

zur debatte

KATHOLISCHE
AKADEMIE in



BAYERN

EINHEIT, DIE VERSCHIEDENHEIT LIEBT

Ökumenischer Preis 2023

LEBENSMITTEL KUNST

Kirchen, Künstler und
Politiker im Gespräch

WISSENSCHAFT MEETS WIRTSCHAFT

Globale Ernährungssicherheit in
Zeiten des Klimawandels

INVESTITURSTREIT

Zum Verhältnis von geistlicher
und weltlicher Macht

Koalition der Friedenswilligen

Die Liste der Konfessionskriege in Europa ist lang. Da standen sich katholische und evangelische Armeen gegenüber. Für uns heute unvorstellbar. Wie sind wir aus der Nummer herausgekommen?

Ich denke, aus zwei Gründen. Erstens haben wir gelernt, zwischen Religion und Politik zu unterscheiden: Nicht jeder „Konfessionskrieg“ wurde wirklich aus religiösen Motiven geführt. Meistens werden machtpolitische Ambitionen lediglich religiös verbrämt. In diesen Fällen ist die Religion nicht Treiber, sondern Opfer: Sie wird für politische Zwecke instrumentalisiert. Leider hat oft genug auch der eine oder andere Religionsführer so seine Vorteile davon und spielt das Spiel deshalb bereitwillig mit. Es wäre viel geholfen, wenn die Konfessionen und Religionen sich darin einig wären: dass sie sich dagegen verwahren, für Hass, Gewalt oder Krieg als Feigenblatt zu dienen.

Der zweite Grund setzt jeweils innerhalb der verfeindeten Gruppen an: Keine Kriegspartei ist eine in sich homogene Masse. Auf jeder Seite gibt es Vernünftige, die um Ausgleich bemüht sind, und Hardliner, deren Identität ein klares Feindbild braucht. Oft bilden die Vernünftigen in beiden Lagern die stille Mehrheit, während die wenigen Hardliner lauter oder mächtiger sind und sich manchmal – unfreiwillig? – gegenseitig in die Hände spielen.

Was den früheren Konfessionskriegen gelungen ist: dass die versöhnlichen Mehrheiten beider Lager eine Brücke zueinander gebaut und dafür auch den jeweils internen Konflikt mit den Profiteuren der Feindschaft nicht gescheut haben. Das Hildesheimer Versöhnungskreuz auf dem Titelbild hat das eindrücklich ins Bild gebracht: Die Panzersperre, die trennend zwischen uns stand, wurde zu einem Zeichen vereinter Anbetung aufgerichtet.

Kann das ein Modell für politische Konflikte sein? Solange – wie in Russland – ein totalitäres Regime an der Macht ist oder gar – wie in Gaza – eine Terror-Organisation wie die Hamas, stehen die Chancen denkbar schlecht. Dennoch: Wäre es vorstellbar, dass jener Teil der palästinensischen Bevölkerung, der nicht die Vernichtung Israels will, sondern einfach nur ein halbwegs gutes Leben für ihre Familien, den Schwächern der Hamas die Gefolgschaft verweigert? Und in jenem Teil der israelischen Bevölkerung, die dort gegen die Aushöhlung ihrer Demokratie oder für eine Waffenruhe auf die Straße geht, ihre Verbündeten erkennt? Und umgekehrt? Als ich in Israel studierte, schien ein solcher Brückenschlag noch möglich. Heute sind wir wohl weiter denn je davon entfernt.

Ich bete, dass die Religionen Teil der Lösung sind.

Ökumenisch inspirierende Lektüre wünscht

Achim Budde

Inhalt der Printausgabe

ÖKUMENISCHER PREIS 2023

- 4 **Einheit, die Verschiedenheit liebt**
Achim Budde
- 7 **Praktisches Engagement mit Fundament**
Wolfgang Huber
- 12 **Wer, wenn nicht wir?**
Johanna Rahner
- 17 **Es geht um die Zukunft des Christentums**
Reinhard Marx



LEBENSMITTEL KUNST

- 20 **Die Relevanz der Kunst im System „Menschheit“**
Achim Budde
- 22 **Die Stimmen der Freiheit**
Markus Blume
- 24 **Haikus verbinden Lebensmittel und Kunst**
Nora Gomringer
- 26 **Kunst und Politik im Gespräch**
Podiumsgespräch



DAS VERLANGEN NACH GLAUBEN

- 30 **Blaise Pascal: mathematisches Genie und streitbarer Theologe**
Gisela Schlüter



Titelfoto: Abtei Königsmünster Meschede, Bearbeitung: Gunnar Floss

Foto N. Gomringer: Judith Kinitz. Foto A. Overath: Ptolusque / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

37 **WISSENSCHAFT
MEETS AGRIBUSINESS**
In Kooperation mit der
Bayerischen EliteAkademie



40 **HIOB HEUTE**
Sommernacht der Künste



42 **PHILOSOPHISCHE
SCHULE DER
LEBENSKUNST**
Wilhelm Schmid zu Gast



DIGITALE TRANSFORMATION
44 **Menschsein mit KI**
Achim Budde

49 **LITERATUR IM GESPRÄCH**
Erich Garhammer
trifft Angelika Overath



**KIRCHENREFORM
UND INVESTITURSTREIT**
52 **Traditionsgebundenes
Handeln oder Neuanfänge?**
Klaus Herbers



59 **Der Investiturstreit
als grundlegender Umbruch**
Jochen Johrendt



65 **COMMUNITY**

68 **Impressum**

Die folgenden Artikel sind nur in der **Online-Ausgabe** der Zeitschrift *zur debatte* enthalten, die Sie in der Mediathek unserer Website finden und über unseren Newsletter abonnieren können. In diesem Heft bieten wir Ihnen **42 Extra-Seiten**.

**KIRCHENREFORM
UND INVESTITURSTREIT**

69 **Heinrich IV. und Gregor VII.**
Matthias Schrör



76 **Der Kampf der Gegenkönige
im Reich**
Matthias Schrör



82 **Konsolidierung nach Canossa?**
Gerd Althoff



89 **Die „religiösen Virtuosen“
und die Kirchenreform**
Gert Melville



96 **„Gott zu dienen, bedeutet regieren“**
Dirk Jäckel



105 **Das Investiturproblem**
Thomas Kohl

Zur debatte online

Abonnieren Sie die **Online-Ausgabe** der *debate* über den Newsletter der Katholischen Akademie in Bayern! Bis zu 8.000 Leser:innen bekommen die neuen Hefte so bereits Wochen vor dem Papier-Versand zu sehen oder können sie sich bequem auf DIN A4 ausdrucken.



Ökumenischer Preis 2023

Verleihung an Prof. Dr. Johanna Rahner

Die Katholische Akademie in Bayern hat am 29. September 2023 den Ökumenischen Preis an Prof. Dr. Johanna Rahner verliehen. Im Rahmen eines Festaktes würdigte die Katholische Akademie die wissenschaftliche Arbeit Rahners und ihr Bemühen um die Ökumene. Die Laudatio auf die Preisträgerin hielt Bischof emeritus Prof. Dr. Wolfgang Huber. Er war 15 Jahre lang Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (später auch der Schlesischen

Oberlausitz) und sechs wichtige Jahre lang Ratsvorsitzender der EKD. Die abschließenden Worte sprach der Erzbischof von München und Freising Kardinal Reinhard Marx. Im Folgenden dokumentieren wir für Sie die Einführung von Akademiedirektor Dr. Achim Budde, die Laudatio von Prof. Dr. Wolfgang Huber, die Dankesrede von Prof. Dr. Johanna Rahner sowie das von Kardinal Reinhard Marx gesprochene Schlusswort.

Einheit, die Verschiedenheit liebt

Zur Einführung in einen ökumenischen und musikalischen Abend
von Achim Budde

Meine sehr verehrten Damen und Herren, lassen Sie mich anekdotisch einsteigen: Vor gut 20 Jahren bat mich ein guter Freund, seines Zeichens Lutheraner, die Taufpatenschaft für seinen Sohn zu übernehmen. Es dauerte damals einige Zeit, bis mir klar wurde, dass der Sinn einer solchen „konfessionsverbindenden“ Patenschaft nicht darin bestehen könne, den Kleinen nun möglichst katholisch zu machen; sondern daran mitzuwirken, dass er ein guter Lutheraner wird. Und wenn das so ist, dann hat es wenig Sinn, bei der Tauf-Feier zuerst für dieses Hineinwachsen des Jungen in *seine* Kirche einzustehen, und dann 20 Minuten später im selben Gottesdienst durch einen Boykott des Abendmahls Zweifel an der sakramentalen Wirklichkeit der lutherischen Eucharistie oder am Amt des mit ihrer Feier beauftragten Liturgen zu äußern. Entweder richtig – oder gar nicht!



Akademiedirektor **PD Dr. Achim Budde** begrüßte die Festgesellschaft.

Taufe, Amt, Eucharistie: Die klassischen Kontroversen des Ökumenischen Dialogs lagen nun also plötzlich alle auf einmal auf dem Tisch. Und – Theologen, die wir sind – haben wir darüber intensiv ökumenisch debattiert. Es ist eine Eigenheit solcher konfessionsübergreifenden Debatten, dass die eigenen Dogmen und Definitionen beim Gesprächspartner erst einmal keine Gültigkeit haben. Den Katechismus zu zücken – oder den Denzinger – hilft allein zur Begründung einer Position nicht weiter. Da muss man schon von der Sache her argumentieren! Und wenn man dann begründen will, warum „die Andern“ beim Amt oder der Eucharistie inakzeptable Defekte aufweisen, und warum bei uns selbst – trotz aller historischen Abwege und Ungereimtheiten – alles perfekt bewahrt sein soll, dann kann man ganz schön ins Schleudern geraten.

Wenn ich Johanna Rahners ökumenische Hermeneutik richtig wahr-

Wenn ich Johanna Rahners ökumenische Hermeneutik richtig wahrnehme, dann ist es gerade dieser „offene Austausch der Argumente“, der uns sowohl vor Fundamentalismus als auch vor Relativismus bewahren kann. Sich gegenseitig infrage zu stellen, kann eine „produktive Dynamik“ entfalten.

nehme, dann ist es gerade dieser „offene Austausch der Argumente“, der uns sowohl vor Fundamentalismus als auch vor Relativismus bewahren kann. Sich gegenseitig infrage zu stellen, kann eine „produktive Dynamik“ entfalten, um der Wahrheit gemeinsam immer näher zu kommen. Das steigert dann auch die „Ambiguitätstoleranz“ gegenüber Differenzen im Innern der eigenen Konfession: „Katholisch sein“ heißt für Johanna Rahner gerade nicht, die römischen Konfessionsmarker zum Markenkern zu erheben, sondern Verschiedenheiten fruchtbar zu machen. Ihr schwebt „eine Idee von Einheit [vor], die ... Unterschiedenheit liebt, weil sie auch das Eigene nicht als monolithischen Block versteht, sondern als plurales Spektrum an ... Positionen“.

Ohne Machtgefälle, ohne Rechthaberei und ohne faule Kompromisse gemeinsam um die Wahrheit ringen – ich kann und will Theologie gar nicht mehr anders betreiben als so. Ich bin deshalb sehr froh und dankbar, dass unserer Akademie vor 30 Jahren eine Stiftung geschenkt wurde, deren Erträge der Förderung der Ökumene dienen. Denn so kommen alle zwei oder drei Jahre hunderte Freundinnen und Freunde der Ökumene in unserem Haus zusammen, um die Fahne der Ökumenischen Bewegung hochzuhalten. Unser Saal ist heute Abend prall gefüllt. Etliche blieben auf der Warteliste.

Als Ehrengäste begrüße ich besonders herzlich an erster Stelle natürlich unsere heutige Preisträgerin, Prof. Dr. Johanna Rahner, und alle, die aus ihrer Familie, aus dem Kreis ihrer Freundinnen und Freunde oder auch ihrer Kolleginnen und Kollegen diese Ehrung mit ihr feiern. Ihnen allen wünsche ich in besonderem Maße, dass der heutige Abend für Sie nicht nur ein schöner Anlass zum Wiedersehen, sondern ein rauschendes Fest werden möge!

Ich begrüße den Laudator des heutigen Abends, Bischof emeritus Prof. Dr. Wolfgang Huber. Er war 15 Jahre lang Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (später auch der Schlesischen Oberlausitz) und sechs wichtige Jahre lang Ratsvorsitzender der EKD. Aus dieser Zeit sind seine messerscharfen gesellschaftlichen Analysen in stets druckreif extemporierter Sprache uns allen noch gut in Erinnerung. Die Ökumene ist zu einem seiner Lebensthe-

men geworden, auch wenn er damals angesichts römischer „Nickeligkeiten“ eine Phase konfessioneller Profilierung diagnostizieren musste. Danke, lieber Herr Professor Huber, dass heute bei uns sind!

Ich begrüße unseren Kardinal Reinhard Marx, der bei dieser Feier traditionell das Schlusswort spricht – nicht ohne ihm noch einmal zu seinem 70. Geburtstag zu gratulieren, den wir am vorigen Wochenende gefeiert haben. Er ist nicht nur als Erzbischof von München und Freising der Protektor unserer Akademie, sondern als Vorsitzender der Freisinger Bischofskonferenz auch das katholische gesamt-bayerische Pendant zum evangelischen Landesbischof, mit dem ihn eine inzwischen fast schon legendäre und auch zeichenhaft ausstrahlende ökumenische Freundschaft verbindet.

Und so begrüße ich auch den Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm, der dieser Tage auf eine 12-jährige, segensreiche Amtszeit zurückblicken kann, für deren Beendigung er nicht auf die Zustimmung des Papstes angewiesen ist.



Der vollbesetzte Saal zeigt, wie groß das Interesse an der Ökumene ist. Die Gäste verfolgten aufmerksam sowohl die vorgetragene Musik als auch die theologischen Impulse zur Ökumene von Preisträgerin Johanna Rahner sowie von Laudator Wolfgang Huber und Kardinal Reinhard Marx.

Auch er war Ratsvorsitzender der EKD, und zwar gleichzeitig mit Kardinal Marx' Vorsitz in der Deutschen Bischofskonferenz. In dieser Zeit haben die beiden gemeinsam ebenfalls den Ökumenischen Preis unserer Akademie erhalten. Ich bin sicher, viele hier im Saal denken gern daran zurück.

Und dann begrüße ich einen weiteren ehemaligen Bayerischen Landesbischof, nämlich Dr. Johannes Friedrich. Auch er zählt zu den Trägern des Ökumenischen Preises. Und so haben wir heute tatsächlich drei evangelische Bischöfe zu Gast!

Ich weiß jetzt gar nicht, ob das in diesem Kontext vollkommen überflüssig ist – oder vielleicht auch gerade einmal ganz wohltuend, wenn ich das einmal explizit benenne:



Das Ensemble Le Beau beeindruckte mit seiner Darbietung die Gäste und ganz besonders die Preisträgerin Prof. Dr. Johanna Rahner.

Musikerinnen spielen Komponistinnen

Einen ganz eigenen Akzent setzte die musikalische Gestaltung bei der Verleihung des Ökumenischen Preises der Katholischen Akademie. Die Preisträgerin Johanna Rahner engagiert sich ja nicht nur für die Ökumene, sondern auch für die Sache der Frau in der katholischen Kirche. Das kam zum Ausdruck in der Wahl der Musik und der Musikerinnen. Die Geigerin Karin Löffler-Hunziker, die Cellistin Uta Zenke-Vogelmann (beide sind Mitglieder des Symphonieorchesters des Bayerischen Rundfunks) und die Pianistin Anne Schätz haben sich intensiv mit der Musik nahezu vergessener Komponistinnen beschäftigt und inmitten der Pandemie eine BR-Aufnahme im verwaisten Vortragssaal der Akademie gemacht.

Den furiosen Auftakt bildete der Kopfsatz des Klaviertrios von Henriette Bosmans (1895–1952). Das Stück von 1921 steht noch in der Tradition der Spätromantik, lässt aber durch sein spanisches Kolorit bereits an den Impressionismus Ravels denken. Das zweite Werk (ebenfalls in der Akade-

mie aufgezeichnet und im Internet zu finden) war das flotte und eingängige Scherzo aus dem Klaviertrio op. 12 von Emilie Mayer (1812–1883). Zu ihrer Zeit galt sie als „der weibliche Beethoven“, was heute längst chauvinistisch klingt.

Die drei Musikerinnen haben ihr Ensemble nach der Komponistin Luise Adolpha Le Beau (1850–1927) benannt. Die Schülerin von Josef Gabriel Rheinberger war selbst eine gefragte Pianistin. Von ihr spielten sie den lyrischen Andante-Satz aus dem Klaviertrio op. 15. Als letzte und wohl bekannteste Komponistin stand Fanny Hensel (1805–1847) auf dem Programm. Die Schwester von Felix Mendelssohn Bartholdy verfügte über ein ungeheuer großes musikalisches Talent und musste doch zeitlebens hinter dem geliebten Bruder zurückstehen. Aus ihrem Todesjahr stammt das Klaviertrio op. 11, dessen sich fulminant steigernden Finalsatz die drei Musikerinnen ebenso fulminant spielten. Stürmischer Beifall im Saal, die Musikerinnen lohn-ten ihn mit einer Zugabe. ■

Ich begrüße Sie natürlich als „echte Bischöfe“ einer „Kirche im eigentlichen Sinn“.

Namentlich erwähnen möchte ich außerdem: Herrn Oberkirchenrat Dr. Oliver Schuegraf für die Community of the Cross of Nails, die vor zwei Jahren den Ökumenepreis bekam; Erzpriester Apostolos Malamoussis für unsere Orthodoxen Schwesterkirchen; Dr. Hans-Joachim Heßler, den Präsidenten des Bayerischen Verfassungsgerichtshofs; Oberkirchenrat Dr. Nikolaus Blum, den Leiter des Landes-

kirchenamtes der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern; Dr. Hans-Eckhard Sommer, den Präsidenten des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge; den Präsidenten von Missio und Namensvetter unseres Laudators, Msgr. Dr. Wolfgang Huber; die Direktor:innen unser Geschwisterakademien: Dr. Claudia Pfrang vom Freisinger Domberg, Dr. Siegfried Grillmeyer vom Nürnberger Caritas-Pirckheimer-Haus und Dr. Rainer Dvorak von der Würzburger Domschule, der zugleich als Vertreter von Bischof Jung fungiert.

Summarisch begrüße ich Vertreterinnen und Vertreter weiterer religiöser Gemeinschaften, und des Konsularischen Korps; Vertreterinnen und Vertreter der Wissenschaft (ich sehe Jürgen Werbeck, der Frau Rahners Habilitation betreut hat) und der Ökumenischen Institute und Gremien; Vertreterinnen und Vertreter der Akademieleitung, des „Landesvorstands der Katholischen Erwachsenenbildung“ und des „Vereins der Freunde und Gönner unserer Akademie“ sowie Mitglieder aus allen unseren Gremien.

Noch kurz ein Wort zur Musik, die wir jetzt gleich wieder genießen dürfen. Die musikalische Gestaltung spielt in unserem Haus immer eine besondere Rolle. Sie ist kein „schmückender Rahmen“, sondern essentieller Bestandteil der Zeremonie! Deshalb ist unsere Freude groß, dass uns heute das Ensemble Le Beau verwöhnt, das gerne Werke von Komponistinnen ans Tageslicht holt und zum Leben erweckt, die in der bislang von Männern dominierten Musikwelt zu Unrecht ein Schattendasein führen. Das passt ganz wunderbar in den heutigen Abend, weil sich ja auch Johanna Rahner sehr für die Präsenz von Frauen im kirchlichen Leben und Amt engagiert. Übrigens ist Johanna Rahner – ich schäme mich ein wenig, das zu sagen, und sage es deshalb auch nur ganz leise: Johanna Rahner ist die erste Frau, die den Ökumenischen Preis der Katholischen Akademie in Bayern erhält.

Heute steht nicht die Frauenfrage, sondern die Ökumene im Mittelpunkt – aber durch die feinsinnige Musikauswahl klingt und schwingt doch auch dieses Thema den ganzen Abend über in unseren Ohren mit. Mein ganz besonderer Dank gilt deshalb Karin Löffler-Hunziker an der Violine, Uta Zenke-Vogelmann am

Violoncello und Anne Schätz am Bösendorfer, deren faszinierende Viten wir im Programmheft für Sie skizziert haben. Zwei von Ihnen dreien müssen heute Abend unbedingt pünktlich aufbrechen, weil Simon Rattle sie nachher noch im Symphonieorchester des Bayerischen Rundfunks braucht. Danke, dass Sie sich unsretwegen auf diesen Stunt eingelassen haben! Und deshalb komme ich jetzt auch rasch zum Ende und wünsche uns allen viel Freude mit dem nächsten Stück! ■

Praktisches Engagement mit wissenschaftlichem Fundament

Johanna Rahner ist unerschrockene Stimme für ein zeitgemäßes Christentum
von Wolfgang Huber

Es war eine glückliche Fügung, durch die ich im Sommer 2017 Johanna Rahner persönlich kennenlernte.

I.

Wir schrieben das Jubiläumsjahr von Martin Luthers 95 Thesen, landläufig auch mit der Kurzformel „Reformationsjubiläum“ versehen. Der evangelische Kirchentag sollte in Berlin stattfinden; der Abschlussgottesdienst war in Wittenberg geplant. Wie es in Kirchentagen und Katholikentagen schon seit langem fester Brauch ist, wollten die Veranstalter deutliche ökumenische Akzente setzen. Zu ihnen gehörte eine Dialogveranstaltung zur ökumenischen Lage, die eine katholische Sprecherin und einen evangelischen Sprecher zusammenführte. Johanna Rahner und ich wurden darum gebeten, diese Aufgabe zu übernehmen. Mit dem Telefongespräch, das wir daraufhin führten, wollten wir uns nicht begnügen. Wir verabredeten uns in Stuttgart, trafen uns zu einem lukullischen Frühstück, entdeckten erste Überschneidungsbereiche in unserer Vorstellung von Ökumene, fragten uns, wie konfessionelle Unterschiede darin ihren Ort fänden, und trennten uns in der Vorfreude auf das Wiedersehen in Berlin.

Bei der Veranstaltung selbst hatte Johanna Rahner ein päpstliches Wort parat, um die Christinnen und Christen aller Konfessionen zu deutlichen ökumenischen Schritten zu ermutigen. Sie zitierte Papst Franziskus: „Wir Kirchen sind berufen, Gewissen zu bilden, nicht aber Gewissen zu ersetzen.“ Und sie verdeutlichte, was für sie das wichtigste Zeichen für ökumenische Gewissensbildung war: In der eucharistischen Gemeinschaft sah sie ein Beispiel für die Freiheit des Gewissens; die konfessionsverbindenden Ehen und Familien sah sie als Vorreiterinnen einer solchen gewissenbestimmten Ökumene an. „Wir Katholiken“, so rief sie in den Saal der Französischen Friedrichstadtkirche in Berlin, „sollten die Protestanten endlich zum Abendmahl einladen.“ Das herzliche Willkommen, das sie aussprach, sollte nach meinem Verständnis freilich auch in der anderen Richtung gelten. Zur Freiheit des Gewissens, so denke ich nach wie vor, gehört es ebenso, dass Katholikinnen und Katholiken beim evangelischen Abendmahl willkommen sind und von dieser Einladung in Freiheit Gebrauch machen können.

Selbstverständlich wurde Johanna Rahner bei dieser Veranstaltung – wie bei vielen Anlässen davor und danach – auf die Frage nach der Zulassung von Frauen zum geistlichen Amt angesprochen. Mutmaßlich war nicht allen Fragestellerinnen bewusst, dass diese Zulassung im evangelischen Bereich nicht viel mehr als ein halbes Jahrhundert alt ist. Manche Teilnehmerinnen und Teilnehmer mögen eher gedacht haben, in der evangelischen Kirche habe es schon immer Pfarrerinnen und Pfarrer gegeben. Johanna Rahner war natürlich bewusst, dass die Frauenordination in der evangelischen Kirche eine relativ kurze Geschichte hat. Sie ließ keinen Zweifel daran, wie dringlich sie auf eine ver-

gleichbare Veränderung in der katholischen Kirche hofft und drängt. Doch machte sie ausdrücklich auf den großen Schritt aufmerksam, zu dem katholische Amtsträger angesichts der langen Verwurzelung des männlichen



Bischof em. Prof. Dr. Wolfgang Huber, ehem. Bischof der Evangelischen Kirche in Brandenburg und ehem. Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland

Priestertums in der kirchlichen Tradition bereit sein müssen. Dass mit diesem Hinweis keine Gleichgültigkeit gegenüber der anstehenden Aufgabe gemeint sein kann, ist in den Debatten und Kontroversen seitdem nicht nur kirchenintern, sondern in aller Öffentlichkeit deutlich geworden. Mit Johanna Rahners mutiger Präsenz kann man bei derartigen Debatten stets rechnen. Gewissensfreiheit und Mut prägen ihre ökumenische Haltung.

Johanna Rahner, so zeigt das Beispiel unserer ersten persönlichen Begegnungen, ist eine Theologin, die ihre großen theologischen Qualitäten praktisch zur Geltung bringt. Die Liste ihrer ökumenisch relevanten Mitgliedschaften ist bemerkenswert. Ich

Johanna Rahner, so zeigt das Beispiel unserer ersten persönlichen Begegnungen, ist eine Theologin, die ihre großen theologischen Qualitäten praktisch zur Geltung bringt. Die Liste ihrer ökumenisch relevanten Mitgliedschaften ist bemerkenswert.

persönlich war ganz besonders dankbar dafür, dass sie bereit war, sich von der Evangelischen Kirche in Deutschland als katholische Theologin in den Wissenschaftlichen Beirat zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017 berufen zu lassen. Die ökume-

Am Beginn von Johanna Rahners wissenschaftlichen Arbeiten steht eine Dissertation, die einem Schlüsselthema der neutestamentlichen Theologie gewidmet ist: der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth.

nische Zusammensetzung dieses Gremiums war in sich selbst ein wichtiges Signal. Daneben gehört zu ihren ökumenischen Verpflichtungen die auf langfristige Mitarbeit angelegte Zugehörigkeit zum Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologinnen und Theologen. Der Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau, der wissenschaftliche Beirat der Europäischen Melancthon-Akademie und die Societas Oecumenica sind weitere Beispiele für ein intensives ökumenisches Engagement. Darüber hinaus will ich ganz besonders ihre Mitgliedschaft im Zentralkomitee der Deutschen Katholiken erwähnen, das, wie wir alle wissen, für die Präsenz christlichen Engagements in unserer Gesellschaft von besonderer Bedeutung ist. Über solche Gremienarbeit hinaus zeigt sich ihre ökumenische Leidenschaft in der Bereitschaft, fragende Christinnen und Christen in ihrem Wunsch nach ökumenischer Gemeinschaft zu unterstützen, sie dafür mit guten theologischen Argumenten auszustatten und auf ihrem Weg zu ermutigen.

II.

Mit Absicht habe ich das große praktische Engagement von Johanna Rahner an den Beginn meiner Laudatio gestellt. Doch ihr vielfältiger ökumenischer Einsatz ist auf beeindruckende Weise wissenschaftlich untermauert. Johanna Rahner gehört zu den aka-

demischen Theologinnen und Theologen, die den Schwerpunkt ihrer wissenschaftlichen Arbeit zunächst nicht in die systematischen Disziplinen der Theologie legen, sondern ihre theologische Arbeit zunächst auf einem Fundament exegetischer oder historischer Art aufbauen. Am Beginn von Johanna Rahners wissenschaftlichen Arbeiten steht eine Dissertation, die einem Schlüsselthema der neutestamentlichen Theologie gewidmet ist, nämlich der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth. Sie untersucht diese Frage nicht, wie es häufiger geschieht, an den sogenannten synoptischen Evangelien Matthäus, Markus und Lukas, sondern am Evangelium des Johannes, das im Vergleich zu den sogenannten synoptischen Evangelien einen sehr eigenständigen Weg zur Veranschaulichung der Heilsbedeutung Jesu Christi wählt, wie jede Leserin und jeder Leser von den ersten Worten, dem Prolog dieses Evangeliums an spürt: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“

Dem zentralen biblischen Thema ihrer Dissertation tritt eine historische und systematische Arbeit von ähnlich elementarer Bedeutung zur Seite, mit der Johanna Rahner für die systematische und zugleich ökumenische Ausrichtung ihres Denkens und Lehrens eine beeindruckende Grundlage schuf. Diese wurde als Habilitationsvorhaben von Jürgen Werbick in Münster begleitet. Das Thema könnte kaum zentraler sein: eine rechtfertigungstheologische Überprüfung des katholischen Kirchenverständnisses. In dieser Aufgabenstellung steckt ein ökumenischer Impuls, der das Herz des evangelischen Theologen höherschlagen lässt. Dokumente aus dem theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen werden zum Ausgangspunkt dafür genommen, das Verhältnis zwischen der Rechtfertigung allein aus Gnade und dem theologischen Verständnis der Kirche vor Augen zu stellen: *Creatura Evangelii – Geschöpf des Evangeliums*, heißt der Titel dieser grundlegenden Monographie. Ekklesiologische Impulse der Reformation werden mit einer Spurensuche in der römisch-katholischen Tradition konfrontiert. Martin Luther, Philipp Melancthon

und Johannes Calvin repräsentieren in diesem Buch das reformatorische Kirchenverständnis, die Spurensuche in der Römisch-Katholischen Tradition reicht von der Gegenreformation über Bellarmin und Johann Adam Möhler bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil.

In der Beschäftigung mit dem Kirchenverständnis des Zweiten Vaticanums gewinnt die Frage entscheidende Bedeutung, wie sich das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche dazu verhält, dass die Kirche nicht nur eine Kirche der Sünder, sondern zugleich auch selbst eine sündige Kirche ist. Die bahnbrechenden Überlegungen, die Karl Rahner – mit dem Johanna Rahner weitläufig, also über sieben Ecken verwandt ist – zu diesem Thema in der Zeit des Zweiten Vaticanums angestellt hat, sind in diesem Buch sehr präsent. Bis in die Fußnoten hinein vergegenwärtigt Johanna Rahner die grundlegende Einsicht Karl Rahners und weist zugleich auf die „innere Nähe zu einer reformatorischen, dem Rechtfertigungsglauben entspringenden Sicht der Kirche“ hin. Zusammenfassend verdeutlicht sie das in einer Fußnote mit folgenden Worten: „Diese Kirche, die Heilige und Sünderin zugleich ist, ist die konkrete Kirche, an deren Mündigkeit man sich reiben kann, sie beklagen, an ihr leiden kann. In ihr (so wird Karl Rahner zitiert) ‚bleibend reinlich scheiden zu wollen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlich-allzumenschlichen‘ ist ‚Wahn und Schwärmerei‘“ (Johanna Rahner, *Creatura Evangelii*, 327, Anm. 270).

In meinen Augen sind diese Überlegungen von Karl wie von Johanna Rahner für das Selbstverständnis je-

In der Beschäftigung mit dem Kirchenverständnis des Zweiten Vaticanums gewinnt die Frage entscheidende Bedeutung, wie sich das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche dazu verhält, dass die Kirche nicht nur eine Kirche der Sünder, sondern zugleich selbst eine sündige Kirche ist.



Bei der Überreichung der Urkunde las Akademiedirektor Dr. Achim Budde aus der Stiftungsurkunde auch den offiziellen Namen des Preises vor: „Ökumenischer Preis bei der Katholischen Akademie in Bayern aus der Stiftung Wilhelm und Antonie Gierlichs“.

der Kirche, aber ebenso auch für das ökumenische Miteinander der Kirchen von herausragender Bedeutung. Die Rahnersche These von der konkreten Kirche, die Heilige und Sünderin zugleich ist, trifft sich in überraschender Dichte mit der theologischen Haltung, die in einem 1940 von Dietrich Bonhoeffer formulierten Schuldbekennnis der Kirche ihren Niederschlag gefunden hat. Aber nicht nur deshalb erscheint mir die selbstkritische Einsicht in den Doppelcharakter der Kirche als Heilige und Sünderin zugleich heute von zentraler ökumenischer Bedeutung zu sein. Nur auf dem Weg der Selbstkritik und der Umkehr können unsere Kirchen den Weg aus der Kirchendämmerung herausfinden, von der sie gerade in unserem Land – bei allen Unterschieden im einzelnen – gemeinsam betroffen sind.

III.

Für einen solchen Weg der Selbstkritik und der Umkehr ist der Beitrag guter Theologie unentbehrlich. So sehr dieser auf ausgewiesene akademische Leistungen angewiesen ist, so sehr muss er darüber hinausweisen. In einer Zeit, in der die öffentliche Resonanz der Kirchen fragil geworden ist, wird

es umso wichtiger, dass gute Theologie resonanzfähig wird und die Öffentlichkeit erreicht. Johanna Rahner bezieht in ihre Forschungsschwerpunkte ganz bewusst Themen ein, die auf solche öffentlichen Dialoge angelegt sind. Das Verhältnis von Religion, Kultur und Bildungsprozessen, aber auch ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft gehört ebenso dazu, wie die theoretische Grundlegung und praktische Bedeutung des Dialogs der Weltreligionen im Horizont einer globalisierten Welt. Patchwork-Religiosität und subjektiver Glaubenspluralismus treten genauso in den Blick wie die Religiosität von Kindern und Jugendlichen unter besonderer Berücksichtigung der Jugend- und Kulturliteratur sowie der Popmusik. Diese kühne Erschließung neuer Fragestellungen für die Theologie verbindet sich mit Publikationen zu klassischen Grundfragen der Theologie, die für Studierende zugänglich sind und deren theologische Kenntnisse wie ihre eigenständige Urteilsfähigkeit zu fördern vermögen. Johanna Rahner eignet ein unverkennbarer pädagogischer Impetus.

Als sie sich zum Studium der Theologie entschloss, verband sie das mit dem Studium der Biologie. Die Absicht, sich mit dieser Doppelqualifi-

kation auf das Lehramt vorzubereiten, war augenfällig. Ihre theologische Kompetenz führte dazu, dass sie von Anfang an als Dozentin der Theologie tätig wurde, im Jahr 1990 in der Freiburger Fachakademie für Pastoral- und Religionspädagogik beginnend, woran sich schon bald universitäre Aufgaben in Köln, Freiburg, Münster, Karlsruhe, Bamberg und Kassel anschlossen. Im Jahr 2013 wurde sie auf den Lehrstuhl für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie an der Universität Tübingen berufen. Die intensive akademische Lehrtätigkeit fand in ihren Publikationen darin einen besonderen Niederschlag, dass sie eine Reihe von theologischen Lehrbüchern veröffentlichte, die sich von anderen Beispielen dieses Genres dadurch unterscheiden, dass sie methodisch wirklich auf den Prozess des Lehrens und Lernens ausgerichtet sind. Das unterscheidet diese Arbeiten angenehm von Lehrbüchern, die stärker an den Lesegewohnheiten der Autoren als der Rezipienten orientiert sind. Die Einführung in die katholische Dogmatik sowie die Einführung in die christliche Eschatologie sowie ein Buch über die Sakramentenlehre sind dafür von exemplarischer Bedeutung. Die ökumenische Absicht

Die intensive akademische Lehrtätigkeit von Johanna Rahner fand in ihren Publikationen darin einen besonderen Niederschlag, dass sie Lehrbücher veröffentlichte, die wirklich auf den Prozess des Lehrens und Lernens ausgerichtet sind.

dieser Arbeit an den Grundfragen der Dogmatik hat Johanna Rahner in einem Interview mit Evelyn Finger für die ZEIT lapidar erklärt: „Ich möchte die klassische Dogmatik nach außen hin öffnen; interkonfessionell und interreligiös, aber auch im Angesicht von Nicht-Glaubenden und Zweiflern.“

Diese Intention spiegelt sich in einer Vielzahl von Aufsätzen und Buchbeiträgen. Welche Bedeutung ihr in diesem Feld zuerkannt wird, zeigt sich

ganz besonders darin, dass sie seit 2019 gemeinsam mit Thomas Söding die Buchreihe *Quaestiones disputatae* – „diskussionswürdige Fragen“ herausgibt – eine einzigartige Buchreihe für alle Gebiete der Theologie, die es seit ihrer Begründung im Jahr 1958 auf die stattliche Zahl von 332 Bänden gebracht hat. Auch in diesem Zusammenhang ist Johanna Rahner übrigens über sieben Ecken mit Karl Rahner „verwandt“. Er war mit Heinrich Schlier zusammen der erste Herausgeber, Johanna Rahner ist neben Thomas Söding – sie werden es schon ahnen – die siebte Herausgeberpersönlichkeit dieses grandiosen theologischen Experimentierfelds. Markant sind die Themen, mit denen sie sich als Herausgeberin sogleich zu erkennen gegeben hat: die Synodalität in der katholischen Kirche und die aktuelle Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt, das letztere unter dem bemerkenswerten Titel: *Christusrepräsentanz*.

IV.

Johanna Rahners wichtigste institutionelle Verantwortung für die Zukunft der Ökumene habe ich für den Schluss aufbewahrt. Seit dem Sommersemester 2014 ist sie in der Nachfolge von Bernd Jochen Hilberath Professorin für Dogmatik, Dogmengeschichte und ökumenische Theologie an der Eber-

Welche Bedeutung ihr in diesem Feld zuerkannt wird, zeigt sich ganz besonders darin, dass sie seit 2019 gemeinsam mit Thomas Söding die Buchreihe *Quaestiones disputatae* – „diskussionswürdige Fragen“ herausgibt – eine einzigartige Buchreihe für alle Gebiete der Theologie.

hard-Karls-Universität Tübingen und leitet das von Hans Küng gegründete Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung. Es charakterisiert seine Aufgabe unter den vier Leitbegriffen: Beobachten – Bedenken – Beraten – Bewegen.

Am 11. Juli 2014, also noch in dem Semester, in dem sie ihre Tübinger Professur angetreten hatte, hielt Johanna Rahner ihre Antrittsvorlesung. Sie konnte auf diese Weise ihren Neubeginn in eine Ringvorlesung einfügen, die den Titel trug: *Damit sie alle eins seien. Programmatik und Zukunft der Ökumene* und von den drei bisherigen Direktoren des Tübinger Instituts Hans

Küng, Bernd Jochen Hilberath sowie Johanna Rahner selbst herausgegeben wurde. Ihrem eigenen Beitrag gab sie den Titel *Zum Fortgang der Ökumene*. Ein besonderes Aufheben machte sie um diese Überschrift nicht. Dabei stammte sie, wie sie im Fortgang ihrer Vorlesung erwähnte, vom damaligen Kardinal Joseph Ratzinger, der einen Brief an den Moderator eines Hefts der *Tübinger Theologischen Quartalschrift*, den Fundamentaltheologen Max Seckler, mit dieser Überschrift versehen hatte. Ratzinger sah die aktivistischen Formen zeitgenössischer Ökumene vor der Gefahr, die Verbindung zu dem ihnen selbst Unverfügbaren zu verlieren. Demgegenüber beharrte er darauf, dass die „Einheit selbst“ nicht durch eine „Verhandlungsökumene“ herbeigeführt werden könne. Denn „auch wenn Spaltungen zuallererst menschliches Werk und menschliche Schuld sind, so gibt es in ihnen doch auch eine Dimension, die einem göttlichen Verfügen entspricht.“ Und er fügte hinzu: „Wann es aber so weit ist, dass wir dieses Spalts nicht mehr bedürfen und dass das ‚Muss‘ wegfällt, das entscheidet der richtende und vergebende Gott ganz allein.“ Das aber bedeutet, wie Ratzinger selber einräumt, „durch Verschiedenheit Einheit zu finden“, sodass am Ende die Spaltung nur noch „Polarität“ ohne Widerspruch ist. Allerdings reicht es nicht anzunehmen, dass Spaltung dann



Links: Prof. Dr. Johanna Rahner bedankte sich herzlich nach der mehr als würdigen Laudatio bei Prof. Dr. Wolfgang Huber. Die katholische Theologin und der evangelische Theologe stimmen in ihren Vorstellungen von Ökumene weitestgehend überein. Rechts: In der ersten Reihe nahmen Platz (v. r. n. l.): Kardinal Reinhard Marx, die Preisträgerin Prof. Dr. Johanna Rahner, der Laudator Bischof em. Prof. Dr. Wolfgang Huber, der Präsident des Bayerischen Verfassungsgerichtshofs Dr. Hans-Joachim Heßler, der Leiter des Landeskirchenamtes der Ev.-Luth. Kirche in Bayern Oberkirchenrat Dr. Nikolaus Blum (3. v. l.) sowie der Präsident des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge Dr. Hans-Eckhard Sommer (li.).

PRESSE

■ KNA

02. Oktober 2023 – Die Tübinger Theologin Johanna Rahner ist mit dem Ökumenischen Preis der Katholischen Akademie in Bayern geehrt worden. [...] Gewürdigt werde damit die wissenschaftliche Arbeit Rahners, die seit zwei Jahrzehnten Bücher, Artikel, Lexikoneinträge und Rezensionen zur Ökumene schreibe, heißt es in der Begründung der Akademie. Rahner analysiere messerscharf schwierige Themen und spreche verbesserungswürdige Zustände auf allen Seiten offen und pointiert an – „und überzeugt in ihrer Argumentation mit dem höchsten und präzisesten theologischen Niveau“. [...] Der frühere Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Wolfgang Huber, hob in

seiner Laudatio hervor, dass Gewissensfreiheit und Mut die ökumenische Haltung Rahners prägen.

■ epd

02. Oktober 2023 – Bei der Verleihung des Ökumenischen Preises der Katholischen Akademie in Bayern sagte Marx am Freitagabend laut einer Mitteilung, „wir Christen brauchen einander“. Es sei „absolut notwendig, an ökumenischen Perspektiven zu arbeiten und streitbar miteinander ins Gespräch zu kommen“, so Marx bei der Vergabe des Preises an die Tübinger Dogmatikprofessorin Johanna Rahner. Er selbst habe „Jahr für Jahr eine stärkere Liebe für die Ökumene entwickelt“, sagte der Kardinal. „Wichtig ist, dass wir gemeinsam beten und gemeinsam Dienst an der Gesellschaft und an

den Kranken und Armen tun.“ Es sei nicht richtig, zu denken, „wir sind Christen erster Klasse und ihr zweiter“.

■ ÖKI

10. Oktober 2023 – „Für Johanna Rahner besteht die Ökumene nicht in halberherzigen Kompromissen, sondern in der gemeinsamen und gründlichen Suche nach der Wahrheit – was auch dazu führen kann, dass man die eigene Position aus guten Gründen ändert“. „In Diskussionen verweist sie auch immer wieder auf verschüttete, in einem tieferen Sinne ‚katholische‘ Traditionen und versucht, Engführungen aus der Vergangenheit zu überwinden.“ Die Auszeichnung wird seit 1995 für besonderes Engagement in der Ökumene der katholischen Kirche mit den Kirchen der Reformation vergeben.

erträglich ist, wenn ihr „das Gift der Feindseligkeit“ entzogen ist. Vielmehr kann man über die Pluralität zwischen den Konfessionen nicht reden, ohne die Pluralität in den verschiedenen Kirchen selbst wahrzunehmen. Mit Nachdruck vertritt Johanna Rahner die Pluralität im Eigenen als eine der Stärken des Katholizismus.

Diese Pluralität tritt umso deutlicher ins Licht, wenn man Katholizität nicht nur vom Lehramt oder von der priesterlichen Verantwortung her versteht, sondern den eigenverantwortlichen Glaubenssinn aller Christen in den Blick nimmt, also das, was die reformatorische Tradition auf den Begriff des Priestertums aller Getauften gebracht hat. Nach meinem Verständnis müsste es auf einem solchen Weg möglich sein, über den Stillstand in der wechselseitigen Anerkennung der Ämter – und damit auch in der wechselseitigen Anerkennung des Kircheseins der ökumenischen Partner – hinauszukommen. Das sind Themen, die vergleichbar dringlich sind, wie der von Johanna Rahner so nachdrücklich geforderte Zugang von Frauen zum priesterlichen Amt.

Auf dem Weg dahin ist es erforderlich, in bestehenden Unterschieden nicht einfach unüberwindliche Gegensätze zu sehen, sondern sie als komplementär zu begreifen. In diesem Sinn schlägt Johanna Rahner im Anschluss

an Wolfgang Klausnitzer eine komplementäre ökumenische Methodologie vor. Freilich muss man dafür den Begriff der Komplementarität in einem weiteren Sinn verstehen, als dies vor bald einhundert Jahren von dem Physiker Niels Bohr vorgeschlagen wurde. Bei ihm bezeichnete Komplementarität unterschiedliche Möglichkeiten, dasselbe Objekt als verschiedenes zu erfahren und zu beschreiben. Weiter reicht eine Charakterisierung, die Klaus-Michael Meyer-Abich folgendermaßen formuliert hat: „Komplementäre Erkenntnisse gehören zusammen, insofern sie Erkenntnis desselben Objekts sind; sie schließen einander jedoch insofern aus, als sie nicht zugleich und für denselben Zeitpunkt erfolgen können.“ Liebe und

Johanna Rahner hat zu einer komplementären Form ökumenischer Theologie und Praxis Wichtiges beigetragen. Und sie wird, so hoffen gewiss mit mir viele, dies auch weiterhin tun. Sie ist eine unerschrockene Stimme für ein zeitgemäßes Christentum.

Gerechtigkeit, die Begriffsbildungen für eine als leblos gedachte Natur und die Gesetzmäßigkeiten des Lebens; die neurologische Überwachung von Gehirnvorgängen und das Bewusstsein des freien Willens sind Beispiele für solche Komplementaritäten.

Es scheint mir kein Zweifel daran zu bestehen, dass die Theologie es schon immer und auf intensive Weise mit solchen Komplementaritäten zu tun hat. Zu ihnen gehören beispielsweise die Offenbarung und Verborgenheit Gottes oder die Heiligkeit und Sündhaftigkeit der Kirche, aber auch die Einheit der Kirche in der Pluralität der Kirchen sind für unseren Zusammenhang ausdrücklich zu nennen. Ich sehe im Nachdenken über theologische Komplementaritäten einen verheißungsvollen Ansatz für eine ökumenische Theologie, die Pluralität in erster Linie nicht als Bedrohung, sondern als Einladung dazu sieht, die Einheit des christlichen Glaubens in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen zu erkennen. Johanna Rahner hat zu einer komplementären Form ökumenischer Theologie und Praxis Wichtiges beigetragen. Und sie wird, so hoffen gewiss mit mir viele, dies auch weiterhin tun. Sie ist eine unerschrockene Stimme für ein zeitgemäßes Christentum. Dafür ist der Ökumenische Preis der Katholischen Akademie in Bayern Dank und Ansporn zugleich. ■

Wer, wenn nicht wir?

Plädoyer für eine ökumenische Theologie mit Profil
von Johanna Rahner

Da ich mir einrede, noch nicht das Alter für große ‚Rückblicke‘ zu haben, werde ich mich in meinen Anmerkungen auf die beiden anderen Zeitdimensionen, also auf die Gegenwart(sanalyse) und die Zukunft(svisionen) konzentrieren.

Gegenwartsanalyse: Herausforderungen

Die Gegenwartsanalyse fällt auch *in oecumenicis* wie so vieles in unseren bewegten Zeiten zunächst nicht allzu optimistisch aus. Und wenn ich so über den Satz nachdenke, frage ich mich: War das je anders? Wahrscheinlich nicht! Ich greife im Folgenden drei signifikante Entwicklungen für unsere Zeit heraus.

1. In allen Konfessionen macht sich ein moderneskeptic bis modernefeindlicher Affekt breit. Seine Erscheinungsformen sind vielfältig: Vom (Wieder-) Erstarken eines fundamentalistischen Biblizismus, über die Ausbreitung eines politisch aufgeladenen, religiös verbrämten Nationalismus, bis hin zum Versuch der Wiederbelebung der Vorstellung von Kirche und Glaube als Sonder-, Gegen- oder Überwelt. Seine Konsequenzen aber ähneln sich: eine Tribalisierung – man könnte auch sagen: Blasenbildung –, die das innerkonfessionelle Miteinander mitunter bis zum Zerreißen dehnt und die eine (mehr oder minder) überraschende ‚Fronten-, oder ‚Lager‘bildung über die traditionellen Konfessions- (ja mintunter Religions-) grenzen hinweg hervorbringt. Denn dieser religiöse Anti-Modernismus geriert sich in manchen Kreisen bereits zur transkonfessionellen, ökumenischen Leitkultur der späten Moderne.

Verbindende Grundüberzeugung ist eine Denunziation der säkularen Welt und der späten Moderne als eine Kultur der Unwahrheit und eine Zeit des Glaubensverlustes, die Klage über den Schwund ethischer Grundüberzeugungen und den moralischen Zerfall der ‚westlichen‘, pluralen und offenen Gesellschaften und – als Konsequenz – die These von der Unvereinbarkeit des ‚wahren‘ christlichen Glaubens mit den Grundprinzipien dieser Moderne, insbesondere Freiheit und Demokratie.

Gestatten Sie mir an dieser Stelle eine kleine Anmerkung aus aktuellem Anlass: Man ist im Augenblick geneigt, bei diesem als *Clash of Cultures* inszenierten „Kampf zwischen Glauben und Moderne“ wie Wilhelm Damberg in *Die ‚Lehrmeisterin des Lebens‘ – Kirchengeschichte und*

Innovation im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert, nur auf Russland zu blicken. Ja, die Kritik am Patriarchen von Moskau und der Rus hat ihr gutes Recht. Aber man sollte dabei die in allen Konfessionen vorhandenen Dynamiken nicht ignorieren und auch die vielfältigen Versuche der letzten beiden Jahrzehnte nicht vergessen, zwischen den Konfessionen (unheilige) Allianzen zur Verteidigung angeblich christlicher Werte (mit emotional hochaufgeladenen Stichworten wie Abtreibung, Homosexualität, ‚Genderwahn‘, ‚Modeerscheinung einer Anpassung von Lehre und Moral‘, ‚Zwang zur *political correctness*‘) zu schmieden. Es gilt hier explizit die Mahnung: Wer mit einem Finger auf andere zeigt ...

In all dem steckt aber eine Gefahr, die nicht zu unterschätzen ist. Denn dahinter verbirgt sich letztlich der Versuch, eine grundlegende Verachtung von Freiheit und Demokratie und die Ablehnung einer auf diesen Prinzipien fußenden offenen Gesellschaft in die christliche DNA einzuschreiben. Diese zutiefst beunruhigende Entwicklung halte ich für die aktuell größte ökumenische Herausforderung. Und ich bin sicher nicht die Einzige, die von meiner, der römisch-katholischen ‚Kirche, angesichts der politischen Verwerfungen ein eindeutiges Bekenntnis zur Demokratie erwartet und ökumenisch auf ein entsprechendes offensives Handeln aller christlichen Konfessionen zur Verteidigung der Demokratie auch auf weltpolitischer Ebene hofft!

2. Der Markt des Religiösen ist – global betrachtet – bunter, aber auch ambivalenter geworden. Weltweit gesehen, ist ein spirituell frei flottierender (Neo-) Pentekostalismus *der Verkaufschlager* des Christentums schlechthin. Und das meine ich wörtlich! Gerade weil er die ökonomischen und spirituellen Bedürfnisse der späten Moderne so wunderbar bedient, hat sich der Neopentekostalismus in den letzten Jahrzehnten zur weltweit zweitgrößten christlichen Konfession entwickelt. Religiöse „Wahrheitsfragen“ werden hier „als marktpolitische Profilfragen interpretiert“, so schreibt es Thomas Schärfl in seinem Aufsatz *Amerikanisierter Katholizismus? Ein Blick aus den USA zurück nach Deutschland*. Er ist abgedruckt in *Stimmen der Zeit* 230 von 2012.

Eine solche Ökonomisierung des Religiösen „bedeutet für die Religionen“ nicht nur die „Ausdünnung der religiösen Mitte. [Denn] Gestärkt werden die Ränder des religiösen Partizipationsspektrums“, so die Formulierung von Rainer Bucher in seinem Online-Beitrag *Auf ihm bestehen*,

In allen Konfessionen machen sich antimoderne Affekte breit: Vom Erstarken eines fundamentalistischen Biblizismus, über die Ausbreitung eines politisch aufgeladenen, religiös verbrämten Nationalismus, bis hin zur Wiederbelebung der Vorstellung von Kirche und Glaube als Sonderwelt.

nicht ihm verfallen. Die katholische Kirche auf dem religiösen Markt, sondern die sozialen und politischen Kontexte, in denen neopentekostale Gemeinschaften heute boomen, fördern zugleich eine extensiv gepflegte, gruppenspezifisch wirksame Mischung von exklusiver, religiöser Vergemeinschaftung und exkludierendem, politisch-ökonomischem Lobbyismus und Tribalismus.

Diese Melange bringt letztlich ein neoliberal konstruiertes und ökonomisch angepasstes *Gospel of Prosperity* mit seinen *Health-and-Wealth*-Botschaften hervor, das die Logiken des Marktes zutiefst internalisiert hat und ins Religiöse verlängert. Neo-Pentekostalismus und Ökonomisierung von Religion gehen nicht nur Hand in Hand, sie bedingen sich gegenseitig! Die Leitkultur eines ‚kulturell hegemonialen Kapitalismus‘ hat sich das Feld religiöser Überzeugungen angeeignet. Rainer Bucher benennt dies in dem oben genannten Beitrag. Wo das aber geschieht, regiert eine rein instrumentelle (oder ökonomisierte) Vernunft – gut ist, was nützt –; die aber ist der Totengräber jeder kritischen theologischen Prüfung.

Der soteriologische Fokus des spirituell Angebotenen liegt auf einem personalisierten Verständnis von Sünde und Schuld und der individualisierten Hoffnung auf Heilung und Erlösung. So wird die gesellschaftspolitische Systemfrage nach den ‚Strukturen der Sünde‘ und nach (sozialer) Gerechtigkeit grundlegend ausgeblendet, wie es Philip Jenkins in *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* formuliert. Zu erwähnen ist hier auch die Kritik am Neoliberalismus und an einer ‚Wirtschaft, die tötet‘ aus der Feder von Papst Franziskus im Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* von 2013.

Gegenseitige Abhängigkeits- und Nützlichkeitsverhältnisse werden mit Gottes Gnadenwahl verwechselt. Weil der theologische ‚Ton‘ dann auch noch fundamentalistisch, supranaturalistisch und voraufklärerisch grundiert ist, wird das alte Zerrbild westlich-europäischer Religionskritik des 19. Jahrhunderts (die marxische/leninsche These, Religion ist Opium fürs/des Volk[es] entspringt nicht ohne Grund aus der Kritik eines ungebändigten Kapitalismus des Industriezeitalters!) im 21. Jahrhundert die Blaupause für das Christentum, so noch einmal Jenkins.

Betrachtet man das Ganze noch in einer postkolonialen Perspektive, wird sehr schnell deutlich, dass uns hier die eigene kolonialistische Missionsgeschichte auf die Füße zu fallen droht. Auch hier ist die Herausforderung offensicht-

lich: Wir werden darum ringen müssen, das Erbe Europas neu plausibel zu machen: Soziale Gerechtigkeit und eine alle inkludierende Universalität sind ein Erbe, das das Christentum als, wie es Johann Baptist Metz einmal formuliert hat, eine Religion versteht, „die im Namen ihrer Sendung Freiheit und Gerech-

tigkeit für alle sucht“ und die „aus ihrem biblischen Erbe eine ... Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, also die schöpferische Anerkennung ethnisch-kultureller Pluralität“ entfaltet. Sie sind es allemal wert, auch in andere Weltkontexte übersetzt zu werden.

3. Eine dritte, eher aus dem Binnenbereich stammende Herausforderung will ich auch anführen. Ich beschränke mich hier auf Beobachtungen aus meiner eigenen Kirche und die aktuellen Themenschwerpunkte im Dialog mit den Kirchen der Reformation. Seien es die Diskussionen um das Dokument *Gemeinsam am Tisch des Herrn* des ÖAK, seien es die römischen Kommentare zur Studie zu ‚Taufe und Kirchengemeinschaft‘, die im Auftrag von LWB und des ‚Dikasteriums zur Förderung der Einheit‘ erstellt wurde, die Reaktionen aus Rom ähneln sich: Anstelle einer über Jahrzehnte in der Ökumene eingeübten Hermeneutik des Vertrauens (samt der Methode des differenzierenden Konsenses) wird nun wieder eine konfessionalistisch auf das Eigene enggeführte Kriteriologie zum Maßstab des theologisch Richtigen und ökumenisch Möglichen gemacht.

Am äußersten Horizont dieses römischen Widerspruchs dämmert eine Drift zum Identitären, konfessionell Exklusiven herauf, die man im ökumenischen Miteinander längst überwunden wähnte. Diese stellt indes nicht einfach nur einen Rückfall in vorkonziliare, katholische Argumentations- und Denkmuster aus Zeiten einer Rückkehrökumene dar, obgleich sie sich ihrer ausgiebig bedient. Sondern es ist eine Fortschreibung beziehungsweise sogar Neuerfindung eines bestimmten als ‚wahrhaft katholisch‘ verteidigten Profils unter spätmodernen Auspizien: die tribalisierende, exklusive Identität der ‚kleinen Herde‘, die auf alles eine eindeutige Antwort hat, die jedes intellektuelle Differenzierungsvermögen und noch die eigene vielfältige Tradition unterbietet, und aus der ins Extreme tendierenden Dynamik eines ‚wir‘ gegen ‚die anderen‘ lebt; kurz: eine katholische Variante des Populismus.

Etwas zugespitzter formuliert: Der katholische Kulturkampf um die Frage, was es eigentlich im 21. Jahrhundert bedeutet, ‚katholisch‘ zu sein, den wir insbesondere im Streit um die Notwendigkeit von Reformen in der Katholischen Kirche allerorten beobachten, ist nun auch in der Ökumene angekommen. Was wäre zu tun?

Sie, liebe ökumenische Geschwister, sind aber nicht einfach nur passive Zuschauerinnen beim binnenkatholischen Ringen um Veränderungen, sie müssen zu Akteurinnen werden, wenn sie nicht wollen, dass die Ökumene als



Prof. Dr. Johanna Rahner ist Professorin für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen und Preisträgerin des Ökumenischen Preises 2023.

Neo-Pentekostalismus und Ökonomisierung von Religion gehen nicht nur Hand in Hand, sie bedingen sich gegenseitig! Die Leitkultur eines kulturell hegemonialen Kapitalismus hat sich das Feld religiöser Überzeugungen angeeignet.

Kollateralschaden dieser Auseinandersetzung auf der Strecke bleibt. Mit etwas mehr Pathos: Den Streit um eine ökumenisch aufgeschlossene, offene, modernekompatible Gestalt der Katholischen Kirche dürfen Sie nicht nur den Katholikinnen und Katholiken überlassen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sollte klar sein: Das Schicksal meiner Kirche liegt auch in Ihren Händen.

Soweit die Herausforderungen. Was könnte nun eine ökumenische Theologie zu ihrer Bewältigung beitragen und was wäre dazu notwendig?

Zukunfts visionen: Plädoyer für eine ökumenische Theologie mit Profil

Profil 1: Kontingenzsensibilität

Schon ein eher oberflächlicher Blick in die Wirkungsgeschichte des abendländischen Epochenbruchs, der mit dem Stichwort ‚Reformation‘ verbunden ist, macht auf das Entscheidende aufmerksam: Die Konkurrenz der Konfessionen im gleichen geographischen Raum (im Gegensatz zu der geographisch anders aufgestellten Scheidung von Ost- und Westkirche) zwingt dazu, das Eigene exklusiv zu bestimmen, es zu normieren und zu uniformieren. Konfessionelle Identität wird zur Gruppenidentität, das kirchliche Selbstverständnis definiert sich als ‚tribal ecclesiology‘, die keine Binnendifferenzierung mehr zuzulassen wagt. Ausführlich dargelegt hat das Roger Haight in *Christian Community in History*. Hier ist besonders zu verweisen auf den Band II: *Comparative Ecclesiology*, erschienen in New York und London im Jahr 2005.

Man kann nun versuchen, sich über diese binnenkonfessionelle Verarmung dadurch hinwegzutrusten, dass man die notwendige Pluralität ‚externalisiert‘: Die Vielfalt der Konfessionen ‚ersetzt‘ hier die verlorene ‚Breite‘

der eigenen Identität. Diese Art des ‚Lobs der Vielfalt‘ scheint mir – mit Verlaub – die ‚typisch evangelische‘ Art und Weise mit dem Problem umzugehen: sich ausdifferenzieren. Doch dieser ‚Trost‘ erweist sich bei näherem Hinsehen als Illusion: Denn während die Anerkennung einer pluralen Vielfalt innerhalb der eigenen Konfession darauf aufmerksam macht, dass die eigene Identität immer eine konstruierte, damit aber auch eine veränderbare ist, weil sie aus mitunter sehr kontingenten Selektionsprozessen hervorgegangen ist, neigt eine nach außen gewendete Pluralität dazu, jede Alternative nur als Infragestellung des Eigenen wahrzunehmen.



Bei der Preisverleihung zeigt sich die Ökumene vereint (v.l.n.r.): Akademiedirektor Dr. Achim Budde, der zur Zeit der Preisverleihung noch amtierende bayerische Landesbischof Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm, Preisträgerin Prof. Dr. Johanna Rahner, Bischof em. Prof. Dr. Wolfgang Huber und Kardinal Reinhard Marx.

Ob übrigens die ‚Lungenflügel-Ökumene‘ zwischen Ost und West hier hermeneutisch besser aufgestellt ist, lasse ich einmal dahingestellt. Zur kritischen Anfrage an die auch hier vorauszusetzende Kontingenz der eigenen, konfessionellen Identitätskonstruktionen taugt sie nämlich auch nicht, weil sie sich durch die in der verwendeten Metapher implizierte Sollensaussage (wer atmet schon gerne mit einem Lungenflügel ... also müssen es schon zwei sein) letztlich gegen eine selbstkritische Analyse dieser Identität immunisiert.

Die ökumenische Nagelprobe des Plädoyers für Vielfalt besteht man indes nur, wenn man die Kontingenz bestimmter Selektions- und Konstruktionsprozesse für die eigene konfessionelle Identität ernstnimmt. Konfessionelle Identitäten sind in dieser Perspektive nicht der fixe, unhinterfragbare, letzte Orientierungspunkt, sondern sie können, ja müssen „nicht nur relativiert, sondern auch transformiert werden“, wie Ulrich H. J. Körtner es in *Wohin steuert die Ökumene?* formuliert.

Hier fängt die ökumenische Kärnerarbeit dann erst an. Sie setzt an bei der ‚Erinnerung an das Gewordensein‘; und macht deutlich, dass es „Identität nur in der Weise der geschichtlichen Verwandlungen“ gibt, schreibt Joseph Ratzinger in *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*. Nachzulesen ist es auf Seite 19f in dem im Jahr 1966 im Westdeutschen Verlag erschienenen Buch. Wer Kontingenz/Zeitbedingtheit bestimmter getroffener Entscheidungen aufdeckt, ihre Geschichtlichkeit rekon-

Die Konkurrenz der Konfessionen im gleichen geographischen Raum – im Gegensatz zu der geographisch anders aufgestellten Scheidung von Ost- und Westkirche – zwingt dazu, das Eigene exklusiv zu bestimmen, es zu normieren und zu uniformieren.

Die ökumenische Kärnerarbeit setzt bei der ‚Erinnerung an das Gewordensein‘ an und macht deutlich, dass es „Identität nur in der Weise der geschichtlichen Verwandlungen“ gibt. So schreibt es Joseph Ratzinger.



Im Anschluss an die von Prof. Dr. Wolfgang Huber gehaltene Laudatio überreichte Akademiedirektor Dr. Achim Budde die Urkunde zur Verleihung des Ökumenischen Preises an die Tübinger Professorin Johanna Rahner, eine wahrlich starke Stimme für die ökumenische Theologie.

struiert, legt zum einen eine ‚sichere‘, ‚immergleiche‘ konfessionelle Identität als ‚Konstrukt‘ offen und macht zum anderen auch das, was häufig als ‚Tradition‘ gekennzeichnet wird, als ‚konstruierte Kontinuität‘ sichtbar.

Gerade weil es zum real Existierenden immer auch eine historische, vielleicht sogar eine bewusst verdrängte Alternative gibt, ist die eigene konfessionelle Identität in ihrer Wandelbarkeit und Entwicklung ernst zu nehmen. Zu dieser Kärnerarbeit gehört aber zum anderen auch die Bereitschaft, diese ‚Erinnerung(en)‘ an das Gewordensein zum Erneuerungspotential werden zu lassen, so wieder Damberg; also ihren Gehalt als ‚gefährliche Erinnerung‘ im Sinne eines „Beitrags zur Ambiguitäts- und damit Innovationstoleranz“ der eigenen Identität zu verstehen und ökumenisch fruchtbar zu machen. So formuliert es Georg Essen in *Die Geschichte, die aus der Wahrheit kommt. Reflexionen zu einer innerkirchlichen Kultur der Innovationstoleranz*. Nur so werden die theologiegeschichtlich vorliegenden Alternativen im Bewusstsein gehalten, das Spektrum der Möglichkeiten erweitert und Wege der Selbstkritik und Autokorrektur eröffnet.

Profil 2: (Selbst-)Kritik

Innerhalb der ökumenischen Dialoge der letzten Jahrzehnte hat man mühsam gelernt, Unterschiede als ‚Gewinn‘ wahrzunehmen und damit nicht als ‚Hindernis der Einheit‘, sondern als deren auch am Ziel zu bewahrendes, weil unaufgebbares Gut zu bewerten. Die damit verbundene Alteritätstoleranz akzeptiert die andere Antwort des anderen und zwingt ihn nicht zur eigenen, weil sie wahrnimmt, dass sein Ort, seine Zeit, seine Situation nicht die eigenen sind. Sie rechnet die situative, historische, sprachliche, aber auch die Mentalitätsdifferenz als Faktoren ein, denn diese sind je einmalig und so niemals zu kopieren oder zu wiederholen, gerade darin und dadurch stiften sie Identität. Die daraus entwickelte ökumenische Differenz-Hermeneutik bestimmt die Unterschiede nicht von den Gegensätzen, sondern von

der gemeinsamen Basis her. Daraus hat sich dann eine ökumenische Methodologie entwickelt, die unterschiedliche Denkformen im Sinne einer Komplementarität fruchtbar macht. Detailliert nachzulesen bei Wolfgang Klausnitzer, in seinem Buch *Kirche, Kirchen, Ökumene*, erschienen in Regensburg im Jahr 2010.

Die ökumenische Nagelprobe dieser Hermeneutik lässt sich nun mit folgender Frage umschreiben: Haben wir aber das Ziel der Ökumene schon erreicht, wenn wir nicht mehr Gegeneinander oder Nebeneinander, sondern Miteinander einfach Christinnen und Christen sind? Das wäre in der Tat zu simpel. Denn ein echtes ökumenisches Miteinander ist „das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit einer Alternität des konfessionell anderen ..., die nicht in den eigenen Begriffen und Konzepten ungebrochen aufgeht.“ Diesen Gedanken hat Gregor Maria Hoff in *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche* so formuliert. (Erschienen in Innsbruck im Jahr 2005.)

Daraus ergibt sich die eigentliche Zumutung, sich auf dieses Andere so einzulassen, dass das Eigene auch anders gesehen, anders werden kann. Das Miteinander ist also ein aktiv zu gestaltendes Miteinander von Unterschiedenen, das das Eigene in die Schwebel bringt und permanent herausfordert. Wo indes Differenz und Alterität identitätsstrategisch verharmlost werden („Ich bin gut, Du bist gut, wir sind gut“), wo man also vom anderen nichts mehr lernen kann/will, bedient eine Differenzhermeneutik eher die alte, konfessionelle Profilierungs- und Identitätsfalle und legt so das Veränderungspotential der Ökumene still. Wenn ich ehrlich bin, war indes das genau das, was mich von Anfang an besonders an der Ökumene fasziniert hat: die Hoffnung, dass sich meine eigene Kirche im Angesicht der anderen selbst verändert. Was wäre zu tun, um diese alte Idee der Ökumene mit neuem Elan zu versehen?

Profil 3: Streitbarkeit

Nein, wir müssen nicht ‚die anderen‘ werden, um aus unseren konfessionellen Identitätsdiskursen herauszukommen, aber wir sollten auch nicht so tun, als ob wir die gleichen bleiben könnten, wenn wir Ökumene ernstnehmen.

Auch hierfür gibt es so etwas wie eine Nagelprobe: Sie rekurriert auf eine Beobachtung meines Tübinger Kollegen Ottmar Fuchs: Wenn es so ist, dass „zur religiösen Identität im ... interkonfessionellen ... Dialog [gehört]“, so Fuchs, „dass sie nicht insulär den Wahrheitskern ihrer selbst behauptet und nur an deren Rändern nach Konsens sucht, sondern dass sie auch mit ihrer Differenz produktiv in die Kontrastivität mit anderen Glaubensrealitäten hineinbegibt“ (also eine Alteritätskompetenz entwickelt), – wenn es bei den ökumenischen Dialoggesprächen und im ökumenischen

Das Miteinander der Konfessionen ist ein aktiv zu gestaltendes Miteinander von Unterschiedenen, das das Eigene in die Schwebel bringt und gerade dadurch permanent herausfordert.

Miteinander also wirklich um das ‚Eingemachte‘ geht – dann ist es unvermeidlich „dass sich in die Erfahrungen der gegenseitigen Andersheit auch die Konnotation einschleicht ..., dass das Eigene in Teilen oder im Ganzen das *Wahrere* und *Bessere* sei“. Er schreibt das in *Dialog im ‚Martyrium‘ der Wahrheit*, in: *HThKVatII Bd. 5. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: theologische Zusammenschau und Perspektiven*.

Ohne den Anspruch, das ‚Bessere‘, ‚Wahre‘, ‚Richtigere‘ selbst zu vertreten, der dann den notwendigen Streit um die bessere Lösung in Gang setzt, ist nämlich auch „der Begriff der Verschiedenheit ... sinn-[besser: folgen]los“, so wieder Ottmar Fuchs. Logisch! Vor jeder Versöhnung, auch vor der ‚versöhnten Verschiedenheit‘ steht eigentlich immer der Streit! Anfrage an uns ökumenisch Interessierte und Engagierte: Streiten wir uns eigentlich noch? Oder herrscht nicht flächendeckend eine wohlwollende Interessenlosigkeit?

Vor einigen Jahren hat meine Schweizer Kollegin Eva-Maria Faber in einem Beitrag zu ‚Umkehr und Veränderungsbereitschaft als konstitutive Elemente des ökumenischen Weges‘ zu Recht bemerkt, dass die Dialogkommissionen ihren Elan verloren zu haben scheinen. Inzwischen wiederholten sie nur noch das, was in den jeweiligen Kirchen sowieso schon gedacht und praktiziert wird. Angesichts



Mit einer spontanen, sympathischen Geste überraschte Johanna Rahner am Ende: Sie überreichte den Musikerinnen Blumen und drückte damit ihre Wertschätzung der musikalischen Darbietungen aus. Die Musikerinnen freuten sich sichtlich.

dieser latenten Neigung zum Konformismus hätten sie ihren eigentlichen Auftrag, neue Wege zu begehen, Horizonte zu öffnen und sich auch einmal auf vermintes Gelände zu wagen, aus den Augen verloren. Ich spitze es nochmals zu: Man streitet in der Ökumene zu wenig. Wer um nichts mehr streiten will/kann, dem scheint doch alles gleichgültig. Erst der ernsthafte Streit macht ökumenische Theologie zu einer grenzüberschreitenden, innovativen und so zu einer wirklich auseinandersetzung- und rechenschaftsfähigen Disziplin. Ohne Streit keine Ökumene! Um nicht missver-

standen zu werden: Dieser notwendige Streit ist immer ein argumentativ (!) ausstragender Streit. Ohne offene, argumentative Auseinandersetzung gibt es nämlich keinen ehrlichen Streit um die Wahrheit; und für die Wahrheitsfrage sind reine ‚Traditionsargumente‘ (weil sie ‚sein‘ mit ‚sollen‘ verwechseln) immer schon untaugliche Argumente.

Manchmal überrascht ja Papst Franziskus tatsächlich. Das gilt auch hier. So mahnt er in einem Brief an den Großkanzler der Pontificia Universidad Católica Argentina, der Theologie, dem Streit und dem Konflikt nicht auszuweichen. Denn nur hier entwickelt sich im offenen Austausch der Argumente, im gegenseitigen Sich-in-Frage-Stellen eine echte ‚Debattenkultur‘, die den Streit um die ‚bessere Lösung‘ ernst nimmt und auch für die Frage der Pluralität und der Alterität konstruktiv und produktiv umsetzt.

Theolog*innen müssten daher bereit sein, so der Papst, „den Konflikt zu erleiden, ihn zu lösen und ihn zum Ausgangspunkt eines neuen Prozesses zu machen“, in einer Weise, die erlaubt, „Geschichte in einem lebendigen Umfeld zu schreiben, wo die Konflikte, die Spannungen und die Gegensätze zu einer vielgestaltigen Einheit führen können, die neues Leben hervorbringt. Es geht nicht darum, für einen Synkretismus einzutreten, und auch nicht darum, den einen im anderen zu absorbieren, sondern es geht um eine Lösung auf einer höheren Ebene, welche die wertvollen innewohnenden Möglichkeiten und die Polaritäten im Streit beibehält“.

Ich finde, besser kann man Profil und Ziel einer Ökumenischen Theologie der Zukunft nicht beschreiben. Und so danke ich der Katholischen Akademie in Bayern, auch im Namen des Instituts für Ökumenische und Interreligiöse Forschung der Universität Tübingen, dafür, dass sie durch diesen Preis und das damit verbundene Preisgeld die Weiterarbeit an einer profilierten ökumenischen Theologie so großzügig unterstützt. ■

Der Redecharakter der Dankesrede wurde im Beitrag beibehalten.

▶ Sie konnten an der Preisverleihung nicht teilnehmen und möchten diese nachträglich anschauen? Die feierliche Verleihung des Ökumenischen Preises an Prof. Dr. Johanna Rahner haben wir für Sie aufgezeichnet. Sie finden das Video in unserem YouTube-Videokanal. In der PDF-Fassung des Hefts führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. Sie finden das Video auch in der [Mediathek](#) unserer Website.

Es geht um die Zukunft des Christentums

Schlusswort zur Verleihung des Ökumenischen Preises von Kardinal Reinhard Marx

Verehrte liebe Frau Professorin Rahner, liebe Festgäste, lieber Laudator, lieber Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, lieber Heinrich, liebe Brüder und Schwestern, liebe Freundinnen und Freunde der Ökumene!

Ein Schlusswort?! – Das ist gar nicht möglich nach einer solchen geballten Ladung Theologie, bei der auch jeder von euch gedacht hat: „Das muss ich aber erst noch einmal nachlesen.“ Gut so! Denn Theologie soll auch das Denken anregen, und wer alles sofort verstanden hat, der hat noch nicht richtig zugehört, glaube ich zumindest.

Aber ein Schlusswort ist ein Doppelpunkt, die Einladung, diese unglaublich bereichernden Vorträge des Laudators und der auch streitbaren Professorin Rahner weiter zu bedenken. Ich will nicht auf einzelne Punkte eingehen, das steht mir gar nicht zu. Ich möchte einfach zunächst Danke sagen: der Akademie und natürlich auch den Stiftern über ihren Tod hinaus, dass es so etwas gibt wie diesen Ökumenischen Preis.

Ich habe im Laufe meines Lebens von Jahr zu Jahr stärkere Leidenschaft für die Ökumene entwickelt. Das war

Ich habe im Laufe meines Lebens von Jahr zu Jahr stärkere Leidenschaft für die Ökumene entwickelt. Das war mir von meiner Herkunft her nicht in die Wiege gelegt, aber von der ersten Kaplanstelle an entwickelte ich starke Bezüge.

mir von meiner Herkunft her nicht in die Wiege gelegt, aber von der ersten Kaplanstelle an, und dann auch von vielen anderen Begebenheiten, die ich hier nicht groß erzählen will, entwickelte ich starke Bezüge. Und als wir 2017 das Christusjahr feierten – manche wollten es zum Reformationsjahr machen, aber wir haben es zum Christusjahr gemacht – da ist es für mich noch einmal sehr deutlich geworden, wie wir es dann auch formuliert haben: „sichtbare Einheit in versöhnter Verschiedenheit“

Dies ist nicht ganz rezipiert worden; es wird einen Text geben, der noch in den Pipelines der Gremien steckt, darin wird es um den Gedanken einer „prozessorientierten Ökumene“ gehen. Wir versuchen, wirklich weiterzukommen und aus dem Jahr 2017 nicht nur eine schöne Erinnerung zu machen, sondern etwas, das produktiv weiterführt und sich entwickelt.

Ich möchte der Akademieleitung auch danken für die Wahl der Preisträgerin. Eine streitbare Frau, das halte ich aus – gut so! Die ersten drei Punkte der Festrede – ich will nicht sagen, die hätten auch von mir sein können –, aber fast. Der Laudator hat von Kirchendämmerung gesprochen und Frau Rahner hat eben auch von dem gesprochen, was als Herausforderung vor uns steht. Es geht nicht nur um irgendwelche ökumenischen Texte, sondern: Es geht um die Zukunft des Christentums. Und die Zukunft des Christentums können wir nur denken, nicht im Gegensatz zur Moderne, sondern in einem konstruktiven Gespräch mit der Moderne. Und deswegen, ich will das hier nicht vertiefen, ist es absolut notwendig, dass wir ökumenisch an wirklichen Perspektiven arbeiten und das Gespräch suchen.



Reinhard Kardinal Marx, Erzbischof von München und Freising

Immer wieder muss ich an die Begegnung von Kardinal Cajetan mit Luther in Augsburg denken. Zwei gebildete Menschen treffen aufeinander; Heinz Schilling hat es in seinem wunderbaren Buch *1517 – Weltgeschichte eines Jahres* beschrieben, in dem er verschiedene Essays veröffentlichte über das, was 1517 auch noch alles passiert ist. Und lassen wir uns doch nicht einreden, die Reformation *musste* so kommen, zwangsläufig *musste* Trient kommen, zwangsläufig *musste* die Kirchenspaltung kommen. Nein! Es sind immer freie Entscheidungen

Und es ist die Frage an uns heute, welches Momentum jetzt da ist, ob wir wieder etwas für den nächsten Schritt zur Einheit oder zur versöhnten Verschiedenheit verpassen, jedenfalls hin zu einer Anerkennung, dass wir gemeinsam Christen sind, so wie Sie gesagt haben, gemeinsam in die Zukunft gehen – auch mit Differenzen –, aber nicht mit der Haltung, ihr seid Christen „zweiter Klasse“ und wir solche „erster Klasse“.

Das ist eben nicht richtig! Und deswegen denke ich mir manchmal, wenn ich Luther und Cajetan vor Augen habe: Das waren gebildete Menschen, Cajetan war vielleicht sogar der gebildetere, er konnte besser Griechisch und hatte mehr Philosophie studiert als Martin Luther – warum war es nicht möglich, dass zwei intelligente Menschen Wege finden, wie sie das Christentum in ihrer Zeit zur Sprache bringen können? Es ist gescheitert, aus vielen Gründen. Das muss aber für die Zukunft nicht unbedingt so sein. Und das ist unsere Bemühung: Menschen wie Wolfgang Huber und Johanna Rahner tragen mit dazu bei, dass wir im Gespräch bleiben – im streitbaren Gespräch.

Ich möchte aber noch eins hinzufügen, was mir wichtig ist. Wir sind natürlich in der Versuchung, Theologie zu betreiben mit Texten, Texten, Texten ..., das ist eben unsere abendländische Kultur. Doch das Christentum besteht ja nicht nur aus Texten, sondern die drei Säulen sind gleichrangig,

Doch das Christentum besteht ja nicht nur aus Texten, sondern die drei Säulen sind gleichrangig, die drei Säulen der Wahrheit: Bekenntnis, Praxis des Glaubens, gemeinsamer Gottesdienst.

die drei Säulen der Wahrheit: Das *eine* ist das Bekenntnis; da muss man sich einigen, aber man wird nie Sätze finden, die die einen genauso richtig finden wie die anderen. Das ist ja völlig unmöglich. Da sage ich nur das Stichwort Analogie mit dem großen Karl Rahner. Das *zweite* ist Praxis, die Praxis des Glaubens. Für Paulus war dies wichtiger. Ein Glaube, der Berge versetzen kann – ohne Liebe nützt er gar nichts. Da kannst du den Katechismus auswendig können, es hilft dir gar nichts. Und,

was wir auch immer wieder betont haben, als *drittes*: der gemeinsame Gottesdienst. Es sollte uns nicht verwandeln, wenn wir gemeinsam ökumenisch feiern? Noch nicht in der eucharistischen Gemeinschaft, aber vielleicht doch mit einer Offenheit dafür, dass die andere Konfession auch recht haben könnte. Im Gewissen entscheidet sich der einzelne, aber der Gottesdienst ist doch eine verändernde Kraft.

Diese drei Säulen sind gleichrangig. Für mich. Nicht nur immer wieder Texte, und immer wieder findet jemand, dass etwas aber noch nicht richtig formuliert ist. Nein, da bin ich manchmal müde geworden. Es gibt den Punkt, an dem es gut sein muss und wir einmal weiter schauen. Wir nennen das in der ökumenischen Theologie differenzierten Konsens. Aber noch wichtiger ist, dass wir gemeinsam beten und dass wir gemeinsam den Dienst an der Gesellschaft, an den Kranken und Armen tun.

Ich möchte herzlich danken, und ich möchte, dass dieser Abend mit

Die Ökumenische Stiftung der Katholischen Akademie in Bayern

Es war die Idee von Rechtsanwalt Hanns Gierlichs (1907–1993), zum Andenken an seine Eltern Wilhelm und Antonie Gierlichs eine Stiftung zu errichten, die sich ganz der Ökumene verschreibt. Die Akademie übernahm die Trägerschaft für diese unselbständige Stiftung und trägt seitdem die Sorge dafür, dass sie ihren Stiftungszweck erfüllt: „die Förderung der Una-Sancta-Bewegung“ durch die Verleihung von Anerkennungspreisen „für erbrachte Leistungen zur Förderung der Ökumene im Sinne Karl Rahners im Verhältnis der katholischen Kirche zu den Kirchen der Reformation“. Auch Veran-

staltungen, die der Ökumene in diesem Sinne dienen, können gefördert werden. Die Stiftung ist mit ca. einer Million Euro Kapital ausgestattet und hat in den bald 30 Jahren ihrer Existenz aus ihren Erträgen insgesamt 15 mal die Verleihung



Der Ökumenische Preis wurde in den Jahren seit 1995 an ganz unterschiedliche Menschen und Institutionen verliehen. 2016 zum Beispiel war es der damalige Bundesaußenminister und heutige Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier, der begleitet von seiner Frau Elke Büdenbender die Auszeichnung entgegennahm. 2009 war der Preis an die Gemeinschaft von Taizé gegangen, deren Prior Bruder Alois zum Festakt nach München gekommen war.

des mit 10.000 € dotierten Preises finanziert (hier die [Liste der Preisträger:innen](#)). Bei der Überreichung der Urkunde wird auch der offizielle Name „Ökumenischer Preis bei der Katholischen Akademie in Bayern aus der Stiftung Wilhelm und Antonie Gierlichs“





Knapp 300 Menschen waren zur Verleihung des Ökumenischen Preises an Johanna Rahner in den Vortragssaal der Katholischen Akademie in Bayern gekommen. Die Preisverleihung wurde auch gestreamt. So konnten viele die Feierlichkeiten von zu Hause verfolgen.

Hilfe unserer beiden Vortragenden uns allen noch einmal einen Impuls gibt, in der Ökumene nicht nachzulassen. Ich sehe die Gefahr, die Müdigkeit, man hat so viele eigene Probleme, die Profilierung, das ist genannt worden. Aber: Wir brauchen einander. Wir sind im offenen Dialog,

auch im guten Sinne Streitbar. Das haben wir auch immer getan. Aber wir sind zusammen, wir sind gemeinsam Christinnen und Christen, und diese Gesellschaft braucht das Zeugnis des Evangeliums, und das wollen wir doch nicht mehr alleine für uns tun, sondern nur noch gemeinsam.

Danke für das ökumenische Zeugnis! Und herzlichen Glückwunsch zum Preis! ■

Die frei gesprochene Rede wurde für die Drucklegung geringfügig sprachlich bearbeitet; dabei wurde der Stil des gesprochenen Wortes beibehalten.

verlesen und hält so das Gedächtnis der beiden in feierlichem Rahmen lebendig. Die Katholische Akademie in Bayern ist dankbar für diese Initiative, die seit Jahrzehnten – und es ist kein Ende abzusehen – Leben und Wirken unseres Hauses prägt und bereichert. ■

Stiftungen und Sondervermögen in der Obhut der Akademie

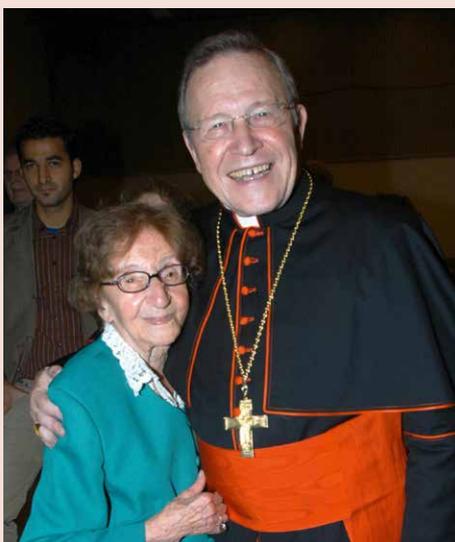
Auch die *Zukunft Glauben. Stiftung für die Katholische Akademie in Bayern* ging aus einer privaten Initiative hervor und soll die Arbeit der Katholischen Akademie in Bayern insgesamt fördern, „insbesondere durch die ergänzende Förderung von Veranstaltungen und Veröffentlichungen der Katholischen Akademie in Bayern“, aber auch durch „personelle und sachliche Ressourcen“ bzw. Zuschüsse dazu. Aus ihren rund 280.000 Euro Kapital ergaben sich in den letzten, zinsarmen Jahren allerdings nur geringe Fördersummen. Sie ist dem Verein der *Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern* anvertraut, dessen Vorstand auch ihre Leitung innehat, beaufsichtigt von einem Stiftungsrat.

Auf Basis dieser Erfahrungen wurde jüngst die *Franz-Henrich-Stiftung* – ebenfalls in der Obhut unseres Fördervereins – als sogenannte unselbständige Verbrauchsstiftung ausgestaltet. Sie wird im kommenden Jahr ihre Förderung auf-

nehmen können. Aus dem Vermögen in Höhe von rund 1,5 Millionen Euro wird sie deshalb unsere Arbeit auch bei Niedrigzins über Jahrzehnte hinweg wirksam unterstützen können.

Auch der *Preis für Junge Theologie. Kardinal-Wetter-Preis der Katholischen Akademie in Bayern* wird aus einem zweckgebundenen Sondervermögen gefördert, das von Dutzenden Stifter:innen zusammengetragen wurde.

Eine Stiftung oder auch die gezielte Zu-Stiftung bietet Ihnen vielfältige Möglichkeiten, die Arbeit der Akademie nachhaltig zu unterstützen und mitzugestalten – und dabei auch Ihrem Namen und Ihren Herzenthemen einen dauerhaften Platz in unserer Programmarbeit zu sichern. Wenn Sie Interesse haben, kommen wir gerne mit Ihnen ins Gespräch. Wenden Sie sich bitte direkt an Direktor Dr. Achim Budde. ■



Gleich zwei Preisträger finden sich auf diesem Foto: 2007 ehrte die Akademie Kardinal Walter Kasper. Zu Gast war damals Paula Linhart vom Una Sancta Kreis, der 1998 den Preis bekommen hatte.

Lebensmittel Kunst

Beim Ökumenischen Kunstempfang wurde
Existenzielles diskutiert

KUNST | KULTUR

Die Kunst- und Kulturwelt hat während der Corona-Pandemie sehr gelitten. Museen und Galerien, Theater und Opernhäuser blieben geschlossen. Existenzen waren bedroht. So war es ein starkes Statement, dass Erzbischof Kardinal Reinhard Marx und Regionalbischof – inzwischen Landesbischof – Christian Kopp am

18. Oktober 2022 gemeinsam mit der Akademie die Kunst würdigend in den Fokus setzten. Das war kein Lippenbekenntnis: Denn während die öffentlichen Gebäude für Ausstellungen, Lesungen und Konzerte geschlossen waren, hatten die Kirchen ihre Räume für Kunstschaffende geöffnet.

Die Relevanz der Kunst im „System Menschheit“

Eine Einführung zu einem Kunstempfang der besonderen Art
von Achim Budde

Sehr geehrter Herr Kardinal, sehr geehrter Herr Regionalbischof, sehr geehrter Herr Staatsminister, meine sehr verehrten Damen und Herren, ich heiße Sie alle herzlich willkommen hier in der Katholischen Akademie in Bayern zum ersten „Ökumenischen Kunstempfang“ der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und der Erzdiözese München und Freising. Dass die Katholische Akademie in Bayern mit im Boot ist, nicht nur mit „Location & Catering“, sondern auch als Mitveranstalter, freut mich wirklich ganz besonders. Mein Dank gilt schon jetzt allen, die den heutigen Abend in dieser Konstellation auf den Weg gebracht haben.

Aber ich bin schon auch der Meinung, dass die beiden Kirchen mit unserer Akademie als Austragungsort eine gute und passende Wahl getroffen haben. Denn Bildende Kunst, die Darstellende Kunst des Theaters, Literatur und Musik sind in unserem Akademiempfang stark präsent. Und sie sind für uns eine Kernauf-

gabe, der wir uns auf höchstmöglichem Niveau zu stellen versuchen. Ich erinnere nur an unsere vielbeachtete Kooperation mit der Bayerischen Staatsoper über die Oper *Die Teufel von Loudun* unseres Romano-Guardini-Preisträgers

Krzysztof Penderecki, neulich zur Eröffnung der diesjährigen Opernfestspiele. Und Kunstausstellungen gehören zur „DNA“ der Akademie, wie man heute so sagt ... Seit 1970 haben wir über 120 mal Künstlerinnen und Künstlern unsere von Thomas Wechs geschaffenen, lichtdurchfluteten Räume für Ihre Werke zur Verfügung gestellt. Darunter sind Namen wie Karl Caspar oder Zoran Mušič, Gerhard Richter oder Arnulf Rainer, Herbert Falken oder Gerd Zimmer. Die 100. Ausstellung wurde mit Arbeiten von Georg Baselitz bespielt.

Etwas ganz Besonderes ist es immer wieder, wenn wir Kunstklassen aus Akademien der Bildenden Künste von München oder auch Nürnberg einladen. Bisher waren es zehn solche Klassen mit über 250 jungen Künstle-



PD Dr. Achim Budde, Direktor der Katholischen Akademie in Bayern

Dossier Kunst und Politik

Staatsminister **Markus Blume** lobte das enorme Potenzial der Zusammenarbeit von Kunst und Kirche und gab das Versprechen, mehr Geld für die freie Kulturszene bereitzustellen ([Seite 22–23](#)).

In dem von **Rieke Harmsen** moderierten Gespräch waren sich Minister Blume, MdL **Claudia Köhler** und die Künstler:innen **Stefan Hunstein** und **Stefanie Unruh** einig, dass Kunst die Gesellschaft zusammenhält und zu den Stützen einer funktionierenden Demokratie zählt ([Seite 26–29](#)).

Die Lyrikerin **Nora Gomringer** warb dafür, dass die Kultur „neben der Politik, der Philosophie und der Religion, als eine weitere Kategorie des Sinnes und der Sinnlichkeit bestehen darf“. Ihr literarischer Text war ein Kunstgenuss in sich. Er steht deshalb auch in der Mitte dieses Dossiers ([Seite 24–25](#)). ■

rinnen und Künstlern aus der ganzen Welt, die Werke zeigten, die sie zum Teil eigens für unser Haus oder auch den Park geschaffen hatten. Auch die aktuelle Doppel-Ausstellung der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst und der Katholischen Akademie in Bayern mit Stipendiatinnen und Stipendiaten des Cusanuswerks gibt jungen Künstlerinnen und Künstlern die Möglichkeit sich hier und im „DG Kunstraum“ in der Finkenstraße zu präsentieren: Hier im Vortragssaal sehen Sie die großformatigen Arbeiten von Alwine Baresch, im Foyer und an der Holzwand Werke von Toni Mauersberg, in der Kapelle eine Installation von Lukas Sünder und auf dem Vorplatz der Akademie eine Skulptur von Markus Zimmermann.

Meine sehr geehrten Damen, Diverse und Herren, unter Corona war all dies ausgebremst. Und wir hatten voriges Jahr ja auch schon einmal alles vorbereitet, um am Lukastag den Ökumenischen Künstler:innenempfang auszutragen. Um ein Haar hätten wir mit wenigen ausgewählten Gästen hier in geschlossener Gesellschaft den Empfang gestreamt. Ich kann Ihnen sagen: Ich bin sehr froh, dass ich Sie heute, ein Jahr später leibhaftig hier begrüßen darf. Denn das wäre ein trauriges Fest für die Kunst geworden, ein Symbol weniger für das „Lebensmittel Kunst“ als für den Leidensweg, den die Kunst in der Corona-Krise zurückzulegen hatte, und den sie – das muss man wohl ganz bitter konstatieren – nicht unbeschadet überstanden hat. Und dies trotz verschiedener Hilfsprogramme und Unterstützung auf Bundes- und Landesebene! Hier darf ich, lieber Herr Blume, ein Dankeschön für die Corona-Hilfen für Kunst und Kultur aus ihrem Ministerium einflechten.

Kunst ist Lebensmittel. Und Lebensmittel sind systemrelevant. Kunst ist systemrelevant, nicht weil sie für irgendetwas nützlich wär, nicht, weil sie sich für irgendetwas nutzbar machen ließe, sondern weil sie dem Menschen das Menschsein ermöglicht.

Aber es zeigt sich in den multiplen Krisen unserer Zeit doch leider sehr deutlich, dass das flammende Bekenntnis unserer Gesellschaft zu Kunst und Kultur im Konkreten dann doch nicht immer auch zu den Formen der Unterstützung führt, die nötig wären, um diese quirlige, kreative, intellektuelle, tief schürfende Szene lebendig zu halten. Milliarden für – was weiß ich! – für die Lufthansa, für die Banken, für Masken und Impfstoffe, für die Bundeswehr, für die Gaspreisbremse ... Das alles ist wichtig. Aber was könnte man mit einem Bruchteil solcher Summen in der Kulturbranche bewegen?! Und das gerade in einer Zeit, da auch die großen Player der Kultur nicht mehr wissen, wie stabil ihnen ihr Publikum und ihre gesellschaftliche Verankerung erhalten bleiben, wenn eine Krise die nächste jagt.

Da möchte der Titel unseres heutigen Abends einen klaren Akzent setzen: Kunst ist Lebensmittel. Und Lebensmittel sind systemrelevant. Kunst ist systemrelevant, nicht weil sie für irgendetwas nützlich wäre – für die kritische Infrastruktur, für das Gesundheitswesen, für die Bildung, für die Verkündigung – nicht, weil sie sich für irgendetwas nutzbar machen ließe, sondern weil sie dem Menschen das Menschsein ermöglicht. Weil sie jene Facetten seiner Persönlichkeit zum Leben erweckt, die essen und trinken und



Zum Ökumenischen Kunstempfang hatten die evangelisch-lutherische und die katholische Kirche geladen (vordere Reihe v. r. n. l.): Christian Kopp, vormals Regoinalbischof und jetzt Landesbischof, Kardinal Reinhard Marx, Erzbischof von München und Freising, und Akademiedirektor Dr. Achim Budde. Anwesend war ebenfalls Archimandrit Peter Klitsch, Pfarrer der griechisch-orthodoxen Salvatorkirche in München (hintere Reihe, 2. v. r.).

glauben und denken übersteigen. Weil sie ihn dadurch abhebt vom Tier – auch vom Arbeitstier. Weil sie Menschen auch dort ihre Würde verleihen kann, wo sie von Ohnmacht und Entmenschlichung bedroht sind. Mit einfachsten Mitteln. Im Krieg. Auf der Flucht. In Gefangenschaft. Im Vernichtungslager. Kunst ist Lebensmittel und manchmal auch Überlebensmittel. Im „System Menschheit“ ist Kunst systemrelevant.

Und den Künstlerinnen und Künstlern, die uns mit diesem Lebensmittel versorgen, will unser heutiger Empfang gerade in diesen schwierigen Zeiten Wertschätzung zollen. Denn der Mensch lebt nicht vom Brot allein. ■

Die Stimmen der Freiheit

„Wir brauchen die Kultur und die Kirchen“
von Markus Blume

Meine sehr geehrten Damen und Herren! Ein herzliches Grüß Gott auch von meiner Seite. Ich möchte Ihnen als Impuls drei Gedanken mit auf den Weg geben, die mir während der einleitenden Bemerkungen und auch in Vorbereitung auf diese Veranstaltung gekommen sind.

Die Kraft der Ideen

Als erstes möchte ich Ihnen zurufen: Wir brauchen die Kultur; wir brauchen die Kultur gerade in diesen Zeiten. Und wir brauchen die Kirchen gerade in diesen Zeiten. Es sind Zeiten des Umbruchs. Es sind vielleicht nicht nur Zeiten des Umbruchs, es sind Zeitenwenden – und zwar mehrere, die gleichzeitig stattfinden. Dabei ist es wichtig, dass man Institutionen hat, die Orientierung geben können, wobei es vor allem auf die Kraft der Ideen ankommt. Und wer, wenn nicht Kirche auf der einen Seite und Kultur auf der anderen Seite, sollte leben von der Kraft der Ideen, die jeweils dahinterstehen?

Ich möchte diesen Punkt noch stärken, gerade mit Blick auf die schrecklichen Dinge, die sich in der Ukraine

Wir brauchen Institutionen, die Orientierung geben können; wobei es vor allem auf die Kraft der Ideen ankommt. Und wer, wenn nicht Kirche auf der einen Seite und Kultur auf der anderen Seite, sollte leben von der Kraft der Ideen.

mit dem Angriffskrieg Russlands ereignen. Es ist so eminent wichtig, dass wir in diesen Tagen, in diesen Zeiten auf der Seite der Freiheit stehen, dass wir die Stimme für die Freiheit und für die Menschlichkeit erheben. Und es ist gerade der Kulturbereich, der es als



Markus Blume, Bayerischer Staatsminister für Wissenschaft und Kunst

erstes und vielleicht sogar am mutigsten getan hat. Nicht nur hier bei uns, sondern gerade in der Ukraine, aber selbst auch in Russland. Und ich fand das sehr ermutigend. Und deswegen darf ich einfach ganz pauschal Danke sagen an alle, die jeden Tag deutlich machen, dass wir von Voraussetzungen leben, die wir nicht selbst schaffen können und für die es jeden Tag lohnt zu streiten. Wir sollten nicht vergessen, dass wenige 1000 Kilometer von uns entfernt im Moment Krieg herrscht und dort nichts sehnlicher herbeigewünscht wird, als dass wieder Frieden und Freiheit herrschen mögen. Meine Damen und Herren! Danke an alle, die dafür ihre Stimme erheben und ein Zeichen setzen.

Die Corona-Lernkurve

Das zweite – und das wollen Sie wahrscheinlich insbesondere von mir hören: Wir müssen, und da bin ich ganz bei Ihnen, den Boden fruchtbar halten für Kunst und Kultur. Es wächst auch etwas von alleine und es wächst auch, wenn Zeiten der Dürre sind. Aber wir dürfen in Zeiten der Dürre nicht nur auf die Kreativität setzen, sondern es muss uns schon auch etwas wert sein und wir

müssen wirklich alles versuchen, auch den Boden fruchtbar zu machen.

Ich weiß, die Zeiten mit Corona waren eine Zumutung – für alle, aber gerade für den Bereich der Kultur in besonderer Weise. Ich weiß auch, dass wir viel geholfen haben, der Bund viel geholfen hat, der Freistaat viel geholfen hat. Und trotzdem gab es ganz viele von Ihnen, wahrscheinlich praktisch alle, die gesagt haben: Ich hätte lieber auf alle Hilfen verzichtet, wenn ich nur irgendwie die Möglichkeit gehabt hätte, meinem künstlerischen Schaffen auch weiterhin nachgehen zu können.

Wir werden die Dinge nicht mehr zurückdrehen können und wir können am Ende nur sagen, dass wir alle miteinander auch erst lernen mussten, wie wir mit einer solchen Ausnahmesituation der Pandemie umgehen. Aber nachdem wir jetzt gelernt haben, ist es mir wichtig zu sagen, dass wir für die nächste Krise, die im Grunde gerade vor uns steht – nämlich die Frage: wie kommen wir energiemäßig über den Winter – gerüstet sind! Wie können wir die neuen Zumutungen abfedern, so dass diesmal die Sterne ein wenig günstiger stehen für den gesamten Kulturbereich?

Ich bin sehr dankbar, dass ich vor zwei Wochen bei der Kultusministerkonferenz in Berlin gesehen habe, dass anders als in der vergangenen Krise, an Kunst und Kultur nicht zuletzt gedacht wird, sondern dass man hier geradezu proaktiv schon überlegt, finanziell Vorsorge zu treffen, damit nicht erst im Nachhinein versucht wird, zu reparieren, sondern im Vorhinein schon ein wenig Sicherheit zu geben. Es hat mich gefreut, dass die Staatsministerin für Kultur im Bundeskanzleramt, Claudia Roth, in diesen Tagen auch öffentlich gemacht hat, dass gemeinsam die Bereitschaft vorhanden ist, die nicht verbrauchten Coronamittel – immerhin mehr als eine Milliarde Euro – in einen Kulturfonds einzuspeisen, der dann für die Herausforderungen, die jetzt vor uns liegen, bereitsteht.

Wir dürfen nicht einfach den alten Stiefel immer weitermachen, sondern überlegen, wie wir nach den Herausforderungen die Dinge neugestalten können. Das zarte Pflänzchen kann ja vielleicht einen neuen Weg eröffnen, nämlich zeigen, dass man sich gegenseitig inspirieren kann.

Ich weiß, es ist erneut nur ein finanzielles Trostpflaster. Aber vielleicht noch wichtiger ist die ergänzende Bemerkung, dass wir gemeinsam alles tun müssen, damit sich in diesem Winter die Möglichkeiten von Kunst und Kultur vollumfänglich entfalten können. Es darf, egal wie schwierig es wird, keinen Energie-Lockdown für die Kultur geben, meine Damen und Herren. Darauf sollten wir gemeinsam hinarbeiten.

Der Aufbruch (Ermunterung)

Und zum dritten, und das ist vielleicht nach dem Dank an erster Stelle und der gemeinsamen Bitte an zweiter Stelle das Signal der Ermunterung an dritter Stelle. Wir merken, nach Corona ist eine neue Zeit. Ich sehe das, wenn ich mir die Besucherzahlen bei unseren großen Kulturinstitutionen anschau. Da, wo man in der Vergan-

genheit aus Gewohnheit hingegangen ist, da ist es nicht mehr genauso wie vorher. Aber da, wo ich mich bemühe, etwas Besonderes zu machen – eine Sonderausstellung, eine besondere Performance, ein besonderes Konzert, ein ‚Ereignis‘ – da habe ich im Moment geradezu Rekordbesucherzahlen.

Also es hat sich offensichtlich etwas verändert. Und wenn ich die Vertreter der Kirchen anschau, mögen sie vielleicht diese Beobachtung sogar teilen. Jedenfalls mir geht es so, wenn ich mir den Sonntagsgottesdienst anschau. Es ist noch ein bisschen dünner, als es früher schon war.

Was will ich damit sagen? Vielleicht müssen wir auch gemeinsam überlegen, wie wir aus der Kreativität neue Kraft schöpfen können. Nicht einfach den alten Stiefel immer weitermachen, sondern überlegen, wie wir nach den Herausforderungen die Dinge auch neugestalten können. Das zarte Pflänzchen kann ja vielleicht einen neuen Weg eröffnen. Nämlich zeigen, dass man sich gegenseitig inspirieren kann. Die spannendsten Dinge passieren ja heute da, wo sich unterschiedliche Sphären berühren. Und wenn Kirche und Kunst sich auf gemeinsame Wagnisse einlassen, dann können wirklich bezaubernde Dinge passieren.

Manche Stellen werden vielleicht sogar Zumutungen beinhalten, aber gerade daraus erwachsen neue Debatten. Man kann sich reiben, man kommt miteinander ins Gespräch. Man kann Positionen schärfen und man wird sehr schnell auch ein gemeinsames Fundament finden und am Ende vielleicht sogar wieder aus guter Gewohnheit dort hingehen, wo man es eigentlich so guthat. Ich bin da durchaus von Zuversicht getragen, natürlich auch von einer gesunden Portion Gottvertrauen. Und insofern freue ich mich jetzt auf die Diskussion und möchte die Zuversicht gerne an Sie weitergeben, dass Kunst und Kultur keinen schlechten Winter vor sich haben. Und ich möchte Danke sagen, dass die Kirche ihre Räume öffnet und auch die Möglichkeiten schafft, dass wir solche Diskussionen führen können. ■



Foto: www.hellocorsets.de

Foto: Gila Sonderwald

Auch die Katholische Akademie in Bayern unterstützte Künstlerinnen und Künstler während der Pandemie. Auf Standortsuche für seine Kultur-Wanderbühne *Eulenspiegel Flying Circus* fand Kulturmanager Till Hofmann mit seinem Programm den Weg in den Park von Schloss Suresnes. Zu Gast waren u. a. Luise Kinseher (re.) und die Spider Murphy Gang.

PRESSE

■ Süddeutsche Zeitung

20. Oktober 2022 – Neben Reinhard Marx und dem Akademiedirektor lädt auch Christian Kopp, Regionalbischof im evangelisch-lutherischen Kirchenkreis München, zum „1. Ökumenischen Kunstempfang“. Das ist ein Quantensprung. Gleich in doppeltem Sinne: Die Beteiligten verbrüdern sich nicht nur unter Christen. Sie stellen schon mit der Namensgebung für den Abend klar, dass die aktuellen Gender-Debatten nicht spurlos vorübergegangen sind. Aus Künstlerempfang wird Kunstempfang. [...] Dass beide Kirchen in Zeiten der harten Corona-Maßnahmen für viele Künstler zur Zuflucht geworden sind, wird allseits gewürdigt.

■ Donaukurier

20. Oktober 2022 – Kardinal Reinhard Marx und der Münchner Regionalbischof Christian Kopp hatten Kunstschaffende zu dem Empfang eingeladen. „Kunst, Kultur und Religion sind Schwestern“, sagte Kopp. Weder Kunst noch Religion sei ohne Beziehung zu Menschen möglich. Die Kirchen hatten während der Coronazeit ihre Gotteshäuser geöffnet, um Künstlerinnen und Künstlern eine Möglichkeit zum Auftritt und somit zu einer Einnahmequelle zu bieten. [...] Bei der Podiumsdiskussion des Kunstempfangs forderte die bildende Künstlerin Stefanie Unruh ein gesetzlich verankertes Ausstellungshonorar, mehr günstige Atelierräume in staatlichen Immobilien und regelmäßige, projektfreie Förderprogramme für freie Künstler.

■ Sankt Michaelsbund

30. Oktober 2022 – Kardinal Reinhard Marx und der Regionalbischof im evangelisch-lutherischen Kirchenkreis München, Christian Kopp, haben beim ersten Ökumenischen Kunstempfang in der Katholischen Akademie in Bayern die engen Bande zwischen Kirchen und Kunst gewürdigt. Der Glaube drücke sich auch immer in einer künstlerischen Art aus, wie auch die Liturgie ein „Gesamtkunstwerk“ sei, erklärte Marx. Die Zusammenarbeit von Kirche mit Kunst und Kultur sei somit „absolut notwendig“.

Haikus verbinden Lebensmittel und Kunst

von Nora Gomringer

Ich erlaube mir, mit Wörtlichkeit vor Ihnen zu beginnen. Dem Konzept, das Bezeichnung und Bezeichnetes für einen kurzen Sprachmoment gleichschwingen lässt. Was also, wenn Kultur tatsächlich ein Lebensmittel ist wie

- Babynahrung
- Eier & Eiprodukte
- Feinkosterzeugnisse
- Fleisch & Fleischerzeugnisse
- Fisch & Fischerzeugnisse
- Getränke
- Getreide & Getreideerzeugnisse
- Gewürze, Würzmittel & Aromen
- Honig
- Kräuter
- Milch, Milcherzeugnisse & Käse
- Nahrungsergänzungsmittel
- Nüsse
- Öle & Fette
- Obst & Gemüse
- Pilze & Pilzerzeugnisse
- Speiseeis
- Süßwaren
- Vegetarische & vegane Erzeugnisse
- Wildfleisch & Wildfleischerzeugnisse

eben auch? Gegen die Absicht der Wörtlichkeit spricht diese Liste des niedersächsischen Landesamtes für Verbraucherschutz und Lebensmittelsicherheit, denn Kultur oder etwas spezifischer: das Wort als Sache des Verbraucherschutzes und der Lebensmittelsicherheit ist nicht gelistet.

2016 war ich drei Monate Stipendiatin des Goethe Instituts in Kyoto. Für die deutsche Presse schrieb ich Haikus – also Kurzgedichte nach traditionell japanischer Bauart – auf japanische Süßigkeiten, die ich nach Empfehlung oder eigener Recherche aussuchte.

Dem Lebensmittel „Wortkultur“ hinzugeben. Das hat eine alte Tradition. Es existieren unzählige Gedichte, Oden, ganze Romane, Reden und wissenschaftliche Schriften, die Lebensmittel im Einzelnen, Restaurants und mit ihnen Lebensmittelkultur direkt oder indirekt preisen, kritisieren und durch die Jahrhunderte beobachten und uns verständlich machen.

Erlauben Sie mir die Lesung von ein paar aus der entstandenen Reihe ausgewählten Haikus:

Rose Milk Tea ist das
Sanft wogt Milch um Earl Grey's Gunst
Im Mund sind Wolken

Reisroulade:
*Reis bleibt Reis mit Schwein
umschlossen das Sesamkorn
blinzelt in den Schlund*

umeboschi bonbon
Es gibt ein salzig
dem das Bitter vollends folgt
süß ist der Glaube

Galbo Bohnen/Matcha
In Erwartung grün
Übergroße Bohne fein
Verspricht Kek's dir Glück

Melon Float
*Floating soft ice cream
in einem Melon Soda
Schaumgeboren hmmmm*





*Sumo Reiskeksglück
flache Ware salzig Stück
ruck zuck Bluthochdruck*



Shizo- Drink

Oh! Basilikum
Schmeckst wie Zauberspruch in pink
auf Eis gegen Yen

Limonen Motchi

Limone ganz pur
Von unaufgeregter Art
Alles weich so weich



Milch weiß Bonbon Rund
gibst Anlass mir zu glauben
die Welt sei Zucker



Nach diesen Beispielen, in denen ich das Lebensmittel zum Zentrum der Kultur beziehungsweise meinem persönlichen Umgang mit ihr erkläre und so behandle,

eine Beschäftigung mit dem generellen mir unspezifisch scheinenden Missverständnis mit dem sich Kultur in Relation zur Frage des Lebensmittels wiederfindet.

In der Corona-Krise fragte man die Kultur, ihre Schöpfer, Verbreiter und Sprecher, wie wichtig sie sei. Die Kultur und ihre Vertreter reagierten düpiert,

ertappt, manche hatten nur auf eine solche Herausforderung gewartet, waren kämpferisch und alle antworteten mehr oder weniger kunstvoll und brav: Kultur sei konsumierbar, vielfältig, hätte für jeden Geschmack etwas zu bieten, wäre Bewahrerin von Traditionen und Erinnerungen, fülle an, tröste, nähre und mache das Leben erträglicher, veredle es gar. Wohl, weil wir mit der Sprache der Werbung so vertraut sind, sie tief in uns greift und unsere Sprachwahrnehmung prägt, empfinden wir sie mit all diesen Eigenschaften nahe an die Kategorie der Lebensmittel gerückt. Die Kultur stand für sich selbst ein, das Publikum aber, die entscheidenden Zünglein an dieser Waage, blieben gezwungenermaßen aus, orientierten sich bei der Quellensuche ihrer kulturellen Nahrung um und fanden sich mehr als einmal gerne vor Netflix wieder. Die Selbstaktivierung bei der Quellensuche nach neuen Formen der Kultur war deutlich weniger aktiv geworden.

Auch in der Corona-Krise wurde über Sprache neu verhandelt und hatte der Begriff der „Systemrelevanz“ den un-

heimlichen Beigeschmack der „Kriegswichtigkeit“ wie einen Gongschlag über einen Industriezweig schallen lassen. Dieser Anfrage „auf's Blut“ – ob denn die Kunst Relevanz für das System besäße – wurde entsprochen und ihr wurden finanzielle Fallschirme aufgespannt. Ein bisschen differenzierter fielen die Selbstauskünfte nur bei manchen aus: systemrelevant nein, aber lebenswichtig – ja! In sprachmatischem Denken und im religiösen Ritus, in Heiligenlegenden und dort immer auch symbolisch und allegorisch für andere Zusammenhänge wird das Wort als Speise offenbar. Auch just dort, wo ich in der Ukraine auf einem Lyrikfestival auftreten durfte und mich so lästig fand, so voyeuristisch und meine Kolleginnen und Kollegen aus der Ukraine brauchte, die mir versicherten: „Du musst hier sein, um uns Hoffnung zu geben, dass da draußen noch die Welt ist! Was gibt mehr Hoffnung als die Worte der Dichter?“

So denken natürlich Dichter.

Vor ein paar Tagen sah ich einen Beitrag über eine Nahrungsmittelfirma, die der Welt in Zukunft eine neue Spezies zum Verzehr anbietet. Eine aus Luft & Elektrizität. Die Firma Solein entwickelt aus Kohlendioxid und elektronisch angeregter Fermentierungsprozesse einzellige Strukturen voller Proteine, um uns in Zukunft vor dem weiteren Auffressen des Planeten abzuhalten. Oder uns wenigstens eine Alternative dazu zu bieten.

Bei der Information, dass die neue Spezies einen kalorischen Wert zwischen getrocknetem Fleisch und getrocknetem Tofu aufbiete, kam ich bisher zu dem Schluss, dass die Kultur besser nicht als Lebensmittel verwechselt wird. Sie ist und hat damit mehr Einfluss, Bedeutung und Schönheit, wenn sie neben der Politik, der Philosophie und der Religion, als eine weitere Kategorie des Sinnes und der Sinnlichkeit bestehen darf. Ich werbe nicht für die Kultur als Lebensmittel, gebe aber zu, dass ich die mir just gestern gestellte Interviewfrage nach der Kultur als Lebensmittelpunkt absolut positiv beantwortet habe. ■

Kunst und Politik im Gespräch

Auf dem Podium: Rieke Harmsen, Stefanie Unruh, Stefan Hunstein, Claudia Köhler und Markus Blume

Rieke Harmsen: Frau Unruh, ich möchte mit Ihnen beginnen. Wir möchten einen Blick zurück und einen Blick nach vorne werfen. Ihr Kunstwerk ist auf der Einladungskarte für diese Veranstaltung abgebildet. Wie erging es Ihnen persönlich während der Corona-Pandemie? Was hat Ihnen geholfen und wie sehen Sie die Situation jetzt?

Stefanie Unruh: Ich glaube, mir ging es nicht viel anders als den meisten bildenden Künstler:innen. Während des ersten Lockdowns war ich allein im Atelier isoliert. Die Ausstellungen waren geschlossen. Und meine Arbeiten hat keiner gesehen. Auch im Sommer waren weder Vernetzungen noch Verkäufe möglich. Während des zweiten Lockdowns im Jahr 2021 war es super, dass Helmut Braun vom Kunstreferat der evangelischen Kirche die geniale Idee hatte, die geöffneten Kirchen zur Präsentation zeitgenössischer Kunst zu nutzen, denn im Gegensatz zu den Museen und Ausstellungseinrichtungen waren die Kirchen weiterhin geöffnet. So konnte ich im Februar 2022 bei der bayernweiten Aktion *Hoffnung. Leben. Licht.* zwei Arbeiten einbringen.

Eine davon war die Leiter mit den blinkenden Morsezeichen mit dem Titel: *Ich weiß nie, arbeite ich gerade oder nicht?.* Dieses Werk wurde vom Kunstbeirat der Kirchengemeinde St. Lukas ausgesucht, weil sie die Situation des Homeoffice widerspiegelt hat. Wo fängt Arbeit an, wo fängt Freizeit an? Diese beiden Pole sind in der Pandemie ineinandergefließen. Es gab keine klare Trennung mehr. Passend zu diesem Thema gibt es auch eine Beuys-Arbeit mit dem Titel *Ich kenne kein Weekend.* Mir hat es sehr geholfen, durch meine Arbeiten sichtbar zu werden, was in der ganzen Lockdown-Situation nicht möglich war. Und nicht zu vergessen: Es gab ein respektvolles Honorar für die Arbeit, was ja häufig fehlt ...

Welche Lehren ziehe ich aus der Pandemie?

Die erste Lehre betrifft das Thema „gesetzlich verankertes Ausstellungshonorar“, für dessen Forderung der Bundesverband Bildender Künstlerinnen und Künstler seit Jahren streitet. Es ist wichtig, dass wir für unsere Arbeit bezahlt werden. Wir bildenden Künstler:innen sind die einzige Berufsgruppe auch innerhalb der Kultur, die für ihre Ausstellungen nicht unbedingt ein Honorar erhält. Ich reise an, baue die Installation auf, schreibe einen Text dazu und all das mache ich ohne Honorar. Eine finanzielle Ho-

norierung muss gesetzlich verankert werden, sodass den ausstellenden Institutionen klar ist, dass sie in ihren Etat ein Budget für die Künstler:innen einplanen.

Eine zweite Lehre bzw. Forderung ist für mich, dass dieses Honorar als monatliches Gehalt eingerichtet ist. Ich arbeite genauso wie andere Arbeitnehmer:innen, die regelmäßig bezahlt werden. Ich hätte gerne neben der Wertschätzung und dem Respekt gegenüber meinen künstlerischen Werken eine gewisse Sicherheit, um meiner Arbeit freier und unbeschwerter nachgehen zu können.

Die dritte Lehre, die ich aus der Pandemie ziehe, ist die, dass wir Atelierräume brauchen. Der bayerischen Staat könnte, statt Immobilien zu veräußern, diese umwidmen und Ateliers schaffen, deren Mieten für Künstler:innen be-

zahlbar sind oder in denen man nach einem genossenschaftlichen Modell dauerhafte Einrichtungen schaffen kann. Es gibt in München ca. 4.000 registrierte Künstler:innen, denen man mit einem Atelier helfen könnte, leichter und besser zu arbeiten. Das wären meine drei Forderungen.

Rieke Harmsen: Herr Hunstein, wie erging es Ihnen während der Corona-Pandemie und was nehmen Sie aus dieser Zeit mit?

Stefan Hunstein: Ich bedanke mich beim Herrn Minister. Ihre Worte klingen in meinen Ohren so, als ginge es bergauf. Ich habe ein sehr gutes Ge-

dächtnis und werde Sie an dem messen, was Sie gesagt haben. Die Zeiten waren schwierig und wir müssen uns natürlich alle verändern. Wenn ich darüber nachdenke, ob Kunst ein Lebensmittel ist, dann verführt das zu einer Pointe. Ich denke dabei an eine Arbeit von Joseph Beuys mit dem Titel *Ich ernähre mich durch Kraftvergeudung.* Den Text schrieb er auf einen Würstchendeckel. Da kommt natürlich sofort die Frage auf, was er damit gemeint hat? Ist Kunst denn ein Würstchen?

Ich selbst arbeite seit 40 Jahren ununterbrochen mit dem Publikum zusammen. Ich bin Schauspieler und bildender Künstler. Ich bin direkt an der Schnittstelle zu den Menschen, die die Kunst und die Kultur empfangen. Für mich ist Kunst so etwas wie ein Element, wie Luft oder Wasser, weil ich unmittelbar beteiligt bin. Ich mache eigentlich gar nichts anderes als Kunstvermittlung – allerdings nicht als Kunsthistoriker, sondern als Künstler – und spüre sofort an den Menschen, wie bedürftig sie sind und wie notwendig

Während des zweiten Lockdowns im Jahr 2021 war es super, dass Helmut Braun vom Kunstreferat der evangelischen Kirche die geniale Idee hatte, die geöffneten Kirchen zur Präsentation zeitgenössischer Kunst zu nutzen.

Kunst ist, und zwar unmittelbar. Als der Lockdown kam, habe ich natürlich gemerkt, dass die Menschen ratlos waren und dass sie mit der Situation schlecht umgehen konnten. Und ich habe gespürt, wie wichtig Kunstvermittlung ist, dass Kunst eben eine Sache ist, die jenseits von Wissenschaft, jenseits von Diagrammen, jenseits von Politik und auch jenseits der Sprache ist. Es ist eine „Welt jenseits der Dinge“, die uns ermöglicht, Erkenntnisse herzustellen, eine Form von sinnlicher Aufklärung. Und wenn das genommen ist, dann fehlt der Gesellschaft ein ganz wichtiges Korrektiv, sich zu orientieren.

Kunst ist die Existenzgrundlage einer gut funktionierenden Demokratie. Während des Lockdowns wurde in den vielen Fernsehsendungen das Wort Kultur nicht einmal erwähnt, von dem Wort Kunst ganz zu schweigen – als handelte es sich um ein lockeres Entertainment und nicht wirklich um eine Existenzgrundlage. Ich war schon einigermaßen verstört, muss ich sagen. Die Künstler haben tatsächlich unmittelbar mit Pandemiebeginn nach Mitteln und Wegen gesucht, wie sie das, was ihnen wichtig ist, weitergeben können. Es geht nicht nur um den Verkauf von Kunst, sondern um die Wege wie wir diese bestimmte Form der Erkenntnis – das, was wir erleben – umsetzen können. Wie können wir denn Mittel und Wege finden? Die Theater haben das versucht. Die Kirche hat auch Plätze zur Verfügung gestellt. Ich selber hatte es ein bisschen schwer, das darf ich sagen. Ich hatte zwei Ausstellungen, ich arbeite auch als bildender Künstler. Die eine war im Kunstmuseum in Bochum, da habe ich drei komplett neue Werkzyklen hergestellt. Ich habe es aufgebaut und am nächsten Tag war die Bude zu. Viereinhalb Monate war sie zu, und ich durfte gerade zwei Wochen öffnen. Dann hatte ich eine Ausstellung in der Städtischen Galerie in Traunstein. Da habe ich die Ausstellung auch konzipiert. Es waren andere Arbeiten. Ich kam nicht einmal mehr zur Eröffnung, die Bilder hingen und die Galerie war geschlossen. Also ich will nur sagen: So ging es mir. Und deswegen sage ich noch einmal: Ich hoffe, lieber Herr Minister, dass wir besseren Zeiten entgegengehen; denn ich möchte das nicht noch einmal erleben. Das muss ich ganz ehrlich sagen. Wenn die Politik nicht wirklich Kunst als Kapital wahrnimmt, dann ist unsere Demokratie in Gefahr. Kunst ist kein lockeres Entertainment, sondern ein wichtiger Bestandteil

unserer funktionierenden Demokratie. Diese beginnt zu wackeln.

Rieke Harmsen:

Frau Köhler, Sie gehörten zu einer Gemeinde, die sich für die Kunst stark gemacht hat. Wie haben Sie dieses Zusammenspiel mit Künstlerinnen und Künstlern empfunden? Und wenn Sie Ihre Vorredner hören, diese geballte Energie und die Forderungen, wie geht es Ihnen damit?

Die Künstler haben unmittelbar mit Pandemiebeginn nach Mitteln und Wegen gesucht, wie sie das, was ihnen wichtig ist, weitergeben können. Es geht nicht nur um den Verkauf von Kunst, sondern um die Wege wie wir diese bestimmte Form der Erkenntnis umsetzen können.

Claudia Köhler: Für mich war es ganz spannend. Ich war tagsüber im Landtag als Abgeordnete und habe gesehen, was die Politik auf den Weg bringt oder auch nicht, oder übersieht oder wo sie nachbessern muss. Ich habe all diese Schreiben bekommen. Und auf der anderen Seite war ich normales Gemeindemitglied. Ich bin schon lange Kirchen-



Auf dem Podium diskutierten, moderiert von Rieke Harmsen (re.), die Kunstschaffenden ihre Anliegen mit der Politik: Staatsminister für Wissenschaft und Kunst Markus Blume, Stefanie Unruh, MdL Claudia Köhler und Stefan Hunstein (v. l. n. r.).

pflegerin in Unterhaching und habe dort erlebt, dass der Gemeinde die Hände gebunden waren, sowohl finanziell als auch durch die Corona-Verordnungen. Wir durften ja auch lange Zeit gar keinen Gottesdienst feiern. Später waren Gottesdienstfeiern wieder möglich, aber wir durften nicht singen! Dann haben mich die Pfarrer angeschrieben mit der Bitte: „Setz dich doch dafür ein, dass man wenigstens singen darf!“ Aus der Perspektive eines Mitglieds der Landessynode sehe ich die Prioritäten, die die Kirche gesetzt hat; was sie bieten konnte und was ihr möglich war. Da war lange Zeit nicht viel möglich, weder für die Kultur noch für uns in der Kirche.

Gerade in der Krise brauchen wir als Menschen und Gemeindemitglieder eine kulturelle Ansprache, wir brauchen unsere Kirche, wir brauchen auch einfach den Gottesdienst. Auch in der Kirche hat man gespürt, dass es weniger Musik, weniger Kunst und weniger Kultur gibt. Das tat uns allen, die wir schon nah am Lagerkoller waren, nicht gut. Von daher war ich froh, als diese Zusammenarbeit angefangen hat. Ich war stolz auf unsere Kirche, dass sie die Zusammenarbeit gesucht und den Weg geebnet und die Türen aufgemacht hat. Bei uns in Unterhaching gab es wirklich spektakuläre Aktionen, die man oft schon von weitem draußen an der Kirche gesehen hat. An der Kirche gab es immer irgendetwas, was du bedienen konntest, wodurch zum Beispiel eine Musik erklang oder eine Lichtinstallation startete. Wir hatten zwei große Lichtinstallationen, ein lichtkinetisches Objekt von Hans Schork und dann von Peter Casagrande extra für unsere Kirche um die Osterzeit ein riesiges Gemälde hinter dem Kreuz. Das war wirklich spektakulär. Und da haben wir gemerkt: Auch wenn wir keinen Gottesdienst feiern können und nur

rechts in die Kirche reingehen, natürlich mit Maske, einzeln, um die Kirche herumgehen, zu allen Stationen kurz einen Blick auf das Kunstwerk werfen und wieder rausgehen ... wir waren trotzdem erbaut. Und deshalb ist es, glaube ich, ganz wichtig, dass dieses Zusammenarbeiten anhält. Abgesehen davon hat es ja auch einfach manche Künstler über Wasser gehalten, dass sie sich da präsentieren konnten. Ich glaube aber, dass wir als Kirche auch aufpassen müssen, dass wir nicht die bessere Volkshochschule werden. Also jetzt, wo wir wieder andere mehr Angebote bringen dürfen, muss es mehr als Kultur sein. Das ist mir als Gemeindeglied wichtig.

Rieke Harmsen: Herr Minister Blume, Sie haben jetzt gleich ein ganzes Tableau serviert bekommen mit Wünschen, mit konkreten Forderungen, auch mit einem Appell. Können Sie dazu Stellung beziehen?

Markus Blume: Es ist ja jetzt nicht der heiße Stuhl hier. Ich sehe mich einfach als Mitdiskutant, und ich spüre die Leidenschaft, die ja am Ende auch zeigt, warum Kultur so eine Kraftquelle ist. Und wenn sich die Kultur dann auch noch mit den Möglichkeiten der Kirche paart, wie das hier gezeigt wurde, dann kann da wirklich etwas Großes erwachsen.

Ich will noch mal zurückschauen. Das mit Corona hat sich ja keiner ausgesucht. Und wenn wir uns wirklich an die Anfangstage erinnern: Wir hatten ja gar nichts. Wir hatten weder Impfungen noch einfachste Schutzmaterialien. Die Lager waren leer. Und es gab in dieser Phase kein



Der Saal war gut gefüllt. Das Thema Kunst in Zeiten von Corona und der Umgang von politischer Seite mit Künstlerinnen und Künstlern ist für viele nicht bloß Nebensache.

anderes Instrument, mit dem man sich zu helfen wusste, um Menschenleben zu retten! Das sollte man gerade auch im Kontext einer kirchlichen Veranstaltung betonen: Wenn man keine andere Möglichkeit gesehen hat, als alles herunterzufahren, dann ist das auch im Nachhinein, denke ich, noch der richtige Weg.

Heute, zum Glück, haben wir völlig andere Möglichkeiten. Und deswegen traue ich mich auch die Zusage zu machen: Diese Art von Lockdown ... ich kann mir keine Situation

mehr vorstellen, wo es so etwas geben wird. Jedenfalls keine Ungleichbehandlung von Kunst und Kultur. Das war ja eines der Hauptprobleme, dass ich manche Dinge noch durfte, deren Systemrelevanz ja mit einem kleinen Fragezeichen versehen werden konnte. Und im Museum und in der Oper hat man

dann plötzlich gesagt: Das ist aber besonders gefährlich. Ich glaube, da haben wir heute einfach bessere Beurteilungsmöglichkeiten und auch bessere Instrumente.

Aber noch einmal: Nach der Krise ist vor der Krise. Und deswegen ist es wichtig, dass jetzt nicht aus anderen Zwängen wieder kulturelle Möglichkeiten eingeschränkt werden. Ich kenne viele Theater, auch freie Bühnen, die sagen: „Wir haben jetzt gerade die neuen Abrechnungen bekommen, und unsere Sorge ist im Moment, dass wir gar nicht wissen, wie wir das zahlen sollen.“ Deswegen ist es mir so wichtig, dass es jetzt quasi schon im Vorhinein Zusagen gibt, dass gerade der Kulturbereich in dieser Krise nicht im Regen stehen wird. Ich

traue mich das zu sagen, weil ich sehe, dass sich wirklich alle bemühen, auf der einen Seite diesen Kulturfonds jetzt mit Leben zu füllen; und auf der anderen Seite haben wir ja in Bayern auch Überlegungen am Start, was einen Härtefallfonds angeht, um im schlimmsten Fall der Fälle dann auch wieder helfen zu können.

Eines will ich noch anfügen, weil Sie es gerade so deutlich gesagt haben, Frau Unruh. Das müssen wir vielleicht einmal vertieft diskutieren! Einen Kulturbereich, der dann sozusagen auf dem staatlichen Gehaltszettel steht oder im öffentlichen Dienst irgendwo zwischen A 13 oder 15 quasi eingruppiert ist ... ich weiß nicht, ob das wirklich trifft. Aber was in jedem Fall richtig ist an Ihrer Aussage: dass wir erstens den Blick auf die soziale Lage der Künstlerinnen und Künstler richten müssen. Wir haben das gerade bei der Kultusministerkonferenz tatsächlich getan. Und zweitens müssen wir aber auch Möglichkeiten schaffen, um der freien Szene zu helfen. Wir haben zum ersten Mal drei Millionen Euro in die Hand genommen als Freistaat Bayern für

die freie Szene. Es war gedacht als Neustart-Paket. Und mein fester Wille ist, dass wir aus diesem einmaligen Neustart in einen „Dauerstart“ kommen und der freien Szene in Zukunft unter die Arme greifen. Bayern ist mehr als die großen Kultureinrichtungen. Und deswegen möchte ich, dass auch die freie Szene in Bayern weiterhin kraftvoll unterstützt wird.

Rieke Harmsen: Vielen Dank. Ich glaube, das ist ein ganz wichtiges Signal. Was glauben Sie, was braucht es jetzt, wenn Sie nach vorne schauen und eben auch die Situation ande-

Wir haben zum ersten Mal drei Millionen Euro in die Hand genommen als Freistaat Bayern für die freie Szene. Mein fester Wille ist, dass wir aus diesem einmaligen Neustart in einen „Dauerstart“ kommen und der freien Szene in Zukunft unter die Arme greifen.

rer Künstlerinnen und Künstler einschätzen? Was hilft der Szene? Was würde sie voranbringen?

Stefan Hunstein: Na, wir. Ich denke, wir müssen aus diesem Mangel lernen. Wir haben gespürt, dass uns etwas fehlt, woran wir uns aufbauen können. Wir müssen die Kunst und die Kultur mehr in den Blick bekommen; denn Kunst schafft Identität. Das finde ich in der Gesellschaft wahnsinnig wichtig im Moment: dass wir uns nicht nur als Wirtschaftsmacht betrachten, sondern auch als einen Kunst- und Kulturstaat. Nur daran kann man andocken und sagen, das ist meine Identität. Das ist wichtig auch für die Menschen, die von außen zu uns kommen. Was wollen wir ihnen als unsere Kultur denn zeigen? Wer sind wir denn? Das müssen wir mehr in den Fokus bekommen, weil nur die Kultur und die Kunst die Gesellschaft reicher macht, die immer ärmer wird. Und wenn wir uns daran orientieren, dann wachsen wir zusammen, und dann funktioniert es auch in der Binnenstruktur. Und die Gesellschaft droht nicht über verschiedene Parteien auseinanderzubrechen. Das ist eine Folge dessen, dass Kultur viel zu wenig in den Mittelpunkt gerückt wird. Das ist meine tiefe Überzeugung.

Rieke Harmsen: Frau Unruh, noch mal der Blick nach vorne: Wie geht es für Sie weiter? Was glauben Sie, was unterstützt die Szene?

Stefanie Unruh: Ich argumentiere jetzt wieder eher pragmatisch, weil ich immer gekämpft habe um meine Existenz. Schon im Akademiestudium, das ich mir selber finanziert habe. Und auch danach war ich immer mehrgleisig aufgestellt, mit Jobs und Kunst und Familie. Insofern kann ich nur noch einmal appellieren – wie auch Sie sagen –, jetzt vertieft über ein monatliches Gehalt zu reden. Da gibt es natürlich verschiedene Formen, das können wir jetzt hier nicht abhandeln. Aber in Norwegen gibt es zum Beispiel Stipendien, die einfach frei jährlich immer wieder ausgeschrieben werden, und auf die man sich jährlich bewerben kann. Das ist in der bildenden Kunst hier nicht so. Man kann sich einmal um ein Stipendium bewerben oder wird einmal im Leben für einen Staatspreis vorgeschlagen, bekommt eine gewisse Summe – und das ist es dann. Davon kann man aber nicht leben. Insofern ist es schön, wenn jetzt die Kulturförderung weitergeht, wenn auch diese Neustart-Stipendien weiter gehen. Das hat mir zum Beispiel geholfen. Kunstfonds, Neustart, Kultur – das sind 9.000 € im Jahr. Davon kann man zwar auch nicht leben, aber sie überbrücken.

Noch besser wäre eine regelmäßige Förderung, die auch projektfrei vergeben wird. Normalerweise muss man ja immer schon ein Projekt und die Finanzen im Kopf haben, bevor man überhaupt anfängt zu arbeiten, bei der Antragstellung schon alles wissen, was man in einem halben Jahr machen möchte. Ich fände es gut, wenn Stipendien regelmäßig oder Förderungen erst einmal zweckfrei vergeben würden – einfach, um künstlerisch zu arbeiten. Das wäre mein Wunschtraum.

Rieke Harmsen: Frau Köhler, an Sie noch einmal die Frage zum Verhältnis von Kirche und Kunst! Sie sind

ja Mitglied der Landessynode. Tun die Kirchen aus Ihrer Perspektive genug? Gäbe es da auch noch mehr Interaktion oder Verbindungslinien mit den Programmen, die der Freistaat anbietet?

Claudia Köhler: Das Programm während Corona war ja ein Erfolgsmodell. Das haben wir alle gesehen. Und ich glaube, eine langfristige Zusammenarbeit wäre im Sinne aller. Aber wie mit dem Staat und den Kommunen, so ist es mit der Landeskirche und den Kirchengemeinden: Vor Ort ist halt viel zu wenig Geld da, geschweige denn personelle Ressourcen, um das allein zu stemmen. Und darum war das einfach spitze, wenn ein Referat das unterstützt und ein Topf vorhanden ist. Wenn man das institutionalisieren könnte, dass man regelmäßig vor Ort solche Aktionen macht: Das wäre für uns alle eine große Hilfestellung – für die Kirchengemeinden, aber es spricht uns ja alle an und tut uns allen gut, gerade in Krisenzeiten. Und ich möchte auch dies noch bestätigen: Es hat ein großes demokratisches Gewicht! In allen undemokratischen Ländern – auch überall da, wo es sich gerade dramatisch verschlimmert – sind die Künstler und Künstlerinnen bei den ersten,

die eingesperrt werden. Das ist nicht ohne Grund so. Deswegen brauchen wir die Künstler und Künstlerinnen. Wir brauchen die Kultur. Letztendlich stabilisiert es unsere Werte, unser Gesellschaftssystem.

Rieke Harmsen: Herr Blume, Sie wollen die freien Künste noch stärker unterstützen und da eine Verstärkung hineinbringen. Was gibt es denn noch für Instrumente? Und gäbe es noch andere Partnerschaften?

Markus Blume: Die Zeiten werden ja erkennbar nicht einfacher, also die Herausforderungen jedenfalls nicht ge-

ringer. Und selbst wenn wir jetzt in dem staatlichen Kulturretat einen signifikanten Aufwuchs haben, dann wage ich jetzt schon die Prognose, dass ein Großteil davon nur aufgefressen wird von dem, was man so schön Bewirtschaftungskosten nennt. Das heißt, da ist noch kein zusätzlicher Content entstanden, da ist noch keine wesentlich bessere Vergütung unterlegt, sondern wir müssen nur mit der nächsten Herausforderung umgehen, die sich gerade abzeichnet. Und jetzt würde ich ein ganz kleines bisschen davor warnen, dass man eine Übererwartung an den allmächtigen Freistaat richtet. Wir sind unglaublich stark. Das wissen wir alle. Aber selbst wir können es in dieser Phase nicht allein. Und deswegen möchte ich eigentlich den Appell anschließen: Wir müssen alle miteinander helfen. Und auch die Kommunen, bei denen es auch überall zwick, müssen ihren Beitrag leisten. Die können jetzt nicht sagen: Wir haben jetzt plötzlich noch wichtigere Dinge und deswegen müssen wir jetzt beim Kulturretat sparen. Ich erwarte – und so ist ja die Kulturförderung im Wesentlichen ein Miteinander von Kommunen und dem Freistaat und drittens den Privaten –, dass wir es zusammen machen und nicht die Lasten jetzt bei einem abladen. Dann würden wir auch ihren Situationen nicht Rechnung tragen. Ich wünsche mir Gemeinschaftswerk. Und dann werden wir auch durch diese Krise kommen. ■

Die Kunst hat ein großes demokratisches Gewicht! In allen undemokratischen Ländern sind die Künstler und Künstlerinnen bei den ersten, die eingesperrt werden. Das ist nicht ohne Grund so. Letztendlich stabilisiert sie unsere Werte.

Das Verlangen nach Glauben

Zum 400. Geburtstag von Blaise Pascal

Aus gegebenem Anlass fand am 13. Juni 2023 eine Veranstaltung zu Leben, Werken und Wirken von Blaise Pascal in der Katholischen Akademie statt. Blaise Pascal ist ein Zeitgenosse von René Descartes und zählt zu den wichtigsten und scharfsinnigsten französischen Denkern. Als Mathematiker und Philosoph begegnet er der Welt auf zwei unterschiedlichen Weisen.

Späterhin gilt sein Interesse primär theologischen Fragestellungen. In ihrem Vortrag zeichnet Prof. Dr. Gisela Schlüter das Leben von Blaise Pascal nach und setzt sein Denken und seine Vorstellungen in Beziehung zu anderen Denkern seiner Zeit wie Michel de Montaigne. Lesen Sie im Nachgang das Referat von Prof. Dr. Gisela Schlüter.

Mathematisches Genie und streitbarer Theologe

Über Leben, Werk und Wirkungsgeschichte von Blaise Pascal
von Gisela Schlüter

Von seinem Vater inspiriert, interessierte sich der 1623 geborene Blaise Pascal schon früh für Mathematik und verfasste mit gerade einmal 16 Jahren einen Essay zum Thema Kegelschnitte. Er erfand eine Rechenmaschine, die 1652 fertiggestellt war und von Pascal unter anderem an Königin Christine von Schweden gesandt wurde. Wenig später begann er, sich mit dem Thema des Vakuums zu beschäftigen, worüber er auch mit Descartes korrespondierte. Mathe-

matik, Geometrie und Arithmetik haben ihn sein Leben lang begleitet, Pascal war einer der herausragenden Mathematiker seiner Zeit. Dauerhaft beschäftigte ihn die Wahrscheinlichkeitsrechnung, die er mit prominenten zeitgenössischen Mathematikern wie Fermat diskutierte, ein Thema, das naturgemäß die Theoretiker des Glücksspiels besonders interessierte. Für Pascal sollten wahrscheinlichkeitstheoretische

Als Jansenist polemisierte Pascal unter dem Pseudonym Louis de Montalte in seinen fiktiven Briefen *Lettres provinciales* scharfsinnig gegen die Jesuiten, denen er eine probabilistische Kasuistik und moralischen Laxismus vorwarf. Das Werk wurde auf den Index gesetzt.

Überlegungen später auch in einem ganz anderen Zusammenhang relevant werden, nämlich in der Frage nach der Existenz Gottes.

1646 bekehrte sich Pascals Familie zum Jansenismus, und er selbst widmete sich in der Folge intensiven biblischen und theologischen Studien, als Jansenist vor allem den Schriften von Augustinus und ihrem Exegeten, Cornelius Jansenius (*Augustinus*, 1640). Nach einer schweren Erkrankung 1647 verlagerte Pascal seinen Lebensmittelpunkt nach Paris. In seinen

mittleren Jahren bewegte er sich in mondänen Pariser Salons und im Milieu des gelehrten Libertinismus, Epikureismus und Skeptizismus – auch dies ist von großer Bedeutung für seine spätere Philosophie der Religion.

In Folge einer persönlichen Krise, die mit einer religiösen Vision verbunden war – diese ist in einem Mémorial dokumentiert –, gab Pascal sein Leben in der Pariser Gesellschaft

auf, zog sich mehr und mehr aus der Welt zurück und trat in engen Kontakt zu Port-Royal, dem Nonnenkloster, in dem seine Schwester Jacqueline ab 1652 eine leitende Funktion innehatte. Dort lebte er in den Granges, dem Gut des Klosters, wo sich ein Kreis von gebildeten adeligen Männern, die sogenannten *Solitaires*, zur Meditation und zum Unterricht von Schülern, unter ihnen Jean Racine, versammelte. Hier kam er auch in engen Kontakt mit einer Gruppe um Antoine Arnauld und Pierre Nicole, die augustinish-jansenistisch geprägt, wissenschaftlich ambitioniert und stark vom cartesischen Rationalismus beeinflusst waren. Arnauld und Nicole verfassten eine Grammatik und, wohl unter Mitwirkung Pascals, die einflussreiche Logik von Port-Royal. Im Milieu des rationalistisch gefärbten Flügels von Port-Royal um Arnauld vertiefte Pascal nicht nur seine theologischen Kenntnisse, sondern schärfte auch seine logischen Fähigkeiten; Albert Camus, ein aufmerksamer Leser Pascals, hat diesem attestiert, er sei „geübt in intellektueller Gymnastik“ gewesen (Camus, *Carnets* II, 78).

Als Jansenist polemisierte Pascal unter dem Pseudonym Louis de Montalte in seinen fiktiven Briefen *Lettres provinciales* (1656/57) scharfsinnig gegen die Jesuiten, denen er eine probabilistische Kasuistik und moralischen Laxismus vorwarf. Das Werk wurde auf den Index gesetzt. Später sollte es zum oft uneingestandenem Vorbild der aufklärerischen Polemik in Frankreich und speziell auch des Polemikers und Kirchenkritikers Voltaire avancieren – ein bemerkenswerter Umstand eingedenk der tiefen Frömmigkeit und namentlich des prononcierten Wunderglaubens Pascals.

Aus heutiger Perspektive mag es merkwürdig erscheinen, dass Pascal, ein in Physik, Mathematik und Logik bestens geschulter Geist, über Jahre und bis ans Ende seines Lebens als Mathematiker produktiv und im Gespräch unter anderem mit Descartes, Huygens und Fermat, vermutlich einer der intelligentesten Köpfe seiner Zeit, ein mit allen Wassern gewaschener Polemiker, dass ausgerechnet dieser Pascal bereit war, die Erfahrung christlicher Wunder ins Zentrum seines Denkens zu rücken. 1656 war eine Nichte Pascals von einem gravierenden Augenleiden geheilt worden, als sie in Port-Royal eine Reliquie mit einem Dorn aus der Krone Christi berührt hatte. Angesichts dieses sogenannten Wunders des heiligen Dorns entwarf Pascal den Plan einer *Apologie de la religion chrétienne*, aus dem die berühmten *Pensées* (verfasst Ende der 1650er Jahre) hervorgingen, welche das Zentrum seines nicht-wissenschaftlichen Werkes bilden. Pascal schrieb den Wundern eine wesentliche Funktion in

Schon um 1650 hat Pascal in einem erst mehr als hundert Jahre später erschienenen kurzen Essay sein Wissenschafts- und Fortschrittsverständnis dargelegt. Hier wird kategorisch zwischen den Wissensfeldern unterschieden, die wir seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert als Geistes- und als Naturwissenschaften bezeichnen.

der Offenbarung Gottes gegenüber den Menschen zu und verlangte dem Christen den Glauben an Wunder ab, richtiger: er erhoffte für den Christenmenschen den Glauben an Wunder als göttliche Gnade. Sein entschiedener Glaube an Wunder hat im 18. Jahrhundert prominente Philosophen als Kritiker auf den Plan gerufen wie etwa David Hume und – trotz dessen Bewunderung für Pascal – den Sarkasmus Voltaires provoziert.

Blaise Pascal war ein außerordentlich vielseitiger Mensch von höchster intellektueller Strenge. Doch nicht nur das. Zu seinen erstaunlichsten Seiten zählten seine technischen, logistischen und ökonomisch-gemeinwohlorientierten Initiativen und Innovationen, so etwa zur Trockenlegung von Sümpfen und zur Einführung eines öffentlichen Transportsystems in Paris, der sogenannten *carrosses à cinq sols*. Im August 1662 starb Pascal, der sein Leben lang unter schweren Krankheiten gelitten und heftige psychische Krisen durchlebt hatte, im Alter von nur 39 Jahren. Die Hälfte seines Vermögens vermachte er wohlthätigen Einrichtungen.

Wissenschaftstypen

Pascal hat mathematische Schriften verfasst, unter anderem über Kegelschnitte, physikalische, unter anderem über das Vakuum, dann bedeutende theologisch-philosophische Schriften, hier sind zentral die *Pensées* anzuführen. Des Weiteren hat er kleinere philosophische Schriften unterschiedlicher Art verfasst, etwa methodologische wie *De l'esprit géométrique*, aber auch Texte über Rhetorik und höfische Verhaltenstraktate, wie sie in seiner Zeit üblich waren. Angesichts der Vielfalt seiner intellektuellen Interessen und Aktivitäten würde man ihn als einen Universalgelehrten bezeichnen. In der Gelehrtenrepublik des 17. Jahrhunderts gab es deren nicht wenige, unter ihnen ragt Leibniz hervor. Und doch war Pascal kein Polyhistor wie Leibniz. Denn Pascal war im Bereich der historischen Erudition, der humanistischen Gelehrsamkeit weniger ausgewiesen als andere profilierte Zeitgenossen und eben auch als Leibniz.

Schon um 1650 hat Pascal in einem erst mehr als hundert Jahre später erschienenen kurzen Essay sein Wissenschafts- und Fortschrittsverständnis dargelegt (*Préface au Traité sur le vide*). Hier wird kategorisch zwischen den Wissensfeldern unterschieden, die wir seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert als Geistes- und als Naturwissenschaften bezeichnen. Dieser Essay, deutlich beeinflusst von der Wissenschaftsauffassung Francis Bacons, ist ein früher Beitrag zu der Ende des 17. Jahrhunderts in Frankreich ausgetragenen *Querelle des Anciens*



Prof. Dr. Gisela Schlüter, bis 2022 Professorin für Romanistik an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

et des Modernes. In den Naturwissenschaften und der Mathematik, den Vernunftwissenschaften, wächst Pascal zufolge die Erkenntnis durch rational deduzierten oder empirisch-experimentell vorangetriebenen Fortschritt kontinuierlich. Im Bereich dieses Typs von Wissenschaften sind die Modernen und unter ihnen die jeweiligen Zeitgenossen den Alten (der Antike und Nachantike) prinzipiell überlegen. Zu den den Naturwissenschaften entgegengesetzten, von Pascal so genannten Gedächtniswissenschaften gehören vor allem die Geschichte, die Philologie, die Jurisprudenz und die Theologie. Diese Wissenschaften stützen sich, so Pascal, auf die Autorität, auf Zeugnisse und Texte, die so nah wie möglich an den maßgeblichen Quellen situiert sein sollten. Dementsprechend besteht Fortschritt in diesem Wissenschaftstyp in der immer größeren Annäherung an die als solche erkannten Quellen. Im Bereich dieses autoritätsbasierten Wissenschaftstyps gibt es kein progressiv-akkumulatives Voranschreiten, sondern ein quellenbasiertes, stetig zu vertiefendes Wissen.

Pascal unterscheidet zwei Wissenschaftstypen und dementsprechend unterschiedliche Modelle von Erkenntnisgewinn und wissenschaftlichem Fortschritt. Im Bereich der Vernunft- und Erfahrungswissenschaften gibt es bereichsspezifische Fortschritte – die entsprechende Differenzierung und Pluralisierung des Fortschritts sind ja Voraussetzungen des aufklärerischen Begriffs vom unbegrenzten Fortschritt. Seiner Konzeption der historischen und hermeneutischen Wissenschaften zufolge kann Erkenntnisgewinn hier nur in einer immer stärkeren Annäherung an die ursprünglichen Quellen, die Bibel, die historische Quelle, den Gesetzestext bestehen. Den Mathematikern, Naturwissenschaftlern und Medizinern der Vergangenheit sollte man, so lässt sich Pascals Sichtweise zusammenfassen, nur historische Bedeutung beimessen, ohne ihre revisionsbedürftigen Erkenntnisse für aktuell gültig zu halten. Theologen und den Kirchenvätern hingegen könne man sich in der Schriftauslegung anschließen, da sie als Exegeten dem Prinzip der Autorität folgten; wer freilich in der Gegenwart *Innovationen* in der Theologie suche, habe das Prinzip der Gedächtniswissenschaften nicht verstanden und riskiere es, zum Häretiker zu werden.

Pascal hat, entsprechend der skizzierten Wissenschaftstypologie, als Mathematiker und Naturwissenschaftler anders gearbeitet als als Philosoph und Theologe: nämlich mehr im Austausch mit anderen Wissenschaftlern, ergebnisoffener und kompetitiver. Als Philosoph hingegen war er vor allem Theologe und als solcher einerseits streitbar (vgl. *Lettres provinciales*), andererseits und vor allem

aber *un grand solitaire*, der in fragmentarischen Reflexionen die Wahrheit des Menschen und die Wahrheit Gottes zu ergründen suchte (vgl. *Pensées*).

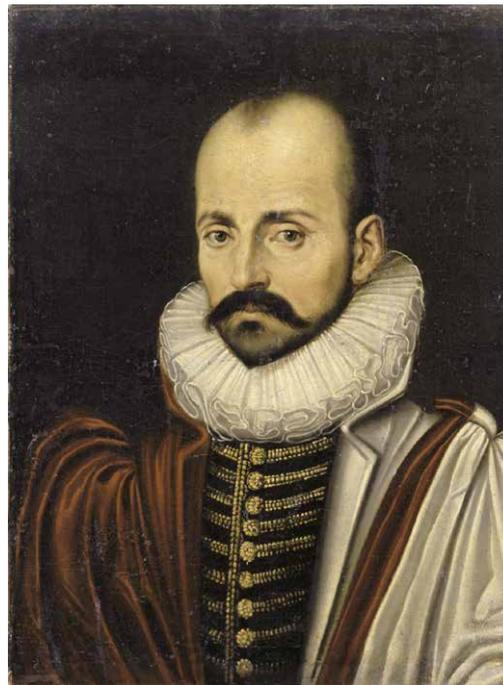
Eine skeptische Vernunft

Derjenige frühneuzeitliche Philosoph, der im 17. Jahrhundert in Frankreich vermutlich am meisten gelesen wurde, war Michel de Montaigne mit seinen 1580 zuerst erschienenen *Essais*, die Pierre Charron in einer Art Digest unter dem Titel *De la sagesse* (1601) popularisiert hatte. Montaigne hat den antiken Skeptizismus und dessen Darstellung durch

Sextus Empiricus im frühneuzeitlichen Europa bekannt gemacht, und zwar sowohl die gemäßigte Akademischen Skepsis als auch den radikalen Pyrrhonischen Skeptizismus. Zudem hat er die sogenannte Lehre von der doppelten Wahrheit vertreten und, damit verbunden, dem Fideismus im frühneuzeitlichen Europa ein klares Profil verliehen. Im längsten seiner *Essais*, der *Apologie de Raimond Sebond*, fragt Montaigne, ausgehend von der Übersetzung und Kommentierung eines theologischen Textes des 15. Jahrhunderts, der *Theologia naturalis* des Raimundus Sebundus, nach der Reichweite der menschlichen Erkenntnis. Die Wahrheit Gottes erweist sich dabei als der menschlichen Vernunft unzugänglich. Es gibt, so Montaigne, eine Wahrheit der Vernunft und eine Wahrheit des Glaubens. Letztere lässt sich nur mittels eines Sprunges in den Glauben, *sola fide*, erfassen. Die Wahrheit Gottes ist transzendent und jenseits der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten.

Die fideistische Position entwickelt er, freilich nicht als Theologe und eher unsystematisch, im Gegensatz zur tradierten natürlichen oder rationalen Theologie, welche von der Zuständigkeit der menschlichen Vernunft auch in theologischen Fragen und religiösen Belangen ausging. Und eben diese fideistische Linie führt zu Pascal.

Doch ist die menschliche Vernunft, so Montaigne in besagtem Essay weiter, auch über ihre Unzuständigkeit in theologischen Fragen hinaus ein wenig zuverlässiges Instrument zur Erkenntnis der Wahrheit. Sie ist durch und durch fehlbar und irrtumsanfällig. Diese Fallibilität des menschlichen Erkennens betrifft aber nicht nur die menschliche Vernunft, sondern auch den Sinnesapparat des Menschen. Immer wieder täuschen die Sinne den Menschen, und Montaigne führt zahlreiche Beispiele von Sinnestäuschungen an, um zu dem Fazit zu gelangen, dass weder die rationale noch die sinnlich-empirische Erkenntnis des Menschen tragfähig ist und zur Erkenntnis einer objektiven Wahrheit führt. Die Akademische Skepsis der Antike hatte diesen Befund in die



In seinen Überlegungen arbeitete sich Pascal stark an Michel de Montaigne, hier auf dem Bild um 1570, und dessen Überlegungen zur menschlichen Vernunft ab. Mit dem Skeptizismus Montaignes setzte Pascal sich in einem *Entretien avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne* auseinander.

Bild: Künstler unbekannt (um 1570) / Wikimedia Commons, Public Domain

Maxime gefasst, man wisse, dass man nichts wisse. Montaigne referiert dies, hält es aber eher mit den radikaleren Pyrrhonischen Skeptikern, die die Meinung vertreten, man könne nicht einmal wissen, ob man etwas wisse oder wissen könne und müsse sich daher jeder Meinung enthalten. Pascal seinerseits hat auf die charakteristische Frageform von Montaignes skeptizistischem Wahlspruch *Que sais-je?* hingewiesen; denn zu fragen *Was weiß ich?* vermeidet die ihrerseits assertorische Aussageform von: *Ich weiß nicht, ob ich etwas weiß oder wissen kann.*

Pascal ging nun, wie auch Descartes, von der von Montaigne wirkmächtig dargelegten skeptischen Ausgangslage aus. Die skeptizistische Option lag angesichts seiner Kontakte zu mondänen Pariser Milieus und libertinistischen Kreisen nahe. Wie Arnauld, Nicole und andere intellektuelle Vertreter von Port-Royal teilte er andererseits in vielen Bereichen den cartesianischen Rationalismus und dessen Methode des *mos geometricus*. Doch gelangte Pascal zu einer Position jenseits von Skeptizismus und Rationalismus: „Der letzte Schritt der Vernunft ist anzuerkennen, dass es unendlich viele Dinge gibt, die über sie hinausgehen.“

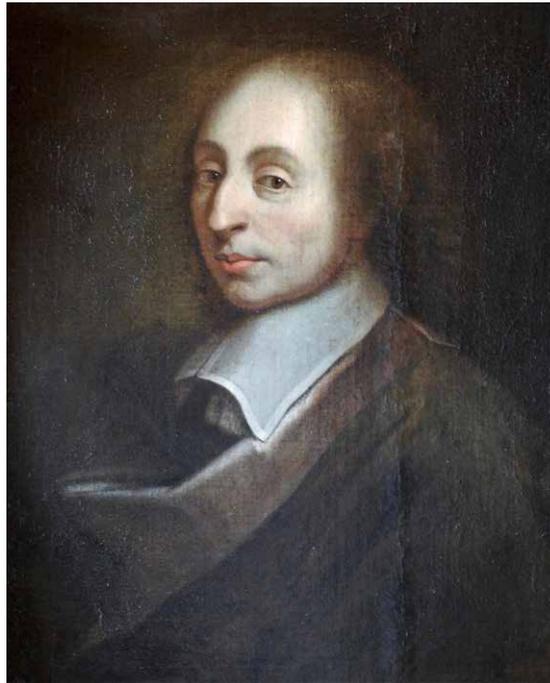
Die Vernunft ist selbstlimitativ, doch in ihre Selbsterkenntnis wirkt die göttliche Gnade hinein. Für Pascal sieht sich die Vernunft angesichts der göttlichen Transzendenz mit ihren Grenzen konfrontiert und öffnet sich dank der göttlichen Gnade der Möglichkeit des Glaubens, ja, sie verlangt nach dem Glauben. Zur Erkenntnis Gottes gelangt der Mensch nicht durch den *esprit de géométrie*, sondern durch *esprit de finesse* und *cœur*. Aus der Heiligen Schrift und aus der Geschichte empfängt das nach Glaubenswahrheit und -überzeugung strebende Herz aufgrund der göttlichen Gnade die Offenbarung. In diesem Zusammenhang gelangt Pascal zu der berühmten Formulierung: „Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point.“ „Das Herz hat seine Gründe, welche die Vernunft nicht kennt.“ (Das französische Wortspiel lässt sich im Deutschen schlecht nachbilden.)

Mit dem Skeptizismus Montaignes und dem Stoizismus Epiktets hat Pascal sich in einem *Entretien avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne* auseinandergesetzt. Dem Stoizismus Epiktets wirft Pascal vor, den Menschen zu überschätzen und zu überfordern. Der Skeptizismus Montaignes hingegen bestreite jegliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen und spreche ihm damit seine Würde ab – ein Einwand, der mit Blick auf Montaigne freilich nur dessen *Apologie de Raimond Sebond* treffen kann, denn Montaigne ist in seinen *Essais* keineswegs durchgängig vernunftkritisch. Pascals

Einschätzung der Vernunft ist mindestens so ambivalent wie diejenige Montaignes, bei dem die Vernunft überwiegend als wertvolles und dynamisches menschliches Vermögen figuriert: Pascal wie Montaigne betonen und würdigen die Kraft der menschlichen Vernunft und diskreditieren sie nicht minder nachdrücklich.

Pascal entwirft eine Anthropologie, derzufolge der Mensch nach dem Sündenfall ins Elend gefallen, ein „enthronter König“ ist. Nur durch die Gnade – ein Leitkonzept des Jansenismus – könne er zur Größe gelangen. Allein die christliche Betrachtungsweise kann dem Wesen des Menschen vollständig gerecht werden. Dies ist der Ausgangs-

befund der *Pensées*, die Fragen der Anthropologie und der Religion, aber auch der Psychologie, Moral und der Politik behandeln. Pascals Anthropologie bewegt sich zwischen dem Pessimismus der Augustinischen und dem Optimismus der Montaigneschen Anthropologie. Montaigne ist mit seinen im Ton gelassenen Betrachtungen über die menschliche Natur sehr präsent in den *Pensées*, doch Pascal wendet Montaignes Duldsamkeit gegenüber den Schwächen des Menschen, dessen Neigung sich zu zerstreuen etwa und seiner Neigung, seine Sterblichkeit zu verdrängen, in die Diagnose der Beunruhigung und Ängstlichkeit des gefallenen Menschen, die nur durch göttliche Gnade zu heilen sind.



Blaise Pascal, hier auf einem Ölgemälde um 1690, war nicht nur einer der herausragenden Mathematiker seiner Zeit. Er beschäftigte sich umfassend auch mit philosophischen und theologischen Fragestellungen, besonders mit der Frage nach der Existenz Gottes.

Bild: Künstler unbekannt (um 1690) / Wikimedia Commons, CC BY 3.0 Deed

Pensées: die Skepsis heilen

Pascals hat rund 1.000 Aufzeichnungen und Notate von unterschiedlicher Länge und

Elaboriertheit hinterlassen, die eine ‚Apologie‘ der christlichen Religion ergeben sollten. Deren anvisiertes Gesamtarrangement ist undurchsichtig und bis heute umstritten. Es hat im Laufe der Zeit viele und unterschiedliche Ausgaben dieses philosophischen Hauptwerks Pascals gegeben, oft philologische Meisterleistungen. Die erste Ausgabe der *Pensées* wurde schon 1670 von seinen jansenistischen Glaubensbrüdern veranstaltet. Eine der prominenten späteren Ausgaben besorgten zwei der wichtigsten französischen Aufklärer in den 1770er Jahren, nämlich der Mathematiker und Philosoph Condorcet und Voltaire. Zu den prominenten katholischen Übersetzern und Kommentatoren der *Pensées* im deutschsprachigen Raum zählten Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar.

Für die diskontinuierlich verlaufene und allemal unübersichtliche philosophische Wirkungsgeschichte Pascals gibt es mehrere gewichtige Gründe. Zu diesen zählt zuvörderst die philologisch seit Jahrhunderten umstrittene Anordnung der *Pensées* als ein kardinales philosophisches Problem der

Pensées: das nämlich der von Pascal reflektierten und thematisierten Frage des *ordre*, der *Ordnung* als solcher im Spannungsfeld von mathematisch-geometrischer Ordnung einerseits, dialektisch-rhetorisch-diskursiver Ordnung andererseits, und zwar von diskursiver Ordnung auch in ihrer performativen Bedeutung (den rechten Anfang findet man erst, wenn man schon ans Ende gelangt).

Es gibt aber auch einen wichtigen sprachlich-begrifflichen Grund für die teilweise unübersichtliche philosophische Wirkungsgeschichte der *Pensées*: Pascals philosophische Sprache ist philosophisch vor-terminologisch, und aus späterer Sicht zeigen sich etliche der von ihm verwendeten Begriffswörter – wie zum Beispiel *le cœur* – als philosophisch schwer fassbar. Diese vortermnologische Begrifflichkeit ist aber nicht zuletzt auch eine Folge seiner Konzeption von der Vernunft als Begriffsvermögen und dem Herzen als Vermögen intuitiver Einsicht.

Ziel der Apologie der christlichen Religion in den *Pensées* ist es, Ungläubige, Skeptiker und Freigeister zum Glauben zu führen. Anthropologische Voraussetzung der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ist dessen kognitives und emotionales, moralisches und gesellschaftliches Elend in Folge des Sündenfalls. Pascal geht, so könnte man etwas oberflächlich sagen, nicht nur als Physiker und Techniker von der Empirie aus, sondern auch als Anthropologe und Philosoph. Insofern wird er zu Recht der großen französischen Tradition der Moralistik zugerechnet. Grundlage der Erkenntnis ist die Erfahrung, die der Mensch mit sich selbst als denkendem Wesen, mit seinem Leben als Individuum und in Gesellschaft macht. Obwohl der gefallene Mensch verelendet und korrumpiert ist, verlangt es ihn doch nach wahrer Erkenntnis, nach dem guten und dem rechten Leben. An dieser inneren Bestimmung scheitert er freilich immer wieder, indem er Impulsen gehorcht, den falschen Gütern und Werten nachjagt und Zerstreuung sucht statt allein in seinem Zimmer zu verweilen: das Streben nach Besitz, Ämtern, hohem Status, eine rastlose Ruhmsucht, die Pascal selbst wohl nicht ganz fremd war, all das fesselt den Menschen an das irdische Diesseits und entfremdet ihn von seiner eigentlichen transzendenten Bestimmung. Nur in Gott kann er zu sich selbst finden. Nur als Gottsuchender kann er auch ein moralisch guter Mensch sein. Der Mensch ohne Gott hypostasiert sich selbst in verwerflicher Weise: „Das Ich ist hassenswert“, so eine weitere viel zitierte und erläuterungsbedürftige Formulierung aus den *Pensées* Pascals.

In den *Pensées* charakterisiert Pascal die christliche Moral als Ineinander von Gottesliebe und Nächstenliebe. Seine zahlreichen und vielfältigen karitativen Aktivitäten bezeugen, dass er persönlich sein Handeln dieser moralischen Direktive unterstellte. Pascal rechtfertigt den christlichen Gottesglauben durch die Geschichte der Offenbarung. Die Selbstoffenbarung eines Gottes, den er jansenistisch als einen *deus absconditus*, einen verborgenen Gott, begreift, ist demzufolge

aus Zeichen zu erschließen: Dass Jesus Christus gelebt und auf Erden gewirkt hat, dass darin die Prophezeiungen des Alten Testaments in Erfüllung gegangen sind, dies kann der verständige und gläubige Mensch dergestalt erkennen. Pascal liest die Heilige Schrift in typologisch-figuraler Weise. Gott hat sich dem Menschen auch in Wundern offenbart, die der menschlichen Vernunft notwendigerweise rätselhaft bleiben, sich aber, wenn Gott dem Menschen diese Gnade erweist, dessen Herzen als Zeichen der göttlichen Wahrheit erschließen. Ohne die Bereitschaft des Herzens sind diese Zeichen nicht zu entziffern. Derjenige, der Gnade erfährt, dessen Herz bereit, das heißt von der Liebe zu Gott durchdrungen ist, bedarf keiner Vernunftbeweise für die göttliche Wahrheit. Solche Beweise kann es auch gar nicht geben; Descartes' ontologischer Gottesbeweis geht ins Leere.

Die Wette

Die Wette auf die Existenz Gottes kann als das exzentrischste Theoriestück der *Pensées* gelten, und außerhalb seines unmittelbaren Zusammenhangs ist es kaum verständlich. Man muss sich den Kontext dieser Passage und deren konkret dialogische Struktur vor Augen führen, um die Wette zu verstehen.

Pascals Wette auf die Existenz Gottes stützt sich auf wahrscheinlichkeits-theoretische Überlegungen und zeigt, dass es vorteilhafter, im pragmatischen Sinne vernünftiger ist, an Gott zu glauben als nicht an ihn zu glauben. Im Mittelpunkt des Textes steht eine Wette auf die Existenz Gottes, zu der Pascal einen in Glaubensfragen indifferenten, agnostischen Freigeist auffordert. Zu wetten, das liegt einem Freigeist nahe, denn die Wette spiegelt seine Erkenntnis-skepsis und seine Risikobereitschaft. Der Freigeist ist typologisch ein Glücksspieler und Hasardeur, der sich aber durch wahrscheinlichkeitstheoretische Überlegungen gegen die Verlustrisiken des Glücksspiels zu wappnen sucht. Der Chevalier de Méré, ein Libertin, der möglicherweise hinter dem libertinistischen Gesprächspartner in Pascals *Wette* steht, hatte mit Pascal über Wahrscheinlichkeitskalkulationen im Zusammenhang des Glücksspiels korrespondiert und Pascal zu entsprechenden Studien angeregt. Die Wette (*le pari*), dieses kurze, zentrale Teilstück der *Pensées*, muss notwendigerweise unverständlich bleiben, wenn man seine dialogische Struktur nicht klar erkennt (in manchen Ausgaben und Übersetzungen fehlen die typographischen Hinweise auf diese Gesprächsstruktur, insbesondere Anführungszeichen oder Spiegelstriche). Für die Argumentationsstruktur selbst spielt es zwar keine Rolle, für den Stellenwert in den *Pensées* ist es aber wichtig, sich vor Augen zu führen, dass Pascal selbst zeitweilig ein Freigeist war und dass man insofern die dialogische Konstellation des Textes wie überhaupt die apologetische Absicht der *Pensées* auch als inneren Dialog zwischen dem einstigen Libertin und Skeptiker Pascal und dem gläubigen Pascal von Port-Royal lesen kann.

Ziel der Apologie der christlichen Religion in den *Pensées* ist es, Ungläubige, Skeptiker und Freigeister zum Glauben zu führen. Anthropologische Voraussetzung der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ist dessen kognitives und emotionales, moralisches und gesellschaftliches Elend in Folge des Sündenfalls.

Bei dieser Wette auf die Existenz Gottes, für die Pascal den Freigeist gewinnen will, geht es nicht um einen rationalen Gottesbeweis. „La raison n'y peut rien déterminer.“ „Die Vernunft kann dabei nichts ermitteln.“ (*déterminer*: dt. *entscheiden*). Pascal zeigt aber auf, dass der Glaube an Gott nicht vernunftwidriger ist als eine indifferentistisch agnostische Haltung. Das Textstück inszeniert ein fiktives Gespräch zwischen einem ungläubigen Libertin/Libertinisten und dem gläubigen Pascal, der diesen auffordert, sich wie in einer durch Münzwurf ausgeführten Wette für Bild oder Schrift, das heißt sich für oder gegen den Glauben an Gott zu entscheiden. Wichtig ist die anthropologisch fundierte Prämisse: Der Mensch *muss* wetten. Die Entscheidung, auf die Existenz Gottes zu wetten, ist dem Menschen nicht freigestellt, sondern er muss wetten, er muss sich in der Gottesfrage positionieren und kann sich nicht indifferentistisch als Agnostiker aus der Affäre ziehen.

„Ja, aber man muss wetten. Das ist nicht freiwillig. Ihr seid mit hineingezogen. [(...) il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué(s).] Wofür entscheidet Ihr Euch also? Prüfen wir nach; da man ja wählen muß, prüfen wir nach, was am wenigsten in Eurem Interesse liegt. [...] Wenn Ihr gewinnt, so gewinnt Ihr alles, und wenn Ihr verliert, so verliert Ihr nichts: Wettet also, ohne zu zögern, daß er [Gott] ist.“

Da der Freigeist gezwungen ist, sich in der Gottesfrage zu positionieren, kann Pascal ihm im Rahmen eines probabilistischen Kalküls klar machen, dass es ratsamer ist, sich für als gegen Gott zu entscheiden. Wenn Gott existiert, gewinnt er alles, falls er auf Gottes Existenz gewettet hat; wenn Gott nicht existiert, verliert er nichts, falls er fälschlich auf Gottes Existenz gewettet hat.

Das eigentlich Paradoxe an diesem im Einzelnen komplizierten Gedankenspiel Pascals, welches den Weg zum Glauben bahnen soll, besteht ja in Folgendem: Pascal, der durchgängig auf die durch göttliche Gnade verliehene Willenskraft des menschlichen Herzens setzt, um zum Glauben zu gelangen, überbietet mit seiner Wette gewissermaßen den von ihm kritisierten Rationalismus der traditionellen Gottesbeweise und macht die kalt kalkulierende Vernunft statt des empfindsamen Herzens zum Richtmaß der Entschei-

dung für oder gegen den Glauben an Gott. Dieses Paradox ist ihm durchaus bewusst, sodass er am Ende des Textfragments schreibt: „Wenn diese Rede Euch gefällt und sie Euch machtvoll scheint, so wißt, daß sie von einem Menschen verfasst wurde, der vorher und nachher auf die Knie gefallen ist, um dieses unendliche und unteilbare Wesen, dem er sein ganzes Wesen unterwirft, zu bitten, daß es sich auch zu Eurem eigenen Wohl und zu seinem Ruhm Euer Wesen unterwirft und daß sich so die Macht mit dieser Niedrigkeit vereinigt.“

Angesichts der mathematisch begründeten entscheidungstheoretischen Option auf die Existenz Gottes zu setzen, muss sich der Libertin geschlagen geben. Er hat sich überzeugen lassen, erstens, dass er wetten muss, und zweitens, dass er pragmatisch rational agiert, wenn er auf die Existenz Gottes setzt. Doch selbst wenn er sich, durch die Kraft des besseren Arguments belehrt, geschlagen gibt und Gottes Existenz annimmt, verbindet sich diese rational, pragmatisch, mathematisch induzierte Bereitschaft, Gottes Existenz anzunehmen, doch noch keineswegs mit einer genuinen Glaubensüberzeugung. *Credere non potest homo nisi volens*, so hatten schon die Kirchenväter befunden. Und selbst wenn jemand bedingungslos glauben will, mag es sein, dass er nicht glauben kann. Glaube lässt sich nicht erzwingen.

Eine genuine Glaubensüberzeugung könne und müsse, so hingegen Pascal gegen Ende des Textes, durch diverse Praktiken der Selbstdisziplinierung und religiösen Habitualisierung notfalls auch erzwungen werden: Demut, *sacrificium intellectus*, Selbstkasteiung, mechanische Einübung in rituelle religiöse Praktiken: „Das Äußere muß mit dem Inneren vereint sein, damit man zu Gott gelangt; das heißt, man soll auf die Knie fallen, mit den Lippen beten usw., damit der stolze Mensch, der sich Gott nicht unterwerfen wollte, nun der Kreatur unterworfen sei.“ Derjenige, der nicht glaubt, aber glauben will, muss sich einem Prozess der Selbstkonditionierung und Habitualisierung unterziehen. Er simuliert, imitiert, praktiziert gewissermaßen hypothetisch das Leben eines Gläubigen: „Ganz natürlich wird Euch das gleiche zum Glauben führen und Euren Verstand demütigen.“ (dt. Übersetzung ungenau: „Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira.“; *abêtira*: ein facettenreicher Begriff; Nietzsche wird diesen Ausdruck Pascals aufgreifen). In einer philosophisch-theologischen Kontroverse wurden die Pascalschen Praktiken des den Glauben Erzwingens als eine Frage des *to deceive oneself into faith* diskutiert.

Der Weg des Libertins von der Skepsis zum Glauben muss demnach drei Stationen durchlaufen: vom Verstand über die Gewohnheit zum Herzen: „Es gibt drei Mittel zu glauben: Vernunft, Gewohnheit und Eingebung. [...] man muß sei-

Wichtig ist die anthropologisch fundierte Prämisse: Der Mensch *muss* wetten. Die Entscheidung, auf die Existenz Gottes zu wetten, ist dem Menschen nicht freigestellt, sondern er muss sich in der Gottesfrage positionieren und kann sich nicht als Agnostiker aus der Affäre ziehen.



Foto: Actual.Lit / Wikimedia Commons, CC BY-SA 2.0

Die berühmten *Pensées* Pascals entstanden Ende der 1650er Jahre und bilden das Zentrum seines nicht-wissenschaftlichen Werkes. Das Manuskript der Schrift befindet sich in der Französischen Nationalbibliothek.

nen Geist für die Beweise öffnen und sich durch Gewohnheit darin bestärken, jedoch muß man sich auch durch Demütigungen für die Eingebungen empfänglich machen, die allein die wahre und heilsame Wirkung hervorbringen können.“

Wirkungsgeschichte

Pascal hat als Wissenschaftler große Denker wie Leibniz beeindruckt und als Wissenschaftler und Philosoph Aufklärer wie Voltaire und Condorcet für sich eingenommen – andererseits dürfte nach dem Gesagten auch klar geworden sein, warum er als gläubiger Christ, der zum *sacrificium intellectus* bereit war, Aufklärer wie Voltaire auch irritiert und Kritiker des Christentums wie Nietzsche abgestoßen hat. Nietzsche freilich hat auf der anderen Seite Pascal auch mehrfach gerühmt: „Pascal, den ich beinahe liebe, weil er mich unendlich belehrt hat: der einzige logische Christ.“ (Nietzsche, Brief an Georg Brandes, 20.11.1888) Nicht nur scheiden sich an Pascal die Geister. Sondern große Geister vom Range Voltaires und Nietzsches spiegeln in Pascal vielmehr auch die Ambivalenzen ihres eigenen Denkens.

Exkurs: Pascal und Wittgenstein

In der Erforschung der Wirkungsgeschichte von Pascals Werk ist bei dieser Gelegenheit eine Rezeptionsetappe zu verzeichnen, der seitens der Pascalforschung mehr Beachtung geschenkt werden sollte, denn von hier her ergibt sich auch ein interessanter neuer Blick auf Pascal. Man kann nämlich einen substantiellen Einfluss Pascals auf Wittgenstein annehmen. Wittgenstein, der als intellektuelle Persönlichkeit und in seiner mathematisch-logischen und philosophischen Doppel-

begabung Pascal wohl recht ähnlich war, hat dessen *Lettres Provinciales* und vor allem die *Pensées* gelesen. Spuren eines solchen Einflusses finden sich in seiner Religionsphilosophie und Haltung zur Mystik, in der literarisch-diskursiven Form seiner Philosophie, in seiner Konzeption von Praktiken, in seinem Anticartesianismus, in seiner Auffassung von der Philosophie.

Schon aus der Ferne betrachtet, fallen religionsphilosophische Konsonanzen zwischen den beiden Augustinus zutiefst verpflichteten Denkern in Wittgensteins *Lectures on Religious Belief* (1938) auf, dort etwa die Religion

als Ausübung einer Praxis betreffend. In der Analyse des Gottesgefühls durch Wittgenstein hat man substantielle Berührungspunkte mit Pascal gefunden. Mehrfach wurde darüber diskutiert, inwieweit man Wittgenstein fideistische Positionen zuschreiben kann. Pascal wie Wittgenstein bezeugten überdies persönlich die Bedeutung tätiger Nächstenliebe.

Pascal hat als Wissenschaftler große Denker wie Leibniz beeindruckt und als Wissenschaftler und Philosoph Aufklärer wie Voltaire und Condorcet für sich eingenommen. An ihm scheiden sich aber auch die Geister. Große Geister vom Range Voltaires und Nietzsches spiegeln in Pascal auch die Ambivalenzen ihres eigenen Denkens.



Nach dem Vortrag stand die Referentin Prof. Dr. Gisela Schlüter für Rückfragen bereit. Studienleiter Dr. Johannes Schiebl moderierte die Fragerunde.

Philosophisch betrachtet: Bei parallelem Studium von Wittgensteins Schrift *On Certainty* und Pascals *Pensées* wird man zu der Überzeugung gelangen, dass Wittgensteins Reflexionen über Skepsis, Gewissheit und Glauben im kritischen Dialog mit Pascals *Pensées* entwickelt wurden, und zwar vermutlich nicht oder nicht ausschließlich über Dritte vermittelt, sondern in einem direkten Dialog. Nicht nur auf der propositionalen Ebene der Erkenntnisse über den Status von Gewissheit, über die Unhaltbarkeit radikaler Skepsis und über die Abgründigkeit des Glaubens als Modus des Für-Wahr-Haltens zeigt sich in Wittgensteins Schrift, ihrerseits ein Ensemble von Fragmenten, unverkennbar der Einfluss der Fragmentensammlung der *Pensées*. Vielmehr zeigt sich dieser Einfluss, oder richtiger wohl: diese Inspiration durch Pascal auch an der heuristischen Funktion und performativen Dimension einer epistemisch fundierten fluiden diskursiven Ordnung des Textarrangements („La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage, est de savoir celle qu'il faut mettre la première.“; dt. korrekt: „Das Letzte, was man findet, wenn man ein Werk verfasst, ist die Einsicht, was man an den Anfang stellen muss.“). Man mag *On Certainty*, über die Auseinandersetzung mit George Edward Moore hinaus, sogar als einen verkappten Dialog mit Pascal lesen, wie Pascal seinerseits ja, vor allem, aber nicht nur in der *Wette*, einen verkappten Dialog mit einem Libertinisten inszeniert hatte. Verkappt heißt: nicht einmal typographisch als Dialog markiert – der Leser muss überhaupt erst einmal erkennen, dass es sich um einen Dialog handelt.

Weitere markante Übereinstimmungen jenseits von *On Certainty* lassen sich in der Bedeutung von Praxis und Praktiken im Denken beider Autoren finden, Übereinstimmungen zwischen Wittgensteins Konzepten der *Abrichtung*, der *Therapie* und Pascals Habitualisierungsinstruktionen. Und schließlich: Wittgensteins exzentrische Äußerungen über das Philosophieren mag man als Nachhall von Pascals Ansicht wahrnehmen, man müsse sich, um ein rechter Philosoph zu sein, über die Philosophie lustig machen: „Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher.“ Dies ist übrigens ein von Montaigne überlieferter Topos, und auch Montaigne zählte ja zu Wittgensteins Lektüren. Die Wege der Überlieferung sind verschlungen und halten für denjenigen, der auch die entlegeneren Quellen aufsucht, manche Überraschung bereit. ■

Nach einem jahrelangen Rückgang ist aufgrund von Kriegen, Corona, Inflation, Schulden und Zerstörung der Natur in den letzten Jahren die Zahl der unter Hunger leidenden Menschen wieder gestiegen, beklagt Joachim von Braun.

In einer größeren Zahl von Veranstaltungen befasste sich die Katholische Akademie in Bayern zusammen mit namhaften Kooperationspartnern in den vergangenen Jahren mit den Fragen von Ernährung und nachhaltiger Landwirtschaft. Zu verweisen ist hier auf die Kooperationsveranstaltung *Sichere Nahrungsversorgung mit weniger Pestiziden*, bei der acatech und das Deutsche Museum mit im Boot saßen. In Zusammenarbeit mit dem Bayerischen Bauernverband stand bei einer anderen Veranstaltung die Problematik der Nutztierhaltung im Fokus, aber auch Alternativen, die nicht zuletzt bäuerlichen Betrieben die Existenz sichern.

I.

Mit der Vortrags- und Diskussionsveranstaltung zum Thema *Globale*

Ernährungssicherheit in Zeiten des Klimawandels. Wissenschaft meets Agribusiness wurde das Thema weiter vertieft und gleichzeitig die 2021 begonnene Kooperation der Katholischen Akademie in Bayern mit der Stiftung Bayerische EliteAkademie (BEA) erfolgreich fortgesetzt. 65 Teilnehmerinnen und Teilnehmer vor Ort und etwa die gleiche Anzahl an Online-Teilnehmer:innen verfolgten die Veranstaltung und beteiligten sich am 9. Oktober 2023 im Anschluss an der Diskussion.

Beide Einrichtungen konnten für diesen Abend hochkarätige Podiumsgäste gewinnen: Prof. Dr. Joachim von Braun, Senior Professor für wirtschaftlichen und technologischen Wandel am Zentrum für Entwicklungsforschung (ZEF) der Universität Bonn sowie Präsident der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften und Prof. Klaus Josef Lutz, Vorsitzender des BayWa-Aufsichtsrates und gleichzeitig Präsident der Industrie- und Handelskammer für München und Oberbayern und des Bayerischen Industrie- und Han-

delskammertags. Moderiert wurde der Abend von zwei Alumnae der Bayerischen EliteAkademie, Lena Ranneberg und Linda Richter.

In seiner Begrüßung betonte Dr. Martin Dabrowski, Studienleiter an der Katholischen Akademie in Bayern, die Bedeutung der Landwirtschaft für die globale Ernährungssicherheit, aber auch deren Rolle als Mitverursacher

Wissenschaft meets Agribusiness

Globale Ernährungssicherheit in Zeiten des Klimawandels

und als Schlüsselbranche zur Bekämpfung des Klimawandels. Lösungswege könnten nur im interdisziplinären Dialog und in der Verständigung zwischen unterschiedlichen Professionen gefunden werden. Genau diesem Ziel diene die Veranstaltung der Akademie. Prof. Dr. Dr. Johannes Wallacher, Akademischer Leiter der Bayerischen EliteAkademie und Präsident der Hochschule für Philosophie in München, betonte anschließend in seiner Begrüßung, wie wichtig verschiedene politische und wirtschaftliche Perspektiven für die Diskussion rund um Ernährungssicherheit seien.

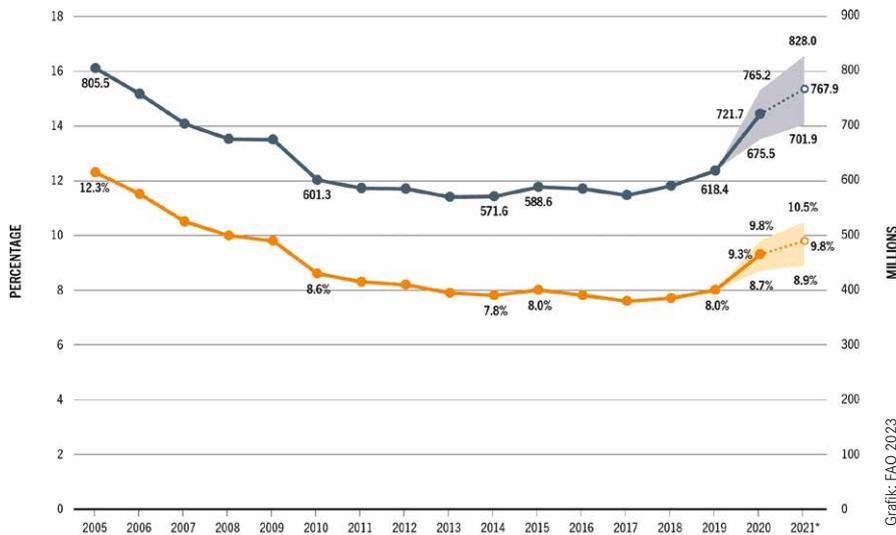
II.

In seinem Einstiegsreferat erläuterte Joachim von Braun die Trends und Herausforderungen für die globale Ernährungssicherheit angesichts des Klimawandels. Nach einem jahrelangen Rückgang würde aufgrund von Kriegen, Corona, Inflation, Schulden und Zerstörung der Natur in den letzten Jahren die Zahl der unter Hunger leidenden Menschen wieder steigen. Auch der Klimawandel trage zu diesem negativen Trend bei der globalen



Foto: Kelvin H. Haboski / iShutterstock.com

Die Ernährung der Menschheit bedarf großer Anbauflächen und industrialisierter Landwirtschaft – aber auch dort gilt es offen zu sein für Innovationen.



Der Hunger in der Welt nimmt seit einigen Jahren wieder stark zu: rund 830 Millionen Menschen, 150 Millionen mehr als 2019, konnten sich 2021 nicht regelmäßig und ausreichend ernähren. (Gelb: Angaben in Prozent, Schwarz: Angaben in absoluten Zahlen)

Nahrungsmittelversorgung stark bei. Und im Jahr 2023 seien die Extremwerte bei der Hitze sowohl im europäischen Raum wie auch global wieder sehr stark gestiegen.

Wichtigster Ansatzpunkt für die Verbesserung der globalen Ernährungssicherheit sei, so von Braun, die (Wieder-)Herstellung und Sicherung der Resilienz der lokalen Ernährungssysteme. Resilienz bedeutet in diesem Zusammenhang die Fähigkeit des Systems, trotz eines externen Schocks seine Hauptaufgaben weiter erfüllen zu können.

Die Resilienz des Ernährungssystems könne durch folgende **Maßnahmen** erreicht und gestärkt werden:

- Mitigation: Reduzieren von Risiken
- Adaption: Reduzierung der Belastung und Anfälligkeit
- Transformation: sozialer und ökologischer Wandel

Was könne man also praktisch tun? Der Referent betonte, dass es wichtig sei, das Ernährungssystem mithilfe von „Reduzierung“ umzustellen. Dabei gehe es um ein Bündel von Maßnahmen, das an die **Situation des jeweiligen Landes** angepasst werden müsse:

- Energieversorgung umstellen und Einführung der CO₂-Bepreisung
- Anpassung der Landnutzung
- Entwicklungsländer bei Maßnahmen der Klima-Anpassung unterstützen
- Konsum anpassen und Verschwendung vermeiden

• Transformation zur Bioökonomie
Vor allem sei aber auch die **Politik in den entwickelten Nationen** gefordert. Hier schlägt Professor von Braun folgende Maßnahmen vor, die unmittelbar umgesetzt werden müssten:

- Humanitäre Maßnahmen in von Klimakrisen und Konflikten betroffenen hungergefährdeten Gebieten
- Schuldenerlasse, Nahrungsmittelhilfe und Budgethilfe zur Ausweitung der sozialen Sicherheit

Als **langfristige Maßnahmen** fordert er in seinem Vortrag Folgendes:

- Technologien und Innovationen für Stärkung von Produktivi-

tätswachstums und nachhaltiger Landnutzung

- Nachfrage nach Bioenergie und Fleisch in Ländern mit hohem Einkommen reduzieren, um Nahrungsmittelverfügbarkeit auszuweiten
- Folgemaßnahmen zum UN-Gipfel für Ernährungssysteme und COPs mit globaler Finanzierung

III.

Im Anschluss an den Vortrag von Joachim von Braun entgegnete Professor Lutz in einer kurzen Replik, dass zur Erreichung der globalen Ernährungssicherheit neben politischen Maßnahmen zusätzlich unternehmerische Innovationen und die Einführung neuer Technologien unbedingt notwendig seien. Lutz forderte einen gemeinsamen globalen Kraftakt, sieht aber große Gräben zwischen Politik und Wirtschaft.

Klaus Josef Lutz, der Präsident des Bayerischen Industrie- und Handelskammertags, forderte einen gemeinsamen globalen Kraftakt zur Sicherstellung der Welternährung. Er sieht aber große Gräben zwischen Politik und Wirtschaft.



Links: Prof. Klaus Josef Lutz, Vorsitzender des BayWa-Aufsichtsrates und gleichzeitig Präsident der Industrie- und Handelskammer für München und Oberbayern und des Bayerischen Industrie- und Handelskammertags. Rechts: Prof. Dr. Joachim von Braun, Senior Professor für wirtschaftlichen und technologischen Wandel am Zentrum für Entwicklungsforschung (ZEF) der Universität Bonn sowie Präsident der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften.



Joachim von Braun erklärte, dass man die große Zahl von Millionen kleinbäuerlicher Betriebe nicht für den Klimawandel zur Verantwortung ziehen dürfe. Demgegenüber steige, so von Braun, die Verantwortung der Verbraucherinnen und Verbraucher.

Kontrovers wurde von beiden Podiumsteilnehmern die Bedeutung und die Erfolgchancen des von der Europäischen Kommission 2019 vorgestellten Konzepts des *European Green Deal* beurteilt. Auf die Frage, welche Herausforderungen noch bestehen, erklärte Professor Lutz, dass die Regierungen mit der Methode, Verbote zu erlassen statt Innovationen aus dem privaten Sektor zu fördern, den falschen Weg gehen.

Joachim von Braun hingegen forderte eine völlig neue, enorme Kapitalmobilisierung, um den Klimawandel zu bekämpfen. Dabei brauche es internationale Finanzierungssysteme aus der öffentlichen Hand, aber auch privates Kapital müsse zum Einsatz kommen. Er sah aber auch erste Lichtblicke: es habe in den letzten drei Jahren sehr viele Dialoge über die Ernährungssicherung gegeben und die Start-Up-Szene in Afrika treibe Innovationen voran. In den Bereichen Bodenforschung und Digitalisierung von landwirtschaftlichen Dienstleistungen würde mehr wissenschaftliche Forschung benötigt. Insgesamt habe das Thema Landwirtschaft und

Ernährung aber nie einen so hohen Stellenwert gehabt.

Die positiven Ansätze und Entwicklungen würden leider vor allem durch Kriege und kriegerische Konflikte gehemmt bzw. zu Nichte gemacht. Dies bestätigte auch der Unternehmer von Lutz mit dem zum Zeitpunkt der Veranstaltung ganz aktuellen Verweis auf den terroristischen Angriff der Hamas auf Israel, der die sehr innovative Start-up-Szene in Israel, die auch im Bereich der Landwirtschaft sehr erfolgreich sei, behindern oder sogar zerstören könne.

Auf die Frage aus dem Publikum, welche Verantwortung beide Exper-

die große Zahl von Millionen kleinbäuerlicher Betriebe nicht zur Verantwortung ziehen dürfe. Demgegenüber steige, so von Braun, die Verantwortung der Verbraucherinnen und Verbraucher. Je reicher sie seien, desto höhere moralische Verantwortung trügen sie für ihren Konsum, der – wie im Referat ausgeführt – ein Faktor zur globalen Ernährungssicherheit sei. Er forderte ein Bündel von Maßnahmen, so beispielsweise eine grundsätzliche Nachhaltigkeitsagenda bestehend aus Information, Bildung, steuerlichen Maßnahmen und die Besteuerung weggeworfener Lebensmittel. Auch



Das Podium des Abends: Flankiert von den beiden Moderatorinnen Lena Ranneberg (li.) und Linda Richter, Alumnae der Bayerischen EliteAkademie, diskutierten Klaus Josef Lutz (2.v.l.) und Joachim von Braun noch intensiv. Manches sahen sie kontrovers, in verschiedenen Punkten stimmten sie auch überein.

ten bei den Landwirtinnen und Landwirten sehen, antwortet Klaus Josef Lutz, dass er hier keine individuelle Verantwortung sehe. Man müsse sich aber ideologiefrei mit neuen Technologien im Bereich der Landwirtschaft beschäftigen. Joachim von Braun stimmte ihm zu und erklärte, dass man

Lutz betonte die Verantwortung z. B. Deutschlands, verwies aber auch darauf, dass sich hier im Konsumverhalten schon viel verändert habe.

Abschließend waren sich beide Podiumsteilnehmer einig, dass gerade die junge Generation und insbesondere angehende Führungskräfte, Verantwortung übernehmen müssten und auf den verschiedenen angesprochenen Ebenen ihren jeweiligen Beitrag zur Stärkung der globalen Ernährungssicherheit leisten könnten. ■

Innovationen für Resilienz des Ernährungssystems

| Reduce hazards | Reduce vulnerability | Reduce exposure |
|---|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> Sustainable soil, land, and water management Avoiding deforestation Climate change mitigation | <ul style="list-style-type: none"> Social protection, insurance Plant breeding, biotech Livelihood diversification Education, agricultural services, Digit., early warning Migration | <ul style="list-style-type: none"> Open, rule based international food trade Infrastructure development Sustainable irrigation Conflict prevention and resolution Good governance |

Um die Resilienz des Ernährungssystems zu stärken, bedarf es einer Reihe von Innovationen, die in diesem Schaubild zusammengestellt sind.

Schaubild: Prof. Dr. Joachim von Braun 10/2023

Die vollständige Kooperationsveranstaltung mit der BEA ist in unserem YouTube-Videokanal zu sehen. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. Das Video finden Sie auch in der [Mediathek](#) unserer Website.

Nachrichten von einem Unglück und schweren Schicksalsschlägen werden auch heute noch als Hiobsbotschaften bezeichnet. Genau darum geht es im Buch Hiob des Alten Testaments: Hiob, einem überaus gottesfürchtigen und frommen Mann, geschieht Unrecht und schier unermessliches Leid. Er ist vollkommen am Boden, gescheitert, am Ende. Aber selbst angesichts dessen beginnt Hiob nicht, an Gott zu zweifeln.

Auf zwei Wegen näherte sich die *Sommernacht der Künste* am Abend des 15. Juni der biblischen Figur an. Rund 175 Interessierte waren in den Saal der Katholischen Akademie gekommen, um zunächst einen klassischen Vortrag des Wiener Alttestamentlers Ludger Schwienhorst-Schönberger zu hören, der ein viel beachtetes Buch zu Hiob geschrieben hat.

Im zweiten Teil dann war *Hiob – Eine Mockumentary* zu erleben, eine gut 40-minütige „künstlerische Artikulation zwischen Rezitation, Film und Musik“, wie es in der Ankündigung hieß. Auf Anregung des Münchner Moralthologen Christof Breitsameter hatten sich sechs ange-

den, sein Anklagen Gottes im Vordergrund stehen, aber schließlich erkläre sich Hiob doch mit seiner Lage einverstanden, am Ende stehe die Versöhnung mit Gott. Der greife zwar nicht ein, aber er spreche Hiob direkt an, der wiederum vom Sprechen über Gott zum Sprechen mit ihm komme, das sei „der entscheidende Strang des Buchs“.

Das Hiob-Buch gebe zwar keine Antwort auf die Frage nach dem Leid, aber es zeige „einen Weg, der zu einer Antwort führt“. Darum hat Schwienhorst-Schönberger sein Hiob-Buch von 2007 (Neuaufgabe 2022) auch „Ein Weg durch das Leid“ genannt. Das Leid werde nicht verdrängt, nicht überspielt und auch nicht wegrationalisiert, wie es die Freunde Hiobs versuchten, so eine These des kürzlich emeritierten Wiener Alttestamentlers.

Letzten Endes gehe es aber darum, von der Gottesfurcht zum Schauen zu gelangen. Das sei kein äußerlicher Vorgang, sondern eine innere Erfahrung. Der „Schlüsselvers“ des Hiob-Buchs laute: „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir gehört, jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“ (42,5). Das sei der „Weg der Erlösung“, so Ludger Schwienhorst-Schönberger.

Ein kleines Gespräch zwischen dem Alttestamentler und dem Moralthologen Christof Breitsameter bildete das Scharnier zum zweiten Teil. Dabei ging es etwa um die Parodierbarkeit des Hi-



Hiob wendet sich trotz seines unermesslichen Leids nicht von Gott ab. Der Maler des obigen Bildes, Andreas Neumann-Nochten, setzt die tiefe Verzweiflung Hiobs, sein aus der Schwärze der Tiefe aufwärts gerichtetes Rufen nach Gottes Hilfe, farblich eindrucksvoll ins Bild.

ob-Stoffs, das Problem, ob es in Gott auch Böses geben könne, oder auch die Frage nach der Schuld am Leid. Während sich die Theologen in den beiden ersten Fragen nicht ganz einig waren, hielten sie in der dritten Sache fest, dass es bei Hiob nicht um einen Tun-Ergehens-Zusammenhang gehe, sondern dass er vielmehr als „Beispiel für das Leiden des Gerechten“ gesehen werden müsse.

Nach der Pause war die Bühne frei für „Hiob – Eine Mockumentary“. Eingeraht durch Rezitationen aus dem Hiob-Buch versetzte der Film das Geschehen aus dem orientalischen Uz in ein Dorf von heute. Dessen Bürgermeister Thomas Hiob, beeindruckend

Zwar würden Hiobs Leid, sein Zerwürfnis mit den Freunden, sein Anklagen Gottes im Vordergrund stehen, aber schließlich erkläre sich Hiob doch mit seiner Lage einverstanden, am Ende stehe die Versöhnung mit Gott.

Hiob heute

Sommernacht der Künste mit Alttestamentlern und jungen Kunstschaffenden

hende Schauspielerinnen und Schauspieler der Otto-Falckenberg-Schule, begleitet von ihrem Sprecherzieher Marcus Boshkow, ein junger Komponist an der Musikhochschule und eine Theologie-Studentin von der LMU zusammengetan und den Hiob-Stoff in die Gegenwart übersetzt.

Doch zunächst zur Exegese: Für Ludger Schwienhorst-Schönberger ist entgegen landläufiger Meinungen das Hiob-Buch letztlich eine „Rettungserzählung“, ganz ähnlich strukturiert wie viele Psalmen. Zwar würden Hiobs Leid, sein Zerwürfnis mit den Freun-



Das Gespräch zwischen dem Alttestamentler Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Universität Wien, (re.) und dem Moralthologen Prof. Dr. Christof Breitsameter, LMU München, (li.) bildete die Überleitung zur Mockumentary. Themen waren die Parodierbarkeit des Hiob-Stoffs, das Problem, ob es in Gott auch Böses geben könne, oder auch die Frage nach der Schuld am Leid.

Am Ende unterschreibt Hiob seine Abdankung, alle rühmen seine großen Leistungen, er bleibt am Boden zerstört zurück auf der kargen Heide. Da kommt ein Engel (Ennes Sahin), kniet sich neben den gefallenen Hiob, hilft ihm auf und umarmt ihn lange.

gespielt von Marlene Markt, irrt über die Fröttmaninger Heide im Münchner Norden, sein zentraler Satz lautet:

„Ich habe heute alles verloren!“ Ansonsten spricht er nicht viel. Die Kamera-Führung von Clara Walla bleibt immer dran am kargen Geschehen und seinen Personen, deren Horizont schon mal in Schräglage gerät.

Begleitet wird die Szenerie von Musik, Aleksander Popovic am Akkordeon und Celést Lang am Flügel spielen breite Akkord-Cluster, mit denen der junge Komponist Johannes Burgert, der bei Isabel Mundry an der Münchner Musikhochschule studiert, die Ausweglosigkeit der Lage Hiobs klanglich illustriert.

Doch dann treten Hiobs Familie und Kollegen auf. Marietta Hiob, seine Frau (Emma Floßmann) ver-

steht ihren Mann immer weniger. Elias Hiob (Sebastian Berchtold), sein Sohn, macht sich wichtig mit Worthülsen aus Manager-Seminaren. Die stellvertretende Bürgermeisterin Elisabeth Hass (Frida Lang) will doch nur den Job von Thomas Hiob. Seine Schwester Claudia Rothmann (Miriam Lücke), die ihm eigentlich am nächsten steht, hat trotzdem nur ihre eigene Situation im Blick und kann gar nicht mehr aufhören, ihre Essensvorlieben aufzuzählen.

Alle reden auf Thomas Hiob ein, wollen ihm irgendwie helfen, doch sie erreichen ihn nicht. Auch nicht der befreundete Pfarrer Wotan Winkler, genial verkörpert von Johannes Burgert, der mit seinen Pastoral-Floskeln nicht weiterkommt, aber dann mit Hiobs Frau von dannen zieht. Am Ende unterschreibt Hiob seine Abdankung, alle rühmen seine großen Leistungen, er bleibt am Boden zerstört zurück auf der kargen Heide. Da kommt ein Engel (Enes Şahin), kniet sich neben den gefallenen Hiob, hilft ihm auf und umarmt ihn lange.

So endet das Stück, wieder erklingen großflächige Akkorde, das Publikum im Saal der Akademie klatscht lange und begeistert. Ein außergewöhnliches Bild bot auch das abschließende Künstlergespräch: Die jungen Schauspielerinnen und Schauspieler saßen auf der Bühne und gaben bereitwillig und klug Auskunft über ihren Zugang zum Buch Hiob. Und die älteren Semester im Publikum fragten wohlwollend und interessiert nach. ■



Links: Die Mockumentary bildete den zweiten Teil der Veranstaltung. Sechs angehende Schauspielerinnen und Schauspieler der Otto-Falckenberg-Schule, ein junger Komponist an der Musikhochschule und eine Theologie-Studentin von der LMU haben den Hiob-Stoff auf spannende Weise in die Gegenwart übersetzt. Rechts: Der angehende Schauspieler Enes Şahin stellt in der Mockumentary den Engel dar, der Hiob am Schluss begegnet.

Bereits zum fünften Mal hat Olivia Mitscherlich-Schönherr von der Münchner Hochschule für Philosophie zu einer Fachtagung über ethische Grundfragen in die Katholische Akademie in Bayern eingeladen, diesmal ging es um das Thema *Gelungende Bildung*. Im Mittelpunkt der zweitägigen Veranstaltung stand der öffentliche Abendvortrag des Philosophen und Erfolgsautors Wilhelm Schmid,

den Bildungsmedien liege die aktuelle Herausforderung im Umgang mit digitalen Lernformaten. Und darin, welche Beziehungsaspekte online nicht gelebt werden könnten.

Die Schul- und Uni-Streiks von *Fridays for Future* stellen nach Olivia Mitscherlich die Aufklärungstradition insgesamt in Frage, vielleicht seien die westlichen Gesellschaften weniger rational geprägt als gemeinhin angenommen, sondern eher von inneren Herrschaftsformen bestimmt. Dazu komme ein „zeitgenössischer Büchersturm“, wie Olivia Mitscherlich formulierte. Da sei nach den dahinter liegenden Menschenbildern zu fragen, gehe es eher um Wertebildung, oder sei Bildung wertneutral? Grundsätzlich, so Olivia Mitscherlich müsse man Antworten auf

Was Bildungsbeziehungen anlange, sei als Krisenphänomen der Machtmissbrauch festzustellen. Die ethische Frage sei: Wie sollen gute Beziehungen zwischen Lehrenden und Lernenden aussehen? Und wann verkehrt sich eine Lehr-Lern-Beziehung für die Lernenden in eine Grenzsituation?

das nur möglich gewesen sei, „weil sie ihre Lebensfragen stellen konnten“.

Schule sei wie die „Gesellschaft in einer Nussschale“, so Wilhelm Schmid, Schüler würden geprägt, andererseits aber auch beginnen, selbst die Gesellschaft zu prägen. Dazu bräuchten sie eine „anregungsstarke Umgebung“, um die „Stärken des Menschseins zu entfalten“. Viel wichtiger als Lehrpläne seien dabei die Lehrpersonen, „Menschen reagieren auf Menschen, da müsse man nur an die eigene Schulzeit zurückdenken. Aber nicht nur die Schülerinnen und Schüler, die ganze Gesellschaft profitiere davon, „dass Potenziale nicht brach liegen bleiben“.

Für Wilhelm Schmid ist Bildung „die ontologische Öffnung des Menschen“ auf seine Realität und seine Möglichkeiten hin. Der Begriff „Selbstoptimierung“ sei in diesem Zusammenhang positiv zu deuten. „Stromlinienförmige Menschen braucht niemand“, so der Philosoph,

Philosophische Schule der Lebenskunst

Der Philosoph Wilhelm Schmid über gelungende Bildung

zu dem am 4. Juli rund 150 Interessierte in die Akademie kamen.

In ihrer Einführung skizzierte Olivia Mitscherlich die Problematik des Bildungsbegriffs, der die Bildsamkeit des Menschen voraussetze und zwischen Erziehung, Ausbildung und Selbst-Formung changiere. Das normative Ideal sei der gebildete Mensch als Person, in der gutes Leben konkrete Gestalt gewinne. Im Blick auf die Bildungssubjekte sei bei Kindern eine Krise der Literalität zu erkennen. Dabei stelle sich die Frage nach dem richtigen Verständnis von Bildungsgerechtigkeit: Müssen nun alle gleich behandelt werden, oder dürfen Ungleiche auch ungleich gesehen werden? Es gehe aber schon darum, Mechanismen aufzufinden, die Kinder aus bildungsfernen Schichten strukturell benachteiligen würden.

Was Bildungsbeziehungen anlange, sei als Krisenphänomen der Machtmissbrauch festzustellen. Die ethische Frage sei: Wie sollen gute Beziehungen zwischen Lehrenden und Lernenden aussehen? Und wann verkehrt sich eine Lehr-Lern-Beziehung für die Lernenden in eine Grenzsituation? Bei

die Frage finden, wie Bildung gelingen könne, für den Einzelnen, für die Bildungsbeziehungen, im sozialen und politischen Miteinander.

Viele Fragen für Wilhelm Schmid, der in seinem gut einstündigen Vortrag eher von konkreten Situationen als von abstrakten Beschreibungen ausging. Er wolle nicht eine weitere ungünstige Diagnose zum Zustand des Schulwesens vorlegen, sondern vielmehr fragen, wie eine Schule aussehen müsse, „in der wirklich fürs Leben gelernt wird“. Bei einem Besuch in einer Abitur-Klasse habe er erlebt, dass nach anfänglichem Zögern philosophische Fragen wie „Was ist Liebe?“ oder „Was gibt dem Leben Sinn?“ nur so aus den Schülerinnen und Schülern herausgebrochen seien. Im Gespräch mit dem Lehrer habe er festgestellt, dass



Dr. habil. Olivia Mitscherlich-Schönherr ist Dozentin für Philosophische Anthropologie mit Schwerpunkt auf Grenzfragen des Lebens an der Hochschule für Philosophie, München. Sie ist die Schirmherrin der Tagung.

„auch nicht in der Wirtschaft“. Zu einem prosperierenden Wirtschaftsleben beizutragen, sei freilich nicht negativ zu sehen, sondern vielmehr die Ermöglichung eines reicheren geistigen Lebens. „Bildung ist die Arbeit an einem Bild, das attraktiv erscheint“, formulierte Wilhelm Schmid. Nach dem Zurückweichen religiöser und traditioneller Normen brauche es neue Wege, um sich im Leben zu orientieren und eigene Formen zu entwickeln.

So plädierte der Erfolgsautor für ein Schulfach, das etwa Lebenskunst heißen könnte. Dabei gehe es nicht um Anweisungen von oben, sondern um eine „nachdenkliche Begleitung der Lebensfragen, die sich die jungen



Foto: canva.com

Schule sei wie die „Gesellschaft in einer Nussschale“, Schüler würden geprägt, andererseits aber auch beginnen, selbst die Gesellschaft zu prägen. Dazu bräuchten sie eine „anregungsstarke Umgebung“, um die „Stärken des Menschseins zu entfalten“.

Menschen stellen“. So würde die Frage nach dem Sinn aufgeworfen, und man könne mit aller Zurückhaltung mög-

liche Antworten vorstellen. Dabei unterscheidet Schmid zwischen der sinnlichen, der seelischen, der geistigen und der transzendenten Ebene.

Auf der sinnlichen Ebene dürfe ruhig auch der Genuss eine Rolle spielen. Zugleich aber müsse man lernen, mit den „ungenießbaren Seiten“ des Lebens umzugehen. Entscheidend für die seelische Ebene seien gute Beziehungen, die in hohem Maß sinnstiftend wirken würden. Dazu müsse die „Selbstfreundschaft“ kommen, ein Begriff, den Wilhelm Schmid der Selbstliebe vorzieht. Die geistige Ebene zeige, dass Wissen Zusammenhänge vermittele. So helfe etwa die Neurobiologie dabei, die Pubertät zu verstehen. Der

Erwerb anderer Sprachen erschließe neue Welten. Auf der transzendenten Ebene schließlich könne man die materielle Wirklichkeit überschreiten, sei es nun kosmologisch oder religiös. Letztlich geht es für Wilhelm Schmid nicht um Glück, sondern um Sinn. Dazu helfe Gelassenheit – und zwar ein Leben lang. ■



Das vollständige Referat von Wilhelm Schmid dokumentieren wir als Video auf unserem YouTube-Video-Kanal. In der PDF-Fassung dieses Hefts führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Referat. Sie finden das Video auch in der [Mediathek](#) unserer Website.



Links: Der Philosoph Prof. Dr. Wilhelm Schmid beschäftigt sich mit Themen wie Glück, Liebe, Gelassenheit und Freundschaft. In seinem Vortrag beschrieb er Bildung als „Selbstoptimierung“ im positiven Sinn. Der Mensch brauche eine anregungsstarke Umgebung, um sich auf seine Möglichkeiten hin öffnen und seine Stärken entfalten zu können. Rechts: Im Anschluss an seinen Vortrag stand Prof. Dr. Wilhelm Schmid den interessierten Zuhörerinnen und Zuhörern für Gespräche und Fragen zur Verfügung. Dr. Olivia Mitscherlich-Schönherr moderierte das Gespräch.

Digitale Transformation

Dinner Speech des Direktors bei den *Benediktbeurer Management-Gesprächen*

Am 13. Oktober 2023 trafen sich Führungskräfte aus Wirtschaft und Wohlfahrt im Kloster Benediktbeuern, um sich kontrovers und konstruktiv zum Thema *Digitale Transformation* auszutauschen. Impulse gaben Eva Welskop-Deffaa, die Präsidentin des Deutschen Caritasverbands,

und Matthias von Alten, Senior Partner der Gartner Deutschland GmbH. Akademiedirektor Dr. Achim Budde war eingeladen, am Abend durch eine Dinner Speech aus christlicher Sicht zum Nanchdenken anzuregen. Auf vielfachen Wunsch wird der Text hier dokumentiert.

Menschsein mit KI

von Achim Budde

Meine sehr verehrten Damen und Herren, ich bedanke mich sehr herzlich für die Einladung, heute Abend zu Ihnen zu sprechen, die mich maßlos ehrt, die mich aber auch maßlos unter Stress gesetzt hat. Denn bei der „digitalen Transformation“ hat die Katholische Akademie in Bayern wahrlich keine Vorreiter-Rolle eingenommen.

Digitale Transformation in unserer Arbeit

Als ich vor fünf Jahren herkam, bestand die erste „digitale Transformation“ unter meiner Führung darin, dass die Protokolle unserer Sitzungen nicht mehr auf buntes Papier kopiert und persönlich von Büro zu Büro getragen, sondern – hört, hört! – als PDF auf einem Server-Kompartiment abgespeichert wurden, wo alle sie einsehen können. Sie verstehen: Wir haben ganz unten angefangen. Und so manche Innovation vorangepeitscht, die man eigentlich ebensogut bereits 15 Jahre früher hätte umsetzen können.

Dann hat uns Corona Beine gemacht. Binnen eines Jahres haben wir alle PCs auf Laptops umgestellt, unseren Server in eine Cloud transferiert, wo dann auch die Arbeitszeiterfassung und die Telefonie angesiedelt wurden, um für Mobiles Arbeiten gerüstet zu sein. Gleichzeitig mussten wir unseren Präsenzbetrieb schließen und konnten unsere Bildung nur im Netz anbieten: Zoom-Veranstaltungen mit einer ziemlich unbeholfenen Didaktik; und immer mehr Videos auf unseren YouTube-Kanälen, deren Klickzahlen tatsächlich für un-

sere Verhältnisse ziemlich durch die Decke gingen. Heute lesen viele unsere Zeitschrift *zur Debatte* digital oder buchen unsere Zimmer auf *booking.com*. Unsere neue Website hat endlich Schnittstellen, damit man die Daten aus der Anmelde-Maske nicht mehr einzeln per „copy & paste“ in die Datenbank übertragen muss. Was noch aussteht, sind eine Online-Bezahlungsfunktion, eine elektronische Schließanlage und eine digitale, papierlose Finanzbuchhaltung. Ein Ende dieser digitalen Transformation ist nicht in Sicht.

Für unsere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ist das unterm Strich kein einfacher Weg. War denn alles schlecht so, wie wir das früher gemacht haben? Ist mein Arbeitsplatz wirklich sicher? Warum muss sich alles gleichzeitig ändern? Bin ich denn der einzige, der sich schwertut mit der IT? Unser kleines mittelständisches Unternehmen mit seinen gut

50 Mitarbeitenden und einer im kirchlichen Raum nicht ganz untypischen Behäbigkeit hat sich da ganz wacker geschlagen, ist aber sicher kein Vorzeige-Unternehmen in Sachen Change-Management.

Die KI stellt massive Anfragen an unser Menschenbild.

An unser Selbstbild. Und sie ergreift Macht über uns.

Digitale Transformation in unserer Reflexion

Was uns als Akademie ausmacht, ist natürlich auch die Reflexion über das Phänomen der Digitalisierung. Wir sind ja geradezu von unserer Satzung her verpflichtet, die relevanten gesellschaftlichen Entwicklungen zu reflektieren. Und das Feld der Digitalisierung ist da schier uferlos. Seit etlichen Jahren betreiben wir einen *Digitalen Salon*, der Fragen aus diesem Themenkreis diskutiert. Und gerade vo-

Weiterführendes

Die Philosophischen Tage zum Thema *Künstliche Intelligenz*, die in Kooperation mit Professor Michael Reder von der Hochschule für Philosophie im Oktober 2023 stattgefunden haben, werden in einem der nächsten Hefte der *debatte* umfangreich dokumentiert. Wenn Sie sich über die Mitwirkenden und das Programm der Tagung informieren möchten, folgen Sie bitte diesem [Link](#). ■

riges Wochenende haben wir die dreitägigen *Philosophischen Tage* zum Thema *KI* zuendegebracht ...

Was sich da zur Zeit so alles ändert, und in welchem Tempo es auf uns zukommt: Das kann einem schon richtig Angst machen – gerade auch dann, wenn vielleicht der eigene Arbeitsplatz noch eher „old school“ organisiert ist.

KI als Anfrage an den Menschen

Ich glaube, die aktuelle Entwicklung wird vor allem deshalb als so beängstigend empfunden, weil digitale Instrumente uns Menschen nicht mehr nur unterstützen, sondern uns regelrecht Konkurrenz machen. KI rechnet nicht mehr nur nach vorgegebenen Algorithmen Ergebnisse aus, sondern sie ist in der Lage zu lernen, ihre eigene Arbeitsweise zu reflektieren und, auch durch Interaktion mit den Nutzerinnen und Nutzern, immer besser zu werden. Vieles, was wir noch vor Kurzem für unsere eigene Domäne hielten, können digitale Instrumente einfach besser als wir:

- Das Autofahren sollten wir wohl ganz an sie abtreten: Sie vermeiden Staus durch die Auswertung von Echtzeitdaten, halten den Abstand und die Höchstgeschwindigkeit ein und retten dadurch Menschenleben. Weniger ‚Tote durch toxische Männlichkeit‘: Ist doch prima!
- Maschinen spielen heute besser Schach als jeder Weltmeister. Sie schreiben Texte und Gedichte. Und Computerprogramme. Sie malen und generieren echt aussehende „Fotos“ von Motiven, die es nie gegeben hat. Sie bestehen Prüfungen in Jura, Medizin und Physik, und lassen uns mit unseren mühsam erworbenen beruflichen Qualifikationen alt aussehen.
- In Unternehmen wird KI auf breiter Front auch auf den Schreibtischen Einzug halten – und ganz sicher auch bei den Führungsaufgaben: Sie wertet Dokumente aus, kennt die Fakten so präzise, wie sie sich kein Mensch merken kann, und sie kann diese Fakten gruppieren, priorisieren und auswerten. Sie weiß eigentlich besser, wer aus zweihundert Bewerbungen am besten auf die freie Stelle passt – also falls irgendwann einmal wieder Bewerbungen auf freie Stellen eingehen sollten ...
Managern könnte die KI also Erleichterungen bringen und Entscheidungen abnehmen. Manche Schreibtisch-Täter

hingegen könnte sie wegrationalisieren – wie sie seinerzeit den Fließband-Arbeitern die Arbeit weggenommen haben. „Schul Dich halt um!“

- In seinem Buch *Quality Land* erzählt Marc Uwe Kling, wie ein Android zum Präsidenten gewählt wird, weil seine Entscheidungen rationaler, fundierter, weitsichtiger und dem Gemeinwohl zuträglicher sind, als wenn menschliche Politiker sich von Emotionen oder Parteiinteressen leiten lassen. Noch: ein Gedankenspiel. Bald Wirklichkeit? Manchmal würde man sich das fast wünschen ...
- Und so weit sind die literarischen Dystopien ja gar nicht mehr von der Wirklichkeit weg. Heute schon hoffen „Transhumanisten“ auf eine paradiesische Zukunft, in der unsere biologischen Körper mit den technischen Instrumenten völlig verschmelzen; durch Implantate, die die Möglichkeiten der KI direkt in unsere Sinnesorgane, in unsere Neuronen einspeisen und uns zu echten Cyborgs machen. Das wird ganz sicher kommen.
- Apropos Verschmelzen: Inzwischen verlieben sich Menschen in humanoide Roboter oder sogar in körperlose Chatbots – manche so sehr, dass sie sie im juristischen Vollsinn heiraten möchten, weil kein Mensch ihnen eine solche Liebe schenken kann. Das mag man als Kuriosität abtun. Es wird aber Teil unserer Normalität werden.

Die KI stellt also massive Anfragen an unser Menschenbild. An unser Selbstbild. Und sie ergreift Macht über uns.



Vieles, was vor Kurzem noch ausschließlich in unserem Gehirn stattfand und wir für unsere ureigene Domäne hielten, können jetzt digitale Instrumente besser als wir Menschen.

KI als Gefahr für den Menschen

Deshalb lässt uns dieses Thema nicht kalt. Es macht uns Angst. Und es könnte ja auch tatsächlich richtig gefährlich werden.

Im März forderten in einem Offenen Brief über 1.000 IT-Entwickler, darunter große Namen wie Elon Musk oder Apple-Gründer Steve Wozniak, ein Moratorium für neue KI-Modelle: Man müsse eine Denk-Pause einlegen, weil die Systeme sonst außer Kontrolle geraten und der Menschheit gefährlich werden könnten. Kritiker wandten ein,

das Horrorszenario diene wohl seinerseits eher dem Marketing der Tech-Konzerne und lenke von den eigentlichen Gefahren ab! Als da wären:

- KI-Algorithmen können die Verzerrungen und Ungerechtigkeiten der Wirklichkeit verstärken – etwa wenn in US-Krankenhäusern Schwarze seltener für Behandlungen empfohlen werden, weil es der KI weniger aussichtsreich erscheint. Dass aber der Datensatz eine diskriminierende Ungerechtigkeit widerspiegelte, weil Schwarze in der Vergangenheit schlicht seltener behandelt wurden, das war der Maschine egal.
- Auch die negativen Auswirkungen in der Arbeitswelt scheinen typische Frauen-Arbeitsplätze und Sozial Schwache mal wieder stärker zu treffen als die Besserverdienenden.
- Dass auch Fake-News und Stimmungsmache sich durch KI beschleunigen, versteht sich von selbst. Bilder können lügen wie gedruckt. Stimmen werden nach ein paar Sekunden Aufnahme täuschend echt imitiert – mit Sätzen, die sie nie gesagt haben.
- Inzwischen sollen die meisten der Twitter- bzw. X-User gar keine realen Menschen mehr sein, sondern „Bots“, die die Hypes und Wallungen der öffentlichen Meinung steuern, ohne dass man das als User auseinanderhalten kann. So werden bereits Wahlen manipuliert – die Grundlage unserer Demokratie.
- Von Cyber-Sicherheit will ich hier gar nicht erst anfangen!

KI als Menschheitsaufgabe

Eins ist völlig klar: Der Mensch muss der KI Grenzen setzen. Er muss sie einhegen. So wie der freie Markt insgesamt seine Dynamiken nur dann zum Wohle aller entfaltet, wenn ihm durch die Politik ein Rahmen gesetzt wird, innerhalb dessen er frei agieren kann, so werden sich die Gefahren und Nachteile der durch die Tech-Konzerne entfesselten Digitalisierung nur durch politisches Handeln im Zaum halten und gerecht verteilen lassen.

Wie bringt man die KI auf Linie? Auch damit befassen sich inzwischen Scharen von Forschern. „Alignment“, also die „Ausrichtung“ der KI auf humane Werte und ethische Ziele, wird für Unternehmen wie unsere zur Aufgabe werden. Wenn wir das nicht machen, werden die Algorithmen für uns die Werturteile fällen. Es ist ja absurd: Genau jene, die vor einem halben Jahr mit einem herzerreißenden Betroffenheitsgestus ein Moratorium gefordert haben, liefern sich einen erbitterten Wettlauf um jedes bisschen Vorsprung vor der Konkurrenz. Schließlich geht es um Milliarden – Dollar und User. Dass Kontrolle und Mäßigung hier von selbst und auf freiwilliger Basis Einzug halten, scheint mir ausgeschlossen. Deshalb möchte ich eine Lanze für das Mandat der Politik brechen: Wir brauchen mehr Regulierung. Mehr Politik. Mehr Staat. Denn hier liegt die Legitimation von Macht. Und hier liegt die Verantwortung für das Gemeinwohl.



Fotos: Lucas Hager

Links: Das noch von Sturmschäden gezeichnete Kloster Benediktbeuern bot den Gesprächen einen wunderbaren Rahmen. Rechts: Einen ganzen Nachmittag lang wurde intensiv in schönen Räumlichkeiten über das Thema *Digitale Transformation* diskutiert.

Eine Potenzierung der Gefahren ergibt sich dadurch, dass die KI ihre eigene Arbeitsweise anpasst und ändert – und dabei auch ihre Ziele in eine Richtung anpassen kann, die von ihren Entwicklern nicht intendiert und auch nicht vorherzusehen war. „Emergenz“ – der unerwartete Sprung einer Entwicklung in eine neue Qualität – ist damit, nun ja, „vorprogrammiert“. Niemand kann deshalb die Folgen der KI-Revolution heute abschätzen. Und was so alles passieren kann, wenn Zigttausende von KI-Instrumenten erst einmal anfangen, miteinander zu interagieren, dann kann vermutlich keine KI der Welt mehr das Ergebnis prognostizieren.

Die Maschinen haben inzwischen einen Grad an Autonomie erreicht, der die Autonomie des Menschen ernsthaft infrage stellt.

Von einzelnen Unternehmen kann niemand erwarten, sich selbst auszubremsen und zu Lasten der eigenen Konkurrenzfähigkeit Vorreiter zu sein. Da braucht es eben einen Rahmen, in dem ein Unternehmen wirtschaftlich keinen Nachteil davon hat oder vielleicht sogar davon profitieren kann, wenn es verantwortungsbewusst mit diesem sensiblen Thema umgeht. Und umgekehrt sollten die Unternehmen dann aber diese Regulierung auch nicht als Gängelei abtun, sondern als Entlastung anerkennen: Ist doch gut, wenn die anderen auch mitmachen müssen! Es sollte zum guten Ton gehören, es sollte für Unternehmerinnen und Unternehmer „Ehrensache“ sein, an dieser gigantischen, global gesamtgesellschaftlichen Aufgabe mitzuwirken, und Leitung und Belegschaft dafür zu sensibilisieren und zu

schulen, Mitspracherechte zu leben, Ängste ernstzunehmen, Fachkenntnisse zu trainieren und dabei auf den Sozialschutz zu achten.

Es wird schwer genug, wenn wir alle an einem Strang ziehen. Denn das Problem lässt sich ja nur international, nur global lösen. Und wenn ich daran denke, wie zäh es war und wie lange es gedauert hat, bis die Weltgemeinschaft sich auf gemeinsame Klimaziele verständigt hat (und wie weit wir bis heute davon entfernt sind, sie einzuhalten), dann muss man wohl auf ein Wunder hoffen – und auf das Einsehen, dass es für alle noch deutlich schlimmer wird, wenn wir das nicht hinbekommen. Immerhin hat die Europäische Union in dieser Frage einmal international die Nase vorn: Der *Artificial Intelligence Act*, den das EU-Parlament neulich beschlossen hat, geht genau in die richtige Richtung. Hoffen wir mal, dass er auch weit genug voran geht – und schnell genug.

KI als Bildungsauftrag

Eine besondere Verantwortung kommt dabei wohl auch der Bildungsbranche zu, der meine Akademie angehört und ebenso natürlich diese großartige Stiftungshochschule, die uns ja genau deswegen zu den heutigen Management-Gesprächen eingeladen hat. Die Welt ist noch unübersichtlicher geworden. Nicht mehr nur volatil, sondern brüchig. Nicht mehr nur verunsichert, sondern voller tief sitzender Angst vor der Zukunft. Nicht mehr nur komplex und mehrdeutig, sondern in weiten Teilen strikt nicht mehr zu verstehen.

Auch in der Bildung braucht es da wohl einen Sprung in eine neue Qualität. Digital-Kompetenz an alle Systemträger:innen, aber auch in der Breite der Gesellschaft zu verankern, dürfte die vielleicht wichtigste Herausforderung für uns werden. Die Funktionsweise der KI wenigstens in ihren Grundprinzipien zu verstehen und dadurch ihren Ergebnissen den rechten Stellenwert geben zu können, die dahinterstehenden wirtschaftlichen oder ideologischen Interessen zu erkennen, Manipulationen zu wittern und zu entlarven, die re-generierten Verzerrungen der Wirklichkeit methodisch immer einzupreisen ... solche Kompetenzen dürften

künftig wichtiger sein als zum Beispiel zu lernen, wie man eine Seminararbeit schreibt.

Für diesen Lern-Prozess brauchen wir Mut und Zutrauen. Wir müssen uns auf die Digitalisierung und die KI einlassen, kritisch und begeistert mit ihr umgehen. Wir müssen ihre Chancen ergreifen, sonst fehlt uns die Kompetenz, ihre Gefahren zu bekämpfen.



Im Rahmen des festlichen Abendessens wurden die Gespräche fortgesetzt und durch die Dinner Speech noch einmal auf politische, anthropologische und religiöse Implikationen abgefragt.



Fotos: Lucas Hager

Faustregeln für Menschlichkeit im Umgang mit KI

Es braucht wohl ein ‚gerüttelt Maß‘ an Resilienz, um nicht verrückt zu werden. Denn der Ruf nach Politik und Bildung hilft uns ja individuell nur bedingt weiter auf unserem eigenen Weg durch diese unbekanntesten Welten. Ich möchte deshalb abschließend ganz tief in die Schatzkiste unserer Religion greifen. Denn wir haben ja einen Katalog mit bewährten Faustregeln, wie Leben gelingt, wie man mit der Welt und mit einander umgehen soll: den Dekalog. Schauen wir einmal, was diese Brocken biblischen Urgesteins für unser Thema abwerfen.

Es beginnt mit dem Satz „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus“. Die hier geronnene Erfahrung stellt Vertrauen als Überschrift über alles: das Vertrauen, dass unser Gott ein Gott der Freiheit ist, und dass es Wege gibt, die aus den Zwängen der Welt herausführen. Resilienzaufbau durch Gottvertrauen, das ist vielleicht eine Kernkompetenz, eine wertvolle Ressource unseres Glaubens.

„Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“ Da würde ich sagen: KI ist kein Gott. Sie ist Teil von Gottes immer schon emergent gewesener Schöpfung. Insofern sollen wir sie uns untertan, dienlich machen, und sie nicht vergöttern.

„Du sollst Dir kein Bildnis machen!“ In Zeiten, da der Spiegel wegen gefakter Bilder das Ende der Wahrheit verkündet, heißt das vielleicht: Du sollst wissen, dass Fotos heute kein Korrelat mehr in der Wirklichkeit haben müssen. Bitte erlauben Sie mir die Bemerkung, dass die digitale Kompetenz in dieser Frage auch ein Stück weit von selbst entsteht: Seit einiger Zeit albern meine Töchter, 10 und 12 Jahre alt, gerne mit den Gesichtsfiltren ihres Handys herum. Und wenn mir auch beim ersten mal ein wenig mulmig war, ich muss sagen: Das ist schon wirklich sehr, sehr lustig. Und ganz nebenbei vermitteln diese Tools eben eine solide Einschätzung der Aussagekraft von Bildern. Wie leicht das geht! Auf das „Foto“ eines ravenden Papstes würden sie niemals hereinfallen.

„Am siebten Tage sollst Du ruhn!“ Das sagt mir: Mach mal Pause! Sei mal offline! Kannst Du noch Auto fahren ohne Navi? Weißt Du noch, wie man im Zug mit dem Menschen gegenüber ein Gespräch führt? Lass doch beim Spaziergang mal das Handy zuhause und genieße stattdessen

Digital-Kompetenz an alle Systemträger:innen, aber auch in der Breite der Gesellschaft zu verankern, dürfte die vielleicht wichtigste Herausforderung für uns werden.

den Geruch modrigen Herbstlaubs, und alles, was Gottes gute, analoge Schöpfung sonst noch so an Wunderbarem für Dich bereithält! Bei aller Liebe zur Technik: Verlernen wir nicht, auch noch ohne sie klarkommen. Gott empfiehlt uns regelmäßig Abstinenz.

„Du sollst Vater und Mutter ehren.“ Das heißt für mich, in Zeiten rasanter Entwicklungen niemanden abzuhängen, der oder die nicht mehr mitkommt. Teilhabe muss in unserer Gesellschaft auch möglich sein, ohne ein Handy zu haben oder einen MVV-Fahrkartenautomaten bedienen zu können. Und zugleich haben ältere Menschen Respekt verdient für die Veränderungen, die sie im Leben verarbeitet haben. Es hat sich ja nur die Geschwindigkeit geändert. Die Beschleunigung war immer schon hoch. Manche altertümlichen Methoden dürfen wir auch weiter pflegen und in Ehren halten. Ich freue mich immer, wenn ich junge Leute mit Kalender oder Adressbuch aus Papier sehe. Das müssen wir nicht aus Prinzip abschaffen.

„Du sollst nicht töten.“ Jetzt wird es ernst. Denn Digitalisierung kann in der Tat mörderisch sein. Es gibt Cyber-Kriminalität, die Existenzen vernichtet. Es gibt beim Mobbing „Strukturen des Bösen“, die online noch brutaler durchschlagen als etwa auf dem Schulhof. Es gibt KI-gestützte Waffensysteme, die autonom über Leben und Tod entscheiden. Und es arbeiten sich Menschen im wörtlichen Sinne kaputt, um die Seltenen Erden für die Produktion unserer Geräte zu fördern. Dies sind Felder, auf denen wir auch individual-ethisch gefragt sind! Unser EMAS^{plus}-QM-System problematisiert gerade neu die klimaschädliche Wirkung des Streamings! Ich würde das am liebsten verdrängen, weil uns das Streaming gerade die Haut rettet. Aber wir müssen uns solchen Anfragen stellen.

„Du sollst nicht ehebrechen.“ Vielleicht so: Wir sollten unseren realen Beziehungen nicht untreu werden, weil wir uns ständig der Sogwirkung digitaler Geräte hingeben.

„Du sollst nicht stehen“ und nicht einmal „begehren deines Nächsten Hab und Gut.“ Also auch nicht seine Daten! Widerstehen wir der Gier, mit den Mitteln der digitalen Technik Menschen zu überlisten und Ihnen Dinge abzuluchsen, die sie uns bewusst niemals geben würden.

„Du sollst nicht lügen!“ Das ruft uns zur Mäßigung auf, wenn wieder einmal ein Shitstorm über

jemanden hereinbricht oder in der politischen Debatte das Bashing die Argumente verdrängt. Und dazu, im eigenen Haus eine Kultur der Transparenz, der Nachweise, der Überprüfbarkeit von Aussagen zu pflegen.

Kein falscher Stolz!

Meine Damen und Herren, mehr als ein paar assoziative Splitter konnten dies nicht sein. Aber es war ja auch lediglich meine Aufgabe, Ihnen für die verbliebenen Stunden unserer Tischgespräche ein wenig Futter zu geben. Um den Ernst des Themas dafür noch ein wenig zu brechen, möchte ich schließen mit dem 11. Gebot. In meiner Kindheit kursierte es in der Fassung: „Du sollst Dich nicht erwischen lassen!“ Heute Abend möchte ich es so fassen: „Du sollst Dich nicht auf dem falschen Fuß erwischen lassen.“ Ich stelle mir nämlich die Frage, ob der Hype und die Hitzigkeit der Debatte in den Feuilletons dieses Landes nicht zum Teil auch darauf zurückzuführen ist, dass wir Intellektuellen gerade von *diesem* Qualitätssprung der KI kalt erwischt wurden.

Es ist ja im Grunde nichts Neues, dass menschliche Arbeit von Maschinen übernommen wird. In den vergangenen Jahrzehnten waren das halt vor allem körperliche Arbeiten. Damit konnten wir Kopf-Arbeiter, die wir hier im Saal alleamt sind, relativ entspannt umgehen: Das macht doch nicht den Menschen aus! Die Kohlekumpel oder Fließbandarbeiter können sich doch umschulen lassen!

Aber mal ehrlich: Dem Arbeiter in den 70ern ging es genauso an die Substanz, als das, was er am besten konnte, was ihn, sein Leben, seine Biographie, sein Selbstbild und Selbstwertgefühl ausmachte, wegrationalisiert wurde. Umschulung half da erstmal gar nicht.

Nun geht es also uns an den Kragen, an unseren Grips, an unser Gehirn, unsere Intelligenz. Maschinen können jetzt auch geistige Arbeiten übernehmen. Das kam unerwartet. Und es demütigt uns ein wenig in unserem Selbstbild, zum wichtigeren Teil der Menschheit zu gehören. Geben wir es zu: Ein wenig sind wir in unserem Stolz verletzt. Und vielleicht ist auch deshalb die unter Intellektuellen geführte Debatte ein wenig aufgeregter als sie sein müsste.

Nehmen wir das doch zum Anlass, einmal die Arroganz des Geistes gegenüber dem Körper zu hinterfragen. Nur kein falscher Stolz! Wäre es so schlimm, wenn nicht der Verstand das Proprium des Menschen ist? Vielleicht führt uns die Entwicklung zu einer Neubesinnung auf das, was unser Menschsein im Kern wirklich ausmacht. Was bleibt, wenn wir dement oder bettlägerig werden. Und das sind eben die intellektuellen Fähigkeiten genausowenig wie die körperliche Arbeit.

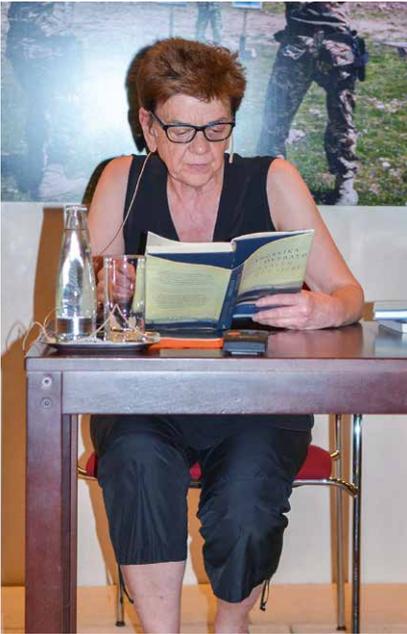
Vielleicht sind es eher die Emotionen: Empathie, Achtsamkeit, Intuition, das Herz am rechten Fleck. Zu wissen, wie sich etwas anfühlt, und wie sich jemand anders gerade fühlt. Ein unmerkliches Augenzwinkern oder schmunzelndes Zucken im Mundwinkel deuten zu können. Der Humor. Lachen wir mehr über uns selbst! Und vor allem: Lachen wir miteinander. Das kann keine KI, zumindest noch nicht! Und es führt uns vielleicht tiefer in den Grund unseres menschlichen Daseins als manch intellektuelle Akrobatik.

In diesem Sinne: Guten Appetit! Lassen Sie es sich auf der Zunge zergehen und genießen Sie unser menschliches Miteinander! ■

Maschinen können jetzt auch geistige Arbeiten übernehmen. Das demütigt uns in unserem Selbstbild, zum wichtigeren Teil der Menschheit zu gehören.

Wirtschaft und Wohlfahrt

Veranstaltet werden die **Benedikt-beurer Management-Gespräche** seit 2000 von Prof. Dr. Egon Endres (Katholische Stiftungshochschule, Mitglied im Allgemeinen Rat der Akademie) und Michael Thiess (Managing Partner von Michael Thiess Management Consultants, München), um den gedanklichen Austausch von Entscheidungsträgern aus Wirtschaftsunternehmen und sozialen Organisationen zu fördern. Denn beide Seiten haben unterschiedliche Kompetenzen ausgebildet, unterliegen jedoch heute vergleichbaren Handlungsanforderungen. Da lohnt sich ein Blick über den Tellerrand. ■ www.management-gespraech.de



Bei der Veranstaltung las Angelika Overath aus ihrem Roman *Unschärfen der Liebe*, der erst 2023 erschienen ist. Die Gäste konnten Exemplare erwerben, die die Schriftstellerin gern signierte.

Ich möchte, wenn ich alt bin, nicht gewartet werden, ich möchte nicht mit piependen Signalmeldern und Infusionsflaschen leben im süßlichen Geruch von Urin und Desinfektionsmitteln. Lieber als klinisch rein möchte ich, wenn ich alt bin, ein wenig schmutzig sein dürfen. Ich will nicht rundum versorgt sein und nach Stundenplan leben mit wechselnden, unterbezahlten und überarbeiteten Pflegern, ich möchte lieber Hunger haben auf etwas, das ich nicht habe, und mir mein Brot selbst schneiden, als wohlklingende Speisen aus den Trögen der Anstalten zu mir nehmen. Ich möchte alt werden auf einer Bank an einem Haus und beob-

Overath hält fest: „Ich bin Reporterin geblieben, auch wenn ich Romane schreibe. Aber diese neue Stimme wagte sich in jene inneren Regionen, die, außer in der Sprache der Kunst, nicht zu teilen sind. Solches Teilen aber war für mich auch heilen. Jedenfalls ein erster Schritt“.

achten, wie der Hund gegenüber im Halbschatten schläft“. (Angelika Overath, *Generationen-Bilder. Erkundungen zum Familienglück*. Lengwil 2005)

Ich habe dieses Zitat in einen Vortrag über das Altwerden eingebaut. Da ich den Vortrag oft als Power-Point-Präsentation gezeigt habe, habe ich das Bild der Autorin jeweils aktualisiert. So hatte ich von Angelika Overath ein konkretes Bild vor Augen. Bei der Guardini-Preisverleihung am 31. Mai 2022 an S. K. H. Herzog Franz von Bayern hat Angelika Overath in der Katholischen Akademie in München für eine Lesung übernachtet. Da mir ihr Gesicht vertraut war, habe ich sie am Frühstücksbüfett angesprochen: „Sind Sie die, für die ich Sie halte?“ Sie gab überrascht zur Antwort: „Ich bin Angelika Overath.“ Es entspann sich ein anregendes Gespräch am Frühstückstisch mit anschließendem intensiven Mailaustausch, der bis heute nicht abgerissen ist. Es ist mir eine Freude, sie heute Abend in der Katholischen Akademie vorstellen zu dürfen.

Angelika Overath und die Bilder

Es ist Abend, eben war man noch gemeinsam im Konzert, gespielt wurden Solosonaten von Bach. Zu Hause steht die Ehefrau vor dem Kühlschrank, da stellt sich der Ehemann in den Türrahmen und sagt unvermittelt und wie nebenbei, er sei nicht allein in Triest gewesen. Und fügt hinzu: „Sie wünscht sich ein Kind von mir.“ Zwei Sätze genügen, danach sieht die Welt völlig anders aus.

Angelika Overaths Roman *Sie dreht sich um* setzt mit einem Paukenschlag ein. Georg, der seriöse Alphilologe und Oberstudienrat, war nicht allein am Alphilologenkongress in Triest. Seine Frau ahnt sofort, mit wem er in Triest gewesen war. Anna Michaelis, die Betrogene, wird sich andern tags kommentarlos davonmachen, mit Laptop, Kreditkarte und kleinem Gepäck. Die Reise führt sie von München aus mit dem erstmöglichen Flug nach Edinburgh. Dort bricht sie auf in die

schottische Nationalgalerie. Ein Bild von Paul Gauguin zieht sie sofort in seinen Bann, ein Bild, auf dem einige bretonische Frauen versammelt sind, die vorwiegend von hinten zu sehen sind: *Jakobs Kampf mit dem Engel oder Vision nach der Predigt*.

Auch sie wird kämpfen müssen wie Jakob auf dem Bild von Gauguin, nicht um einen neuen Namen zu bekommen, sondern um ihren Mann zurückzugewinnen. Sie war sich nicht sicher, mit wem sie kämpfen musste oder gegen was. Vielleicht um ihre Klarheit in der Beziehung, damit sie weiter Segen sein konnte. Nach einer Reise durch viele Museen in der Welt kommt ihr schließlich ihr Mann Georg entgegen, er hatte über ihre Kreditkarte ihre jeweiligen Stationen mitverfolgt. Es gibt Augenblicke, auf die man sich einlassen muss, um weiterzukommen – vielleicht auch verletzt, aber gesegnet. Und sie werden sich neu bewusst, dass sie beide einen Vorsprung haben gegen-

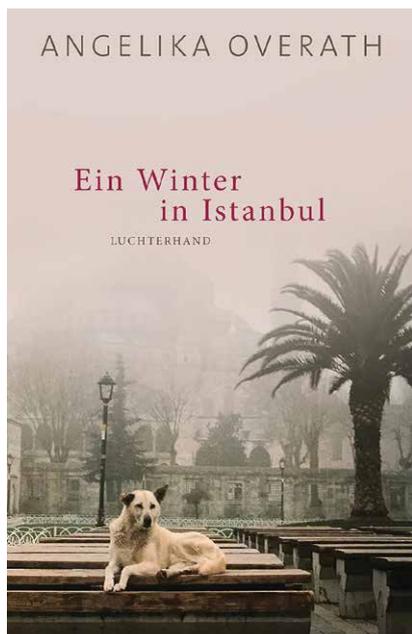
Literatur im Gespräch

.....
Erich Garhammer trifft Angelika Overath

über allen Bedrohungen: Sie leben mit gemeinsamen Wörtern und einer gemeinsamen Geschichte.

Das Erzählen als Kommunion

Der Tod eines Elternteils ist für erwachsene Kinder häufig ein Anlass, über familiäre Verstrickungen nachzudenken. So auch in dem Roman *Nahe Tage* von Angelika Overath, der mit dem Tod der Mutter einsetzt: Johanna, die erwachsene Tochter, verbringt eine Nacht in Mutters letzter Wohnung und erinnert sich. Sie empfindet plötzlich Hunger und ruft den Pizzaservice. Es kommt eine Frau aus Kasachstan mit Namen Svetlana, mit der sie nachts zusammen in Mutters Küche isst, wie nebenbei ihr Leben erzählt, das sie neu erfindet: Die Erfindung ist ein



Der erste Teil der „Istanbul-Trilogie“:
Ein Winter in Istanbul, Luchterhand Verlag,
München 2018, 272 Seiten, 20 Euro,
ISBN 978-3-630-87534-7

notwendiges Pendant zur Erinnerung. Sie erlaubt, sich selbst anders denken zu dürfen. Und so erzählt sie Svetlana, dass sie heute Geburtstag habe, was nicht stimmt. Aber es ist wirklich ein Geburtstag. Sie wird eine neue in der Wohnung, in der bislang nur Klosterfrau Melisengeist zur Anwendung kam, an einem Festtag vielleicht ein Schluck Underberg nach einem fetten Braten oder ein Schuss Rum im Marmorkuchen. Beide betrinken sich und Johanna erfährt zum ersten Mal so etwas wie „Kommunion“. Sie teilen nicht nur Brot und Wein, sondern auch das Erzählen. Svetlana hat das gleiche Schicksal wie Johannas Mutter: Sie ist Geflüchtete, aber sie schweigt nicht, sondern kann über ihre Traumatisierungen sprechen. „Gut ist es, an andern sich zu halten. Denn keiner trägt das Leben allein.“

Das Nachwort von Angelika Overath „Die tote Mutter atmen oder eine Reise ins Sudetenland. Schreiben zwischen fiktionaler und nicht-fiktionaler Literatur“ in der Taschenbuchausgabe des Romans (2021) zeigt die Bedeutung dieses Romans für sie: Sie ist von Beruf Reporterin, aber die Sprache der Kunst und der Fiktion kann heilen, sie ermöglicht ein Betreten von inneren Regionen, die sonst verschlossen bleiben. Dadurch werden vergangene Tage zu



Der zweite Teil der „Istanbul-Trilogie“:
Unschärfen der Liebe, Luchterhand Verlag,
München 2023, 224 Seiten, 22 Euro,
ISBN 978-3-630-87634-4

„nahen Tagen“. Overath hält fest: „Ich bin Reporterin geblieben, auch wenn ich Romane schreibe. Aber diese neue Stimme wagte sich in jene inneren Regionen, die, außer in der Sprache der Kunst, nicht zu teilen sind. Solches Teilen aber war für mich auch heilen. Jedenfalls ein erster Schritt“.

In *Nahe Tage* habe sie der Sprache zugehört, so wurde das Schreiben ein Gespräch mit einer vorher nicht gekannten Sprache. Und das sei dann bei

allen Romanen so geblieben. „Bei allem formalen Wollen und Können bleibt ein Geheimnis. Etwas nicht Erklärbares, das anders ist und schwieriger als beim Schreiben einer Reportage. Es ist immer wieder der Sprung ins Nicht-Wissen, ins Unabsehbare, das suchende Staunen und dann vielleicht das Aufgefangenwerden von einem glücklich gelungenen Satz. Der immer mehr weiß, als ich mit ihm hätte sagen wollen.“

Konvivialität

Angelika Overath ist katholisch aufgewachsen. Zu ihren frühesten Erinnerungen zählen das katholische Hochamt, ein sonntägliches Gesamtkunstwerk mit Priestern im Ornat, mit Ministranten, Weihrauch, lateinischen Texten, Kerzenschein, Orgeltönen und Glockengeläut. Im rituellen Niederknien, Aufstehen, Setzen, Niederknien, Aufstehen lebte die Gemeinde als ein eigener Körper und dieser Körper sang. Auch wenn sie die Lieder nicht verstand, entwickelten sie doch einen eigenen Zauber. „Tautet Himmel den Gerechten“, „Meerstern ich dich grüße“ oder „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ entfalteten einen Klangrausch, der nicht auf Verständlichkeit angewiesen war. Es verbreitete sich „Sprachlicht“ durch die gesungenen Lieder. Das Lied „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ war so etwas wie eine frühe Initiation in die Poesie.



Die Stühle im Vortragssaal waren gut besetzt. Prof. Dr. Erich Garhammer stellte die Journalistin und Schriftstellerin Angelika Overath zunächst vor, bevor diese aus ihrem aktuellen Roman vorlas.

Und doch hatte dieser Ritualismus der katholischen Bräuche auch seine Kehrseite: Die Choreografie des Weihnachtsfestes zu Hause war immer mit einer gefährlichen Unterseite versehen, sie war vom Scheitern bedroht und entfaltete mehr Angst als ungeübte Freude. Die Kirche ist Angelika Overath fern gerückt, nicht aber ihr Glauben. Mittlerweile ist für sie die Stunde vor dem Weihnachtsgottesdienst in der Kirche in Sent, wohin sie mit ihrer Familie gezogen ist, zur wichtigsten Stunde geworden. Die Stunde in der leeren, sich allmählich füllenden Kirche ist für sie das jährliche Weihnachtsgeschenk. Das alarmgefährdete Weihnachten der Kindheit ist einem gelassenen und erwachsenen Weih-



Angelika Overath trifft Erich Garhammer, den Gastgeber der Reihe *Literatur im Gespräch*.

Angelika Overath ist auf der Suche nach einer Konvivialität. So wie sie durch ihre Familie und den Umzug nach Sent die Konvivialität neu lernen durfte, so könnten doch auch die Religionen eine neue Konvivialität möglich machen.

nachten gewichen. Angelika Overath ist auf der Suche nach einer Konvivialität. So wie sie durch ihre Familie und den Umzug nach Sent die Konvivialität neu lernen durfte, so könnten doch auch die Religionen eine neue Konvivialität möglich machen.

Im Roman *Ein Winter in Istanbul* spielt sie diese Möglichkeit durch. Cla – eigentlich Nikolaus –, ein glühender Verehrer von Nikolaus von Kues, Gymnasiallehrer für Deutsch, Religion und Ethik an einer internationalen Schule im Engadin bekommt ein dreimonatiges Fortbildungsstipendium für Istanbul. Nach Jahren des ermüdenden Lehreralltags möchte er noch einmal an die Begeisterung des Studiums anschließen, in dem ihm ein Lehrer die geistige Welt des Nikolaus von Kues erschlossen hat. Längst gibt es in der Schule keinen konfessionellen Religionsunterricht mehr, die Engadiner Dorfkinder – ob getauft oder nicht – gehen in denselben Unterricht und man feiert am 24. Dezem-

ber miteinander Schul-Weihnachten in der Kirche: Religion ist ein dörfliches Ritual geworden, verbindend und nicht ausgrenzend. Gibt es dafür Modelle in der Geschichte?

Istanbul schien Cla der rechte Ort zu sein: „Orient und Okzident, die politisch-religiös zerrissenen Augenblicke der Moderne mit dem Mosaikgrund eines versunkenen Byzanz.“ Deshalb möchte er in einem Kolleg im Istanbuler Vorort Tarabya seine Kenntnisse über Cusanus und seine Konzils-Reise von 1437 vertiefen und sich dabei von der Geschichtsträchtigkeit dieser Stadt am Bosphorus neu inspirieren lassen. Nikolaus von Kues begleitete 1437 den byzantinischen Kaiser auf einer Schiffsreise von Konstantinopel nach Venedig mit dem Ziel, auf einem Konzil die römisch-katholische Kirche des Westens mit der griechisch-orthodoxen Kirche des Ostens zu versöhnen.

Cla lernt bei seinem Aufenthalt in Istanbul den türkischen Kellner Baran kennen und mit ihm eine ganz andere Traditionslinie, die von Rumi, aber auch die Welt der Derwische. Zwischen beiden entspinnt sich eine homoerotische Liebesgeschichte. Alva, seine Verlobte, Sport- und Romanischlehrerin in Chur, ebenfalls eine Istanbulkennerin, die ihm nachgereist war, merkt sofort die Beziehung zwischen den beiden Männern. Der Roman lässt offen, wofür sich Cla entscheiden wird, für seine schwangere Verlobte oder für Istanbul und seinen Freund Baran. Alva ist zuversichtlich: „Es gab Männer vor dir. Warum soll es

keinen nach dir geben! Ich möchte sicher nicht allein leben. Und wenn sich ein Mann trotz des Kindes für mich entscheidet, dann weiß ich doch, dass er mich meint. Und nicht sein Gewissen.“ Der zweite Teil der Trilogie *Unschärfen der Liebe* beschreibt eine überraschende Wende.

Eine neue Sprache

Eine Vorstellung von Angelika Overath kann nicht schließen, ohne auf ihre neue Sprache zu verweisen. Durch ihren Umzug nach Sent – nach ihren Jahren in Tübingen und Thessaloniki – lernt sie das Rätoromanische kennen. Daraus entstehen ganz neue Gebilde, sie nennt sie „Poesias“. Eines davon lautet: In einer/fremden Sprache/ist immer Sommer//In der anderen Sprache/lacht alles//Die fremde Zunge/spricht dich/frei. Angelika Overath hat ihren Ton gefunden: als Reporterin, als Schriftstellerin und als Zugezogene in Sent. Auch wenn dort mehr Winter ist als Sommer: Ihre Sprache lacht und ihre Sprache ist ihre Freiheit. ■

Der Roman lässt offen, wofür sich Cla entscheiden wird, für seine schwangere Verlobte oder für Istanbul und seinen Freund Baran. Der zweite Teil der Trilogie *Unschärfen der Liebe* beschreibt eine überraschende Wende.

Kirchenreform und Investiturstreit

Die Historischen Tage beschäftigten sich mit dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht

GESCHICHTE

Einen Epochenbruch beleuchteten unsere Historischen Tage, bei denen es vom 22. bis zum 24. Februar 2023 um Kirchenreform und den Investiturstreit im 11. und frühen 12. Jahrhundert ging. Waren bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts geistliche und weltliche Macht in Europa – vor allem, aber nicht nur, Papst und Kaiser – sehr eng aufeinander bezogen, zerbrach diese Einheit durch die damaligen Entwicklungen und die Zusammenarbeit

wurde auf andere Beine gestellt. Das hat bis heute spürbare Folgen für das Kirche-Staat-Verhältnis. Die kirchenpolitischen Grundlagen und die Ergebnisse des Konflikts können Sie in den Texten im Printteil nachlesen. Die Chronologie der Ereignisse und spezielle Themen wie der Einfluss von Mönchen und Klerikern, die Herrschaftsauffassung der Könige und die detaillierte Erläuterung des Begriffs Investitur ergänzen das Dossier im Online-Teil.

Traditionsgebundenes Handeln oder Neuanfänge?

Das Papsttum von Leo IX. bis Gregor VII. (1049–1085) zwischen *urbs* und *orbis* von Klaus Herbers

Stephan Höpfinger, dem großen Förderer der Historischen Tage herzlich zugeeignet.

In der Mitte des 11. Jahrhunderts soll der König von Dalmatien dem Papst einen Papagei geschenkt haben, der ohne große Anleitung die Worte sprechen konnte: „Ich gehe zum Papst.“ So vermerkt es jedenfalls eine Lebensbeschreibung Papst Leos IX. Weiter heißt es: „Wenn der verehrungswürdige Hirte, ermüdet von der Erledigung äußerer Angelegenheiten, sich irgendwann einmal in sein Privatgemach zurückzog, oder vielleicht eine Niedergeschlagenheit sein von allzu vielen Aufregungen belastetes Herz bedrängte, war dieser Papagei oftmals als Helfer gegen jenen Kummer zugegen, ließ sein gefälliges knappes ‚Papa Leo‘ ertönen und entfachte damit in ihm innere Kraft.“ (*Vita Leonis*, MGH SS rer. Germ. [70], S. 193).

Annäherungen

Die Geschichte erscheint im Zusammenhang der Bemerkungen, dass sich der Ruf Leos IX. bei allen Völkern ausbreitete. Entsprechend hatte der König von Dalmatien, auch um eine Audienz zu erhalten, diesen wunderbaren Vogel als Geschenk entsandt.

Braucht Kirchenreform einen Papagei? Auffällig ist jedenfalls: Papst Leo IX. stammte nicht aus Rom, sondern aus Lothringen. Und obwohl die Vita im Milieu der Herkunft Papst Leos, im lothringischen Toul, verortet ist, nennt sie Dalmatien, blickt nach Osten und erschließt damit entferntere Welten. Nicht nur der Papagei als Zeichen war also neu. *Traditionsgebundenes Handeln oder Neuanfänge* ist der papstgeschichtliche Beitrag zu den Historischen Tagen überschrieben. Die Antwort auf diese Frage kann kaum eindeutig ausfallen. Das Ringen um Reform lässt sich an vielen Aspekten festmachen.

Zu Reform gehört bis heute oft Konflikt. Schaut man nur auf die Listen des *Annuario pontificio* mit den rechtmäßigen Päpsten, so fällt auf, dass mit den sogenannten Gegenpäpsten (Benedikt X., Honorius II. und Clemens III.), die lange Zeit mit den – nachträglich als rechtmäßig geltenden – Amtsinhabern konkurrierten, auch im Papstamt alles andere als ruhiges Fahrwasser in der fraglichen Zeit festzustellen ist.

Leo IX. war nicht der erste Papst, den man als Reformpapst bezeichnet, aber er war in diesem Reigen sicher besonders wichtig. Was bedeutete es, wenn eine Institution, die lange Zeit auf die Stadt Rom, auf die *urbs*, fixiert war, zunehmend von Klerikern aus anderen Regionen geleitet wurde? Förderte dies Reformvorstellungen und brachte neue Ideen nach Rom? Wie neu war das, und wie lassen sich neue Qualitäten der Reform erkennen? Wie wurden diese Vorstellungen verankert, heute würde man sagen: Bestanden sie den Nachhaltigkeitstest? Wurden sie aus der Not geboren? Förderten sie den Blick auf Regionen außerhalb Roms? Zu diesen und weiteren Fragen sind in den letzten Jahren zahlreiche Studien erschienen, die aber meist das 11. und 12. Jahrhundert zusammen behandeln. Hier geht es nur um einige Schlaglichter zur Frühzeit der Kirchenreform, die durch weitere Beiträge zu ergänzen sind.

Themen und Protagonisten

Die Neuauflage des Jaffé, eines Verzeichnisses zu den überlieferten papstgeschichtlichen Quellen – Urkunden, Briefe und weitere Notizen –, dokumentiert im 2020 erschienenen vierten Band zum Zeitraum von 1024 bis 1073 einen Grundbefund: Von Nr. 8834 bis Nr. 11338, also von 2504 Regestennummern, entfallen 2116 auf die Pontifikate Leos IX., Viktors II., Stephans IX., Nikolaus' II. und Alexanders II. Die Dokumentation nimmt also in dieser Zeit sprunghaft zu. Musste aber die beginnende massenhafte Überlieferung zwingend ein Mehr an Reform bedeuten? Schauen wir kurz auf Themen und Protagonisten.

Das Zeitalter der Kirchenreform – das zuweilen verkürzt mit dem Etikett „Investiturstreit“ charakterisiert wird – las-

sen nicht alle Darstellungen mit den Ereignissen von 1046, dem Eingreifen Heinrichs III. in römische Verhältnisse oder mit dem Pontifikat Leos IX., 1049, beginnen, sondern zuweilen auch mit 1054 (Bruch mit Byzanz) oder 1073 mit dem zentralen Pontifikat Gregors VII. Will man die Zeit bis zum Beginn des Schismas im Jahre 1130 aus papstgeschichtlicher Perspektive charakterisieren, so entwickelte sich eine veränderte Stellung des Papsttums in

der mittelalterlichen Welt. Die neue Position betraf aber nicht nur Deutschland und das Kaisertum, sondern auch die sich formierenden Monarchien, die zunehmend in Verbänden zusammengeschlossenen monastischen Gemeinschaften sowie – besonders während der Kreuzzüge – weitere „Staaten“ und Gruppen, vor allem im östlichen Mittelmeerraum. Die Frage, in welchem Maße die begleitenden Umgestaltungen in Rom, die mit Schlagworten wie Institutionalisierung, Rationalisierung und Professionalisierung gekennzeichnet werden können, Voraussetzungen, Folgen oder Begleiterscheinungen auf dem Weg zur neuen Stellung des Papsttums waren, verlangt nach differenzierten Erklärungen, die hier nur für die Anfänge in den Blick genommen werden.

Die Veränderungen der Rahmenbedingungen waren vielfältig: im Osten der zunehmende Druck der Seldschuken, in Süditalien die wichtiger werdenden Normannen sowie in den Reichen des Westens und Mitteleuropas vor allem grundlegende Umgestaltungen. Die neue Positionierung Roms und der Streit zwischen *regnum* und *sacerdotium*, zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft, gehören in den großen Zusammenhang dieser Umstrukturierungen, die geistige wie soziale und wirtschaftliche Aspekte gleichermaßen betrafen. Neue Lebensformen der Stadt prägten die mittelalterliche Gesellschaft zunehmend, die Verchristlichung des Kriegshandwerks, die Beteiligung der Laien am kulturellen Leben, die Weiterentwicklung von Schulen, die später zur Errichtung von Universitäten führten, sind einige Stichworte.

Blickt man auf die prägenden Päpste dieser Zeit, so stehen mehrere, inzwischen auch als Personen besser erkennbare Charaktere hervor, von denen Gregor VII. (1073–1085) am markantesten ist. Will man ihn als eine Art Angelpunkt dieser zuweilen nach ihm bezeichneten Epoche ansehen, so lassen sich vor ihm die sogenannten *deutschen Päpste* sowie Vertreter verschiedener Reformströmungen benennen; nach Gregor VII. waren einige Päpste besonders den neuen religiösen Bewegungen verpflichtet. Von der Gruppe der vor Gregor VII. erhobenen Päpste dürften Leo IX. (1049–1054), der aus dem lothringischen Reformmilieu stammte, Nikolaus II. (1059–1061), der in Burgund beheimatet war und sich gegen Benedikt X. durchsetzen musste, sowie Alexander II. (1061–1073), der in der Mailänder Domschule ausgebildet worden war und dann Bischof von Lucca wurde, besonders hervorzuheben sein.

Nach dem nur wenige Tage währenden Pontifikat Damasus' II. (1047–1048), der als Bischof von Brixen zwar schon im Dezember 1047 von Heinrich III. erhoben worden war, sich aber die Herrschaft in Rom mit Hilfe des Herrschers erkämpfen musste, erscheint Leo IX. (1048/49–1054) als wichtiger Reformpapst mit einem sehr eigenständigen Profil. Schon nach seiner Benennung durch Heinrich III. im November/Dezember 1048 erklärte er, sein Amt nur antreten zu wollen,

Die Veränderungen der Rahmenbedingungen waren vielfältig: im Osten der zunehmende Druck der Seldschuken, in Süditalien die wichtiger werdenden Normannen sowie in den Reichen des Westens und Mitteleuropas vor allem grundlegende Umgestaltungen.



Prof. Dr. Klaus Herbers, Senior-Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Erlangen-Nürnberg

wenn er auch von den Römern einstimmig gewählt werde, was im Februar 1049 erfolgte. Königlicher Rückhalt reichte ihm nicht. Seine Namenswahl verweist auf ein Programm, denn schon Leo I. (440–461) hatte mit großem Nachdruck Primatsvorstellungen formuliert.

Der im Umfeld der lothringischen Reform geprägte ehemalige Bischof von Toul versuchte, die Gefahr der Isolation, die seine beiden Vorgänger in Rom erfahren mussten, durch den Import von Mitstreitern zu reduzieren. Diese Personen bildeten die Grundlage für eine neu ausgerichtete Kurie und das entstehende Kardinalskolleg. Befreundet war Leo mit Humbert von Moyenmoutier, der 1050 Kardinalbischof von Silva Candida wurde. Neben Humbert avancierten Friedrich, der Sohn des Herzogs von Lothringen und Archidiakon von Lütich, sowie Hugo Candidus aus dem Vogesenkloster Remiremont, der später als päpstlicher Legat und Kardinalpriester fungierte, zu weiteren päpstlichen Helfern. Dieser Import von Personen erleichterte es Leo IX., in Rom neue Strukturen zu schaffen. In Imitation der römisch-deutschen Herrscher dokumentierte er seine Ansprüche durch größere Reisen. Nach Leos Tod 1054 griff Kaiser Heinrich III. nochmals in Rom ein und designierte seinen Kanzler, Bischof Gebhard von Eichstätt, der am 13. April 1055 in Rom als Papst Viktor II. erhoben wurde. Sein bis zum 23. Juni 1057 während der Pontifikat zeichnete sich zwar durch einen fortgesetzten Reformkurs aus; insgesamt war seine Amtszeit jedoch zu kurz, um größere Akzente zu setzen. Für die römische Entwicklung wichtiger wurden die beiden Nachfolger Viktors, die aus der Familie der Tuszier stammten; dabei kam es während der Minderjährigkeit König Heinrichs IV. zu einer gewissen Entfremdung zwischen den römischen Reformkreisen und dem Königshof.

Stephan IX., der erstmals wieder ohne Befragung des königlichen Hofes erhoben wurde und nur etwa ein halbes Jahr Papst war, verfolgte ähnliche Ziele wie Leo IX., unter dem er schon Aufgaben als Bibliothekar und als Kanzler der römischen Kirche übernommen hatte. An der folgenreichen Gesandtschaft nach Byzanz im Jahr 1054 hatte er teilgenommen. Unter ihm erstarkte die Eremitenbewegung in Rom,

unter anderem weil nun ein wichtiger Vertreter, der bereits genannte Petrus Damiani, zum Kardinalbischof von Ostia erhoben wurde (1057).

Der nach Stephans Tod tumultartig in Rom promovierte Benedikt (X.) erhielt schon bald einen von Reformkreisen aus Siena favorisierten Gegenspieler, den aus Burgund stammenden Florentiner Bischof Gerhard, der es schaffte, Benedikt im Januar 1059 in Sutri abset-

zen zu lassen. Anschließend zog er in Rom ein, wo er am 24. Januar 1059 geweiht wurde und den – vielleicht programmatischen – Namen Nikolaus II. annahm. Seine Erhebung deutet an, in welche Dynamik das Papstamt geraten war, denn er wurde gegen die römischen Kräfte außerhalb Roms von fünf

Kardinalbischöfen erhoben. Auch Hildebrand, der spätere Gregor VII., hatte dies gefördert, wie der Spruch, Hildebrand füttere seinen Nikolaus wie einen Esel im Stall, belegt. Nicht nur um die eigene Position zu legitimieren, sondern auch um künftige Wahlen von Vorwürfen weltlicher Beteiligung und simonistischen Umtrieben frei zu halten, wurde die römische Synode (1059) wegweisend. Ein Schisma nach dem Tod von Nikolaus II. verdeutlicht neue Konstellationen.

Die Römer schickten eine Delegation zu König Heinrich IV. Während eine Reformgruppe unter Leitung von Hildebrand (dem späteren Gregor VII.) den Reformer Anselm von Lucca als Alexander II. erhob, favorisierten der deutsche Königshof, Kaiserin Agnes und lombardische Bischöfe Cadalus von Parma, der als Honorius (II.) zum Papst gewählt wurde. Ähnlich wie schon Nikolaus II. konnte Alexander mit der Hilfe Herzog Gottfrieds von Lothringen schließlich 1063 in Rom einziehen; das Papstschisma endete 1064 mit der Absetzung, endgültig mit dem Tode des Honorius 1072.

Schon diese knappe Skizze macht einiges deutlich: Neben den wichtigen Impulsen unter den sogenannten deutschen Päpsten, zu denen auch Leo IX. zählte, traten mit Nikolaus II. und Alexander II. Personen ins Blickfeld, die sich mit Konkurrenten auseinandersetzen mussten. Der Bischofssitz von Rom war zunehmend begehrt und umstritten.

Motu proprio – Über die Reichweiten päpstlichen Handelns im *orbis christianus*

Was war aber nun neu? Die für diese Zeit treffende Bezeichnung „Papstgeschichtliche Wende“ hat Rudolf Schieffer 2002 gleichzeitig mit dem Stichwort „*motu proprio*“ versehen. Er meinte damit Folgendes: Seit 1046 entwickelte sich das Papsttum zunehmend von einer Institution, die reagierte – auf Anfragen, Beschwerden, Bitten –, zu einer Kraft, die auch aus eigenem Antrieb, eben *motu proprio*, Entscheidungen traf. Dabei änderte sich vielleicht nicht so sehr das Bewusstsein, für die gesamte Kirche zu sprechen – denn diese Ansprüche hatten römische Bischöfe schon seit der Antike immer wieder vertreten – sondern es änderte sich die praktische Handhabung. Hierzu einige Beispiele.

Reisen

Leo IX. reiste mehr als seine Vorgänger. In Imitation der römisch-deutschen Herrscher brachte er seine Ansprüche als Papst durch größere Reisen zur Anschauung, die ihn vor allem nach Süditalien, nach Frankreich und nach Deutschland führten. Er sah sich offensichtlich nicht nur als Bischof von Rom, sondern auch als Papst aller Christen. Mit den neuen Herrschaftsmitteln konnten Reformideen und -vorstellungen besser verbreitet oder konkret umgesetzt werden, zumal wenn der Papst außerhalb Roms Synoden präsiidierte; so zum Beispiel im Oktober 1049 in Reims, wo apostolischen Ansprüchen Santiago de Compostelas entgegengetreten wurde, wenn es kritisch hieß, nur dem Papst sei der Titel *universalis ecclesiae primas et apostolicus* vorbehalten.

Die Reisen Leos dienten dazu, an verschiedenen Stellen des *orbis christianus* nach dem Rechten zu sehen, Missstände abzustellen, Reformideen zu verbreiten. Dies geschah aber ohne direkte Aufforderung, was den Unterschied zu früheren Papstreisen ausmachte, die eher anlassbezogen in

Die Reisen Leos dienten dazu, an verschiedenen Stellen des *orbis christianus* nach dem Rechten zu sehen, Missstände abzustellen, Reformideen zu verbreiten. Dies geschah aber ohne direkte Aufforderung, was den Unterschied zu früheren Papstreisen ausmachte.

Konfliktsituationen stattfanden, denkt man nur an die Frankreichreise Johannes' VIII. 878 oder die Deutschlandreise Hadrians III. 885, bei denen die Päpste gleichsam aus Rom flohen. Reisen blieb langfristig wichtig; selbst Gregor VII. praktizierte dies, Urban II. hat diese Form nach 1095 auch deshalb genutzt, weil er im Schisma die Unterstützung in Frankreich suchte. Die Neuanfänge des Reisens standen mithin in Traditionen, die jedoch gleichzeitig überwunden wurden.



Bild: J. William Gneocchi, Library of Congress / Wikimedia Commons, Public Domain



Bild: Giovanni Battista Cavallieri, Biblioteca comunale di Trento / Wikimedia Commons, CC0

Legaten

Dies gilt allgemein, selbst wenn man bedenkt, dass der persönlichen Präsenz des Papstes im *orbis christianus* Grenzen gesetzt waren. Hier griffen die Päpste zum Mittel der Legaten, päpstlichen Stellvertretern, die zwar ebenso schon früher entsandt worden waren, allerdings vor allem nach Byzanz und ins karolingische Reich beziehungsweise dessen Nachfolgestaaten. Auch hier fand eine Intensivierung und Ausdehnung statt. Denkt man zum Beispiel an die Reiche des christlichen Spaniens im 11. Jahrhundert, so hat zwischen 1065 und 1073 der schon genannte Hugo Candidus, der mit Leo IX. nach Rom gekommen war, versucht römische Kirchenvorstellungen in den lange relativ isolierten Reichen Spaniens gegenüber den sogenannten mozarabischen Traditionen durchzusetzen. Diese Intensivierung päpstlichen Einflusses durch Legaten, aber auch durch delegierte Richter und Schriftgut, sollte sich später weiter intensivieren.

Normannen

Welche Rolle spielten aber die Päpste bei der Entwicklung der christlichen Monarchien? Die iberischen Reiche haben später häufiger den päpstlichen Schutz gesucht, um ihre Herrschaft zu stabilisieren, ohne dass man von Lehnverhältnissen sprechen kann. Dies geschah jedoch im Blick auf die Normannen, die sich im Süden Italiens niedergelassen hatten. Seit etwa 1015/16 standen Normannen aus Nordwestfrankreich im Dienst langobardischer Fürsten, um gegen Byzantiner und Sarazenen zu kämpfen; von salischen Herrschern wurden sie schließlich sogar belehnt.

Einer ihrer profiliertesten Anführer, Robert Guiscard († 1085), unterwarf seit 1046/47 Kalabrien. Ihm stellte sich Leo IX. seit 1053 entgegen, weil die Normannen eine Durchsetzung seiner Kirchenpolitik zu verhindern schienen. Nachdem er selbst mit einem Heer in die Schlacht gezogen war, musste er am 18. Juni bei Civitate eine empfindliche Niederlage einstecken, wurde gefangen gesetzt, blieb im Beneventanischen und kam erst Anfang April 1054 wieder nach Rom; wenige Tage nach seiner Rückkehr starb er. Hermann von Reiche-

Links: Papst Leo IX. erklärte nach seiner Benennung durch Heinrich III., dass er das Amt nur antrete, wenn er einstimmig von der Bevölkerung Roms gewählt werde. Seine Primatsansprüche verdeutlicht nicht nur die Namenswahl, sondern wird auch durch seine vermehrte Reisetätigkeit deutlich. Rechts: Papst Stephan IX. wurde erstmals wieder ohne Befragung des königlichen Hofes zum Papst erhoben. Unter ihm erstarkte die Eremitenbewegung in Rom. Hier ist ein Kupferstich von ihm zu sehen aus dem Buch *Pontificum Romanorum effigies* von Giovanni Battista Cavallieri aus dem Jahr 1580.

nau berichtet über die Normannen und Leos Beteiligung an den Kämpfen durchaus kritisch: „Nach Ostern hielt der Herr Papst zu Rom noch eine Synode und marschierte dann mit seinem Heer, wie er geplant hatte, gegen die Normannen. Da baten die Normannen um Frieden und versprachen ihm, sich zu unterwerfen und ihm zu dienen. Sie erbaten seine Erlaubnis, ihre früher ungerechten und gewaltsamen Eroberungen aus seiner Gnade behalten zu dürfen. Aber der Papst schlug diese Bitten ab und forderte die Besitzungen des heiligen Petrus zurück [...]. Aber die Normannen waren an Zahl überlegen. [...] Vielleicht sollte ein so hochgestellter Priester, anstatt mit Waffengewalt um Vergängliches zu kämpfen, sich auf die Waffen des Geistes beschränken [...]. Sie belagerten den Herrn Papst in einer Burg, und als sie schon fast die Festungswälle erstürmt hatten, hob er der Not gehorchend die Strafe des Kirchenbannes, die er früher über sie verhängt hatte, auf. So nahmen sie ihn gefangen, brachten ihn aber in allen Ehren nach Benevent und hielten ihn dort eine Zeitlang fest, ohne ihm die Rückkehr zu erlauben [...]“

Wichtiger wurde langfristig ein zweiter Schritt, denn der Nachfolger Nikolaus' II. belehnte 1059 zwei normannische Herrscher: den Grafen Richard von Aversa und Herzog Robert Guiscard. Mit dieser neuen päpstlichen Politik wurde eine päpstliche Oberhoheit über Süditalien beansprucht und durchgesetzt. Die Normannen verpflichteten sich als neue Lehnsleute zur Unterstützung des Papstes beziehungsweise, im Falle einer umstrittenen Papstwahl, der „besseren Kardinäle“. Damit waren zugleich Reichsrechte in Süditalien infrage gestellt. Das neue Verhältnis schloss ein, Normannen im Konfliktfall sogar zu militärischer Hilfeleistung, notfalls gegen die Kaiser, zu verpflichten. Auch in Süditalien konnte sich – zumal mit dem Feldherrn Leo IX. – das Bild des Papstes als Kriegs- und Lehnsherr weiterentwickelt haben, denn an Robert Guiscard's Bruder Roger übersandte der Papst eine Petersfahne.

Byzanz

Eine gewisse Stärkung der römischen Positionen resultierte weiterhin aus der Auseinandersetzung mit Byzanz, die am Ende des Pontifikates Leos IX. zum Bruch zwischen Ost- und Westkirche führte. Die Themen waren nicht neu, Fragen der Bilderverehrung oder des *filioque* im Credo wurden mindestens seit karolingischer Zeit wiederholt diskutiert; das Zweikaiserproblem und die Streitigkeiten in Süditalien verschärften die schwelenden Auseinandersetzungen. Das Ringen um Süditalien trug unter Leo IX. zu besonderen Spannungen bei, denn die Päpste stießen mit ihrer Normannenpolitik zugleich auf Interessen von Byzanz. Versuche, den Konflikt beizulegen, führten nicht zum gewünschten Erfolg. Ursprünglich suchte der Papst sogar ein Bündnis mit dem Osten. Eine Legation unter der Leitung Humberts von Silva Candida, der als Humbert von Moyenmoutier mit Leo nach Rom gekommen war, sollte in Byzanz eine politische und kirchliche Einigung erzielen, jedoch erwuchs daraus ein Konflikt mit dem Patriarchen Michael Kerularios (1043–1058).

Dabei führten offiziell nicht die konkurrierenden Interessen in Süditalien, sondern Differenzen über die Verwendung ungesäuerten Brotes (Azymen), über das Samstagsfasten und über das *filioque* zum Bruch. Dennoch standen hinter den theologischen Fragen auch politische Interessen. Ob Humbert die päpstliche Bannbulle am 16. Juli 1054 in der Hagia Sophia gegen den Patriarchen nur als Person oder als Vertreter des Papstes niederlegte, ist umstritten. Humbert hat dann in verschiedenen Schriften zu den Streitfragen Stellung bezogen. Zwar verfestigte sich das Schisma erst später, aber vielleicht führte die Spaltung von 1054 auch dazu, die neue Reformpolitik im Westen wesentlich stärker zu konturieren. Die Verdrängung griechischen Einflusses in Süditalien und der neue Pakt mit den Normannen könnten dies eindrücklich unterstreichen.

Krieg

Ob die Politik zu Normannen und Byzanz auch Auswirkungen auf die späteren Kreuzzüge hatte, ist ebenso in den Blick zu nehmen, denn die päpstliche Einstellung zum Kriegshandwerk wurde schon hier neu formuliert. Ein Blick auf die Iberische Halbinsel kann dies zusätzlich unterstreichen. Alexanders II. Erfolge in Spanien basierten unter anderem auf der Tätigkeit des rührigen Legaten Hugo Candidus, der gegen die mozarabische Liturgie und für römisch-kanonische Rechtsvorstellungen eintrat. Die in dieser Zeit verstärkten Kämpfe der „Reconquista“ unterstützte der Papst mit einem Aufruf zur Eroberung von Barbastro 1064. Amatus von Montecassino hat den Eindruck der Zeitgenossen von



Alexander II. führte auf der Iberischen Halbinsel Krieg gegen die dortigen muslimischen Reiche. Er versprach sogar einen Erlass von Bußstrafen für Unterstützer der Kriegszüge, ein erster Ansatz für die späteren Kreuzzugsablässe. Hier ist er auf einem Kupferstich zu sehen (ebenfalls aus dem Buch *Pontificum Romanorum effigies* von Giovanni Battista Cavalleri, 1580).

Bild: Giovanni Battista Cavalleri, Biblioteca comunale di Trento / Wikimedia Commons, CC0

dieser Unternehmung folgendermaßen beschrieben:

„Damit die christlichen Glaubenspflichten erfüllt und der veruchte Wahnsinn der Sarazenen vernichtet würde, vereinigten sich durch Eingebung Gottes die Könige, Grafen und Fürsten in einem Willen und einem Plan. So wurde eine große Truppenmenge versammelt, ein starkes Ritterheer von Franzosen, Burgundern und anderen, und mit ihnen waren die tapferen Normannen. Sie zogen nach Spanien. Und sie riefen die Hilfe Gottes an, darum war Gott gegenwärtig zur Unterstützung derer, die ihn gebeten hatten [...].“

Die Beteiligung von „Ausländern“ wird deutlich angesprochen, außerdem die religiöse Motivation. Der damals regierende Papst Alexander II. hat diese kriegerische Aktion zudem durch ein Versprechen zum Bußstrafenerlass unterstützt, wie aus einem Brieffragment hervorgeht. Man hat

dies vielfach als ersten Beleg zu später üblicher werdenden Kreuzzugsablässen interpretiert. Obwohl lokale Interessen dominierten, waren die Kämpfe nun zumindest ansatzweise in einen europäischen Kontext geraten, in dem auch die Päpste ihre Position einbrachten. Oder anders: Zumindest interpretierten manche Zeitgenossen die Kämpfe nun in dieser neuen Perspektive.

Reisen, Legaten, Konflikt mit Normannen und Byzanz, Kriegsführung waren somit zwar keine völlig neuen Themen, wurden aber offensichtlich – traut man der Überlieferung – nun in einer anderen Weise behandelt, was Institutionalisierung und Unabhängigkeit des Papsttums bestärkte.

Funktionsweisen und Verfahren – Die Papstwahl

Diese äußere Neuorientierung mit teilweise alten Mitteln fand seine Entsprechung in inneren Diskussionen, die zum Priesterbild, zur Metropolitanstruktur, zu priesterlichen und monastischen Lebensformen geführt wurden. Zentral für eine neu ausgerichtete unabhängige Institution waren Verfahrensweisen, die wir in der Kurie, im Kardinalskolleg, in der Kanzlei und in anderen Bereichen nachzeichnen könnten. Ich beschränke mich auf die Erhebung der jeweiligen Päpste, die traditionell, wie bei Bischöfen, durch Klerus und Volk der Stadt Rom erfolgte, zugleich aber einer Bestätigung durch die weltliche Macht – im Frühmittelalter durch Byzanz, seit 817/824 durch die Karolinger und Ottonen – bedurfte. In den Anfängen der Reformzeit war Heinrich III. noch wichtig, aber wie unangefochten waren die jeweiligen Vertreter? Der tumultartig in Rom promovierte Benedikt (X.) musste, wie gesagt, schon bald seinem erfolgreichen Gegenspieler, Nikolaus II. weichen. Nicht nur um die eigene Position zu legitimieren, sondern auch um künftige Papsterhebungen von Vorwürfen

weltlicher Beteiligung und simonistischen Umtrieben frei zu halten, wurde die wenig später von Nikolaus II. einberufene römische Synode (1059) wegweisend. Nicht mehr der Klerus und das Volk Roms samt kaiserlicher Bestätigung sollten die Papstwahl bestimmen, sondern die Kardinäle. Dahinter stand auch der Gedanke, dass der römische Bischof keinen Metropolit über sich haben könne. Das Papstwahldekret, das konzeptionell auf Petrus Damiani zurückging, begründete diese zukunftsweisende Entwicklung, denn es schrieb die entscheidende Rolle der Kardinäle bei der Papstwahl fest:

„Deswegen haben wir uns durch das Vorbild unserer Vorgänger und anderer heiliger Väter belehren lassen und entscheiden durch unsere Anordnung, dass beim Tod des Bischofs dieser universalen römischen Kirche zunächst die Kardinalbischöfe mit höchst sorgfältiger Überlegung beraten sollen, dass sie dann möglichst bald die Kardinalkleriker zu sich heranziehen sollen und dass der übrige Klerus und das Volk erst anschließend zum Konsens der neuen Wahl herbeikommen sollen; damit sich nicht die Krankheit der Käuflichkeit bei irgendeiner Gelegenheit einschleicht, bestimmen wir also, dass gottesfürchtige Männer bei der Wahl des nun zu erhebenden Papstes den Vortritt haben, die übrigen aber folgen sollen [...]. Weil aber der apostolische Sitz allen Kirchen auf dem Erdkreis vorangestellt ist und demzufolge über sich keinen Metropolit haben kann, fungieren zweifelsohne die Kardinalbischöfe anstelle eines Metropolit, sie sind es nämlich, die den gewählten Bischof in die Spitzenstellung des apostolischen Amtes befördern. Sie sollen aber jemanden aus dem Schoß derselben Kirche wählen, wenn eine geeignete Person ausfindig zu machen ist, oder man soll jemanden aus einer anderen Kirche annehmen, wenn aus der (römischen) selbst keine geeignete Person gefunden wird, und hierbei bleibe unbeschadet die schuldige Ehre und Ehrerbietung gegenüber unserem geliebten Sohn Heinrich [...].“

Wenn aber die Verworfenheit der schändlichen und ungerechten Menschen so stark geworden sein sollte, dass eine reine, echte und unentgeltliche Wahl in der Stadt (Rom) nicht stattfinden kann, dann sollen die Kardinalbischöfe zusammen mit den gottesfürchtigen Klerikern und katholischen Laien – auch wenn es nur wenige sein sollten – die rechtliche Vollmacht besitzen, den Bischof des apostolischen Sitzes dort zu wählen, wo es ihnen nach ihrer Meinung angemessener erscheint [...].“

Das Papstwahldekret von 1059 ersetzte die Wahl des römischen Bischofs durch Klerus und Volk durch ein Wahlrecht der Kardinalbischöfe, das später auf alle Kardinalsordines ausgeweitet wurde. Wie entscheidend dieses Papstwahldekret war, ist unter anderem daran erkennbar, dass es schon wenig später verfälscht wurde. Der Text von 1059 ist deshalb umstritten, weil schon bald eine päpstliche und eine kaiserliche Fassung zirkulierten, die sich im Wesentlichen durch einen sogenannten Königsparagrafen unterscheiden. Die verfälschte Fassung entstand vielleicht 1076 bei oberitalischen Anhängern Heinrichs IV. oder 1084 im Kreise der von Gregor abgefallenen Kardinäle. Als Schriftstück hatte das Dekret – so jedenfalls der Befund der handschriftlichen Überlieferung – zwar relativ wenig Erfolg, jedoch setzten sich die Bestimmungen, die in einer spezifischen Situation entstanden waren, langfristig durch. Damit war die Papstwahl nicht nur formalisiert und verfahrensmäßig geregelt, sondern auch deutlich

von den Traditionen einer Bischofswahl abgehoben, und berücksichtigte kaiserliche Rechte nicht mehr.

Allerdings war mit dem Papstwahldekret von 1059 das Problem langfristig noch nicht gelöst, denn seit dem Ende des Pontifikates Gregors VII. begann nach langen Streitigkeiten eine Phase, die auch durch Konkurrenz charakterisiert war. In der offiziellen römischen Aufstellung gibt es von Alexander II., der als 150. Papst gilt, bis zu Alexander III., der mit der Zahl 164 fungiert, nicht weniger als 13 sogenannte „Gegenpäpste“. Die neuen Verfahren bestanden zunächst den Nachhaltigkeitstest nicht. Erst nach den beiden großen Schismen im 12. Jahrhundert, die von 1130 bis 1138 und von 1159 bis 1177 dauerten, erfolgte mit der Präzisierung der Zweidrittelmehrheit für Papstwahlen 1179 ein weiterer entscheidender Schritt. Der Lernprozess bis zu dieser Regelung hatte ein gutes Jahrhundert gedauert – aber der Erfolg war durchschlagend: Bis 1378 gab es keine Gegenpäpste mehr. Einige Konsequenzen lassen sich aber schon für die Frühzeit ableiten:

1. Die Herrschaft in der Stadt Rom war für den Erfolg eines Papstes nicht mehr allein ausschlaggebend, sondern der Rückhalt im gesamten *orbis christianus*. Dies führte zugleich zu Zentralisierungseffekten.
2. Die Bedeutung der Kardinäle wuchs. Bis heute besitzen Kardinalserhebungen Relevanz für die Wahl eines künftigen Papstes.
3. Die Rolle des Kaisers wurde in den Hintergrund gedrängt, weil die Päpste sich zunehmend auch auf andere Monarchien oder religiöse Gemeinschaften stützen konnten.

Schriftlichkeit und Überlieferung

Wenn wir nur auf die wenigen genannten Beispiele zurückschauen, dann fällt auf, dass ich nur wenig von den inhaltlichen Reformideen vorgestellt habe, sondern eher von den Möglichkeiten, diese Ideen zu verbreiten. Für eine Beurteilung ist aber noch einmal auf die sprunghafte Zunahme der Schriftlichkeit, die anfangs mit den Zahlen aus dem Jaffé unterlegt wurde, zurückzukommen. Die neue Schriftlichkeit betraf nicht nur das Papsttum selbst, beispielsweise, wenn nun die Urkunden in der karolingischen Minuskel und nicht mehr in der schwer lesbaren Kuriale geschrieben oder statt auf vergänglichem Papyrus auf haltbarerem Pergament festgehalten wurden.

Sie betraf außerdem die Aufbewahrung – von Gregor VII. ist das erste Register im Original erhalten, das uns nicht nur den bekannten *Dictatus Papae* überliefert, sondern auch die zahlreichen Kontakte in die verschiedenen Reiche Europas eindrücklich dokumentiert. Wäre dieses Register nicht erhalten, wüssten wir von Gregors Vorstellungen und politischen

Dabei führten offiziell nicht die konkurrierenden Interessen in Süditalien, sondern Differenzen über die Verwendung ungesäuerten Brotes (Azymen), über das Samstagsfasten und über das *filioque* zum Bruch zwischen Rom und Byzanz. Dennoch standen hinter den theologischen Fragen auch politische Interessen.

Zielen deutlich weniger. Der frühe Kreuzzugsablass Alexanders II. ist in einer Sammlung von Rechtstexten, der *Collectio Britannica*, überliefert. Damit ist ein wichtiger Bereich angesprochen, denn das Sammeln von Briefen und Rechtstexten ermöglichte eine neue Systematik. Zunehmend wurden nun auch in Rom Rechtssammlungen erstellt, die sich unter anderem auf frühere päpstliche Verlautbarungen bezogen, nachdem zuvor beispielsweise Sammlungen wie diejenige Reginos von Prüm oder Burchards von Worms prägend waren.

Dies kann hier nicht im Einzelnen entfaltet werden, aber zum Beispiel finden wir in diesen Sammlungen Streitigkeiten dokumentiert, wie die Auseinandersetzung zwischen Rom und Konstantinopel im 9. Jahrhundert. Die jeweiligen Texte waren schon vorher vorhanden – aber sie wurden nun neu genutzt. Anordnung, Verbreitung und die Anwendung machten das Neue dieser Wende in Recht und Schriftlichkeit aus.

Bis zum Pontifikat Alexanders II. lösten sich die Reformansätze zunehmend aus den Bindungen an die römisch-deutschen Herrscher und gewannen eine eigene Dynamik. Simonie und Priesterehe waren die wichtigsten Diskussionspunkte.

Aufgegriffen wurden die Reformthemen in zahlreichen Streitschriften, die mit diesem Rechtsmaterial aktuelle Themen wie Simonie, Zölibat oder später auch Fragen der Investitur thematisierten. Von den frühen Autoren seien erneut zumindest Petrus Damiani und Humbert von Moyenmoutier, später Kardinalbischöfe von Ostia und von Silva Candida, genannt. Die zahlreichen Traktate führten zu einer Streitkultur, die langfristig auch in akademische Bahnen des 12. Jahrhunderts führten. Die ver-

vielfache und sehr divers entstehende Schriftlichkeit und Überlieferung selbst war aber eine Form von Neuanfang und Reform, weil man sich stärker als früher der Herkunft und Prinzipien des eigenen Selbstverständnisses versicherte.

Resümee und Ausblick

Schauen wir kurz zurück. Tradition war in den Reformprozessen stets präsent, denkt man nur daran, welche wichtige Bedeutung die Rückkehr zu den Formen der Urkirche, beispielsweise der *vita apostolica* – wenn man sie überhaupt genau kannte – als Argumentationsfigur in vielen Schriften einnahm. Wichtige Vertreter der von mir vorgestellten Phase der Papstgeschichte stammten aus Reformmilieus, wo dies diskutiert wurde: Leo IX. aus Lothringen, Nikolaus II. aus Burgund, Alexander II. aus Mittelitalien, ganz zu schweigen von dem noch eigens hier vorgestellten Gregor VII. Alle waren mit Reformdiskussionen vertraut, die aber fast immer traditionsgebunden waren. Tradition war allgegenwärtig, es kam darauf an, was man daraus machte.

Die verschiedenen Aspekte der Papstgeschichtlichen Wende, die ich nur exemplarisch vorstellen konnte, waren ebenso traditionsgebunden, erhielten aber eine neue Ausrichtung. Au-

ßerdem griffen mehrere Aspekte ineinander, wie Reisen und Legationen – auch nach Byzanz. Die stärksten Entwicklungen griffen aber wohl dort, wo zunächst Reaktion gefragt war: bei den Normannen. Dass dies zu einer neuen Form der Lehnsabhängigkeit führte, wurde erst im zweiten Schritt ein Neuanfang, ebenso wie die päpstliche Haltung zum Krieg. Die Reformer im Umfeld der Päpste wie Petrus Damiani oder Humbert von Moyenmoutier wurden Kardinalbischöfe, wichtige Personen, wie das Papstwahldekret zeigt.

Blickt man auf die Zeit bis 1073, so ergibt sich keine einheitliche Idee der Reformvorstellungen, die in ihrer Vielfalt am ehesten unter dem Begriff der *libertas ecclesiae* (Freiheit der Kirche) zusammengefasst werden können und in der Rückbesinnung auf die Urkirche und auf apostolische Zeiten ihre Orientierungspunkte besaßen. Während Kloster- und Kirchenreform sich mit langem Vorlauf in gegenseitiger Befruchtung entfalteten, bündelten sich die verschiedenen Reformansätze in Rom in größerem Maße seit dem Pontifikat Leos IX. Die Bildung einer papstnahen Umgebung, eines „Hofes“ in Anlehnung an das Reich, führte dazu, dass die Reform nun mit mehreren Köpfen auch gegen lokale Adelsinteressen geführt werden konnte. Bis zum Pontifikat Alexanders II. lösten sich die Reformansätze zunehmend aus den Bindungen an die römisch-deutschen Herrscher und gewannen eine eigene Dynamik. Simonie und Priesterehe waren die wichtigsten Diskussionspunkte, während die Investiturfrage zunächst noch nicht aufgegriffen wurde. Schon deshalb kann die bisher skizzierte Frühphase der Kirchenreform auf keinen Fall mit dem Etikett „Investiturstreit“ versehen werden. Gregor VII. setzte sicher weitere eigene Akzente, aber er konnte bereits Entwicklungen der frühen Reformphase nutzen. Dieses Urteil beruht jedoch auf einer anschwellenden Überlieferung, die selbst zum Zeugnis für Reform und Neuanfang wird.

Und was ist mit dem Papagei aus Dalmatien? Er kam an Leos Hof aus einer Gegend an den Grenzen zum byzantinischen Reich. Der *orbis christianus* des Westens reicht bis heute dorthin, wo das katholische Kroatien an das orthodoxe Serbien grenzt. Papageien sagen also vielleicht auch etwas über die Reichweite päpstlichen Handelns. ■

Zu **Quellen und Literatur** vgl. Klaus Herbers, *Geschichte des Papsttums im Mittelalter*. Darmstadt, 2012. ■



Die Expertise auf dem Podium (v.l.n.r.): Prof. Dr. Gerd Althoff, Prof. Dr. Gerhard Lubich, Dr. Katharina Weigand, Prof. Dr. Thomas Kohl und Prof. Dr. Jochen Johrendt

Der Investiturstreit als grundlegender Umbruch

Ergebnisse und Folgen für Kirche und Reich

von Jochen Johrendt

Voll Bewunderung schauen wir auf die Großtaten, die manche Menschen vollbrachten, und doch nur durch die Gunst, Hilfe und Mitarbeit vieler anderer vollbrachten. Ich denke etwa an Völkerbeherrscher, die als Erben und Nachfolger im Reich ihrer Väter ihre Herrschaft mit den Waffen untergebener Völkerschaften ausgebreitet haben, wie Alexander, Julius, Augustus, Karl und manche andere, die mit ihren Taten den Geschichtsschreibern vergangener Zeiten reichen Stoff dargeboten haben“ (übers. Kallfelz, c. 1).

I.

So leitet Balderich von Trier seine zwischen 1131 und 1157 entstandenen *Gesta Alberonis archiepiscopi Trevirensis* ein, die das Leben und die Taten des zwischen 1132 und 1152 als Erzbischof von Trier wirkenden Albero beschreiben. Um das Wirken seines Protagonisten angemessen darstellen zu können, holt Balderich somit weit aus, stellt klar, dass selbst Alexander der Große, Julius Cäsar, Augustus und Karl der Große letztlich nur durch die Mitwirkung anderer ihre Reiche erschaffen konnten. Das ist die Hintergrundfolie, vor der er Albero selbst in seiner Epoche wirken lässt, die er so beschreibt: „Es war in jener Sturmzeit, als Königtum und Priestertum in schwersten Streit miteinander lagen, jenem Streit, der in den Tagen Papst Gregors VII., der zuvor Hildebrand hieß, und Kaiser Heinrichs III. begonnen hatte, unter den Päpsten Urban und Paschalis anhielt und bis in die Zeit Papst Calixts dauerte“ (ebd.). Balderich skizziert somit in etwa das, was auch der Gegenstand der bisherigen Beiträge war. Er bietet dann jedoch eine recht eigenwillige Deutung des Investiturstreits, indem er ausführt, dass die Ursache des Konflikts darin liege, dass Heinrich IV. (1053–1106) Bischofskirchen verkauft



Prof. Dr. Jochen Johrendt,
Professor für Mittelalterliche Geschichte an
der Universität Wuppertal

habe – dadurch, und nicht durch die Investitur, die seit den Tagen Karls des Großen von den römisch-deutschen Königen „mit Erlaubnis der römischen Oberhirten“ ausgeübt worden sei, sei es zu einem Konflikt zwischen Papst und König gekommen.

So individuell diese Deutung des Investiturstreits auch sein mag, so kann es keinen Zweifel geben, dass er in der Wahrnehmung Balderichs ein grundlegender Umbruch war, den er mit Blick auf die Taten seines Protagonisten Albero von Trier in den Rahmen der Entstehung von Weltreichen einsortiert. Er charakterisiert ihn als einen fundamentalen Konflikt für die weitere Entwicklung der *christianitas* und darüber hinaus. Gleichwohl ist zu bemerken: So groß der Horizont Balderichs bei der Einordnung des Investiturstreits in die Weltgeschichte zu sein scheint, so beengt ist seine Perspektive auf den Konflikt selbst. Hält man sich an die in den gängigen Nachschlagewerken bis heute gültige Definition des Investiturstreits nach Gerd Tellenbach als ein „grundle-

gendes Ringen weltlicher und geistlicher Gewalt um die rechte Ordnung“, so ist klar, dass dieses grundlegende Ringen nicht allein im Reich stattfand, wenn auch in diesem besonders heftig.

Begreift man ihn als das besagte „Ringen um die rechte Ordnung“, so ist er ein europäisches Phänomen. Der Investiturstreit war nicht auf das Reich nördlich und südlich der Alpen beschränkt und veränderte im lateinischen Europa das Verhältnis der geistlichen und weltlichen Gewalt. In der generellen Perspektive Tellenbachs ist die zentrale Frucht des Investiturstreits eine gedankliche Trennung von geistlicher und weltlicher Sphäre, wie sie für die lateinische Christenheit prägend wurde. Das war nicht wenig und wurde die Grundlage der weiteren Entwicklung zwischen *regnum* und *sacerdotium* in der gesamten Vormoderne. Dabei handelt es sich nicht um eine generelle und scharfe Trennung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt in der Lebenswirklichkeit der Zeitgenossen, sowohl der Kleriker als auch der Laien. Beide waren auch nach dem Investiturstreit eng miteinander verwoben – und geistliche und weltliche Protagonisten befürworteten diese Verbindung auch im Grundsatz. Sie bleibt prägend für die gesamte Vormoderne. Die zentrale Frucht war mithin nicht die reale Trennung der beiden Sphären, sondern ihre gedanklich schärfere Fassung und Abgrenzung von einander.

Die reale Verquickung beider war an keiner anderen Stelle auch für die Aufrechterhaltung und Funktionsfähigkeit der Amtskirche so klar zu fassen wie bei der materiellen Ausstattung der kirchlichen Ämter. Fast jedes kirchliche Amt, jedes *officium*, war mit einer wirtschaftlichen Ausstattung verbunden. Der Amtsinhaber, beispielsweise ein Priester, erhielt zusammen mit dem Amt auch eine ökonomische Versorgung. Die Idee hinter

dieser Verkoppelung war, dass sich der Priester ungehindert seinen Aufgaben als Seelsorger widmen können sollte – weshalb er durch Besitz (*possessiones*) der Kirche ernährt werden sollte.

Die Grundherren, die auf ihrem Grund Kirchen errichtet und diese mit weiteren Besitzungen ausgestattet hatten, hatten sich aufgrund dieser materiellen Ausstattung immer ein mehr oder minder deutlich ausgeprägtes Mitspracherecht an der Besetzung des priesterlichen Amtes ausbedungen. Der Besitz der Kirche war in der sozialen Praxis der Epoche an den Amtsinhaber gekoppelt. Es erfolgte stets die Einsetzung in beides zugleich, ins geistliche Amt und in den damit verbundenen weltlichen Besitz. Die gedankliche Trennung beider – des *officium* und der *possessiones* – führte dazu, dass man ab dem ausgehenden 11. Jahrhundert gedanklich dann auch mit Blick auf die Einsetzung zwischen dem *officium* und den *possessiones* differenzierte. Die eine Einsetzung war theoretisch eine rein kirchliche Angelegenheit, die andere theoretisch eine rein weltliche.

Die konkrete Ausgestaltung der Einsetzung eines Priesters in eine Pfarrei und die damit verbundene Pfründe blieb von dieser gedanklichen Trennung jedoch in weiten Teilen unberührt. Aber sie bereitete eine noch grundsätzlichere Trennung vor, die dann um 1097 der Kanonist Ivo von Chartres vollzog, die Trennung in *temporalia* und *spiritualia*,

setzung der Bischofsstühle sowie die Erhebung von Äbten. Die Begriffe *temporalia* und *spiritualia* kommen in diesem Vertrag zwar nicht vor, doch ist die davon abhängige gedankliche Trennung der beiden Bereiche klar zu erkennen. Das gilt umso mehr, als nun auch die Symbole der Einsetzung, der so genannten Investitur, getrennt werden: Bischöfe und Äbte wurden im römisch-deutschen Reich nach Beendigung des Investiturstreits mit Hilfe eines Szepters in die *temporalia* investieren, die kirchliche Seite nutze hingegen weiter die traditionellen Symbole Ring und Stab, um in die *spiritualia* zu investieren. Die Gedankliche Trennung von *officium* und *possessiones* war damit auch im Reich umgesetzt und in neuen Symbolen zum Ausdruck gebracht worden.

II.

Doch was genau regelte das Wormser Konkordat, das zwischen Kaiser Heinrich V. (1106–1125) und Papst Calixt II. (1119–1124) geschlossen worden war? Der Begriff lässt zunächst ein umfassendes Regelwerk erwarten. Aber diese Bezeichnung ist keine Selbstdeutung der Vereinbarung zwischen Kaiser und Papst, sondern ein Forschungsbegriff, der etwas in die Irre führt. Denn es gehört zu den Eigenheiten hochmittelalterlicher Verträge, dass es sich dabei nicht um ein gemeinsam ausgefertigtes Vertragswerk handelt, das beide Parteien unterschrieben und ihm damit Gültigkeit verliehen. Nein, jede Partei ließ eine eigene Urkunde ausfertigen: Heinrich V. stellte ein Privileg aus, das wir nach dem Aussteller als *Heinricianum* bezeichnen, und das heute noch im Apostolischen Archiv in Rom erhalten ist. Und auch Calixt II., der päpstliche Vertragspartner Heinrichs V., stellte eine Urkunde aus, die jedoch nur in Abschriften erhalten ist und die als *Calixtinum* bezeichnet wird. Die Tatsache, dass die päpstliche Urkunde nicht im Original erhalten ist, macht etwas stutzig, wenn man bedenkt, dass durch das Wormser Konkordat nach allgemeiner Auffassung ein jahrzehntelanger Streit,

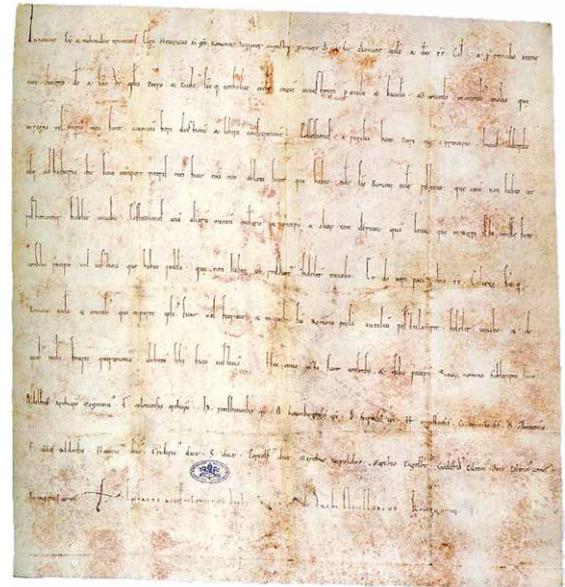


Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Bei dieser Urkunde, dem *Heinricianum*, in der wir für die Reichsgeschichte entscheidend wichtige Aussagen finden, fällt die sehr schlichte Form auf. Sie unterscheidet sich deutlich von anderen Kaiserurkunden, die aufwändig verziert sind.

ein grundlegendes Ringen zumindest für das Reich beendet wurde.

Das Verwundern über die Form des Vertragsschlusses steigert sich noch, wenn man die äußere Form des *Heinricianums* betrachtet. Auch für alle Studierenden der Mittelalterlichen Geschichte ist es immer wieder erstaunlich, wie unspektakulär das Dokument gestaltet ist, durch das der Investiturstreit im römisch-deutschen Reich beendet wurde. Es handelt sich um ein fast quadratisches Stück, auf dem elf Zeilen in gleichmäßigem Abstand geschrieben sind. Jeder sonst übliche Schmuck einer Königsurkunde fehlt.

Nach den Regeln der königlichen Kanzlei beginnt jede Königs- und Kaiserurkunde mit einem so genannten *Chrismon*, einem verzierten C, das symbolisch als Beginn des in der Urkunde zu fassenden herrscherlichen Handelns die Anrufung Christi ausdrücken soll. Und auch sonst fehlt dem *Heinricianum* jede Form von feierlicher oder sogar nur bewusster Gestaltung, abgesehen von dem etwas größeren Zeilenabstand. Der Name des Herrschers ist nicht hervorgehoben. Die sonst auf Urkunden aufwendig gestalteten Rekognitionszeichen oder das Monogramm des Herrschers fehlen, Elemente, die die Urkunden auf den ersten Blick von einfachen Schriftstücken unterschieden und nicht zuletzt auch als Absicherung gegen Fälschungen dienten.

Es ist sehr erstaunlich, wie unspektakulär das *Heinricianum* gestaltet ist, durch das der Investiturstreit im römisch-deutschen Reich beendet wurde. Es handelt sich um ein fast quadratisches Stück, auf dem elf Zeilen in gleichmäßigem Abstand geschrieben sind.

in geistliche und weltliche Dinge. Es war eine generelle Trennung, die für die gesamte *christianitas* galt.

Für das Reich, und auf dieses konzentriert sich der Beitrag trotz der europäischen Dimension des Investiturstreits, endet er mit dem Wormser Konkordat vom 23. September 1122. Es regelte die Bedingungen für die Be-

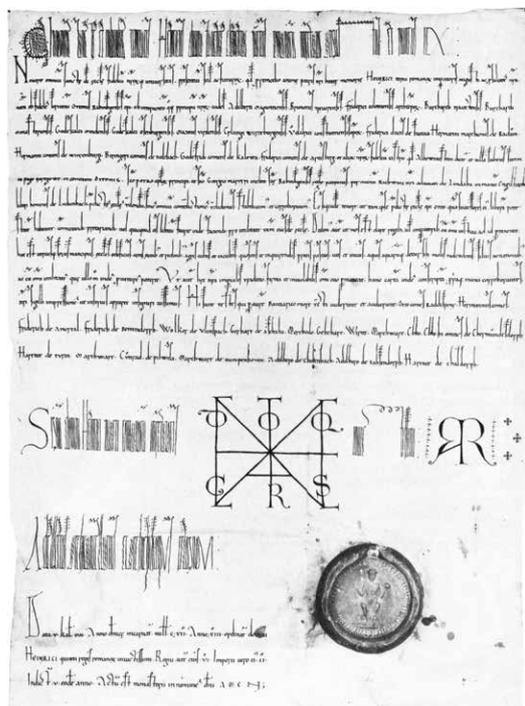


Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Diese Urkunde ist von der Gestaltung her das genaue Gegenteil des schlichten Heinricianums. Kaiser Heinrich V. hatte dieses Schriftstück im Jahr 1112 für Bischof Otto von Bamberg ausgestellt. Sie ist in München im Bayerischen Hauptstaatsarchiv zu finden (Kaiserslekt 440 a).

Und spätestens 1339 ging auch das Siegel des Heinricianums, das nach einem Bericht des Liber Pontificalis, des päpstlichen Buches über das Leben und die Taten der jeweiligen Päpste, sogar ein Goldsiegel gewesen sein soll, verloren. Kurzum: Alle Elemente, durch die der König sich und seine Herrschaft in einer Königsurkunde normalerweise geradezu inszenierte, fehlt beim Heinricianum. Mit anderen Worten: Dem Heinricianum sieht man in keiner Weise an, dass es das Dokument sein soll, das einen jahrzehntelangen Streit beendet haben soll.

Dass es sich beim Heinricianum tatsächlich um eine Urkunde handelt, ist letztlich allein an der Unterfertigung des Stückes an seinem Ende durch den Kölner Erzbischof und Erzkanzler Friedrich zu erkennen. Warum man von kaiserlicher Seite so wenig Wert auf die Gestaltung dieses Dokuments legte, ist bis heute unklar. Aus der Perspektive des Vertrags von Ponte Mammolo vom 11. April 1111, in dem der Salier Heinrich V. dem von ihm gefangen genommenen Papst Paschalis II. (1099–1118) erhebliche Zugeständnisse hinsichtlich der königlichen Investiturrechte abgepresst hatte, war die Lösung des Wormser Konkordats eine deutliche Beschränkung der königlichen Rechte. Wollte man diesen Gesichtverlust nicht noch durch eine formschöne Gestalt aufwerten?

Generell legte die weltliche Seite bei Verträgen im Hochmittelalter weniger Wert auf eine schriftliche Fixierung als vielmehr die mündliche Verkündung – war das Schriftstück daher gar nicht so wichtig für die kaiserliche Seite? Oder kam es der kaiserlichen und der päpstlichen Seite auf das konkrete Schriftstück gar nicht so an, sondern lagen die Interessen in einem ganz anderen Punkt? Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Zunächst möchte ich sehr knapp auf den Inhalt des Wormser Konkordats eingehen. Seine Regelungen sollten nicht allein für Kaiser Heinrich V. und Papst Calixt II. gelten, sondern über deren Amtszeiten hinaus auch für ihre Nachfolger. Gemäß der Differenzierung zwischen *temporalia* und *spiritualia* verzichtete Heinrich V. auf die Einsetzung der Bischöfe und Äbte mit Ring und Stab. Das ist der erste Punkt des Heinricianums überhaupt, und das beinhaltet nicht nur eine zeremonielle Regelung, sondern ist von großem Gewicht. Denn damit verzichtete der Salier auf die Nutzung eines kirchlichen Investitursymbols. Dies sollte ausschließlich der geistlichen Seite vorbehalten sein.

Übertragen bedeutete das, dass sich der König an der Investitur in ein geistliches Amt nicht mehr beteiligte. Die Einsetzung eines Hirten in sein Amt war damit zu einer rein kirchlichen Angelegenheit geworden. Diesem Anliegen dient auch der zweite Punkt, die Zusage der kanonischen Wahl. Dies bedeutete in der Regel, dass die Wahl gemäß einer alten Formel *clero ac populo*, durch Klerus und Volk einer Diözese, erfolgen sollte. Doch was das ganz konkret bedeutete, wer genau mit Klerus und Volk gemeint war, das war im Einzelfall sehr unterschiedlich. Erst am Ende des 12. Jahrhunderts ist die Wahl des Bischofs im römisch-deutschen Reich tatsächlich standardisiert und faktisch nur noch beim Domkapitel angesiedelt. Bis dahin gab es jedoch sehr unterschiedliche Spielformen.

Am Ende des Investiturstreits war mit der freien und kanonischen Wahl jedoch vor allem eine Wahl ohne den maßgeblichen Einfluss der Laien ge-

meint, ohne Zwang von außen. Und abschließend sicherte der Kaiser zu, sich dem Papst gegenüber für die Wiedergewinnung der *Regalia sancti Petri* einzusetzen, verkürzt könnte man sagen für die Besitzungen des Heiligen Petrus, aus denen sich dann unter Papst Innozenz III. (1198–1216) der Kirchenstaat entwickelte.

Das Calixtinum, das im Original nicht überliefert ist, beinhaltet die Zugeständnisse des Papstes als Leiter der Universalkirche an den Kaiser. Er gestand Heinrich V. zu, dass die Wahl eines Bischofs oder Abtes *in presentia regis* zu erfolgen habe, in Gegenwart des Königs. Ferner habe der König das Recht, bei einer zwiespältigen Wahl auf den Rat des Metropoliten und der Suffragane hin zu entscheiden. Die Formulierung lautet *saniori parti assensum et auxilium praebeas*, er möge dem besseren Teil seine Zustimmung und Hilfe gewähren. Das ließ dem König einen erheblichen Handlungsspielraum, nicht zuletzt, da er entscheiden konnte, was eine zwiespältige Wahl war und wer die *sanior pars*.

Der letzte Punkt war die Investitur mit den Regalien, den königlichen Besitzungen, die spätestens seit der ottonischen Epoche einen erheblichen Teil der wirtschaftlichen Grundlagen der Reichsbistümer und Reichsabteien ausmachte. Die Investitur in die Regalien sollten wie schon erwähnt durch das Symbol des Szepters erfolgen, in Deutschland vor der Weihe des Elekten, in Italien und Burgund spätestens sechs Monate nach der Weihe. Nördlich der Alpen hatte die Investitur in die Regalien also vor der Weihe zu erfolgen, südlich war sie eine Folge der Weihe.

III.

Auf den ersten Blick möchte man meinen, dass dem König damit im Grunde jede Einflussnahme auf die Besetzung

Die Investitur in die Regalien sollte wie durch das Symbol des Szepters erfolgen, in Deutschland vor der Weihe des Elekten, in Italien und Burgund spätestens sechs Monate nach der Weihe.

der kirchlichen Ämter genommen worden war. Doch dem war nicht so. Häufig genug war sich das Wahlkollegium nicht einig und rief den Herrscher an, der dann eine Entscheidung fällen konnte. Und auch die Investitur in die Regalien bot dem Herrscher ein erhebliches Drohpotenzial.

Denn diese war keine abstrakte Regelung, sondern hatten ganz konkrete Folgen, was ich beispielhaft verdeutlichen will: So setzte Friedrich Barbarossa (1153–1190) dieses Druckmittel in den Auseinandersetzungen mit Papst Alexander III. (1159–1181) ein. In Rom war 1159 ein Papstschisma ausgebrochen und beide Kandidaten, Viktor IV. und Alexander III., versuchten eine möglichst breite Anerkennung zu erhalten. Barbarossa hatte sich rasch für Viktor IV. entschieden und wollte die Anerkennung Alexanders III. im Reich verhindern. Daher verweigerte er den Bischöfen der Kirchenprovinz Salzburg, die fast geschlossen auf der Seite des von Barbarossa nicht anerkannten Papstes Alexander III. standen, die Einsetzung in die Regalia. Diese ließ er vielmehr durch kaiserliche Beauftragte verwalten, was zu einer schmerzlichen Reduktion der wirtschaftlichen Handlungsmöglichkeiten dieser Bischöfe führte.

Und auch die Wahl der Bischöfe konnte vom König nach wie vor beeinflusst werden, was etwa an der Erhebung der Kölner Erzbischöfe aus der Familie der Grafen von Berg deutlich wird. An diesem Beispiel lässt sich gut erkennen, dass die Definition der freien und kanonischen Wahl nicht einfach war, und die Einflussmöglichkeiten des Königs nach wie vor erheblich, wenn sich die Wähler nicht einig waren. In Köln standen sich Ende des Jahres 1131, fast zehn Jahre nach dem Wormser Konkordat, zwei Kandidaten und ihre Familienverbände gegenüber: Auf der einen Seite Bruno aus der Familie der Grafen von Berg, auf der anderen Seite der Xantener Propst Gottfried von Cuyk, den die Familie der Grafen von Are unterstützte.

Der Konflikt ging bereits damit los, dass unklar war, wer den Erzbischof wählen konnte. Dieses Recht übte bisher das Kölner Priorenkolleg aus, ein Zusammenschluss der Kölner Priorate unter denen sich auch Sankt Cassius in Bonn befand. Die Rolle des Klerus bei der Wahl durch Klerus und Volk hatte in Köln mithin das Priorenkolleg wahr-

genommen – in den meisten Bischofskirchen des Reiches nördlich der Alpen waren es hingegen die Domkapitel, die als Wahlgremium wirkten. Das Priorenkolleg hatte Ende 1131 schließlich Gottfried von Cuyk gewählt und er rechnete im Dezember 1131, als König Lothar III. (1125–1137) nach Köln kam, mit der Einsetzung in die Regalien, wie es das Wormser Konkordat vorsah.

Doch die Partei Brunos von Berg hatte sich noch nicht geschlagen gegeben. Sie verkündete vielmehr, die Wahl sei nicht *unanimitèr* erfolgt, also nicht einmütig, was das Ideal jeder mittelalterlichen Wahl war. Im Umkehrschluss konnte man auch sagen, dass es sich um eine zwiespältige Wahl handelte, denn eine kleine Gruppe, die sich selbst als die *sanior pars* betrachtete, erklärte, der

Die Bedingungen der Einflussausübung auf die Kirche waren durch den Investiturstreit sicherlich für den König nicht einfacher geworden. Doch gibt es keine Äußerungen der Könige selbst noch von anderen Personen, die eine De-Sakralisierung ihres Amtes bemerken.

Wahl Gottfrieds nicht zustimmen zu können. Lothar III. nutzte die Gelegenheit – und griff in die Wahl ein. Formal konnte er dafür zwei Gründe anführen, die so im Wormser Konkordat festgelegt worden waren: Die Wahl war nicht in Gegenwart des Königs erfolgt, was dem Calixtinum widersprach, und es schien eine zwiespältige Wahl zu sein, da ein Teil des Priorenkollegs Gottfried, ein anderer sowie das Domkapitel hingegen Bruno von Berg unterstützten.

Lothar entschied sich schließlich für Bruno (1131–1137), der dann am 25. Dezember 1131 in Gegenwart des Königs *unanimitèr* zum Erzbischof gewählt, anschließend in die Regalia eingesetzt und am 18. März 1132 von Kardinalbischof Wilhelm von Palestrina geweiht wurde. Das Wormser Konkordat war also mitnichten das Ende des

königlichen Einflusses auf die Besetzung der Bistümer und Abteien. Auf die Niederkirchen, einfache Pfarreien, blieb der Einfluss der Laien auch jenseits des Königtums bestehen, nicht zuletzt durch das rechtliche Instrument des Patronatsrechts, das beispielsweise Städte für Stellen an Kirchen in ihrem Stadtgebiet ausübten. Der Investiturstreit war daher mitnichten das Ende der Einflussnahme der weltlichen Seite auf die Besetzung geistlicher Ämter. Er führte sie nur in klarere Bahnen und begrenzte sie in einigen Teilen auch.

Die ältere Forschung hat immer wieder auch von einem Ende des Sakralkönigtums gesprochen, das mit dem Investiturstreit hereingebrochen sei. Doch wird diese Deutung wie das Sakralkönigtum insgesamt in der jüngeren Forschung immer stärker hinterfragt. Die Bedingungen der Einflussausübung auf die Kirche waren durch den Investiturstreit sicherlich für den König nicht einfacher geworden. Doch gibt es keine Äußerungen der Könige selbst noch von anderen Personen, die eine De-Sakralisierung ihres Amtes bemerken. Es ist dabei sicherlich wichtig, sich klar zu machen, wer dem König mit welchem Willen eine sakrale Aura zuschrieb. Wenn der König als der Beschützer der Kirche beschrieben wird, so kann sich zwar die Vorstellung von einem König, der über die Kirche herrschen soll, verbergen, doch viel wahrscheinlicher ist es, dass Kirchenfürsten mit dieser Beschreibung der königlichen Stellung den König zu etwas aufforderten: Sie baten den König um Schutz, indem sie den König im eigenen Interesse, etwa zur Abwehr der Begehrlichkeiten Adliger, zu ihrem Schutzherrn erklärten, ihn zu einem Teil der Kirche machen wollten.

In der Perspektive der Reformer stellte der Bußgang Heinrichs IV. nach in Canossa daher auch keine Wende dar. Die Deutung, dass in Canossa das Königtum vom Papsttum gedemütigt wurde, stammt nicht aus dem 11. Jahrhundert und ist eher eine romantische Idee und dann vor allem ein im Kulturkampf des 19. Jahrhunderts aufgegriffenes Motiv, als sich das protestantische Preußen mit Papst Leo XIII. auseinandersetzte. Doch das ist eine spätere Überwölbung der Ereignisse von Canossa. Canossa bewirkte keine Wende im grundsätzlichen Denken über den König und seine Kompetenzen. In dieser Hinsicht war der

Investiturstreit wohl eher kein grundlegender Umbruch – nur die Darstellung königlicher Herrschaft und diese selbst veränderte sich.

Die von Enttäuschung ja geradezu Hass gekennzeichneten Ausführungen Gregors VII. (1073–1085) über die königliche Gewalt, die er in seinem berühmten Schreiben VIII/21 an Bischof Hermann von Metz nach der zweiten Exkommunikation und Absetzung König Heinrichs IV. am 15. März 1081 niederschrieb, ließen dem Königtum keine sakrale Komponente. Alle weltliche Gewalt sei nach Gregor vielmehr verwerflich und die Könige trachteten nicht nach einem guten Zusammenleben und der Erfüllung der Christlichen Gebote, sondern sie seien ein Teil des teuflischen Körpers (*illi vero diaboli corpus sunt*). Das schrieb der Papst, der Heinrich IV. das zweite Mal exkommuniziert hatte, der sich aber vor allem in immer stärkerem Maße radikalisiert hatte und mit dem fünf Jahre später, nach seiner Vertreibung aus Rom, niemand mehr etwas zu tun haben wollte. Zu radikal waren seine Vorstellungen geworden – mit diesem religiösen Eiferer wollte man nichts mehr zu tun haben.



Ein Porträt des Papstes Calixt II.: Es stammt aus dem *Liber ad honorem Augusti* des Petrus von Ebulo aus dem Jahr 1196 und zeigt den Pontifex, dem es gelingt, mit dem Salierkaiser einen Kompromiss in der Frage der Bischofs-ernennungen zu finden. Er saß von 1119 bis 1124 auf dem Stuhl Petri.

Und dennoch sollten seine realitätsfremden Ergüsse über die weltliche Gewalt wirkmächtig geblieben sein? Davon ist nicht auszugehen. Zudem muss man sich fragen, ob es überhaupt ein sakrales Königtum gab, das durch den Investiturstreit de-sakralisiert werden konnte. Ist es vorstellbar, dass der Vater Heinrichs III. (1039–1056), Konrad II. (1024–1039), als vollsaftiger Laie wahrgenommen wurde, der in den Quellen nicht als sakraler Herrscher auftaucht, und sein Sohn dann plötzlich der Innbegriff des Sakralkönigtums ist? Oder sind das nicht nur die Vorstellungen einiger Geistlicher, die Heinrich III. gerne so gesehen hätten? Ich spitze bewusst zu, um zu verdeutlichen, dass man die Dinge durchaus auch anders sehen kann, dass der Umbruch durch den Investiturstreit dann jedoch auch nicht so groß ist, wie es die ältere Literatur bisweilen beschrieben hat.

IV.

Wenn wir nach den Ergebnissen und Folgen des Investiturstreits für Kirche und Reich fragen, so wurde die scheinbare Sakralität des Herrschers davon wohl eher nicht berührt. Gleichwohl birgt sein Ende doch einen erheblichen Umbruch für die Ausrichtung der königlichen Herrschaft, was am Wormser Konkordat selbst abzulesen ist. Kommen wir dazu nochmals zu der ausgesprochen schlichten Form des Heinricianums zurück und zur Frage, wieso das Dokument, das einen jahrzehntelangen Streit beendete, so auffällig unauffällig ist. Unwichtig war das Wormser Konkordat nicht – die Zeitgenossen im Reich und darüber hinaus kannten den Inhalt, der auch ein breites historiographisches Echo hinterlassen hat.

Doch betrachtet man die Quellen, die über das Zustandekommen des Wormser Konkordates berichten, so werden die genauen Inhalte des Heinricianums und Calixtinums kaum wiedergegeben. Das, was betont und eindringlich ausgemalt wird, ist vielmehr, dass der jahrzehntelange Streit nun ein Ende gefunden hatte, dass es wieder eine Zusammenarbeit zwischen Papsttum und Kaisertum gab, eine Zusammenarbeit zwischen den beiden Universalgewalten. Dies war für die Zeitgenossen offenbar deutlich wichtiger als die genauen Regelungen der Investitur, die dem Herrscher

trotz der Trennung von geistlicher und weltlicher Sphäre wie gesehen genügend Eingriffsmöglichkeiten ließen.

Nicht die Frage der Investitur war für die Zeitgenossen der Hauptgegenstand der Übereinkunft von Worms,

Die Zeit des grundsätzlichen Ringens um die rechte Ordnung war vorbei. Man hatte sich auf eine neue Arbeitsgrundlage geeinigt.

sondern die Vereinbarung der beiden Universalgewalten, von nun an wieder zusammenzuarbeiten. Das war für Bischöfe, Äbte, Kleriker, Herzöge, Grafen und andere Laien das entscheidende gewesen. Die Zeit des grundsätzlichen Ringens um die rechte Ordnung war – zumindest in der gekannt heftigen und grundsätzlichen Ausformung – vorbei. Man hatte sich auf eine neue Arbeitsgrundlage geeinigt.

Das könnte auch erklären, wieso das Heinricianum diese schlichte Form erhalten hat, die eher wie die Niederschrift einer mündlichen Vereinbarung wirkt und weniger wie ein prunkvolles Herrscherdiplom. Dafür, dass man diese Sichtweise auch am päpstlichen Hof teilte, könnten auch die Ausmalungen des Lateranpalastes sprechen, in dem der Papst bis zum Beginn der Avignonesischen Epoche durch die Abreise Papst Clemens' V. (1305–1314) nach Südfrankreich im Jahr 1309 residierte. Nicht im Vatikan, der erst von Innozenz III. am Beginn des 13. Jahrhunderts zu einer wirklichen Papstresidenz ausgebaut wurde, residierten die mittelalterlichen Päpste, sondern am Lateran – und bis heute ist S. Giovanni in Laterano die Bischofskirche des Bischofs von Rom.

Von dem damaligen Lateranpalast ist praktisch nichts mehr übriggeblieben. Er soll schon im ausgehenden 14. Jahrhundert verfallen gewesen sein. Doch es haben sich Zeichnungen von den Wandmalereien der Beratungsräume Calixts II. aus der Feder des 1568 gestorbenen Onofrio Panvinio erhalten. Es handelt sich also um neuzeitliche Skizzen dessen, was Panvinio von den verfallenen Räumlichkeiten Papst Calixts II., der das Wormser Konkordat



Akademiestudienleiter Stephan Höpfinger, der Mitte des Jahres in den Ruhestand ging, hat die Historischen Tage 2006 aus der Taufe gehoben und sie bis 2023 mit seinem letzten Thema *Investiturstreit* konzipiert und organisiert.

geschlossen hatte, noch sehen konnte. Die Ausmalungen sind immer wieder als die Apotheose des Reformpapsttums bezeichnet worden – ein reiner Forschungsbegriff, der weder den Bildern selbst noch zeitgenössischen Berichten über sie entnommen ist.

Was sieht man? Jeweils auf einem Thron sitzen Päpste. Man sieht in der chronologischen Reihenfolge ihrer Pontifikate zunächst Papst Alexander II. (1061–1073) und unter seinem Thron als Schemel dargestellt ein Gegenpapst, Honorius (II.), der vormalige Bischof Cadalus von Parma. Die Darstellung spielt auf Psalm 110,1 an, in dem es heißt: „So spricht der HERR zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten und ich lege deine Feinde als Schemel unter deine Füße.“ So sind Päpste und Gegenpäpste dargestellt. Auf Alexander II. folgt in chronologischer Reihenfolge Gregor VII., als Schemel unter seinem Thron Clemens (III.) – erneut ein Gegenpapst. Und diese Erzählung in Form von über Gegenpäpsten in Form von Schemeln thronenden Päpsten wird über Paschalis II. bis zu Calixt II. fortgesetzt, zu dessen Füßen Gregor (VIII.) zu sehen ist, der 1118 von Kaiser Heinrich V. zum Gegenpapst erhoben worden war.

Die mit Cadalus-Honorius (II.) begonnene Reihe der von Königen unterstützten Gegenpäpsten setzte sich damit bis in die Lebzeiten

Calixts II. fort, der diese Ausmalungen anfertigen ließ. Calixt hat seinen Gegner überwunden, hat sich und seine mit anderen Gegenpäpsten ringende Vorgänger in einer Reihe darstellen lassen. Die gesamte Ausmalung zeigt immer wieder einen Papst, der einen anderen Papst überwunden hat. Den Betrachterinnen und Betrachtern wird ein Schisma gezeigt, eine Kirchenspaltung – in der die eine Seite den einen Papst für den rechtmäßigen Papst hielt, die andere Seite den anderen Papst. Erst in der Rückschau wurde der eine der beiden Prätendenten, der unterlag, zum Gegenpapst, und derjenige, der obsiegte, zum in der Reihe der Päpste rechtmäßigen Papst.

Doch was hat diese Reihe von Päpsten, die einen Gegenpapst überwand, mit der Zusammenarbeit von Papst und Kaiser zu tun? Die Antwort ist nur durch einen genaueren Blick auf die Gründe für diese Schismen zu finden: Alle in den Ausmalungen des Lateranpalastes zu findenden unterlegenen Päpste, die in der Rückschau zu Gegenpäpsten wurden, waren von den römisch-deutschen Königen unterstützt worden. Mit anderen Worten: Diese Schismen hatte es nur gegeben, weil der König den später unterlegenen Gegenkandidaten unterstützt hatte.

Dass die Kaiser hierbei eine in den Augen Calixts II. entscheidende Rolle gespielt hatten, wird an der letzten dargestellten Person in der Reihe von Päpsten und verschemelten Gegenpäpsten deutlich. Denn diese letzte dargestellte Person ist kein Papst, sondern Kaiser Heinrich V. Gleichsam als Zusage, dass diese lange Reihe von Päpsten und vom Kaiser unterstützten Gegenpäpsten nun zu einem Ende gekommen und die beiden Universalgewalten wieder einträchtig zusammenarbeiten werden, halten

Calixt II. und Heinrich V. das Wormser Konkordat in Händen. Die Darstellung des Stückes entspricht in ihren Dimensionen nicht dem noch heute im Apostolischen Archiv des Vatikans erhaltenen Original des Heinricianums, doch darauf kam es den Zeitgenossen offenbar nicht an. Das Entscheidende war die in die Zukunft gerichtete Aussage dieser Ausmalungen: Die Zeit der Schismen war vorbei und die Universalgewalten arbeiteten wieder zusammen.

Das Bildprogramm, an dessen Ende das von Papst und Kaiser gehaltene Wormser Konkordat steht, zeigt somit keine Investiturstreitproblematiken, sondern allein das Resultat eines Streits zwischen Kaiser und Papst – die Entstehung von Schismen. Das war auch in der päpstlichen Perspektive das Entscheidende des Wormser Konkordates: Die Beendigung des Streits und die zukünftige Zusammenarbeit der Universalgewalten. In den Augen der Zeitgenossen war das ein fundamentaler Umbruch, der es der Kirche – deutlich über das Reich hinaus – erst wieder ermöglichen sollte, ihrer eigentlichen Bestimmung, der Vermittlung göttlichen Heils, gerecht werden zu können.

Denn diese Kernregelung des Wormser Konkordats, das zwischen Reich und Kurie geschlossen worden war, hatte Auswirkungen auf die Gesamtkirche, da die römische Kirche durch ihre Universalisierung, die sich ab der Mitte des 11. Jahrhunderts vollzogen hatte, immer mehr Gesamtkirche wurde. Die *ecclesia Romana* war die *ecclesia universalis* geworden – die vom salischen Königtum beförderten Papstschismen hatte daher auf die gesamte Kirche Auswirkungen. In gewisser Weise bedeutete das Wormser Konkordat für die Kirche nicht weniger als den Beginn einer Epoche des Friedens – so zumindest war der Plan. ■



Kirchenreform und Investiturstreit im Online-Teil

Im Online-Teil wird die Dokumentation der Veranstaltung vertieft. Zuerst erzählen wir chronologisch die Geschichte der Auseinandersetzung zwischen geistlicher und weltlicher Macht. Die erste Phase ab 1075 stellt Matthias Schrör auf den [Seiten 69–75](#) dar. Die Darstellung der Zeit von 1077 bis 1080 mit einem Schwerpunkt auf dem Wirken der Gegenkönige auf den [Seiten 76–81](#) stammt ebenfalls von Matthias Schrör. Und Heinrichs IV. Kampf um die Macht von 1080 bis

1098 ist auf den [Seiten 82–88](#) das Thema von Gerd Althoff. Dann haben wir noch spezielle Aspekte für Sie: Auf den [Seiten 89–95](#) dokumentieren wir das Referat von Gert Melville zum Beitrag von Mönchen, Klerikern und Eremiten zur Kirchenreform. Dirk Jäckels Text zur Kirchenpolitik und dem Herrschaftskonzept Heinrichs III finden Sie auf den [Seiten 96–104](#). Den dritten Text, von Thomas Kohl zur Begriffserklärung von Investitur, haben wir für Sie auf den [Seiten 105–110](#) dokumentiert. ■



Dokumentierte Veranstaltungen der Akademie auch im Podcast

Vielfalt hören

Auf den verschiedenen Plattformen leicht zu entdecken: unsere Podcast-Folgen mit dem speziell entwickelten Logo

Seit Neuestem dokumentiert die Katholische Akademie in Bayern ausgewählte Veranstaltungen ihres Programms auch im **Podcast-Format**. Referate, Diskussionen und Gespräche zu Themen, die Kirche und Gesellschaft interessieren, werden zusätzlich zu unserem Audiokanal auch auf diese Weise der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Das Wissen von Expertinnen und Experten zu den unterschiedlichsten Themen finden Sie jetzt auf allen gängigen Podcast-Plattformen wie Spotify, Podigee, Apple Podcasts und anderen. Geben Sie als Suchbegriffe ein „zur Debatte“, und alle Folgen werden Ihnen angezeigt. Sie können unseren jeweiligen Kanal auf diesen Plattformen auch abonnieren und

erfahren dann automatisch, wenn ein neuer Beitrag erschienen ist.

Alle Podcast-Beiträge können natürlich in der **Mediathek** der neuen Website der Akademie <https://kath-akademie-bayern.de/mediathek> gefunden und mit einem Klick gleich angehört oder auch heruntergeladen werden.



Der Zugang zum Akademie-Podcast funktioniert auch über die Mediathek unserer Website: Dort finden sich alle schon veröffentlichten Folgen aus unserem Programm.

Gedankenaustausch & Weihnachtsskripen

Akademie zu Gast bei Bischof Rudolf Voderholzer

Zwei Mal jährlich widmet sich die Programmabteilung intensiv der Planung des künftigen Akademie-Programms. Dafür zieht sich das Team in ein kirchliches Haus zurück, um dort konzentriert an **Inhalten und Formaten** zu feilen. Mit dem Amtsantritt von Dr. Achim Budde hat sich in diesem Zusammenhang eine neue Tradition entwickelt, wonach die Klausuren vorzugsweise in einer der sieben bayerischen Städte stattfinden, in denen die die Akademie tragenden Bischöfe residieren.

Heuer standen für die Herbst-Klausur das schöne Regensburg sowie ein

Ohrenschmaus für die Freunde

Die Freunde der **Gemeinschaft Sant'Egidio** waren am 21. November zu einem speziellen Konzert in die Akademie geladen: Das „bayerisch-internationale“ Duo *Straubinger & Himpsl* spielte im großen Saal auf. Schwungvoll und in bestem Sinne schräg heizten die beiden Musiker den Anwesenden ein, dabei kamen auch ungewöhnliche Instrumente wie die Drehleier, die Maultrommel und das Alphorn zum Einsatz. Die Zuhörer:innen dankten mit aufmerksamem Lauschen und aktiver Teilnahme: Es wurde getanzt, gelacht, mitgeklatscht und mitgesungen.



Das „bayerisch-internationale“ Duo *Straubinger & Himpsl* spielte im großen Saal auf. Schwungvoll und in bestem Sinne schräg heizten die beiden Musiker den Anwesenden ein.

Natürlich gab es neben diesem Ohrenschmaus auch gut zu essen und zu trinken: Bei Canapés, Kaltgetränken, Punsch und Lebkuchen konnten sich die Freunde stärken, im Anschluss bekamen sie außerdem ein Essenspaket mit auf ihren Heimweg. Der Sponsor dieses vergnüglichen Abends, der von der Gemeinschaft Sant'Egidio organisiert worden war, ist **Herzog Franz von Bayern**. Im vergangenen Jahr wurde er mit dem Romano-Guardini-Preis der Katholischen Akademie in Bayern ausgezeichnet und entschied sich dafür, das Preisgeld in Höhe von 10.000 € der Gemeinschaft Sant'Egidio zur Verfügung zu stellen, um damit für ihre Freunde als Ergänzung zur Essensausgabe auch kulturelle Angebote zu finanzieren (vgl. *zur Debatte* 3/2022, Seite 84f.): „Herzog Franz ... konterkariert dadurch das Klischee, dass Obdachlose, in Armut Lebende oder andere sozial Schwache keinen inneren Zugang zum kulturellen Leben hätten. Sie können es sich nur schlicht oft nicht leisten“, hieß es im damaligen Bericht. Ein Nachfolgeprojekt ist bereits in Planung.



Der Regensburger Bischof Dr. Rudolf Voderholzer traf sich mit den Studienleiter:innen und Akademiendirektor Dr. Achim Budde zu Gedankenaustausch und Abendessen.

Treffen mit **Bischof Dr. Rudolf Voderholzer** auf der Agenda. Dieser empfing die Akademie-Mitarbeiterinnen und -Mitarbeiter im Bischofshaus zum fachlichen Austausch. Als um 18 Uhr die Glocken läuteten, versammelte sich die Gruppe spontan zu einer kurzen Vesper in der Hauskapelle, bevor man miteinander das Abendessen einnahm. Ein unverhofftes Highlight erhielt der Termin noch dadurch, dass Bischof Voderholzer gegen Ende des Abends das Team spontan dazu einlud, sich einige kurze Eindrücke von seiner Krippensammlung zu machen. Besonders eine *Greccio-Krippe* hat die Gruppe im 800. Jubiläumsjahr des berühmten Krippenspiels des Heiligen Franz von Assisi natürlich besonders beeindruckt.

Erfolgreiches Audit

Qualitätsmanagement der KEB Bayern zertifiziert

Die Landesstelle der KEB Bayern hat in den vergangenen Monaten intensiv an ihrem **Qualitätsmanagementsystem** gearbeitet. Ein Meilenstein in der Qualitätsentwicklung ist das erfolgreiche Audit im Oktober, aufgrund dessen die Katholische Erwachsenenbildung Bayern nach den Kriterien des Qualitäts-Entwicklungs-Systems QES^{plus} zertifiziert wurde.

Zugleich wurde in diesem Jahr das Qualitätsmanagement der Mitglieds-einrichtungen der KEB erneut geprüft und für weitere drei Jahre zertifiziert. Auch zukünftig wird die KEB mithilfe des QES^{plus}-Systems ihre Angebote durch Fortbildungen, kollegialen Austausch und regelmäßige Prüfungen kontinuierlich weiterentwickeln.



Inspirierender Fachtag

Bereits zum 12. Mal fand der diözesane Fachtag, getragen in breiter Kooperation, statt: „Warum es wichtig ist, für sich zu sorgen“. Die Ärztin **Dr. Tatjana Reichhart** stellte die Säulen der Resilienz vor und erklärte, warum wir öfters die Komfortzone verlassen sollten. Nach der „Teatime“ ging es in die Workshops: „Aufmerksamkeiten für die Seele“, „Herzesspaziergänge“ oder „Selbstsorge und Abgrenzung im Engagement“. Wegen des großen Interesses gab es den Hauptvortrag nochmal im Onlineformat.

Dr. Tatjana Reichert empfiehlt u. a. ein Dankbarkeitstagebuch.



Sorge um die Kirche

Leiter des Katholischen Büros bei den Gremien der Akademie

Der Leiter des Katholischen Büros in Bayern war zu Gast bei der Katholischen Akademie. **Dr. Matthias Belafi**, der als Nachfolger von Prälat Dr. Lorenz Wolf seit März 2023 im Amt ist und für die Zusammenarbeit der Kirche mit der bayerischen Politik zuständig ist, analysierte auf der gemeinsamen Sitzung aller drei Beratungsgremien der Akademie die politische Situation nach der Landtagswahl.

In den drei Räten der Katholischen Akademie in Bayern engagieren sich weit über 100 Persönlichkeiten aus den Bereichen der Wirtschaft, Justiz, Politik, Wissenschaft und Kirche. Jetzt im Herbst trafen sich die Mitglieder des Wissenschaftlichen und des Allgemeinen Rats sowie des Bildungsausschusses ausnahmsweise zu einer gemeinsamen Sitzung. Auch die Konziliarmitglieder des Vereins der *Freunde und Gönner* sowie Kunst- und Guardini-Ausschuss waren geladen.

Matthias Belafi wurde in seinem Impulsvortrag seiner Rolle als studierter und promovierter Politikwissenschaftler gerecht und analysierte die Ergebnisse der zurückliegenden

staats beinahe keine Rolle gespielt hätten, bedauerte Matthias Belafi ausdrücklich. Am Koalitionsvertrag bemängelte er außerdem, dass das Wort Erwachsenenbildung, wofür die Akademie, aber auch die Katholische Erwachsenenbildung im Besonderen stünden, keine Erwähnung gefunden hätte. In diesem Zusammenhang beklagte der Leiter des Katholischen Büros auch die auf Bundesebene angekündigten Kürzungen in diesem Bereich. Er betonte, gerade jetzt spiele Bildung generell und vor allem die Erwachsenenbildung eine ganz besondere Rolle.

Belafis Impulsvortrag schloss sich eine lebhafte Diskussion an: In einer Zeit – so ein Beitrag – allgemeiner Orientierungssuche hätte gerade die Kirche eine spezifische Aufgabe, der sie derzeit nicht nachkomme. In einem weiteren Beitrag wurde bemängelt, dass sich die Kirche in letzter Zeit allzu sehr aus der Gesellschaft zurückgezogen und ausschließlich mit sich selbst befasst habe. Auch die Frage nach der Zukunft der religiösen Bildung und des Religionsunterrichts insgesamt stand im Raum.

Matthias Belafi machte deutlich, dass er sich große Sorgen um die Zukunft der Kirche in der Gesellschaft mache. Die Vorschläge hinsichtlich eines modifizierten Religionsunterrichts wie sie derzeit in Niedersachsen und Hamburg erprobt würden, überzeugten ihn nicht. Speziell befürchte er, dass in einer Gesellschaft, in der religiöse Gepflogenheiten auch unter Eltern nicht mehr bekannt seien, auch keine Weitergabe an die nächste Generation mehr möglich sei.



Dr. Matthias Belafi ist seit dem 1. März 2023 Leiter des Katholischen Büros in Bayern.

Foto: Erzbischöfliches Ordinariat



Bei der gemeinsamen Sitzung der drei Beratungsgremien der Katholischen Akademie in Bayern gab Dr. Matthias Belafi eine Einschätzung der politischen Lage.

Landtagswahl und die wichtigsten Inhalte des just an diesem Tag vorgestellten Koalitionsvertrags. Wie allen im Saal mache auch ihm die Verschiebung des politischen Spektrums große Sorgen. Er betonte, es werde sich zeigen, welchen Umgang die gewählten Abgeordneten miteinander pflegen würden.

Dass im Wahlkampf Fragen zur zukünftigen Ausgestaltung des Frei-

Bayernweit, digital und gezielt

Verstärkt junge Leute im Blick

■ Die Katholische Akademie ist für ganz Bayern da. Durch die **Digitalisierung**, die wir auch dank großzügiger Förderung durch Spenderinnen und Spender weiter vorangebracht haben (vgl. S. 44), erfüllt sie diesen Auftrag heute besser denn je. Denn wir senden unser Programm bis ins Wohnzimmer, in allen bayerischen Diözesen. Man kann von überall live dabei sein: durch Streaming mit Chat, authentisch im Video und Audio. Seit September bieten wir Audios auch im Podcast-Format an, so dass jeder und jede, wann immer gewünscht, unterwegs und ne-

benbei zuhören kann. Selbstverständlich dokumentieren wir auch weiter klassisch als Text: Die Zeitschrift *zur Debatte* gibt es gedruckt und sie ist auch online zu lesen. Die neue Website ist ein wichtiger Schritt der Digitalisie-

rung, weil alle unsere Inhalte jetzt in allen Medien leichter auffindbar sind. Unsere digitale Reichweite hat sich in den letzten fünf Jahren exponentiell vergrößert. Heute ist deshalb der weitaus größere Teil unserer Wirksamkeit ortsunabhängig und kommt allen Regionen und allen Diözesen Bayerns gleichermaßen zugute. Nun wollen wir auf diesen Erfolg „draufsatteln“.

Unser neues Projekt:

„Digital ankommen und die Jugend gewinnen!“

Wir sehen immense Chancen, noch viel breiter auf unsere Angebote aufmerksam zu machen. Denn von den rund 13 Millionen Menschen in Bayern erreichen wir vielleicht ein paar Hunderttausend. Wenn alle von uns wüssten, sähe das anders aus! Deshalb wollen wir unsere Inhalte nun gezielt digital zu den Menschen bringen. Dafür brauchen wir eine digitale Werbe-Strategie und ein Budget!

Wir haben 2024 viel vor:

- gezielt auch bei **jungen Leuten** als Bildungsanbieter ankommen
- **digitale Werbung** schalten, die Menschen nachhaltig zu unseren Angeboten führt
- alle unsere **Online-Texte** für Suchmaschinen optimieren
- digitale Angebote stärker mit unserer **Social-Media-Präsenz** verzahnen
- einen neuen, eigenen **Podcast** starten (keine Audio-Veranstaltungsdokumentation)
- unsere Freundinnen und Freunde auch untereinander **digital vernetzen**

- unsere **Mediathek** nach und nach auch mit älteren Beiträgen in Text und Ton befüllen, um sie als „Schatztruhe“ für relevante Themen weiter zu etablieren

Über eine Spende freut sich:

Der Verein der Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern

IBAN: DE 04 7002 0270 5804 0584 10
BIC: HYVEDEMMXXX

Für Spenden an den Verein der Freunde und Gönner scannen Sie bitte diesen QR-Code mit Ihrer Banking-App. ■



Spenden Sie uns Aufmerksamkeit!

Die Kompetenz für diese Kampagne haben wir nicht im Haus. Wir werden (wie bei der Website) mit einer Agentur zusammenarbeiten und sind bereits mit mehreren im Gespräch. Dafür bitten wir Sie, die Leserinnen und Leser der *Debatte*, um Unterstützung! Bitte spenden Sie großzügig dafür, unsere Inhalte zu den Menschen zu bringen und neue Kreise auf unsere qualitätvollen Angebote aufmerksam zu machen!

Ein Versprechen: Herzstück unserer Arbeit wird immer das Beisammensein bleiben. Es soll aber noch heller digital ausstrahlen, was in Präsenz bei uns geschieht!



Digital ankommen!

Gemeinsame Herausforderungen

Treffen von zwei Akademie-Teams

■ Gemeinsame Anliegen und Herausforderungen für die Akademiearbeit standen im Mittelpunkt des Treffens von **Domberg-Akademie Freising** und Katholischer Akademie in Bayern. Am 10. Oktober 2023 trafen sich die Teams der beiden Einrichtungen zu einem zweistündigen **Gedanken- und Ideenaustausch** bei uns im Haus. Eine ausführliche Vorstellungsrunde machte bereits Schwerpunkte und Grundsätze in der jeweiligen Akademie-Arbeit deutlich, die durch Gedanken zu

aktuellen Projekten und Plänen ergänzt wurden. Überlegt wurde auch, inwiefern die jeweilige Programmarbeit komplementär gesehen werden könnte – „was die einen anbieten, müssen die anderen nicht auch zusätzlich anbieten“ – oder wie Expertise auf beiden Seiten für die Vorbereitung eigener Veranstaltungen abgefragt werden könnte. Ein gemeinsames Mittagessen, bei dem der Ideenaustausch weiterging, rundete das Treffen ab.



Direktorin Dr. Claudia Pfrang (vordere Reihe, 3. v. l.) und ihr Team aus Freising waren in München zu Gast, wohin sie von Direktor Dr. Achim Budde und den Studienleiter:innen eingeladen worden waren.

Die Katholische Akademie in Bayern



Die Katholische Akademie in Bayern hat den Auftrag, über die brennenden Themen der Zeit offen zu diskutieren: die Fragen mitten aus dem Leben, das

PROGRAMM

Hochkarätige Veranstaltungen zu Ihren Fragen & Themen

Nachdenken auf höchstem Niveau, die Vermittlung verständlich und lebensnah. Ob Religion oder Philosophie, Politik oder Gesellschaft, Naturwissenschaft oder Technik, Musik, Literatur oder Kunst ... diesen Auftrag zu erfüllen, ist seit über 60 Jahren nicht langweilig geworden.

TAGUNGSZENTRUM

Professionelle Logistik für Ihre Tagungen & Kongresse

Herzstück des Tagungszentrums ist der große Saal, eingebettet in lichtdurchflutete Wandelgänge, in denen die antike Idee der Akademie eine moderne Gestalt annahm. Weitere Tagungsräume, auch im alten Viereckhof und im Schloss Suresnes, bieten hervorragende Bedingungen für die Arbeit in unterschiedlich



großen Gruppen. Unsere Küche verwöhnt auch große Gruppen mit feinsten Speisen. Die Kapelle in zeitgemäßer Gestaltung fasst über 100 Personen.



GÄSTEHAUS

Traumhaftes Ambiente für Ihren Aufenthalt in München

Im Gästehaus erleben Sie ein besonderes Ambiente: nachhaltiges Wohnen und Essen, faire Preise, herzliche Gastfreundschaft und eine unaufdringliche spirituelle Grundierung – kurz: einen Ort, an dem es sich gut leben lässt. Nur wenige Gehminuten von der Münchner Freiheit (U-Bahn) und direkt am Englischen Garten verbinden sich die Vorzüge einer einmalig zentralen Lage mit meditativer Abgeschlossenheit.

FÖRDERVEREIN

Dazugehören und auf dem Laufenden bleiben

Die rund 1.200 Mitglieder des Vereins *Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e.V.* fördern vor allem die Teilnahme Jüngerer an unserern Veranstaltungen, die multimediale Dokumentation oder die Rolle der Kunst im Leben der Akademie. Mitglieder erhalten kostenlos die Zeitschrift *zur debatte* nach Hause geschickt und werden regelmäßig zu exklusiven Veranstaltungen eingeladen.



zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 53 · Heft 4/2023
ISSN 0179-6658

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde

Redaktion:
Dr. Robert Walser (verantwortlich)
Benita Bockholt

Fotos:
Akademie (soweit nicht anders angegeben)

Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern
Mandlstraße 23, 80802 München

Telefon: 089 38102-0, Telefax: 089 38102-103

E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Internet: www.kath-akademie-bayern.de

Gestaltung: Gunnar Floss, floss-design.com

Druck: Kastner AG – Das Medienhaus
Schloßhof 2-6, 85283 Wolnzach

Kostenbeitrag für die Postzustellung der Print-Fassung: jährlich € 40,-

Für Mitglieder des Vereins der *Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e.V.* ist die Zustellung im Mitgliedsbeitrag von € 50,- enthalten.

Online-Abonnement gratis unter:
newsletter@kath-akademie-bayern.de

Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern:

LIGA Bank
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05

Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Heinrich IV. und Gregor VII.

Die Ereignisse von Worms, Rom und Trebur
von Matthias Schrör

Der Investiturstreit (*investitura*, lat. „Einkleidung“) gehört seit dem frühen 19. Jahrhundert zum Themenkanon der deutschen Geschichtswissenschaft. Von ca. 1075 bis 1122 hielt das Ringen zwischen Papst und König um die Einsetzung kirchlicher Würdenträger, insbesondere der Bischöfe, die Zeitgenossen in Atem. Mit dem Aufkommen kirchlicher Reformforderungen zu Beginn des 11. Jahrhunderts geriet das königliche Besetzungspräzept zunehmend in die Kritik, da es nach päpstlicher Ansicht dem Ämterkauf Vorschub leistete und unwürdige Männer in geistliche Leitungsfunktionen brachte – mit allen damit verbundenen Privilegien und Einkünften, Aufgaben und Pflichten.

Der Investiturstreit erfasste weite Teile Europas, wurde aber nirgendwo so erbittert geführt wie im *regnum Teutonicum*. Seine Bischöfe verfügten einerseits über wichtige geistlich-sakramentale Kompetenzen, andererseits übernahmen sie mit dem geistlichen Amt zugleich weltliche Herrschaftsrechte, die sie in ein komplexes Beziehungsgeflecht zum König und seiner Umgebung, zu ihrem reichsweiten Kollegenkreis und zu den mächtigsten weltlichen Fürsten setzten. Die gewohnheitsrechtliche Investitur der Bischöfe, die zum Königs- und Kriegsdienst, zur

Gastungspflicht und zur Beratung herangezogen wurden, war eine wesentliche Grundlage der mittelalterlichen „Königsherrschaft ohne Staat“ (G. Althoff).

Vor allem Papst Gregor VII. (1073–1085), von einem Zeitgenossen als „Heiliger Satan“ und „Zuchtrute Gottes“ bezeichnet, bekämpfte mit bis dahin nicht gekannter Entschlossenheit die jahrhundertelange Einflussnahme weltlicher Herrscher auf kirchliche Belange. Heinrich IV. (1050–

1106), der dritte Salier auf dem römisch-deutschen Königsthron, erregte besonderen Unmut, weil er mehrfach Bistümer nördlich und südlich der Alpen vergab, ohne die – zumindest theoretisch – vom Kirchenrecht geforderte kanonische Wahl durch Klerus und Volk (*electio canonica*) zu beachten. Auch die eigentliche Amtseinsetzung der Bischöfe durch den König, manifestiert durch die Übergabe von Ring und Stab, erfolgte



Dr. Matthias Schrör, Historiker, Direktor der Emilie und Hans Stratmans-Stiftung Geldern

Vertiefung des Themas von Seite 52–64

Kirchenreform und Investiturstreit

häufig erst nach Zahlung einer „Bearbeitungsgebühr“. Damit machten sich der Herrscher und der Investierte nach Ansicht der Kirchenreformer des Tatbestands der Simonie schuldig, abgeleitet von der Gestalt des Zauberers Simon Magus in Apg 8,5–24, der von den Aposteln die Fähigkeit zur Weitergabe des Heiligen Geistes erkaufen wollte.

Ein Konflikt spitzt sich zu

Der Streit um die königliche Besetzungspraxis eskalierte, nachdem Heinrich IV. 1073 das Erzbistum Mailand eigenmächtig und unter Übergehung eines päpstlichen Kandidaten an einen Gefolgsmann vergeben hatte. Papst Alexander II. (1061–1073) belegte daraufhin die Berater des Königs mit dem Bann. Der Salier musste dies als Drohung verstehen: Nur eine grundlegende Revision seiner Berufungspraxis könne ihn vor der Exkommunikation bewahren. Der Tod Alexanders II. am 21. April 1073 verhinderte den Ausbruch eines offenen Konflikts. Ihm folgte mit Gregor VII. ein Mann, der im Kampf gegen kirchliche Missstände keine Kompromisse einging. Doch anfänglich setzte Gregor VII. noch große Hoffnungen in Heinrich und erwartete, dass sich der Salierkönig vom vererblichen Einfluss seiner Berater befreien würde.

Als im Frühjahr 1074 päpstliche Gesandte in Nürnberg erschienen, um die Umstände der mutmaßlich simonistischen Besetzung des Bamberger Bistums zu untersuchen, weigerten sich die Erzbischöfe von Mainz und Hamburg-Bremen, den Legaten den Vorsitz einer gemeinsamen Synode zu überlassen. Dies widersprach den

Die gewohnheitsrechtliche Investitur der Bischöfe, die zum Königs- und Kriegsdienst, zur Gastungspflicht und zur Beratung herangezogen wurden, war eine wesentliche Grundlage der mittelalterlichen „Königsherrschaft ohne Staat“.

üblichen Gepflogenheiten und war ein Affront. Gregor VII. reagierte darauf mit der Vorladung führender Vertreter des nordalpinen Episkopats zur römischen Fastensynode 1075. In einem Brief ermahnte er den König, für das rechtzeitige Erscheinen der Bischöfe zu sorgen, offenbarte ihm aber zugleich den geheimen Plan eines päpstlich geführten Ostzugs, für den er „Rat und Hilfe“ (*consilium et auxilium*) des

„Bischof Gregor, Knecht der Knechte Gottes, entbietet König Heinrich Gruß und apostolischen Segen, jedoch nur, wenn er dem apostolischen Stuhl gehorcht, wie es sich für einen christlichen König geziemt“.

Herrschers erbat, der die römische Kirche während Gregors Abwesenheit „wie eine heilige Mutter beschützen und ihre Ehre (*honor*) verteidigen“ sollte. Doch der König schlug sich auf die Seite des Reichsepiskopats, der sich gegen die sich häufenden Vorladungen nach Rom – oft aufgrund haltloser Denunziationen – zu wehren begann. Kein deutscher Bischof folgte der Vorladung zur Fastensynode. Der Papst suspendierte daraufhin die

fernegebliebenen Bischöfe und belegte fünf Berater Heinrichs wegen simonistischer Umtriebe mit dem Kirchenbann. Doch erreichten die von Heinrich zum Papst entsandten Boten schon bald die Revision der Urteile.

Streit um das Mailänder Erzbistum

Im Sommer 1075 zeigte sich Gregor VII. erfreut über den scheinbaren Sinneswandel des Königs, dem er für die Bekämpfung von Simonie und Nikolaitismus dankte und zum Sieg über die aufständischen Sachsen gratulierte. Als sich Heinrich IV. jedoch entschloss, erneut in die Wirren um den Mailänder Erzbischofsstuhl einzugreifen, nahm das Verhängnis seinen Lauf. Der Salier ließ seinen bisherigen Kandidaten fallen und investierte den Hofkapellan Tedald mit dem lombardischen Erzbistum. Etwa gleichzeitig muss Heinrich eigenmächtig neue Bischöfe in Fermo und Spoleto ernannt haben. Dies war insofern anstößig, da die kleinen Bistümer der *terra Petri* zum Metropolitanverband des Papstes zählten, dem nach kanonischem Recht die Prüfung der Kandidaten oblag. Zudem erfolgte die Einsetzung der vermutlich aus Deutschland stammenden Bischöfe unter Missachtung der *electio canonica*, deren Einhaltung seit den 1050er Jahren verstärkt eingefordert worden war.

Am Neujahrstag 1076 überbrachten Boten Heinrich ein päpstliches Mahnschreiben, in dem die unrechtmäßige Besetzung der italienischen Bistümer verurteilt wurde, sowie die mündliche Nachricht der von Gregor VII. angedrohten Exkommunikation. Das Schreiben offenbart Gregors Verstimmung: „Bischof Gregor, Knecht der Knechte Gottes, entbietet König Heinrich Gruß und apostolischen Segen, jedoch nur, wenn er dem apostolischen Stuhl gehorcht, wie es sich für einen christlichen König geziemt“. Außerdem tadelte der Papst Heinrichs „wissentliche Gemeinschaft mit Exkommunizierten“ und mangelnden Gehorsam gegenüber dem Apostelfürsten. Besonders erzürnte den Papst die Besetzung der Bistümer Fermo und Spoleto:

„Und nun, um Wunde auf Wunde zuzufügen, hast Du gegen die Vorschriften des apostolischen Stuhls die Kirchen von Fermo und Spoleto, wenn überhaupt von einem Menschen eine Kirche geschenkt werden kann, an Personen übertragen, die uns noch unbekannt sind und denen die Hand vorschriftsgemäß aufzulegen nicht erlaubt ist, wenn sie nicht bewährt und vorher wohlbekannt sind“. Trotz allem hielt der Papst eine Umkehr Heinrichs noch für möglich: „Wir ermahnen Dich in väterlicher Liebe, die Herrschaft Christi über Dich anzuerkennen und zu bedenken, wie gefährlich es ist, Deine Ehre seiner Ehre voranzustellen; auch solltest Du die Freiheit der Kirche, die er als Braut sich in himmlischer Gemeinschaft zu verbinden geruhte, nicht [...] behindern, sondern [der Kirche] Deine tüchtige Hilfe in treuer Ergebenheit zu erweisen beginnen“.

Die Wormser Gehorsamsaufkündigung

Der hier auszugsweise wiedergegebene Brief war für Heinrich IV. Anlass genug, den Bruch mit dem Papst zu vollziehen. Die *St. Galler Annalen* berichten: „Der Papst griff den so mächtigen König nicht nur mit feindseligen Worten an, sondern begünstigte die Seite des Feindes, indem er ihm drohte, ihn seines Reiches zu berauben und ihn an Leib und Seele zu töten, wenn er sich nicht bald von den noch nicht einmal bewiesenen Anschuldigungen befreie. Darüber war der König sehr und mehr als zu Recht erzürnt und versammelte eine große Zahl von Bischöfen und Äbten“. Diese Versammlung fand Ende Januar 1076 in Worms statt. 26 Reichsbischöfe fassten dort den folgenschweren Beschluss, dem Papst den Gehorsam aufzukündigen. Von den weltlichen Großen war lediglich Herzog Gottfried der Bucklige von Niederlothringen anwesend, immerhin der mächtigste Gefolgsmann Heinrichs IV. Außerdem hatte sich Hugo Candidus, Kardinalpriester von San Clemente, eingefunden, der zu den gehässigsten innerkirchlichen Gegnern Gregors VII. zählte.

Als Begründung für den Gehorsamsverzicht diente vor allem der angeblich unrechtmäßige Amtsantritt des Papstes: „Gleich nachdem Du die Leitung der Kirche unrechtmäßig übernommen hattest, wurde uns [...] bekannt, wie un-



Papst Gregor VII., hier in einer Darstellung aus der *Vita Gregorii VII* von Paul von Bernried, führte in seinem Pontifikat umfassende Kirchenreformen durch, die vor allem auf eine Stärkung der päpstlichen Stellung zielten. Von ihm stammt u. a. der bekannte *Dictatus Papae*. Darin fasste er die für ihn zentralen Regelungen zusammen.

Bild: Paul von Bernried (1. - H. 12. Jh.) / Wikimedia Commons, Public Domain

erlaubt und unverschämt die Angelegenheit war, die Du gegen das Recht und das göttliche Gebot in gewohnter Anmaßung betrieben hattest [...]. Zur Zeit des Kaisers Heinrich seligen Angedenkens hast Du Dich selbst durch einen persönlichen Eid verpflichtet, weder zu Lebzeiten des Kaisers selbst noch seines Sohnes [...] die Papstwürde selbst anzunehmen. [...] Erwinnere Dich auch daran, wie Du [...] Dich eidlich verpflichtetest, niemals nach dem Papsttum zu greifen [...]. Außerdem wurde auf einer Synode [...] festgelegt und bestimmt, dass niemals jemand Papst werden solle außer durch die Wahl der Kardinäle, das Einverständnis des Volkes und die Zustimmung und Bestätigung von Seiten des Königs. Und Du selbst hast deren Ratschluss und das Dekret als Verfasser, Berater und Unterzeichner veranlasst“.

Mit dem ebenfalls erhobenen Vorwurf des unmoralischen Lebenswandels griff der deutsche Episkopat eine kirchenrechtliche Frage auf, die Gregor VII. selbst als Rechtsgrundlage für zahlreiche Strafmaßnahmen gegen Bischöfe herangezogen hatte. Darüber hinaus wurde Gregor VII. vorgeworfen, er habe Bischöfe entmachtet, Kirchengut dem einfachen Volk überlassen und sich widerrechtlich die alleinige Binde- und Lösegewalt angemaßt. Die Vorwürfe gipfelten in der Gehorsamsaufkündigung: „Weil also Dein Amtsantritt wegen solcher Meineide unrechtmäßig war und die Kirche durch Deine missbräuchlichen Neuerungen von so schweren Stürmen bedroht wird und Du Dein Leben und Deinen Lebenswandel durch so viele Schmach entehrt hast, erklären wir öffentlich, dass wir den Gehorsam, den wir Dir nie versprochen haben, auch in Zukunft nicht halten werden, [...] und dass Du von nun an von keinem von uns als Papst angesehen werden sollst“. Jeder Bischof bekräftigte den Beschluss durch seine eigenhändige Unterschrift. Mindestens drei zweifelnde Bischöfe mussten offenbar zur Unterschrift gedrängt werden. König und Episkopat waren sich in ihrer Ablehnung Gregors VII. grundsätzlich einig, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Der bischöfliche Widerstand richtete sich gegen den neuartigen päpstlichen Zentralismus, der als Gängelung und Entwürdigung empfunden wurde: Willkürliche Anklagen, Suspendierungen und Absetzungen, römische Gerichtssynoden, rigorose Gehorsamsforderungen und autoritär auftretende Legaten führten zu einer Kampfansage an den „gefährlichen Mann“ (*periculosus homo*) auf dem Papstthron. Heinrich wiederum sah durch das päpstliche Vorgehen seine königliche Autorität und althergebrachte Herrschaftsrechte wie die Investitur bedroht.

Die Wormser Versammlung hatte eine „explosive Mischung“ (H. Beumann) von sprachlicher und politischer Radikalität hervorgebracht, die aber ihre argumentativen Schwächen nicht verbergen konnte. So musste wegen der päpstlichen Nichtjudizierbarkeit jeder Anschein eines förmlichen Gerichtsverfahrens vermieden werden, außerdem war der Angeklagte abwesend und wurde nicht angehört. Man behalf sich mit der Erklärung, dass Gregor VII.

nie rechtmäßig Papst gewesen sei, allerdings mit dem Makel, die Legalität seines Pontifikats zuvor fast drei Jahre lang vorbehaltlos anerkannt zu haben. Hinzu kamen realpolitische Probleme: Die Forderungen konnten *in absentia* nicht durchgesetzt werden, man musste notgedrungen das Heft des Handelns in die Hände anderer legen. Das waren zum einen die Stadtrömer, die Gregor vertreiben sollten, zum anderen der Papst, der sich gewissermaßen selbst absetzen sollte. Auf die Unterstützung der Bevölkerung Roms zu setzen, gehört zu den großen Fehleinschätzungen Heinrichs IV.; Gregor VII. blieb Papst und konnte seine Stellung in der Ewigen Stadt sogar noch festigen.

Dem Schreiben der deutschen Bischöfe ließ der Salier ein eigenes beifügen, das Gregor VII. – konsequent mit seinem „Geburtsnamen“ Hildebrand angesprochen – die Eintracht von Herrscher und Episkopat vor Augen führen sollte: „Ich habe mit allen Fürsten des Reiches auf ihre eigene Bitte hin einen allgemeinen Hoftag abgehalten, [...] da wurde auf Grund der wahrheitsgemäßen Aussagen dieser Fürsten öffentlich bekannt, dass Du auf keinen Fall mehr auf dem apostolischen Stuhl verbleiben kannst. Da ihr Spruch vor Gott und den Menschen gerecht und anerkennenswert schien, so habe auch ich ihm zugestimmt und spreche Dir jedes Recht ab, das Du bisher auf dem Papsttum zu haben schienst“. Diesem Brief folgte Ende März 1076 eine überarbeitete Fassung: „Heinrich, nicht durch widerrechtliche Aneignung, sondern durch Gottes rechtmäßige Anordnung König, an Hildebrand, nicht mehr Papst, sondern den falschen Mönch“. Das Schreiben endet mit der berühmten

Forderung: „Steig herab, steige herab, Du auf ewig Verdammter!“ Die verbal zugespitzte zweite Fassung wurde im Reich verbreitet und sollte die öffentliche Meinung zugunsten des Saliers beeinflussen.

Die römische Fastensynode 1076

Es spielte Gregor VII. in die Hände, dass die aus Worms versandten Briefe kurz vor der anberaumten Fastensynode in Rom eintrafen. Dieses gesamtkirchliche Forum nutzte Gregor VII. geschickt für die Inszenierung eines Gegenschlags, den man als einen der größten Wendepunkte in der Geschichte des Mittelalters bezeichnet hat: Der Papst exkommunizierte den König und enthob ihn seines Amtes. Der mit der Exkommunikation verbundene Ausschluss von den Sakramenten, von gottesdienstlichen Handlungen und vom Umgang mit anderen Christen wurde von Gregor nicht als irreversibel, sondern als Beugestrafe verstanden, die durch Wiedergutmachung aufgehoben werden konnte. Absetzung und Bann schlugen damals hohe Wellen, und noch 70 Jahre später urteilte der Chronist Otto von Freising († 1158): „Wieder und wieder lese ich die Geschichte der römischen Könige und Kaiser, aber ich finde vor Heinrich keinen unter ihnen, der vom römischen Bischof exkommuniziert oder abgesetzt worden wäre“.

Gregor VII. wurde vorgeworfen, er habe Bischöfe entmachtet, Kirchengut dem einfachen Volk überlassen und sich widerrechtlich die alleinige Binde- und Lösegewalt angemaßt. Die Vorwürfe gipfelten in der Gehorsamsaufkündigung.

Die Exkommunikation Heinrichs verkündete der Papst symbolträchtig in Form eines Gebetes an den Apostel Petrus. Die Vorwürfe gegen den König wogen schwer: Aufgrund von unerhörtem Hochmut, mangelndem Gehorsam, Umgang mit verbannten Ratgebern und mangelnder Einsicht habe sich Heinrich gleichsam gegen den Apostelfürsten und seine Kirche gestellt. Gregor VII. sprach dem Salier die Regierungsgewalt in Deutschland und Italien ab, entband seine Untertanen von Treueid und Königsdienst. Heinrich IV. und seine Umgebung konnten zu diesem Zeitpunkt nicht wissen, dass Gregor VII. bereits im März 1075 das Recht zur „Absetzung des Kaisers“ im *Dictatus Papae* hatte festschreiben lassen. Diese 27 Leitsätze bezeichnen das persönliche Regierungsprogramm Gregors VII. und wurden in das päpstliche Briefregister eingetragen, blieben der Öffentlichkeit aber unbekannt.

Von den in Worms anwesenden Bischöfen wurde nur Siegfried von Mainz suspendiert und exkommuniziert: „Die übrigen aber, die [...] aus eigenem Antrieb zustimmten und unterschrieben und in diesem Unrecht verbleiben wollen, suspendieren wir [...] von jeder bischöflichen Amtshandlung“. Denjenigen Bischöfen, die ihre Unterschrift nur unter Zwang geleistet hätten, „gewähren wir Aufschub bis zum Fest des heiligen Petrus, allerdings unter dem Vorbehalt, dass sie, falls sie innerhalb dieses Zeitraums uns nicht persönlich oder durch ihre Boten geeignete Abbitte leisten, danach ihres bischöflichen Amtes entsetzt werden“. Somit konnte jeder Geistliche, der sich auf einen Notstand berief oder Abbitte leistete, im Amt bleiben. Schon bald erwiesen sich Gregors abgestufte Sanktionen gegen den deutschen Episkopat als geschickter Schachzug, weil sie schwankenden Bischöfen die Möglichkeit zur Umkehr gaben. Der Papst öffnete reuigen Kirchenmännern eine Hintertür, durch die sie gesichtswahrend gehen konnten, so dass Heinrichs Rückhalt im Episkopat im Laufe des Jahres 1076 sukzessive schwand.

Nach Ansicht vieler Zeitgenossen widersprach die von Gregor VII. verfügte Aufhebung der Untertaneneide der herrschaftstheologischen Legitimation königlicher Autorität. Konnte der Papst Eide, die unter Berufung auf Gott geleistet worden waren, überhaupt für ungültig erklären? Wenn eine eidlich bekräftigte Vereinbarung von dritter Seite annulliert werden konnte, welche politischen Garantien, ja welche gesellschaftliche Ordnung galt dann noch?

Heinrichs Rückhalt schwindet

Kurz vor Ostern 1076 wurden dem König in Utrecht die Ereignisse aus Rom bekannt. Der Chronist Hugo von Flavigny berichtet, dass daraufhin mit Zustimmung der am Hof anwesenden Bischöfe die Exkommunikation Gregors VII. beschlossen wurde. Die Verkündigung der Bannformel oblag Bischof Pibo von Toul. Dieser war einst zu Unrecht der Si-

monie und des Konkubinats beschuldigt worden, woraufhin ihn der Papst noch vor Beginn einer förmlichen Untersuchung als *exepiscopus* und *lupus* bezeichnet hatte. Pibo, der die Wormser Erklärung mitgetragen hatte, entzog sich der heiklen Aufgabe durch nächtliche Flucht, angeblich mit der Begründung, er wolle zwar dem König treu dienen, ihm aber nicht in einer Sache folgen, die den kanonischen Vorschriften widerspreche. Immerhin fand sich mit Wilhelm von Utrecht doch noch ein Reichsbischof, der den Papst exkommunizierte.

Heinrich IV. setzte im Frühjahr 1076 auch auf die Unterstützung der oberitalienischen Bischöfe. Diese hatten sich eigentlich Anfang Februar 1076 in Piacenza versammelt, um die Weihe Tedalds zum Erzbischof von Mailand vorzunehmen, beschlossen dann aber spontan, einen eigenen Gehorsamsverzicht auszusprechen, den sie sogar eidlich bekräftigten und an dem sie – anders als ihre nordalpinen Amtsbrüder – lange Zeit eisern festhielten.

Kurz vor Pfingsten lud Heinrich den Reichsepiskopat und die Laienfürsten erneut nach Worms ein, um das weitere Vorgehen gegen Gregor VII. abzustimmen. Der Geschichtsschreiber Berthold von Reichenau vermerkt zu den Plänen Heinrichs: „Die Versammlung [...] wurde mit der Absicht einberufen, dass der Papst dort von den drei dienstältesten Bischöfen quasi kanonisch verurteilt und wegen der ihm zur Last gelegten Verbrechen gebannt werden sollte, um ihn so vom apostolischen Stuhl zu vertreiben, damit bald ein anderer, der nach ihrem Geschmack untertänig und gehorsam sein sollte, an seine Stelle trete“.

Doch dazu kam es nicht. Denn auch die mächtigen süddeutschen Herzöge von Schwaben, Bayern und Kärnten hatten von der Exkommunikation des Herrschers erfahren und mieden seinen Umgang. Zudem missbilligten sie Heinrichs unnachgiebige Haltung gegenüber den inhaftierten sächsischen Adligen.

Nach dem Scheitern der Wormser Pfingstversammlung berief Heinrich einen neuen Hoftag ein. Dieser sollte am 29. Juni 1076, dem Hochfest Peter und Paul, in Mainz stattfinden. Die süddeutschen Herzöge hatten inzwischen Kontakt mit der päpstlichen Seite aufgenommen und blieben auch dem Mainzer Treffen fern. Dort erklärte die Anhängerschaft des Saliers – trotz wachsender Verunsicherung – dessen Absetzung für ungültig und erneuerte die Exkommunikation des Papstes.

Doch innerhalb weniger Monate verschlechterten sich die Dinge für Heinrich IV. in atemberaubendem Tempo. Besonders schwer traf ihn der Tod Gottfrieds des Buckligen. Der Herzog von Niederlothringen war im Februar 1076 ermordet worden, womit der Salier seinen mächtigsten Verbündeten und militärischen Rückhalt verlor. Neben der Erosion des bischöflichen Rückhalts kam es zu einer Annäherung zwischen den sächsischen Großen und den süddeutschen Fürsten, dann zwischen dem Papsttum und der

Heinrich IV. und seine Umgebung konnten zu diesem Zeitpunkt nicht wissen, dass Gregor VII. bereits im März 1075 das Recht zur „Absetzung des Kaisers“ im *Dictatus Papae* hatte festschreiben lassen. Diese 27 Leitsätze bezeichnen das persönliche Regierungsprogramm Gregors VII.



Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Mit dem *Dictatus Papae* formuliert Gregor VII. ein politisches Programm. In 27 kurzen Sätzen, von denen die ersten fünf hier abgebildet sind, beschreibt er sein Verständnis vom Verhältnis von weltlicher und päpstlicher Macht: Der Papst steht über dem Kaiser und kann von niemandem gerichtet werden.

deutschen Fürstenopposition. Damit war der Weg Heinrichs nach Canossa geebnet. Neben der maßvollen Behandlung der deutschen Bischöfe durch den Papst waren es vor allem die fehlenden militärischen Mittel Heinrichs IV., die den Wendepunkt des Jahres 1076 markierten.

Trebur/Oppenheim

Nach einem ersten Treffen der süddeutschen Fürstenopposition mit den aufständischen Sachsen im Spätsommer 1076 sollte im Oktober eine von einem großen Truppenkontingent geschützte Versammlung bei Trebur über das weitere Vorgehen gegen Heinrich IV. entscheiden. Im rechtsrheinischen Trebur lag eine Königspfalz, die schon im 9. Jahrhundert Schauplatz wichtiger politischer Ereignisse war. Hier musste Karl der Dicke 887 seinen Verzicht auf die Krone hinnehmen, hier erfolgte 1053 die Wahl und Anerkennung Heinrichs IV. zum König, der die Reichsfürsten nur unter der bis dahin beispiellosen Bedingung zustimmten, dass er ein gerechter Herrscher sein werde (*si rector iustus futurus esse*).

Hier also wollten die Reichsfürsten über den Verbleib Heinrichs im Amt entscheiden, wobei sich die Waagschale zugunsten einer Neuwahl neigte. Zusätzlich alarmiert durch die Ankunft der päpstlichen Legaten, eilte Heinrich IV. mit einem Heer an den Rhein. Wollte er sein Königtum retten, musste ein Zusammengehen der Reichsfürsten mit dem Papsttum unbedingt verhindert und die Wormser Erklärung schnellstens rückgängig gemacht werden. Heinrichs Heer lagerte auf der anderen Rheinseite bei Oppenheim, und es herrschte bei den Fürsten eine Zeitlang Unklarheit, ob der König zum Kampf oder zu Verhandlungen gekommen war.

Der radikalere Teil der Opposition setzte auf die Wahl eines neuen Königs, für die sich der Papst ein Bestätigungsrecht vorbehielt. Allerdings versuchte Gregor VII. mit einem langen Schreiben vom 3. September 1076 „an die deutschen Bischöfe, Herzöge, Grafen und alle Verteidiger des Glaubens“ einer übereilten Wahl entgegenzuwirken. Wie schon zuvor stellte der Papst die Absetzung Heinrichs als unmittelbare Folge der Exkommunikation dar. Neu war hingegen, dass Gregor VII. auch versöhnliche Töne anschlug. So sei eine Rehabilitierung Heinrichs möglich, wenn er die Kirche als seine Herrin anerkenne und nicht als seine Magd behandle. Damit wird deutlich, dass Gregor den mit der Exkommunikation verbundenen Ausschluss von den Sakramenten, von gottesdienstlichen Handlungen und vom Umgang mit

anderen Christen nicht als irreversibel, sondern als eine durch Wiedergutmachung aufhebbarer Beugestrafe verstand.

Nach zähen Verhandlungen und der Einschaltung gemäßigter Vermittler erklärte sich Heinrich schließlich bereit, dem Papst schriftlich Gehorsam zu geloben und Genugtuung zu leisten. Damit war eine Neuwahl vorerst abgewendet. Der Heinrich feindlich gesinnte Chronist Lampert notierte: „Der König, der kaum noch Hoffnung, kaum noch einen Ausweg sah, war außerordentlich froh, unter irgendeiner, wenn auch schmachvollen Bedingung dem drohenden Unheil für den Augenblick entronnen zu sein, und versprach dem Papst willig in allem Gehorsam“.

Heinrich IV. musste sich jedoch innerhalb eines Jahres – beginnend mit der Fastensynode 1076 – vom Papst absolvieren lassen. Andernfalls wollten die Fürsten sein Königtum nicht mehr anerkennen. Um ihr Mitbestimmungsrecht zu wahren, luden sie Gregor und Heinrich zu einer Versammlung nach Augsburg, die zunächst wohl auf den 6. Januar 1077 festgelegt wurde. Dort sollte der Papst den Vorsitz führen und zusammen mit den Reichsfürsten über Heinrich zu Gericht sitzen. Dem versuchte der König zu entgehen, indem er Udo von Trier nach Rom schickte, der den als „Oppenheimer Promissio“ bekannten Brief und den mündlich vorgetragenen Wunsch Heinrichs IV. überbrachte, vom Papst in Rom die Absolution zu erhalten. Doch der Papst lehnte Heinrichs Bitte ab, um seine Anhänger im Reich nicht zu verärgern und seinen Anspruch auf die Rolle des Richters nicht leichtfertig zu verspielen.

Wie die von Gregor VII. im Laufe des Jahres 1076 nach Deutschland gesandten Briefe zeigen, setzte dieser zu diesem Zeitpunkt keineswegs auf die Erhebung eines königlichen Gegenkandidaten, sondern vielmehr auf eine Bekehrung Heinrichs zum gerechten König. Heinrich IV. hingegen wollte den Augsburger Gerichtstag mit allen Mitteln verhindern, wie die Annalen Lamperts von Hersfeld berichten: „Der König wusste selbst nur zu gut, dass er sein eigenes Seelenheil nur wiedererlangen konnte, wenn er vor dem Jahrtag von der Exkommunikation losgesprochen wurde, und er hatte keineswegs die Absicht, die Ankunft des Papstes [in Augsburg] abzuwarten und die Untersuchung seiner Sache einem so feindlichen Richter, so hartnäckigen Anklägern zu überlassen, weshalb er es bei dem damaligen Stand seiner Sache für das Beste hielt, dem Papst auf seiner Reise [...] noch innerhalb Italiens zu begegnen und auf jede Weise die Lossprechung vom Bann zu erwirken“.

Da die süddeutschen Fürsten vorausschauend die auch im Winter passierbaren Alpenpässe gesperrt hatten, zog der Salier kurz vor Weihnachten 1076 von Speyer aus in die Westalpen, um den einzigen freien Pass am 2.000 Meter

Nach zähen Verhandlungen und der Einschaltung gemäßigter Vermittler erklärte sich Heinrich schließlich bereit, dem Papst schriftlich Gehorsam zu geloben und Genugtuung zu leisten. Damit war eine Neuwahl vorerst abgewendet.

hohen Mont Cenis zu nehmen. Noch einmal Lampert: „Die Kraft und Härte des Winters in diesem Jahr waren so lang und viel unwirtlicher als gewöhnlich, dass der Rhein, mit einer Eisschicht bedeckt, vom Martinstag bis zum ersten April für den Fußweg passierbar blieb, und an vielen Orten die Weinberge, nachdem die Wurzeln durch die Kälte abgestorben waren, völlig verdorrten“.

Als Gregor vom Nahen des Saliers erfuhr, zweifelte er an dessen friedlichen Absichten und verschanzte sich auf der südwestlich von Reggio Emilia gelegenen Höhenburg Canossa der Markgräfin Mathilde von Tuszien, wo sich auch Abt Hugo von Cluny aufhielt, der 1051 Heinrichs Taufpate gewesen war.

Im Rahmen der Buße musste sich Heinrich mit ausgestreckten Armen vor Gregor VII. kreuzförmig niederwerfen und seine hartnäckige Anmaßung bekennen. Anschließend erhielt er die Absolution und den päpstlichen Segen, womit seine Wiederaufnahme in die christliche Gemeinschaft vollzogen war.

Canossa

Der König erschien am 25. Januar, dem Tag der Bekehrung des hl. Paulus, vor den Mauern der Burg, wo er in der Kälte ausharrte, „ohne alle königlichen Kleider und Insignien, barfuß und in einem wollenen Büsserhemd“. Unter Tränen der Reue flehte er um Gnade. Schließlich, nach dreitägigen Verhandlungen über

die Bedingungen der Rekonziliation, bei denen Mathilde und Abt Hugo für Heinrich eintraten, wurde der König zum Papst vorgelassen. Gregor VII. hatte dem Drängen des Saliers so lange widerstanden, dass seine Gefährten ihm, wie er selbst schrieb, „die Grausamkeit tyrannischer Wildheit“ vorwarfen. Doch nachdem der Exkommunizierte Gehorsam, Wiedergutmachung und Sicherheiten für die Zukunft versprochen hatte, konnte er den Bußakt nicht länger aufschieben und erteilte Heinrich die Gnade der Absolution und den päpstlichen Segen.

So berichtet es der Papst in seinem unmittelbar nach den Ereignissen verfassten Brief an die deutschen Fürsten. Darin wollte er zum Ausdruck bringen, dass er durch sein Handeln keineswegs die Vereinbarung über den Augsburger Schiedsspruch konterkarieren wollte. Dies erklärt den für Gregor VII. ungewöhnlich rechtfertigenden Ton des Schreibens.

Tatsächlich blieb dem Papst in Canossa keine andere Wahl, da ein Priester den aufrichtig bereuenden Sünder nicht abweisen durfte. Im Rahmen der Buße musste sich Heinrich mit ausgestreckten Armen vor Gregor VII. kreuzförmig niederwerfen und seine hartnäckige Anmaßung bekennen. Anschließend erhielt er die Absolution und den päpstlichen Segen, womit seine Wiederaufnahme in die christliche Gemeinschaft vollzogen war. Anschließend führte der Papst den König in die Burgkapelle, sprach das vorgesehene Gebet, gab ihm den Friedenskuss und zelebrierte die Messe, an deren Ende der Empfang der Eucharistie stand. Berthold und Lampert berichten, Heinrich habe die Kommunion verweigert,

was Gregor VII. als Beweis seiner Unaufrichtigkeit wertete. Die Rekonziliation endete mit dem Friedensmahl (*convivium*), mit Ermahnungen und Danksagungen und der Entlassung in Frieden durch den Papst. Soweit der Ablauf, der im Wesentlichen dem Bericht Bertholds von Reichenau entnommen ist.

Das Verfahren stand, wie J. Laudage zeigen konnte, ganz in der Tradition der christlichen Herrscherbuße. Dem Bußritual lag ein Formular aus dem römischen Pontifikale, dem päpstlichen Liturgiebuch, zugrunde: „Wenn ein Exkommunizierter oder mit dem Bann Belegter, von Reue getrieben, um Verzeihung bittet und Besserung gelobt, so soll der Bischof, der ihn exkommuniziert hat, vor die Tür einer Kirche treten [...]. Und dort soll nach göttlichem und menschlichem Gesetz der angerichtete Schaden wieder gutgemacht oder, wenn dies bereits geschehen ist, die Wiedergutmachung bezeugt werden. Und wenn der Betreffende, auf die Erde niedergeworfen, um Verzeihung bittet, seine Schuld bekennt, um Buße bittet und für die Zukunft Sicherheit (*cautela*) verspricht, soll der Bischof ihn bei der rechten Hand fassen, in die Kirche führen und ihm die Kommunion und die christliche Gemeinschaft wiedergeben“.

Der Eid von Canossa trug nicht nur politischen Erwägungen Rechnung, sondern war zugleich in eine liturgisch vorgeschriebene Handlung eingebettet. Der Schaden, den der Exkommunizierte angerichtet hatte, sollte nach dem Zeugnis des römischen Pontifikale nach göttlichen und menschlichen Gesetzen wieder gutgemacht werden. Den göttlichen Gesetzen wird durch die gegenüber dem Bischof gezeigte Reue, die Bitte um Vergebung und das Versprechen der Besserung Genüge getan. Mit seiner Buße in Canossa hatte Heinrich den Umgang mit seinen exkommunizierten Räten und den gegenüber der römischen Kirche an den Tag gelegten Hochmut (*superbia*) abgegolten. Die im päpstlichen Liturgiebuch ebenfalls erwähnten menschlichen Gesetze, nach denen ebenso Schadenersatz zu leisten war, dürften sich konkret auf den Konflikt Heinrichs mit den Reichsfürsten beziehen. Auch ihnen gegenüber sollte der Salier künftig für Frieden und Gerechtigkeit sorgen. Zu Recht hat man in den Vorgängen von Canossa einen „Separatfrieden“ (St. Weinfurter) zwischen König und Papst unter Ausschluss der deutschen Fürsten erkannt, während Johannes Fried vor einigen Jahren die Ansicht vertrat, es sei ein von langer Hand vorbereiteter Friedenspakt (samt mündlichen Zusatzpunkten) geschlossen worden.

Die für die Zukunft zu leistende *cautela* wurde in Canossa durch einen von Stellvertretern geleisteten Schwur im Namen des Königs (*in anima regis*) bekräftigt und schriftlich festgehalten: „Ich, König Heinrich, werde wegen des Aufruhrs und der Meinungsverschiedenheit, die zur Zeit mir gegenüber bestehen bei Erzbischöfen und Bischöfen, Herzögen, Grafen und

Mit seiner Buße in Canossa hatte Heinrich den Umgang mit seinen exkommunizierten Räten und den gegenüber der römischen Kirche an den Tag gelegten Hochmut (*superbia*) abgegolten.



Bild: Hugo von Cluny (um 1115) / Wikimedia Commons, Public Domain

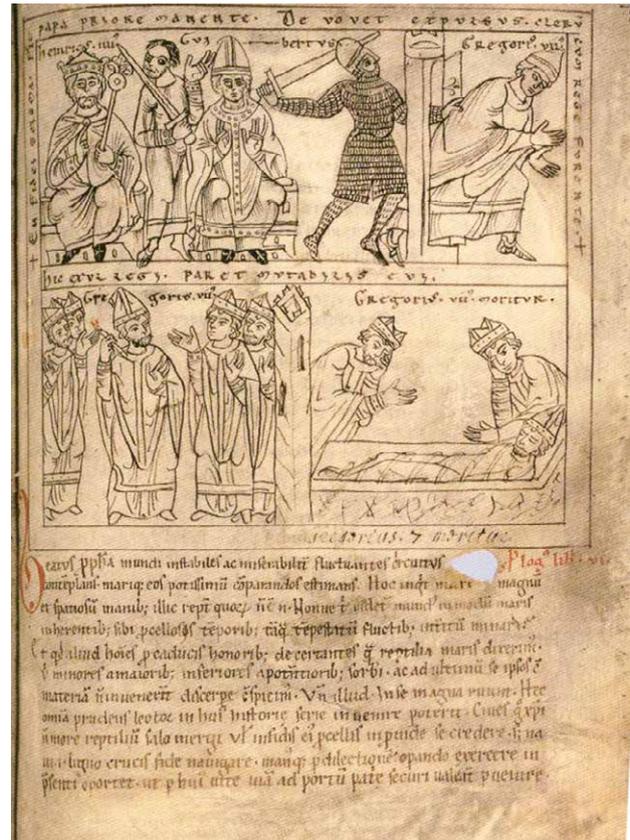


Bild: Otto von Freising (12. Jh.) / Wikimedia Commons, Public Domain

Links: Heinrich IV. (klein dargestellt) auf den Knien vor einer seiner wichtigsten Gegnerinnen: Mathilde von Tuszien. Links wird Abt Hugo von Cluny gezeigt, der Taufpate Heinrichs. Die Abbildung stammt von circa 1115, zu finden ist das Dokument unter Cod. Vat. lat. 4922, fol. 49r. Rechts: Otto von Freising *Weltchronik*: Die Flucht Gregors VII. aus Rom 1084 (oben), Exil und Tod in Salerno (1085) (unten), 1177–1185, Jena, Thüringer Universitäts-Landesbibliothek: Ms. Bos. q. 6, fol. 79r.

weiteren Fürsten des Reiches der Deutschen sowie bei anderen, die ihnen wegen dieser Meinungsverschiedenheit folgen, innerhalb eines Zeitraumes, den der Herr Papst Gregor festgelegt haben wird, entweder Gerechtigkeit nach seinem Urteil oder Eintracht nach seinem Rat schaffen, sofern nicht ein eindeutiges Hindernis mir oder ihm entgegensteht; wenn dies nicht mehr besteht, bin ich bereit, dasselbe durchzuführen. Ebenso, wenn der selbe Herr Papst Gregor über die Alpen oder in andere Regionen gehen will, wird er sicher sein – durch meine Unterstützung oder derjenigen, die ich dazu zwingen kann – vor allen Beeinträchtigungen an Leben und Leib sowie vor der Gefangennahme; dies gilt für ihn selbst, für sein Gefolge und seine Begleitung sowie für jene, die von ihm geschickt werden oder aus welchem Land auch immer zu ihm kommen, und zwar auf dem Hinweg, bei dem dortigen Aufenthalt und auf dem Rückweg von dort. Darüber hinaus soll es für ihn keinerlei weiteres Hindernis aufgrund meiner Zustimmung geben, das gegen seinen Ehranspruch ist, und, wenn jemand ihm ein solches bereitet, werde ich [dem Papst] nach meinen Kräften in Aufrichtigkeit helfen.“

Man verständigte sich in Canossa folglich auf die Durchführung eines Gerichtsverfahrens zur Beilegung der Streitigkeiten zwischen König und Reichsfürsten, das nach päpstlichem Urteil oder auf päpstlichen Rat durch einen Vergleich (*concordia*) Gerechtigkeit schaffen sollte. Der König verbürgte sich für das freie Geleit und die körperliche Unversehrtheit Gregors, falls dieser über die Al-

pen oder in andere Teile des salischen Reiches ziehen wollte, nachdem die von den Reichsfürsten zugesagten Geleittruppen nicht eingetroffen waren.

Die Quellen sind sich uneins darüber, ob mit der Rekonziliation Heinrichs zugleich eine Wiedereinsetzung als König und die Rücknahme der Treueidlösung verbunden waren. Da Gregor VII. jedoch eine stellvertretende Eidesleistung *in anima regis* zuließ, muss er Heinrich (wieder) als rechtmäßigen Herrscher anerkannt haben.

Etwa sechs Tage nach dem Abzug aus Canossa begegneten sich Papst und König erneut, diesmal auf Mathildes Burg Bianello nördlich von Canossa, vermutlich um über die Lage in Oberitalien zu verhandeln. Ein späteres Treffen in Mantua sollte vielleicht dazu dienen, den oberitalienischen Episkopat auf die Ziele der Kirchenreform einzuschwören. Die Zusammenkunft von Papst, König und norditalienischen Bischöfen kam jedoch nicht zustande, angeblich weil Gregor VII. eine Gefangennahme durch Heinrich oder den oberitalienischen Episkopat befürchtete.

Trotz aller Widrigkeiten hielt der Papst an seiner Absicht fest, so bald wie möglich nach Deutschland zu reisen. Dort sollten sich die Ereignisse nur wenige Wochen später überschlagen, als die oppositionellen Reichsfürsten mit Rudolf von Schwaben einen Gegenkönig erhoben. Der „Investiturstreit“ hatte nun zwei sich bekämpfende Könige. Was Heinrich IV. in Trebur noch hatte abwenden können, war mit dem Gang nach Canossa Wirklichkeit geworden. ■

Der Kampf der Gegenkönige im Reich

Heinrich IV. gegen Rudolf von Rheinfelden und Hermann von Salm von Matthias Schrör

Vertiefung des Themas von Seite 52–64

Kirchenreform und Investiturstreit

Bald zeigte sich, dass der spektakuläre Bußakt von Canossa keine endgültige Lösung darstellte. Schon der Brief Gregors von Canossa an die Reichsfürsten kündigte das kommende Unheil an. Mit der Aufhebung des Banns hatte der Papst der anti-salischen Opposition das Instrument aus der Hand geschlagen, mit dem sie Heinrich IV. stürzen oder zumindest gefügig machen wollte. Die ohne Rücksprache erfolgte Lösung des Bannes muss das Vertrauen der Gegner des Saliers, vor allem der Sachsen, in Gregor VII. nachhaltig erschüttert haben. Der Papst mochte in seinem Schreiben noch so oft betonen, dass er an dem bereits mehrfach verschobenen Augsburger Schiedsspruch unter seiner Leitung und unter Einbeziehung der Reichsfürsten festhalte, man fühlte sich durch die Ereignisse in Canossa hintergangen.

Die Wahl Rudolfs von Rheinfelden

Deshalb entschloss sich die süddeutsche Opposition im Februar 1077 in Ulm und unter Übergehung des Papstes zu einem radikalen Umsturz: Am 15. März wählte sie in Forchheim, wo vermutlich im November 911 Konrad I. als erster Nichtkarolinger des ostfränkisch-deutschen Reiches auf den Thron gesetzt worden war, mit dem schwäbischen Herzog Rudolf einen neuen König. Man hat die Wahl Rudolfs als revolutionär bezeichnet (J. Laudage). Und in der Tat kann die Erhebung eines mit Heinrich IV. konkurrierenden Königs als grundlegende und dauerhafte, abrupte soziale Veränderung bezeichnet werden, um eine gängige Definition von „Revolution“ aufzugreifen. Nie zuvor in der ostfränkisch-deutschen Geschichte hatte sich ein erwachsener, seit mehr als zwanzig Jahren gekrönter Herrscher eines von den Reichsfürsten erhobenen Gegenkandidaten erwehren müssen. Darüber hinaus waren sowohl die Zu-

stimmung des Papstes als auch dynastische Gesichtspunkte außer Acht gelassen worden.

Auch Heinrich IV. hatte zu dieser neuen Entwicklung beigetragen, indem er dem Papst das vertraglich zugesagte Geleit verweigerte, um die Versammlung in Augsburg zu vereiteln. Dieser Schachzug muss die oppositionellen Reichsfürsten endgültig davon überzeugt haben, dass die von Heinrich in Canossa versprochene Besserung ein leeres Versprechen und ein Ausgleich mit dem König nicht mehr möglich war. Eine entschlossene Minderheit der deutschen Fürsten hatte deshalb unmittelbar nach Bekanntwerden von Heinrichs Bannspruch den Papst eingeladen, Mitte März nicht wie geplant in Augsburg, sondern in Forchheim an der Wahl eines neuen Königs teilzunehmen.

Da sich Heinrich IV. zu diesem Zeitpunkt noch in Oberitalien aufhielt, drängte die antisalische Partei auf eine rasche Entscheidung. In seiner Antwort verteidigte sich Gregor VII. damit, dass die deutschen Fürsten ihm das zugesagte Geleit verweigert und dadurch den Bußgang Heinrichs nach Canossa überhaupt erst ermöglicht hätten. Er sei sich dennoch über die Aufrichtigkeit des Saliers unsicher und werde an seiner Stelle zwei Legaten nach Forchheim entsenden. Diese Gesandten, Kardinaldiakon Bernhard und Abt Bernhard von Saint-Victor in Marseille, sollten eine übereilte Königswahl möglichst verhindern, zumindest aber hinauszögern. Beides misslang.

In Forchheim versammelten sich am 13. März 1077 in Anwesenheit der Legaten nur wenige Große, darunter die Herzöge Rudolf von Schwaben, Welf von Bayern, Berthold von Zähringen, auf sächsischer Seite Magnus Billung und Otto von Norheim, aus dem Episkopat Siegfried von Mainz, Gebhard von Salzburg, Werner von Magdeburg, Burchard von Halberstadt, Altmann von Passau, Adalbert von Worms und Adalbero von Würzburg sowie möglicherweise weitere Bischöfe. Das zweifelloso prominente Wahlgremium be-



Dr. Matthias Schrör, Historiker, Direktor der Emilie und Hans Stratmans-Stiftung Geldern

stand also aus kaum mehr als einem Dutzend Personen, die bereits bei den Verhandlungen in Trebur/Oppenheim im Herbst 1076 in Erscheinung getreten waren. Hatte man sich damals noch von der Aussicht auf eine Besserung Heinrichs von der Aufstellung eines Gegenkandidaten abhalten lassen, so wollte die antisalische Partei nun nicht länger warten.

Vor der eigentlichen Wahl erklärte die Forchheimer Versammlung die Absetzung Heinrichs IV. durch Gregor VII. für unwiderruflich, um die Erhebung eines neuen Königs zu legitimieren. Nur aufgrund persönlicher Eignung und der Wahl der Fürsten, so wurde betont, erlangte Rudolf die Königswürde, für die er einige gravierende Zugeständnisse machen musste: Er verzichtete ausdrücklich darauf, das Reich als sein Eigentum (*proprium*) zu betrachten und seinen Sohn als Nachfolger zu bestimmen (*ius hereditarium*), um dem Prinzip der freien Wahl auch in Zukunft Rechnung zu tragen. Somit war eine Hauptforderung der weltlichen Wählerschaft erfüllt, aber es ist bezeichnend, dass in den Quellen die Verwandtschaft Rudolfs mit den Saliern übergangen wird. Den Idealen der Kirchenreform hatte der König insofern zu entsprechen, als er die kanonische Bischofswahl und das Simonieverbot zu beachten hatte.

Die Krönung Rudolfs

Nach der Königswahl zog der Tross der weltlichen und geistlichen Großen zur Krönung nach Mainz. Die Vorbereitung der Krönungszeremonie gestaltete sich jedoch schwieriger als erwartet, denn offenbar fehlte zunächst das für die Herrscherweihe unerlässliche Salböl – entgegen der kirchlichen Vorschrift wurde es erst am Tag der Krönung geweiht. Am Sonntag Laetare, dem 26. März 1077, salbte und krönte Siegfried von Mainz Rudolf von Rheinfelden zum König. Noch am selben Tag brach in der Heinrich IV. wohlgesinnten Mainzer Bürgerschaft ein Aufstand aus, der den soeben gekrönten Rudolf in die Flucht schlug. Als Heinrich von der Erhebung Rudolfs erfuhr, machte er sich von Italien aus auf den Weg in den nordalpinen Reichsteil. Auf seinem Weg nutzte er die Gelegenheit, in Kärnten einen Gegenherzog zu installieren. Anfang Mai betrat der Salier bayerischen Boden. Der Papst zog weiterhin die oberitalienische Landschaft und den militärischen Schutz Mathildes von Tuszien vor – offenbar hatte er seine Reisepläne nach Norden wegen der anberaumten Versammlung in Forchheim zurückgestellt.

Erst am 31. Mai reagierte der Papst auf die jüngsten Entwicklungen im Reich. Gregor beauftragte seine beiden Legaten, „die beiden Könige Heinrich und Rudolf“ (*utrum-*



Am 15. März 1077 wird Rudolf von Rheinfelden zum Gegenkönig gewählt. Hier ist seine Grabplatte zu sehen, die im Merseburger Dom zu finden ist. Dabei handelt es sich um die älteste Bronzegrabplatte Mitteleuropas, einst war sie vergoldet und mit Edelsteinen ausgelegt.

Foto: Michail Junglerok / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0

que regem) um freies Geleit für seine Reise über die Alpen zu ersuchen. Danach wolle er mit dem Rat aller Gottesfürchtigen herausfinden, welcher Seite das größere Recht auf die Herrschaft zustehe. Aus dem Augsburger Reichstag, der ursprünglich über Heinrichs Königtum entscheiden sollte, war nach Gregors Vorstellung – und einigem Warten – ein Schiedsgericht über die beiden rivalisierenden Könige geworden. Es sollte nie stattfinden. Nach Canossa war Gregor VII. Eingreifen weder von Heinrichs noch von Rudolfs Partei gefragt. Niemand im Reich wollte den Papst mehr nördlich der Alpen sehen, keiner ließ sich herab, ihm das ersehnte Geleit zu gewähren. Im Sommer 1077 erkannte dies auch Gregor VII. und kehrte nach Rom zurück, das er noch im Januar mit großen Erwartungen in Richtung Norden verlassen hatte.

Der Ausbruch des Bürgerkriegs

Währenddessen nahmen die Entwicklungen im *regnum Teutonicum*

auch ohne päpstliche Einflussnahme ihren Lauf. Nacheinander exkommunizierten Siegfried von Mainz und Adalbero von Würzburg Heinrich IV. Aufschlussreich ist die Begründung, mit der Siegfried seine Handlungsfähigkeit unterstrich: „Dieser Mann [Heinrich IV.] stammt aus dem Mainzer Sprengel“, als Christ unterstehe er somit der Strafgewalt des Mainzer Erzbischofs. Die Bannsprüche blieben jedoch ohne größere Wirkung, auch Gregor VII. äußerte sich nicht dazu. Ohnehin war durch die Wahl Rudolfs eine unheilvolle Gemengelage entstanden, in der sich die Mehrheit der Großen abwartend verhielt, während die Anhänger der rivalisierenden Könige zu den Waffen griffen. Selbst nach dem Ausbruch eines Bürgerkrieges wahrte Gregor VII. zunächst strikte Neutralität und hielt an dem zunehmend unrealistischen Plan eines päpstlichen Schiedsgerichts fest. Erst als die Normannen mit der Eroberung Roms drohten, änderte sich Gregors Haltung. Durch ein engeres Bündnis mit Heinrich IV. hoffte der Papst, sich den militärischen Schutz des Saliers zu sichern. Heinrich wiederum erhoffte sich von einer Annäherung die Abspaltung Gregors VII. von seinen Gegnern im Reich.

Vor der eigentlichen Wahl erklärte die Forchheimer Versammlung die Absetzung Heinrichs IV. durch Gregor VII. für unwiderruflich, um die Erhebung eines neuen Königs zu legitimieren. Nur aufgrund persönlicher Eignung und der Wahl der Fürsten erlangte Rudolf die Königswürde.



Bild: Wikimedia Commons, Public Domain

Heinrich IV. musste sich mit zwei Gegenkönigen auseinandersetzen: Rudolf von Rheinfelden und Hermann von Salm. Diese Miniatur aus dem Evangeliar aus St. Emmeram zeigt den Salier, der seine Gegner überlebte und sich auch deshalb gegen die Opposition durchsetzen konnte.

Auf der Fastensynode 1079 erschienen Boten beider Könige, wobei die Gesandten Heinrichs IV. lediglich auf das baldige Eintreffen eines höheren Bevollmächtigten verwiesen, während die Vertreter Rudolfs die sofortige Bannung des Saliers forderten. Gregor VII. nahm den Boten Heinrichs schließlich den Eid ab, dass sich bis Christi Himmelfahrt (2. Mai) Beauftragte des Saliers bei ihm einfinden würden, um dann mit Gregors Legaten ins Reich zu reisen. Diesen päpstlichen Gesandten sollte Heinrich dann „in allem gehorsam sein“. Sie erschienen zwar auf zwei Fürstentagen in Fritzlar und Würzburg, um über die Frage der Doppelkönige zu verhandeln, doch erreichten die römischen Legaten dort nichts. Für Heinrich IV. war eine diplomatische

Lösung nun keine Option mehr, er wandte sich mit Heeresmacht nach Sachsen. Seine militärische Überlegenheit hatte ihn in der Hoffnung bestärkt, sich der Opposition auch ohne päpstliche Unterstützung entledigen zu können, zumal der der Kirchenreform verbundene Rudolf nur eine Minderheit der Reichsfürsten hinter sich wusste.

Die Schlacht von Mellrichstadt

Die erste große Schlacht zwischen den Ritterheeren beider Könige fand am 7. August 1078 auf dem Grafenberg bei Mellrichstadt statt. Um einer Vereinigung schwäbischer und sächsischer Truppen unter Rudolfs Führung zuvorzukommen, war Heinrich IV. mit seinem Heer nach Unterfranken an den Fuß der Rhön gezogen. Dort trafen die Kontingente aufeinander. Hatte es der Salier im Sachsenkrieg vor allem mit Bauernheeren zu tun, so standen sich in Mellrichstadt gepanzerte Reiter gegenüber. Nach dem Zeugnis Bertholds von Reichenau suchten beide Kontrahenten die Entscheidung und griffen aktiv in die Kämpfe ein. Die Auseinandersetzung der Ritterheere artete in ein grausames Hauen und Stechen aus, das vor allem den Truppen Heinrichs IV. große Verluste zufügte, wenngleich die bei Berthold genannte Zahl von 30 getöteten *nobiles* und etwa 5.000 *minores* sicherlich übertrieben ist. Brunos Buch über den Sachsenkrieg nennt als Gefallene auf Seiten Heinrichs IV. mehrere Grafen, darunter Diepold II. von Vohburg.

Die Todesumstände des Erzbischofs Werner von Magdeburg schildert ebenfalls Bruno: „Auf beiden Seiten

wurde tapfer, ja unbarmherzig gekämpft. Auf beiden Seiten wurde bald so, bald so gekämpft; die einen flohen, die anderen flohen; die Unsrigen wurden gefangen, aber wieder freigelassen; die Feinde wurden niedergemacht. Auf unserer Seite flohen zuerst die, die nie hätten mitkämpfen dürfen, nämlich die beiden Bischöfe, die zwar den Namen, nicht aber – wenn ich so sagen darf – das Schicksal teilten. Beide hießen nämlich Werner. Denn der Magdeburger wurde von den Bauern der Gegend aufgegriffen und jämmerlich ermordet, der Merseburger aber kehrte, wenn auch ausgeplündert und nackt in die Heimat zurück [...]. Da sie geistlich erzogen waren und besser Psalmen singen als bewaffnete Truppen im Krieg befehligen konnten, flohen sie beim ersten Anblick der Kämpfenden, worauf ihnen eine so große Menge folgte, dass der König [Rudolf] schon meinte, das ganze Heer sei geflohen“.

Nicht nur der hohe Klerus, auch die beiden Könige suchten ihr Heil in der Flucht. Während Rudolf sich nach Sachsen zurückzog, floh Heinrich IV., verfolgt von Truppen Ottos von Northeim, nach Würzburg. Obwohl Rudolf den Sieg für sich beanspruchte, brachte die Schlacht bei Mellrichstadt noch keine Entscheidung.

Die Schlacht von Flarchheim

Heinrich IV. zog Ende 1079 plündernd und brandschatzend durch Schwaben, wandte sich aber bald seinem eigentlichen Gegner zu und zog von Süddeutschland nach Sachsen. Rudolf stellte sich ihm entgegen, so dass es am 27. Januar 1080 bei Flarchheim nahe Mühlhausen in Thüringen zur zweiten großen Schlacht kam. Erneut stellten Panzerreiter das Gros beider Heere. Heinrich IV. hatte kurzfristig Verstärkung durch böhmische Truppen des Herzogs Vratislav erhalten. Der wichtigste Gewährsmann für den Verlauf der Schlacht ist wiederum der Reichenauer Mönch Berthold, ein Anhänger Rudolfs von Schwaben. Dieser habe den Kampf durch eine List zu seinen Gunsten entscheiden wollen und deshalb seine Truppen auf und hinter einem Hügel postiert, an dessen Fuß sich ein schmaler, aber tiefer Bach befand. Sobald Heinrichs Truppen den Bach überquert und den Hügel erklimmen hätten, sollten die sächsischen Ritter unter der Führung Ottos von Northeim blitzartig von oben zuschlagen, um den Feind keine geordnete Stellung einnehmen zu lassen. Doch der Plan misslang. Heinrich IV. und seine Gefolgschaft erkannten die Gefahr, umgingen die Stelle und griffen Ottos Truppen in deren Rücken an. Während der Schlacht setzte ein heftiger Schneesturm ein, der ein geordnetes Vorgehen

Die Auseinandersetzung der Ritterheere artete in ein grausames Hauen und Stechen aus, das vor allem den Truppen Heinrichs IV. große Verluste zufügte, wenngleich die bei Berthold genannte Zahl von 30 getöteten *nobiles* und etwa 5.000 *minores* sicherlich übertrieben ist.

unmöglich machte und zu einem ähnlichen Gemetzel wie bei Mellrichstadt führte. Erst die einbrechende Dunkelheit beendete das Blutvergießen.

Militärisch brachte auch die Schlacht von Flarchheim keine Entscheidung, obwohl Heinrichs Truppenverluste weitaus höher gewesen sein sollen. Der Salier selbst soll unmittelbar nach Beginn der Kämpfe mit kleinem Gefolge durch den Wald geflohen sein, da er durch die Plünderung seines Lagers der für einen Winterfeldzug notwendigen Vorräte beraubt worden war. Die Reste seines geschlagenen Heeres sammelten sich auf der Wartburg, wurden aber von den nachdrängenden sächsischen Reitern in die Flucht geschlagen und ließen einen großen Teil ihrer „Habe, Pferde, Waffen, goldenes und silbernes Geschirr, Pfeffer und andere Gewürze, Mäntel und kostbare Kleider“ zurück, darunter auch jene Dinge, die der Patriarch Heinrich von Aquileia und andere Fürsten bei sich trugen. Da Heinrich das Schlachtfeld vorzeitig verlassen hatte, konnte Rudolf, der dort bis zuletzt geblieben war, den Sieg für sich beanspruchen.

Der böhmische Herzog erbeutete jedoch Rudolfs goldene Königslanze, die ihrem Besitzer den Status der Unbesiegbarkeit und die Gunst Gottes sichern sollte. Außerdem hatten sich zwischenzeitlich mehrere sächsische Große auf die Seite Heinrichs IV. geschlagen, so dass sich Rudolf nur mit Mühe in Sachsen halten konnte. Da der Salier aber auch aus dieser zweiten kriegerischen Auseinandersetzung keine Vorteile ziehen konnte, nahm er Kontakt zu Gregor VII. auf, in der Hoffnung, eine päpstliche Erklärung zu seinen Gunsten zu erhalten. In diesem Zusammenhang wurden Erzbischof Liemar von Hamburg-Bremen und Bischof Rupert von Bamberg als Boten nach Rom geschickt, um Gregor VII. auf der Fastensynode im März 1080 zu einer grundsätzlichen Stellungnahme zu bewegen. Bonizo von Sutri, dessen Zeugnis nicht über jeden Zweifel erhaben ist, berichtet, der König habe durch seine Gesandten mitteilen lassen, er werde dem Papst unter der Bedingung gehorchen, dass dieser im Gegenzug Rudolf ohne gerichtliche Untersuchung (*absque iudicio*) mit dem Bann belege. Andernfalls werde er einen neuen Papst an die Stelle Gregors setzen.

Die erneute Exkommunikation Heinrichs IV.

Gregor VII. reagierte darauf ähnlich wie 1076: Er erneuerte nicht nur das Investiturverbot, sondern stellte dessen Übertretung unter die Strafe der Exkommunikation. Der Papst erklärte nun, Heinrich IV. sei in Canossa gar nicht wieder in sein Königsamt eingesetzt worden, sondern habe nur die Lösung vom Bann erhalten. In der Folgezeit habe der Salier aus „Hochmut, Ungehorsam und Falschheit“ und entgegen seiner eidlichen Verpflichtung die päpstlichen Bemühungen um einen Schiedsspruch vereitelt. Mit dieser Begründung verfügte Gregor VII. auf der Fastensynode 1080 die erneute Exkommunikation Heinrichs IV. und sprach ihm die Königswürde über Deutschland und

Italien ab. Außerdem entband er sämtliche Untertanen vom Treueid. Dem „von den Deutschen erwählten König“ Rudolf hingegen bescheinigte der Papst Demut, Gehorsam und Aufrichtigkeit, erklärte ihn zum rechtmäßigen Herrscher des *regnum Teutonicum* – über einen Herrschaftsanspruch auf Italien verlor er kein Wort – und sicherte Rudolfs Anhängern Nachlass aller Sünden zu.

Es mag sein, dass die Darstellung Bonizos zutrifft und Heinrich IV. dem Papst ein Ultimatum stellte; es mag sein, dass das Kräfteverhältnis, das nach den Schlachten von Mellrichstadt und Flarchheim für Rudolf zu sprechen schien, den Papst zu diesem Schritt veranlasste. Jedenfalls begab sich Gregor VII. in einen offenen Widerspruch, als er Heinrich IV. das Königtum aberkannte, das er 1077 in Canossa gar nicht wiederhergestellt haben wollte. Immerhin: Im Gegensatz zu 1076 war das Bekenntnis Gregors VII.

diesmal eindeutig und ließ Heinrich IV. keinen Ausweg und keine Möglichkeit der Rekonziliation.

Gregor VII. hatte sich nach dreijährigem Zögern und Lavieren für den Thronanspruch Rudolfs von Rheinfelden ausgesprochen und Heinrich mit dem Bann belegt. Freilich hatte der Papst damit seine gebetsmühlenartig formulierte Absicht, ein Schiedsgericht zu leiten, über Bord geworfen und seinen „Anspruch auf uneingeschränkte Verfügungsmacht über alle irdischen Würden und Reichtümer“, der schon „die Zeitgenossen am wenig-

sten von allen Postulaten Gregors überzeugt“ (R. Schieffer) hat. Die das Reich erschütternde Rivalität der beiden Könige mit ihren je eigenen Anhängern ließ den anonymen Augsburger Annalisten 1079 ausrufen: „O jämmerlicher Zustand des Reiches! Wie es bei einem Komödiendichter heißt: ‚Wir sind alle verdoppelt‘, es gibt doppelte Päpste, doppelte Bischöfe, doppelte Könige, doppelte Herzöge!“

Die Lösung der Treueide

Der in der Publizistik aufkommende Meinungsstreit zeigt, dass Gregors autokratisches Amtsverständnis selbst einigen seiner Anhänger zu weit ging. Auch die mit Heinrichs Bann verbundene Eidlösung rief, wie schon 1076, massive Bedenken hervor: So argumentierten aufmerksame Beobachter, dass Gregor VII. mit der Aufhebung der Eide seine Moral- und Gehorsamsvorstellungen über das von Gott verliehene und durch den Treueid bekräftigte Recht des Königs gestellt habe. Aus dem Alten und Neuen Testament gehe dagegen klar hervor, dass ein Eid auch gegenüber bösen und gottlosen Menschen zu halten sei. Ein Eidbrecher handle daher trotz päpstlicher Approbation sündhaft. Der Leiter der Trierer Domschule Wenrich, der im Auftrag des Bischofs von Verdun schrieb, formulierte es in einem Brief an den Papst so: „Ob wir wollen oder nicht, wir werden [vom Eid] gelöst. Die Lösung wird nicht erbeten, sondern angeboten; sie wird abgelehnt und wider Willen aufgezwungen. Aber jeder gewissenhafte

Mit dieser Begründung verfügte Gregor VII. auf der Fastensynode 1080 die erneute Exkommunikation Heinrichs IV. und sprach ihm die Königswürde über Deutschland und Italien ab. Außerdem entband er sämtliche Untertanen vom Treueid.

Beobachter weiß, dass das, wovon man so leicht befreit wird, von geringem Wert ist“.

Wie man sieht, stieß Gregor VII. auf wohlbegründeten Widerstand. Zu allem Überfluss versah der Papst den am Ostersonntag am Petrusgrab erneuerten Bann gegen Heinrich IV. mit dem Zusatz, dass spätestens am 1. August 1080, dem Fest Petri Kettenfeier, Heinrich entweder tot oder abgesetzt sein werde. Sollte diese Prophezeiung nicht eintreten, wolle er nicht mehr Papst sein.

Die Synode von Brixen 1080

Sollte Gregor VII. gehofft haben, mit diesem gewagten Schritt die politische Pattsituation zwischen den beiden Königen aufbrechen zu können, so hatte er sich getäuscht. Die zweite Bannung Heinrichs blieb in ihrer Wirkung weit hinter der ersten zurück. Letztlich dürfte sie weder Anhänger noch Gegner des Saliers überrascht haben. Heinrich gelang es, die Mehrheit des nordalpinen Episkopats zu einer erneuten Gehorsamsaufkündigung gegenüber dem Papst zu bewegen, der eine gemeinsame Absageerklärung mit den oberitalienischen Bischöfen folgen sollte. Zu diesem Zweck versammelten sich am 25. Juni 1080 in Anwesenheit Heinrichs IV. 30 Bischöfe, bereichert durch die Anwesenheit des unvermeidlichen Papstgegners Hugo Candidus, im südlichsten Teil Bayerns zu einer Synode in Brixen, deren Beschlüsse noch drastischer ausfielen als vier Jahre zuvor in Worms.

Zwar wurde dem Papst die Möglichkeit eines freiwilligen Verzichts auf die *cathedra Petri* eingeräumt, doch sollte er sich weigern, würde man ihn notfalls mit militärischen Mitteln dazu zwingen. In Brixen wurde ebenfalls ein alternativer, „besserer“ Papst gewählt. Diese Entscheidung wurde jedoch nicht öffentlich bekannt gegeben, lediglich eine auf den 26. Juni 1080 datierte Urkunde Heinrichs IV. für die Kirche von Ravenna bezeichnet den dortigen Erzbischof Wibert als erwählten *apostolicus summae sedis*. Wibert hat diesen Titel selbst nie geführt und erst 1084 anlässlich seiner Inthronisation in Rom den Papstnamen Clemens III. angenommen.

Der Tod Rudolfs von Schwaben

Nach seiner Rückkehr aus Brixen suchte Heinrich IV. die endgültige Entscheidung im Kampf gegen Rudolf von Schwaben. Dieser hatte zwar weiterhin die Unterstützung der süddeutschen Herzöge, doch blieb sein Machtbereich begrenzt. Nur in Mittel- und Ostsachsen scheint er sich 1080 frei bewegt zu haben. Heinrich IV. hingegen wurde von der Mehrheit der deutschen Bischöfe unterstützt und beherrschte weite Teile des nordalpinen Reichs. Dass er – anders als von Gregor VII. im Überschwang postuliert – auch nach dem 1. August im Vollbesitz seiner Kräfte

war, stärkte seine Autorität zusätzlich. Heinrich wollte sich zunächst Rudolf zuwenden, um nach einem Erfolg über seinen nun von Gregor anerkannten Rivalen die Verhältnisse in Italien zu ordnen, d. h. Gregor VII. aus dem Amt zu vertreiben und Wibert von Ravenna zum neuen Papst zu erheben. Während Heinrich mit seinem Heer nach Sachsen zog, blieben die oberitalienischen Bischöfe nicht untätig. Um den geplanten Romzug des Saliers vorzubereiten, überfielen lombardische Verbände die Truppen der Markgräfin Mathilde von Tuszien, die sich – wie schon in den Jahren zuvor – als militärischer Schutzschild Gregors VII. verstand.

Diesmal trafen die Heere Heinrichs und Rudolfs am 15. Oktober 1080 bei Hohenmölsen unweit der Weißen Elster aufeinander. In der Hoffnung auf göttlichen Beistand hatte der Salier am Vortag der Speyerer Domkirche eine Schenkung zukommen lassen, die jedoch zunächst ihre Wirkung verfehlte. Obwohl Heinrichs Truppen auf dem Schlachtfeld geschlagen wurden, verwandelte sich die Niederlage in einen Sieg, als Rudolf von Rheinfeldern einen Tag später an den Folgen einer im Gefecht erlittenen Verwundung starb. Die rechte Hand, mit der er Heinrich IV.

Obwohl Heinrichs Truppen auf dem Schlachtfeld geschlagen wurden, verwandelte sich die Niederlage in einen Sieg, als Rudolf von Rheinfeldern einen Tag später an den Folgen einer im Gefecht erlittenen Verwundung starb. Die rechte Hand war ihm im Kampf abgeschlagen worden.

einst Treue geschworen hatte, war ihm im Kampf abgeschlagen worden. Der Chronist Frutolf von Michelsberg berichtet: „Es wird aber gesagt, dass er [König Rudolf], auf dem Sterbebett liegend und auf seine abgeschlagene rechte Hand blickend, mit einem tiefen Seufzer zu den zufällig anwesenden Bischöfen sprach: „Seht, das ist die Hand, mit der ich meinem Herrn Heinrich die Treue geschworen habe; seht, ich scheidet nun aus seinem Reich und aus diesem Leben; seht, ihr, die ihr mich auf seinen Thron gesetzt habt, ob ihr mich, eurem Rat folgend, auf den rechten Weg geführt habt“.

Man braucht nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, wie die Anhängerschaft Heinrichs IV. diese Todesumstände ausschaltete und welche demoralisierende Wirkung sie auf dessen Gegner im Reich und Gregor VII. ausübten. Kein militärischer Erfolg, kein päpstlicher Schiedsspruch, sondern der unerwartete Tod Rudolfs beendete also die dreijährige Auseinandersetzung der Könige im Reich.

Der zweite Gegenkönig Hermann von Salm

Von diesem Schicksalsschlag erholte sich die Fürstenopposition nur langsam. Erst am 6. August 1081 wurde mit Hermann von Salm in Ochsenfurt ein neuer Gegenkönig gewählt, den Siegfried von Mainz am 26. Dezember in Goslar krönte und salbte. Hermann wurde als „Zwerg auf den Schultern eines toten Riesen“, als „Galeonsfigur“ oder „Marionette“ (J. Laudage) in den Händen der Feinde Heinrichs IV. bezeichnet. Und vielleicht wird man in ihm tatsächlich einen Verlegenheitskandidaten und den kleinsten gemeinsamen Nenner sehen müssen, auf den sich die Geg-



Foto: Szymon Kwapijszewski / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0



Links: In der Schlacht bei Flarchheim soll Rudolf von Rheinfelden seine rechte Hand, mit der er einst Heinrich IV. die Treue geschworen hatte, abgeschlagen worden sein. Die hier abgebildete Hand wird ihm zugeschrieben und ist im Merseburger Dom ausgestellt. Rechts: Auf dem Podium wurde fachlich diskutiert: Hier sind Prof. Dr. Gert Melville, Dr. Katharina Weigand und Dr. Dirk Jäckel im Gespräch (v. l. n. r.).

ner Heinrichs IV. einigen konnten. Vor allem schwäbische und sächsische Adlige unter der Führung von Welf IV. und Otto von Northeim stützten Hermanns Königtum. Obwohl der neue König dem ebenso einflussreichen wie vermögenden Haus der Luxemburger entstammte und die meiste Zeit in Goslar residierte, der Lieblingspfalz Heinrichs III. und Heinrichs IV., scheint der aus dynastischen Gründen erhobene Hermann kaum je wirklich regiert zu haben: Nur zwei von ihm ausgestellte Urkunden sind erhalten.

Hermanns Tod und das Ende der fürstlichen Opposition

Wie seinem Vorgänger Rudolf gelang es auch Hermann, beachtliche militärische Erfolge zu erzielen und das Heer Heinrichs IV. 1081 bei Höchstädt und 1086 auf dem Pleichfeld bei Würzburg in die Flucht zu schlagen. Die Kräfteverhältnisse verschoben sich jedoch immer mehr zu Heinrichs Gunsten. Bis 1085 hatte der am Ostersonntag 1084 zum Kaiser gekrönte Salier den größten Teil des Reiches zurückerobert, darunter Kärnten, Nordschwaben und schließlich fast ganz Sachsen, dessen Große nun mehrheitlich auf seine Seite wechselten.

Hermann suchte Zuflucht am dänischen Hof, kehrte aber 1088 ins Reich zurück, vielleicht nachdem er seinen Verzicht auf die Königswürde erklärt hatte. Er starb am 28. September 1088 in der Nähe von Cochem an der Mosel. Die *Vita Heinrici IV.* schildert die Umstände seines Todes mit gehässigem Unterton: „Das einfache Volk [...] setzte Hermann als seinen neuen König ein, der ebenfalls [wie Rudolf] auf merkwürdige Art ums Leben kam [...]. Eines Tages kam ihm unterwegs die alberne Idee, eine Burg, zu der sie unterwegs waren, scheinbar in feindlicher Absicht zu berennen, um herauszufinden, wie kühn und tapfer die Verteidiger wären [...]. Sie fanden das Tor unverschlossen und unbewacht vor und stürmten hinein. Einige der Besatzung ergriffen die Waffen und stellten sich ihnen mannhaft entgegen, andere verkrochen sich feige in die Ecken; eine Frau aber – nur dem Geschlecht, jedoch nicht dem Mut

nach eine Frau –, die sich auf einen Turm zurückgezogen hatte, warf dem König einen Mühlstein auf den Kopf, und so kam dieser durch die Hand einer Frau ums Leben, damit sein Tod umso schwächer sei. Um aber diese Schande zu verdecken, machten sie in ihrer Erzählung aus der Frau einen Mann“.

Hermanns Tod bedeutete auch das Ende der Fürstenopposition. Hatte sie Heinrich IV. nach 1077 noch an den Rand der Niederlage gebracht und zur – allerdings zu späten – päpstlichen Approbation Rudolfs von Rheinfelden beigetragen, so war davon 1088 nichts mehr übrig. Einzig der revolutionäre Bruch mit dem dynastischen Erbfolgeprinzip sollte nachhaltig wirken und den Reichsfürsten künftig entscheidende Mitspracherechte und einen Anspruch auf Interessenausgleich verschaffen. Tagespolitisch hatte die Fürstenopposition Heinrichs Herrschaftsanspruch allerdings nur die alte Idee des Sakralkönigtums, aufgehübscht mit einigen Reformidealen, entgegengesetzt. Vielmehr wurde die antisalische Partei von entschlossenen Persönlichkeiten wie Otto von Northeim, Rudolf von Rheinfelden, Welf IV. oder Berthold von Zähringen getragen.

Bekanntlich sind es manchmal scheinbar profane Dinge, die über den Ausgang großer Konflikte entscheiden. Ohne jemals einen vollständigen militärischen Sieg errungen zu haben, überlebte Heinrich IV. alle seine Gegner in einem Reich, das nach Jahren des Bürgerkriegs erschöpft und innerlich zerrissen war. ■

Hermanns Tod bedeutete auch das Ende der Fürstenopposition. Hatte sie Heinrich IV. nach 1077 noch an den Rand der Niederlage gebracht und zur – allerdings zu späten – päpstlichen Approbation Rudolfs von Rheinfelden beigetragen, so war davon 1088 nichts mehr übrig.

Konsolidierung nach Canossa?

Heinrichs Kampf um die Macht: 1080 bis 1098
von Gerd Althoff

Vertiefung des Themas von Seite 52–64

Kirchenreform und Investiturstreit

Der Vortrag von Herrn Schrör hat bereits sehr deutlich gemacht, warum sich in den Jahren 1076–1080 die Krise der Herrschaft Heinrichs IV. massiv zuspitzte.

Weichenstellungen

Als Ausgangspunkt meiner Überlegungen zur späteren Konsolidierung seiner Herrschaft sei daran erinnert, dass der Konflikt mit Gregor VII. trotz Heinrichs Canossa-Gang 1077 nicht beigelegt, sondern 1080 mit der zweiten Bannung König Heinrichs durch Gregor eher verschärft wurde.¹

Gregor VII. begründete diese erneute Bannung Heinrichs allein damit, dass Heinrich das *colloquium* verhindert habe, mit dem Papst Gregor durch seinen Rat oder sein Urteil entscheiden wollte, ob Heinrich noch rechtmäßig König sein könne. Sich diesem *colloquium* zu stellen hatte Heinrich Papst Gregor in Canossa zwar eidlich zugesichert, aber dieses Versprechen später nicht eingelöst.

Eine neue Lage war nämlich schon im März 1077 dadurch entstanden, dass Fürsten des Reiches Rudolf von Rheinfelden zu ihrem König gewählt hatten. Seither hatte es die *causa regum*, den Fall der widerstreitenden zwei Könige gegeben, ohne dass es gelungen wäre, die beiden Parteien zur Teilnahme an einem *colloquium* zu bewegen, auf

dem Papst Gregor entscheiden wollte, wem von beiden die Gerechtigkeit erlaube, König zu bleiben.

Vielmehr hatten sich beide Könige mit ihrem jeweiligen Anhang bemüht, eine Entscheidung dieser Frage mittels militärischer Gewalt zu erreichen, was jedoch zunächst nicht gelang. Auch Papst Gregor entschied sich erst in der Fastensynode 1080 öffentlich für Rudolf und gegen Heinrich, den er ein zweites Mal bannte. Überdies bat er in einem öffentlichen Gebet die Apostelfürsten Petrus und Paulus, Heinrich zu stürzen.

„Alle Könige und alle Fürsten dieser Welt mögen nun lernen, wie groß ihr seid, was ihr vermögt, und sie mögen fürchten, den Befehl eurer Kirche gering zu achten. Und vollstreckt möglichst bald euer Urteil an dem genannten Heinrich, damit alle wissen, dass er nicht zufällig, sondern durch eure Macht stürzen und zuschanden werden wird: hoffentlich zur Buße, damit seine Seele gerettet werde am Tage des Herrn“.....²

Zuvor hatte er die Apostel Petrus und Paulus bereits gebeten: „Dieser Heinrich mitsamt seinen Begünstigern möge in keinem Kriegstreffen Kräfte und in seinem Leben keinen Sieg mehr gewinnen. Dagegen gewähre und gestatte ich, dass Rudolf, den sich die Deutschen zum König in Treue gegenüber Euch erkoren, das Deutsche Reich regiere und verteidige, und allen, die ihm in Treue anhängen, schenke ich, gestützt auf das, was Ihr uns anvertrautet, Befreiung von allen Sünden und Euren Segen in diesem Leben und in Zukunft.“³

Damit hatte Gregor – salopp gesprochen – sich weit aus dem Fenster gelehnt und eine sehr eindeutige Position bezogen. Er hatte dabei eine häufig bezeugte christliche Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass Gott und die Heiligen zugunsten der Rechtschaffenen in weltliches Geschehen eingriffen und dafür sorgten, dass deren Schlachten siegreich endeten.

Ein halbes Jahr später geschah jedoch das Gegenteil von dem, was Gregor von den Apostelfürsten erbeten hatte: Am 15. Oktober 1080 siegte zwar Rudolfs gegen Heinrichs Heer in einer Schlacht am Fluss Elster in Thüringen, doch Rudolf fand in dieser Schlacht den Tod. Und nicht nur das: Ihm wurde die rechte, die Schwurhand abgeschlagen, was seine

1 Detaillierte Informationen zu diesen und den folgenden Ereignissen bieten GEROLD MEYER VON KNONAU, *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V.*, 7 Bde. 1. Aufl. Berlin 1890–1909, danach unveränderte Nachdrucke; neuerdings HERBERT E. J. COWDREY, *Pope Gregory VII: 1073–1085*, Oxford 1998; GERD ALTHOFF, *Heinrich IV. (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance)* Darmstadt 2006.

2 Vgl. Quellen zum Investiturstreit, Erster Teil, übersetzt von FRANZ-JOSEF SCHMALE (*Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters*. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 12a), Darmstadt 1978, Fastensynode 1080, S. 338/9 unten mit der lateinischen Fassung und einer Übersetzung.

3 Ebd. im oberen Teil der Seiten.

Gegner dazu nutzten, Rudolfs Tod als göttliche Strafe für den Eidbruch darzustellen, den dieser begangen hatte, als er seine Heinrich eidlich versprochene Treue brach.

„Seht“, soll er angeblich auf dem Totenbett den Bischöfen seiner Partei gestanden haben, „das ist die Hand, mit der ich meinem Herrn Heinrich unter Eid die Treue zugesichert habe; seht, schon verlasse ich sein Reich und das gegenwärtige Leben. Nun seht zu, ob ihr mich, die ihr mich seinen Thron besteigen ließet und der eurem Geheiß folgte, den rechten Weg geführt habt.“⁴

Danach hatte Rudolf seinen Frevel eingesehen und be-reut. Es sei nur kurz erwähnt, wieviel Mühe sich dagegen die Anhänger Rudolfs gaben, dessen Tod nicht als Strafe, sondern als Belohnung Gottes darzustellen. Er sei auf einem hohen Haufen erschlagener Gegner liegend gefunden worden, was beweise, wie erfolgreich er gekämpft habe, sodass ihn Gott als Belohnung zu sich gerufen habe.⁵ So lautet eine der Versionen, die den Tod Rudolfs ins Positive zu wenden versuchten. Eine andere, nicht weniger hypothetische, lautet, er sei von den Seinen aus Versehen erschlagen worden, weil sie ihn nicht erkannt hätten.

Trotz solcher Bemühungen blieb dies Ereignis für die gregorianische Partei von desaströser Wirkung. Gregor selbst machte in einem Brief überdeutlich, dass er mit Rudolf wenig zu tun gehabt habe und nach dessen Tod noch weniger zu tun haben wollte. Ihm war klar geworden, dass durch den Tod Rudolfs die Positionen der Gregorianer nachhaltig Schaden erlitten hatten.

Heinrichs Griff nach der Kaiserkrone

Heinrich war nämlich schon direkt nach seiner zweiten Exkommunikation durch Gregor aktiv geworden und hatte interessanterweise gerade von Bischöfen des Reiches breite Unterstützung bekommen. Aus einer Versammlung im Mai 1080 in Mainz, an der immerhin 19 Bischöfe des Reiches teilnahmen, gingen drei, in der Forschung *Bischofsbriefe* genannte, Schreiben hervor, in denen Vertreter des Episkopats sich eindeutig auf die Seite Heinrichs stellten. Sie plädierten dafür, „das Haupt der pestbringenden Schlange gänzlich ab-

zuschneiden“ und anstelle Gregors einen neuen Papst zu wählen.⁶

Folgerichtig tagte denn auch bereits im Juni 1080 in Brixen eine Synode deutscher und oberitalienischer Bischöfe mit Heinrich, die über die Durchführung dieser Absetzung beriet. Zu den vielfachen Vorwürfen, die Bischöfe des Reiches 1076 in Worms gegen Papst Gregor erhoben hatten, traten nun neue, gegen deren Wahrheitsgehalt begründete Zweifel erlaubt sind: „(Gregor) ist nachweislich auch der Mörder von vier Päpsten, die er durch einen seiner Vertrauten, den Johannes Brachiuti, vergiften ließ. Schweigen auch sonst alle darüber, so hat es doch dieser Johannes selbst, in der Todesangst von allzu später Reue gefoltert, auf seinem Sterbebett mit grässlichem Geschrei gestanden.“⁷

Angesichts derartiger Vorwürfe hielten sich die Teilnehmer in Brixen für berechtigt, Papst Gregor „den kirchlichen Satzungen gemäß abzusetzen und auszutreiben, und ihn, wenn er nach unserem Richterspruch seinen Sitz nicht selbst verlässt, für immer zu verdammen.“ Als zukünftigen Papst und Nachfolger Gregors nahm man den Kardinal Wibert von Ravenna in Aussicht.

Dies geschah – wohlgermerkt – schon Monate bevor Rudolf von Rheinfelden sein Leben verlor. An die Verwirklichung dieser Absetzung Papst Gregors aber war erst zu denken, als die Gegenpartei durch den Tod Rudolfs ihren Kopf verloren hatte. Heinrich ging dabei ausgesprochen vorsichtig zu Werk und versuchte 1081, mit seinen sächsischen Gegnern im Reich, einen vorläufigen Frieden zu vereinbaren, um diesen nicht durch seine Abwesenheit in Italien die Möglichkeit zu geben, ihre Positionen im Reich zu verbessern.

Hierzu nutzte er eine Einrichtung der Deeskalation von Konflikten, mit der schon im Jahrzehnt zuvor mehrfach versucht worden war, den Konflikt mit den Sachsen beizulegen. Im Februar 1081 trafen sich im Kaufunger Wald je fünf Bischöfe der beiden Parteien ohne Beteiligung des Königs zu Verhandlungen über einen Frieden.

Aus Heinrichs Sicht war dies Treffen der Bischöfe ein Versuch, einen Frieden zu vereinbaren, der es ihm erlaubte, für längere Zeit nach Italien zu ziehen, ohne seine Anhänger und seine Besitzungen im Reich ungeschützt seinen



Foto: WWU Peter Grever

Prof. Dr. Gerd Althoff,
Professor em. für Mittelalterliche Geschichte
an der Universität Münster

An die Absetzung Papst Gregors aber war erst zu denken, als dessen Partei durch den Tod Rudolfs ihren Kopf verloren hatte. Heinrich ging dabei ausgesprochen vorsichtig zu Werk und versuchte 1081, mit seinen sächsischen Gegnern im Reich, einen vorläufigen Frieden zu vereinbaren.

4 Vgl. Frutolf von Michelsberg, *Chronica*, in: Frutolfs und Ekkehard's Chroniken und die anonyme Kaiserchronik, hg. v. FRANZ-JOSEF SCHMALE und IRENE SCHMALE-OTT (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 15) Darmstadt 1972, a. 1080, S. 94f.

5 S. dazu neuerdings allgemein GERD ALTHOFF, *Gott belohnt, Gott straft. Religiöse Kategorien der Geschichtsdeutung im frühen und hohen Mittelalter*, Darmstadt 2022.

6 Udalrici Babenbergensis Codex, in: *Monumenta Babenbergensia*, hg. v. PHILIPPE JAFFE (Bibliotheca Rerum Germanicarum 5) Berlin 1869, Nr. 60–62, S. 126–130, das Zitat S. 127.

7 Das Zitat findet sich im *Decretum Synodi der Synode von Brixen* (MGH Constitutiones et acta publica imperatorum et regum (911–1197) hg. v. LUDWIG WEILAND (MGH Legum sectio 4) Hannover 1893, S. 118f.

Gegnern zu überlassen. Die sächsisch-gregorianische Gegenpartei, angeführt von dem Erzbischof Gebhard von Salzburg, wollte in diesen Verhandlungen jedoch eine ganz andere Frage klären, wie Gebhard den Bischöfen der anderen Seite gleich eingangs der Verhandlungen verkündete: „Das ist also der Kern unserer Bitte: Zeigt uns überzeugend, dass Herr Heinrich rechtmäßig König sein kann, oder lasst uns euch als wahr erweisen, dass er es nicht kann. Und wenn eins von beidem erwiesen ist, dann hört auf, uns mit Feuer und Schwert zu verfolgen.“⁸

Wie es auch Papst Gregor seit 1076 selbst beabsichtigte, wollten die gregorianischen Bischöfe über Heinrich zu Gericht sitzen – der lateinische Ausdruck für das beabsichtigte Verfahren ist wieder *colloquium*. Sie wollten darüber entscheiden, ob Heinrich angesichts vieler und schwerwiegender Vorwürfe gegen ihn noch König bleiben könne. Dies lehnten die Bischöfe, die Heinrich gesandt hatte, natürlich ab und das Treffen endete ergebnislos, so dass Heinrich gezwungen war, ohne eine Friedensvereinbarung das Reich zu verlassen, um den in Aussicht genommenen neuen Papst, Wibert von Ravenna, ins Amt zu bringen.

Das tat er nach dem Scheitern der Verhandlungen der Bischöfe auch ohne Zögern und feierte schon das Osterfest 1081 in Verona, vor Rom kam er mit seinem Heer zum Pfingstfest dieses Jahres an. Rom blieb ihm allerdings verschlossen, denn die Römer ließen ihren Papst nicht sofort im Stich, und die Hitze des Sommers zwang Heinrich und das Heer dann zur Abreise in den Norden Italiens, wo er weitgehend ungestört herrschaftliche Aktivitäten entfalten konnte.

Doch schon früh im Jahr 1082 erschienen Heinrich und sein Heer wieder vor Rom. Ein Versuch, die Römer zu einem Gerichtsverfahren gegen Papst Gregor zu überreden, hatte keinen Erfolg. Beide Parteien suchten in dieser Zeit

dann Übereinkünfte mit den Normannen, um deren militärische Hilfe zu nutzen, ohne dass dies direkt zu Ergebnissen führte.

Erst im Juni 1083 änderte sich die Lage grundlegend, denn Heinrichs Truppen gelang die Einnahme der Leo-Stadt und von St. Peter; Papst Gregor verschanzte sich in der Engelsburg. Die Römer dagegen fügten sich der Überlegenheit des königlichen Heeres. Überdies kam es zu einem Abfall der Kardinäle

von Papst Gregor VII., von denen nicht weniger als 13 zur Seite Heinrichs IV. überwechselten.

Damit war für König Heinrich sowohl der Weg frei, Gregor VII. abzusetzen und an seiner Stelle Wibert von Ravenna als neuen Papst Clemens III. zu erheben. Vor allem aber konnte

nun Heinrich IV. zum Kaiser gekrönt werden, was mit einem aufwendigen Zeremoniell auch von Papst Clemens III. vollzogen wurde, während Gregor VII. machtlos in der Engelsburg saß. Kaiser Heinrich schilderte diesen Umschwung zu seinen Gunsten selbst überrascht und euphorisch in einem Brief an den Bischof Dietrich von Verdun: „Als wir schon alle Hoffnung, Rom zu gewinnen, auf-

gaben und nach Deutschland zurückkehren wollten, siehe, da schickten die Römer Gesandte, baten, wir möchten in Rom einrücken, und versprachen, uns in allem gehorsam zu sein, was sie denn auch taten. Denn mit größter Freude nahmen sie uns bei unserem Einzug auf, mit höchstem Eifer standen sie uns zur Seite, während wir bei ihnen weilten, und beim Abzug gaben sie uns ein triumphales und treues Geleit.Wisse, dieser Hildebrand ist nach dem rechtmäßigen Urteil aller Kardinäle und des ganzen römischen Volkes verworfen worden; unser erwählter Papst Clemens wurde durch den Zuruf aller Römer auf den römischen Stuhl erhöht, und wir wurden mit Zustimmung aller Römer am heiligen Osterfest unter dem Jubel des ganzen römischen Volkes zum Kaiser gekrönt und geweiht.“⁹

Dieser Brief aber wurde von Heinrich IV. wohl erst in Verona verfasst, wohin er sich fluchtartig zurückgezogen hatte. Denn schon im Mai dieses Jahres hatte sich der Normanne Herzog Robert Guiscard mit einem großen Heer auf den Weg nach Rom gemacht, um als *miles St. Petri* Papst Gregor VII. zu verteidigen und Heinrich IV. zu bekämpfen. Vor dieser Übermacht waren Heinrich und sein Heer geflohen und sie setzten diese Flucht auch fort, bis sie jenseits der Alpen in Sicherheit waren.

Die Normannen bemächtigten sich daher, ohne großen Widerstand zu finden, der Stadt Rom, vertrieben Papst Clemens III. und setzten so Gregor wieder in Amt und Würden ein. Dann jedoch plünderten, brandschatzten und verwüsteten sie Rom so gnadenlos, dass Papst Gregor als ihr Verbündeter sich seines Lebens in Rom nicht mehr sicher sein konnte, sondern mit ihnen zusammen nach Süditalien abzog, während Papst Clemens in die Stadt zurückkehrte.

Papst Gregor VII. verstarb danach im Mai 1085 in Salerno, so dass die beiden Hauptkontrahenten in Rom ein Machtvakuum hinterließen. Heinrich IV. hatte zwar den Kaisertitel erworben; aber durch seine Flucht war nicht entschieden, ob die gregorianische Partei nicht wieder die Oberhand in Rom gewinnen würde, so dass von einer wirk-

Heinrich IV. hatte zwar den Kaisertitel erworben; aber durch seine Flucht war nicht entschieden, ob die gregorianische Partei nicht wieder die Oberhand in Rom gewinnen würde, so dass von einer wirklichen Konsolidierung der Regierung Heinrichs nicht die Rede sein konnte.

Damit war für König Heinrich der Weg frei, Gregor VII. abzusetzen und an seiner Stelle Wibert von Ravenna als neuen Papst Clemens III. zu erheben. Und Heinrich IV. konnte zum Kaiser gekrönt werden.

8 Vgl. Bruno, *De bello Saxonico*, Brunos Buch vom Sachsenkrieg, neu übersetzt v. FRANZ-JOSEF SCHMALE, in: Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV. hg. v. RUDOLF BUCHNER (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 12) Darmstadt 2000, S. 191–405, hier cap. 127, S. 121.

9 Vgl. dazu Die Briefe Kaiser Heinrichs IV., übers. v. FRANZ-JOSEF SCHMALE, in: Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV. hg. v. RUDOLF BUCHNER (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 12) Darmstadt 2000, S. 51–142, hier Nr. 18, S. 27f.

lichen Konsolidierung der Regierung Heinrichs nicht die Rede sein konnte. Aber auch die gregorianische Partei war bis 1088 nicht in der Lage, einen Nachfolger für Gregor VII. in Rom ins Amt zu bringen.

Heinrichs Rückkehr ins Reich nördlich der Alpen

Zurück im Reich nördlich der Alpen bemühte sich Heinrich IV. gleich wieder, Verhandlungen mit seinen sächsischen Gegnern aufzunehmen. Schon am 20. Januar 1085 traf sich im thüringischen Gerstungen-Berka eine erneut hochrangig besetzte Versammlung von Erzbischöfen und Bischöfen beider Parteien. Nach den schon erwähnten Erfahrungen des Jahres 1081, als man sich in ähnlicher Versammlung nicht einmal auf das zu behandelnde Thema einigen konnte, hatte man sich diesmal zuvor auf das Thema der Versammlung verständigt: Es lautete, ob man mit Exkommunizierten Gemeinschaft pflegen dürfe oder nicht.

Dies war ein Thema, das zur gleichen Zeit von Experten in den Streitschriften, die seit den 80er Jahren den Konflikt zwischen Königtum und Kirche begleiteten, intensiv diskutiert wurde. Insofern fühlte sich die gregorianische Seite für die anstehende Frage bestens präpariert; während die Anhänger Heinrichs IV. ganz neue Argumente gefunden hatten, mit denen sie sich noch besser gewappnet fühlten.

Bei dem Treffen führte zunächst Erzbischof Gebhard von Salzburg als Sprecher der Gregorianer siegesgewiss aus: „das man nach der Autorität der Evangelien, der Apostel, der Dekretalen des Heiligen Stuhls den Befehlen des Papstes gehorchen müsse und keine Gemeinschaft mit denen haben dürfe, welche als gebannt gemeldet werden.“¹⁰ Das war in der Tat die herrschende, gut belegte Auffassung.

Dann aber gab für die Anhänger Kaiser Heinrichs der Bischof Konrad von Utrecht Folgendes zu bedenken: „Unser Herr, dessen Sache hier erörtert wird, ist gar nicht gebannt worden, weil der Papst ungerecht an ihm gehandelt hat, da er den bannte, den er nicht bannen durfte.“

Zur näheren Begründung dieser Behauptung zitierte dann der Erzbischof Wezilo von Mainz folgenden Text: „jemand, der seines Eigentums beraubt oder mit Gewaltakten von seinem Besitz vertrieben wurde, darf nicht angeklagt, vorgeladen, gerichtet oder verurteilt werden, bevor ihm nicht alles Geraubte vollständig zurückerstattet, sein Eigentumsrecht mit allen seinen Vorrechten wiederhergestellt ist, und er in Frieden lange Zeit seine Ämter ausüben kann, nachdem ihm sein eigener Sitz vorschriftsmäßig zurückgegeben wurde.“¹¹

10 Vgl. dazu Annalista Saxo, hg. v. GEORG WAITZ (MGH SS 17) Hannover 1844, a. 1085, S. 722.

11 Vgl. dazu Liber des unitate ecclesiae conservanda, übers. v. IRENE SCHMALE-OTT, in: Quellen zum Investiturstreit, 2. Teil, hg. v. RUDOLF BUCHNER, (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 12b)

Da Heinrich durch den sächsischen Aufstand gegen ihn eines Teils seiner Herrschaft beraubt war, hätte Gregor VII. ihn also nicht richten dürfen.

Das Zitat stammte aus den Pseudo-isidorischen Dekretalen, und es bezog sich allein auf Bischöfe, die nicht gerichtet werden dürften, so lange sie von ihren Sitzen vertrieben waren. Den Bischöfen der Gegenseite entging diese Angriffsmöglichkeit gegen den Text jedoch. Sie wurden von diesem Zitat offensichtlich so überrumpelt, dass nur einer von ihnen eine Diskussion begann, jedoch von Wezilo von Mainz abgewehrt wurde. Ein Zeitzeuge jubilierte daher: „Da waren alle Bischöfe der Gegenpartei so verwirrt und zerschmettert, dass sie nichts darauf antworten konnten, und der Sieg blieb bei der Kirche Gottes, denn der Lügner Mund verstummte.“¹² Wer in einer solchen Disputation kein Argument mehr vorbringen konnte, hatte eben verloren. Unter den Anhängern Papst Gregors brach danach ein Streit aus, der bis zum Totschlag führte.

Der päpstliche Legat Odo von Ostia, der an dieser Versammlung in Gerstungen teilgenommen hatte, schaffte es erst Monate später, in einer Denkschrift den Nachweis zu führen, dass man diese auf Bischöfe zielende Bestimmung nicht auf Laien anwenden könne, „sonst dürfe ein Laie.....und wäre ihm auch nur ein Pferd oder ein Ochs oder ein Esel gestohlen worden, nachher niemals, auch nicht wegen eines Meineids oder eines Ehebruchs oder einer Blutschande.... vor eine richterliche Versammlung gezogen werden.“¹³

Der päpstliche Legat Odo von Ostia, der an dieser Versammlung in Gerstungen teilgenommen hatte, schaffte es erst Monate später, in einer Denkschrift den Nachweis zu führen, dass man diese auf Bischöfe zielende Bestimmung nicht auf Laien anwenden könne, „sonst dürfe ein Laie.....und wäre ihm auch nur ein Pferd oder ein Ochs oder ein Esel gestohlen worden, nachher niemals, auch nicht wegen eines Meineids oder eines Ehebruchs oder einer Blutschande.... vor eine richterliche Versammlung gezogen werden.“¹³

Diese Zurückweisung kam jedoch viel zu spät.

Insgesamt blieben die Fronten nach Heinrichs Rückkehr ins Reich also bestehen, auch wenn sie bröckelten. Der Kaiser erwies sich in seinem Umgang mit Vertrauten wie mit Gegnern als sensibler und verantwortungsbewusster als er es in den ersten Jahrzehnten seiner Regierung gewesen war. So versprach er etwa Bischof Udo von Hildesheim, der zu seiner Partei wechselte, eidlich, er würde den Sachsen „niemals jenes Recht beeinträchtigen, welches sie seit der Zeit ihres Eroberers Karl für das geeignetste und herrlichste gehalten hatten.“¹⁴ Seine Ratgeber sicherten Heinrichs Versprechen mit folgender Eidesformel ab, „sie würden ihm keine Stütze mehr gegen die Sachsen sein, wenn er diese Festlegung jemals aus den Augen verliere.“¹⁵

Gegen den sächsischen Markgrafen Ekbert, der wiederholt gegen ihn rebellierte und sich ihm mehrfach unterwarf, bewies Heinrich Milde und Langmut, die ihm in den

Darmstadt 1984, S. 272–579, hier lib. 2, cap. 18, S. 234.

12 Ebd. Lib. 2, cap. 18, S. 235.

13 Vgl. Die Regensburger rhetorischen Briefe, in: Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV., hg. v. CARL ERDMANN- NORBERT FICKER-MANN (MGH Briefe der deutschen Kaiserzeit 5) Weimar 1950, Anhang Nr. 5, S. 379.

14 Vgl. Annalista Saxo (wie Anm. 10) a. 1085, S. 722.

15 Vgl. Annales Magdeburgenses, hg. v. GEORG HEINRICH PERTZ (MGH SS 16) Hannover 1859, S. 105–196, hier a. 1085, S. 177.

Anfangsjahren sicher gefehlt hatten. Schließlich verlieh er auch dem zuverlässigen Herzog Wratilaw von Böhmen den nicht erblichen Königstitel und zeigte den Eliten so, dass er treuen Dienst nun zu würdigen wusste.

Dennoch brachte Heinrichs fünfjähriger Aufenthalt im Reich von 1085 bis 1090 keine wirkliche Konsolidierung seiner Herrschaft, auch wenn der von seinen Gegnern erhobene Gegenkönig, Hermann von Salm, keine Gefahr für ihn darstellte, der dann 1088 unrühmlich sein Leben verlor. Heinrichs Aktivitäten erstreckten sich nämlich gleichermaßen auf Versuche, seine Gegner militärisch in die Schranken zu weisen, als auch durch Verhandlungen friedliche Verhältnisse zu erreichen. Beides gelang jedoch nur bedingt.

Charakteristisch für diese Phase sind aber seine erfolgreichen Versuche, die Bischofssitze des Reiches mit seinen Anhängern zu besetzen. Der schwäbische Geschichtsschreiber Bernold, ein entschiedener Gregorianer, musste widerwillig zugeben: „Der Oberhäretiker Wibert (also Papst Clemens III.) und seine Gefährten auf der Seite ihres Königs Heinrich hörten nicht auf, verfluchte Ernennungen (von Bischöfen) vorzunehmen und erteilten sie ihren Anhängern nur um teuersten Geld In den deutschen Gebieten blieben nur vier Bischöfe fest in der katholischen Gemeinschaft.“¹⁶ (d. h. nur sie gehörten noch zur gregorianischen Partei).

Weniger erfolgreich waren dagegen Heinrichs militärische Bemühungen, seine sächsischen und süddeutschen Gegner zu unterwerfen. Teils musste er angesichts der Unterlegenheit seiner Heere Zusammenstöße überhaupt vermeiden; teils kam es zu Schlachten, die für ihn schlecht ausgingen. So schildert Bernold ausführlich die Schlacht vom Pleichsfeld 1086 und besteht darauf, dass die Gegner Heinrichs „ein unglaubliches Gemetzel unter den Feinden angerichtet hätten...so dass man neun ziemlich große Leichenhaufen sah“, während die eigenen Leute nur 15 Tote zu beklagen gehabt hätten. Und von diesen seien nur 3 auf dem Schlachtfeld gestorben, die anderen erst später. Ein solches Ergebnis, folgerte er, sei nur göttlicher Kraft zuzuschreiben. Ein göttliches Eingreifen in solche Schlachten hatten die Gregorianer beim Tode Rudolfs von Rheinfeldern aber heftig abgestritten.

Auffällig ist in diesen Jahren Heinrichs Annäherung an die Eliten der Sachsen, gegen die er zuvor besonders erbittert gekämpft hatte. Indigniert kommentiert dies wieder der Schwabe Bernold: „Die Sachsen nahmen, indem sie sich von der Treue gegenüber dem heiligen Petrus ablösten, Heinrich, dem sie so vielfach abgeschworen hatten,

bei sich auf.“¹⁷ Im Jahre 1088 wurde Heinrichs Verhältnis zu den Sachsen sogar auf eine ganz überraschende Weise verbessert. Der gerade verwitwete Kaiser verlobte sich mit der jungen Witwe des 1087 verstorbenen sächsischen Markgrafen Heinrich von Stade. Die Verlobte des Kaisers, mit Namen Eupraxia oder Praxedis, stammte aus dem Hause der Großfürsten von Kiew.

Man muss sich fragen, welchen politischen Zweck dies Verlöbnis hatte, das ein Jahr später in Köln durch die Hochzeit der beiden eingelöst wurde, die dort Erzbischof Hartwich von Magdeburg vollzog. Er war Abt des Heinrich treuen Klosters Hersfeld gewesen, der seinen Erzbischofsstuhl Kaiser Heinrich verdankte. Immerhin war es eine sehr ungewöhnliche Wahl, dass ein Kaiser die Witwe eines Markgrafen heiratete, der zudem Angehöriger eines Stammes gewesen war, mit dem der Herrscher lange in bitterer Feindschaft gelegen hatte. Bekannt ist aber, dass eine Eheschließung in diesen Zeiten zugleich Frieden und Bündnis zwischen den Verwandtengruppen von Braut und Bräutigam stiftete. Man findet hierfür sogar mehr-

fach die Bezeichnung, dass die Braut in einer solchen Ehe eine „Geisel des Friedens“ (obses pacis) sei. Normalerweise sicherten bekanntlich nur männliche Personen den Frieden, indem sie als Geiseln der jeweils anderen Seite übergeben wurden. Man muss also damit rechnen, dass auch im zitierten Fall mit dem Verlöbnis und der Ehe der Frieden zwischen Sachsen und Kaiser Heinrich abgesichert werden sollte. Einige Jahre später wurde dies allerdings zum Problem. Davon gleich Genaueres.

Die Bemühungen Kaiser Heinrichs, zum Frieden mit dem sächsischen Stamm zu kommen, wurden allerdings am Ende des Jahres 1089

erheblich gestört, als seine Gegner mit dem Mittel der Eheschließung ebenfalls eine enge politische Verbindung begründeten. Die wichtige Stütze der gregorianischen Partei in Italien, die Markgräfin Mathilde von Tuscien, heiratete nämlich Welf V., den Sohn des bayerischen Herzogs, Welf IV. Die süddeutschen Welfen gehörten seit längerem zu den entschiedenen Gegnern Heinrichs IV. im Reich.

Der politische Charakter dieser Eheschließung war so offenkundig, dass der schwäbische Chronist Bernold sich zu der Bewertung veranlasst sah, Mathilde sei diese Ehe „nicht etwa aus mangelnder Enthaltensamkeit, sondern aus Gehorsam gegenüber dem römischen Papst (eingegangen), um nämlich der Heiligen römischen Kirche umso kräftiger gegen die Exkommunizierten beistehen zu können.... Den sogenannten König Heinrich betrübte diese Ehe sehr.“¹⁸

Diese Ehe verband einen 17jährigen Bräutigam mit einer über 40jährigen Braut und der junge Gatte begann sofort den Kampf gegen die oberitalienischen Parteigänger Heinrichs IV. Kaiser Heinrich nahm diese Situation da-

Die wichtige Stütze der gregorianischen Partei in Italien, die Markgräfin Mathilde von Tuscien, heiratete Welf V., den Sohn des bayerischen Herzogs, Welf IV. Die süddeutschen Welfen gehörten seit längerem zu den entschiedenen Gegnern Kaiser Heinrichs IV. im Reich.

16 Bernoldi Chronicon, übers. v. HELGA ROBINSON-HAMMERSTEIN – IAN S. ROBINSON, in: Bertholds und Bernolds Chroniken, hg. v. IAN S. ROBINSON (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 14) Darmstadt 2002, S. 19–278, hier a. 1089, S. 367.

17 Ebd. a. 1088, S. 363.

18 Ebd. a. 1089, S. 478f.

Die Lage in Italien wandte sich allerdings schon 1093 deutlich gegen Heinrich, als auch sein Sohn Konrad mit ihm brach und sich der gregorianischen Partei und der Markgräfin Mathilde zuwandte.

her sehr ernst und startete seinen 3. Italienzug, nachdem in Speyer noch einmal Friedensgespräche mit Gegnern nördlich der Alpen ergebnislos verlaufen waren.

Der 3. Italienzug Heinrichs IV.

Im Juni 1090 war er bereits vor Mantua damit beschäftigt, Burgen

und Besitzungen der Markgräfin Mathilde einzunehmen und so durchaus erfolgreich seine Herrschaft gegen die Gregorianer durchzusetzen. Deren Papst Urban II. zog sich in der Folge zu den Normannen nach Süditalien zurück und Heinrichs Papst Clemens III. residierte wieder in Rom. Dennoch gelang es in den folgenden Jahren nicht, die Stellung der Markgräfin Mathilde nachhaltig zu erschüttern; Heinrich versuchte vergeblich einen Angriff auf die Burg Canossa und konnte nicht verhindern, dass die Krieger der Markgräfin verlorenes Terrain zurückeroberten.

Nördlich der Alpen planten seine sächsischen und süd-deutschen Gegner dagegen 1092, ihren Kampf gegen Heinrich fortzuführen und vereinbarten zu diesem Zweck ein Treffen der Sachsen und der Schwaben, einen *generalis conventus*, was nichts Gutes ahnen ließ. Jedoch fiel dieses Treffen aus, weil eine große Hungersnot die Sachsen zwang, andere Prioritäten zu setzen.

Kaiser Heinrich könnte diese geplante Vereinigung seiner Gegner als einen Bruch des Friedens seitens der Sachsen aufgefasst haben, den er durch seine Heirat mit Praxedis 1089 für geschlossen hielt. Er nahm nämlich in der gleichen Zeit seine Gemahlin in Haft, was erst 1094 öffentlich bekannt wurde. Die Lage in Italien wandte sich allerdings schon 1093 deutlich gegen Heinrich, als auch sein Sohn Konrad, der nach seiner Krönung in Aachen lange als Stellvertreter des Vaters in Italien agiert hatte, mit ihm brach und sich der gregorianischen Partei und der Markgräfin Mathilde zuwandte. Dieser Vereinigung schlossen sich auch die lombardischen Städte Mailand, Cremona, Lodi und Piacenza in einem auf 20 Jahre beschworenen Bund an. Konrad wurde vom Mailänder Erzbischof Anselm erneut gekrönt.

Gemeinsam waren die genannten Kräfte daher nun so stark, dass sie Heinrich IV. die Alpenpässe sperren und ihn mehrere Jahre von Verstärkungen aus dem Norden abschneiden konnten. Er verbrachte längere Zeit in dem engen Raum um Verona ohne größere Aktivitäten als Herrscher. Sein Gegner Bernold notierte nördlich der Alpen, dass Heinrich so verzweifelt gewesen sei, dass man sagte, er habe sich selbst den Tod geben wollen.

In dieser Situation aber gelang es seiner Gemahlin Praxedis, aus der Haft ihres Gatten zu entkommen und auch sie suchte Zuflucht bei der Markgräfin Mathilde. Was sie aber über ihr Schicksal bei Heinrich IV. berichtete, gab der gregorianischen Partei Gelegenheit, Heinrich IV. an den

Pranger zu stellen. Man machte den Fall auf Synoden 1094 in Konstanz und 1095 in Piacenza zum Gegenstand von Untersuchungen, wobei Praxedis in Piacenza persönlich ihre Anklagen vorbrachte, während ihre Klage in Konstanz ohne sie verhandelt wurde.

Bevor ich mich mit diesen Anklagen befasse, möchte ich vorausschicken, dass Praxedis mit ihren Aussagen in der modernen Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts keinen Glauben fand. Vielmehr haben zahlreiche Forscher sich in ihrer Empörung und Ablehnung der angeblich dreisten Lügen geradezu überboten. Ich zitiere nur zwei Stimmen aus einem vielstimmig gleichen Chor:

Gerold Meyer von Knonau echauvierte sich 1903 in seinen fünfbändigen Jahrbüchern des Deutschen Reichs unter Heinrich IV wie folgt: „Die allerschändlichsten Dinge brachte das schamlose Weib, das über sich selbst auch das Allerekelhafteste, wenn es Heinrich IV. zu schaden vermochte, zu erzählen nicht errötete, mit frecher Stirn über ihr Eheleben vor, um ihre Flucht zu rechtfertigen.“¹⁹

Im 19. Jahrhundert hatte der vielgelesene Autor Wilhelm von Giesebrecht in seiner „Geschichte der deutschen Kaiserzeit“ zwar zurückhaltender, aber gleichfalls ablehnend formuliert, und zugleich den Tatbestand vollständig vernebelt: „Die Lage der Kaiserin mochte unerträglich geworden sein und dies umso mehr, je schuldiger sie sich wusste. Schamlos hat sie sich bald selbst öffentlich des Ehebruchs angeklagt, und sich nur damit zu rechtfertigen gesucht, dass sie der eigene Gemahl zu demselben verleitet habe.“²⁰

Die zeitgenössischen Quellen sind dagegen viel knapper und präziser in ihren Aussagen. Praxedis habe auf der Synode in Piacenza „demütig zu Füßen des Papstes hingestreckt um Absolution gebeten, für die unerhörten Scheußlichkeiten der Unzucht, die sie bei ihrem Gemahl erduldet habe. Der Herr Papst – und mit ihm die heilige Synode – nahm ihre Klage sehr erbarmungsvoll auf, weil man genau wusste, dass sie solche Scheußlichkeiten nicht so sehr begangen, sondern vielmehr gegen ihren Willen ertragen hatte.“²¹ so Bernold.

Gerhoh von Reichersberg erläutert denselben Sachverhalt mit einem weiteren Detail: „sie sei auf Befehl ihres Gemahls so häufig vergewaltigt worden, dass sie nicht wissen könne, von wem das Kind sei, das sie empfangen habe.“²²

Im Unterschied zur modernen Forschung haben die den Gregorianern nahestehenden Zeitgenossen den Anschuldigungen gegen den Kaiser geglaubt. Der erhobene Kernvorwurf lautete, dass Heinrich seine Gemahlin in der Gefangenschaft häufig durch seine Leute habe vergewaltigen lassen.

19 Vgl. MEYER VON KNONAU (wie Anm. 1) Bd. 4, S. 423.

20 WILHELM VON GIESEBRECHT, Geschichte der Deutschen Kaiserzeit, Bd. 3, Meersburg 1929, S. 554.

21 Bernoldi Chronicon (wie Anm. 16) a. 1095, S. 411.

22 Gerhoh von Reichersberg, De investigatione Antichristi Liber I, in: Gerhohi praepositi Reichersbergensis Libelli, hg. v. ERNST SACKUR

Im Unterschied zur modernen Forschung haben die Verantwortlichen auf diesen Synoden den Anschuldigungen also geglaubt. Allerdings waren es ausschließlich Gregorianer. Der erhobene Kernvorwurf lautete jedenfalls, dass Heinrich seine Gemahlin in der Gefangenschaft häufig durch seine Leute habe vergewaltigen lassen. Ein gleicher Vorwurf wurde ihm

in den 70er Jahren schon einmal in Bezug auf seine Schwester Adelheid, die Äbtissin von Quedlinburg, gemacht. Nur gibt es in diesen Fall keinen Hinweis auf einen Kontext, der solch eine Barbarei hervorgerufen hätte.

Dies ist im Falle der Praxedis anders, denn das Verlöbnis und die Heirat Heinrichs im Kontext mit seinen Bemühungen um Frieden mit den Sachsen sowie die Inhaftierung seiner Frau, als die Sachsen dabei waren, den Frieden zu brechen, verweist auf

eine Gewohnheit dieser Zeit, Frieden durch den Austausch von männlichen Geiseln, aber auch durch Eheschließungen zu sichern, wobei die Frauen als „Geiseln für den Frieden“ fungierten und so bezeichnet wurden.²³

Es gehörte aber nachweislich auch zu dieser Gewohnheit, dass Geiseln im Falle des Bruches dieses Friedens, für den sie bürgten, büßen mussten. Man kannte und praktizierte im Mittelalter die Geiselschändung als Rache für den Vertragsbruch. Männliche Geiseln verstümmelte oder tötete man. Es spricht damit einiges dafür, dass Heinrich den sich abzeichnenden Friedensbruch der Sachsen an seiner Frau rächte.

Damit soll auf keinen Fall um Verständnis für Heinrichs Verhalten geworben, sondern der grundlosen Parteinahme der modernen deutschen Forschung gegen die schuldlose Königin eine Erklärung entgegengestellt werden, die zeitgenössische Gewohnheiten berücksichtigt und so die Anklagen der Praxedis plausibel macht.

Heinrichs Königs- und Kaiserherrschaft schien damit in den Jahren des Abfalls seines Sohnes Konrad und der Flucht seiner Gemahlin Praxedis sowie seiner Beschränkung auf das enge Gebiet um Verona auf einem absoluten Tiefpunkt. Niemand dürfte damit gerechnet haben, dass sich dies noch einmal grundlegend ändern würde. Dennoch kam es bald danach zu einer vollständigen Zeitenwende, wie man heute formulieren würde.

Auslöser des Umschwungs war die Tatsache, dass Welf V. seine Ehe mit der Markgräfin Mathilde auflöste,

(MGH Libelli de Lite 3) Hannover 1897, S. 304–395.

23 Vgl. dazu demnächst GERD ALTHOFF, Die Frau als Geisel für den Frieden, in Druckvorbereitung für das Stader Jahrbuch.

wobei er deutlich machte, dass er diese Ehe nie vollzogen habe. Diese Veränderung der Bündniskonstellationen aber machte einen Ausgleich der Welfen mit Kaiser Heinrich IV. möglich, dem sich in Schwaben auch die Zähringer anschlossen. Da die Staufer seit 1079 ohnehin Heinrich IV. verwandtschaftlich und politisch verbunden waren, hatte Heinrich so die wichtigsten adligen Kräfte in Bayern und Schwaben auf seiner Seite.

Auch in Sachsen regte sich kein größerer Widerstand, als Heinrich 1097 ins Reich zurückkehrte. Er konnte einen großen Umritt im Reich starten. Die Kirchenfeste und Hofstage auf dieser Reise waren gut besucht und zeigten, dass Kirche und Adel ihre Gegnerschaft zu Heinrich größtenteils aufgegeben hatten, obwohl seine Bannung durch den Papst weiter fortbestand und eigentlich jeden Umgang mit ihm ausschließen sollte.

In Aachen wurde sogar sein gleichnamiger Sohn zum König gekrönt und so die Fortdauer der salischen Dynastie gesichert, soweit so etwas möglich war. Dass dieser fünfte Heinrich nicht lange danach vom Vater abfiel und ihn entmachtete, wird Gegenstand späterer Ausführungen sein.

Heinrichs IV. Herrschaft hat sich damit, um noch knapp zusammenzufassen, nach 1080, dem Jahr seiner zweiten Bannung und des Schlachtentodes seines Kontrahenten Rudolf von Rheinfelden, nicht wirklich konsolidiert. Das verhinderten verschiedene Umstände: vor allem die Hartnäckigkeit der Gregorianer auch nach dem Tode Gregors VII., aber gewiss auch die Anklagen aus der eigenen Familie, die ein übles Licht auf Praktiken des Kaisers warfen.

Andererseits geriet er aber auch nicht – wie mehrfach in der ersten Phase seiner Herrschaft – in konkrete Gefahr, sein Amt zu verlieren. Vielmehr ist auffällig, wieviel Unterstützung er in dieser Zeit von kirchlichen Kräften bekam, was ihn befähigte, die wichtigen bischöflichen Positionen in der Reichskirche weiter mit eigenen Anhängern zu besetzen, die auch in schwierigen Lagen zu ihm hielten.

Noch wichtiger scheint mir aber eine andere Beobachtung: Die Krisen, die Heinrichs Herrschaft insgesamt mit sich brachte, intensivierten auch die Verfahren, mit denen man gütliche Beendigungen der Konflikte anstrebte. Unzählige Male haben hochrangige Vertreter der Konfliktparteien ohne Beisein des Königs sich zu Verhandlungen getroffen, die zunächst die strittige Frage zu klären suchten, ob Heinrich noch rechtmäßig König bleiben könne, dann aber darüber entschieden, dass man auf Gewaltanwendung in dem Konflikt verzichten sollte. Dies scheint später zur Institution der Schiedsgerichtsbarkeit geführt zu haben, die uns seit dem 12. Jahrhundert dann als ein neues Instrument der Konfliktbeilegung begegnet.

Die Partizipation von Adel und Kirche an der Königsherrschaft erhielt durch diese Neuerungen mehr Gewicht als sie es zuvor schon hatte. Diese Entwicklung beförderte langfristig die ausgeprägt föderale Struktur des Reiches. Kurzfristiger aber sah man nach dem Ende der Salier ein halbes Jahrhundert jeweils ein intensives Ringen bei den nächsten Königswahlen, bei dem sich die Parteiungen der Zeit Heinrichs IV. immer noch gegeneinander auszuspielen versuchten. ■

Die „religiösen Virtuosen“ und die Kirchenreform

Schlaglichter auf das traditionelle Mönchtum, die Eremiten und reformierten Kleriker von Gert Melville

Die Formulierung „religiöse Virtuosen“ stammt von Max Weber.¹ Sie betrifft im Christentum alle „Religiösen“, d. h. Mönche, Nonnen, Eremiten und Eremitinnen, Regularkanoniker und -kanonissen, Mendikanten und Mendikantinnen. Ein oder eine Religiöse zu sein, fußt auf der gemeinsamen Voraussetzung, zusätzlich zu den *Praecepta*, den Vorschriften Gottes, die hinreichendes Richtmaß für alle Christen – Laien wie Kleriker – sind, noch die im Neuen Testament niedergelegten sogenannten „Evangelischen Räte“ zu befolgen, also in erster Linie in Gehorsam, Armut und Keuschheit zu leben.²

Vorbemerkungen

Religiöse Gemeinschaften verstanden sich seit ihren Anfängen in den ägyptischen und syrischen Wüsten der Spätantike als Einrichtungen

zwischen Himmel und Erde.³ Doch sie vermochten den Himmel nur zu öffnen, weil sie dem irdischen Leben diejenige Gestalt verliehen, die die Chance bot, den Himmel tatsächlich zu erschließen. Trainiert als „Virtuosen“ des Glaubens und – in Verallgemeinerung gesagt – der weltablehnenden Askese, stellten Frauen und Männer, die im Streben nach Selbstheiligung und Vervollkommnung der Seele die Welt ver-

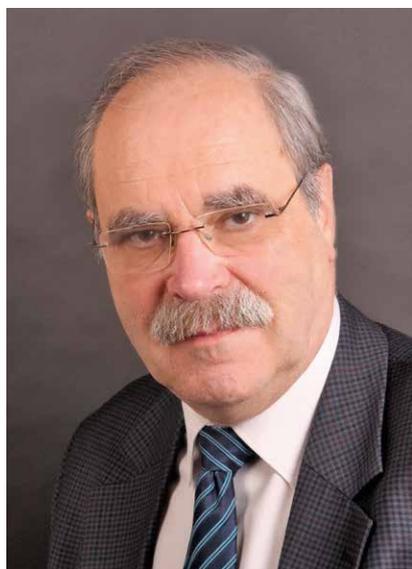
ließen, um sich in eine asketische Gemeinschaft zu begeben, eine Elite auch im Umgang mit den pragmatischen Dingen des Lebens dar. Denn diese bildeten die grundlegende Voraussetzung für die spirituelle Perfektionierung. In Gestalt gemeinschaftlichen religiösen Lebens konnten sich somit wesentliche Bedürfnisse der laikalen Gesellschaft kristallisieren: Bei Investitionen ebenso der Frömmigkeit wie des weltlichen Betriebes von Wirtschaft und Politik gewährleisteten Klöster eine sichere Anlageform. Organisationsbezogene Normen religiöser Kommunitäten waren zwar an jener *alienatio a saeculo* (Entfremdung vom Weltlichen) orientiert, sie regelten dennoch die irdische, die materielle, die menschlich noch unvollkommene Seite der spirituellen Perfektionierung. „Le monastère est en même temps la cellule d’une cité terrestre“, pointierte Marie-Dominique Chenu.⁴

Diese Vorüberlegungen sind angebracht, denn die Religiösen sind nicht so klar einzuordnende Glieder der Kirche – gerade im Zusammenhang von der damaligen Kirchenreform und dem Investiturstreit, also bei Zielsetzungen, die zum einen eine grundlegende Besserung der moralischen Disziplin namentlich des Klerus und zum anderen die Unabhängigkeit der Kirche von den Laien herbeizuführen suchte – wenn man das in Verdichtung erst mal so sagen darf.

Der Kirchenlehrer Augustinus hat schon in der Spätantike eine Gliederung der Christen in drei Gruppen entworfen,⁵ bei der die Religiösen eine gesonderte Position

Vertiefung des Themas von Seite 52–64

Kirchenreform und Investiturstreit



Prof. Dr. Gert Melville, Professor em. für Mittelalterliche Geschichte an der Technischen Universität Dresden

Foto: Werner Maleczek / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0

- * Die Vortragsfassung ist beibehalten worden. Die Anmerkungen umfassen nur die nötigsten Belege und Verweise. Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972, S. 327 und passim.
- Vgl. Moses Johannes HAMM: *Die spirituellen Grundlagen der evangelischen Räte. Zur theologischen Bedeutung einer Lebensform, Heiligenkreuz* 2017.
- Siehe in breit gefasstem Überblick Gert MELVILLE, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster: Geschichte und Lebensformen*, München 2012.

4 Marie-Dominique CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1966, S. 230.

5 Siehe Otto G. OEXLE, „Tria genera hominum“. Zur Geschichte eines Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter, in: *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein*, hrsg. v. Lutz FENSKE, Werner RÖSENER, Thomas ZOTZ, Sigmaringen 1984, S. 483–550, hier S. 488–494.

einnahmen. *Tria genera hominum* (drei Arten von Menschen) sind durch Gottes Wille in die Welt gesetzt worden, wobei man typologisch dem Noe den Klerus, dem Job die Laien, und dem Daniel schließlich die Religiösen zuzurechnen habe, welche sich im Gegensatz zu den beiden Ersteren nicht in die Tumulte begaben, sondern mit innerer Ruhe Gott dienten und die – wie der Geschichtsschreiber Otto von Freising dann in der Mitte des 12. Jahrhunderts sagen sollte – „unberührt [blieben] von den [...] jammervollen Wechselfällen des Weltenlaufes“⁶.

Hier ging es nicht um eine Differenz gegenüber allen Christen, die nicht Religiöse waren, sondern vor allem um die Abgrenzung zum Klerikerstand. In einer recht kämpferischen Abhandlung aus dem 12. Jahrhundert ist dieser Aspekt auf den Punkt gebracht worden: Drei Dinge seien es – hieß es –, was ein Mensch gemäß seinem Stand Gott geben kann: etwas von seinem weltlichen Besitz, etwas von sich selbst und schließlich sich selbst ganz.⁷ Hier werden die beiden eben genannten Modelle kombiniert und das Dreifache mit dem Zweifachen verbunden: erstens die Gabe der Laien und zweitens die Gabe des Klerus, da bei beiden die Gebote Gottes, die *Praecepta Dei* nicht überstiegen werden, und schließlich die Gabe des Mönchs, der auch die Ratschläge, die *Consilia* beachtet und der dabei eine vollständige Hinwendung (*conversio*) des Herzens zu Gott vollbringt.⁸

Diese Apologetik zeigt, dass es offensichtlich nicht einfach war, christliche Ordnungsvorstellungen von hierarchischen Funktionen und Ämtern des Priestertums mit einem Religiosentum in Einklang zu bringen. Eine klerikal-institutionelle Kirche stand einer monastisch-pneumatischen Kirche gegenüber, die nicht Hierarchie, sondern die brüderliche Liebe ohne Einschränkung in den Vordergrund stellte, die das Gelübde (*votum*) statt der Ordination (Weihe), die Weltablösung gegen Weltoffenheit, die Institution „Kloster“ mit dem Abt als Stellvertreter Christi sich zu Eigen rechnete – so ausdrücklich in der Regel Benedikts gefordert⁹ – und nicht die Institution „Diözese“ mit einem Bischof als Nachfolger der von Christus eingesetzten Apostel. Diesem Sachverhalt tat es keinen Abbruch, dass seit der Karolingerzeit die meis-

ten Mönche auch zu Priestern geweiht wurden, denn dies diente üblicherweise dem internen *Servitium Dei*, nicht der Seelsorge.

Aber gerade aufgrund dieser gesonderten Position in der Kirche kamen dem Religiosentum, einzelnen religiösen Gemeinschaften wie auch größeren, halb Europa umgreifenden Verbänden und Orden ganz ausgeprägte Rollen in dem hier nun thematisierten Kampf der Römischen Kirche um innere Reform und äußere Unabhängigkeit zu. Die Kirche hatte sich in den vergangenen Jahrhunderten manchmal bis zur Unkenntlichkeit der eigenen Identität unter der Konkurrenz einer ebenso sakral verstandenen weltlichen Herr-

schaft gebeugt, zeigte sich nun aber wie Phönix aus der Asche emporsteigend mit dem Ziel der *libertas ecclesiae*, der Freiheit der Kirche, welche die Klammer säkularer Gewalt abschütteln würde – und sei es durch einen Bruch mit den wesentlichen Linien der eingelebten Ordnung und einer fast experimentellen Suche nach neuen Vermittlungen des Glaubens.¹⁰

Bei diesem Prozess traten Religiosentum und Amtskirche – gerade weil jenes nicht vollends in der hierarchischen Struktur der Kirche aufging – in ein sich wechselseitig beeinflussendes Verhältnis von prinzipieller Tragweite ein. Dabei handelte es sich

um drei Varianten. Variante 1: das traditionelle Mönchtum, das dort, wo es noch in voller Blüte stand, viel von dem, was die Kirche zu erreichen suchte, selbst schon errungen hatte. Variante 2: ein eremitisches Religiosentum, das sich in neuer Form und Zielsetzung, die sich teilweise von herkömmlichen Normen der Kirche separierten, ausgestaltete als spirituelle Antwort auf die Verunsicherungen, die die Reformarbeit in jener Zeit hervorgerufen hatte. Variante 3: das Religiosentum reformierter Kleriker, also der Regularkanoniker, die sich mit Hilfe von Papsttum und großen Teilen des Episkopats ganz neu konstituierte, um eine wirkungsvolle Truppe zu bilden im Kampf der Kirche um ein neues Ansehen.

Mir wird es nun um eine genauere Beschreibung und Analyse dieser drei Varianten gehen, um dann zu beleuchten, welchen Einfluss diese darauf hatten, dass aus jener Kirchenreform tatsächlich eine der entscheidenden, vielleicht sogar die entscheidende Wende des Mittelalters geworden war.

Variante 1: Das traditionelle Mönchtum

Die Wurzeln des Religiosentums¹¹ liegen bekanntlich bei jenen Eremiten und Eremitinnen, die in der Spätantike ihren Gemeinden entflohen, um Gott in der Einsamkeit der Wüste näherzukommen. Schon bald – noch im ersten Viertel des 4. Jahrhunderts – entstanden ebenfalls im Orient unter der

10 Vgl. die klassische Untersuchung von Gerd TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1936.

11 Vgl. zu Folgendem im Überblick MELVILLE, *Welt* (wie Anm. 2), S. 13–30.

Eine klerikal-institutionelle Kirche stand einer monastisch-pneumatischen Kirche gegenüber, die nicht Hierarchie, sondern die brüderliche Liebe ohne Einschränkung in den Vordergrund stellte, die das Gelübde (*votum*) statt der Ordination (Weihe) sich zu Eigen rechnete.

6 Otto Bischof von Freising, *Chronik oder Die Geschichte der zwei Staaten*, hrsg. v. Walther LAMMERS, Darmstadt 1960, S. 567.

7 *Tractatus de professione monachorum ex ms. codice Bigotiano ante annos 500 exarato*, ed. by Edmond MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae Ritibus IV, De monachorum ritibus 1–5*, Antwerpen 1738, Sp. 474 D.

8 Vgl. Gert MELVILLE, „*Conversio*“ und die Legitimation individueller Entscheidung. Beobachtungen zu den religiösen Gemeinschaften des Mittelalters, in: *Religion und Entscheiden. Historische und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, hrsg. v. Wolfram DREWS, Ulrich PFISTER / Martina WAGNER-EGELHAAF, Würzburg 2018, S. 39–60.

9 Die Benediktregel, lateinisch / deutsch, hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 1992, S. 75 (Kap. 2, 2). Siehe zu dieser fundamentalen Regel Adalbert DE VOGÜÉ, *Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituelle Kommentar*, St. Ottilien 1986.

Ägide des Pachomius, dann unter Basilius die ersten klösterlichen Gemeinschaften von Männern sowie von Frauen. In Nordafrika vereinigte Augustinus und sein Schüler Alypius Priester ihrer Bistümer nach dem Vorbild der Jerusalemer Urgemeinde und gaben ihnen jeweils eine Regel. Auch für fromme Frauen geschah dies. In Europa aber sprossen zwischen dem späten 4. und dem 7. Jahrhundert eine Fülle von monastischen Regeln empor. Cassian, Caesarius von Arles, Columban, Isidor von Sevilla, aber auch ein Marcarius von Lérins, ein Gregor von Tours, ein Ferreolus von Uzés oder ein Fructuosus von Braga, um nur einige zu nennen.

In diesem Kreis befand sich auch der größte und wirkungskräftigste aller mönchischen Autoren von Regeln: Benedikt von Nursia, gestorben um 547, zunächst vergessen, dann von Gregor dem Großen als Person wiederentdeckt, wobei seine verschollene Regel bis circa 625 warten musste, um erneut und dann bleibend in Gebrauch zu sein.¹² Nach einer kurzen Zeit der Mischregeln (vor allem aus jener des Columban und des Benedikt bestehend), setzte sich die Regel Benedikts ab der Karolingerzeit nach und nach durch, bis sie den Status der einzigen Regel in Europa überhaupt (sehen wir von der Basiliusregel in Süditalien und Sizilien ab) erreicht hatte.

Das 10. und 11. Jahrhundert war der Höhepunkt des Benediktinertums.¹³ Mit seinen letztendlich kaum zählbaren einzelnen Abteien, darunter vor allem Montecassino, war es Cluny, das sich mit ihren letztendlich hunderten Töchterklöstern zur einer *ecclesia* (einer Kirche), wie es hieß, ausformte, die als Mönchskirche dann unter ihren großen Äbten Odilo und Hugo durchaus einen selbstbewussten Stand neben der *ecclesia romana* des Klerus und des Episkopats hatte.¹⁴ Das Benediktinertum von Cluny (gegründet 910) war dann durch seinen adeligen Stifter Wilhelm von Aquitanien von Verstrickungen weitestgehend freigesetzt worden. Aus Liebe zu Gott – hieß es in seiner Gründungsurkunde – und zur Stärkung des Bestandes und der Unversehrtheit der katholischen Religion habe er das Kloster eingerichtet. In einem Atemzug mit der Gewährung einer künftig autokephalen Abtswahl gemäß der Regel des Heiligen Benedikts legte er fest, dass das Kloster ab sofort frei sei vom Joch jeglicher weltlichen Gewalt (*cujuslibet terrena potestatis jugo*) – einschließlich der seiner eigenen Familie. Gleichzeitig übergab er die Neugründung mit allem materiellen Zubehör den Aposteln Petrus und Paulus zur eigenen Herrschaft (*propria dominatio*) und beschwor den Papst als künftigen Schützer und Verteidiger (*tutor et defensor*) der Abtei, durch seine kanonische und apostolische Autorität alle zu exkommunizieren, die sich an den Gütern Clunys vergriffen.

Nachdem dann 931 von Papst Johannes XI. diese Übertragung sowie die Freiheit von jeglicher weltlichen Herrschaft bestätigt worden war und darüber hinaus das Kloster herausgelöst wurde aus der bischöflichen Kontroll- und

Jurisdiktionsgewalt (Exemption), vermochte Cluny ihm übergebene oder selbst gegründete Häuser zu einem Verband (mit Zugehörigkeiten auf der iberischen Halbinsel, in Frankreich, England, Italien und in den westlichen Grenzregionen des Deutschen Reiches) von Abteien und Prioraten bzw. Filiationsgruppen von Prioraten zusammenzuschließen, welcher unter der monarchischen Leitung des Abtes von Cluny stand und gleichsam als ein „dislozierter Großkonvent“ verstanden werden konnte.

Cluny entwickelte sich nicht zuletzt durch einen regen Export seiner Gebräuche, also seiner *Consuetudines* zum führenden Reformzentrum des Mönchtums mit Ausstrahlung auch auf Klöster, die nicht seinem Verband angehörten (z. B. Gorze, Farfa, Hirsau usw.). Cluny band zudem den Adel in eine faktische Schützer- und Schenkerrolle bei gleichzeitigem Angebot eines umfassenden Gebetsgedächtnisses ein. Aufgrund des damit erworbenen Renommées war es führend an der Gottesfriedensbewegung¹⁵ beteiligt sowie an der infrastrukturellen Sicherung der Santiago-Wallfahrt.

Unter Zurückdrängung der körperlichen Arbeit entwickelte es eine weit über die Regel hinausgehende Steigerung und Prachtentfaltung der Liturgie sowie des Chorgebets zum Ruhme Gottes, die dann einhergingen mit einer Monumentalität des Kirchenbaus. Somit konnte sich Cluny während seiner Hochblüte an der Wende im 11. Jahrhundert (unter Abt Odilo und Hugo I.) als eine überaus selbstbewusste Mönchskirche (*Cluniacensis ecclesia*) innerhalb der Universalkirche verstehen, die ein unabhängiges Mönchtum vorlebte und damit nicht nur auf die gesamte monastische Welt ausstrahlte, sondern ebenfalls auf die großen weltlichen Mächte wie die kaiserlichen Dynastien der Ottonen und Salier oder wie das französische Königtum, dessen Vertreter Robert II. erleben musste, wie Odilo zynisch als „rex Odilo“ bezeichnet wurde.

Noch war das genannte augustinerische Schema der drei Stände intakt, mehr noch: fand es sich glänzend bestätigt. Allerdings bezog sich dies mehr auf den rechtlichen Status und auf die wirtschaftliche Prosperität der Klöster. Bei den Einzelabteien jenseits der großen Verbände traf dies nur in sehr beschränktem Maße auch auf die spirituelle Intensität zu.

Variante 2: Das eremitische Religiosentum

In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts trat ein Paradigmenwechsel in der westlichen Christenheit ein. Die vehementen, auch in der Öffentlichkeit geführten Diskurse der Gregorianischen Kirchenreform um die sittliche Qualität des Klerus, aber auch partiell des Mönchtums riefen verbreitet Verunsicherungen und Zweifel an der Erlangung des Heils durch die bestehenden Institutionen hervor.¹⁶ Die Folge war der Ruf nach einer neuen, wesentlich stärker verinnerlicht gelebten Religiosität, deren nunmehr wieder entdeckter Prüfstein das individuelle Gewissen¹⁷ war

12 Vgl. ebd., S. 31–52. Zu den Benediktinern siehe auch Mirko BREITENSTEIN, *Die Benediktiner. Geschichte, Lebensformen, Spiritualität*, München 2019.

13 Vgl. zu Folgendem ebd., S. 53–76.

14 Zu Cluny siehe ausführlich Joachim WOLLASCH, *Cluny - „Licht der Welt“*. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Düsseldorf 2001.

15 Siehe Hartmut HOFFMANN, *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart 1964.

16 Vgl. Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt 1961 (Nachdruck 1977), S. 14.

17 Siehe Mirko BREITENSTEIN, *Die Verfügbarkeit der Transzendenz: Das Gewissen der Mönche als Heilsgarant*, in: *Innovationen durch Deuten und Gestalten: Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt*, hrsg.

und ein hohes Maß auch an Selbstverantwortung eröffnete. Der Eremit und später auch Kardinal Petrus Damiani war um die Mitte des 11. Jahrhunderts einer der ersten, die den Ort eines wahren Klosters umrissen, welches in der individuellen Seele – im paulinischen Sinne den gewünschten Wohnort des Heiligen Geistes – zu errichten sei.¹⁸ Ein Benediktinerabt wie Guibert de Nogent beschrieb im Rückblick auf das 11. Jahrhundert als einer der ersten, wie die früher so fruchtbare Zeit der Klöster nunmehr auch vielfach am Dahinschwinden sei – um nur zwei berühmte Autoren zu nennen, die es verstanden haben, die Sache schon sehr früh auf den Punkt zu bringen.¹⁹

Eine alte, jetzt allerdings erneuerte Weise des vollkommenen religiösen Lebens zeichnete sich ab – die *vita eremitica* – und sie schwoll vor allem in Frankreich und Italien rasch zur gewaltigen Bewegung an.²⁰ Nicht mehr im benediktinischen Mönchtum, sondern im Leben der antiken Wüstenväter fand sie ihr Modell. Dadurch aber machte sie das augustinische Schema zumindest erweiterungsbedürftig. Denn Eremitentum verstand man während der unmittelbar vorausgegangenen Jahrhunderte vornehmlich im Sinne der Regel Benedikts, Kapitel 1, 1–5, als Vollenkung der klösterlichen *schola*. Nun aber lehnte man – wie z. B. bei Stephan von Muret, dem Initiator der Grandmontenser – alle früheren Regeln ab und strebte in der verborgenen Waldwüste ein Leben ausschließlich nach dem Evangelium an. Erst nach dem Tode Stephans werden seine Jünger darangehen, selbst eine Regel nach seinen vermittelten Verhaltensnormen zu schreiben und sie „Regula Stephani“ nennen.²¹ In der Frühzeit der meisten eremitischen Gruppierungen verhielt es sich ähnlich. Man besaß deutliche Vorstellungen von einem Handeln, das zur religiösen Perfektionierung führen konnte und dessen Elemente in nahezu allen Fällen von einem charismatischen Führer vorgelebt wurden, aber man lebte zunächst ohne eine schriftlich fixierte Regel, denn es galten und reichten das Wort und die Tat des Meisters. Erst in einer späteren Phase suchte man die Kodifizierung der Normen. So schrieb Guigo, fünfter Prior der Grande Chartreuse, die *Consuetudines* der Kartäuser in Form von Statuten auf. Analog handelte der höchst erfolgreiche Wanderprediger Robert von Arbrissel für seine Gemeinschaft in Fontev-

raud – um nur zwei Beispiele zu nennen.²² Übernahmen der Benediktsregel blieben die Ausnahme. Der Unterschied zwischen einem religiös verinnerlichten Leben in der Freiheit des Heiligen Geistes gemäß Paulus, 2. Korinther 3, 17 „Wo der Geist des Herrn, dort die Freiheit“, wie gerade auch vonseiten der Eremiten immer wieder betont wurde,²³ und einem klösterlichen Leben mit strengen Ritualen und formal gefassten Normen erschien zu groß. Hinzukam, dass eremitische Gemeinschaften benediktinischen Konventen durchaus kritisch gegenüberstanden, wie der schon genannte Guibert von Nogent berichtete, wie zum Beispiel Stephan von Muret seine Novizen warnte vor der irdischen Verwobenheit traditioneller Klöster,²⁴ oder wie zum Beispiel um 1100 der Eremit Rainaldus in der Schrift *De vita monachorum* den Benediktinern vorwarf, sie mögen zwar den äußerlichen *claustrales observantiae* (klösterlicher Gewohnheiten) Genüge leisten, die eigentlichen Gebote des Herrn aber ließen sie nicht in das Innere ihrer Seele dringen.²⁵

Nicht zu Unrecht spricht man heute von einer „Krise des Mönchtums“²⁶ in jener Zeit, als das Monopol der Benediktsregel zerbrach und – um das allegorische Bild des Augustinus noch einmal aufzugreifen – sich im Sektor des Daniel weitere, nunmehr eremitische Formen einnisteten, die Zönotitentum ganz anders verstanden, nämlich weltabgewandter, kontemplativer und zugleich spontaner, stärker auf das Innere des Menschen ausgerichtet und damit für viele Christen, die den wahren Glauben suchten, auch authentischer.

Am Wechsel vom 11. und 12. Jahrhundert und immer noch mitten im Investiturstreit und in der noch keineswegs beigelegten Kirchenreform bahnte sich jedoch bereits eine entscheidende Wende hinsichtlich der Geschichte der Religiösen an – und sie wird speziell dem Problem der organisatorischen Gestaltungsfreiheit in bislang nicht geahntem Maße eine besondere Bedeutung geben: Mit den Zisterziensern, die ursprünglich der neuen eremitischen Bewegung entstammten, aber auf einem strikten, wörtli-

v. Gert MELVILLE, Bernd SCHNEIDMÜLLER, Stefan WEINFURTER, Regensburg 2014, S. 37–56.

18 Siehe Kurt REINDEL, Die Briefe des Petrus Damiani, München 1998, S. 36 [Brief 94] (*Monumenta Germaniae Historica: Epistolae* 2, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4, 3).

19 Guibert von Nogent, *Monodiae* – ‚Einzelgesänge‘. Bekenntnisse und Memoiren eines Abtes aus Nordfrankreich. Erster Teilband, hrsg. und übersetzt von Reinold KAISER und Anne LIEBE. Freiburg, Basel, Wien 2019, S. 168–174.

20 Vgl. Henrietta LEYSER, *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000–1150*, London 1984; André VAUCHEZ (Hrsg.), *Ermîtes de France et d’Italie (XI^e–XII^e siècle)*, 2 Bde., Rom 2003; MELVILLE, *Welt* (wie Anm. 2), S. 84–110.

21 Siehe im Detail Gert MELVILLE, Von der Regula regularum zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert, in: Hagen KELLER, Franz NEISKE (Hrsg.), *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit*, München 1997, S. 342–363.

22 Guigues I^{er}, prieur de Chartreuse. *Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux* [LAPORTE], Paris 1984, S. 147–295; *Les statuts de Fontevraud. Les statuts originaux*, in: *Les deux vies de Robert d’Arbrissel, fondateur de Fontevraud: légendes, écrits et témoignages*; édition des sources avec introductions et traductions françaises, hrsg. von Jacques DALARUN, Turnhout 2006, S. 388–405.

23 Vgl. Gert MELVILLE, „Dove c’è lo Spirito del Signore, lì è la libertà“. *Aspetti del trascendimento istituzionale medievale*, in: *Libertas, secoli X–XIII, Atti del Convegno Internazionale Brescia, 14–16 settembre 2017*, hrsg. v. Nicolangelo D’ACUNTO und Elisabetta FILIPPINI, Mailand 2019, S. 67–85.

24 *Liber de doctrina uel Liber sententiarum sev rationvm beati viri Stephani primi patris religionis Grandimontis*, in: *Scriptores ordinis Grandimontenses*, hrsg. von Jean BECQUET (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 8), Turnhout 1968, S. 6.

25 Vgl. Gert MELVILLE, „In privatis locis proprio jure vivere“. Zu Diskussion des frühen 12. Jahrhunderts um religiöse Eigenbestimmung oder institutionelle Einbindung, in: Ders., *Frommer Eifer und methodischer Betrieb. Beiträge zum mittelalterlichen Mönchtum*, hrsg. v. Cristina ANDENNA und Mirko BREITENSTEIN, Köln 2014, S. 33–48.

26 Siehe John H. VAN ENGEN, *The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered. Benedictine Monasticism in the Year 1030–1150*, in: *Speculum* 61 (1986), S. 269–304.

chen Festhalten an der Benediktsregel bestanden, erwuchs in jener Zeit eine völlig neue Form des Religiosentums.²⁷ 1098 zog ein Teil des eremitisch gegründeten Konventes von Molesme mit ihrem Abt Robert in eine Einöde namens *Cistercium* bei Dijon und gründeten dort ein Kloster mit dem programmatischen Namen *novum monasterium* („Neukloster“). Sie beriefen sich auf die Freiheit des Heiligen Geistes²⁸ – und sie waren nicht die ersten, die das damals taten –, um ein Kloster einzurichten, wo sie ihr Gelübde über strikte Armut einhalten konnten. Ihre Hoffnung, die sie letztlich nicht troy, richtete sich auf weitere Klostergründungen, die sie in ganz neuer Weise gleichberechtigt behandeln und sich in Liebe künftig verbunden wissen wollten. 1115 bis 1119 schrieben sie den ersten Verfassungstext des Mittelalters, die *Carta Caritatis*²⁹, in der sie die neue Organisationsstruktur festschrieben. Möglich war dies nur, weil sie die Form eines prospektiven Rechts, eines Rechts mit hypothetisch-generellen Rechtsätzen³⁰, einführten und damit ein gestaltungsoffenes Normensystem schufen. Auch hierin beriefen sie sich auf die Hoheit des Heiligen Geistes: „Man darf auf keinem Fall glauben, dass unser heiliger Orden eine Erfindung (*adinventio*) von Menschen ist: Sie ist wahrlich durch die Unterweisung des Heiligen Geistes uns übergeben worden.“ hieß es³¹. Trotz ihrer Klosterflucht, trotz ihres Freiheitsbewusstseins gab es kein Abweichen vom Glauben – im Gegenteil, sie fühlten sich konform mit dem Heiligen Geist, der sich zwar über geltendes Kirchrecht hinwegsetzen ließ, nicht jedoch über ein durchaus selbstbewusstes Vertrauen in Gott.

Variante 3: Das Religiosentum reformierter Kleriker

Die Amtskirche bedurfte jener Zeloten, die das christliche Leben gleichsam von unten radikal reformieren wollten, weil sie in jenem Moment selbst radikale Reformen anstrebte. Auf eben diesen Bedarf war schon jener Wunsch zurückgegangen, die charismatisch geleiteten und in vielerlei Hinsicht an der Schwelle zur Heterodoxie stehenden

27 Vgl. Immo EBERL, *Die Zisterzienser. Geschichte eines europäischen Ordens*, Stuttgart 2002; Franz J. FELTEN und Werner ROSENER (Hrsg.), *Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, Berlin [u.a.] 2009; Gert MELVILLE, *Die Welt* (wie Anm. 2), S. 123–141; Jörg OBERSTE, *Die Zisterzienser*, Stuttgart 2014.

28 Vgl. MELVILLE, *Dove c'è lo Spirito* (wie Anm. 23).

29 Verwiesen wird auf die älteste Fassung (päpstlich bestätigt im Jahre 1119): *Carta Caritatis Prior*, Lateinisch/deutsch in Hildegard BREM / Alberich Martin ALTERMATT (Hrsg.), *Einmütig in der Liebe. Die frühesten Quellentexte von Cîteaux – Antiquissimi textus Cistercienses*, Langwaden 1998, S. 98–115.

30 Dazu Karl LARENZ / Claus Wilhelm CANARIS, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Berlin/Heidelberg 1995, S. 77.

31 Heinz PIESIK (Hrsg.), *Exordium Magnum Cisterciensi oder Bericht vom Anfang des Zisterzienserordens von Conradus, Mönch in Clairvaux, später in Eberbach und Abt dortselbst*, Teil 1, Langwaden 2000, S. 91.

Gemeinschaften der Eremiten und Wanderprediger wieder in die Institutionalität der Kirche integriert zu sehen.³² Genau hier lag aber auch der Nutzen der aufkeimenden Bewegung sich neu definierender Kleriker. Sie konnten zum herausragenden Instrument der Kirchenreform werden – die allerdings nun nicht von unten, sondern von oben ausging. Eine erste Pflanzstätte hatte sie schon im Kloster Saint-Ruf bei Avignon gefunden, das aus Sehnsucht nach einem eremitischen Leben 1039 von Klerikern gegründet worden war.³³

Doch analog zu den Verbänden der Eremiten und Wanderprediger konnte eine solche Option nur angestoßen werden, indem man sich nicht scheute, sich durchaus polemisch vom Bestehenden abzusetzen.

Schon die Lateransynode von 1059 hatte unter der Wortführung Hildebrands, des späteren Papstes Gregor VII., herbe Vorwürfe gegen den laxen Umgang von Klerikergemeinschaften, aber auch von Kanonissen mit Privatbesitz und den üppigen Lebenswandel formuliert.

Schon die von Papst Nikolaus II. abgehaltene Lateransynode von 1059³⁴ hatte unter der Wortführung Hildebrands, des späteren Papstes Gregor VII., herbe Vorwürfe gegen den laxen Umgang von Klerikergemeinschaften, aber auch von Kanonissen mit Privatbesitz und den üppigen Lebenswandel formuliert. Scharf wurden die alten, von der Aachener Synode (816–819) gefassten Bestimmungen zum kanonikalen Leben kritisiert. Gefordert wurden Zusammenschlüsse von Klerikern zu mönchischen Gemeinschaften, die das apostolische Leben der Urgemeinde

in Jerusalem zum Vorbild nahmen. Von dieser könne man in der Apostelgeschichte (4, 32) lesen, sie sei „ein Herz und eine Seele“ gewesen.³⁵ Mit der Verwirklichung solcher Leitlinien glaubte man, einen erneuerten Klerikerstand zu schaffen, dessen Integrität und Frömmigkeit das Unabhängigkeitsstreben der Kirche auch im Erscheinungsbild legitimierte.

Dieser Anstoß war erfolgreich. Unbesehen von eremitischen Anfängen, die durchaus noch eine lange Fortwirkung hatten, verlagerten sich die Schwerpunkte der Pflanzstätten des regulierten Kanonikertums, der Regularkanoniker (wie man sie nannte) auf Domkapitel und mehr noch auf neu gegründete Niederlassungen, die „dicht bei den Menschen gesetzt wurden“, wie es hieß, und die somit dem apostolischen Auftrag in Form von Seelsorge nachkommen konnten.³⁶ Gefördert wurden sie von Bischöfen, die

32 Vgl. MELVILLE, *Welt* (wie Anm. 2), S. 110–113.

33 Siehe Ursula VONES-LIEBENSTEIN, *Der Verband der Regularkanoniker von Saint-Ruf. Entstehung, Struktur und normative Grundlagen*, in: *Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter*, hrsg. v. Gert MELVILLE und Anne MÜLLER, Paring 2002, S. 49–104.

34 Vgl. die einschlägigen Passagen des Konzilstextes, ediert von Ludwig WEILAND, *Nicolai II concilium lateranense*, in: *Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones*, Bd. I, Hannover 1893, p. 549.

35 Siehe dazu ausführlich Klaus SCHREINER, *Ein Herz und eine Seele. Eine urchristliche Lebensform und ihrer Institutionalisierung im augustiniisch geprägten Mönchtum des hohen und späten Mittelalters*, in: *Regula Sancti Augustini* (wie Anm. 33), S. 1–48.

36 Siehe dazu ausführlich Stefan WEINFURTER, *Salzburger Bistumsreform*

vor Ort die Reform der Amtskirche im römischen Sinne unterstützten. Der Anstoß zu Gründungen kam vor allem im Deutschen Reich ebenfalls vom Adel, welcher die Unabhängigkeit suchte und seine gestifteten Häuser lieber dem Papst übereignete als der königlichen Gewalt. Die Initiative ging gerade im 11. Jahrhundert aber oft noch direkt von Klerikern aus, von denen zumeist wenig überliefert ist und die nicht unbedingt die großen Charismatiker darstellten – wie zum Beispiel jener sonst nahezu unbekannt gebliebene Adam, der südlich vom oberitalienischen Novara am Ort Mortara zu jener Zeit eine Kirche gründete und eine Gemeinschaft von Klerikern um sich scharte. Damit war dort der Grundstein gelegt worden für einen durch das Papsttum stark geförderten großen Klosterverband von Regularkanonikern, der sich wie Cluny als „Kirche“, als *ecclesia Mortariensis*, bezeichnete.³⁷

Überall in Europa bildeten sich Klerikergemeinschaften, die ein Leben führten, wie es früher nur die Mönche getan hatten. Sie standen zwar nicht auf der Schwelle zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie, wohl aber zwischen reaktionären, reformfeindlichen Kräften und der Avantgarde des Neuen. So war auch die Klerikerbewegung zunächst geprägt von der Suche nach dem besten Weg, vom Experiment, das Gefährdung und Rückfall ins Alte als Möglichkeit stets in sich trug.

Dies lässt sich an einer der Speerspitzen der Kirchenreform, an Bischof Altmann von Passau (1065–1091) deutlich zeigen.³⁸ Er war ein überzeugter Anhänger des Reformpapsttums, ein echter Anhänger Gregors VII., dem seine Diözesankleriker schwer zu schaffen machten, indem sie im Widerstand gegen das Verbot der Priesterehe verblieben. Altmann wagte nun ein solches Experiment: Er gründete bei seiner Bischofsstadt um 1067/73 ein klösterliches Stift mit dem Patrozinium Sankt Nikola, das er mit regulierten Klerikern besetzte. Damit war der Grundstein gelegt für eine zunächst außergewöhnliche Erfolgsgeschichte. 1071 reformierte Altmann sein traditionsreiches Eigenkloster Sankt Florian bei Linz, 1073 wirkte er an der Gründung des Stiftes Rottenbuch im Pfaffenwinkel mit, das er mit Chorherren aus Sankt Nikola besetzte. Rottenbuch wurde zum Zentrum eines eigenen Reformkreises sowie zum Zufluchtsort vieler papsttreuer Kirchenmänner.

Letztlich aber war es Papst Urban II., der der jungen, schwach institutionalisierten Bewegung der Regularkanoniker ein wirklich tragendes Fundament gab. Er schrieb im Jahre 1092 in eine (mittlerweile recht berühmte) Ur-

kunde für das Kloster Rottenbuch in Oberbayern, das damals eines der bedeutendsten Zentren der Bewegung der Regularkanoniker im Süden des Deutschen Reiches war, das Verbot, – wie es wörtlich hieß – „unter dem Anreiz einer Erleichterung des Lebens oder unter dem Deckmantel strengerer Lebensform“ aus diesem Kloster „ohne

Erlaubnis des Vorstehers und des ganzen Konvents auszutreten“.³⁹ Zudem dürfen solche Personen von keinem Bischof oder Abt aufgenommen werden. Dies fixierte die Regularkanoniker zwischen den Säkularklerikern auf der einen Seite und den Mönchen auf der anderen und sicherte sie zugleich in dieser derartig unangreifbaren und eigenständigen Position ab. Hier liegt wohl die Antwort auf meine oben gestellte Frage hinsichtlich der Aufspaltung des augustiniischen Schemas und damit auch hinsichtlich der Schaffung einer spezifischen Identität der Regularkanoniker. Jene Formulierung Urbans II. leistete einem solchen Aufbau von Identität Vorschub. Sie wurde von

ihm formularartig auf Häuser der Regularkanoniker in ganz Europa (unter anderem auch z. B. auf das schon erwähnte Saint-Ruf) angewandt und fand sogar ihren Platz in den führenden Rechtssammlungen jener Zeit (Ivos von Chartres und dann auch Gratians).

Besonders auffällig war in diesem Zusammenhang, dass offensichtlich bis in die ersten Jahre des 12. Jahrhunderts hinein die eben entstandenen Gemeinschaften der Regularkanoniker wie auch die meisten der eremitischen Gruppierungen noch ohne schriftliche Regel lebten. Zwar war oftmals von einer *regula beati Augustini*, gemäß der sie angeblich lebten, die Rede, aber jeglicher Regeltext von Augustinus war seit Jahrhunderten verloren. Erst während der Jahre 1107/1108 lässt sich überhaupt zum ersten Mal der tatsächliche Gebrauch eines augustiniischen Regeltextes nachweisen – nämlich in den Klöstern Springiersbach, Hamersleben (bei Halberstadt) und Saint-Victor in Paris.⁴⁰ Es verhielt sich dabei aber nicht so, dass die Regularkanoniker wie viele Eremiten generell glaubten, keiner Regel zu bedürfen, vielmehr verstanden sie es – dies wiederum analog zu den Eremiten –, zunächst nur mit einer Idee zu leben und diese im ideellen Sinne wie eine Regel zu handhaben. In ihrem Falle waren es bekannte Äußerungen des Augustinus über die Apostelgemeinde, verbunden mit dem Text der biblischen Apostelgeschichte, deren zentrale Aussage das Bekenntnis zum „ein Herz und eine Seele sein“ in der gelebten Form einer *vita comunis* war, wo alle Güter allen Mitgliedern gemeinsam sein sollten.

Eine solche Adaptation von Normen, die textlich nur auf ihre Leitideen reduziert waren, bot im Vergleich zur ela-

Eine solche Adaptation von Normen, die textlich nur auf ihre Leitideen reduziert waren, bot im Vergleich zur elaborierten Benediktregel kaum Orientierungen im Detail und verlangte deshalb eine intensive Exegese durch eine reflektierte Praxis des Lebens.

und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert. der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106 - 1147) und die Regularkanoniker, Köln 1975. Überblicke bei Melville, Welt (wie Anm. 2), S. 114–122.

37 Siehe Cristina ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia. Una congregazione di canonici regolari in Italia settentrionale tra XI e XII secolo*, Münster 2007.

38 Vgl. Gregor Martin LECHNER, *Sankt Altmann: Bischof von Passau. Leben und Wirken*, Göttingen 1991.

39 Siehe auch zu Folgendem im Detail Horst FUHRMANN, *Papst Urban II. und der Stand der Regularkanoniker*, in: DERS., *Papst Gregor VII. und das Zeitalter der Reform: Annäherungen an eine europäische Wende*, hrsg. v. Martina HARTMANN, Wiesbaden 2016, p. 226–266.

40 Vgl. WEINFURTER, *Salzburger Bistumsreform* (wie Anm. 36), S. 235–240.

borierten Benediktsregel kaum Orientierungen im Detail und verlangte deshalb eine intensive Exegese durch eine reflektierte Praxis des Lebens. Sie war jedoch nur erreichbar – wie wir es schon bei den Eremiten sahen – mittels der Stärke eines individuell verinnerlichten Glaubens – sei er durch einen Charismatiker unterstützt oder nicht. Von der Wichtigkeit dieses Aspektes zeugt die Fülle an paränetischen Texten, die gewissermaßen eine kontinuierliche *conversio* in den einzelnen Individuen zu erzeugen suchten – und dies generell ohne Bezug auf eine bestimmte Regel.⁴¹ In jener Zeit sind sie erstmals mit großer Verbreitung angefertigt worden und kursierten insbesondere in kanonikalen und eremitischen Gemeinschaften, einschließlich zisterziensischen.

Zusammenfassung

Die Struktur dieser Abgrenzungskonflikte, die schon im 11. Jahrhundert begannen und weit ins 12. Jahrhundert fortgeführt worden sind, gleicht frappierend jener, die – wie wir sahen – auch weitverbreitet das Verhältnis zwischen Eremiten und Mönchen bestimmten. Sowohl hier wie dort ging es, wenn auch von unterschiedlicher Richtung her, um ein Hineindringen in den Sektor des Monastischen und um ein Bezweifeln der Monopolstellung des Benediktinischen (mit Ausnahme seitens der Zisterzienser). Es war eine Auseinandersetzung zwischen Altem, Eingewurzelttem, und Neuem, Wurzel Schlagendem, um die metaphorische Ausdrucksweise aus dem damaligen Schrifttum aufzugreifen.⁴² Denn noch herrschten im späten 11. Jahrhundert zwangsläufig ebenso im Eremitentum wie in der *vita canonica* ungesicherte Verhältnisse, gab es in großen Teilen noch labile Identitäten, die sich mehr noch im Flusse als schon im Zustand institutioneller Perseveranz befanden. Erkennbar war dies mancherorts zum Beispiel anhand eines anfänglichen Schwankens zwischen eremitischen oder kanonikalem Leben bzw. an Versuchen, beides miteinander zu verbinden, nachdem man die Foren der Welt verlassen und sich an einen Ort einsamer Abgeschlossenheit zurückgezogen hatte. Die anfänglichen Gemeinschaften von Saint-Ruf oder zum Beispiel auch Springersbach in der Pfalz könnten als signifikante Fälle unter vielen genannt werden. Ein Indiz für ein durchaus noch unfestes Bild äußerlicher Zugehörigkeiten, die beobachtende Zeitgenossen noch nicht eindeutig zu bestimmen vermochten, ist auch die eindringliche Warnung des Ordericus Vitalis, eines sorgfältig seine Zeit beobachtenden Benediktiners, vor der großen Zahl von weit und breit schwer zu entlarvenden religiösen Heuchlern.⁴³

41 Siehe Mirko BREITENSTEIN, Der Transfer paränetischer Inhalte innerhalb und zwischen Orden, in: Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen im mittelalterlichen Europa, Bd. 1: Netzwerke: Klöster und Orden im 12. und 13. Jahrhundert, hrsg. v. Cristina ANDENNA, Klaus HERBERS, Gert MELVILLE, Stuttgart 2012, S. 37–53.

42 Zur Terminologie siehe grundlegend Johannes SPÖRL, Das Alte und das Neue im Mittelalter, in: Historisches Jahrbuch 50 (1930), S. 297–341, 498–524.

43 Siehe Marjorie CHIBNALL (Hrsg.) The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis, Bd. 4, Oxford 1973, S. 312.

In dieser sehr bewegten Epoche des Religiosentums konnten wir dennoch drei Formen in den Fokus nehmen: die klassischen Mönche in cluniazensischer Ausformung, die „neuen“ Eremiten und die Regularkanoniker. Alle drei standen tatsächlich in einem jeweils ganz eigenen Wechselverhältnis zur Kirchenreform jener Zeit.

Die Cluniazenser führten eine in sich noch gefestigte Mönchskirche von höchstem Renommee vor, die dem Papsttum auch im Investiturstreit mit dem Kaiser, der Patenkind des Abtes Hugo war, eine zuverlässige Stütze bedeutete.⁴⁴ Die Anwesenheit ihres Abtes Hugo in Canossa spricht für sich. Vor allem aber wies Cluny eine Freiheit vor, die den römischen Reformern ein Muster darstellen konnte. Ein konkretes Modell für die Reform aber war Cluny nicht, allenfalls wirkte die durch Cluny vermittelte Erfahrung von Freiheit bei einigen Biographien der Reformern nach. Man sollte auch nicht übersehen, dass Cluny letztendlich einer der Verlierer der Umwälzungen in der westlichen Christenheit war. Cluny bedurfte der Harmonie zwischen weltlicher und geistlicher Macht als ein Fundament der göttlichen Ordnung. Nach dem Tode Hugos begann – trotz des großen Petrus Venerabilis – der langsame Übergang hin zu einem „Cluny après Cluny“.⁴⁵

Die Eremiten waren die eigentlichen Gewinner. Sie waren nach ihrer eigenen Überzeugung vom Heiligen Geist durchweht und damit auf den Weg der Freiheit sowohl zu Gott wie auch zu sich. Obgleich sich erhebend aus einer tiefen Verunsicherung, begründeten sie ganz aus dem Inneren ihre Seele, aus einem *claustrum animae* heraus, ein neues und starkes Religiosentum, das innovative, ja experimentelle Formen religiösen Lebens schuf, deren Rationalität seinen Fortbestand sicherte und sogar zur Reform des althergebrachten Mönchtums führen konnte. Auch das „Cluny après Cluny“ nahm dann wesentliche Ordnungselemente der Zisterzienser an. Die Eremiten waren sowohl die Nutznießer der Kirchenreform als in vielem auch deren spiritueller Motor.

Die Regularkanoniker deckten einen dringlichen Bedarf der Kirchenreform ab. Sie stellten das neue Personal an Klerikern dar, das den religiös-sittlichen Kriterien entsprach. ‚Vermönchte‘ Kleriker war eine stupende Lösung, die noch dadurch sublimiert wurde, als die Anfänge der Kirchengemeinschaft damit in Verbindung gebracht wurde und eine heilsgeschichtliche Legitimation gewonnen war. Dass sie im Ganzen nicht den totalen Erfolg brachte, lag vielleicht an der wirklichkeitsnahen Stärke jenes augustianischen Dreier-Schema, das eine strikte Tennung von *clericus* und *monachus* festgeschrieben hatte.

Summa summarum aber kann man wohl mit Berechtigung sagen, dass die Geschichte der Kirchenreform ohne den Einbezug der Religiösen nicht rekonstruierbar ist. ■

44 Zu Hugo I., Abt v. Cluny siehe Armin KOHNLE, Abt Hugo von Cluny 1049–1109, Sigmaringen 1993.

45 Siehe zu Cluny im 13. Jahrhundert Gert MELVILLE, Cluny après „Cluny“. Le treizième siècle: un champ de recherches, in: Francia 17, 1 (1990), S. 91–124.

„Gott zu dienen, bedeutet regieren“

Das Herrschaftskonzept und die Kirchenpolitik Heinrichs III.¹
von Dirk Jäckel

Vertiefung des Themas von Seite 52–64

Kirchenreform und Investiturstreit

Drei Zitate möchte ich an den Anfang meines Vortrages stellen. „Opposition ist Mist. Lasst das die anderen machen – wir wollen regieren.“ – „Es ist besser, nicht zu regieren, als falsch zu regieren.“ – „Gott zu dienen, bedeutet regieren.“ Drei Zitate, drei völlig unterschiedliche Aussagen. Die beiden ersten kennen Sie vermutlich. Das erste stammt von einem SPD-Vorsitzenden im Jahr 2004,² das andere von einem FDP-Vorsitzenden des Jahres 2017.³ Bei aller Gegensätzlichkeit haben diese beiden Politikerzitate etwas gemeinsam: Das Regieren ist etwas, das man tun oder auch lassen kann. Natürlich auch etwas, was andere nicht so gut könnten wie man selbst, aber: Prinzipiell hat man keinen Anspruch darauf – und schon gar keinen göttlichen Auftrag dazu.

Die Präambel des Grundgesetzes verweist zwar auf eine allgemeine Verantwortung vor Gott, doch bezieht sich der Passus nicht auf konkretes obrigkeitliches Handeln in der Gegenwart. Der Eid der Kanzler und Ministerinnen, soweit überhaupt noch mit religiöser Formel gesprochen, enthält zwar eine kurze Bitte um Gottes Beistand, aber natürlich kein Gelöbnis, Gottes Wille erfüllen zu wollen. Als wir Anfang Mai 2023 bei der einzigen feierlichen Krönung zusahen, die in Europa übriggeblieben ist, haben wir zwar zahlreiche

religiöse Riten sehen können, etwa die Herrschersalbung oder den Eid, Verteidiger des Glaubens zu sein. Aber, banal zu sagen: Charles III. regiert nicht.

Halten wir fest: Wer im heutigen Europa von einer göttlichen Berufung zum Regieren spricht, macht sich bestenfalls lächerlich – auch wenn das außerhalb Europas teilweise anders aussieht, etwa in Teilen Amerikas (dort vornehmlich bei einigen protestantischen Fundamentalisten) oder natürlich in mehreren islamischen Ländern.

Nun aber zum dritten Zitat, das Sie aus der Vortragsankündigung kennen: „Gott zu dienen, bedeutet regieren.“ Ich bin dem Organisationsteam dankbar, dass es einen Titel vorgeschlagen hat, mit dem ich sofort einverstanden war. Der Untertitel lautet: „Das Herrschaftskonzept und die Kirchenpolitik Kaiser Heinrichs III.“ Selbstverständlich sind „Konzept“ und „Politik“ nur Hilfsbegriffe. Wir dürfen sie nicht mit modernen Inhalten füllen – etwa im Sinne eines klaren, mehr oder minder rationalen Plans. Einen solchen Plan zu entwerfen, wäre ohnehin sinnlos gewesen. Denn ein Herrscher des 11. Jahrhunderts hatte nur beschränkte Möglichkeiten; oft reagierte er eher als dass er agieren konnte. Wir werden darauf zurückkommen. Man könnte also auch allgemeiner von Herrschaftsvorstellungen oder Handeln in der Kirche, Handeln mit der Kirche sprechen.

Aber auch da tun sich Schwierigkeiten auf: Der Herrscher spricht nicht mit uns. Es gibt so gut wie keine Selbstzeugnisse. Briefe Heinrichs III. sind so gut wie nicht überliefert. Aber wir haben 409 Urkunden, von denen 385 als echt gelten. Natürlich ist das für eine 17-jährige Regierungszeit nicht gerade viel. Umgerechnet heißt das, wir haben für jeden Regierungsmonat durchschnittlich nicht einmal zwei überlieferte Urkunden.

Doch was ist überhaupt eine Urkunde? Eine Urkunde ist ein beglaubigtes Rechtsdokument – im Mittelalter ebenso wie in der Gegenwart. Was ist dann der Unterschied zur Gegenwart? Zwar sind unsere Rechtsgeschäfte nach wie vor überwiegend mündlich, etwa, wenn wir Lebensmittel einkaufen. Aber im sogenannten Hohen Mittelalter, also der Zeit zwischen ca. 1000 und ca. 1250, war es die absolute Ausnahme, wenn Rechtsgeschäfte schriftlich fixiert wurden. Das meiste lief allein über symbolische Handlungen ab, selbst überaus wichtige Rechtshandlungen wie die Verleihung eines Herzogtums. Wenn man sich dennoch entschied, eine Rechtshandlung schriftlich niederzulegen, so hatte das gute Gründe, denn es war teuer. Teuer war das Pergament, teuer war die Tinte. Und so ergab es sich, dass überwiegend geistliche Empfänger darauf Wert legten, dass Schenkungen an sie schriftlich gesichert wurden,

- 1 Leicht überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Version eines am 22. Februar 2023 in der Katholischen Akademie München gehaltenen Vortrags. Die Belege beziehen sich auf Quellen bzw. Regestenwerke, welche die jeweiligen Quellen paraphrasieren und kommentieren. Eine kleine Auswahl an Fachliteratur zum Thema findet sich gebündelt am Ende des Beitrags.
- 2 <https://www.merkur.de/politik/opposition-mist-190798.html> (Zugriff am 22.05.2023).
- 3 <https://www.faz.net/aktuell/politik/fdp-macht-schluss-es-ist-besser-nicht-zu-regieren-als-falsch-zu-regieren-15300976.html> (Zugriff am 22.05.2023).

Gemeinschaften also, die selbst nicht imstande waren, ihren Besitz mit der Waffe zu verteidigen.

Der König ist meist fern, also steht die Herrscherurkunde stellvertretend für ihn. Wer diese Urkunde anfechtet, legt sich mit dem König an, so lautet die Botschaft. Wie gesagt, es ist der König selbst, der durch die Urkunde spricht. Es gibt im 11. Jahrhundert nun einmal keine Reichsverwaltung; es gibt nur den Herrscher und seine unmittelbar Beauftragten. Wenn eine Urkunde ausgestellt wird, geschieht das zwar in einer formalisierten Sprache, in der Zeit ausschließlich auf Latein. Aber die formelhafte Sprache der Urkunden war nicht gänzlich statisch. Viele Dinge sind veränderlich, nicht nur der eigentliche Rechtsinhalt. Zu den sehr variablen Teilen einer Urkunde gehört vor allem die *Arenga*, eine Art Vorwort. Der Herrscher begründet damit ganz allgemein sein Handeln. Warum beschütze ich Kirchen? Warum kümmere ich mich um die Schwachen? Oder noch allgemeiner: Was ist eigentlich meine Aufgabe? Der König ist auch im Mittelalter kein tatsächlicher Monarch, also kein Alleinherrscher im wörtlichen Sinn – ich habe es schon angedeutet. Er muss immer und immer wieder seine Herrschaft repräsentieren, legitimieren, begründen, nicht zuletzt auch gegenüber denen, die parallel zu ihm ebenfalls Herrschaft ausüben.

Doch nun, nach der etwas längeren Erklärung, wenden wir uns dem Motto des Vortags näher zu: „Gott zu dienen, bedeutet regieren.“ Auf Lateinisch: *deo servire regnare est*. Man könnte auch übersetzen: „Gott zu dienen, bedeutet herrschen.“ Es handelt sich um einen Auszug aus einer Urkunde Heinrichs III. für den Bischof von Utrecht, ausgestellt im Jahr 1040. Diese Urkunde ist an sich nicht sonderlich wichtig; dem Utrechter Bischof werden hier nur drei Güter

geschenkt, keine Grafschaft oder Ähnliches. Aber Utrecht bzw. die dortige Bischofskirche war durchaus wichtig, weil dort die Eingeweide von Heinrichs Vater, Konrads II., beigesetzt waren. Der Kontext der Worte lautet wie folgt:

Honor nostri regni in hoc debet augendo florere, si iustis ac venerabilibus locis aliquid de nostris bonis videamur

*prebere, quia, sicut legitur, si deo servire regnare est, ergo nos esse regnatos nullo modo ambigimus, si ecclesiasticas res augendo honorare studuerimus.*⁴

Die Übersetzung aus dem Lateinischen lautet:

„Die Ehre Unseres Königtums muss dadurch erblühen, dass wir sie vermehren, wenn man sieht, wie Wir rechtschaffenen und verehrungswürdigen Orten etwas von Unseren Gütern darbieten, denn wenn, wie geschrieben steht, Gott

zu dienen herrschen bedeutet, dann bezweifeln wir nicht, dass wir herrschen werden, wenn Wir uns bemühen, kirchliche Dinge dadurch zu ehren, dass wir sie vermehren.“

Nun haben wir es hier mit einer ziemlich komplizierten Sprache zu tun. Das ist bei einer *Arenga* häufig. Versuchen wir es in einer etwas verständlicheren Sprache auszudrücken: Die Ehre des Königs wächst, wenn er den kirchlichen Besitz vermehrt. Denn das ist Dienst an Gott. Wer Gott dient, der regiert – oder herrscht. Somit erweist sich Heinrich zweifellos als Herrscher.

Natürlich schreibt der Herrscher seine Urkunden nicht selbst. Das tat im Allgemeinen seine Kanzlei. Diese Kanzlei dürfen wir uns nicht als festen Ort vorstellen, sondern als kleine Gruppe von Geistlichen, die den König auf seinen ständigen Reisen begleitete. Diese Urkunde für Utrecht wurde verfasst von einem hochgebildeten Notar, der wahrscheinlich italienischer Abstammung war. Bei den Worten *deo servire regnare est* handelt es sich um ein Zitat Gregors I., der auch Gregor der Große genannt wird. Er war Papst zwischen 590 und 604 und gilt als katholischer Heiliger, Kirchenvater und Kirchenlehrer. Diese Worte stammen aus einer ihm zugeschriebenen „Messe für den Frieden“. Der dortige Kontext lautet in Übersetzung:

„Gott, Urheber und Liebhaber des Friedens, dich erkennen heißt leben, dir dienen heißt herrschen; beschirme uns, die wir zu dir flehen, vor allen Angriffen, damit wir, auf deinen Schutz vertrauend, keine feindlichen Waffen zu fürchten brauchen.“⁵

Es ist klar, dass der Papst zwischen Antike und Frühmittelalter das Verb *regnare* – regieren, herrschen – nicht im Sinne eines eigentlichen Herrschers meint. Vielmehr scheint es in eine andere Richtung zu gehen: Den wahrhaft Gläubigen kann letztlich nichts etwas anhaben. Nun könnte man von einem Missverständnis reden, das oft dann auftaucht, wenn einzelne Sätze aus dem Zusammenhang gerissen werden. Oder haben wir es gar mit einem beabsichtigten Missbrauch des Zitats zu tun? Doch so einfach ist es denn doch nicht. Worte von Autoritäten haben nämlich im Mittelalter einen mehrfachen Sinn, den aber vermeintlich nur ausreichend Gebildete erkennen können. Ihnen mag bekannt sein, dass auf diese Art und Weise mittelalterliche Bibelexegese betrieben wurde. Man spricht in dem Zusammenhang vom vierfachen Schriftsinn. Meines Erachtens haben wir es hier mit etwas Ähnlichem zu tun. Unser Notar würde sicher nicht bestreiten, dass sich der Satz auf *alle* Gläubigen



Dr. Dirk Jäckel, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Projekt *Regesta Imperii* der Mainzer Akademie der Wissenschaften, Arbeitsstelle Universität Bochum

Der König ist meist fern, also steht die Herrscherurkunde stellvertretend für ihn. Wer diese Urkunde anfechtet, legt sich mit dem König an, so lautet die Botschaft. Es ist der König selbst, der durch die Urkunde spricht.

⁴ Diplom Heinrichs III. Nr. 43 vom 21. Mai 1040, in: Die Urkunden Heinrichs III., hg. von Harry BRESSLAU und Paul KEHR (Monumenta Germaniae Historica. Diplomata, Bd. 5), Berlin 1923–31, S. 53.

⁵ Übersetzung nach: Sancti Gregorii magni papae opera omnia, Bd. 4, hg. von Jacques-Paul MIGNE (Patrologia Latina, Bd. 78), Paris 1862, Sp. 206.



bezieht. Aber gleichzeitig hält er es für legitim, ihn auf einen tatsächlichen Regenten zu beziehen. Denn der Herrscher dieser Zeit ist eben kein gewöhnlicher Gläubiger, sondern er steht in außerordentlicher Verantwortung für das Wohlergehen der Kirche und aller Gläubigen. Somit: Wenn er diese Aufgabe angemessen erfüllt, ist er ein wahrer Herrscher. Man könnte das Ganze natürlich auch umkehren: Kein wahrer Herrscher ist, wer sich nicht ausreichend um den Dienst an Gott kümmert. Und das heißt nun mal nicht zuletzt, den Klerus in seinen seelsorgerischen Aufgaben zu unterstützen. Doch dazu bedarf es eben auch irdischer Güter: Kirchen müssen gebaut werden, Kleriker müssen sich kleiden und essen, Arme müssen versorgt werden.

Natürlich ist das nicht die ganze Wahrheit, da die Könige und Kaiser in dem Land, das einmal Deutschland heißen sollte, mit Schenkungen an die Kirche auch – im engeren Sinne – herrscherliche Interessen verbanden: Bischöfe und Äbte unterstützten den König bzw. Kaiser in vielerlei Hinsicht, und das nicht nur, weil es von ihnen erwartet wurde. Bischöfe und Äbte versorgten den durchreisenden Herrscherhof, berieten ihn auf Reichsversammlungen und stellten im Kriegsfall auch Krieger. So war es denn auch im Interesse des Herrschers, solche Personen zu Bischöfen und Äbten erheben zu lassen, von denen er sich eine treue Gefolgschaft versprach. Aber das ist es nicht allein – wir werden darauf zurückkommen. Dass der König das Recht habe, Einfluss auf die Auswahl der Bischöfe und Äbte zu nehmen und diese auch einzusetzen (wenn auch nicht zu weihen), war unter Heinrich III. noch weitgehend unbestritten. Heinrich III. gilt als letzter Herrscher, unter dem *regnum et sacerdotium* – Königsherrschaft und Priestertum – noch eine Symbiose bildeten. Darüber hinaus gilt er als Reformator auf dem Kaiserthron.

Bevor wir genauer betrachten, wie Heinrichs III. Einfluss auf die Kirche konkret aussah, wollen wir einige biographische Aspekte betrachten, die für unser Thema relevant sind.

Heinrich III.: ein ‚gelernter‘ Herrscher

Heinrich III. hatte das Glück – oder das Pech –, als Thronerbe aufzuwachsen. Er war wahrscheinlich sieben Jahre alt, als sein Vater Konrad II. 1024 zum König gewählt wurde und damit eine neue Dynastie begründete, diejenige der Salier. Heinrichs Erziehung war erstklassig, während wir von seinem Vater nicht einmal genau wissen, ob er überhaupt lesen und schreiben konnte. An Heinrichs Ausbildung beteiligten sich zwei Bischöfe (Brun von Augsburg und Egilbert von Freising), ein Mönch aus Italien und wohl auch der Hofgeistliche, Dichter und Geschichtsschreiber Wipo. Auch wenn Heinrich III., wie erwähnt, seine Urkunden nicht selbst schrieb, hat er sie dennoch verstanden. Sein Notar schrieb also in der Arenga Worte, mit denen Heinrich zumindest einverstanden sein musste.

Heinrichs Nachfolge wurde schnell gesichert. Da es in Deutschland bekanntlich ein Wahlkönigtum gab, war es nützlich, wenn der Sohn bereits zu Lebzeiten des Vaters zum Mitkönig erhoben wurde, der Herrscher also selbst intensiven Einfluss auf den Wahlvorgang nehmen konnte. Und so wurde Heinrich III. schon 1028 zum König gesalbt – ein Ritus, den wir kürzlich auch in Westminster haben beobachten können. Bald darauf ließ Konrad II. einen Siegelstempel anfertigen, auf dem Kaiser Konrad und König Heinrich gemeinsam abgebildet waren und die Inschrift zu lesen war: HEINRICVS SPES IMPERII – Heinrich, Hoffnung des Kaiserreichs.⁶ Die Hoffnung trog nicht – 1039 konnte Heinrich III. reibungslos die alleinige Nachfolge antreten. Er war nun König dreier Reiche, Deutschland, Burgund und Italien, und sah sich auch als oberster Lehnsherr über Böhmen, Polen und zeitweise sogar Ungarn; zudem gebot er zunächst direkt über die beiden Herzogtümer Schwaben und Bayern mit Österreich und Kärnten. Die angesprochene Urkunde wurde in seinem ersten Herrschaftsjahr ausgestellt; ihre Arenga kann durchaus als ein Hauptmotto seiner Regierung angesehen werden.

Wie präsentiert sich ein frommer Herrscher?

Betrachten wir nun Schlaglichter während Heinrichs Herrschaft, bei denen seine Herrschaftsvorstellungen besonders gut sichtbar werden.

Im Sommer 1044 führte Heinrich sein Heer gegen die Ungarn nahe des heutigen Dreiländerecks Österreich,

Ungarn, Slowakei. Nach der siegreichen Schlacht geschah etwas Beeindruckendes. Ich zitiere aus den Annalen von Niederaltaich, eines Klosters in Niederbayern. In deutscher Übersetzung steht dort:

„Da fiel der Caesar, barfuß und mit einem Wollgewand auf dem bloßen Leib, vor dem lebensspendenden Holz des heiligen Kreuzes nieder. Dasselbe tat auch das Volk mit den Fürsten, indem sie Ehre und Ruhm demjenigen spendeten, der ihnen einen solchen wunderbaren, einen solch unblutigen Sieg geschenkt hatte. Alle vergaben allen, welche ihnen gegenüber eine Schuld auf sich geladen hatten.“⁷

Ein ähnliches Schauspiel wird etwas später geschildert, nach der Rückkehr des Königs nach Regensburg: „An diesem Tag aß er erst etwas, nachdem er alle Kirchen der Stadt barfuß und mit einem Wollgewand besucht und die Altäre jeweils mit einem kostbaren Tuch bedeckt hatte.“ Der barfußige Herrscher im härenen Gewand – diese Szene scheint zunächst an Canossa 33 Jahre später zu erinnern. Aber

6 Abb. des Siegels in: Caspar EHLERS, Hoffnung des Kaiserreiches und Erschütterung des Vaters. Vater und Sohn im Reisekönigtum des frühen salischen Kaisertums, in: Heinrich III. Dynastie – Region – Europa, hg. von Gerhard LUBICH und Dirk JÄCKEL (Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii, Bd. 43), Wien/Köln/Weimar 2018, S. 9–38, hier S. 13.

7 Übersetzung nach: Annales Altahenses maiores a. 1044, hg. von Wilhelm von GIESEBRECHT und Edmund von OEFEL (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, Bd. [4]) München 1890, S. 37.

wenn auch die Symbolik der Buße ähnlich ist, haben wir es bei Heinrich III. mit einer völlig anderen Konstellation zu tun. Heinrich III. ist Treiber, sein Sohn später Getriebener. Er selbst ordnet die Buße an. Was steckt dahinter? Der Dank gegenüber Gott zeigt sich darin, dass man seine eigene Unwürdigkeit, seine eigene Sündhaftigkeit betont. Der Sieg wird nicht hochmütig, sondern in Demut begangen. Das wiederum ist Garantie für künftige Erfolge des Herrschers. Bemerkenswert ist dabei, dass Herrscher und Volk eine Bußgemeinschaft bilden. Denn auch der fromme Herrscher kann nicht erfolgreich regieren, wenn sein Volk unfromm handelt.

Eine ungeübte Rolle: Heinrich III. als ‚Papstmacher‘

Seit dem Jahr 962 war die ‚deutsche‘ Königswürde mit dem Kaisertum verbunden. Aber das war bekanntlich kein Automatismus: Der König muss sich zum Papst nach Rom aufmachen, und das natürlich nicht allein oder mit kleinem Gefolge, sondern mit einem Heer, denn er muss damit rechnen, dass er sich in Italien erst den Weg freikämpfen muss.

Heinrich III. brach am 8. September 1046 auf. Der Tag war mit Bedacht gewählt. Es war der Festtag Mariae Geburt. Und er betrieb weitere Vorsorge, indem er dem Domkapitel von Speyer um diese Zeit gleich acht Schenkungsurkunden ausstellte.⁸ Außerdem schenkte er dem Dom ein wertvolles Evangeliar. Das alles hängt miteinander zusammen, denn der Speyerer Dom ist der Heiligen Jungfrau geweiht. Das heißt, mit der Wahl des Datums und den Schenkungen stellte er sein Unternehmen unter den Schutz Marias – offenbar mit Erfolg: Er gelangte ungehindert nach Pavia, der alten langobardischen Hauptstadt. Dort tat er erneut Dinge, die wir heute im Verantwortungsbereich des hohen Klerus verorten würden: Er befahl die Abhaltung einer Synode. Nach einer Quelle soll er dort sogar selbst eine flammende Rede gegen den Kauf oder Verkauf von Kirchenämtern gehalten haben.⁹ Diese Praxis, Simonie genannt, gehörte neben der Priesterehe zu den größten Ärgernissen der beginnenden Kirchenreform.

An der Stelle einige Worte zum Reformbegriff. In der Gegenwart meint Reform ‚etwas anders machen‘, ‚etwas erneuern‘. Das meint es zwar im Mittelalter auch, aber mit einem völlig anderen Dreh. Denn es geht im Denken der Zeit zu meist nicht darum, etwas Neues zu schaffen, sondern einen alten, vermeintlich besseren Zustand wiederherzustellen, einen Zustand, der zwischenzeitlich pervertiert wurde. Maßstab ist hierfür die Kirche der ersten Jahrhunderte, die Alte

Kirche, vor allem die Urkirche. Natürlich ist der Blick im 11. Jahrhundert auf diese Kirche in weiten Teilen eine Fiktion. Weder gab es in der frühen Kirche eine Pflicht zur Ehelosigkeit noch hatte der Bischof von Rom eine überragende Stellung inne.

Zurück zur Synode von Pavia: Ob nun Heinrich diese Rede selbst gehalten hat oder nicht – die anwesenden Bischöfe aus Deutschland, Italien und Burgund beschlossen, so heißt es, dass fortan alle abgesetzt und mit Exkommunikation belegt werden sollten, denen der Kauf kirchlicher Ämter nachgewiesen wurde.

Nun schien Heinrichs Krönung in Rom nichts mehr entgegenzustehen. Nur wenige Tage später traf sich der König mit Papst Gregor VI. in Piacenza, nicht weit von Pavia.¹⁰ Wir wissen nichts davon, dass es dabei irgendwelche Unstimmigkeiten gegeben hätte. Man zog gemeinsam weiter Richtung Rom. Wohl nur wenige Tagesreisen von der Ewigen Stadt entfernt erfuhr dann aber Heinrich von beunruhigenden Vorwürfen: Gregor VI. soll selbst sein Papstamt gegen eine Geldzahlung erhalten haben. Die Hintergründe sind jedoch so eindeutig nicht. Lassen wir wieder den Anagnosten aus Niederaltaich zu Wort kommen:

Es gab, so heißt es dort, „drei Päpste, welche alle drei zu dieser Zeit noch lebten. Denn der erste von ihnen, der den päpstlichen Sitz wegen einer unerlaubten Ehe, die er eingegangen war, verlassen hatte, hatte sich eher freiwillig zurückgezogen als durch irgendeine feindliche Gewalt gezwungen. Darum verschworen sich die Römer untereinander und setzten einen anderen an seine Stelle, obwohl er noch am Leben war. Der erste aber verkaufte aber seine Herrschaft für eine Geldsumme an einen Dritten, da er, von Zorn getrieben, dem an seine Stelle gesetzten diese nicht gönnte.“¹¹

Ich denke kaum, dass das Zitat zur Klärung beitragen konnte, eher im Gegenteil – das Ganze erscheint etwas wirr; anscheinend wusste es der schreibende Mönch auch nicht so genau. Aber

wir können mithilfe weiterer Quellen halbwegs rekonstruieren, was geschehen war:¹²

Der erste Papst entstammte dem derzeit mächtigsten römischen Adelsgeschlecht, den Tuskulanern; er nannte sich Benedikt IX. Nach zwölf Jahren seines Pontifikats kam es 1044 zu einem Aufstand gegen ihn. Zum Gegenpapst wurde der Angehörige einer konkurrierenden römischen Adelsfamilie, der Crescentier, erhoben; er nannte sich Silvester III. Ob hinter dem Aufstand irgendwelche Verfehlungen sexueller Natur standen, lässt sich schwer sagen,

8 Diplome Heinrichs III. Nr. 167–174 vom 7., 8. und 9. September 1046 (wie Anm. 4), S. 208–216.

9 Raoul Glaber [Rodulfus Glaber], *Les cinq livres de ses histoires* [Historiarum libri quinque] V 5, hg. von Maurice PROU (Collection des textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, Bd. 1), Paris 1886, S. 133f., Zur Verbindung mit der Synode zu Pavia 1044 vgl. Heinz WOLTER, *Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056* (Konziliengeschichte, Reihe A) Paderborn u. a. S. 376f.

10 Zu den folgenden Vorgängen siehe *Regesta Imperii III 5: Papstregesten 1024–1058*, bearbeitet von Augustin FRECH, Köln/Weimar/Wien 2006 (1. Lieferung) und 2011 (2. Lieferung), Nr. 314 und 319–327: <http://www.regesta-imperii.de/regesten/3-5-1-papstregesten.html> (Zugriff am 22.05.2023).

11 *Annales Altahenses maiores a. 1046* (wie Anm. 7), S. 42.

12 Hierzu siehe *Regesta Imperii III 5* (wie Anm. 10) Nr. 263–271 und 273–278: <http://www.regesta-imperii.de/regesten/3-5-1-papstregesten/nr/1027-04-04-2-0-3-5-1-93-93.html>

doch auch andere Quellen lassen rückblickend kaum ein gutes Haar an Benedikt IX.

Wie auch immer – Silvester III. konnte sich nur einige Wochen auf dem Papstthron halten, dann wurde er vertrieben, ohne aber abzudanken. Benedikt IX. konnte zurückkehren – offenbar hatte seine Familie tatsächlich die ‚meisten Divisionen‘. Nach nur wenigen Wochen jedoch beschloss er, sein Amt aufzugeben – übrigens einer von drei tatsächlich freiwilligen Amtrücktritten in der Papstgeschichte, wenn wir so genannte Gegenpäpste nicht mitrechnen. Nachfolger Benedikts wurde sein Taufpate, der sich Gregor VI. nannte. Das war anderthalb Jahre vor Heinrichs Eintreffen in Italien. So weit, so gut, denn Gregor VI. galt zunächst offenbar als tadellose Wahl, auch in den Augen von Kirchenreformern.

Nach diesem Rückgriff wenden wir uns erneut dem Jahresende 1046 zu: Heinrich kam auf dem weiteren Weg nach Rom zu Ohren, dass Gregor VI. seinem Vorgänger Benedikt eine Ablösesumme gezahlt habe, bevor der sich auf seine Landgüter zurückzog. Somit stand der Vorwurf des Ämterkaufs im Raum, eben der Simonie, gegen die die Kirchenreformer in Eintracht mit Heinrich selbst ankämpften. Nun war Eile geboten, denn als Krönungstag war Weihnachten vorgesehen. Eine neue Synode musste her. Sie fand in Sutri statt, ungefähr zwei

Tagesmärsche von Rom entfernt, nur fünf Tage vor Weihnachten. Der zeitgenössische Chronist Hermann der Lahme schreibt:

„Und indem so alles glücklich von statten ging, hielt er [Heinrich III. – D. J.] unmittelbar vor Weihnachten in Sutri erneut eine Synode, untersuchte die Angelegenheit der unrechten Päpste genauer und entzog Papst Gratian [das ist der Geburtsname Gregors VI. – D. J.], der überführt wurde, den Hirtenstab. Dann erwählte er mit der Zustimmung aller, sowohl der Römer wie der anderen, den Bischof Swidger, der nach dem ersten Bischof Eberhard als zweiter die Bamberger Kirche schon im 6. Jahr leitete,

zum obersten Bischof der römischen Kirche, obwohl sich der kräftig sträubte; und so betreten sie um den Heiligen Abend vor dem Geburtsfest des Herrn die Stadt selbst. [...] Am Geburtsfest des Herrn selbst wurde der genannte Swidger, von Stamm ein Sachse, als 151. Papst für den apostolischen Stuhl nach Brauch geweiht und mit erhöhtem Namen Clemens II. genannt. Er erhob alsbald am gleichen Tag König Heinrich und seine Gemahlin Agnes durch Einsegnung als Kaiser.“¹³

13 Herimanni Augiensis chronicon a. 1046f., übers. von Rudolf BUCHNER, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters – Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 11), Darmstadt 1978, S. 628–707, hier S. 682f.

Wieder wissen wir nicht, ob es sich genau so abgespielt hat. Ein Synodalprotokoll ist abermals nicht überliefert. Andere, durchaus glaubhafte Quellen besagen, Papst Gregor VI. habe selbst die Synode von Sutri geleitet.¹⁴ Auch bleibt unklar, inwieweit der Papst letztlich seine Schuld einsah und ‚freiwillig‘ seinen Sitz räumte. Fest steht aber, dass es ohne den Druck Heinrichs gar nicht erst zu einer solchen Synode mit diesem Ergebnis gekommen wäre, und schon gar nicht wäre ein Vertrauter Heinrichs zum neuen Papst gewählt worden. Das geschah jedoch nicht in Sutri, wie Hermann der Lahme behauptet, sondern erst in Rom.¹⁵

Welchen tatsächlichen Einfluss hat Heinrich III. ausgeübt? Auch hier wird durchaus Widersprüchliches berichtet. Dass er aber einen langfristigen Plan verfolgt und ihn gegen den Widerstand der Anwesenden durchgesetzt hätte, wird zumindest in der Gegenwart kaum noch angenommen. Die Wahl eines Deutschen oder genauer eines Sachsen zum Papst hatte aber längerfristige Folgen. Dessen Namenswahl zeigt übrigens schon eine Programmatik an: Der erste Namensträger galt als Petrus-Schüler und damit als Vertreter eines frühen, angeblich reinen Papsttums.

Nach dem Ende Clemens' II. weniger als ein Jahr später mischte sich Heinrich noch eindeutiger in die Nachfolgeregelung ein.¹⁶ Sie wurde direkt am Königshof bestimmt, konkret in Pöhlde am Harz, wo sich der reisende König Ende 1047 gerade befand. Der Großteil der Quellen berichtet, Heinrich III. habe den Papst „bestimmt“ – auf Latein *assignavit*. Andere schreiben, er habe zuvor Bischöfe befragt, wieder andere, er sei den Bitten einer Gesandtschaft aus Rom gefolgt. Das Ergebnis war, dass erneut ein Bischof aus dem nordalpinen Reichsgebiet zum Papst bestimmt wurde, nämlich der Bischof Poppo von Brixen im heutigen Südtirol. Er musste in Begleitung eines Heeres nach Rom geleitet werden. Denn Benedikt IX. – wir erinnern uns, der Papst, der einmal vertrieben worden war, ein andermal freiwillig gegen eine Ablösesumme verzichtet hatte –, war seines Ruhestandes überdrüssig und ließ sich abermals zum Papst einsetzen. Gegen das Heer konnte er nichts ausrichten, sodass Poppo letztendlich in Rom auf den Petersstuhl gesetzt wurde. Er gab sich den Namen Damasus II. – nach einem Papst des 4. Jahrhunderts, der den Vorrang des römischen Bischofssitzes bereits stark betont hatte. Überliefert sind jedoch höchstens drei Amtshandlungen dieses Papstes. Das ist kein Wunder, denn nach weniger als einem Monat wurde er im Hochsommer 1048 dahingerafft, vielleicht von der Malaria.

Und abermals begab sich eine römische Delegation zu Heinrich III.¹⁷ Zwar durften die römischen Gesandten auch diesmal mitreden (wer bestimmte sie eigentlich?),

14 Siehe Regesta Imperii III 5 (wie Anm. 10) Nr. 324: http://www.regesta-imperii.de/id/1046-12-20_6_0_3_5_1_324_324 (Zugriff am 22.05.2023).

15 Hierzu und zur Krönung ebd. Nr. 329 und 331f.: <http://www.regesta-imperii.de/regesten/3-5-2-papstregesten/nr/1047-09-24-3-0-3-5-2-52-380.html> (Zugriff am 22.05.2023).

16 Zum Folgenden ebd. Nr. 384–386, 388 und 390–399: <http://www.regesta-imperii.de/regesten/3-5-2-papstregesten/nr/1047-09-24-3-0-3-5-2-52-380.html> (Zugriff am 22.05.2023).

17 Zum Folgenden ebd. Nr. 401f., 404 und 420: <http://www.regesta-imperii.de/regesten/3-5-2-papstregesten/nr/1047-09-24-3-0-3-5-2-52-380.html> (Zugriff am 22.05.2023).

Heinrich kam auf dem Weg nach Rom zu Ohren, dass Gregor VI. seinem Vorgänger Benedikt eine Ablösesumme gezahlt habe, bevor der sich auf seine Landgüter zurückzog. Somit stand der Vorwurf der Simonie im Raum, gegen die die Kirchenreformer in Eintracht mit Heinrich selbst ankämpften.

aber durchgesetzt hat Heinrich dann einen ferneren Verwandten, den Bischof Bruno von Toul, einen Elsässer. Die Beteiligung der Römer bestand offenbar nur darin, dass sie ihm bei seiner Ankunft in Rom akklamierten, also seine Wahl durch Zuruf oder Beifall bestätigten. Leo IX. – so nannte er sich nach dem selbstbewussten spätantiken Papst Leo dem Großen – war immerhin so lange Pontifex, dass er tiefgreifend wirken konnte. In fünf Jahren (1049–1054) setzte er entscheidende Akzente und kann deshalb als erster tatsächlicher Reformpapst gelten. Aber das ist Thema des Beitrags von Klaus Herbers und soll hier nicht weiter vertieft werden. Nur zwei Aspekte seien erwähnt: Angeblich habe der neue Papst seiner Einsetzung nur unter der Bedingung zugestimmt, dass sie in Rom durch Klerus und Volk wiederholt würde. Wollte er sich gegenüber Kritik absichern? Oder handelt es sich bereits um ein erstes ‚Abnabeln‘ des Reformpapsttums vom Kaisertum? Wie auch immer, das Verhältnis zwischen Heinrich III. und Leo IX. war weitgehend einvernehmlich. So hielten Kaiser und Papst bereits wenige Monate nach dessen Amtsantritt eine Synode in Mainz ab. Sie hatten – zumindest nach Aussage einer der überlieferten Quellen – gemeinsam dazu aufgerufen, sodass sich neben mindestens 40 Bischöfen wohl auch zahlreiche Äbte, niedere Kleriker und Laien einfanden.¹⁸ Auch hier ist zwar kein Protokoll erhalten, aber aus anderen Quellen wissen wir, dass es wieder um Simonie und „abscheuliche Priesterehen“ ging.

Aus einer Urkunde des Papstes erfahren wir, dass Heinrich die neu erbaute Stiftskirche in seiner Pfalz Goslar dem Eigentum und Schutz der Römischen Kirche anvertraute, also dem Papsttum. Gleichzeitig behielt er, der Kaiser, sich vor, den dortigen Propst einzusetzen. Aufschlussreich ist, dass Leo IX. damit offenbar kein Problem hatte.¹⁹

Es sei erwähnt, dass Heinrich III. nochmals Gelegenheit hatte, einen Papst faktisch selbst einzusetzen, nämlich den Bischof Gebhard von Eichstätt, vermutlich ein Schwabe. Er war zuvor schon ein wichtiger Berater Heinrichs III. gewesen und wurde von ihm in Mainz zum Papst bestimmt. Dabei widersprechen sich die Quellen, inwiefern die Delegation aus Rom ihren eigenen Willen einbringen konnte.²⁰ Mit diesem Papst, der sich seit 1055 Viktor II. nannte, können wir ein Zwischenfazit ziehen:

Zweifellos hat Heinrich III. 1046 eine papstgeschichtliche Wende eingeleitet. Er setzte – faktisch – Päpste ein, die außerhalb der stadtrömischen Streitigkeiten standen. Das verschaffte ihnen einen Spielraum als Reformers. Es ist immer problematisch, nach einem Jahrtausend über persönliche Motive zu spekulieren. Aber es gibt kaum Zweifel daran,

dass es Heinrich III. bei seiner Auswahl nicht nur um ihm gegenüber loyale Päpste ging, sondern auch darum, fromme Männer mit tadellosem Ruf einzusetzen. Einer davon, Leo IX., gilt als katholischer Heiliger. Dass sich das Reformpapsttum nur zwei Jahrzehnte später gegen den deutschen König selbst wenden sollte, war zu der Zeit natürlich noch nicht abzusehen. Wäre es zu einer anderen Entwicklung gekommen, wenn Heinrich länger gelebt hätte? Möglicherweise. Aber es ist nicht die Aufgabe von Historikerinnen und Historikern, die Frage zu stellen, was gewesen wäre, sondern was war.

Von der Kunst, einen Bischof auszuwählen

Es bleibt der Aspekt der Bischofseinsetzungen – später, unter Heinrichs III. Sohn und Enkel, der Hauptstreitpunkt der Kirchenreform. Auch das war unter Heinrich III. kaum abzusehen. Aber gibt es überhaupt *ein* übliches Muster einer Erhebung von Bischöfen oder – im Allgemeinen etwas weniger wichtig – von Äbten bzw. Äbtissinnen? Zunächst: In vielen Fällen wissen wir gar nicht, wie sich die Nachfolge gestaltete. In anderen Fällen heißt es in den Quellen nur: Heinrich ernannte einen Kleriker X zum Bischof oder einen Mönch Y zum Abt. Selten wird der Vorgang ausführlicher geschildert. Dabei werden unterschiedliche Muster sichtbar:

Erstes Muster: Heinrich setzt einen Kandidaten gegen Widerstand vor Ort durch. So geschah es offenbar in Mailand und Köln. Es heißt in einer Quelle, Heinrich habe sich 1045 über den Willen des Mailänder Adels und des Klerus hinweggesetzt und nicht einen der Ihren als Bischof ausgewählt.²¹ Nur Furcht vor dem König oder Bestechung habe sie dazu gebracht, den Nominierten zu akzeptieren. Hier ist aber Vorsicht geboten: Unser Gewährsmann, der Mailänder Arnulf, schrieb drei Jahrzehnte nach den Ereignissen und gehörte zu denen, die die Eigenständigkeit der Mailänder gegenüber Einmischungsversuchen von außen verteidigten, sei es durch Päpste oder Kaiser. Zweites Beispiel Köln: Wir hören, 1056 sei eine Delegation bei Heinrich in Koblenz eingetroffen, welche nach dem Tod des alten Erzbischofs um einen würdigen Nachfolger gebeten habe. Heinrich habe sich für Anno, seinen langjährigen Hofkaplan, entschieden, und ihm Bischofsstab und Bischofsring überreicht. Nach seiner Ankunft in Köln sei Anno aber mit einer Art Hundegekläffe empfangen worden und man habe ihm zugerufen: „Wer ist das und wer hat den zum Fürsten und Richter über uns gemacht?“ Hier ist die Quelle noch problematischer – es handelt sich nämlich um eine Heiligenvita, ein halbes Jahrhundert

Zweifellos hat Heinrich III. 1046 eine papstgeschichtliche Wende eingeleitet. Er setzte – faktisch – Päpste ein, die außerhalb der stadtrömischen Streitigkeiten standen. Das verschaffte ihnen einen Spielraum als Reformers.

18 Zur der Synode ebd. Nr. 655: http://www.regesta-imperii.de/id/1049-10-19_2_0_3_5_2_327_655 (Zugriff am 22.05.2023). Vom Anteil Heinrichs III. an der Einberufung berichtet ca. 40 Jahre später der Maastrichter Priester Jocundus: *Iocundi translatio sancti Servatii*, hg. von Rudolf Köpcke, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, Bd. 12, Hannover 1856, S. 88–125, hier S. 90.

19 Zu der formal gefälschten, aber inhaltlich offenbar echten Urkunde s. *Regesta Imperii III 5* (wie Anm. 10) Nr. 665: http://www.regesta-imperii.de/id/1049-10-29_1_0_3_5_2_337_665.html (Zugriff am 22.05.2023).

20 Ebd. Nr. 1162–1166: http://www.regesta-imperii.de/id/1054-11-00_1_0_3_5_2_834_1162 (Zugriff am 22.05.2023).

21 Arnulf von Mailand, *Liber gestorum recentium III 1*, hg. von Claudia Zey (*Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, Bd. 67), Hannover 1994, S. 167f.

nach den Ereignissen entstanden.²² Anno wird als eine Art Mose geschildert, der sich gegen ein störrisches Volk durchsetzen muss.

Zweites Muster: Aushandlung. Im Jahr 1042 war der Bischofssitz von Eichstätt neu zu besetzen. Die Vorgänge werden folgendermaßen geschildert:²³ Heinrichs Verwandter, der Bischof von Regensburg, riet ihm, den Regensburger Dompropst einzusetzen. Fast hätte Heinrich das auch getan, doch dann erfuhr er, dass derjenige ein Priestersohn war. Heinrich weigerte sich, das zu akzeptieren. Um aber seinen Verwandten nicht zu brüskieren, gestattete er ihm einen weiteren Vorschlag. Der wiederum riet ihm nun zu einem Schwaben namens Gebhard, der ebenfalls ein Regensburger Domkleriker war. Heinrich bekam ihn zu Gesicht und stellte fest: Ist der Mann nicht zu jung? Auch zu Rate gezogene andere Bischöfe fanden das problematisch. Schließlich erhob sich der heiligmäßige Erzbischof Bardo von Mainz und sprach: „Herr, es ist gut, wenn du ihm diese Macht verleihst, denn einstmals wirst du ihm noch größere verleihen.“ Heinrich entschied sich daraufhin für Gebhard. Der Bericht entstammt einer Eichstätter Bischofschronik, etwa dreieinhalb Jahrzehnte später abgefasst. Diese Stelle ist zweifellos legendär eingefärbt. Aber ganz erfunden ist sie sicher nicht. Es musste der Leserschaft zumindest schlüssig erscheinen, dass der König sich zunächst eingehend mit anderen berät, bevor er eine Entscheidung trifft. Aber was ist der Sinn der geschilderten Prophezeiung des Mainzer Erzbischofs? – Gebhard von Eichstätt war niemand anderes als der spätere Papst Viktor II.

Drittes Muster: Heinrich gibt erst nach erfolgter Wahl seine Zustimmung. In Lüttich wurde 1042 der Dompropst Wazo zum Bischof gewählt, und zwar von Klerus und Volk, wie sich das eigentlich nach Kirchenrecht gehört. So berichtet es eine zeitgenössische Lütticher Bischofschronik.²⁴ Er begab sich zu Heinrich III., um seine Bestätigung einzuholen. Heinrich zögerte, zumal einige in seiner Umgebung anmerkten, dass eine Wahl ohne vorherige Zustimmung des Königs ja ungenügend sei, außerdem habe Wazo niemals am Hof als Geistlicher gedient. Auf den Rat zweier Bischöfe erteilte er dennoch seine nachträgliche Zustimmung und investierte Wazo mit Bischofsring und Bischofsstab.

Viertes Muster: Heinrich setzte sich über eine Wahl einfach hinweg (was allerdings wohl selten geschah). Das sei etwa nach einer Klosterchronik im elsässischen Ebersmünster der Fall gewesen, wo er statt des Gewählten einen vertrauten Goldschmied eingesetzt habe.²⁵ Ob wir aber dieser wesentlich späteren Überlieferung trauen können, bleibt unklar.

Lassen wir es dabei bewenden. Festzuhalten bleibt: Natürlich lag es in Heinrichs Interesse, Leute, die er kannte, denen er vertraute, zu Bischöfen oder Äbten zu machen. Aber er musste im Allgemeinen doch auf die Gegebenheiten vor Ort Rücksicht nehmen. Er konnte nicht einfach kirchenpolitisch ‚durchregieren‘. Ferner: Heinrich hatte überwiegend das Bestreben, tatsächlich geeignete Kandidaten durchzusetzen oder zu akzeptieren. Das waren keineswegs immer eifrige Verfechter der Kirchenreform, aber zumindest meist solche, die ihr Amt ernstnahmen.

Lob und Mahnung für den Herrscher

Wir begannen mit einem Aspekt des Herrschaftsverständnisses Heinrich III. Nach einem langen Ausflug in den Bereich des tatsächlichen Handelns bzw. Reformhandelns des Königs und Kaisers möchte ich abschließend dahin zurückkehren. Es gibt nämlich noch weitere Herrschaftsvorstellungen, die auf Heinrich III. übertragen wurden. Der Hofkaplan Wipo übergab dem König 1041 eine kleine Schrift namens *Tetralogus*, eine Mischung aus Herrscherlob und Herrscherermahnung. Er scheut sich darin nicht, Heinrich als „Zweiter nach Christus“ zu bezeichnen. An anderer Stelle des Werks heißt es: „Du bist das Haupt der Welt, dein Oberhaupt ist der Lenker des Olymps.“ Oder: „Die Welt zweifelt nicht, dass du sie als Zweiter nach dem Herrn des Himmels regierst.“²⁶ Man könnte das als pure Schmeichelei eines Höflings abtun, aber das wäre zu einfach. In seinem bekanntesten Werk, der Tatenbeschreibung Konrads II., beschreibt er die Krönung von Heinrichs Vater im Jahr 1024. Dabei soll der Mainzer Erzbischof gepredigt haben:

„Zur höchsten Würde bist du aufgestiegen, ein Stellvertreter Christi bist du. Wer ihm nicht nachfolgt, ist kein wahrer Herrscher. Auf diesem Königsthron musst du an die unvergänglichen Ehren denken.“²⁷

Vicarius Christi – Stellvertreter oder Sachwalter Christi – ein Titel, den wir heute allein mit dem Papst in Verbindung bringen! Auch dieses Werk war Heinrich III. gewidmet, der zur Zeit der Krönung seines Vaters sieben Jahre alt war. Ob diese Worte bei der Krönung seines Vaters so oder ähnlich gefallen sind, ist ungewiss, aber es ist für uns hier gar nicht von Belang, ob sie dem Erzbischof von Wipo in den Mund gelegt wurden oder er es nur für wichtig hielt, sie nicht dem Vergessen anheimfallen zu lassen. Es sind durchaus zweischneidige Worte: Wer Stellvertreter Christi ist, muss sich dieser erhabenen Rolle auch würdig erweisen, also Christus nachfolgen – als Gläubiger, als gerechter Herrscher. Sonst ist er kein wahrer Herrscher; wir erinnern uns an die eingangs behandelte Arenga. Und wichtiger als die Herrschaft auf Erden ist ohnehin das Seelenheil, hier als unvergängliche Ehre bezeichnet. Gott wird Rechenschaft verlangen, ob der Herrscher seine Aufgabe erfüllt hat – weit mehr noch als von anderen Gläu-

22 Vita sancti Annonis archiepiscopi Coloniensis c. 4, hg. von Rudolf KÖPKE, in: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, Bd. 11, Hannover 1854, S. 465–514, hier S. 468.

23 Anonymus Haserensis, De episcopis Eichstetensibus c. 34, hg. von Ludwig BETHMANN, in: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, Bd. 7, Hannover 1846, S. 254–266, hier S. 264.

24 Anselmi gesta episcoporum Leodiensium c. 50, hg. von Rudolf KÖPKE, in: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, Bd. 7, Hannover 1846, S. 189–234, hier S. 219f.

25 Chronicon Ebersheimense c. 24, hg. von Ludwig WEILAND, in: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, Bd. 23, Hannover 1874, S. 431–453, hier S. 443.

26 Wipo, Tetralogus vv. 19, 99, 121f., hg. von Harry BRESSLAU, in: Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, Bd. [61]), Hannover/Leipzig³1915, S. 75–86, hier S. 76 und 78f.

27 Wiponis gesta Chuonradi II. imperatoris c. 3, übers. von Rudolf BUCHNER, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters – Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 11), Darmstadt⁵1978, S. 522–613, hier S. 548f.

bigen mit weniger Verantwortung. In unserem Zusammenhang bemerkenswert ist aber auch Folgendes: Nach Heinrich III. kam meines Wissens niemand mehr auf die Idee, den römisch-deutschen König oder Kaiser als Stellvertreter Christi zu bezeichnen.

Nun haben wir es hier mit Fremdzuschreibungen zu tun. Hat Heinrich sich aber auch selbst so gesehen? Versuchen wir uns dieser Frage weiter zu nähern.

Sich vom Kaiser ein Bild machen

Einen ergänzenden Einblick in das Herrschaftsverständnis zur Zeit Heinrichs III. erhalten wir, wenn wir uns Herrscherabbildungen in Handschriften ansehen. Davon gibt es hinsichtlich Heinrichs III. und seiner Frau Agnes von Poitou einige. Ich habe eines ausgewählt, das meines Erachtens etwas weniger bekannt ist als andere Herrscherbilder.

Es entstammt dem so genannten *Codex Caesareus*. Dabei handelt es sich um ein Evangeliar, eine Handschrift mit den vier Evangelien. Auftraggeber war Heinrich III. selbst, und zwar um das Jahr 1050. Ausgeführt wurde die Arbeit in Echternach im heutigen Luxemburg. Dort gab es ein bedeutendes Benediktinerkloster, das wiederum für seine Schreibwerkstatt bekannt war. Hier entstanden im Hochmittelalter auch mehrere Meisterwerke der Buchmalerei; man spricht hier auch von Prachthandschriften. Gedacht war das Evangeliar als Schenkung Heinrichs III. an die neu erbaute Stiftskirche bei der Pfalz Goslar. Dort befand sich das Evangeliar bis zum Dreißigjährigen Krieg, dann wurde es nach Schweden verschleppt und befindet sich nun in Uppsala. In solchen Handschriften befinden sich zu Beginn üblicherweise Miniaturen der Stifter, sogenannte Dekinationsbilder. So sehen wir auf einem Blatt Heinrich III., wie er den beiden Aposteln Simon und Juda das Evangeliar überreicht. Denn die Stiftskirche war Simon und Juda geweiht. Wie bei solchen Stifterbildern üblich, wird der Stifter gegenüber den Beschenkten klein und demütig dargestellt, auch wenn er ein Herrscher ist. Oben die Inschrift: „Kaiser Heinrich erhöht die Mauern von Goslar“ – gemeint ist, er erhöht sie durch die Gründung des Stifts.

Für uns interessanter ist aber die hier abgebildete, gegenüberliegende Miniatur. In der Mitte sehen wir Christus als Weltenherrscher; seine Füße ruhen auf dem Kosmos, in der Mitte die Erdkugel. Am Rand die Symbole der vier Evangelisten: Adler = Johannes, Stier = Lukas, Mensch = Matthäus, Löwe = Markus. Zur Rechten Christi sehen wir Heinrich III. mit einem Adlerszepter, zur Linken seine Frau Agnes von Poitou mit einem Liliensepter. Niemand anderes wird dargestellt, nur das Kaiserpaar mit Christus. Die Hand Christi ruht auf dem Paar, wobei wir es sicher mit einer bewusst doppeldeutigen Gestik zu tun haben, nämlich Krönung und Segnung. Oben finden sich folgende Worte: PER ME REGNANTES VIVANT HEINRICVS ET AGNES. – „Durch mich regieren sie, Heinrich und Agnes, sie sollen leben.“

Die Worte werden der einen oder dem anderen vielleicht bekannt vorkommen, sie stehen nämlich so ähnlich auf der Reichskrone: PER MES REGES REGNANT – „durch mich regieren die Könige“, ein biblisches Zitat aus den so genannten Sprüchen Salomos (Buch der Sprichwörter). In der oberen Mandorla um Christus steht die Umschrift: CAELVM CAELI D(omi)NO – „Der Himmel gehört dem Herrn des Himmels.“ In der unteren Mandorla finden wir die Worte „FILIIS HOMINVM TERRAM AUTEM DED(it) – „Die Erde aber gab er den Menschenöhnen.“ – Beides ist ein zusammengehöriges Zitat aus den Psalmen. Himmlische und irdische Sphäre sind zwar durch Wort und Darstellung klar geschieden. Aber sie sind nicht undurchdringlich. Die Häupter des Kaiserpaares ragen in die himmlische Sphäre hinein. Diese Bildsprache möchte aussagen: Der Herrscher ist zwar ein bloßer Mensch, aber ein Mensch, der in einer besonderen Beziehung zum Göttlichen steht. Mochte er auch durch die sichtbare Hand des Papstes gekrönt worden sein – letztlich ist er ein unmittelbar von Gott Beauftragter. Und wer sollte einem von Gott Eingesetzten schon ver-

wehren, sich auch in kirchliche Belange einzumischen, natürlich zum Besten der Kirche? Diese Art der Darstellung steht nicht allein. So gibt es ein ähnliches Krönungsbild seines Vorgängers, Heinrichs II., vom Jahrhundertanfang aus dem Regensburger Sakramentar, das man heute in der bayerischen Staatsbibliothek findet,²⁸ oder ein Krönungsbild Ottos III. von ca. 1000, das den Herrscher sogar selbst in einer Mandorla zeigt (Liuthar-Evangeliar in der Aachener Domschatzkammer).²⁹

Dass es diese anderen Beispiele gibt, ist nicht erstaunlich, stand doch Heinrich III. in einer älteren Tradition einer stark sakralen Herrschaftsvorstellung. Bemerkenswert ist aber, dass es nach

Heinrich III. derartige Darstellungen nicht mehr gab.

Allerdings sollten wir solche Darstellungen nicht vorschnell als unmittelbare Äußerungen kaiserlichen Selbstverständnisses betrachten. Auch wenn sie solcherart Handschriften in Auftrag gaben, heißt das nicht zwingend, dass sie unmittelbaren Einfluss auf die künstlerische Umsetzung nahmen. Ebenso gut ließen sich derlei Krönungsbilder als Ausdruck der Vorstellungen im klerikalen Umfeld des Herrschers sehen – oder gar nur im ausführenden Kloster selbst. Handelte es sich auch um bildgewordene Herrschermahnungen, um Entwürfe, wie sich der Kaiser zu sehen habe?

Erste Risse im ‚System‘

Gleichsam als Epilog möchte ich über Anfänge der Kritik zu Heinrichs Lebzeiten bzw. unmittelbar danach sprechen. 1047/48, vermutlich in Burgund, entstand ein Traktat eines namentlich unbekanntem Geistlichen über die rechtmäßige

28 https://www.hdbg.de/heinrich-site/german/objekt/jan/objekt_untert.html

29 <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/14/Liuthar-Evangeliar.jpg>

– oder genauer: unrechtmäßige – Ein- und Absetzung von Päpsten (*De ordinando pontifice*).³⁰ Darin geißelt er mit heftigen Worten die Einmischung Heinrichs III.; es sei eine Anmaßung, über den Römischen Stuhl zu richten. Er versteigt sich gar zu den Worten: „Wer aber das Haupt ist, darf vom Schwanz nicht geschlagen werden [...]“; auch seien „die Kaiser den Bischöfen untertan“.³¹ Geradezu revolutionäre Worte (zumal der Verfasser eine Papstwahl durch sämtliche Bischöfe der Christenheit empfiehlt), auch wenn sie zu dieser Zeit kaum Verbreitung fanden (es ist nur eine einzige Handschrift überliefert).

Interessant ist auch eine Stelle aus einem Tatenbericht der Bischöfe von Lüttich, niedergeschrieben wohl sehr bald nach Heinrichs Ende. Wir hatten schon von Bischof Wazo gehört, dessen Wahl Heinrich III. akzeptieren musste. Wazo kritisierte später Heinrichs Einmischung in die Papstwahl mit grundsätzlicher Kritik:

„Der Kaiser aber, der bekanntlich ein so beschaffener Mensch war, dass er sich die Gewalt über die Bischöfe auf überaus weltliche – um nicht zu sagen – ruhsüchtige Weise zu verschaffen suchte, sagte: ‚Aber ich bin auf gleiche Weise mit heiligem Öl gesalbt, und mir ist deshalb Befehlsgewalt vor allen anderen gegeben.‘ Der Bischof meinte nun umgekehrt – durch den Wahrheitseifer und die Glut der Gerechtigkeit erhitzt –, den anderen durch Worte von derselben Art kurz belehren zu müssen. Er sagte: ‚Eine andere ist sie und weit von der priesterlichen unterschieden, diese Eure Weihe, die ihr das für euch in Anspruch nehmt, weil ihr ja schließlich durch diese zum Töten, wir aber auf Geheiß Gottes zum Lebendigmachen gesalbt worden sind; von daher ergibt sich der Schluß: um wieviel mehr das Leben stärker ist als der Tod, umso besser ist ohne Zweifel unsere Weihe als die Eure‘ [...].“³²

Der König beruft sich laut dieser Darstellung auf seine Herrschersalbung, um seine Autorität auch in der Kirche zu legitimieren. Wazo habe das nicht gelten lassen: Die Herrscherweihe habe mit der Bischofsweihe nichts zu tun; auf sie zu setzen sei Anmaßung. Wir Heutige können das teilweise nachvollziehen – für uns ist es selbstverständlich, dass eine weltliche Macht sich möglichst aus kirchlichen Angelegenheiten heraushalten soll. Aber um die Mitte des 11. Jahrhunderts waren solche Gedanken revolutionär. Weniger nachvollziehen können wir das bischöfliche Selbstbewusstsein. Implizit wird nämlich gesagt, dass das umgekehrt gar nicht gelten muss. Papst Gregor VII. brachte später dann ein solches Überlegenheitsbewusstsein zur Vollendung.

Wir werden nicht erfahren inwiefern diese Stelle stilisiert ist, ob es Wazo tatsächlich wagte, seinem weltlichen Herrn so schroff zu widersprechen. Aber eines sehen wir: Die Lunte an das weit gehende sakrale Herrschaftsverständnis war gelegt.

30 Quellen zum Investiturstreit, Zweiter Teil: Schriften über den Streit zwischen Regnum und Sacerdotium, übers. von Irene SCHMALE-OTT (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters – Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 12b), Darmstadt 1984, S. 46–67.

31 Ebd. S. 67.

32 Anselmi gesta episcoporum Leodiensium c. 66 (wie Anm. 24), S. 229f.; übers.: Johannes LAUDAGE und Matthias SCHRÖR, Der Investiturstreit. Quellen und Materialien, Köln/Weimar/Wien 2006, S. 47.

Kleine Auswahl weiterführender Literatur

Heinrich III. Dynastie – Region – Europa, hg. von **Gerhard LUBICH und Dirk JÄCKEL** (Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii, Bd. 43), Wien/Köln/Weimar 2018.

Johannes FRIED, *Tugend und Heiligkeit. Beobachtungen und Überlegungen zu den Herrscherbildern Heinrichs III.* in *Echternacher Handschriften*, in: *Mittelalter. Annäherungen an eine fremde Zeit*, hg. von Wilfried HARTMANN, Regensburg 1993, S. 41–64.

Kaiser Heinrich III. Regierung, Reich und Rezeption, hg. im Auftrag des Geschichtsvereins Goslar e. V. von **Jan HABERMANN** (*Beiträge zur Geschichte der Stadt Goslar*, Bd. 59), Bielefeld 2018.

Johannes LAUDAGE, *Heinrich III. (1017–1056) – ein Lebensbild*, in: *Das salische Kaiser-Evangeliar. Der Kommentar*, hg. von Johannes RATHOFER, Madrid/Münster 1998/99, Bd. 1, S. 85–145: <https://www.mgh-bibliothek.de/dokumente/a/a138202+0001+0001.pdf> €

Stefan WEINFURTER, *Ordnungskonfigurationen im Konflikt. Das Beispiel Kaiser Heinrichs III.*, in: *Mediævalia Augiensia. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters*, hg. von Jürgen PETERSON (*Vorträge und Forschungen*, Bd. 54), Stuttgart 2001, S. 79–100: <https://journals.ub.uni-Heidelberg.de/index.php/vuf/article/download/17742/11553>

Fazit

Im Umfeld Heinrichs III. gab es zweifellos theokratische Herrschaftsvorstellungen. Das Zielpublikum dieser Vorstellungen war jedoch überschaubar; inwieweit sich der König bzw. Kaiser diese selbst in solchem Ausmaß zu eigen machte, können wir letztlich nicht wissen. Vor allem aber: Seine Herrschaft war keine tatsächliche Theokratie. Der Herrscher war kein Priesterkönig. Er verwaltete keine Sakramente, und die Rechtsprechung gründete nicht unmittelbar auf der Bibel. Ich möchte behaupten, dass das Christentum ohnehin nicht geeignet ist für theokratische Versuche, insbesondere da im Neue Testament eine spezifische Gesetzgebung fehlt. Wurden solche Versuche unternommen, waren sie kurzer Natur (etwa Savonarolas Regime in Florenz oder das Täuferreich in Münster). Aber es bleibt festzuhalten: *Sacerdotium* und *Regnum*, Priestertum und Königtum, geistliche Gewalt und herrscherliche Gewalt, bildeten unter Heinrich III. eine Symbiose – aufgrund des längerfristigen Zugriffs auf das Papsttum sicherlich stärker als zuvor. Doch trotz aller Reformunterstützung durch Heinrich blieb es nicht aus, dass sich bereits unter ihm erster Widerspruch zur Art und Weise seines Vorgehens regte. ■

Das Investiturproblem

Investituren und Investiturverbote in den Jahren 1075–1107

von Thomas Kohl

Befasst man sich mit dem Thema „Investiturstreit“ und seiner Erforschung, so fällt auf, dass ein Aspekt nur wenig Beachtung findet: die Investitur selbst. Hintergrund dieses zunächst überraschenden Befunds ist, dass die Investitur am Anfang der Konflikte zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. gar nicht das zentrale Thema Auseinandersetzungen bildeten, sondern dies erst später und rückblickend wurde – doch dazu später mehr.¹

In diesem Beitrag soll zunächst geklärt werden, was genau mit dem Begriff *Investitur* gemeint ist, darauf folgt ein Blick auf Bischofseinsetzungen vor dem Investiturstreit. Anschließend geht es darum, wie Bischofs- und Abtsinvestituren in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts zum Problem und schließlich verboten wurden. Wann genau dies geschah, ist umstritten – auf die Forschungskontroverse, die vor allem zwischen Johannes Laudage und Rudolf Schieffer ausgetragen wurde, soll hier ebenfalls kurz eingegangen werden; abschließend geht es um die Entwicklung bis zu den ersten Einigungen über die Investitur in Saint-Denis und London 1107 zwischen Papst Paschalis II. und Philipp I. von Frankreich sowie zwischen Erzbischof Anselm von Canterbury und Heinrich I. von England, die 15 Jahre vor dem Wormser Konkordat zeigten, wie eine Lösung des Problems aussehen konnte.



Prof. Dr. Thomas Kohl, Wissenschaftlicher Geschäftsführer des DFG-Forschungskollegs *Migration und Mobilität in Spätantike und Frühmittelalter* der Universität Tübingen

Was ist Investitur?

Obwohl es häufig so verwendet wird, war das lateinische Wort *investitura* ursprünglich kein Synonym für eine Bischofs- oder Abtseinsetzung, sondern hatte eine allgemeinere Bedeutung. Das Wort leitet sich vom Verb „*investire*“ („bekleiden“) ab und bezeichnet die „Be-kleidung“, also den Akt der Einkleidung.

In diesem Sinne ist seit der Spätantike auch das Wort *investitura* (bzw. *vestitura*)

Vertiefung des Themas von Seite 52–64

Kirchenreform und Investiturstreit

nachgewiesen, welches im übertragenen Sinne für die Einsetzung in ein Amt genutzt wird, im Sinne einer Einkleidung mit der Amtstracht. Daraus entwickelte sich die Vorstellung, dass eine Investitur eine rechtliche Einweisung in einen neuen Status war.

Im früheren Mittelalter findet man das Wort „(In)vestitura“ häufig bei der Übergabe von Grundbesitz sowohl als Eigentum als auch als Leihe. Dabei erfolgte die Einweisung des neuen Besitzers durch einen symbolischen Akt, zum Beispiel einen Umritt oder durch die Übergabe eines Stabs. Der Stab ist ein universelles Zeichen der Verfügungsgewalt und der Macht, wie wir es auch vom Zepter kennen. Auch andere Symbole wurden zur Übergabe genutzt, zum Beispiel Glockenseile oder Altartücher, wenn es um Kirchen ging, Erdklumpen und Grashalme bei Grund und Boden. Die Übergabe eines Stabs oder eines anderen Symbols repräsentiert die Übergabe eines Rechts. Es überrascht daher nicht, dass auch geistliche Ämter mit einer Investitur übergeben wurden. Hierbei spielte ebenfalls die Übergabe eines Stabes eine wichtige Rolle, denn auch Geistliche trugen einen Stab als Symbol ihrer Macht und ihrer geistlichen Aufsichtsfunktion – der Hirtenstab ist seit dem 6. Jahrhundert nachgewiesen.²

Ein ähnliches Symbol der Einweisung in ein Amt war der Ring. Die Übergabe von Ringen, speziell Siegelringen war für die Einsetzung in weltliche Ämter ebenfalls üblich; Ring und Stab wurden aber seit dem frühen Mittelalter zugleich aber auch emblematische Symbole für Bischöfe und Äbte. Daraus folgt, dass in der Zeit vor den Kirchenreformen

¹ Dieses Thema behandle ich in meinem Aufsatz Die Erfindung des Investiturstreits, in: *Historische Zeitschrift* 312/1, 2021, S. 34–61, auf den ich für weitere Belege verweise.

² Dazu und zum Folgenden Philippe Depreux, *Les récits d'investiture et leur signification (du IXe au XIe siècle)*, in: Walter Pohl/Veronika Wieser (Hrsg.), *Der frühmittelalterliche Staat. Europäische Perspektiven*, Wien 2009, S. 399–410; ders., „*Investitura per anulum et baculum*“: Ring und Stab als Zeichen der Investitur bis zum Investiturstreit, in: Jörg Jarnut/Nicola Karthaus (Hrsg.), *Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert. Positionen der Forschung*, München 2006, S. 169–195.

des 11. Jahrhunderts Stäbe und Ringe ambivalente Symbole waren. Sie waren nicht eindeutig dem geistlichen oder dem weltlichen Bereich zugeordnet; sie gehörten in beide Felder, die ohnehin noch nicht scharf getrennt waren. Dies ändert sich erst im Vorfeld des Investiturstreits und in seinem Verlauf, als die Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Sphäre schärfer wurde.

Seit etwa 900 kann die Übergabe eines Stabes an einen Bischof als Teil der Bischofseinsetzung nachgewiesen werden. Allerdings war es zunächst nicht der König, der dieses Ritual durchführte. Dies ist erst für Otto II. (973–983) zu belegen. Erst in der Zeit Heinrichs II. (1002–1024) erfahren wir von einer Übergabe des Ringes an einen neu gewählten Bischof durch den Kaiser. Selbst dies dürften zunächst Einzelfälle gewesen sein; erst im Laufe des 11. Jahrhunderts verdichten sich die Belege für Stab- und Ringübergaben durch den König oder Kaiser. Die in den Streitschriften oft genutzte Formulierung *investitura cum anulo et baculo* („Investitur mit Ring und Stab“) kam gar erst in den 1070er Jahren auf.

Als es im Jahr 1076 zum Bruch zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. kam, war die Investitur von Bischöfen und Äbten mit Ring und Stab durch den Herrscher keine seit Jahrhunderten bekannte Praxis, sondern noch vergleichsweise jung. Und kaum hatte sich die Praxis in der Mitte des 11. Jahrhunderts offenbar durchgesetzt, wurde Kritik geübt. Kardinal Humbert von Silva Candida, ein sehr streitbarer und radikaler Reformier, erwähnt in seinen umfangreichen Büchern gegen die Simonisten die Begriffe *investitio* bzw. *investire* jedoch nur an zwei Stellen in einem umfangreichen Werk, das in einer modernen Edition Druck 153 Seiten umfasst.³ Denn – wie der Titel seines Werks zeigt – geht es ihm in erster Linie um die Simonie, also um die Käuflichkeit geistlicher Weihen.

Wie wurden Bischöfe vor dem Investiturstreit eingesetzt?

Damit gerät das zweite Thema dieses Beitrags in den Blick, die Frage nämlich, wie man im römisch-deutschen Reich vor dem Investiturstreit Bischof wurde. Auf diese Frage gibt es mehrere Antworten, die auf unterschiedlichen Ebenen liegen. Kirchenrechtlich vorgeschrieben war die Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk. Damit war keine Wahl nach heutigem Verständnis gemeint, in der jede Stimme gleich zählt und Sieger durch die Mehrheit der Stimmen festgestellt werden. Ziel einer solchen Wahl war es gerade nicht unterschiedliche Auffassungen offenzulegen, sondern Einmütigkeit herzustellen. Resultieren sollte eine solche Wahl aus der Herstellung eines Konsenses, angeleitet durch die

führende Persönlichkeit der Diözese (bzw. denen, die gerade vor Ort waren), denen die anderen Anwesenden folgen sollten. Fürstlicher, auch königlicher Einfluss war also kirchenrechtlich zumindest nicht grundsätzlich ausgeschlossen und in Maßen akzeptabel.

In der Praxis war die Wahl von Klerus und Volk vor dem Investiturstreit eine Akklamation – eine Zustimmung zu einer bereits getroffenen Wahl. Im Reich übte der König bzw. der Kaiser oft einen bestimmenden Einfluss auf die Wahl aus. In England war dies ähnlich und auch in Frankreich galt das für die Besetzung einiger Bischofsstühle; die meisten standen jedoch unter fürstlicher Kontrolle. Auch im römisch-deutschen Reich war die Kontrolle des Königs über die Erhebung von Bischöfen nicht vollständig. Dies lag an der zu hohen Anzahl der Bistümer im Reich, zu dem zusätzlich noch die Königreiche Burgund und Italien gehörten. Jedoch war es den Kaisern zumindest im deutschen Reichsteil in der Regel möglich, einen bestimmten Mann nach ihrem Willen als Bischof einzusetzen.

Doch blicken wir in die einzige ausführliche – und daher oft zitierte – Beschreibung des Rituals einer Bischofseinsetzung aus den Jahren unmittelbar vor dem Investiturstreit. Sie wurde um 1071/72 verfasst und betraf Gundekar von Eichstätt, der 1057 ins Amt kam. Von ihm selbst stammt auch der Bericht über das Geschehen.

„Nach diesen [Bischöfen] wurde Gundekar, der geringste der Brüder derselben heiligen Eichstätter Kirche, aber dessen ungeachtet damals

Kaplan der Frau Kaiserin Agnes, für eben diesen Sitz am 20. August (...) in Trebur mit dem Ring investiert; und am 3. Oktober wurde er in Gegenwart der folgenden namentlich aufgeführten Bischöfe (...) unter dem einstimmigen Beifall und Votum seines eigenen Klerus, seiner bewaffneten Dienerschaft und auch seiner *familia* in Speyer mit dem Hirtenstab ausgezeichnet sowie am 17. Oktober durch die Gnade Gottes feierlich auf den Bischofsstuhl gesetzt. Am Tage des heiligen Apostels Johannes (27.12.), der von Gott mehr als alle anderen geliebt worden war, wurde er an einem Ort, der Pöhlde genannt wird, zum höchsten Grad des Priesteramtes befördert. Bei seiner Weihe waren auch zugegen sein Herr, König Heinrich IV., und dessen geliebte Mutter Agnes, die erhabene Kaiserin, welche für ihren Kaplan alles in die Wege leitete, was für seine Weihe notwendig war – als ob sie es für einen Sohn tun müsse. Ferner nahm an derselben Weihe teil der Herr Hildebrand, Kardinalsdiakon des heiligen römischen und apostolischen Stuhls (...).“⁴

Es gibt lediglich eine einzige ausführliche – und daher oft zitierte – Beschreibung des Rituals einer Bischofseinsetzung aus den Jahren unmittelbar vor dem Investiturstreit. Sie wurde um 1071/72 verfasst und betraf Gundekar von Eichstätt, der 1057 ins Amt kam und den Vorgang selbst beschrieb.

³ Humbert von Silva Candida, *Adversus simoniacos libri tres*, hg. v. Friedrich Thaner (MGH Ldl 1), 1891, S. 100–253, hier lib. III, c. 6, S. 106 bzw. c. 11, S. 211.

⁴ *Post istos autem eiusdem sanctae Aureatensis aeccliesiae Gundechar fratrum ultimus, sed tamen tunc temporis dominae imperatricis Agnetis capellanus, in hanc eandem sedem 13. Kal. Sept. (...) Triburie est anulo investitus; et in 3. Non. Octobris, istis autem subnotatis episcopis presentibus (...), virga pastoralis, sui ipsius cleri militiaeque et etiam familiae communi laude et voto, Spire est honoratus, et in 16. Kal. Nov. in sedem episcopalem Dei gratia inthronizatus. In die autem sancti Iohannis apostoli plus caeteris Deo dilecti, in loco qui dicitur Pfolede ad summum*

Vier Schritte der Bischofserhebung lassen sich unterscheiden. Zuerst erfolgte am 20. August die Investitur mit dem Ring durch die Regentin, die Kaiserin Agnes, in der Pfalz Trebur am Rhein, die als eine Art Designation zu verstehen ist. Einige Wochen später, am 3. Oktober, erfolgte vor einem größeren Publikum im Rahmen einer Versammlung in Speyer in Anwesenheit vieler Bischöfe, der bischöflichen Kleriker und seiner Ministerialen die Investitur mit dem Hirtenstab. Erst dann verlagerte sich das Geschehen nach Eichstätt, wo am 17. Oktober die zeremonielle Einsetzung erfolgte. Der letzte Akt, die Weihe des Bischofs erfolgte dann nach Weihnachten in Pöhlde im Südharz, hunderte Kilometer von Eichstätt entfernt. Die Weihe führte der zuständige Erzbischof von Mainz durch, wiederum im Rahmen einer größeren Versammlung in Anwesenheit vieler Bischöfe, aber auch des jungen Königs und der Kaiserin und des päpstlichen Legaten Hildebrand. Die Anwesenheit des späteren Papstes Gregor VII. wird besonders betont. Aus seiner Anwesenheit lässt sich schließen, dass er zu jenem Zeitpunkt offenbar keine Einwände gegen die Art der Einsetzung des Bischofs durch die Regentin hatte.

Die Praxis der fürstlichen bzw. königlichen Einsetzung wurde seit der Mitte des 11. Jahrhunderts in reformerischen Kreisen, die den Vorrang des Klerus bei der Wahl für zentral hielten, heftig kritisiert. Humbert von Silva Candida schrieb in seinem bereits zitierten Werk gegen die Simonisten um 1060: „Obwohl die für die gesamte Welt ehrwürdigen und höchsten Bischöfe auf diese Weise unter der Eingebung des Heiligen Geistes vorgeschrieben haben, dass die Wahl des Klerus durch die Billigung des Metropoliten, das Begehren aber von Volk und Stand durch die Zustimmung der Fürsten bestätigt werde, geschieht alles zur Schmähung der heiligen *Canones* und zum Niedergang der gesamten christlichen Religion in der umgekehrten Reihenfolge; die ersten sind die letzten, und die letzten die ersten. Die weltliche Gewalt ist nämlich die erste bei der Wahl und bei der Bestätigung, dieser folgt – ob sie will oder nicht – die Zustimmung von Stand, Volk und Klerus, und als letztes erst das Urteil des Metropoliten.“⁵

gradum proventus est sacerdotis. Interfuit etiam suae consecrationi dominus eius quartus Heinricus rex et eius mater dilecta Agnes imperatrix augusta, cuncta ad eius ordinationem necessaria disponens pro capellano, quasi deberet pro filio. Interfuit etiam eidem consecrationi dominus Hiltebrandus, sanctae Romanae et apostolicae sedis cardinalis subdiaconus (...). Text und Übersetzung nach Johannes Laudage /Matthias Schrör, Der Investiturstreit. Quellen und Materialien (lateinisch – deutsch), 2. Aufl. Köln 2006, Nr. 7, S. 52–55.

5 *Haec cum ita venerabiles omni mundo et summi pontifices Spiritu sancto dictante decreverint, ut metropolitani iudicio electio cleri, principis autem consensu expetito plebis et ordinis confirmetur, ad reprobationem sanctorum canonum et totius christianae religionis conculcationem praeposito ordine omnia fiunt, suntque primi novissimi et novissimi primi. Est enim prima in eligendo et confirmando saecularis potestas, quam velit nolit subsequitur ordinis, plebis clerique consensus, tandemque metropolitani iudicium.* Text und Übersetzung nach Laudage / Schrör, Der In-

Für Humbert stellte die zeitgenössische Praxis der Besetzung der Bischofsämter eine Verkehrung der Ordnung dar. Humberts Vorwurf, dass die weltliche Seite bei der Auswahl von Bischöfen eine bestimmende Rolle annahm, ist – dem Beispiel Gundekars zufolge – nicht ganz unberechtigt. Jedoch waren andere Auffassungen möglich, denn ganz offensichtlich wurde Gundekar von keinerlei Unrechtsbewusstsein geplagt, sondern hielt seine Einsetzung für eine legitim, ja geradezu ideal, sonst hätte er sie kaum auf diese Weise geschildert.

Ab wann wurde die Laieninvestitur verboten?

Damit kommen wir zum nächsten Punkt: Wann wurde die Praxis der Investitur durch Laien, wie sie bei Bischof Gundekar erfolgte, verboten? Denn aus der Kritik am Verfahren der Bischofseinsetzung, wie sie durch Humbert geäußert wurde, auch konkret auf die Investitur bezogen, lässt sich noch kein allgemeines Verbot der Investitur schlussfolgern.

Mehrere Daten sind für dieses Verbot in Anspruch genommen worden. Der früheste Termin, der in der Forschung genannt wird, bezieht sich auf die Synode von Reims, die 1049 von Leo IX. abgehalten wurde, weil dort die kanonische Wahl der Bischöfe durch Klerus und Volk gefordert wurde.⁶

Die Investitur wird jedoch in den Beschlüssen der Synode nicht genannt und inhaltlich bietet der Kanon nur die Wiederholung einer altbekannten Regel.

Diskutabler ist der zweite Termin – das Papstwahldekret Papst Nikolaus II. aus dem Jahr 1059. In den Beschlüssen der Synode heißt es: „Dass kein Kleriker oder Priester eine Kirche durch Laien erhalte, weder umsonst noch für einen Preis.“⁷ Die Vergabe von Kirchen durch Laien wird also ausdrück-

lich verboten. Dennoch können wir diese Stelle nicht von einem Investiturverbot ausgehen. Denn erstens sind Kleriker und Priester erwähnt, nicht ausdrücklich Bischöfe und Äbte, doch ließe sich argumentieren, dass sie und ihre Kirchen mitgemeint waren. Und zweitens: das Ritual der Investitur wird nicht erwähnt. Es geht um die Vergabe von Kirchen insgesamt, nicht um die Art der Einsetzung. Nehmen wir ernst, dass Investitur kein Synonym für „Bischofseinsetzung“ war, können wir das Papstwahldekret nicht als Investiturverbot verstehen.

Über den genauen Zeitpunkt des Verbots der Laieninvestitur ist sich die Forschung jedoch bis heute uneinig. Die Auseinandersetzung um diese Frage, die vor allem von Ru-

vestiturstreit. Quellen, Nr. 8, S. 54f.

6 Anton Scharnagl, Der Begriff der Investitur in den Quellen und der Literatur des Investiturstreites (Kirchenrechtliche Abh. 56), Stuttgart 1908, 12f.

7 Synode in Rom 1059, hg. v. Detlev Jasper, Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 1023–1059 (MGH Concilia 8), Hannover 2010, S. 382–407: *Ut per laicos nullo modo quilibet clericus aut presbyter obtineat aecclesiam nec gratis nec precio.*

dolf Schieffer und Johannes Laudage ausgetragen wurde, dreht sich vor allem um die Bewertung des ersten Belegs für ein Investiturverbot. Der Mailänder Chronist Arnulf schrieb kurz nach der Fastensynode 1075 über die Beschlüsse der Versammlung: „(...) nachdem der Papst in Rom eine Synode abgehalten hatte, untersagte er dem König öffentlich, fortan irgendein Recht auf die zu vergebenden Bischofssitze zu haben, und er entfernte alle Laienpersonen von der Investitur der Kirchen.“⁸

Jedoch bietet dieser scheinbar eindeutige Beleg für ein päpstliches Verbot der Laieninvestitur keine Sicherheit. Das offiziöse Protokoll dieser Synode mit den Beschlüssen, das im Register Gregors VII. überliefert ist, berichtet nichts von einem Investiturverbot und ebenso wenig sind zustimmende oder ablehnende Reaktionen auf dieses Verbot bekannt. Rudolf Schieffer ging daher 1981 in seiner Arbeit über die Entstehung des Investiturverbots davon aus, dass 1075 kein allgemeines Investiturverbot erlassen worden sei,

sondern dass das bei Arnulf überlieferte Verbot speziell auf die Situation in Mailand bezogen sei. Heinrich sei die Ausübung der Investitur in diesem konkreten Fall wegen der Bannung seiner Räte verboten worden.⁹ Johann Englberger nahm sogar an, dass Arnulf nicht, wie zumeist angenommen, kurz nach den Ereignissen schrieb, sondern erst nach dem Ausbruch der Auseinandersetzung und die Annahme eines Investiturverbots im Jahr 1075 eine Rückprojektion sei.¹⁰

Es ist allerdings durchaus möglich, dass es in diesem Jahr tatsächlich ein allgemeines

Verbot der Laieninvestitur gab, dieses aber nicht in die überlieferte Liste der Beschlüsse aufgenommen wurde. Johannes Laudage führte an, dass einerseits ein Verbot der Investitur genau in die Entwicklung der päpstlichen Politik der Zeit passe. Die Reaktionen seien andererseits ausgeblieben, weil der Streit mit dem 1076 gebannten Heinrich IV.

das Thema zunächst obsolet machte. Für ein Verbot im Jahr 1075 sprechen Laudage zufolge auch zwei Briefe Gregors VII. aus dem Jahr 1078, die auf ein früheres Verbot zu verweisen scheinen.

Bischof Huzman von Speyer habe, so heißt es in einem Brief Gregors, im Frühjahr 1075 „wissentlich und waghalsig entgegen einem Dekret des Apostolischen Stuhls den Bischofsstab aus der Hand des Königs empfangen“; über Rudolf von Amiens soll untersucht werden, ob er „aus schändlichem Ehrgeiz und unüberlegtem Wagnis die Investitur gegen das Dekret einer römischen Synode und des apostolischen Stuhles aus der Hand eines Laien empfangen“ habe.¹¹ Doch auch hier lässt es sich nicht ausschließen, dass es sich um Einzelfälle handelt. Außerdem beteuerten all diejenigen, die beschuldigt wurden, die Laieninvestitur entgegen genommen zu haben, dass sie nichts von einem Verbot gewusst hätten – ein deutliches Anzeichen für ein geringe Publizität des Anliegens.

Unstrittig sind die beiden nächsten Verbote: Der strenge Legat Hugo von Die, zuständig für Frankreich, verkündete 1077 und 1078 auf Provinzialsynoden in Autun und Poitiers zweimal Investiturverbote, die jedoch keinerlei Geltung für die Gesamtkirche beanspruchen konnten. Der Chronist Berthold von Reichenau überliefert ein päpstliches Investiturverbot für die Fastensynode des Jahres 1078, doch steht er damit völlig alleine, so dass das erste zweifelsfreie Verbot der Annahme der Investitur aus der Hand von Laien auf der Herbstsynode 1078 erlassen wurde.¹² Erst auf der Fastensynode des Jahres 1080 wurde Laien ausdrücklich die Ausübung der Investitur verboten.¹³

Die Laieninvestitur war also in den ersten Jahren des Investiturstreits durchaus umstritten. Es war aber nicht das entscheidende Thema, vor allem nicht am Anfang der Auseinandersetzungen des Investiturstreits, ganz unabhängig von der Frage, ob die Laieninvestitur im Jahr 1075 oder 1078 verboten wurde. Hintergrund der Verbote war nicht unbedingt die Ablehnung des Investiturrituals an sich, sondern die Verquickung mit der Simonie – dies sehen wir etwa bei Humbert, aber auch sonst wird die Investitur für eine Folge oder Begleiterscheinung der Simonie gehalten.

Verschärfungen und Lösungsansätze (1080–1107)

Seit 1080 – also nach dem endgültigen Verbot der Ausübung der Investitur in ein geistliches Amt durch Laien – wird das Thema Investitur immer wieder in Synodal-

8 Arnulf von Mailand, *Liber gestorum recentium*, hg. v. Claudia Zey (MGH SS rer. Germ. 67), Hannover 1994, lib. IV, c.7, S. 211f. „(...) *papa habita Rome synodo palam interdicat regi ius deinde habere aliquod in dandis episcopatus omnesque laicas ab investituris ecclesiarum summo vet personas*, Übersetzung nach Laudage / Schrör, Quellen Nr. 30, S. 113.

9 Rudolf Schieffer, Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König (Monumenta Germaniae Historica. Schriften 28), Stuttgart 1981. Die Gegenposition Laudages ist unter anderem in diesen Beiträgen nachzuvollziehen: Johannes Laudage, Gregorianische Reform und Investiturstreit (Erträge der Forschung 282), Darmstadt 1993; ders., Nochmals: Wie kam es zum Investiturstreit?, in: Jörg Jarnut/Nicola Karthaus (Hrsg.), Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert. Positionen der Forschung, München 2006, S. 133–150.

10 Johann Englberger, Gregor VII. und die Investiturfrage. Quellenkritische Studien zum angeblichen Investiturverbot von 1075 (Passauer historische Forschungen 9), Köln 1996.

11 Das Register Gregors VII., 2 Bde., (MGH Epp. Sel. 2), hg. v. Erich Caspar, Berlin 1920–23, 2. lib. V, 18, S. 381 (März 1078): *Quia in susceptione Spriensis ecclesie veremur te contra decretum apostolice sedis virgam de manu regis scienter ac temerarie suscepisse* (...), bzw. 2, VI,3, S. 395 (22. August 1078): *Presertim si idem Ambianensis contra Romane synodi et apostolice sedis decretum de manu laici nefanda ambitione et temerario ausu investituram suscipere presumpsit* (...).

12 Das Register Gregors VII., 2. lib. VI,5b, S. 403. Zum angeblichen Investiturverbot auf der Fastensynode des Jahres 1078 Johann Englberger, Berthold von der Reichenau und die Investiturfrage. Zum Problem eines Investiturverbots der Fastensynode von 1078, in: Deutsches Archiv 53, 1997, S. 81–117.

13 Das Register Gregors VII., 2. lib. VII,14a, S. 480.

Der Chronist Berthold von Reichenau überliefert ein päpstliches Investiturverbot für die Fastensynode des Jahres 1078, doch steht er damit völlig alleine, so dass das erste zweifelsfreie Verbot der Annahme der Investitur aus der Hand von Laien auf der Herbstsynode 1078 erlassen wurde.

beschlüssen erwähnt, so in den Jahren 1089, 1095, 1096, 1098 und 1099.¹⁴

Wirft man jedoch einen Blick in andere Quellengattungen, ist das Thema Laieninvestitur nur wenig präsent. Weder in der Historiographie noch in den Streitschriften findet man vor dem Jahr 1100 größere Reflexionen zu dem Thema. Es gab wichtigere Felder der Auseinandersetzung: Die Schismen – spätestens seit 1084 gab es zwei Päpste und zahlreiche Bistümer im Reich waren doppelt besetzt –, die Eideslösung durch den Papst, die Frage, ob der Papst den König absetzen darf, waren zentrale Themen im polemischen Schriftgut der Zeit. Zu den wenigen Ausnahmen gehört eine Schrift Widos von Ferrara, der das kaiserliche Investiturrecht 1086 in seiner Schrift *De Scismate Hildebrandi* offensiv verteidigte.¹⁵

Fast zeitgleich erscheint in Italien eine andere Art von Texten auf der Bildfläche, die das Investiturrecht des Kaisers zu sichern versuchten, nämlich die falschen Investiturprivilegien. In ihnen wird behauptet, dass Papst Leo III. Karl dem Großen das Recht auf Investitur verliehen habe.¹⁶

Ab 1100 nahm dann das Interesse an der Investitur sprunghaft zu. Dafür gab es eine Reihe von Gründen. Urban II. und Clemens (III.) starben 1099 bzw. 1100 und Urbans Nachfolger Paschalis II. hatte trotz einiger Versuche in der Stadt Rom keine ernsthaften, vom Kaiser gestützten Rivalen. Ihm bot sich nun die Gelegenheit das Problem grundsätzlich anzugehen. Zudem gab es bald einen neuen König, denn Heinrich V. stürzte im Jahr 1105 seinen Vater, der im Folgejahr verstarb. Heinrich suchte den Ausgleich mit dem Papst, wollte aber nicht auf die Investitur verzichten, weshalb das Thema immer wichtiger wurde. Lösungen fand man zunächst jedoch anderswo.

Lösungsansätze – Saint-Denis und London 1107

Die Fragen, die im Investiturstreit im römisch-deutschen Reich verhandelt wurden, betrafen nicht nur das Kaiserreich, sondern waren für den gesamten Bereich der lateinischen Christenheit akut. Und auch in den beiden anderen großen alten Königreichen dieses Raumes, England und Frankreich, gab es Auseinandersetzungen, die nicht die Heftigkeit des Investiturstreits im römisch-deutschen Reich erreichten, aber dennoch nach einer verbindlichen Lösung verlangten. Dies geschah sowohl in England als auch in Frankreich im Jahr 1107.

Das Verhältnis zwischen den normannischen Königen von England und den Päpsten war ambivalent.¹⁷ Einerseits hatten die Päpste Alexander II. und Gregor VII. die Eroberung Englands durch Wilhelm den Eroberer gebilligt und zeigten sich ihm und seinen Nachfolgern gegenüber überwiegend nachsichtig, andererseits hielten die englischen Könige die Päpste auf Distanz: Päpstliche Legaten durften

zumeist nicht in den anglonormannischen Herrschaftsraum einreisen. Erst unter Wilhelms jüngstem Sohn Heinrich I., der 1100 auf den Thron kam und dessen Stellung anfangs prekär war, kam das Thema auf der Insel an. 1101 zerstritten sich König Heinrich I. und Erzbischof Anselm von Canterbury über die Frage der Laieninvestitur und das Homagium, den Lehnseid der Bischöfe gegenüber dem König. 1107 kam es im Konkordat von London bzw. Westminster zu einem Kompromiss. Die hier getroffene Vereinbarung beinhaltete im Kern den Verzicht des Königs auf die Investitur der Bischöfe seines Reiches, dafür durfte er ihnen nach wie vor das Homagium abnehmen.¹⁸

Auch in Frankreich kam es im späten 11. Jahrhundert wiederholt zu Konflikten um die Auswahl und Einsetzung von Bischöfen, Papst Leo IX. hielt 1049 nicht zufällig sein erstes großes Reformkonzil in Reims ab.¹⁹ Gregor VII. und andere Päpste sowie ihre Legaten intervenierten hier häufig, um den König oder einen Fürsten von der simonistischen Einsetzung von Bischöfen abzubringen oder um sie zu Anerkennung eines in römischer Perspektive rechtmäßig gewählten Prätendenten auf den Bischofsstuhl zu zwingen. In den meisten Fällen gaben die Fürsten und König Philipp I. (1060–1108) zumeist nach, zu einem ernsthaften Bruch mit den Päpsten kam es daher zunächst nicht.

Der Bruch zwischen König Philipp und den Päpsten kam aus einem ganz anderen Grund: Im Jahr 1092 verstieß König Philipp seine Ehefrau Bertha – laut dem englischen Chronisten William von Malmesbury war sie ihm zu dick geworden – und nahm sich eine neue Frau; Bertrada von Montfort. Zwar waren Ehen prinzipiell unauflöslich, doch gab es genug Ausnahmen, die eine Trennung rechtfertigten. Das Problem ergab sich in diesem Fall allerdings daraus, dass Bertrada ebenfalls verheiratet war, und zwar mit dem mächtigen Grafen Fulko von Anjou. Mehr-Ehen waren jedoch selbstverständlich verboten.

Phillip und Bertrada versprachen sich zu trennen, setzten dieses Versprechen jedoch zunächst jedoch nicht in die Realität um, was zu einer Exkommunikation führte, welche wieder aufgehoben wurde, als sie sich schließlich doch trennten. Trotzdem bekamen sie drei Kinder, woraufhin sie

Der Bruch zwischen König Philipp von Frankreich und den Päpsten kam aus einem ganz anderen Grund als dem Investiturstreit: Im Jahr 1092 verstieß König Philipp seine Ehefrau Bertha – laut dem englischen Chronisten William von Malmesbury war sie ihm zu dick geworden – und nahm sich eine neue Frau.

14 Dazu im Detail Stefan Beulertz, *Das Verbot der Laieninvestitur im Investiturstreit* (MGH Studien und Texte 2), Hannover 1991.

15 Hg. v. Ernst Dümmler (MGH Libelli de lite 1), Hannover 1891, S. 532–567.

16 Die falschen Investiturprivilegien, hg. v. Claudia Märkl (MGH Fontes iuris Germanici antiqui 13), Hannover 1986.

17 Stefanie Schild, *Der Investiturstreit in England* (Historische Studien 504), Husum 2015.

18 Text und Übersetzung bei Laudage / Schrör, *Quellen*, Nr. 57, S. 198–200.

19 Siehe zu den Auseinandersetzungen in Frankreich allgemein noch immer Augustin Fliche, *La réforme grégorienne*, Louvain 1924–1937, vgl. daneben Thomas Kohl, *Streit, Erzählung und Epoche. Deutschland und Frankreich um 1100* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 67), Stuttgart 2019, Rolf Große, *Frankreichs neue Überlegenheit um 1100*, in: *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.*, hg. v. Bernd Schneidmüller / Stefan Weinfurter, Darmstadt 2007, S. 195–215.

erneut exkommuniziert wurden, 1104 erklärten sie wiederum ihre Trennung, welche nun wohl tatsächlich erfolgte, und wurden wieder in die Kirche aufgenommen. Seit diesem Zeitpunkt wurde Philipps ältester Sohn aus erster Ehe, der spätere König Ludwig VI. („der Dicke“) vollständig in die Herrschaft integriert und herrschte schon vor Philipps Tod 1108 de facto für seinen zusehends alten und kranken Vater.

Deshalb fällt auch ein Treffen, das 1107 in Saint-Denis vor den Toren von Paris stattfand, und das rückblickend einen epochalen Charakter bekommen hat, vor allem in Ludwigs Verantwortung – das Treffen mit Papst Paschalis II., bei dem das Konkordat von Paris bzw. von Saint-Denis geschlossen wurde. Hier nahm die Annäherung der Päpste an die französischen Könige, die Europa für die nächsten Jahrhunderte prägen sollte, ihren Ausgang. Über den Inhalt der Gespräche und die dort getroffenen Vereinbarungen haben wir nur andeutungsweise Kenntnisse, denn dieses Treffen ist nur aus einer einzigen, recht spät entstandenen Quelle bekannt, der Lebensbeschreibung Ludwigs des Dicken, verfasst um das Jahr 1140 durch den bei dem Treffen anwesenden Abt Suger von Saint-Denis.²⁰

Sugers Bericht über das Treffen zielt vor allem darauf, einen Kontrast zwischen Heinrich V., dem Verfolger der Kirche und seinem Protagonisten Ludwig, der dem Papst Gehorsam und Schutz gegen alle Feinde der Kirche verspricht. Damit beginnt die Annäherung der französischen Könige an die Päpste, die die folgenden Jahrhunderte prägen sollte.

Spätestens mit diesem Treffen dürften die Könige von Frankreich auf die Investitur verzichtet haben, jedoch ist unsicher, inwiefern sie in Frankreich zuvor überhaupt noch üblich gewesen war. Explizit erwähnt wird sie jedoch nicht.

Die Investitur im Investiturstreit – Fazit

Der Investiturstreit war über einen langen Zeitraum nicht in erster Linie ein Konflikt um die Investitur. Es steht nicht einmal fest, ob die Investitur von Bischöfen und Äbten durch den König 1076/77 beim Ausbruch des Konflikts zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. überhaupt schon verboten war. Auch nachdem dies erfolgte, ganz gleich, ob es 1075 oder 1078 geschah, blieb die Laieninvestitur zunächst ein Randthema in den schweren Auseinandersetzungen zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. und um das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Sphäre überhaupt. Erst im Laufe der Zeit rückte das Thema Laieninvestitur in den Vordergrund. Die Investitur – eigentlich ein symbolischer Akt der Einsetzung in ein neues Amt oder ein neues Recht – wurde besonders ab 1100 immer wichtiger. Hintergrund war das Ende des Papstschismas zwischen Urban II. und Clemens (III.) sowie das Ende der Herrschaft Heinrichs IV. Erst seit dieser Zeit und vor allem nach dem Romzug Heinrichs V. im Jahr 1111, die mit der Gefangennahme des Papstes endete, wurde der Investitur-

streit wirklich zu einem Konflikt um das Recht des Königs auf die Investitur der Bischöfe und Äbte.

Der Weg zu einer Lösung des konkreten Problems der Investituren wurde 1107 zunächst in England und Frankreich gefunden, wo die Könige auf das Recht zu Investitur ihrer Bischöfe und Äbte verzichteten, aber andere Möglichkeiten des Einflusses auf den hohen Klerus ihrer Reiche sichern konnten. ■

Es steht nicht einmal fest, ob die Investitur von Bischöfen und Äbten durch den König 1076/77 beim Ausbruch des Konflikts zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. überhaupt schon verboten war.

²⁰ Suger, *Vie de Louis VI le Gros*, ed. par Henri Waquet (Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Age.11) 2. Aufl. Paris 1964.