

# *Grundzüge der religiösen Geschichte Italiens im 12. Jahrhundert*

VON RAOUL MANSELLI

Will man ein Bild religiöser Geschichte zeichnen, das nicht abstrakt in der Luft schwebt, sondern dazu beiträgt, das Panorama einer Epoche zu vervollständigen, so muß man meines Erachtens drei Bedingungen erfüllen. Man muß erstens zeigen, daß zu den Ausdrucksformen der allgemeinen Geschichte jener Zeit unabtrennbar auch das religiöse Leben zählt. Man muß ferner die besonderen Erscheinungsformen angeben, in denen dies religiöse Leben sich dargestellt und entwickelt hat. Und man muß endlich die Veränderungen im religiösen Bewußtsein erfassen, wobei man deren wichtigste und bedeutsamste Stationen besonders hervorzuheben hat <sup>1)</sup>.

Diese dreifache Aufgabe ist umso anspruchsvoller und fordert umso größere Sorgfalt, wenn wir an Zeit und Ort denken, von denen wir reden wollen: das 12. Jahrhundert mit seiner oft hervorgehobenen Vielfalt und seinem Reichtum an Erscheinungen, und Italien, dessen besondere Lage im Gesamtbild Europas im 12. Jahrhundert in der gegenwärtigen Geschichtsschreibung nicht immer genau genug erfaßt und gewürdigt worden ist <sup>2)</sup>.

1) Zu den Problemen und Methodenfragen der Frömmigkeitsgeschichte vgl. die methodologischen Bemerkungen von D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari 1960. Sie beziehen sich zwar besonders auf die Fragen der Reformation in Italien, gelten aber für alle Perioden. – Ich erlaube mir zu bemerken, daß die Anmerkungen sich auf die wesentlichen Angaben beschränken.

2) Ich beziehe mich vor allem auf die meisterhafte Arbeit von K. BOSL, *Das Hochmittelalter in der deutschen und europäischen Geschichte*, in HZ 194 (1962), S. 529–567, und auf P. LEHMANN, *Die Vielgestalt des zwölften Jahrhunderts*, HZ 178 (1954), S. 225–250, jetzt auch in DERS., *Erforschung des Mittelalters III*, Stuttgart 1960, S. 225–246. Mir scheint, daß in diesen beiden Arbeiten, die beide von außergewöhnlicher Bedeutung sind, Italien keine große Rolle spielt. Dort reifte jedoch in jenen Jahren die kommunale Bewe-

Wir wollen darum sogleich einen Sachverhalt in Erinnerung rufen, den die Zeitgenossen genau registriert haben, wie eine berühmte Stelle in den *Gesta Friderici imperatoris* Ottos von Freising zeigt. Er sagt dort, daß die Italiener, anders als das ganze übrige Europa, »*libertatem tantopere affectant, ut potestatis insolentiam fugiendo consulum potius quam imperantium regantur arbitrio*«, so daß sie sich Magistrate aus der eigenen Bürgerschaft wählen. Und er fügt hinzu: »*ex eo fit, ut, tota illa terra inter civitates ferme divisa, singulae [civitates] ad commanendum secum diocesanos compulerint, vixque aliquis nobilis vel vir magnus tam magno ambitu inveniri queat, qui civitatis suae non sequatur imperium*«<sup>3)</sup>.

Das Italien – genauer: Nord- und Mittelitalien – des 12. Jahrhunderts hat also die feudale Organisation des Staates durchbrochen und an ihre Stelle eine Großzahl neuer Zentren des politischen Lebens gesetzt, die Städte, oder, genauer gesagt, die Kommunen. Und in diesen Kommunen wird die politische Führungsschicht nicht mehr von den übergeordneten Autoritäten eingesetzt, seien es auch Kaiser oder Päpste, sondern sie entsteht allein aus der freien Entscheidung der Bürger, die sie durch ein System von Wahlen kreiert und auch wieder beseitigen kann. Und auch der Geblütsadel zählt nicht mehr; denn die Behörden werden – wie Otto weiter bemerkt – aus allen sozialen Klassen gewählt, Kapitanen, Valvassoren und Plebs, und sie werden,

gung bis zu dem Punkt, daß sie die Politik Barbarossas blockierte. Dort brachte die kulturelle Erneuerung die Wiedergeburt des römischen und kanonischen Rechtes in Bologna hervor. Dort entfaltete sich, mit Pisa, Genua und Venedig an der Spitze, eine Wirtschafts- und Handelstätigkeit, wie sie nie zuvor erreicht worden war, während zugleich Sizilien mit der normannischen Monarchie zum Zentrum des Lebens für das Mittelmeergebiet wurde. Eine Synthese der italienischen Geschichte im 12. Jahrhundert, die diese Faktoren berücksichtigt, bietet P. LAMMA, *I Comuni italiani e la vita europea (1122 bis 1220)*, in: *Storia d'Italia*, besorgt von N. VALERI, 2. Aufl. Turin 1966, S. 279–454.

3) *Ottonis Gesta Friderici Imperatoris* II, 13, in: *Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I imperatoris*, rec. G. WAITZ, cur. B. SIMSON, Hannover/Leipzig 1912, S. 116.

um Machtergreifungen zu verhindern, von Jahr zu Jahr in ihrer Zusammensetzung verändert 4).

Die Kommunen sind also der charakteristische politische Faktor, der die Geschichte des 12. Jahrhunderts in Nord- und Mittelitalien vor anderen Gebieten auszeichnet. Diese Besonderheit hat Folgen gehabt, von denen wir einige, die für unser Thema von speziellem Belang sind, hier nennen müssen.

Vor allem diese: Die kommunale Verfassung, so vielfältig auch ihre Formen gewesen sind, hat in jenem Jahrhundert notwendig zu einer vollständigen, unmittelbaren und eingehenden Anteilnahme der Bürger am politischen, wirtschaftlichen, militärischen und in der Konsequenz auch am religiösen Leben der Stadt geführt. Das geschah von Fall zu Fall in den verschiedenartigen Versammlungen, die vor allem in den ersten Dezennien des Jahrhunderts Vollversammlungen waren, die alle mit politischen Rechten ausgestatteten Einwohner der Stadt umfaßten. Dort wurden die verschiedensten Fragen erörtert, militärische Expeditionen, Zahlung von Abgaben, aber auch der Bau einer Kirche, die Errichtung eines Klosters, die Wahl eines Heiligen als Patron, selbst das Gesuch um Einsetzung eines Bischofs 5).

Man braucht dafür nur einige bezeichnende Beispiele auszuwählen. Als Mailand beschloß, zu Ehren Bernhards von Clairvaux ein großes Kloster für die Zisterzienser zu bauen, war es eben die Stadt – so berichtet uns Gaufrid, der Sekretär Bernhards –, die das Land schenkte, auf dem das Kloster gebaut werden sollte; und als die Arbeiten allzu langsam vorangingen und die Mönche verärgert beschlossen, nach Frankreich zurückzukehren, war es wiederum die Stadt, die sie zurück-

4) Ottonis Gesta, ebd.: *Cumque tres inter eos ordines, id est capitaneorum, vavassorum, plebis esse noscantur, ad reprimendam superbiam, non de uno, sed de singulis predicti consules eliguntur, neve ad dominandi libidinem prorumpant, singulis pene annis variantur.*

5) Zu den hier angesprochenen Fragen ist zu vergleichen G. ARIAS, Il sistema della costituzione economica e sociale italiana nell'età dei Comuni, 2 Bde., Turin/Rom 1905. Zu diesem Werk sind jedoch die methodologisch sehr strengen Bemerkungen von G. VOLPE zu berücksichtigen, in: Medio Evo Italiano, Florenz (o. J.: 1923), S. 101–139. Zur Bedeutung des Laientums im religiösen Leben des 12. Jahrhunderts vgl. immer R. MORGHEN, Medio Evo cristiano, 3. Aufl. Bari 1963.

rief, ihnen schnelleren Fortgang der Arbeit versprach und die Arbeit schließlich zuendeführte: daraus entstand das Mailänder Kloster Chiaravalle <sup>6</sup>).

Eine andere Stadtgemeinde, die von Piacenza, erließ eigens Statuten, um es anderen Zisterziensern zu ermöglichen, bei ihrer Stadt ein Kloster, Chiaravalle della Colomba, zu erbauen. Darin wurde bezeichnenderweise verfügt, daß die Einwohner ein Gebiet rings um das Kloster zu räumen hätten, damit die Mönche die Einsamkeit und den Abstand von bewohnten Gegenden genössen, den die zisterziensischen Statuten vorschrieben <sup>7</sup>).

Diese und ähnliche Entscheidungen, die man in großer Zahl anführen könnte, bezeugen, daß auf den kommunalen Versammlungen auch religiöse Fragen mit der Lebhaftigkeit und Unmittelbarkeit diskutiert wurden, die die *dictatores* den *modus concionandi* nannten, zum Unterschied von der ausgewogenen, ruhigen und gemessenen Mahnrede des Klerus in der Kirche, dem *modus praedicandi* <sup>8</sup>).

Das hieß – und dies ist die zweite Folge, auf die wir hier hinweisen wollen –, daß die Wirklichkeit des städtischen Lebens selbst es war, die die lebendigsten und bestgerüsteten Bürger dazu nötigte, sich über die unmittelbaren Fragen des kommunalen Lebens hinaus auch für religiöse Fragen an und für sich zu interessieren. Wenn die Geschicke der eigenen Stadt sie unvermeidlich dazu brachten, sich mit den Fragen des Klerus, des Bischofs, der kirchlichen Welt zu befassen, so wurden sie damit auf Probleme hingeführt, aus denen sich für viele geistliche Gewissenskrisen ergaben, die bis zur religiösen Indifferenz oder nicht selten und geschichtlich keineswegs bedeutungslos bis zum Antiklerikalismus führten. Viele andere hingegen gelangten zu einer Vertiefung ihrer eigenen

6) Ich erörtere diesen kennzeichnenden Vorfall in meiner Studie über *Fondazioni cisterciensi in Italia Settentrionale*, in: *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (Sec. X–XII)*, Turin 1966, S. 201–221, auf S. 208–210. Dort auch die bibliographischen Angaben.

7) Auch hierzu vgl. die in der vorigen Anm. genannte Studie, S. 210 f.

8) Vgl. hierzu die interessanten Angaben von G. ARNALDI, *Studi sui cronisti della Marca Trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Rom 1963, S. 152 f.

religiösen Erfahrung, indem ihnen ein intensiv und von Grund aus gelebtes Christentum zum Bedürfnis wurde <sup>9)</sup>.

Dies Verlangen hatte sich in augenfälliger Weise – eben in Norditalien, in Mailand, dann in Mittelitalien, in Florenz – bereits in der Bewegung der Pataria gezeigt, die zum Katalysator für alle geistlichen Kräfte der Zeit geworden war, auch darum, weil sie sich in der ganzen zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts auf das Reformpapsttum stützen konnte <sup>10)</sup>.

Ferner ist eine weitere Folge zu betonen: die städtische Bewegung war, wie schon gesagt, auch als *Freiheitsbewegung* entstanden. In diesem Sinne und in dieser Richtung traf sie sich damals mit einer anderen Freiheitsforderung, die sich ihr am Ende diametral entgegenstellte: der nach der *libertas Ecclesiae*, dem kirchlichen Verlangen nach Autonomie von jedweder zivilen Gewalt, gewiß zunächst von der kaiserlichen, implizit aber doch auch von der städtischen <sup>11)</sup>.

9) Die Beziehungen zwischen Bürgern und Klerus der Kommunen sind untersucht von G. VOLPE, *Chiesa e Stato di Città nell'Italia medievale*, in: *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medioevale italiana*, Florenz (o. J.: 1926), S. 261–274.

10) Die Pataria ist in den letzten Jahren Gegenstand zahlreicher Arbeiten gewesen, die durch aufmerksames Studium der älteren Geschichtsschreibung und vertiefte Lektüre der Quellen zu vielen neuen Ergebnissen gelangt sind. Wir nennen als den Initiator dieser neuen Forschungsrichtung nur C. VIOLANTE, *La Pataria milanese e la Riforma ecclesiastica*, Bd. I (Le premesse, 1045–1057), Rom 1955, ferner G. MICCOLI, *Chiesa gregoriana*, Florenz 1966, darin bes. S. 101–167: *Per la storia della Pataria milanese*. Zur Florentiner Pataria möge der Hinweis auf G. MICCOLI, *Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana*, Rom 1962, genügen. Dort ist die ganze ältere Literatur aufmerksam verwertet. Vgl. ferner die nach streng marxistischer Methode ausgerichtete Arbeit von E. WERNER, *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig 1956.

11) Zur *Libertas ecclesiae* genügt der Verweis auf die mittlerweile klassische Arbeit von G. TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1936. Dies Buch berücksichtigt jedoch nicht die Folgen, die diese Anschauung im 12. Jahrhundert in ihrer Begegnung mit der konkreten politischen Wirklichkeit gehabt hat. Hierzu vgl. wiederum G. VOLPE, *Chiesa e Stato di città* [Anm. 9].

In den letzten Jahrzehnten des 11. und den ersten des 12. Jahrhunderts, solange der Investiturstreit währte, hatte das Papsttum die Forderungen der Stadtbürger – nicht ohne Zweifel an der Richtigkeit dieser Politik auch bei frommen Männern wie Petrus Damiani hervorzurufen – im Grunde unterstützt, besonders wenn sie sich gegen von den weltlichen Fürsten designierte Bischöfe oder Erzbischöfe wandten. Im Verlauf des 12. Jahrhunderts aber, je mehr sich die Gewalt des Papstes konsolidierte und immer größere Autorität in den verschiedenen Kanonikerkapiteln bei der Bischofswahl erlangte, wobei sie im Fall umstrittener Wahl auch imperativ über die Person des neuen Bischofs entschied, blieben Gegensätze nicht aus. Sie wurden umso lebhafter, je mehr die *libertas Ecclesiae* sich in fiskalischen Exemtionen, besonderem Gerichtsstand, Privilegien verschiedener Art ausprägte, während umgekehrt die Städte immer mehr vor Konzessionen zurückschreckten und die erstbeste Gelegenheit wahrnahmen, sie zurückzuziehen <sup>12)</sup>.

Zwar treten diese Konflikte zwischen Kirche und Städten in der Jahrhundertmitte scheinbar zurück, als der gewaltige Kampf zwischen Barbarossa und den Kommunen und der andere zwischen Barbarossa und Alexander III. zu einer Interessen- und Verteidigungsgemeinschaft zwischen Papst und Kommunen führte. Genötigt, der Drohung von Seiten des mächtigen deutschen Kaisers entgegenzutreten, konnte man sich keine Streitigkeiten zur Wahrung der widersprechenden eigenen *libertates* leisten <sup>13)</sup>.

Jedoch war es eben die päpstliche Sorge einerseits um die bedrohte *libertas Ecclesiae*, andererseits über die anscheinend unaufhaltsame Ausbreitung häretischer Bewegungen, die jene Verbesserung der Beziehun-

12) Es gibt Dutzende solcher Konfliktfälle; das festzustellen genügt ein Blick in die päpstlichen Register, besonders um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert. Jedoch fehlt eine Spezialarbeit, die diese Fälle im Rahmen der Geschichte der einzelnen Städte und zugleich der Geschichte Italiens und der Kirche in jener Zeit untersuchte.

13) Vgl. nur M. PACAUT, Alexandre III. Etude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre, Paris 1956. Dies Werk widmet sich jedoch mehr den ideologischen Aspekten als dem historischen Einzelgeschehen. Es enthält ferner eine sehr reiche Bibliographie.

gen zwischen Papst und Kaiser herbeiführte, die dann den Waffenstillstand von Venedig, den Frieden von Konstanz und endlich jene Konferenz von Verona zuwegebrachte, auf der die verschiedenen – im Lauf einiger Jahrzehnte aus kleinen Anfängen furchterregend angeschwollenen – ketzerischen Erscheinungen zum erstenmal gemeinsam von Papst und Kaiser verurteilt wurden <sup>14)</sup>.

Wir haben bislang noch nicht von Süditalien gesprochen. Seine städtische Bewegung wurde durch die normannische Eroberung unterbrochen, die hier den charakteristischen Zusammenhang von Stadtbürgertum und städtischem Leben auflöste. Ferner nahm die normannische Kirchenpolitik, besonders nach der Errichtung des Königtums im Jahr 1130, den Stadtbürgern de facto jeden Anteil am religiösen Leben hinsichtlich der Wahl des Klerus. Die Teilnahme des Normannenreiches am Kampf gegen Friedrich Barbarossa, Seite an Seite mit Papsttum und Kommunen, hatte unter diesem Gesichtspunkt nichts Wesentliches zu bedeuten. Die religiöse Geschichte Süditaliens gewann daher ihre besondere Eigenart, die wir weiter unten gebührend herauszustellen haben werden <sup>15)</sup>.

Wir wollen jetzt im zweiten und anspruchsvolleren Teil unseres Überblicks die Persönlichkeiten und die Vorgänge nennen, die dies seiner politischen und zugleich religiös so bedeutsamen Ereignisse wegen so dramatische Jahrhundert in Italien im geistlichen Bereich besonders kennzeichnen.

14) Auf diese Probleme hat die Aufmerksamkeit gelenkt P. LAMMA, *I Comuni italiani* [oben Anm. 2], S. 383 f., 390 und passim. Da es noch keine besondere Untersuchung hierüber gibt, verdiente die Frage jedoch wieder aufgenommen zu werden.

15) Zur Bedeutung der normannischen Eroberung für die Städte Süditaliens verweise ich nur auf das von G. FASOLI, R. MANSELLI, G. TABACCO Gesagte, *La struttura sociale delle città italiane dal V al XII secolo*, in: *Untersuchungen zur gesellschaftlichen Struktur der mittelalterlichen Städte in Europa*, Stuttgart 1966 (Vorträge und Forschungen XI), S. 291–320, auf S. 316–320. Überdies beschränkte die »apostolische Legation« der normannischen Herrscher die Mitwirkung der Bürger und selbst des örtlichen Klerus sogar an der Bischofswahl auf ein sehr geringes Maß.

Die ersten Jahrzehnte sahen vor allem den Fortgang jener patarischen Bewegung, die, entstanden in Mailand in der Mitte des 11. Jahrhunderts, sich dann in die verschiedensten Richtungen ausgebreitet hatte, wie nach Florenz, nach Brescia und in andere Städte. Wesentliches Kennzeichen der Pataria war der Kampf gegen die beiden Übel des zehnten Jahrhunderts, Simonie und Nikolaitismus, also die Anfälligkeit des Klerus für die beiden großen Versuchungen des Geldes und der geschlechtlichen Unenthaltbarkeit. So war die Pataria, obwohl sie sich von Stadt zu Stadt verschieden darstellte, schließlich dem Papsttum in seinem Kampf gegen den mittelbar oder unmittelbar von der laikalen Gewalt designierten höheren Klerus und gegen die übrigen Kleriker zur Seite getreten, die sich sträubten, die neuen strengen Lebensregeln anzunehmen und, mehr noch, zu verwirklichen, zu denen nicht nur Zölibat und Verzicht auf Simonie gehörten, sondern noch mehr das gemeinsame Leben mit der Beachtung einer kollektiven Disziplin, die darauf zielte, Ungerechtigkeiten in der Vergabe und Verteilung der kirchlichen Benefizien zu beseitigen und Mißbräuche, Exzesse, Unregelmäßigkeiten abzustellen, denen der einzelne Kleriker gewiß leichter unterlag als die Gemeinschaft<sup>16)</sup>.

Die Pataria beherrscht in ihren verschiedenen Formen das religiöse Leben Italiens in den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts. Sie ist immer noch und weiterhin lebendig in den Gegensätzen zwischen Mailand und Rom. Sie läßt die Unruhen in Brescia verstehen, die mit dem ersten Auftreten Arnolds endeten. Sie begünstigt das Eingreifen des hl. Bernhard in die italienischen Angelegenheiten, besonders in der Zeit, als das Schisma von 1130, das zur Wahl Anaklets II. und Innocenz' II. führte, schwer auf Italien lastete, das sich religiös in zwei Parteien gespalten sah, die Partei der Anhänger Innocenz', die nach einigen Schwankungen und Frontwechseln schließlich fast ganz Ober- und Mittelitalien umfaßte, und die Anaklets, die außer Latium die Unterstützung des höchst mächtigen normannischen Staates besaß; und es

16) Zu diesem Aspekt der Pataria vgl. besonders die Arbeiten von G. MICCOLI in: *Chiesa gregoriana* [oben Anm. 10].

war kein Zufall, daß Roger II. 1130 vom Papst den Königstitel erlangte <sup>17)</sup>.

Unmittelbare Folge des Schismas und des entschiedenen Einsatzes des hl. Bernhard war die Durchsetzung und eindrucksvolle Ausbreitung des Zisterziensertums im Verlauf weniger Jahre. Von der nahegelegenen Dauphiné und allgemein von Burgund aus erreichte es Piemont; ihm fiel die Gunst des großen Lokaladels zu: Grafen und Markgrafen der angesehensten Häuser dotierten die Klöster von Tiglieto, Staffarda, Lucedio, Casanova reich, die so zu festen Stützpunkten des Widerstandes und der Opposition gegen Anaklet wurden. Bedeutender und geschichtlich denkwürdiger noch ist aber das Eindringen der Zisterzienser in die Lombardei, wo bei Mailand gleich zwei Abteien, die nahe der Stadt gelegene von Chiaravalle und die wenig weiter entfernte von Morimondo zu Stützpunkten des Mailänder Einsatzes für Innocenz II. gegen Anaklet und zugleich der Romtreue gegen die noch nicht erloschenen Autonomiebestrebungen wurden, die sich auf die ambrosianische Überlieferung beriefen.

Von Mailand aus breitete sich die zisterziensische Bewegung, wie schon angedeutet, nach Piacenza und in die Marken, nach Chiaravalle di Fiastra, aus und wurde, kurz gesagt, zum charakteristischen Kennzeichen des religiösen Lebens Italiens während des Schismas von 1130 und danach <sup>18)</sup>.

Aus der Pataria, aus den Streitigkeiten und Gegensätzen des Schismas und aus dem Aufkommen und der neuen Ausbreitung des Mönchtums

17) Zum Schisma von 1130 und seiner politischen und religiösen Bedeutung vgl. P. F. PALUMBO, *Lo scisma del MCXXX*, Rom 1942, und F. J. SCHMALE, *Studien zum Schisma des Jahres 1130*, Köln-Graz 1961. Wertvolle bibliographische Hinweise bei P. F. PALUMBO, *Nuovi studi (1942-1962) sullo scisma d'Anacleto II*, in: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 75 (1963), S. 71-103. Zu den Gegensätzen zwischen Mailand und Rom vgl. P. ZERBI, *La Chiesa Ambrosiana di fronte alla Chiesa Romana dal 1120 al 1135*, in *Studi Medioevali*, 3a serie, IV (1963), S. 136-216. Über Bernhard von Clairvaux und das religiöse Leben Italiens zu seiner Zeit vgl. P. ZERBI, *I rapporti di San Bernardo di Chiaravalle con i vescovi e le diocesi d'Italia*, in: *Vescovi in Italia nel Medio Evo (sec. X-XIII)*, Padua 1964, S. 219-314.

18) Hierzu meine Anm. 6 angeführte Untersuchung.

– neben den Zisterziensern nennen wir hier nur eben die beiden großen monastischen Gründungen in Süditalien am Jahrhundertanfang, Montevergine, das auf den hl. Wilhelm von Vercelli, und Pulsano, das auf den hl. Johannes von Matera zurückging; beide breiteten sich auch im Norden aus – wird uns das Auftreten neuer Persönlichkeiten und neuer Bewegungen verständlich <sup>19)</sup>.

Nicht zufällig stellte sich in Brescia Arnold, der anscheinend Propst der Kanoniker von S. Pietro war, im Kampf gegen den simonistischen Bischof an die Spitze des örtlichen Klerus; und es war auch kein Zufall, daß Arnold, als er aus der Stadt vertrieben und nach Paris gegangen war, unter den Einfluß der Lehre des großen Abaelard geriet: einem neuen Bild der Kirche mußte natürlicherweise und unvermeidlich ein neuer und andersartiger theologischer Ansatz zur Seite treten. Es nimmt darum nicht wunder, daß Bernhard von Clairvaux Abaelard und Arnold als unlöslich verbunden, vom Gang der Geschichte zusammengeführt ansah – beide als Ausdruck neuer Kräfte, vorher nie empfundener Ideale und Bedürfnisse, der eine der Vernunft, der andere der neuen städtischen Wirklichkeit <sup>20)</sup>.

Wir können hier weder die Geschichte Abaelards noch die Arnolds nachzeichnen. Es lohnt aber in Erinnerung zu rufen, daß der erste Hilfe und Verständnis bei Petrus Venerabilis von Cluny fand, der in seiner Seelengröße und dem Reichtum seines Geistes auch Verständnis für die zerrissene Persönlichkeit des französischen Magisters gewann, und daß der andere, Arnold, in Zürich ungeachtet des Einspruchs des hl. Bern-

19) Diese wichtigen Erscheinungen des Mönchtums, die noch nicht mit der gebotenen Gründlichkeit untersucht worden sind, sind in den Rahmen der Geschichte des italienischen Mönchtums gestellt worden von G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia* (o. O., o. J.), S. 248–258.

20) Arnold von Brescia, eine der bekanntesten Gestalten der italienischen Religiosität im 12. Jahrhundert, ist gründlich und eindringend untersucht worden von A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Rom 1954, und DERS., *La fortuna di Arnaldo da Brescia*, in: *Annali della Scuola Normale Superiore* 24 (1955), S. 145–160. Auch die Zeitgenossen empfanden Arnolds Verbindung mit den neuen Kräften der Zeit; Gerhoch von Reichersberg rechnet ihn zu den »*novitates*« des Jahrhunderts. Gerhoch von Reichersberg, *De novitatibus huius temporis*, in: O. J. THATCHER, *Studies concerning Adrian IV*, in: *The Decennial Publications*, Chicago 1903, S. 75 f.

hard Hilfe und Schutz sogar eines Kardinals, des päpstlichen Legaten in Böhmen und Mähren, Guido, erlangte.

Der Kardinal versöhnte Abaelard mit der Kirche; dieser hatte jedoch in Frankreich wenigstens den Widerhall der vielen neuen, ketzerischen oder noch rechtläubigen Kräfte vernommen, die allenthalben Zuzug fanden, vom revolutionären Spiritualismus des Petrus von Bruis und dem Armutsideal des Mönches Heinrich bis zu den zwar rechtläubigen, aber doch ebenfalls revolutionären Reformbestrebungen eines Stephan von Muret oder eines Robert von Arbrissel: er hatte also bemerkt, daß sein Verlangen nach Erneuerung keineswegs, wie Bernhard behauptete, nur die Eigentümlichkeit eines unruhigen und abenteuersüchtigen Geistes war, sondern vielmehr der besondere Ausdruck eines weitverbreiteten Empfindens <sup>21)</sup>.

Bestätigt wurde ihm das, als er, gegen 1150 nach Rom gekommen, um dort seine Versöhnung mit der Kirche zu vollenden, die Stadt in offener Revolte gegen den Papst fand, um ihre eigene Freiheit gegen jedwede Form päpstlicher politischer Oberherrschaft durchzusetzen. Leider gestatten die Vielfalt und – so muß man sagen – Unvereinbarkeit vieler der Quellenangaben über Arnold und Rom uns nur höchst zurückhaltende Schlüsse. Im Unterschied zu denen, die meinen, er sei zum Anhänger des Rommythos geworden – das hängt an der fraglichen These, Wezel, der Verfasser des bekannten Briefes an Barbarossa, sei ein Anhänger Arnolds gewesen –, meine ich, bei strengerer Kritik müsse man sich auf die Feststellung beschränken, daß Arnold ganz im religiösen Rahmen blieb und dem Papsttum wie dem gesamten Klerus vor allem ihre Verpflichtung zur Armut vor Augen hielt.

Wenn das richtig ist, so erhebt sich die Gestalt Arnolds von Brescia in der religiösen Geschichte Italiens im 12. Jahrhundert zu noch weit größerer Bedeutung, als man bisher angenommen hat: es inkarniert sich in ihm und findet in ihm ihren Ausdruck die Wandlung der italienischen Frömmigkeit, die sich in diesen ersten fünfzig Jahren des Jahrhunderts

21) Vgl. R. MANSELLI, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Rom 1953, und DERS., *Per la storia dell'eresia nel secolo XII. Studi minori*. In: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 67 (1955), S. 189–264.

vollzogen hat. Aus der Pataria, die immer in einer für sie charakteristischen *concordia discors* mit dem Papsttum verblieben ist, hat sich eine neue und andersartige Haltung herausgebildet, die mit Gewißheit in Rom eben im Kampf gegen den Papst als zeitlichen Herrn und in der Zustimmung, die Arnold dort gefunden hat, bezeugt ist: das Verlangen nach Armut, in Nachahmung des armen und verlassenen Christus, das allenthalben, in Italien und in Europa, Widerhall und Anhängerchaft fand. Aber darauf kommen wir noch zurück.

Und wenn wir uns die Frage stellen, wo die Wurzel dieses neuen Verlangens liegt, für das Arnold in Rom mit seiner Person einstand und zum Sprecher wurde, so stoßen wir auf das nicht nur italienische, sondern – so muß man sagen – europäische Verlangen nach evangeliengemäßem Leben <sup>22</sup>).

Wir haben eingangs vom kommunalen Leben gesprochen und von den mit ihm verbundenen, auch religiösen Debatten und Streitigkeiten. Weil es keine Theologen oder Gelehrten waren, die an diesen Diskussionen teilnahmen, lag für sie der Rückgriff auf die einzige Quelle nahe, aus der sie Licht und religiöse Bestärkung schöpfen konnten, auf die Bibel und insbesondere auf die Evangelien. Und deren Auslegung ging hier gewiß nicht durch den Filter des vierfachen Schriftsinns; und sie wurden auch nicht auf der Grundlage der Canones erörtert, die eben in diesen Jahren von Gratian in systematische Ordnung gebracht wurden <sup>23</sup>).

22) Zu diesem grundlegenden Verlangen des 12. Jahrhunderts vgl. R. MORGHEN, *Medioevo cristiano* [oben Anm. 5], und M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, darin von besonderer Bedeutung die Kap. 10 (Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique) und 11 (Le réveil évangélique), S. 235–251 und 252–273.

23) Die Geschichte der Bibelexegese und des vierfachen Schriftsinns im Mittelalter ist dargestellt worden von C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944, und B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, aber besonders von H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 Bde., Paris o. J. (1959–1964). Über Gratian handelt jede Geschichte des kanonischen Rechts, z. B. die ausgezeichnete von H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte I, Die Katholische Kirche*, 4. Aufl. Köln-Graz 1964, S. 276 ff.

Von der Schrift ergriffen diese Bürger, nicht ohne ehrfürchtige Ergebung, die man geradezu als abergläubisch tadeln könnte, eben den buchstäblichen Sinn; woran sie sich hielten, war der Text, so wie er dastand, in seiner direkten und unmittelbaren Aussagekraft, und damit trat die revolutionäre Tragkraft der christlichen Botschaft mit neuer Frische und Sinnenfälligkeit ins Licht. Dieser Evangelismus ist, wie schon öfter gesagt worden ist, das, was das europäische Christentum neu beseelt, und er ist es auch, der die charakteristischen Züge der italienischen Frömmigkeit in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts erklärt.

Eben in Mailand und seiner Umgebung haben wir, während sich bereits der furchtbare Kampf mit Barbarossa entfaltet, die ersten Nachrichten über eine neue religiöse Erscheinung, die sich ebenfalls und weiterhin auf die Heilige Schrift beruft, als das Ziel ihrer religiösen Aktivität aber nicht die Armut herausstellt, sondern das individuelle Heil <sup>24)</sup>.

Die Erscheinung war in Mailand gewiß nicht ohne Vorgang: hundert Jahre zuvor hatte der berühmte Erzbischof Aribert von Intimiano in Piemont, in Monforte d'Alba, eine ansehnliche Gruppe von Ketzern entdeckt, deren zu schmerzhaftem Verlangen nach Buße und Sühnung gesteigerter Evangelismus in rituellem Selbstmord endete. Nach Mailand überführt, um dort vor Gericht gestellt zu werden, und ihrer Hartnäckigkeit wegen hingerichtet, waren sie dort mit einer Aura von

24) Über die Katharer vgl. die vorzügliche Arbeit von A. BORST, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, die besonders die lehrmäßigen Aspekte ins Auge faßt, und R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Neapel 1963, wo mehr die Vielfalt und die Verschiedenheit der katharischen Gruppen beleuchtet wird. Der Reichtum an bibliographischen Angaben in diesen beiden Werken erlaubt mir, hier auf weitere Hinweise zu verzichten. Ich nenne nur noch, außer R. MORGHEN, *Medioevo cristiano* [oben Anm. 5], H. GRUNDMANN, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte*, hrsg. von K. D. SCHMIDT und E. WOLF, Göttingen o. J., Lieferung II G (1963), wichtig auch für die Einordnung des Katharertums in die anderen ketzerischen Erscheinungen des Mittelalters. Hinsichtlich des italienischen Katharertums ist anzumerken, daß der Band von S. SAVINI, *Il Catarismo italiano ed i suoi vescovi nei secoli XIII e XIV. Ipotesi sulla cronologia del Catarismo in Italia*, Florenz 1958, jedes wissenschaftlichen Wertes entbehrt.

Furcht und Anziehungskraft im Gedächtnis geblieben; so fehlte es nicht an Leuten, die sagten, diese Ketzler seien die Lehrmeister der Patariner gewesen <sup>25</sup>).

In den Jahren zwischen 1155 und 1160 müssen wir nun die Aktivität jenes Markus ansetzen, der sich zur katharischen Häresie bekehrt und deren Kenntnis auf mehreren Reisen vertieft hatte und zu ihrem Missionar und Haupt wurde, so daß wir ihn auf dem berühmten Konzil von Saint-Félix-de-Caraman, das für die religiöse Geschichte Italiens so wichtig werden sollte, als Bischof der Lombardei vorfinden.

Dies Konzil war von einem aus Byzanz gekommenen katharischen Missionar, Niketas, in jenes Städtchen in der Grafschaft Toulouse einberufen worden. Er wollte einerseits die Grenzen zweier Diözesen des Languedoc festsetzen lassen, andererseits den Anschluß der Katharer des Westens an seine Kirche erreichen <sup>26</sup>).

Im Osten hatten sich, in Wiederaufnahme auch früherer Häresien, zwei ansehnliche religiöse Strömungen gebildet, die in verschiedener Weise, auf der Grundlage eines im Lichte kosmogonischer Mythen interpretierten Evangeliums, versuchten, das alte, ewige Problem des Übels zu klären. Die erste Strömung, die ihren Ursprung auf den bulgarischen Priester Bogumil – Übersetzung des griechischen Theophilos – zurückführte, betonte besonders das sittliche Übel, die Sünde, und fand seine Erklärung in der Rebellion des Engels Satanael, der dann zum Satan geworden war und die *ab aeterno* von Gott geschaffene materielle Welt geordnet hatte. Diese Form der Häresie hatte sich in den

25) Zu diesen Ketzern von Monforte vgl. außer den in der vorigen Anm. genannten Werken auch ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del secolo X*, in: *Studi Gregoriani II* (1947), S. 68–73, C. VIOLANTE, *La società milanese nell'età precomunale*, Bari 1953, S. 176–186, und R. MANSELLI, *Per la storia dell'eresia* [oben Anm. 21], S. 212–234, wo die Möglichkeit von Beziehungen zwischen den Ketzern von Monforte und den Katharern erörtert wird.

26) Zu diesem Konzil vgl. außer den beiden genannten Büchern von BORST und MANSELLI [Anm. 24] A. DONDAINE, *Les actes du concile albigeois de Saint-Félix-de-Caraman*, in: *Miscellanea Giovanni Mercati V*, Rom 1946, S. 324 bis 355, und Y. DOSSAT, *A propos du Concile cathare de Saint-Félix: les Milingues*, in: *Les Cathares en Languedoc, Toulouse o. J.* (1968), S. 201 bis 214, der die Historizität des Konzils – wie mir scheint, zu Unrecht – erneut in Zweifel zieht.

ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts in Europa verbreitet und war von Deutschland aus stillschweigend nach Südfrankreich und Italien gelangt. Die zweite war in der Gegend von Philippopol entstanden; sie betrachtete das Übel vor allem als kosmischen Sachverhalt und behauptete, es gebe zwei Prinzipien, die in ewigem Streit miteinander lägen, das eine gut und ganz und gar geistig, das andere böse und Schöpfer der Materie. Diese Form der Häresie war eben von Niketas nach Europa gebracht worden <sup>27)</sup>.

Nach dem Konzil schlossen sich die Ketzler in Südfrankreich alle an Niketas an. In Italien dagegen kam es durch eine Reihe komplizierter Ereignisse und heftiger Streitigkeiten zur unheilbaren Trennung der Häupter der verschiedenen Gruppen voneinander, die verschiedene Kirchen mit je einem Bischof als Haupt ins Leben riefen: eine in Concorezzo – dies blieb die zahlenmäßig stärkste Gruppe –, die die Tradition des Markus fortführte, eine andere in Desenzano, die den Dualismus des Niketas vertrat, andere weitere in Bagnolo bei Mantua, in Vicenza, in Florenz, im Tal von Spoleto.

Trotz ihrer Uneinigkeit breiteten sich diese Kirchen, die man wenigstens in Italien als Gemeinschaften von Gläubigen, nicht als Diözesen mit wohlabgegrenzten Territorien ansehen muß, leise und unmerklich in allen Gegenden aus, und das Ergebnis dieser Ausbreitung wurde in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts mit Furcht und Sorge wahrgenommen.

Die Reaktion der Kirche war unsicher, schlecht organisiert und schlecht gezielt; die Bischöfe wußten nicht was tun, der Klerus war von der Lebendigkeit der Ketzler, ihrem Geschick zum Streitgespräch, ihrer Kenntnis der Heiligen Schrift häufig eingeschüchtert.

Gewiß fehlte es nicht ganz an Männern, die als Kontroverspartner standhielten, wie zum Beispiel der Erzbischof von Mailand, Galdinus, der vielleicht sogar die Bekehrung eines Lehrers der Ketzler, Bonaccursus, erreicht hat; aber die Besorgnisse waren schwer. Ausgerechnet Mailand, die bevorzugte Verbündete des Papstes im Kampf gegen Barbarossa, bot den Ketzern ungestörte Gastfreundschaft und galt als

27) Zu diesem wie zu allen folgenden Punkten hinsichtlich der Katharer vgl. die angeführten Bücher von BORST und MANSELLI.

wahre *fovea haereticorum*, als Ketzerhöhle; das gleiche ließ sich von Verona, Vicenza, Florenz, Orvieto sagen, wo mit einiger Vorsicht geradezu ein Ketzerkonzil abgehalten worden war.

Merkwürdigerweise waren am Kampf gegen die Häresie in Italien die Zisterzienser vollkommen unbeteiligt geblieben, die sich doch in Südfrankreich an die Spitze der Polemik gegen die Albigenser gestellt hatten; der einzige von ihnen, der sich damit befaßte, ist Joachim von Fiore, der uns gegen Ende des Jahrhunderts mitteilt, mit wie großem Geschick sich die Ketzer an die Katholiken heranmachten und ihr Vertrauen gewannen, und der auch von schwerer Besorgnis über eine mögliche Allianz zwischen Katharern und Muslimen spricht, wie wir sie auch in einem Brief des Kardinalbischofs von Porto ausgedrückt finden.

Kurz nach der Jahrhundertmitte hatten sich also in Italien nun die beiden großen religiösen Tendenzen der Epoche manifestiert. Die eine, antikuriale, auf Armut gerichtete, hatte ihren Sprecher in Arnold gehabt und fand ihre Fortsetzung in den Arnoldisten, über die wir leider nur wenig und schlecht unterrichtet sind, auch wenn man an ihrer Existenz nicht zweifeln kann. Die andere war die katharische, dualistische, faszinierend durch die Anziehungskraft ihrer phantasiereichen kosmogonischen Mythen, imstande einen gewissen Trost für die unausweichliche, ewige Frage nach dem Ursprung des Leidens, des Bösen, des Todes zu geben.

Diese beiden Bewegungen, von denen die katharische, wie wir wiederholen, schnell eine furchterregende Ausbreitung gewann, sind jedoch nur zwei unter den zahlreichen Manifestationen der Unruhe und in der Formenvielfalt der italienischen Religiosität.

Wiederum in die Lombardei und, wie es scheint, ans Ende des 12. Jahrhunderts führt uns eine andere Häresie, die ebenfalls aus dem allgemeinen Willen entstanden ist, sich dem Evangelium anzuschließen, und die jene Elemente entfaltete, die das Evangelium einst, in ferner Vorzeit, mit der jüdischen Welt verbunden hatten. Es handelt sich um die Häresie der Passaginer – der Name hat sich bis jetzt jedem Versuch einer sicheren etymologischen Erklärung widersetzt –, nach deren Meinung der, der das Wort Jesu ganz annahm, auch die Vorschriften des Alten Testaments wie Beschneidung und Sabbatheiligung beachten

mußte, und für die auf der dogmatischen Ebene die strikte Wahrung der Einheit Gottes am Ende die Gottheit Christi und des Heiligen Geistes und also die Trinität ausschloß. Und doch dürfen wir nicht vergessen, daß sie trotz allem christliche Häretiker waren und nicht, wie man manchmal gesagt hat, Juden oder Judaisten. In einer meiner Arbeiten habe ich für diese Bewegung sogar einen Stifter – unbekanntem Namens – von typisch kirchlicher, bescheidener, aber nicht schlechter Bildung feststellen können<sup>28</sup>).

Ein historisch faßbarer Gründer, Ugo Speroni, ist das Haupt der Speronisten; bei ihm sind wir über seine Bildung und seine Persönlichkeit unterrichtet, nachdem man die Widerlegungsschrift entdeckt hat, die ein wohlbekannter Jurist, Magister Vacarius, gegen ihn verfaßt hat. Auch Speroni war Jurist und hatte in Bologna Rechtswissenschaft studiert, wie sich aus seiner Anrede durch seinen Gegner ergibt, der ihn als *iuris consultus et magister* bezeichnet und an die *dilectio que tanta invicem inter nos fuit in scholis* erinnert. Er ist deswegen eine ganz besonders charakteristische Gestalt, weil er durch das Leben seiner Stadt, Piacenza, geformt worden ist, deren Konsul er 1164, 1165 und 1171 in besonders schwierigen Jahren gewesen ist und an deren Geschicken wir ihn zu verschiedenen Malen beteiligt finden. Seine Frömmigkeit ist zwar auch im Klima der städtischen Kämpfe gegen die bischöfliche Gewalt gereift; sie stellt sich der Kirche aber nicht auf der Grundlage juristischer Argumentationen oder politischer Fragen entgegen, sondern hat wegen des schlechten Lebenswandels der Priester eine häretische Wendung genommen, noch allgemeiner gesprochen: aus einem Verlangen nach radikaler Geistigkeit, das auf der Grundlage von Vorschriften und Angaben der Heiligen Schrift jedes materielle Element im sakramentalen und liturgischen Leben der Kirche zurückweist.

In ihm läßt sich im Moment des Ursprungs eine persönliche Krise fassen, die sich zur Krise einer Gruppe ausschließlich von Bürgern einer

28) R. MANSELLI, I Passagini, in: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 75 (1963), S. 189–210.

Stadt ausweitet und die so zur Grundlage für eine Bewegung wird, die Gewicht gehabt haben und weit bekannt gewesen sein muß, wenn sie den Magister Vacarius im fernen England dazu veranlaßt hat, eine umfangreiche Widerlegung zu schreiben, und wenn sie noch lange Zeit exkommuniziert und verdammt werden mußte 29).

Interessanter noch ist jedoch, wenn wir uns nicht täuschen, die Welt von *Ideen* im Gärungszustand, der Schriftenwechsel, das Hin und Her von Diskussionen, die eine Anteilnahme von Laien am religiösen Leben zeigen, wie sie Italien sowohl vor als auch nach dem 12. und – wie wir hier um der Vollständigkeit willen sagen müssen – 13. Jahrhundert selten gekannt hat.

Eben in diesen Jahren, 1173, kam nach Italien und verbreitete sich hier vielleicht bereits bis zu einem gewissen Grade eine neue ketzerische Strömung, die der Armen von Lyon, der Waldenser 30).

Wir wissen aus einer sehr lebendigen Schilderung von Walter Map in seinen *Nugae curialium*, daß Valdes und seine Anhänger Papst Alexander III. 1179 um die Erlaubnis zur Bußpredigt und zum evangelischen Leben, insbesondere in Armut, ersuchten. Jedenfalls fand die waldensische Bewegung, die gegen 1180 definitiv in der Häresie endete, in Italien leichte Verbreitung; am Ende des 12. Jahrhunderts hatten sie in Mailand eine Schule, in der die Gläubigen sich versammelten und in der sie unterwiesen wurden; es hat ferner den Anschein, daß sie in

29) Eine weitgespannte Untersuchung über ihn zugleich mit der Edition der Widerlegung durch Magister Vacarius bietet ILARINO DA MILANO, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vacario*, Rom 1948. Dort wird die Bewegung der Speronisten auch in den Rahmen der gesamten mittelalterlichen Häresien gestellt.

30) Zum frühen Waldensertum verweise ich auf meine beiden oben Anm. 21 genannten Aufsatzsammlungen. In den dort enthaltenen das Waldensertum betreffenden Arbeiten erörtere ich auch die ältere Literatur. Ferner ist zu vergleichen CHR. THOUZELLIER, *Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle*, Paris 1966, die sich jedoch nicht für das italienische Waldensertum interessiert. Zu all diesen Fragen vgl. jetzt die grundlegende Arbeit von K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser*, 2 Bde., Berlin 1967.

gewissen Beziehungen zur Bewegung der Humiliaten und zu der der Lombardischen Armen standen <sup>31)</sup>).

Die Humiliaten, deren Ursprünge schlecht bekannt sind, sind wiederum eine städtische Erscheinung, erwachsen aus dem Verlangen, den christlichen Glauben intensiv und in der Tiefe zu leben, auch wenn das zu einem Konflikt mit der kirchlichen Hierarchie führen konnte, was in der Tat 1184 geschah, als Lucius III. in seinem Verdammungsurteil *eos qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur* zusammenfaßte.

Ihr Kennzeichen war eine gänzliche Armut, für die Abhilfe nicht mit zeitlichem Besitz gefunden wurde, wie es das Mönchtum in seinen verschiedenen Formen bis dahin getan hatte, sondern durch Arbeit, insbesondere durch Weberei, deren Ertrag zum Unterhalt aller zusammengetan wurde.

Entschieden in der Verfolgung ihres religiösen Lebens, wurden sie dann am Anfang des 13. Jahrhunderts durch die versöhnliche Haltung Innocenz' III. und durch sein zum Teil erfolgreiches Bemühen zurückgewonnen, jene Teile der Armutsbewegungen in den Organismus der Kirche wieder aufzunehmen, die sich, ohne das Wesen des kirchlichen Lehrgebäudes anzugreifen, ein streng an den Idealen des Evangeliums und am Beispiel Christi ausgerichtetes Leben zum Ziel gesetzt hatten <sup>32)</sup>.

Widerstand leistete den päpstlichen Rückgewinnungsversuchen noch eine Bewegung, die die am wenigsten klare und am wenigsten bekannte von allen ist, die der Lombardischen Armen. Sie scheint erst nach dem erwähnten Verdammungsurteil Lucius' III. von 1184 entstanden zu sein, das sie nicht nennt, vorausgesetzt, daß sie nicht, worauf viele Anzeichen deuten, unter dem Namen der Arnoldisten einbegriffen wurden, deren letzte Abkömmlinge sie sind. Über die Übung der Armut und die radikale Berufung auf das Evangelium hinaus kennzeichnet sie in der Tat der antikirchliche und antipriesterliche Geist, der das charakteristische Erbe der Ideen Arnolds von Brescia ist: für sie hat die

31) Zu diesen Beziehungen zwischen Waldensern, Humiliaten und Lombardischen Armen vgl. L. ZANONI, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana e i Comuni nei secoli XII e XIII*, Mailand 1911.

32) Vgl. wiederum das in der vorigen Anm. genannte Buch von ZANONI.

Amtskirche jede charismatische Kraft verloren, und der Priester muß, damit seine Amtshandlungen gültig sind, rein sein von aller Sünde 33).

Welche Schlußfolgerungen können wir aus dieser sehr raschen Durchmusterung der verschiedenen religiösen Erscheinungen in Italien ziehen?

Es sind vor allem und durchaus städtische Erscheinungen, die an das städtische Leben gebunden und mit seiner politischen und sozialen Wirklichkeit verknüpft sind.

Sie sind darum auch mit der Welt des Wirtschaftslebens und der Arbeit verbunden, leiten sich aber nicht daraus ab und sind nicht davon bedingt: exemplarisch in diesem Sinne sind die Fälle Arnolds von Brescia, Ugo Speronis und besonders der Humiliaten. Für diese – das muß man unterstreichen – ist die Arbeit ein Mittel, die evangelische Armut zu praktizieren und zu verwirklichen, nicht ein Grund, um alle zur Armut und zur Arbeit selbst zu verpflichten.

Es ergibt sich daraus – auf für mich absolut klare Weise – die Unmöglichkeit, die italienische Religiosität im 12. Jahrhundert lediglich als Ausdruck und Manifestation der wirtschaftlichen und sozialen Erfordernisse der Zeit zu begreifen. Die religiösen Bedürfnisse haben die Führung, sie werden nicht aus anderer Wurzel hervorgebracht, sie sind ein prius, nicht ein posterius; sie sind ein lebendiger und wesentlicher Teil der ganzen komplexen städtischen Welt, nicht eine beiläufige Folge der Lebensbedingungen der Massen.

Wir können noch weitergehen und sagen, daß eben in der konkreten historischen Situation der Städte diese Bewegungen den Anstoß und die Bedingungen zu ihrer freien Entfaltung und Ausbreitung finden: der Kampf gegen jede von oben kommende, kaiserliche und feudale Gewalt erweitert sich bei der ersten sich bietenden Gelegenheit mit Leichtigkeit zum Kampf gegen den Bischof und seine Autorität. Die politische Struktur der Städte, in denen die religiöse Autorität gewiß respektiert wird, aber keinerlei Macht zu ihrer Durchsetzung besitzt, erleichtert die

33) Die Lombardischen Armen hat untersucht ILARINO DA MILANO, *Il »Liber supra stella« del piacentino Salvo Burci contro i Catari ed altre correnti ereticali*, in: *Aevum* 16 (1942), S. 272–319; 17 (1943), S. 90–146; 19 (1945), S. 281–341. Der die Lombardischen Armen betreffende Teil findet sich in Band 17, S. 90–120.

ungestörte Verbreitung heterodoxer Ideen, die – auf der politischen Ebene – im 12. Jahrhundert von niemandem und von nichts aufgehalten und gehindert werden können; die Art des Zusammenlebens in den Städten, wo praktisch so gut wie nichts verheimlicht werden konnte (jedermann sah zum Beispiel, wer am Sonntag nicht zur Messe ging oder nicht an den Sakramenten teilnahm), brachte eine gegenseitige Toleranz auf religiösem Gebiet mit sich. Später erst, gegen Ende des Jahrhunderts, sollte die Spannung der politischen Gegensätze und das Eindringen der Ketzer in den Bereich des politischen Lebens den Beginn einer Krise auslösen, die sich jedoch erst im 13. Jahrhundert entfalten sollte.

Schließlich ist in Erinnerung zu rufen, daß die Struktur der Städte selbst mit ihrer genau umgrenzten Jurisdiktion es besonders für Wanderprediger leicht machte, nach anderwärts auszuweichen, wenn aus den verschiedensten Gründen die Lage an einem Ort für sie schwierig werden sollte <sup>34</sup>).

Wir wollen noch bemerken, daß diese italienischen Bewegungen denen des übrigen Europa gegenüber zum Teil eigene, zum Teil ähnliche Züge aufweisen.

Die katharische Häresie blieb in Italien eine wesentlich städtische Erscheinung; sie erhielt nicht, wie es für das Katharertum des Languedoc charakteristisch ist, die Unterstützung des höheren und niederen Feudaladels. Das Waldensertum, das an seinem Anfang in Lyon eine städtische Erscheinung war, behielt diesen Charakter natürlich auch in Italien. Es bewahrte überall die für diese Gemeinschaft besonders kennzeichnende Fähigkeit, sich äußerlich der Umgebung anzupassen und in der übrigen katholischen Masse unterzutauchen. So entzieht es sich, und das gilt besonders für Italien, der Erforschung und läßt sich als individuelle historische Erscheinung schwer ausmachen.

Stellen wir endlich zu diesem Punkt fest, daß das Verbreitungsgebiet dieser Bewegungen, wenn sie an die Erscheinung des Städtewesens oder, um den in der italienischen Geschichtsschreibung geläufigen Terminus zu gebrauchen, der Kommunen, gebunden sind, Mittel- und Nord-

34) Ich präzisiere hier einige Erwägungen, die ich schon in meinem Anm. 24 genannten Buch *L'eresia del male* angestellt habe.

italien nördlich einer gedachten Linie von Rom über Viterbo nach Ancona gewesen ist <sup>35)</sup>.

Heißt das, daß Süditalien diesen religiösen Kräften gänzlich fremd geblieben ist? Wir haben schon kurz bemerkt, daß auch Süditalien im 12. Jahrhundert unter anderen Gesichtspunkten ein intensives politisches und zugleich religiöses Leben gekannt hat. Es erlebt seine politische und administrative Neuordnung durch die normannischen Herrscher, die sich nicht darauf beschränkten, Lehen und Kastelle auszuteilen, sondern nach Jahrhunderten widerstreitender Jurisdiktionen und Autoritäten auch Sorge trugen, dem kirchlichen Leben eine Organisation zu geben. Sie wurden darin vom Papsttum unterstützt, das ihnen die sogenannte »apostolische Legation« einräumte und damit einem charakteristischen Verlangen der normannischen Herrscher entgegenkam, dem Verlangen nach rechtlich klarer Autonomie gegenüber den kirchlichen Gewalten, wodurch faktisch die *libertas Ecclesiae* suspendiert wurde. Es gelang den Königen von Sizilien, die in voller Freiheit als Vertrauensmänner des Papstes handelten, Apulien, Sizilien und Kalabrien mit einem Netz von Diözesen zu überziehen, die die griechischen unterdrückten oder ersetzten; dabei bedienten sie sich auch der drei großen Klöster von Montecassino und mehr noch Cava dei Tirreni und Montevegine. Auf diese Weise trug die traditionelle bischöfliche Organisation, unterstützt vom Mönchtum, das römisch-katholische religiöse Leben wieder überall hin – wirklichen Widerstand gab es faktisch nur in Kalabrien – und schnitt alle Beziehungen zum seit 1054 schismatischen Byzanz ab <sup>36)</sup>.

Die Bedeutung des Mönchtums im Königreich Sizilien wurde gestärkt und nahm zu durch die im Vergleich zum übrigen Italien spätere Einführung des Zisterziensertums, das sich mit den Abteien von S. Stefano in Bosco und von Corazzo ausgerechnet in Kalabrien festsetzte, wo das Basilianermönchtum bestand.

35) Ich beabsichtige, die hier skizzierten Gedanken in einer neuen Arbeit, die sich an mein Buch *L'eresia del male* anschließt, zu entfalten.

36) Vgl. zu diesen Fragen außer dem bekannten Werk von F. CHALANDON, *Histoire de la domination normande*, 2 Bde., Paris 1907, S. BORSARI, *I monaci basiliani in Calabria*, Neapel 1963. Zum griechischen Widerstand in Kalabrien vgl. die wichtige Diskussion zwischen Menager und Guillou.

Hier in Corazzo bildete sich gegen Ende des Jahrhunderts die größte Gestalt der religiösen Geschichte des Südens aus, der Abt Joachim, der sich nach dem in den Wäldern der Sila errichteten Kloster Joachim »von Fiore« nannte 37).

In ihm findet eine Frömmigkeit ihren Höhepunkt, die sich von der des übrigen Italien in der Tiefe unterscheidet, auch wenn sie sie im folgenden Jahrhundert tief beeinflussen sollte. Die mönchische Religiosität war es, die ihn dazu brachte, eine Bewegung als den Höhepunkt der Geschichte anzusehen, die vom Kloster ausging, deren Aufgabe es jedoch war, die gesamte Gesellschaft zu erneuern.

Aufschlußreich hierfür ist eine der Bildtafeln in seinem *Liber figurarum*. Nach ihr stellt sich das neue Mönchtum, indem es einige soziale Ansätze der zisterziensischen Bewegung aufnimmt und entfaltet, als Rückgrat einer neuen Gesellschaft dar, in der die für das Mönchtum eigentümliche Gütergemeinschaft auf alle ausgedehnt wird: alle erhalten die Möglichkeit, jederzeit das Lebensnotwendige als Entgelt für die eigene Arbeit zu empfangen. In dieser Gesellschaft wirkt auch die klerikale Hierarchie weiter als Hüterin der sakramentalen Charismen und Verwalterin der Gnade Christi. Es ist ein grandioser Plan, der jedoch eine bloße Utopie geblieben ist; zur Wirkung gelangte hingegen, wie wir sehen werden, Joachims Ankündigung eines dritten Zeitalters, der neuen und neuschaffenden Ära des Geistes 38).

Wenn diese Vision, in der das monastische Ideal gipfelte, aus gutem Grund in der Welt des Südens gereift ist, so kann es uns nicht wunder-

37) Die Studien über Joachim von Fiore sind erneuert worden durch die beiden Arbeiten von H. GRUNDMANN, Studien über Joachim von Floris, Leipzig 1927, und E. BUONAIUTI, Gioacchino da Fiore. I tempi – La vita – Il messaggio, Rom 1931. Hinzuzufügen sind danach E. BENZ, Ecclesia Spiritualis, Stuttgart 1934, S. 3–48; H. GRUNDMANN, Neue Forschungen über Joachim von Fiore, Marburg 1950; R. MANSELLI, La »Lectura super Apocalipsin« di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale, Rom 1955, S. 80–104; A. CROCCO, Gioacchino da Fiore, Neapel 1960; B. TÖPFER, Das kommende Reich des Friedens, Berlin 1964.

38) L. TONDELLI, M. REEVES, B. HIRSCH-REICH, Il libro delle figure dell' abate Gioacchino da Fiore, 2 Bde., Turin o. J. (1953). Wichtig ist, was über diese Tafel im Figurenbuch H. GRUNDMANN sagt, Entwurf einer Ordensverfassung in Joachims Figurenbuch, in: Neue Forschungen [Anm. 37], S. 85–121.

nehmen, daß die Erscheinungen, die wir als Kennzeichen der Städte genannt haben, hier so gut wie ganz fehlen. Ein autonomes städtisches Leben entwickelte sich hier, wie wir schon gesagt haben, nur in bescheidenem Maße. Es vermochte unter anderem nicht, eine eigene Kirchenpolitik zu entwickeln; diese blieb praktisch ganz in den Händen des Königs. Kräftig blieb auch die Repressionsgewalt des Bischofs; ihr lieb auch die zivile Gewalt – mit häufig bemerkenswerter Beflissenheit – ihren Arm. So wissen wir, daß Ketzer aus dem Norden nach Neapel oder nach Kalabrien kamen, um sich dort nach der Balkanhalbinsel einzuschiffen; wir kennen auch die Namen zweier Einwohner von Bari, die die Häresie von Apulien nach Bosnien brachten. Aber nichts erlaubt uns, für das 12. Jahrhundert die Existenz ketzerischer Gruppen irgendwelcher Art im Süden zu behaupten.

Städtische religiöse Bewegungen in Mittel- und Norditalien; ansehnliche Erscheinungen mönchischer Religiosität im Süden: das war die Situation, als, zum Zeichen des Endes einer Epoche und des Beginns einer neuen, Franziskus von Assisi auftrat und diese einzigartige, aus tiefen politischen und sozialen Verschiedenheiten erwachsene Trennung durchbrach <sup>39)</sup>.

Die auffallendsten äußeren Züge seiner Persönlichkeit verbinden ihn zweifellos mit den Erscheinungen städtischer Frömmigkeit, von denen wir gesprochen haben. Kaufmannssohn und selber Kaufmann, verlebte Franziskus seine Jugend in einer Stadt, erlebt ihre Probleme, nimmt an ihrem politischen Leben teil, kämpft für sie und gerät für sie in Gefangenschaft. Er erlebt aber auch das Elend der Armen, die trostlose Verlassenheit der Kranken, das Grauen der Leprakranken; er nimmt die Unzulänglichkeit des Klerus und der Kirche all dem gegenüber

39) Die Literatur über Franziskus ist unendlich. Ich beschränke mich darauf, außer auf die beiden klassischen Biographien von H. THODE, Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, 3. Aufl. Berlin 1926, und P. SABATIER, Vie de S. François d'Assise, Paris 1894 (letzte und endgültige Ausgabe Paris 1931), zu verweisen auf meine Rassegna di Storia Franciscana, in: Rivista di Storia e Letteratura religiosa 1 (1965), S. 117–137. Dort nenne ich die wichtigsten seit dem Ende des zweiten Weltkriegs erschienenen Arbeiten über Franziskus. Vgl. ferner K. ESSER, Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder, Leiden 1966.

wahr. Diese ganze und unverkürzte menschliche Lebenserfahrung, die ihn von allen Seiten umgibt und an der er teil hat, wird nun angenommen und erlitten in der persönlichen Krise einer Einsamkeit ohne Trost. Wir nehmen von ihr zwar das unruhige Hinundhergerissensein seines Herzens zwischen vielen Aufgaben wahr; sie bleibt uns aber in ihrer Tiefe unergründbar.

Dies Erleben führt Franziskus nun – das ist das Neue und Revolutionäre für die religiöse Geschichte Italiens und, wie wir hinzufügen können, nicht Italiens allein – nicht dazu, sich aufzulehnen, weder gegen Kirche und Klerus, deren Grenzen und Schuld er nicht übersieht, noch gegen die bestehende Gesellschaftsordnung. Er zieht sich auch nicht in die Eremus zurück, um an seiner eigenen frommen Vervollkommnung und seinem eigenen Heil zu arbeiten. Und er gründet auch keinen neuen religiösen Orden neben den anderen, bereits bestehenden. Er will in der Welt und mit der Welt leben, um ein Beispiel christlichen Lebens zu geben, indem er sich selbst als einen der *fratres de paenitentia* darstellt, wie es sie seit Jahrhunderten im religiösen Leben Europas gab. Er gab also ein Beispiel der Buße, das ein anderes Zeugnis bot als der Predigtstil der Kleriker und Mönche: eine kostbare Nachricht des Thomas von Spalato, der Franziskus in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts in Bologna hat reden hören, besagt, der Frater habe im Stil der Volksrede gesprochen, jener Redeweise also, in der die Probleme der Städte aufgegriffen und diskutiert wurden; aber Franziskus redete von der Buße und pries die Armut <sup>40)</sup>.

Wir müssen das nun richtig verstehen. Wenn Franziskus jedermann die Armut predigte, so ermutigte er gewiß Menschen, ihm zu folgen und ihr Gut den Armen zu geben. Aber in erster Linie lehrte er damit, daß die Arbeit ihre Würde habe – die Brüder sollten nur dann betteln, wenn ihre Arbeit ihnen nicht das Lebensnotwendige eingebracht hatte –, daß man sein Herz vom Verlangen nach Geld und Eigentum losreißen müsse, und vor allem, daß man sich selbst und sein eigenes Gut in einer

40) Zu den *fratres de paenitentia* vgl. die umfangreiche Dokumentensammlung mit einer wichtigen Einführung von G. G. MEERSEMAN, Dossier de l'ordre de la pénitence au XIIIe siècle, Fribourg 1961. Zum *modus concionandi*, dessen sich Franziskus nach dem Zeugnis des Thomas von Spalato bediente, vgl. oben Anm. 8.

von Christus inspirierten brüderlichen Liebe in den Dienst der anderen stellen solle <sup>41)</sup>.

So verstanden, konnte Armut, Nachfolge Christi, zum Beispiel werden, nicht für wenige Auserwählte, die sich in der strengen Einsamkeit der Eremiten oder in der regulierten Gemeinschaft des Klosters abschlossen, sondern zu einer Kraft, die Massen mit sich riß. Sie durfte auch nicht – sagt Franziskus – mit hochmütigem asketischem Weltschmerz zur Schau gestellt werden, wie es die Heuchler tun; sondern sie sollte mit der Freude dessen verkündigt werden, der sich der Vorsehung Gottes in einer von Gott gut geschaffenen Welt anvertraut weiß, damit die Menschen sich dieser Welt in brüderlicher Zuwendung erfreuten und sie nicht als Schöpfung des Teufels haßten, wie die Katharer wollten.

Der hl. Franziskus und seine Bewegung stellen sich also als eine erneuernde Kraft für die ganze Kirche dar, und sie erzielten, auch dank der Unterstützung durch Innocenz III., einen überwältigenden Erfolg. Sie breiteten sich in Nord-, Mittel- und Süditalien aus: allenthalben wurden sie zuerst mit einiger Verlegenheit oder Mißtrauen aufgenommen, aber dann besiegten sie allen Widerstand.

Die religiöse Geschichte Italiens fand im hl. Franziskus ihre Einheit zurück, einen neuen Konvergenzpunkt, der in den folgenden Jahrhunderten außerordentliche Bedeutung erlangte.

Nachdem wir die wesentlichsten Ereignisse und Persönlichkeiten dieser hundert Jahre aufgeführt haben, sei es uns gestattet, im letzten Teil die grundlegenden Veränderungen des religiösen Bewußtseins zu

41) Zum Armutsverständnis des Franziskus genügt der Verweis auf einige neuere Arbeiten wie M. D. LAMBERT, *Franciscan Poverty. The doctrine of the Absolute poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order*, 1210–1325, London 1961, und zu den rechtlichen Aspekten G. TARELLO, *Profilo giuridico della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, Mailand 1964. Die Untersuchungen von M. Mollat zum Problem der Armut sind bislang noch nicht auf Italien ausgedehnt worden. Vgl. auch die Untersuchungen in dem Sammelband *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII*, Todi 1969.

nennen, wie wir sie in ihren hervorstechendsten Etappen fassen können 42).

Die ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts, noch vom Investiturstreit und von den Gegensätzen des Schismas von 1130 bewegt, setzen im wesentlichen mehr die Religiosität des 11. Jahrhunderts fort, als daß sie eine neue Form bilden; in den Massen sind noch die Probleme der Unwürdigkeit des simonistischen und gegen den Zölibat verstoßenden Klerus lebendig: ob man bei ihm die Messe hören oder die von ihm gespendeten Sakramente empfangen soll oder nicht, mit welchen mehr oder weniger nachdrücklichen Mitteln man ihn zu einer regulären und seiner Berufung gemäßen Lebensweise zurückführen kann.

Wir haben hier also Gläubige, die mehr um eine fromm lebende Hierarchie besorgt sind als um die eigene und persönliche Heiligung, mehr um den Bau eines Klosters als um die eigenen Praktiken religiösen Lebens. Das heißt, wir stehen einer noch der Welt des frühen Hochmittelalters, ihren Vorstellungen und Idealen verbundenen Spiritualität gegenüber.

Für die Verwandlung dieser Ideen scheint es mir, daß man die Bedeutung Arnolds von Brescia und das *Novum*, das er darstellt, nicht hoch genug veranschlagen kann. Das hat Gerhoch von Reichersberg in seiner Schrift *De novitatibus* wohl bemerkt und unterstrichen, an der Stelle, an der er seinen Disput »*contra quendam Arnoldinum valenter literatum*« erwähnt, ebenso an anderer Stelle, wo er die Kirche und ihre Vorrechte gegen solche verteidigt, die sie arm und von allem zeitlichen Gut entblößt sehen wollen 43).

Mit Arnold endet also in unmißverständlicher Weise jene Allianz, die auf verschiedene Weise und fast ein Jahrhundert lang die vom Reformverlangen getriebenen Massen und das Papsttum miteinander verbunden hatte. In Rom ist in der Rebellion des zur Kommune zusammengeschlossenen Volkes jede Möglichkeit eines Mißverständnisses

42) Zur Geschichte der italienischen Spiritualität im 12. Jahrhundert muß man sich begnügen mit J. LECLERCQ, F. VANDENBRAUCKE, L. BOUGER, *La spiritualité du moyen âge*, in: *Histoire de la spiritualité chrétienne II*, Paris 1961. Man bekommt hier einen recht reichen und genauen Hintergrund.

43) Zu diesem Werk Gerhochs vgl. das schon oben Anm. 20 daraus Angeführte.

dahingeschwunden: der Papst wird sozusagen auf den Rang eines beliebigen Bischofs herabgedrückt, den man auch mit religiöser Polemik bekämpfen kann und muß. Mehr noch, diese Polemik hat nicht mehr nur würdige Priester und Sittenreinheit zum Ziel, sie erstrebt in verschiedener Formulierung, aber auf bestimmte Weise etwas Neues: die Armut. Der Kirche und ihren reichen und mächtigen Bischöfen wird das Beispiel des armen und leidenden Christus gegenübergestellt: das ist wie ein Chor, dessen Stimme sich aus ganz Europa erhebt, aus Deutschland, aus Frankreich und unvermeidlich auch aus Italien. Es ist das Ergebnis der Lektüre der Evangelien, eines vertieften Heiligkeitsverlangens, eines rigoroseren Vollkommenheitswillens 44).

Während Arnold von Brescia und der Arnoldismus die Armutsforderung unterstreichen, entspringt die religiöse Erfahrung der katharischen Häresie aus dem Problem der Sünde, des Häßlichen, des Bösen, des Todes 45).

Diese Erfahrung artikuliert sich, gemäß den beiden Grundströmungen des Katharertums, auf verschiedene Weise. Für die eine Richtung, die der Kirche von Concorezzo, ist die Welt zwar von Gott geschaffen, durch die Sünde des ersten der Engel aber zum Schlachtfeld eines Kampfes zwischen Gott und dem Satan, zwischen Gut und Böse geworden. Der Mensch, in dem Geist und Materie zusammentreffen und der darum im Innersten geteilt ist, kann sich diesem Kampf nicht entziehen, der ihn ganz ergreift und an dem er unmittelbar und persönlich teilhat. Kaum nötig zu sagen, wie sehr die Teilnahme an diesem äußeren Kampf den Gläubigen religiös in die Höhe erhebt und ihn sein Leben geradezu auf kosmischer Ebene führen läßt.

Anders ist die Situation des Gläubigen für die andere große italienische Kirche, die von Desenzano: infolge des Kampfes zwischen den Prinzipien des Guten und des Bösen lebt der Mensch auf der Erde bereits wie ein zur Hölle Verdammter. Eine bestimmte Zahl dieser Verdammten kann sich aber retten durch das Verdienst Christi, der auf die

44) Außer den in Anm. 22 angeführten Arbeiten vgl. E. WERNER, *Pauperes Christi, der die Pataria behandelt*, Arnold von Brescia aber übergeht.

45) Zur Religiosität der Katharer vgl. meine Arbeit *Dolore e morte nella esperienza religiosa catara*, in: *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII*, Todi 1967, S. 235-259.

Erde gekommen ist, um die Schafe Israels zu erlösen – aber keiner weiß, wann diese Erwählten gerettet werden: daraus folgt die Notwendigkeit, ein streng asketisches Leben zu führen, um dies Heil zu verdienen.

Alle Katharer sind darum von tiefem Haß gegen die Materie, ja gegen das Leben erfüllt, das daran schuld ist, daß die himmlischen Geister mittels der geschlechtlichen Fortpflanzung und der Geburt in Leiber eingesperrt sind: gerade in Italien scheint – aber für das 12. Jahrhundert schweigen die für das vorhergehende und folgende Jahrhundert vorhandenen Quellen – aus einem radikalen und unbarmherzigen Asketismus heraus jener rituelle Selbstmord durch Verhungern oder Verbluten entwickelt worden zu sein, der in der Provence dann den Namen *endura* erhielt.

Wir müssen uns nun die Frage stellen, wie die Kirche auf diese geistlichen Bestrebungen und diese auch von der Häresie hervorgerufenen neuen religiösen Kräfte reagiert hat.

Natürlich gab es die verschiedensten Reaktionen; aber ihnen lag, so möchte ich sagen, ein einheitliches Faktum zugrunde, nämlich eine große Verwirrung. So wirft der hl. Bernhard in *De consideratione* der römischen Kurie ihre Streitsucht, die an ihr herrschende Geschwätzigkeit, das Fehlen religiösen Geistes vor. Aber als er in seinen *Sermones super Cantica Canticatorum* konkret über die den Ketzern gegenüber einzunehmende Haltung entscheiden muß – es handelt sich um die Häretiker, deren Existenz ihm Everwin von Steinfeld mitgeteilt hat –, da schwankt er zwischen Verachtung, beleidigendem Angriff und dem Zweifel, ob man nicht zur Gewalt greifen müsse; in Wirklichkeit gelingt es ihm nicht, einer neuen Situation gegenüber einen neuen Weg zu finden. Nicht viel anders ist die Lage Gerhochs von Reichersberg, der den neuen Erscheinungen gegenüber nicht zögert, seine Verwirrung und seine Zweifel zu bekennen, aber faktisch nicht über eine Kritik an der eigenen Zeit hinauskommt.

Bei anderen – man denke an den anonymen Kompilator der *Manifestatio heresis Catharorum* oder an Konrad von Porto oder an Joachim von Fiore – zeigt sich ein Geisteszustand besorgter Furcht oder sehnsüchtiger eschatologischer Erwartung: auf die Katharer wird oft

ein Pauluswort bezogen, nach dem es eben ein Zeichen des nahen Endes der Zeiten ist, daß Menschen kommen, die zu heiraten verbieten und einige Speisen untersagen, alles Dinge, die eben die Ketzner vorschrieben.

Die politische Autorität blieb gleichgültig; häufig im Konflikt mit der kirchlichen Gewalt und in ihrer Polemik gegen diese oft von den Ketzern unterstützt, gelangte sie zuweilen sogar dahin, daß sie die Ketzner begünstigte <sup>46</sup>).

Während auf der einen Seite Formen und Riten der Vergangenheit träge weitergetragen wurden, auf der anderen Seite die Ketzner aggressiv ihre Ablehnung all dieser Traditionen vortrugen, war es wiederum Franziskus von Assisi, der etwas Neues auf den Plan brachte, das die italienische Frömmigkeit umformte und erneuerte.

Den patarinischen und evangelischen Bewegungen, denen es in verschiedener Weise um die Armut ging, stellte der Heilige sein Beispiel der Armut und der Arbeit gegenüber, dazu seine Ehrerbietung gegen den Priester nicht als guten oder bösen Menschen, sondern als Diener Gottes. So raubte das Franziskanertum jenen Strömungen ihren tiefsten revolutionären Gehalt, indem es zeigte, wie ihre besten Bestrebungen im Schoß der Kirche Verwirklichung finden könnten.

Das ist seit Sabatier bereits bemerkt worden. Nicht immer klargestanden ist dagegen die außerordentliche Bedeutung, die Franz und seine Persönlichkeit für die Überwindung des Katharertums gehabt hat <sup>47</sup>).

Dem düsteren Leiden an der Welt, das die Katharer kennzeichnet, stellte er seine Heiterkeit entgegen, die aus einer völligen inneren Freiheit entsprang, aus einem Abstand von allen irdischen Gütern, der nicht Haß war, sondern geistliche Überlegenheit. An die Stelle der katharischen Ablehnung aller aus den Dingen der Welt fließenden Freude setzte er ein Genießen, das jedoch freibleiben mußte von Sünde und Schuld: man denke an die beiden nur scheinbar widersprechenden Epi-

46) Ich habe diese Fragen erörtert in meinem Buch *L'eresia del male* [oben Anm. 24] in den Kapiteln IX, *La Chiesa e l'eresia*, und X, *Il Catarismo nella vita politica e culturale del Medio Evo*.

47) Es sei mir gestattet, noch einmal auf eine meiner Arbeiten hinzuweisen: *I vescovi italiani, gli ordini religiosi e i movimenti popolari religiosi nel secolo XIII*, in: *Vescovi e diocesi in Italia* [oben Anm. 17], S. 315-335.

soden von der Torte, um die er die ihm ergebene Herrin Jakoba von Settesoli bat, und von der Asche, die er in eine Suppe streute, die seine Eßlust erregte. Man erinnere sich an sein einzigartiges, distanziert-zugeneigtes Verhältnis zu seinem Körper, den er »Bruder Esel« nannte.

Auf die Betrachtung von Welt, Sonne, Sternen, Wasser als bösen Wirklichkeiten schließlich antwortete Franz in seinem Sonnengesang mit dem hinreißenden Liebeshymnus an das Universum als strahlende Schöpfung der göttlichen Vorsehung; nicht zufällig schloß er ihn mit einem vertrauensvollen Lobpreis des Todes, den er nicht als schreckliche Pforte zum Nichts oder als Beginn einer neuen Inkarnation empfand, wie es die Katharer taten, sondern als den Anfang eines ewigen Lebens in Gott.

Am Übergang zu einem neuen Jahrhundert fand Franz also den neuen Weg und das neue Wort. Seine Brüder, nicht die Inquisition oder der Scheiterhaufen, waren es, die der Häresie Einhalt geboten. Sein Sinn für das Leben war es, der die italienische Religiosität erneuerte, sie von Ängsten und Bedrückungen befreite, ihr – wie sein großer Sohn Petrus Johannis Olivi sagte – ein neues und zartes Frömmigkeitsempfinden verlieh.

Innerhalb weniger Jahre hatte jede Stadt, jeder Ort in Italien seine Franziskanerkirche, fast regelmäßig am Rande erbaut, dort wo das arme Volk wohnte, wo diejenigen lebten, die eines Wortes des Trostes und eines Beispiels des Lebens am meisten bedurften.

Nicht zufällig bezeichnete ihn einige Jahre nach seinem Tode, als man ihn in ein hagiographisches Schema einzuordnen hatte, die ergriffene Bewunderung der Nachfahren einhellig als einen *alter Christus*.

Die religiöse Geschichte Italiens findet in dieser ihrer größten Gestalt zugleich ihren auch in geschichtlicher Hinsicht bedeutsamsten und gütigen Abschluß und ihre Vollendung.

(Aus dem Italienischen übersetzt von Kurt-Victor Selge)