

Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik

Von Johannes Beumer S.J.

In einer früheren Arbeit¹ sind bereits einige bedeutsame Fragen der Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts zur Sprache gekommen. Es fehlen aber noch die Themen, die sich auf die Gliedschaft an der Kirche, insbesondere auf die Stellung des Sünders zu ihr, und auf die Heilsnotwendigkeit der Kirche beziehen; auch die Rechts-einrichtung der von Christus gestifteten Gemeinschaft ist noch nicht untersucht worden. Diese Fragen stellen eine einigermaßen in sich geschlossene Einheit dar, so daß eine gesonderte Behandlung gerechtfertigt erscheint.

1. Die kirchliche Gliedschaft

Durch die Festlegung der Grenzen der Kirche, das will besagen, durch die genaue Bestimmung derer, die zu ihr als Glieder gehören, und derer, die davon auszuschließen sind, wird ihre Gemeinschaft selber fest umrissen und der Zugang zu der Erfassung ihres Wesens freigelegt. Darin liegt die Bedeutung der Frage nach der kirchlichen Gliedschaft. Es ist also hier auch für die Theologen des 12. Jahrhunderts der Gegenstand der Untersuchung, wie sie darüber geurteilt haben, damit auf diese Weise ihr Kirchenbegriff näherhin erforscht werden kann. Eine systematische Darstellung des ganzen Problems und eine eingehende Unterscheidung der einzelnen Stufen der Zugehörigkeit darf man allerdings von einer vorbereitenden Epoche der theologischen Wissenschaft noch nicht erwarten, wohl aber eine Reihe von Aussagen, die einen Schluß auf die Bestimmung der Gliedschaft erlauben.

Sehr häufig ist in den frühscholastischen Schriften von Gliedern der Kirche die Rede oder von Gliedschaft an ihr oder von einer Eingliederung in sie. Meistens kommt die Sprache darauf, wenn der *mystische Leib Christi* erwähnt wird, da gerade dieses Bild den Gedanken an „Glieder“ nahegelegt hat. So sagt Petrus Lombardus: „Wir alle, die Gläubigen, sind Glieder dieses Leibes“ oder ausführlicher: „Wie der Leib des Menschen aus vielen Gliedern besteht und wie alle Glieder eine Seele belebt, ... so hält der Heilige Geist die Glieder des Leibes Christi zusammen und belebt sie“². Aus diesen Stellen ist unmittelbar ersichtlich, wie die Sprache des hl. Paulus in erster Linie für die Einführung des Begriffes der Gliedschaft in die theologische Gedankenwelt verantwortlich gemacht werden muß. Die Termin-

¹ Zur Ekklesiologie der Frühscholastik: *diese Zeitschrift* 26 (1951) 364—389.

² *Collectanea in epistol. Divi Pauli, In epistol. ad Ephes.* 5 (PL 192, 215) und 4 (PL 192, 197).

logie eines Hugo von St. Viktor weist ebenfalls deutlich auf diesen Ursprung hin und macht zugleich offenkundig, daß mit dem Begriff nicht nur die Zugehörigkeit zum Leibe, sondern weiterhin auch die unterschiedliche Funktion im Organismus gegeben ist³. Doch das sind Selbstverständlichkeiten, die nicht des längeren und breiteren aus der fröhscholastischen Literatur belegt zu werden brauchen.

Wenn mit *einem* Wort die kirchliche Gliedschaft nach der Auffassung der Fröhscholastik bestimmt werden soll, so ist wohl zu sagen, der Glaube mache die Menschen zu Gliedern der Kirche. Das ging schon aus den beiden vorhin mitgeteilten Texten zur Genüge hervor. Aber was ist dabei nach fröhscholastischer Vorstellung unter dem Wort „Glauben“ zu verstehen? Sicher nicht die Tugend des Glaubens im Gegensatz zu dem Sakrament des Glaubens, der Taufe, sondern beides in einer Einheit zusammengenommen. Ivo von Chartres beschreibt einmal die Zeremonien der Taufe und sieht in ihnen die Heranbildung des Christenmenschen in dem Mutterschoß der Kirche und schließlich seine Eingliederung in ihre Einheit⁴. Richard von St. Viktor unterscheidet für das Zustandekommen der Zugehörigkeit drei Faktoren: Vorherbestimmung, Vorbereitung und Eingliederung; letztere geschehe durch den Dienst des Priesters entweder durch die körperliche Abwaschung oder durch die Lossprechung (zu denken ist an die Wiederaufnahme des von der Kirche Ausgeschlossenen)⁵. Wolbero, Abt von St. Pantaleon, erklärt scharf und deutlich, die Eingliederung werde durch den Glauben *und* die Taufe verwirklicht⁶. Daß die Wassertaufe, also das Sakrament der Taufe, nicht entbehrt werden

³ *Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata. Huius corporis membra singuli quique fidelium existunt; omnes corpus unum et fidem unam. Quemadmodum autem in corpore humano singula quaeque membra propria ac discreta officia habent, et tamen unumquodque non sibi soli agit, sic in corpore sanctae Ecclesiae dona gratiarum distributa sunt, et tamen unusquisque non sibi soli habet, etiam quod solus habet . . . Hac igitur multitudo Ecclesia sancta, id est universitas fidelium, corpus Christi vocatur propter Spiritum Christi, quem accepit, cuius participatio in homine designatur, quando a Christo Christianus appellatur. . . . Quando ergo Christianus efficeris, membrum Christi efficeris, membrum corporis Christi participans Spiritum Christi. Quid est ergo Ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum?: De sacramentis 1, 2, 2 (PL 176, 416—417).*

⁴ *His omnibus supra memoratis novus homo in utero Ecclesiae inchoatur, provehitur, consummatur et unitati Ecclesiae aggregatur. Unde etiam, si eius est valetudinis, sacramentis unitatis, id est Christi corpore et sanguine confirmatur: Sermones (PL 162, 512).*

⁵ *Praedestinatione, qui ad vitam divinitus praedestinator; praeparatione, quando paganus et falsus Christianus veraciter compungitur et ad veritatem et caritatem imbuitur; concorporatione, quando ille per corporis ablutioem, iste per sacerdotis absolutionem Ecclesiae Christi consociatur. Primum agitur proposito divinae voluntatis, secundum proposito propriae deliberationis, tertium vero officio sacerdotis: De potestate ligandi et solvendi 20 (PL 196, 1172).*

⁶ *Per fidem et baptismi gratiam Ecclesiae incorporantur: In cant. cant. 1, 9 (PL 195, 1074).*

kann, ergibt sich auch aus dem in der Literatur der Frühscholastik so reich bezeugten Gedanken: Dem Blute und dem Wasser, die dem Herzen des Erlösers entströmten, verdankt die Kirche ihre Entstehung; denn damit ist zugleich die Wassertaufe als das die kirchliche Gemeinschaft grundlegende Sakrament gekennzeichnet. Taufe und Kirche gehören ganz eng zusammen, und ohne Taufe kann keiner als ein Glied der Kirche angesprochen werden, das waren Erkenntnisse, welche die Theologie des 12. Jahrhunderts aus der patristischen Literatur, namentlich aus Augustinus, und auch aus der kirchlichen Liturgie als Erbgut übernommen hatte⁷.

Nun hat aber die Sakramentenlehre der Frühscholastik ohne Zweifel einen Fortschritt gegenüber der Vorzeit erzielt, der u. a. in der klaren Abhebung von *sacramentum* und *votum sacramenti* im allgemeinen und von Wassertaufe und Begierdetaufe im besonderen besteht. Es muß demnach die Frage erhoben werden, ob die Bestimmung der kirchlichen Gliedschaft dadurch eine Erweiterung oder überhaupt eine Änderung oder doch eine genauere Festlegung erfahren hat⁸. Magister Simon z. B. fällt die eindeutige Entscheidung, daß der Mensch durch die Begierdetaufe nicht zu einem Glied der Kirche werde, und begründet es aus der kirchlichen Praxis⁹.

Die sogen. *Sententiae Anselmi* widmen dieser Frage eine längere Ausführung: „Sunt etiam quidam, qui antequam ad sacramentum ecclesie veniant, caritatem habent, ut Cornelius, nec tamen in unitate ecclesie sunt, nisi prius sacramentis ecclesie participaverunt. Sed tamen, antequam baptizari possunt, si morte praeventi fuerint, ita quod necessitas et nulla eorum negligentia impederit, sola bona voluntas eis sufficit ad salvationem, et hec eos in unitatem ecclesie recipi facit. Quod autem hii tales, qui extra ecclesiam caritatem habent, tandem ad unitatem ecclesie spiritu sancto ducente perveniant, ramus olive virentis designat, quem columba extra archam inventum ad archam portavit. Columba enim, id est spiritus sanctus quos extra archam, id est ecclesiam, virentes caritate invenit, ad archam, id est unitati ecclesie, coniungit, et non pereunt“¹⁰. Dieser Text ist nicht nur unter *einer* Rücksicht bedeutsam, und bei der Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche muß auf ihn zurückgegangen werden. Was die Begierdetaufe angeht, so werden an dieser Stelle die Menschen, die vor dem Empfange des Sakramentes die Liebe haben, nicht zur Kirche gerechnet; mehrere Male wird deutlich gesagt, daß sie sich außerhalb ihrer Gemein-

⁷ Von Augustinus siehe z. B. *Enchiridion* 53 (PL 40, 257).

⁸ A. M. Landgraf, *Das sacramentum in voto* in der Frühscholastik: *Mélanges Mandonnet* II (Bibl. thom. 14), Paris 1930, 97—144.

⁹ *Eos Ecclesia in numero fidelium non computat . . . Hinc eos Ecclesia, qui etiam si ante fontem gratiam baptismi iam percepturi exspirassent, nec in atris sepelire nec specialibus orationibus commemorare consuevit.* Ed. v. Weisweiler, Maître Simon, Louvain 1932, 10.

¹⁰ Ed. P. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen* (Beitr. *GeschPhThMA* 18, 2—3), Münster 1919, 84.

schaft befinden. Das wird auch gezeigt durch den anderswo gleichfalls bezeugten Vergleich mit dem grünenden Ölweig, den die Taube, der Heilige Geist, zur Arche bringt. Nur die Bedeutung des einen Satzes könnte zweifelhaft sein, in dem es heißt: „Sola bona voluntas . . . eos in unitatem ecclesie recipi facit“; aber es muß als höchst unwahrscheinlich gelten, daß damit die vorher und nachher betonte Nichtzugehörigkeit zur Kirche aufgehoben sein und eine Gliedschaft durch die Begierdetaufe behauptet werden soll; viel eher ist an eine Führung des Hl. Geistes zu denken, die diesen Menschen, die schon außerhalb der Kirche gerechtfertigt sind, doch noch den Weg zu der sichtbaren Eingliederung in der Wassertaufe erschließt; dann wäre der unmittelbar sich anschließende Satz „Quod autem hii tales . . .“ die Erklärung dafür, inwiefern der gute Wille die Aufnahme in die Kirche (indirekt) bewirkt. Diese Interpretation würde nicht abweichen von der Art und Weise, wie auch sonst in der Frühscholastik die Begierdetaufe gewertet und wie das klassische Beispiel aus der Hl. Schrift für die Begierdetaufe, der Fall des Heiden Kornelius, von den Theologen des 12. Jahrhunderts gedeutet wird¹¹.

Wie sehr die Frühscholastik von der Notwendigkeit einer sakramentalen Eingliederung in die Kirche überzeugt war, ersieht man auch daraus, daß sie sogar hie und da noch ein anderes Sakrament neben der Taufe, nämlich die Eucharistie, als Bedingung für die kirchliche Gliedschaft anführt. Ja, dieses Sakrament wird so sehr herausgestellt, daß der Eindruck entstehen kann, als ob die Taufe nach der Auffassung von damals noch nicht genügt habe, um den Menschen wirklich zum Glied der Kirche zu machen. F. Holböck bietet in seiner Arbeit eine gute Übersicht über die frühscholastischen Texte¹².

Es sei hier nur der wichtigste herausgegriffen, eine Stelle aus *De sacramentis von Hugo von St. Viktor*: „Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur. Per fidem accipimus unionem, per charitatem accipimus vivificationem. In sacramento autem per baptismum unimur, per corpus

¹¹ Siehe: Zur Ekklesiologie der Frühscholastik Anm. 52.

¹² Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik, Rom 1941, 215—218. — Vgl. auch die ausführliche Besprechung des Werkes durch H. Weisweiler in Schol 18 (1943) 267—273, wo vor allem eine psychologische Deutung der Worte Hugos vorgeschlagen wird. A. M. Landgraf entscheidet so: „Die erste Frage (Sind die Getauften nach Hugo kraft der Taufe nicht lebendig?) scheint nach dem System Hugos dahin beantwortet werden zu müssen, daß die Getauften kraft der Taufe nicht lebendig sind. Er neigt nämlich der Meinung zu, daß wir kraft der Taufe — so wie auch schon in der Beschneidung des Alten Testaments geschah — lediglich vom Verderben befreit, d. h. von der Sünde gereinigt werden, alles andere aber nicht aus der Taufe, sondern aus dem die Taufe heiligenden Leiden Christi stammt“ (Die Lehre vom geheimnisvollen Leib in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik: DivTh Fr 26, 1948, 395). Wie auch immer die Lösung lauten mag, Hugo denkt nicht daran, Taufe und Glauben als ungenügend für jede Art kirchlicher Gliedschaft zu bezeichnen, da er anderswo (*De arca Noe mystica* 5; PL 176, 690) die Unterscheidung „in Ecclesia, non de Ecclesia“ und „in Ecclesia et de Ecclesia“ anwendet.

Christi et sanguinem vivificamur. Per baptismum efficimur membra corporis, per corpus autem Christi efficimur participes vivificationis.“¹³ Hier werden die einzelnen Faktoren, die zur Gliedschaft beitragen, unterschieden: die persönliche Betätigung (*fides* und *dilectio*) und die Wirkung der beiden Sakramente der Taufe und der Eucharistie; dabei wird dem Wortlaut nach der Taufe die Eingliederung schlechthin, der Eucharistie aber die Belebung oder die lebendige Eingliederung zugeschrieben. Falls man diese Aussage in dem strengen Sinne des Textbefundes nimmt, dann ist die Taufe allein als ungenügend für eine lebendige Eingliederung in die Kirche nach Hugo von St. Viktor anzusehen. Verschiedene Lösungen sind bislang versucht worden; die am meisten befriedigende Deutung dieser und ähnlicher Stellen aus der frühscholastischen Literatur wird wohl dahin gehen, daß man erstens annimmt, es handle sich um eine mehr rhetorische Gegenüberstellung und um eine psychologisch verständliche Überbewertung der Eucharistie, und zweitens hinzufügt, damals sei in der Taufe schon eine reale Hinordnung auf die Eucharistie erblickt worden, was auch durch patristische Texte gestützt werden kann. Schwerlich kann der Sinn der Worte der sein, ohne den wirklichen Empfang der Eucharistie sei keiner als lebendiges Glied der Kirche und des mystischen Leibes Christi zu betrachten und müsse in folgedessen ewig verloren gehen.

Wie auch immer die positive Deutung lauten mag, auf jeden Fall ist der sakramentale Faktor in der kirchlichen Gliedschaft stark betont, und das stimmt damit überein, was auch sonst die Frühscholastik über die Notwendigkeit einer sakramentalen Eingliederung in die Kirche und über das Ungenügen der Begierdetaufe zu sagen weiß. Darin besteht aber der Fortschritt, den die Theologie des 12. Jahrhunderts in dieser Frage gegenüber Augustinus aufzuweisen hat: Trotz der immer mehr sich durchsetzenden Erkenntnis, daß ein *votum sacramenti* unter Umständen das Heil sichern kann, wird an der sakramentalen Wassertaufe als unerläßlicher Bedingung für den Eintritt in die Kirche festgehalten¹⁴.

Wenn die kirchliche Gliedschaft einmal erlangt ist, stellt sie dann etwas Endgültiges und Unverlierbares dar, oder gibt es auch einen Ausschluß aus der Kirche? Die Stellungnahme der Frühscholastik zu dem aufgeworfenen Problem kann nicht zweifelhaft sein: Die Häreti-

¹³ De sacramentis 1, 2, 1 (PL 176, 416). — Kürzer an einer anderen Stelle: *Idcirco voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret: De sacramentis* 2, 8, 5 (PL 176, 465).

¹⁴ Auch Augustinus kennt die Begierdetaufe (*De baptismo* 4, 21, 28 und 4, 22, 29; PL 43, 172 und 174), aber er will sie in der Zeit seines Kampfes mit Donatismus, Pelagianismus und Semipelagianismus nicht mehr recht gelten lassen und berücksichtigt sie jedenfalls in der Frage nach der kirchlichen Gliedschaft überhaupt nicht. — Frühscholastische Texte, die sich eindeutig für die Begierdetaufe aussprechen, sind: Bernhard, *Epistola* 77 *De baptismo* 1, 4 und 1, 8 (PL 182, 1034 und 1037); Hugo von St. Viktor, *De sacramentis* 1, 9 5 (PL 176, 324—325); Petrus Lombardus IV *sent. dist.* 4 cap. 4 (ed. Quaracchi 768).

ker und auch die Exkommunizierten und die Schismatiker gehören nach der einstimmigen Überzeugung der Theologen des 12. Jahrhunderts nicht mehr der Kirche an. Wolbero, Abt von St. Pantaleon, berichtet ausführlich über die Lehrmeinung seiner Zeit¹⁵; zusammenfassend erklärt er von den Häretikern: „Anathema dicuntur, id est separati a Deo, quia dum ab Ecclesiae communione propter fidei perversitatem ferro abscissionis, hoc est excommunicationis, separantur, profecto a capite, hoc est Christo, separantur.“¹⁶

Weil man damals von der Möglichkeit eines Ausschlusses aus der Kirche durchdrungen war, konnte überhaupt die Frage aufkommen, die im 12. Jahrhundert die Geister beschäftigte, wie es mit der *Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters* bestellt sei. Landgraf hat mit vielen Texten, größtenteils aus ungedruckten Quellen, nachgewiesen, daß die Ansichten darüber sehr auseinandergingen¹⁷. Für die hier vorliegende Untersuchung kommt es nicht auf die Ergebnisse im einzelnen an; nur das eine ist hervorzuheben, daß, wie verschieden auch die Stellungnahme zu dem Problem sein mochte, ein Ausschluß aus der Kirche oder eine Trennung von der Kirche anerkannt wurde. Richard von St. Viktor z. B. spricht dem exkommunizierten und öffentlich als Häretiker gekennzeichneten Priester die Konsekrationsgewalt ab¹⁸, und die Entscheidung des Petrus Lombardus stimmt beinahe wörtlich damit überein¹⁹. Danach ist also die Trennung von der Kirche in den angeführten Fällen so tiefgreifend, daß sie sogar die mit der Weihe empfangene Gewalt des Getrennten berührt und aufhebt, nur verständlich unter der Voraussetzung, daß diese Gewalt in der Kirche ausgeübt werden soll und daß mit der Kirche keine Verbindung mehr besteht. Andere Theologen teilen diese Meinung nicht, wie z. B. Wolbero, dessen Erklärung wir schon oben angeführt haben²⁰. Aber, und das ist bedeutsam, es wird dann keinesfalls damit begründet, daß der Priester etwa trotz der

¹⁵ *Ecclesia quoque eos, qui non sunt de corpore suo, sicut haeretici et perversi Christiani, . . . corpori suo coniungere satagit*: Comm. super cant. cant. Salomonis 1, 14 (PL 195, 1087). — Siehe auch ebd. 1, 5 und 3, 7 (PL 195, 1134 und 1218). Hervaeus von Bourg-Dieu gibt die Begriffsbestimmung, die auf Augustinus zurückgeht: Haereticus autem est, qui alicuius temporalis commodi et maxime gloriae principatusque sui gratia falsas opiniones ac novas vel gignit vel sequitur: In epist. 1 ad Cor 11 (PL 181, 930). Alger von Lüttich erklärt: Nunc de his, qui extra Ecclesiam sunt, pertractemus. Horum sunt quatuor species: excommunicati, damnati, schismatici, haeretici: Liber de misericordia et iustitia 3, 1 (PL 180, 931).

¹⁶ *Commentar. super cant. cant. Salomonis 3, 8* (PL 195, 1160).

¹⁷ Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters im 12. Jahrhundert: Schol 15 (1946) 204—225.

¹⁸ *Licet aliqui sint vita pravi, si intus sint nomine et sacramento creduntur, quod vere consecrant. Qui autem excommunicati et de haeresi manifeste notati, non videntur hoc posse*. In epist. 1 ad Cor (PL 175, 532).

¹⁹ *Sententiae IV dist. 13 cap. 1* (ed. Quaracchi 815). — Ebenso Magister Bandinus, *Sententiae 4, 13* (PL 192, 1097); ähnlich Hugo von Amiens, *Dialogi 5, 11* (PL 192, 1204) und sehr oft Gerhoh von Reichersberg, z. B. *Liber de Simoniaciis* (PL 194, 1335—1372).

²⁰ Siehe Anm. 15. — Vgl. auch: Bernald von Konstanz, *De sacramentis excommunicatorum iuxta assertionem sanctorum Patrum* (PL 153, 1061—1068).

Häresie noch Glied der Kirche wäre. Robertus Pulus stellt scharf heraus, wie die Sünde als solche mit der kirchlichen Gliedschaft noch vereinbar sei und erst durch den juristischen Ausschluß aus der Kirche die Gemeinschaft aufgehoben werde, und sieht so die Gliedschaft mehr vom Standpunkt des Persönlichen her²¹. Alger von Lüttich schreibt allerdings dem Häretiker, der die Sakramente noch ordnungsgemäß spendet, eine teilweise Angehörigkeit zur Kirche zu²², was aber noch keine eigentliche Gliedschaft besagt und recht gedeutet werden kann.

Es finden sich weiterhin in der frühscholastischen Theologie wertvolle Ansätze zu einer *Theorie der Wiedervereinigung* mit der Kirche²³, und damit ist die Unterstellung gemacht, daß es einen Ausschluß aus der Kirche geben kann. Wohl noch größere Bedeutung kommt dem Versuche zu, der sich bei Bruno von Asti feststellen läßt, die Häresie verschiedenartig nach der subjektiven Schuld zu fassen und zu werten. Das würde einem Anfang der Unterscheidung zwischen *haeresis formalis* und *materialis* nahekommen, von der sonst im allgemeinen zur Zeit der Frühscholastik noch nicht die Rede ist und eine beachtenswerte Fortentwicklung über Augustinus hinaus bedeuten. Bruno von Asti will den biblischen Text im 22. Kapitel des Buches Deuteronomium erläutern, worin der Fall besprochen wird, daß einer verlobten Jungfrau draußen auf dem Felde trotz ihres Sträubens Gewalt geschieht, und bringt eine allegorische Erklärung in bezug auf Glauben und Häresie: „Puella ergo desponsata et per fidem Deo coniuncta, si forte ignoranter ad haereticorum turbam venerit ibique de fide aliquem male disputantem audierit et id ipsum interrogans, et utrum catholicum et verum sit, intelligere volens, cum nemo ibi nisi haereticus sit, quamvis multum clamet, nullus tamen adest, qui ei veritatem respondeat. Hoc igitur, cum ad episcoporum iudicium venerit, talis anima innocens iudicabitur, quae non sua

²¹ Quid est tradere satanae nisi excommunicare? Nimirum vir malus, licet sit putridum in corpore Ecclesiae membrum, attamen, dum quolibet Ecclesiae membrum est, quodammodo bene gestis Ecclesiae impetus satanae retardatur. Verum ex quo evangelio anathematis falce a sinu matris Ecclesiae praeciditur, illud tantillum vitae, quod obtinuit in corpore, separatim perdit ac per hoc, dum excommunicatur, satanae traditur. Sententiae 6, 51 (PL 186, 899).

²² Cum igitur ex catholica Ecclesia sint omnia sacramenta Dominica, nullo excepto, etiam apud haereticos, qui etiam ex parte Ecclesiae connectuntur, quia ea rite celebrant, quis dubitet, sacramentum sacrificii divini, ubicumque fiat, quia cum apud eos etiam sacrificium Christi sit de Ecclesia quantum ad sui veritatem, locus tamen ipsius non est his, qui sunt extra Ecclesiam. De sacramento altaris 3, 9 (PL 180, 842).

²³ So schreibt Hugo von Amiens: Quicumque igitur hanc unitatem nescit vel ab ea apostatando recessit, Ecclesiam fidelium, quae una est, non habendo bona omnia perdidit ... nisi eum Ecclesiae unitas pie recolligat: Contra hereticos sui temporis 3, 8 (PL 1295—1296). — Oder ausführlicher Wolbero, Abt von St. Pantaleon: Incorporatio fit per conversionem ... per fidem et baptismi gratiam Ecclesiae incorporantur. ... Alii quoque per satisfactionem, qui dum primo quidem de corpore Ecclesiae sint per fidei unitatem, culpis tamen suis exigentibus, interdum ab Ecclesiae corpore sententia peremptoria praeciduntur; sed resipiscentes per satisfactionem iterum ad corpus, unde praecisi fuerant, sententia reconciliatoria coniunguntur. ... Per conversionem vero simul et satisfactionem aliqui incorporantur, qui et fidem credendo suscipiunt et crimina sua confitendo per poenitentiam et baptismum corpori Ecclesiae coniunguntur: In cant. cant. Salomonis 1, 9 (PL 195, 1074).

sponte, sed nescienter, furtim et per latrocinium violata est; haereticus autem contumax moriatur, id est aeterna morte condemnetur.“²⁴ Aus dieser Stelle ist ersichtlich, wie unterschieden wird zwischen schuldhafter und unverschuldeter Häresie und der letzteren keine Gefährdung des ewigen Heiles zufällt; die Frage aber nach der kirchlichen Gliedschaft scheint für diesen Fall noch gar nicht aufgeworfen zu sein.

Taufe und Bekenntnis des Glaubens sind nach der Auffassung der Frühscholastik die Bedingungen für die kirchliche Gliedschaft²⁵, und Häresie, Exkommunikation und Schisma bewirken den Ausschluß. Die hier und da auftauchenden Unterscheidungen werden noch nicht konsequent durchgeführt. Die Stellung des Sünders in der Kirche hat aber bisher noch keine eigene Berücksichtigung gefunden; darüber soll im folgenden Kapitel die Rede sein.

2. Die Stellung des Sünders in der Kirche

Wie schon im vorigen Kapitel gezeigt worden ist, kann nach der Anschauung der Frühscholastik die durch die Taufe erlangte Gliedschaft der Kirche wieder verloren gehen, wenn nämlich autoritativ der Ausschluß verhängt wird. Die weitere Frage ist nun, ob nicht vielleicht allgemein die schwere Sünde als Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft angesehen wurde und der Sünder nicht mehr als ihr Glied galt. Die Beantwortung dieses dogmengeschichtlichen Problems wird schwierig sein, aber es lohnt sich, ihm nachzugehen und eine Lösung anzustreben, weil dann eine bessere Klärung des frühscholastischen Kirchenbegriffes erwartet werden kann.

Einige Male lenken die Theologen des 12. Jahrhunderts in der ekklesiologischen Darstellung den Blick auf die *Idealgestalt der Kirche*, auf ihre Heiligkeit und auf die Heiligkeit ihrer Glieder, so z. B. Hervaeus von Bourg-Dieu²⁶ und Hugo von St. Viktor²⁷. Aber dann ist meistens die Frage

²⁴ Expositio in Deuteronomium 22 (PL 164, 525).

²⁵ Vgl. auch den Text Bernhards von Clairvaux in „Zur Ekklesiologie der Frühscholastik“ Anm. 32. — Über den Begriff der ungerechten Exkommunikation siehe die anonyme Schrift aus dem Investiturstreit: De sepultura eorum, qui falso excommunicati sunt, non turbanda (Libelli de lite, Mon-GermHist 3, 688). Daß die Auffassungen in der Zeit der Frühscholastik noch sehr auseinander gingen, zeigt A. Landgraf in „Die Lehre vom geheimnisvollen Leib . . .“: DivThom (Fr) 26 (1948) 415—418.

²⁶ Regnum autem caelorum vocatur etiam in hoc saeculo Ecclesia fidelium, qui dum caelestem in terris vitam pro posse suo ducere student, iam in eis Dominus quasi in angelis regnat. Et ob insigne meritum eorum tota simul Ecclesia, cuius ipsi membra sunt, appellatur regnum caelorum, licet in ea multi, qui plus terrena quam caelestia quaerunt, nec in suis moribus adhuc Christum, sicut oportet, regnare sinunt: Homiliae 5 (PL 158, 617). — Ecclesia est corpus eius, et omnes sancti membra ipsius: Ebd. 6 (PL 158, 626).

²⁷ Nihil in corpore mortuum, nihil extra corpus vivum: De sacramentis 1, 2, 1 (PL 176, 416). — Siehe jedoch auch: Adnotationes in Threnos (PL 175, 257).

nach der kirchlichen Gliedschaft nicht ausdrücklich gestellt, und es wird auch keineswegs in diesem Falle immer vermerkt, die Sünder seien wegen des Fehlens der Heiligkeit von der Kirche ausgeschlossen. Sie entsprechen ja sicher nicht dem Ideal, das die von Christus gestiftete Gemeinschaft für ihre Glieder aufstellen muß, und darum haben auch die Väter, Augustinus an der Spitze, mit allem Nachdruck auf die Heiligkeit des Lebens hingewiesen; deshalb ist es selbstverständlich, daß die Frühscholastik ähnliche Gedankengänge bevorzugt. Was aber jetzt ergründet werden muß, bezieht sich auf eine andere Seite des Problems, nämlich ob die Sünder wegen ihrer Sünde als solcher schon von der kirchlichen Gemeinschaft getrennt und ob die Kirche wesentlich eine Kirche der Heiligen oder auch eine Kirche der Sünder ist. Dazu müssen die Stellen aus der frühscholastischen Ekklesiologie herangezogen werden, die sich ex professo mit diesem Gegenstand beschäftigen.

Viele Texte aus der Scholastik des 12. Jahrhunderts sprechen sich eindeutig in dem Sinne aus, daß die Sünder schlechthin zur Kirche gerechnet werden. Rupert von Deutz, bei dem man noch am ehesten eine idealisierende Auffassung verständlich finden würde, betont es sogar zu wiederholten Malen²⁸, und Alanus von Lille betrachtet es geradezu als eine Eigenart der Kirche, daß in ihr Gute und Böse untereinander vermischt sind²⁹. Ähnlich lauten die Aussagen Werichos, des Abtes von Igny³⁰, Philipps von Harvenge³¹, Brunos von Asti³², Werners von St. Blasien³³ u. a. m. Es ist eine überwältigende Fülle von Texten, und zwar vom Beginn des 12. Jahrhunderts bis zu seinem Ende, die keinen Zweifel über die Stellungnahme der Frühscholastik aufkommen lassen. Es würde zu weit führen, sie alle im einzelnen anzuführen, auf den einen oder den anderen wird noch zurückzukommen sein. Von vorneherein muß aber diese Einmütigkeit klar herausgestellt werden, damit abweichende Äußerungen in der rechten Weise zur Wertung kommen.

Gelegentlich wird in diesem Zusammenhang ein Unterschied namhaft gemacht, der zwischen der Gliedschaft der Sünder und der der

²⁸ In evangelium S. Johannis commentar. 11 (PL 169, 688); In librum Ecclesiastes 5 (PL 168, 1287); In apocalypsim Johannis apostoli 11,11 (PL 169, 1036).

²⁹ Ab existentibus in Aegypto (celebrandum est pascha), id est Ecclesia militante, cuius typum gerebat Aegyptus, quando populus Domini permixtus erat Aegyptiis, sic in Ecclesia rosis urticae, foliis lilia, id est bonis mali permixti sunt: Sermones octo serm. 4 (PL 210, 210). — Von demselben: De sex alis Cherubim (PL 210, 272).

³⁰ Sermones, De annuntiatione Domini 3, 7 (PL 185, 128).

³¹ In cant. cant. Moralitates, septima recapitulatio (PL 203, 579) und secunda recapitulatio 3 (PL 203, 516).

³² Expositio in Deuteronomium 31 (PL 164, 535) und Expositio in psalm. 17 (PL 164, 753).

³³ Deflorationes Ss. Patrum (PL 157, 1050). — Bei Petrus Lombardus: Psalm. 51, 5 (PL 191, 497) und Psalm. 126, 5 (PL 191, 1159). — Richard von St. Victor, Allegoriae 1, 13 (PL 175, 642); Sermones centum serm. 62 (PL 177, 1090).

Gerechten bestehe. So besonders klar in den *Sententiae Anselmi*: „In hoc loco quaeri potest de baptizatis, antequam (? quamquam) peccent, an omnes in ecclesia sint, quia dictum est supra, nullum, ex quo semel est in unitate ecclesie, amplius inde separari. In ecclesia quidem sunt, id est, sacramentis ecclesie participant et remissionem per eadem sacramenta, quod est exterior unitas, acceperunt. Sed in unitate interioris ecclesie non sunt, nisi qui fidem operantem ex dilectione habuerunt et sacramentis ecclesie participaverunt.“³⁴ Es wird also zwischen einer inneren und einer äußeren Zugehörigkeit unterschieden, aber die äußere Zugehörigkeit oder die Zugehörigkeit zur äußeren Einheit der Kirche ist sicher nicht als eine bloß äußerliche Zugehörigkeit zu denken, da ja auf die Sakramente als die Quelle dieser Zugehörigkeit verwiesen wird, wie es nach der fröhscholastischen Lehre von der Eingliederung in die Kirche nicht anders erwartet werden kann.

Eine ähnliche Unterscheidung macht *Robert von Melun*: „Quaeritur, utrum Christus sponsus sit fatuarum virginum. Quodsi sponsus, et caput. Quodsi caput est, ipse (= ipsae) Christi membra sunt. Quod si verum est, quid est, quod dicitur, quod excluduntur (adde: non) habentes lampades ardentibus? Solutio. Duobus modis dicitur Christus sponsus et caput: Bonorum spiritualiter ob merita vite; malorum, quamdiu in ecclesia sunt per sacramentorum participationem. Quo modo dicitur sponsus et caput etiam fatuarum virginum.“³⁵ In dem gleichen Sinne äußert sich *Simon von Tournai*: „Quidam sunt in corpore ecclesie ut in corpore, per sacramenta scilicet et caritatem, ut boni, quidam in corpore, non ut in corpore, per sacramenta tantum, ut mali . . . Duobus modis dicitur quis foris ecclesiam, scil. per mortale peccatum vel per participationem sacramentorum, et duobus modis similiter dicitur intra.“³⁶

Irgendeinen Unterschied zwischen den Gerechten und den Sündern in bezug auf die kirchliche Gliedschaft lassen die meisten Theologen der Fröhscholastik gelten, wenn auch die Ausdrucksweise verschieden ist und den Sündern einmal mehr und das andere Mal weniger an Verbindung mit der Kirche zugeschrieben wird. Philipp von Harvengt weist den Sündern den untersten Platz in der Kirche an, und die unter dem Namen des Hildebert von Lavardin gehenden Predigten nennen sie faulende Glieder der Kirche³⁷. Vielleicht kann man

³⁴ Ed. cit. 83. ³⁵ Ed. cit. 28, 50.

³⁶ Causa 1, 1 (J. F. Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani, Gießen 1891, 125).

³⁷ In cant. cant. Moralitates, secunda recapitulatio 3 (PL 203, 516). — Sermones de sanctis 73, In festo omnium sanctorum 1 (PL 171, 698). — Sehr weit geht Balduin von Canterbury, Liber de sacramento altaris (PL 204, 717): Nam qui corpus Christi et calicem solo ore percipiunt et Christum in corde non suscipiunt, ut de ipso et in ipso vivant, sicut a fide, qua vivit iustus, extranei sunt, non habentes cum illis cor unum et animam unam: et propterea membra

sagen, daß mit der fortschreitenden theologischen Erkenntnis der Unterschied deutlicher herausgearbeitet worden ist und daß die Theologen des ausgehenden 12. Jahrhunderts sich seltener damit begnügt haben, die Sünder schlechthin ohne weitere Erklärung den Gliedern der Kirche zuzuzählen. Für gewöhnlich wird aber an einer, wenn auch eingeschränkten Gliedschaft der Sünder im 12. Jahrhundert nicht gezweifelt.

Eines bedarf noch der Erklärung, warum die Frühscholastik in dieser Frage wenigstens der Ausdrucksweise nach *verschiedene Meinungen nebeneinander* geduldet hat. Das Evangelium bildet die Grundlage für die Tatsache, daß auch die Sünder in der Kirche einen Platz beanspruchen dürfen; Sicardus gibt in seinem *Mitræ* einen guten Überblick über die mannigfachen Bilder und Vergleiche der Hl. Schrift, die nach der Anschauung seiner Zeit zur Bestätigung dienen³⁸. Augustinus hat auf der Grundlage des Evangeliums weiter aufgebaut, da er besonders das Anliegen spürte, dem spiritualistischen Kirchenbegriff der Donatisten eine fest umrissene und nicht von unsichtbaren Merkmalen abhängige Größe entgegenzusetzen³⁹. Aber er erkannte auch sehr gut, daß den Sündern etwas fehlt, was an einem Glied der Kirche vorhanden sein und durch die Führung der Kirche gegeben werden müßte; darum ist seine Redeweise in der Bestimmung der kirchlichen Gliedschaft gegenüber den Sündern nicht immer einheitlich und ausgeglichen⁴⁰. Deshalb allein schon darf es nicht befremden, wenn bei den Theologen des 12. Jahrhunderts ein Gleiches festgestellt werden muß. Dazu kommt noch die sachliche Schwierigkeit, beides auf einmal auszudrücken, daß die Sünder zur Kirche gehören und daß die Einrichtung der Kirche eigentlich doch eine höhere Bestimmung hat. Aber wie schließlich für die endgültige Stellungnahme des hl. Augustinus in diesem Punkte kein Zweifel möglich ist, so kann dasselbe für die augustianische Frühscholastik behauptet werden: Die Sünder sind nicht schlechthin von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen.

Christi non sunt quamvis in Ecclesia, quae est corpus eius, esse videantur. — A. Landgraf macht darauf aufmerksam, daß die Stelle im ersten Korintherbrief: „Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis?“ den Anlaß bei einigen Theologen der Frühscholastik dazu gab, den Sünder vom Leibe Christi auszuschließen, und das zumal in der Schule Gilberts de la Porrée der Fall war (Die Lehre vom geheimnisvollen Leib) (*Div Thom (Fr)* 26 [1948] 313—321). Aber es ist zu bedenken, daß die Voraussetzung der porretanische Irrtum bildete, die Taufe sei nur bei den Prädestinierten wirksam, und daß der Sünder meistens nicht schlechthin, sondern nur unter einer bestimmten Rücksicht als ausgeschlossen galt.

³⁸ Cum tamen etiam militantem designet Ecclesiam, non abhorreo, si quando bonis mali corpore misceantur; nam in Eden mulier de viro formatur, lignum vitae et scientiae proponitur, serpens etiam invenitur, in arca Noe sunt animalia munda et immunda simul in unum pacem habentia. . . . In rete piscatoris pisces boni et mali, in area granum et palea . . . : *Mitræ* 1, 1 (*PL* 213, 38—39).

³⁹ Z. B.: *Sermo* 5, 8 (*PL* 38, 59); *sermo* 19, 6 (*PL* 46, 391); *sermo* 137, 1 (*PL* 38, 754); *De baptismo contra Donatistas* 5, 27 (*PL* 43, 195—196).

⁴⁰ Vgl. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Rom 1937, 126—129.

Bei den Äußerungen der fröhscholastischen Ekklesiologie ist zu beachten, daß im 12. Jahrhundert der öffentliche Sünder vielfach als ipso facto exkommuniziert galt und wegen dieser *Exkommunikation*, nicht wegen der Sünde schlechthin, die ja auch verborgen sein konnte, außerhalb der Kirche sich befand. So berichtet uns in einem besonderen Falle das dem Honorius Augustodunensis zugeschriebene *Offendiculum*⁴¹, und in ganz allgemeiner Fassung schreibt Johannes Faventinus: „Qui enim criminaliter delinquit, statim apud Deum pro excommunicato habetur, quoniam quantum ad ipsum non est membrum corporis, quod est ecclesia, quamvis per sententiam ecclesie non sit separatus ab ea.“⁴² Diese Auffassung wird nicht die gewöhnliche in der Fröhscholastik gewesen sein, da sie nur durch wenige Texte bezeugt ist, aber sie steht auch nicht in unversöhnlichem Widerspruch mit der gemeinhin vorgetragenen Anschauung, die den Sünder, insofern er Sünder ist, noch zu den Gliedern der Kirche zählt.

Sicherlich kann man von einer wachsenden Tendenz der Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts sprechen, die kirchliche Gliedschaft abzustufen und die der Sünder nur unter einer bestimmten Rücksicht anzuerkennen.

Ein anonymer Text einer Bamberger Handschrift bringt nach A. Landgraf folgende *Unterscheidungen*: „Tribus modis dicitur aliquis de ecclesia, videlicet communione christiani characteris, et hoc modo etiam praecisus est publice de ecclesia, quia dicitur a Christo Christianus. Secundo modo dicitur quis esse de ecclesia, scilicet participatione sacramentorum, et hoc modo est de ecclesia, quicumque nondum est praecisus publice, licet sit in mortali. Tertio et meliori modo dicitur esse de ecclesia, qui est de ea par-

⁴¹ Apostolicus omnes uxoratos presbyteros excommunicavit. Sed ipsi uxorati sunt, igitur excommunicati. *Offendiculum* 37 (*MonGermHist* 3, 50).

⁴² A. Landgraf, *Sünde und Trennung von der Kirche in der Fröhscholastik*: *Schol* 5 (1930) 210—247. — Dabei ist zu beachten, daß in der Fröhscholastik noch kein klar umrissener Begriff der Exkommunikation vorlag. Nach der heutigen Anschauung würde eine Exkommunikation von seiten Gottes keinen juridischen Akt der Kirche bedeuten, aber es fragt sich, ob man damals die Unterscheidung so gesehen hat. In dem von Landgraf angeführten Schrifttum findet sich einmal ein Text aus einer anonymen Summa der Stiftsbibliothek von Zwettl, der eine deutliche Sprache redet, aber andererseits nicht ohne weiteres als die Anschauung der gesamten Fröhscholastik ausgegeben werden darf: Presbiteri itaque cum peccant, maledicti quidem sunt, sed nondum a communione separati. Separationem namque non facit positio sententiae, sed iudicialia examinatio, quae recta inquisitione in certo negotio fideliter intuetur certe persone culpam. Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: *DivThom*(Fr) 26 (1948) 320 f. — Ein ähnlicher Text in dem *Commentarius Porretanus in primam epistolam ad Corinthios* 5 (ed. cit. 56s.): Si ipse est in ipsa excommunicatione, moriatur nec sacerdotem habeat, cui confiteatur. non ideo debet iudicari dampnatus. Spiritum enim eius nemo iudicet. Forsitan enim magno sacerdoti, id est Christo, ipse poenitens confessus est peccatum, qui etsi preter communionem huius Ecclesie particularis esset, forsitan in communionem Christi, id est generalis Ecclesie Christi, quae est ab Abel usque ad ultimum iustum, erat constitutus et sic nec dampnandus. — Die Arbeit von A. Gommenginger, *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?* (*ZKathTh* 73 [1951] 1—71) ist durch diese Texte zu ergänzen.

tipatione fidei, spei, caritatis.“⁴³ An dieser Stelle ist, was sonst selten geschieht, die letzte, unverlierbare ontische Grundlage der kirchlichen Gliedschaft, der Taufcharakter, namhaft gemacht, und man könnte mit der Abstufung ganz einverstanden sein, wenn nur die zweite Art als entscheidend für die Zugehörigkeit zu einer sichtbaren Gemeinschaft noch mehr hervorgehoben wäre. Für gewöhnlich gehen die Theologen der Frühscholastik, selbst um die Wende des 13. Jahrhunderts, nicht so weit, daß sie die Sünder schlechthin als von der Kirche ausgeschlossen ansehen; die wenigen hierfür von A. Landgraf beigebrachten Texte lassen meistens noch eine andere Deutung zu. Eine gewisse Unklarheit muß hingegen zugegeben werden.

Aber vielleicht haben die Theologen der damaligen Zeit an eine andere Unterscheidung gedacht, in der eine Gliedschaft am Leibe Christi von einer mehr äußerlichen, *juridischen Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche* abgehoben wird. Einige Texte scheinen wirklich in diesem Sinne zu verstehen zu sein, und A. Landgraf kommt zu dem Urteil: „Nach der schließlich vorherrschenden Lehre der Frühscholastik trennt die Sünde wohl vom mystischen Leib Christi, nicht aber von der juridischen Gesellschaft der Kirche.“⁴⁴

⁴³ Ebd. 242—243. — Ähnlich der Kanonist Rufinus von Bologna, *Summa decretorum* 2, 1: Notandum, quod tribus modis aliqui dicuntur esse in ecclesia: propter caritatis unionem, ut omnes boni et soli; propter sacramentorum participationem: quo modo sunt in ecclesia et multi mali; et propter fidelium catholicorum communionem: quo modo sunt in ecclesia omnes catholici et non per anathema praecisi. Itidem tribus modis dicuntur aliqui esse extra ecclesiam: quia non habent vinculum caritatis; et quia a sacramentis ecclesie sunt sequestrati; quo modo nuper publice poenitentes et anathematizati; et quia cum fidelibus ecclesie participare non debent, ut iidem anathematizati et omnes haeretici et scismatici, catecumeni, iudaei et pagani. (Ed. H. Singer, Paderborn 1902, 212.) — Hugo von St. Victor, *De arca Noe mystica* 5 (PL 176, 689—691). — *Commentarius Porretanus in primam epistolam ad Corinthios 11*: Mali enim inter bonos habitant et in eorum congregatione, quae Ecclesia est, loco (in margine: et eorundem sacramentorum communionem), etsi non affectu conversantur, sed non de ipsius Ecclesie sunt nec gratiarum, quae ipsis figurantur sacramentis, sunt participes (ed. A. M. Landgraf, *Studi e Testi* 117, Città del Vaticano 1945, 56 s.). — Die Unterscheidung „corpore, non mente; numero, non merito; nomine, non numine“ geht auf die Glossa ordinaria zurück (PL 113, 844) und damit auf Augustinus, *In evang. Joannis* 61, 2 (PL 35, 1299).

⁴⁴ Sünde und Trennung 246. — Bedeutend milder ist das Urteil A. Landgrafs in seiner neuesten Arbeit „Die Lehre vom geheimnisvollen Leib ...“, womit er seine eigene Stellungnahme von früher stillschweigend berichtigt: „Wir hatten es auch hier mit einer Frage zu tun, die nicht konsequent untersucht wurde. Daraus erklärt es sich, daß Texte, die den Sünder vom Leib Christi trennen, und solche, die ihn darin verbleiben lassen, lange Zeit undiskutiert nebeneinander herlaufen. ... Beide Gruppen werden so zu einer Selbstverständlichkeit, daß dort, wo die Spekulation sich der einen oder anderen anschließt, dies eigentlich nie mit einer sich von der anderen scheidenden Geste geschieht ... , daß man sich bestrebt, sie durch eine Brücke zu verbinden, die vor allem in der Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Zugehörigkeit zur Kirche oder dem Leib Christi besteht. ... So hat denn die Lehre der Frühscholastik in dieser Frage etwas Unfertiges an sich, sie stellt aber immerhin ein gewaltiges Arsenal von Gedanken zur Verfügung, das ein Größerer zur endgültigen Form und Synthese bringen konnte“ (*DivThom [Fr]* 26 [1948] 418f.). Diesem Urteil kann man nur beipflichten, nur

Wenn diese Behauptung zu Recht bestehen müßte, dann wäre ein schwerer Vorwurf gegen die Ekklesiologie des ausgehenden 12. Jahrhunderts erhoben, der nicht ohne ernste Nachprüfung hingenommen werden kann, da der Kirchenbegriff unmittelbar von der an und für sich theoretischen These in Mitleidenschaft gezogen würde. Aber kann überhaupt von einer „schließlich vorherrschenden Lehre der Frühscholastik“ gesprochen werden? Dazu war die Ekklesiologie doch zu sehr noch im Fluß der Entwicklung. Ferner darf der Einfluß der meisten anonymen Sentenzensammlungen nicht übertrieben werden, der sicherlich nicht gegen den der damals weit verbreiteten Autoren mit ihren homiletisch-exegetischen Schriften aufkommen kann. Wenn man im einzelnen die von A. Landgraf angeführten Stellen untersucht, so wird die Beweiskraft noch mehr herabgesetzt, da nur *eine* eindeutig klar die Unterscheidung von mystischem Leib Christi und Kirche durchführt („Multi sunt membra ecclesie, non tamen sunt membra Christi. De ecclesia enim sunt boni et mali; membra Christi non sunt nisi boni“⁴⁵); eine zweite ist schon unbestimmter⁴⁶. Man muß dem entgegenhalten, was besonders die exegetisch-homiletische Literatur der Frühscholastik auch gegen Ende des 12. Jahrhunderts über die wahre und eigentliche Gliedschaft der Sünder zu sagen hat.

Noch eine letzte Schwierigkeit könnte gegen die hier vorgetragene Deutung der frühscholastischen Ekklesiologie erhoben werden: Ist die angeblich vorhandene *Gliedschaft* der Sünder nicht als eine *rein äußerliche* aufgefaßt worden, durch die eine lebendige Verbindung mit der Kirche kaum zustande kommen kann? Es ist zuzugeben, daß in diesem Punkte eine deutlichere Sprache wünschenswert wäre. Aber die sakramentale Einheit wird doch sehr stark betont. Robertus Pullus bezeichnet einmal den Sünder zwar als ein „putridum in corpore Ecclesiae membrum“, aber anerkennt zugleich die positiven Wirkungen dieser Gliedschaft, u. a. selbst die Tatsache, daß ihm „tantillum vitae“ in der kirchlichen Gemeinschaft verblieben ist⁴⁷. Möglicherweise lassen sich aus der frühscholastischen Literatur noch mehr Ansprüche nachweisen, die in diese Richtung gehen. Die zum Schlusse vorherrschende Lehre des 12. Jahrhunderts wird man vielleicht darin erblicken dürfen, daß die einzelnen Stufen der Gliedschaft klarer unterschieden werden und es dabei mit größerer Bestimmtheit zum Ausdruck kommt, wie der Sünder trotz einer eingeschränkten Gliedschaft nicht ganz dem entspricht, was als Ideal von der Kirche angesehen werden muß. Einige Schwan-

sollte deutlicher gesagt werden, daß die Gesamthaltung der Frühscholastik den Sünder keineswegs von der Kirche trennt.

⁴⁵ Sünde und Trennung 243. — Auch Petrus Cantor scheint diese Ansicht vertreten zu haben; siehe A. Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom (Fr) 26 (1948) 404 f.

⁴⁶ Item quaeritur, an ecclesia habeat putrida membra. Quod constat. Numquid illa sunt membra Christi? Non, secundum illud: tolles membra Christi et facies illa membra meretricis: A. Landgraf, Sünde und Trennung 243. — A. Landgraf gibt selber zu: „Aus der Tatsache allein also, daß ein Autor putrida membra ecclesiae kennt, folgt noch nicht, daß er sich des Unterschiedes zwischen mystischem Leib und Kirche bewußt ist“ (ebd.). Man könnte auch daran denken, daß eben die putrida membra durch die Exkommunikation entfernt werden.

⁴⁷ Sententiae 6, 51 (PL 186, 899). Siehe den Text in Anm. 21.

kungen in der Terminologie sollten bei der Schwierigkeit des Problems keine Überbewertung erfahren.

Was in diesem Kapitel zur Sprache gekommen ist, hat für die historische Festlegung des frühscholastischen Kirchenbegriffes eine nicht zu unterschätzende Bedeutung; er müßte ja unbedingt an Einheitlichkeit oder an scharf umrissener Prägung verlieren, wenn in ihm der Sünder nicht mehr zu der kirchlichen Gemeinschaft gerechnet würde. Für die dogmengeschichtliche Betrachtungsweise hat das behandelte Problem noch besonders diesen Sinn und Wert, daß auf diese Art der Fortschritt gegenüber Augustinus und die Anbahnung der Stellungnahme, die dazu in der Hochscholastik beobachtet werden kann, deutlicher in die Erscheinung treten.

3. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche

Aus den bisher geschilderten Anschauungen der Frühscholastik über die kirchliche Gliedschaft und über die Stellung des Sünders in der Kirche ergibt sich, daß die Kirche als eine festumrissene Gemeinschaft mit klar bestimmbarern Gliedern aufgefaßt worden ist. Von dieser Voraussetzung her ist der Zugang zu einem weiteren Problem geöffnet, zu der Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirche; denn darin besteht in erster Linie die Schwierigkeit, die gelöst werden muß, wenn dieses Problem in Angriff genommen wird: Wie kann eine derartige Gemeinschaft für alle Menschen insgesamt das einzige Mittel des ewigen Heiles sein, wenn diese nur unter ganz konkreten Bedingungen zu ihr gehören und doch allein durch die Zugehörigkeit zu ihr gerettet werden? Es fragt sich nun, ob die Theologen des 12. Jahrhunderts schon den Ernst der Frage empfunden und was sie zu ihrer Beantwortung beigetragen haben.

Eines kann nicht übersehen werden: Die Frühscholastik hält unbedingt an der allgemeinen Heilsnotwendigkeit der Kirche fest. *Texte mannigfacher Art* können diesen Grundsatz der Ekklesiologie von damals überzeugend belegen. Hugo von Amiens z. B. ruft mit Begeisterung von der Kirche aus: „O unum et singulare et summum, intra te sunt bona omnia, extra te nullum! Unum omni studio quaerendum, totis viribus tenendum, plena caritate diligendum, quisquis per gratiam scire te potuit, ipse quid sit Ecclesia Dei, certissime novit. Quicumque igitur hanc unitatem nescit, vel ab ea apostatando recessit, Ecclesiam fidelium, quae una est, non habendo, bona omnia perdidit . . . , nisi eum Ecclesiae unitas pie recolligat.“⁴⁸ Die dem Hildebert

⁴⁸ Contra haereticos sui temporis 3, 8 (PL 192, 1295—1296). — Andere Texte in demselben Sinne: Bernhard, Sermones de tempore, In capite ieiunii sermo 1 (PL 183, 168); Abälard, Expositio in epist. Pauli ad Rom 2, 6 (PL 187, 877); Hugo von Rouen, Tractatus de memoria 3, 5 (PL 192, 1318); Sententiae divinitatis (ed. B. Geyer, Die Sententiae divinitatis [BeitrGeschPhThMA 7, 2—3] Münster 1909, 102); Petrus Lombardus, In psalm. 44, 14 (PL 191, 445) und Collectan. in epist. Divi Pauli, in epist. ad Rom. 8 (PL 191, 1440—1441).

von Lavardin zugeschriebenen Predigten berufen sich einmal auf das bekannte Wort Cyprians: „Habere iam non potest Deum patrem, qui non habet Ecclesiam matrem.“⁴⁹ Bruno von Asti erklärt in streng kategorischer Form: „Qui enim ab Ecclesia discedet, nullum ei sacrificium, nulla abstinentia, nulla carnis maceratio prodest.“⁵⁰ Einige Scholastiker kommen bei ihrer Darstellung der Heilsnotwendigkeit der Kirche dem Axiom „Extra Ecclesiam nulla salus“ ziemlich nahe, wie z. B. Philipp von Harwengt, der die Äußerung tut: „Merito Jacob dicit: Qui vere Dominus est in loco isto, quia extra catholicam Ecclesiam nullus potest salvari nec placere Deo.“⁵¹ Ähnlich schreibt Wolbero: „Nullus autem locus salutis est extra Ecclesiam catholicam, neque sunt aliae ecclesiae dicendae praeter hanc unam, quae quamvis in multis particulares dividatur ecclesias, tamen propter unitatem fidei una est sancta universalis Ecclesia.“⁵² Schon Ivo von Chartres bietet im Anklang an Fulgentius (De fide ad Petrum 37, 78; PL 65, 703) die schroffe Formulierung: „Firmissime tene et nullatenus dubites omnem extra Ecclesiam catholicam baptizatum participem fieri non posse vitae aeternae, si ante finem vitae huius catholicae non fuerit redditus atque incorporatus Ecclesiae.“⁵³ Häufig findet sich ein angebliches Augustinuswort verwertet: „Veri sacrificii extra catholicam Ecclesiam locus non est.“⁵⁴ Aus alledem geht hervor, wie die fröhscholastischen Theologen sich klar und entschieden für die allgemeine Heilsnotwendigkeit der Kirche eingesetzt haben.

× Es kann das nun nicht weiter wundernehmen. Was das 12. Jahrhundert von der alleinseligmachenden Kirche sagte, war nichts anderes als die Lehre der Tradition, die man vor allem durch die Vermittlung des hl. Augustinus überkommen hatte⁵⁵. Gerade für die strenge Form der Ausdrucksweise ist der Kirchenlehrer des Abendlandes verantwortlich zu machen. Aus den bisher angeführten Texten der Fröhscholastik geht schon zur Genüge hervor, daß es die empirische, konkrete, katholische Kirche ist, die als alleinseligmachend hingestellt wird, und keine andere Größe in spiritualisierender Auffassung. Petrus Lombardus hebt einmal den Gegensatz dieser Kirche zu den Häresien und damit auch ihre sichtbare Wirklichkeit oder Begründung hervor⁵⁶. Für gewöhnlich findet man keine Erläuterung oder Begründung beigefügt, sondern nur die Behauptung der Tatsächlichkeit als unverbrüchlicher Wahrheit. Vielleicht ließe sich die

⁴⁹ Sermones de diversis 98, De pace in Ecclesia (PL 171, 1059).

⁵⁰ Expositio in Leviticum 3 (PL 164, 388).

⁵¹ In cant. cant. Moralitates 2 (PL 203, 501).

⁵² Commentar. super cant. cant. Salomonis 1, 8 (PL 195, 1059).

⁵³ Decretum 1, 37 (PL 161, 76).

⁵⁴ Liber de sententiis ex operibus S. Augustini delibatus 15 (PL 51, 430).

⁵⁵ Z. B.: Extra catholicam Ecclesiam totum potest (homo) praeter salutem ... nunquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire: Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem 6 (PL 43, 695).

⁵⁶ Et haeretici faciunt multa, sed non in nido Ecclesiae, id est in fide et participatione sacramentorum, et ideo conculcantur, non servantur eis ad vitam: Commentar. in psalm. 83 (PL 191, 789).

Einheit der Kirche als die Glaubenslehre ansehen, aus der die Frühscholastik die Heilsnotwendigkeit der Kirche erschlossen hat. Wolbero versucht eine Erklärung und innere Erhärtung, indem er an die Verbindung der Glieder mit dem Haupte erinnert, ohne die es kein Leben gibt und kein Leben möglich ist⁵⁷; aus seinen Ausführungen wird es von neuem deutlich, daß in der Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche kein Unterschied zwischen dem mystischen Leibe Christi und der juridischen Gesellschaft gemacht wird. Die absolute, uneingeschränkte Sprache der frühscholastischen Ekklesiologie legt es nahe, die Kirche als heilsnotwendiges Mittel zu fassen, wenn auch die Begriffe *necessitas medii* und *necessitas praecepti* anscheinend noch nicht herausgearbeitet und einander gegenübergestellt sind.

Über Gebühr schroff wird die allgemeine Heilsnotwendigkeit der Kirche sicherlich von den Theologen des 12. Jahrhunderts gewertet, die dem *von der kirchlichen Gemeinschaft getrennten Priester* unter gewissen Bedingungen keine Konsekrationsgewalt mehr zuerkennen wollen. Eine anonyme Sentenzensammlung bietet darüber folgenden Text: „*Extra Ecclesiam non est locus sacrificii . . . Nec locus ipsorum est in eis, qui eam gratiam non percipiunt, qui extra Ecclesiam sunt. Christus enim apud eos non habet, ubi caput suum reclinet. Item non est corpus Christi, quod schismaticus conficit. Quia corpus Christi sacramentum sit unitatis capitis et membrorum, id est Christi et Ecclesiae, in ipso utque unitatem sibi non conficit, id est seipsum Christo et Ecclesiae non unit, qui se de unitate divisit.*“⁵⁸ An dieser und an ähnlichen Stellen wird der von der Kirche ausgeschlossene Priester als vollständig vom Leibe Christi und seinem Gnadeneinfluß gelöst betrachtet. Aber selbst dieser Übertreibung und Entstellung liegt noch eine Wahrheit zugrunde, die Wahrheit, daß die Kirche für die letzte, endgültige Begnadung des Menschen, also für sein ewiges Heil, unbedingt notwendig ist. Indessen kann die Anschauung, der Priester verliere mit der Trennung von der Kirche auch jede Gewalt über den Leib Christi, nicht als die allgemeine Ansicht des 12. Jahrhunderts gelten.

Aber wenn von dieser Sondermeinung einmal abgesehen werden soll, so klingt für uns heutzutage das allein schon unerträglich hart, daß Menschen einfach deswegen ewig verloren gehen müssen, weil sie nicht der einen, alleinseligmachenden Kirche angehören. Hat die Ekklesiologie der Frühscholastik an dieser Lehre etwas gemildert und vielleicht auf die außerordentlichen Heilswege Gottes hingewiesen? Im großen und ganzen ist wenig davon zu merken. Möglicherweise hat man damals die Schwierigkeit noch nicht so stark empfunden, da die

⁵⁷ *Commentar. super cant. cant. Salomonis* 3, 7 (PL 195, 1134). — Ähnlich aber schon vorher Hugo von St. Viktor (*De sacramentis* 1, 2, 1, PL 176, 415), an den sich Petrus Lombardus enge anschließt (*Collectan. in epistol. Divi Pauli, In epistol. ad Ephesios* 4, PL 192, 197).

⁵⁸ A. Landgraf, *Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt* (vgl. Anm. 17) 206; *Sünde und Trennung* 218.

Lehre von dem uneingeschränkten und wirklich universalen Heilswillen Gottes sich noch nicht überall durchgesetzt hatte. Außerdem war noch wenig oder gar nichts von der ungeheuer großen Anzahl der außerhalb der Kirche lebenden Menschen bekannt. Die Theorie der Begierdetaufe, oder allgemeiner gesprochen, die Theorie des *votum sacramenti* befand sich im 12. Jahrhundert trotz der Weiterentwicklung gegenüber Augustinus erst in den Anfängen. Ausdrücklich kommt es, wie es scheint, nirgendwo zur Sprache, daß die reale Zugehörigkeit unter Umständen durch ein *votum Ecclesiae* ersetzt werden könne⁵⁹. Nicht zuletzt verhinderte es auch die große Autorität des hl. Augustinus, der im Kampfe gegen die Irrlehren des Donatismus, Pelagianismus und Semipelagianismus in die schroffe Haltung hineingedrängt worden war, den außerordentlichen Heilswegen Gottes mehr Aufmerksamkeit zu schenken und eine Anschauung auszubilden, in der die allgemeine Heilsnotwendigkeit der Kirche und der universale Heilswille Gottes in gleicher Weise berücksichtigt werden konnten. Während dieses Verdienst der angehenden Neuzeit vorbehalten blieb, ist es der Frühscholastik zu verdanken, daß sie in einer äußerst schwierigen Frage das überkommene Glaubensgut unversehrt bewahrt und an die Nachwelt weitergegeben hat.

Die christliche Frühzeit, sowohl in der Patristik als auch in der beginnenden Scholastik, kannte Häresie und Schisma theoretisch, vielleicht sogar praktisch, kaum anders als eine bewußt und willentlich vollzogene Loslösung von der Kirche, von ihrem Glauben und von ihrer Leitung (siehe auch die Definition der Häresie in Anm. 15), m. a. W. der Begriff der *haeresis materialis* etc. war noch nicht ausgebildet. Aber vielleicht finden sich in der Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts Ansätze zu dieser Unterscheidung, und dann könnte auch die These von der Heilsnotwendigkeit der Kirche eine Milderung erfahren. Es ist jedoch zu wenig, wenn in einem Text die Möglichkeit der Rechtfertigung außerhalb der Kirche zugegeben wird, wie es für den Heiden Kornelius von Augustinus und von der Frühscholastik zugegeben wird, es müßte vielmehr auch die Möglichkeit des Heiles außerhalb der Kirche der Inhalt der betreffenden Aussage sein. Gibt es derartige Texte in der frühscholastischen Literatur?

Im ersten Kapitel kam bereits die Rede auf zwei Stellen, die auch hier von Bedeutung sind⁶⁰. Die Stelle aus den *Sententiae Anselmi*

⁵⁹ A. Landgraf, *Das sacramentum in voto* in der Frühscholastik (vgl. Anmerkung 8) 97—144. — Allerdings kennt die Theologie des 12. Jahrhunderts ein *votum unitatis Ecclesiae*, das nach ihr in der *caritas* vorhanden sein muß, wenn diese sündentilgend sein soll (Landgraf, *Sünde und Trennung* 210—247), aber damit ist das *votum Ecclesiae*, das die reale Zugehörigkeit zur Kirche ersetzen soll, erst entfernt vorgebildet.

⁶⁰ Siehe die Texte in Anm. 10 und 24.

mußte dahin gedeutet werden, daß zwar Gerechtigkeit und Liebe bei den Außenstehenden anerkannt, die endgültige Rettung aber nur der Eingliederung in die Kirche zugeschrieben wird. Der zweite Text aus dem Kommentar des Bruno von Asti zum Buche Deuteronomium enthält klarere Anzeichen für die Verwirklichung außerordentlicher Heilswege Gottes. Mit aller Deutlichkeit wird erklärt, daß es auch eine unverschuldete Häresie gibt, die keine Verdammung nach sich zieht. „Talis anima innocens iudicabitur.“⁶¹ Der Gegensatz zu dem eigentlichen Häretiker, der wegen seiner contumacia zum ewigen Tode verdammt wird, tritt offensichtlich zu Tage. Aber man merkt es dem Texte noch an, wie vorsichtig er in dieser schwierigen und damals so neuen Frage vorangeht und wie er die Bedingungen häuft, um keinen Anlaß zu erweiternden Verallgemeinerungen zu bieten. Zu bedauern ist auf jeden Fall, daß Bruno von Asti an dieser Stelle das Dogma von der alleinseligmachenden Kirche nicht berührt und einer Erklärung ausweicht, welche die Rettung in dem angeführten Falle durch irgendeine Beziehung zur heilsnotwendigen Kirche geschehen läßt. Ein endgültiges Urteil über die Haltung der Frühscholastik wird nur dann möglich sein, wenn noch weitere und klarere Aussagen in der angegebenen Richtung festgestellt werden.

Finden sich etwa bei den Theologen des 12. Jahrhunderts schon Anfänge der in neuerer Zeit einige Male vorgebrachten *Unterscheidung von Leib und Seele der Kirche*, wodurch gleichfalls eine mildere Deutung der Heilsnotwendigkeit der Kirche angestrebt wird? Sichere und deutliche Bezeugungen sind bisher nicht namhaft gemacht worden. Höchstens könnte man

⁶¹ Expositio in Deuteronomium 22 (PL 164, 525). — Sonst sind die Andeutungen einer Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche noch recht schwach. Bernhard von Clairvaux stellt in der epistola 77 (de baptismo 1, 4 und 1, 8, PL 182, 1034 und 1037) die Prinzipien auf, anerkennt für die Zeit vor Christus den allgemeinen Heilswillen Gottes und nach der Promulgation der Taufe das votum sacramenti, führt sie aber noch nicht bis zu einem votum Ecclesiae weiter durch. Das Beispiel von den grünen Zweigen außerhalb der Arche wird einige Male gebracht, so von Petrus Lombardus: Qui vero hanc (caritatem) habet, securus est et nemo eum a catholica ecclesia movet, et si extra incipit eam habere, intromittitur: ut ramus olivae a columba delatus est ad arcam (In psalm. 21, 19, PL 191, 235), und von Petrus Comestor: Sicut columba ramum olive, qui extra erat, ad archam detulit, sic ecclesia ramum fructuosum, id est virum iustum, qui sacramentorum participatione manet extra sui unitatem, in unitatem suam recipit per caritatem. Ut Cornelius, licet extra esset sacramentaliter, tamen intus spiritualiter (A. Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom [Fr] 26 [1948] 403 f.). In diesen Texten ist die Ausrichtung auf die heilsnotwendige Kirche beibehalten, aber auf der anderen Seite doch noch nicht eine eigentliche Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche ausgesprochen. Petrus Venerabilis lehnt ebenfalls eine Gerechtigkeit derer, die nicht zur Kirche gehören, keineswegs ab: Cum et ante illam (legem), et eius tempore praeter illam, et etiam post illam, iustos vocari multos invenias (Tractatus contra Iudaeos, PL 189, 584); aber das bleiben vereinzelt Aussprüche, und alle können dahin verstanden werden, daß diese Menschen doch schließlich den Weg zur Kirche finden.

auf die Texte verweisen, in denen die Stellung des Sünders als eine äußerliche gekennzeichnet und diese exterior unitas oder die Zugehörigkeit *nomine et sacramento, non vita* von der interior unitas abgehoben wird⁶². Aber es erscheint fast nirgends (eine Ausnahme ist der Text von Petrus Comestor in Anm. 61) das Gegenstück, die innere Zugehörigkeit ohne das äußere Band. Das wäre doch notwendig, wenn die Teilnahme an der Seele der Kirche allein das Heil sicherstellen sollte. Somit ist wohl zu sagen, daß die Frühscholastik mit ihrer Unterscheidung von exterior und interior unitas zwar eine Abstufung der Gliedschaft, aber keine Milderung der kirchlichen Heilsnotwendigkeit geben wollte. Was Hugo von St. Viktor so fest betont, es gebe außerhalb der Kirche kein Leben⁶³, spricht aber vielleicht ebenfalls nicht die Gesamthaltung der frühscholastischen Ekklesiologie aus. Jedenfalls war man weit davon entfernt, durch die Vorstellung einer Seele der Kirche die Heilsnotwendigkeit der Verbindung mit ihr abzuschwächen.

Es ist nicht leicht, in kurzen Sätzen das wiederzugeben, was die Frühscholastik im allgemeinen über die alleinseligmachende Kirche dachte. Sicherlich hielt man an dem Dogma fest, und zwar meistens ohne jedwede Milderung oder einschränkende Erklärung; erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts tauchen einige wenige Versuche auf, eine Heilsmöglichkeit auch außerhalb der Kirche anzuerkennen, wobei es nicht ganz klar wird, ob man dabei nur an die Möglichkeit einer Rechtfertigung ohne Verbindung mit der sichtbaren Kirche dachte oder gar an die Möglichkeit des endgültigen ewigen Heiles. Noch viel weniger darf man von der Frühscholastik schon eine Theorie erwarten, wie diese außerordentlichen Heilswege mit der absoluten Heilsnotwendigkeit der Kirche vereinbart werden können. Die Verbindungslinien zwischen den einzelnen Glaubenswahrheiten mußten in der Theologie der Frühzeit erst gezogen werden. Folgerichtig zu der vom 12. Jahrhundert vertretenen Ansicht, daß durch die Begierdetaufe das Heil des Menschen gesichert werden könne, hätte man ohne Schwierigkeit auch die analoge Hypothese eines *votum Ecclesiae* aufstellen können, um so das Dogma mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes in Einklang zu bringen. Die Grundlagen dazu waren bereit, und nach dem Vorgang in der Sakramententheologie drängte wohl alles nach dieser Lösung. Anscheinend ist es aber nicht so weit gekommen, sie formell auszusprechen. So blieb man im großen und ganzen in der These von der Heilsnotwendigkeit der Kirche bei dem stehen, was man von Augustinus überkommen hatte; die schüchternen

⁶² Hildebert von Lavardin, *Sermones de tempore* 13 (PL 171, 407); Robert von Melun (ed. cit. 28, 50); *Sententiae Anselmi* (ed. cit. 83); Petrus Lombardus, *Sententiae* IV dist. 13 c. 1 (ed. Quaracchi 815); letzterer wendet die Unterscheidungen an: *professione et nomine* (*Collectan. in epistol. Divi Pauli*, In 1 ep. ad Cor. 5, PL 191, 1575) und *corpore, non mente; nomine, non numine* (ibid. In 2 ep. ad Cor. 7, PL 192, 53).

⁶³ *De sacramentis* 1, 2 1 (PL 176, 416).

Ansätze zu einer großzügigeren Auffassung kamen noch nicht recht zur Entfaltung.

4. Die Kirche als Rechtseinrichtung

Das Bild der Kirche, wie es bis jetzt aus der fröhscholastischen Literatur erschlossen werden konnte, läßt im großen und ganzen mehr die übernatürliche, gnadenhafte Seite an ihr hervortreten, die nun einmal von der Theologie des 12. Jahrhunderts bevorzugt worden ist. Der enge Anschluß an die Patristik, zumal an den hl. Augustin, macht das verständlich, und in der Lehre vom mystischen Herrenleib wurde es mit der größten Deutlichkeit offenkundig. Aber es gibt doch auch noch eine andere Sicht von der Kirche, wodurch die äußere Organisation und die autoritäre und rechtliche Einrichtung zur Geltung kommt. Es ist eine Sicht derselben Wirklichkeit. Auch sie fußt auf dem Glauben und in der Übernatur, hat aber eine gewisse Eigenständigkeit. Es fragt sich nur, inwieweit die Ekklesiologie der Frühscholastik die rechtliche Seite des Kirchenbegriffes anerkennt und herausgestellt hat. Wenn es sich ergeben sollte, daß ihr nicht die gleiche Beachtung zuteil geworden ist, dann wird es die Aufgabe dieses Kapitels sein, nach den Gründen dazu zu suchen und diese geschichtlich zu verstehen.

Es ist nicht zu leugnen, daß in der Theologie des 12. Jahrhunderts eine bestimmte und in etwa einseitige Prägung des Kirchenbegriffes vorgetragen wird. Es ist aber ebenso wahr, daß die juridische Betrachtungsweise nicht ganz zurücktritt⁶⁴. Ausführlich kommt einmal Hugo von St. Viktor trotz seiner Vorliebe für die mystische Seite des Kirchenbildes auf die Machtstellung und auf den Vorrang des römischen Papstes zu sprechen und erklärt u. a.: „(Papa) vice Petri principis claves habet ligandi omnia et solvendi super terram.“⁶⁵ Placidus widmet in seiner Schrift „De honore Ecclesiae“ ein ganzes Kapitel der gleichen Darlegung⁶⁶, und Abälard faßt die Anschauungen seiner Zeit in die Worte zusammen: „Regnum Christi univer-

⁶⁴ Außer den in unserer Arbeit Zur Ekklesiologie der Frühscholastik angeführten Texten siehe besonders: Anselm von Havelberg, Dialogi 3, 12 (PL 188, 1225—1226), wo deutlich das sichtbare und das unsichtbare Haupt der Kirche miteinander in Verbindung gesetzt sind; weiterhin: Hildebert von Lavardin (?), Sermones de diversis 98, De pace in Ecclesia: Petrus ergo est fundamentum, cui innititur Ecclesia, fide enim illius omnia membra Ecclesiae adhaerent (PL 171, 795). — Ivo von Chartres, Decretum 5 (PL 161, 321—438).

⁶⁵ De sacramentis 2, 3, 5 (PL 176, 423). — Ähnlich Anselm von Canterbury, De fide trinitatis et de incarnatione Verbi praef. (PL 158, 261) und Bernhard von Clairvaux, De consideratione 2, 8 (PL 182, 751—752), Epistolae 174 und 190 (PL 182, 336 und 183, 1053—1054). — Die Theorie von den beiden Schwertern findet sich auch schon bei Bernhard: De consideratione 4, 3, 7 (PL 182, 776) und Epistola 256, 1—2 (PL 182, 464).

⁶⁶ 70 (PL 163, 643—644).

salis est Ecclesia, ita in potestatem Petri tradita, ut nihil in ea fieri possit nisi ordinatione vel permissione Romani Pontificis.“⁶⁷ Diese und andere mehr gelegentliche Äußerungen erlauben den Schluß, daß die rechtliche Seite des Kirchenbegriffes der Frühscholastik nicht unbekannt war.

Aber es könnte die Schwierigkeit erhoben werden, ob damit dieselbe Kirche gemeint sei, die sonst als Leib des Herrn gepriesen und nach ihrer inneren Struktur dargestellt wird, oder ob nicht zum mindesten wesentlich *verschiedene Betrachtungsweisen* vorliegen. Freilich sind die Verbindungslinien zwischen den einzelnen Seiten des Kirchenbegriffes in der fröhscholastischen Literatur nicht immer ausdrücklich gezogen worden. Indessen werden sie ab und zu deutlicher, so wenn Petrus Lombardus die unterschiedlichen Weihegrade auf die Idee vom mystischen Herrenleib zurückführt⁶⁸ oder wenn Isaak von Stella das Bußsakrament, bei dem ja nicht allein die Weihegewalt der Kirche, sondern auch ihre Jurisdiktionsgewalt zur Anwendung kommt, aus derselben Grundvorstellung herleitet⁶⁹. Wenn meistens die Gedankenverbindung nicht schärfer herausgearbeitet wird, so gibt uns das noch nicht die Berechtigung, der fröhscholastischen Theologie einen doppelten Kirchenbegriff zuzuschreiben, zumal da die ausgesprochene Vorliebe für die übernatürliche Seite der Kirche nicht ohne Erklärung bleibt. Die damalige Zeit war sich jedenfalls keiner Zwiespältigkeit in diesem grundlegenden Begriffe bewußt, der als eine lebendige Wirklichkeit vor ihr stand. In den homiletisch-exegetischen Schriften mußte naturgemäß eine Sicht in etwa zurücktreten, die nicht so unmittelbar den praktischen Belangen dieser Literaturgattung diente; die dogmatischen oder mystischen Gedankengänge, die zudem stark von moralisch-asketischen Erörterungen durchsetzt waren, suchten Anschluß an die Kirchenväter, Augustinus vor allem, und es bedarf keines langen Beweises, daß die Patristik in der Ausbildung des Kirchenbildes den gleichen Weg gegangen ist wie die Frühscholastik⁷⁰. Weiter darf man nicht übersehen, daß in den scholastischen Schriften die behandelten Themen, namentlich die in der Ekklesiologie, noch ziemlich beschränkt sind; die Auswahl wird meistens mehr nach äußeren Rücksichten, so u. a. durch das Herkommen und oft auch durch die Einwände der Gegner, bestimmt worden sein. Nun ist es aber ohne allen Zweifel im 12. Jahrhundert

⁶⁷ Sermo 23 (PL 178, 527). — Am ausführlichsten und gründlichsten ist die Darstellung bei Anselm von Havelberg, Dialogi 3, 5—12 (PL 188, 1213—1228).

⁶⁸ Sententiae IV dist. 24 cap. 1 (ed. Quaracchi 872).

⁶⁹ Sermones 11 (PL 194, 1728) und 42 (PL 194, 1832). Außerdem spricht in ähnlichem Sinn Anselm von Havelberg, Dialogi 3, 12: Caput Ecclesiae Christus ascendens in altum vicem suam in terris Petro apostolorum principi commisit. . . Romani pontifices per ordinem consequenter vice Christi substituti caput Ecclesiae sunt in terris, cuius Ecclesiae caput Christus est in caelis. Noli itaque in uno corpore Ecclesiae duo vel plurima capita facere, quia valde indecens est in quolibet corpore et indecorum et monstrosum . . . (PL 188, 1225). Siehe auch Richard von St. Viktor, Allegoriae 3, 9 (PL 175, 662), Sermones centum 1 und 81 (PL 177, 902 und 1156—1158), ferner das anonyme Speculum de mysteriis Ecclesiae (PL 177, 704).

⁷⁰ Selbstverständlich hat aber auch die andere Sicht nicht ganz gefehlt; siehe S. Tromp a. a. O. 158—160.

noch keine Streitfrage, keine „*quaestio scholastica*“, welche Rolle beispielsweise die Kirche in der Vorlage der Offenbarung spiele oder wie das Verhältnis zwischen der Gewalt des Papstes und der der Bischöfe sei. Die Autoritätskirche als solche war in der Tat damals kein Problem, sie wurde vielmehr erlebt und unterstand nur insoweit der Untersuchung in schulgemäßer Form, als es durch den Gebrauch oder durch die jeweiligen Bedürfnisse der Zeit nahegelegt wurde.

Noch ein anderer Grund kommt hinzu, warum die *rechtliche Seite der Kirche* weniger beachtet und weniger ausdrücklich auf die gnadenhafte Seite bezogen wurde. Dogmatik und Kanonistik waren schon im 12. Jahrhundert langsam als Einzeldisziplin entwickelt worden. Selbstverständlich waren noch eine Reihe von Wechselbeziehungen vorhanden⁷¹, aber es machte sich doch eine Absonderung der Fachwissensgebiete geltend. Es gab manche mehr oder weniger kanonistische Darstellungen, in denen auch ekklesiologische Fragen berührt wurden; außer dem *Decretum* des Ivo von Chartres sind zu nennen: Placidus, *De honore Ecclesiae*⁷², Hugo von St. Benoît, *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*⁷³, und Honorius Augustodunensis, *Summa gloria*⁷⁴. Aber die Folge der Absonderung theologischen Stoffes an das Kirchenrecht konnte nicht ausbleiben: Dieser wurde dann weniger unter dogmatischer Rücksicht als vielmehr nach rechtlichen Gesichtspunkten behandelt. Darin kann man die Erklärung finden, warum einige von Haus aus der Ekklesiologie angehörende Fragen, namentlich diejenigen, welche sich auf die äußere Organisation und auf die tiefere Begründung der Rechtseinrichtung der Kirche erstrecken, in den Hintergrund treten mußten. Die Scholastik beschäftigte sich kaum mit ihnen, weil sie an die Kanonistik abgesondert waren, und diese hingegen wendete ihnen ihr Interesse lediglich in dem beschränkten Ausmaß ihrer eigenen Disziplin zu.

Am ehesten ist noch zu erwarten, daß in den offiziellen Erlassen der Päpste und in den Entscheidungen der Konzilien, also in den Äußerungen der Autoritätskirche selber, sich etwas über die dogmatische Begründung der kirchlichen Gewalt vorfindet.

Am stärksten hat der *Papst Leo IX.* (1049—1054), allerdings etwas vor der Zeit, die den Arbeitsraum dieser Untersuchung bildet, einmal in dem Briefe „*In terra pax*“ dem Anliegen Rechnung getragen, wenn er dort schreibt: „*Quod utique devotissimus ille Petrus non solum vivens, sed et moriens demonstravit, quando congrua significatione se crucifigi deorsum verso capite petivit; profecto divina inspiratione praefigurans, se esse primum et quadrum lapidem in fundamento, quod est Christus Jesus, compaginatum, cohaerentem et connexum; qui utpote superpositus angulari lapidi, totum pondus ecclesiasticae fabricae incorruptibili soliditate sufferret, ac proprii capitis suppositione omnia membra Corporis Christi per aptas et*

⁷¹ J. de Ghellinck, *Le mouvement du XII^e siècle*, Paris 2^e1948, Abschnitt: *Théologie et droit canon au XI^e et au XII^e siècle*, 416—547.

⁷² PL 163, 623—690.

⁷³ PL 163, 939—976.

⁷⁴ PL 172, 1257—1270.

naturales compages usque ad consummationem saeculi, quasi usque ad pedes crescentia, inflexibili collo ad coelos sustolleret.“⁷⁵

Innozenz III. (1198—1216) hat sogar zweimal einen ähnlichen Gedanken zum Ausdruck gebracht, wie die Gewalt des Statthalters Christi auf Erden nur aus der Vorstellung vom mystischen Herrenleib in der rechten Weise gedeutet werden könne⁷⁶. Dieser Papst war im allgemeinen mit den scholastischen Lehrmeinungen seiner Zeit sehr vertraut. Für die Ekklesiologie ist das daraus zu ersehen, daß er in der *professio fidei* für die Waldenser die Heilsnotwendigkeit der Kirche und den Ausschluß der Häretiker aus der kirchlichen Gemeinschaft bestätigt und sich für das Verbleiben der Konsekrationsgewalt auch in dem unwürdigen Priester entscheidet⁷⁷ und außerdem in einem offiziellen Schreiben die Begierdetaufe und die damit gegebene Heilmöglichkeit außerhalb der Kirche anerkennt⁷⁸. So ist wohl auch der umgekehrte Schluß gestattet, seine Begründung der Autorität der Kirche mit der Lehre vom *Corpus Christi mysticum* sei den ekklesiologischen Anschauungen der Scholastiker seines Zeitalters nicht fremd gewesen. Somit wird das bekräftigt, was schon oben aus den früh-scholastischen Schriften über diesen Gegenstand zusammengetragen werden konnte.

Nichtsdestoweniger verbleiben die theologischen Aussagen über die juristische Struktur der Kirche und über deren dogmatische Grundlage in einer relativen Seltenheit. Um das zu verstehen, muß man zuletzt noch auf die eigenartige Zeitlage des 12. Jahrhunderts Rücksicht nehmen. Häresien und Sekten von größerem Ausmaß und einiger Bedeutung, denen gegenüber eine Begründung der kirchlichen Autorität notwendig geworden wäre, gab es damals nicht; die Auseinandersetzung mit den Waldensern kam erst gegen Ende dieses Zeitalters auf und hat wenigstens im Anfang noch nicht viel Einfluß auf die theologische Literatur ausgeübt⁷⁹. Die Religionsgespräche mit den schismatischen Griechen der Ostkirche hatten meistens andere Anliegen (der Zusatz „*Filioque*“ im *Symbolum* faßte die dogmatischen Kontroversen zusammen, wie die Stellung im *Azymenstreit* die liturgischen); nur die *Dialogi* des Anselm von Havelberg wandten ihr

⁷⁵ 6 (PL 143, 748). — Ähnlich, wenn auch nicht so ausgeprägt, Lucius III., „*Licet Dominus*“ vom 5. Februar 1183 (*Bullarium Romanorum Pontificum*, ed. Taurinensis III 10—11).

⁷⁶ „*Ex eo te radicatum*“ vom 23. November 1199 (ed. cit. 166—167) und „*Rex regum*“ vom 24. Februar 1204 (ebd. 187—188).

⁷⁷ Denzinger n. 423—424. R ⁷⁸ Denzinger n. 413.

⁷⁹ Zu nennen sind vor allem: Alanus de Insulis, *De fide catholica contra haereticos*, lib. 2. contra Waldenses (PL 210, 377—400), Bernhard von Fontcaude, *Liber adversus Waldensium sectam* (PL 204, 783—840) und Praepositinus, *Summa contra haereticos Catharos* (M. Grabmann, *Scholastische Methode* II 554).

Interesse auch der Frage nach dem Primat in der Kirche zu⁸⁰. Allerdings kannte das 12. Jahrhundert ein ekklesiologisches Problem, das außerordentlich dringend war, das praktische Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat oder von Papsttum und Kaisertum, und ohne Zweifel hätte eine aus den Tiefen des Glaubens schöpfende Ekklesiologie es eingehend darstellen und sicher auch einiges zu seiner Lösung, soweit das überhaupt vom theoretischen Standpunkt aus möglich war, beitragen können. Manche Schriften zu diesem Thema aus dem 12. Jahrhundert sind uns erhalten⁸¹. Aber sie sind nicht dogmatisch genug und bleiben für gewöhnlich bei der polemischen Behandlung des Stoffes stehen. Warum man nicht weiter ging, wird wohl daher zu erklären sein, daß es eine Ekklesiologie, die derartigen Ansprüchen genügt hätte, noch nicht gab, und das hat wiederum seinen Grund in der Tatsache, daß die wissenschaftliche Theologie schlechthin sich noch in den Anfängen befand.

* * *

Zum Schluß dieser Arbeit wird es nicht unangebracht sein, wenn wir einen Rückblick dem Bilde widmen, das die Frühscholastik von ihren Vorstellungen über die Kirche entworfen hat⁸². Zu diesem Zwecke müssen die Einzelaussagen zu einer Einheit zusammengefaßt und in ihrer Bedeutung für die Gesamtkonzeption herausgestellt werden. Selbstverständlich steht dabei im Mittelpunkt die Kirchenidee selber. Da aber der Versuch gemacht worden ist, von verschiedenen Angriffspunkten aus diese herauszuarbeiten, soll jetzt der leitende

⁸⁰ Besonders Dialogi 3, 5—12 (PL 188, 1213—1228). — Vergl. auch J. Beumer, Ein Religionsgespräch aus dem 12. Jahrhundert; ZKathTheol 75 (1951) 465—482.

⁸¹ Die Streitreden sind gesammelt in den Monumenta Germaniae historica: Libelli de lite imperatorum et Romanorum pontificum saec. XI. et XII., 1891—1897. In die von uns behandelte Zeit gehören vor allem: Rupert von Deutz, De calamitatibus Ecclesiae Leodiensis opusculum (Libelli de lite III, 622—641), Manegold von Lauterbach, Liber ad Gebhardum (I, 300—430); von unbekanntem Verfasser: Liber de unitate Ecclesiae conservanda (II, 173—284) und Tractatus de investitura episcoporum (II, 495—504). Außerdem beziehen sich aus der Patrologie von Migne noch folgende Schriften auf den gleichen Gegenstand: Hugo von St. Benoît, Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate (PL 163, 939—976) und Johannes von Salisbury, Policraticus (PL 199, 379—827). Der unmittelbare Ertrag aus der gesamten Literatur des ausgehenden Investiturstreites scheint für eine Festlegung oder für eine Vertiefung des Kirchenbegriffes des 12. Jahrhunderts nicht allzu groß zu sein; ein genaueres Eingehen auf die verborgenen Strömungen; die gelegentlich noch durchschimmern, würde eine eigene Untersuchung erfordern. Einigermaßen gründlich ist die Darstellung in den Schriften des sog. Anonymus von York (vielleicht Erzbischof Wilhelm Bona Anima von Rouen); siehe: G. H. Williams, The Norman Anonymus of 1100 A. D. Harvard Theological Studies 18, Cambridge 1951.

⁸² Wir greifen hiermit auch auf die Ausführungen zurück, die in der Arbeit „Zur Ekklesiologie der Frühscholastik“ gemacht worden sind.

Gedanke noch einmal, und zwar mit größerer Deutlichkeit, als das bisher im Verlaufe der Ausführungen möglich war, hervortreten.

Was die Frühscholastik im tiefsten Grunde über die Kirche sagen wollte oder was ihr ekklesiologisches Prinzip bildet, das ist in dem Abschnitt über die Kirche als Leib Christi enthalten. Das letzte Kapitel der vorliegenden Arbeit bietet aber dazu noch eine Ergänzung, und zwar nach der Rücksicht der äußeren, juristischen Organisation hin. Damit ist der frühscholastische Kirchenbegriff herausgestellt, der Begriff der sichtbaren von Christus gegründeten Gemeinschaft, die aber in ihrer Wesensstruktur bis auf das Lebenswerk und auf die Person des Gottmenschen hinabreicht. Dieser Gedanke wurde auch schon in dem Kapitel über den Ursprung der Kirche berührt und gleichfalls bei der Beschreibung der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Die längeren Ausführungen, die der kirchlichen Gliedschaft sich zuwandten, waren für die Wesenserkenntnis keineswegs überflüssig, weil nur so das Mißverständnis hintangehalten werden konnte, als ob die Kirche eine rein gnadenhafte, unsichtbare Größe wäre. Eine besondere Bedeutung kommt u. E. den gelegentlich eingestreuten Bemerkungen über die Einheitlichkeit des frühscholastischen Kirchenbegriffes zu.

Ein objektives Urteil über die Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts muß zunächst feststellen, daß sie reich an Gedanken und Problemen ist und somit die von vorneherein gehegten Erwartungen weit übertrifft. Mögen diese oder jene Einzelheiten in diesem Kirchenbild noch fehlen oder erst in schwachen Ansätzen vorhanden sein, so ist doch das Wesentliche der das Erlösungswerk fortsetzenden Gemeinschaft gut gezeichnet, und bestimmte Teilaspekte sind sogar von den frühscholastischen Theologen ausgezeichnet erfaßt und dargestellt. Die moderne Kritik muß das in erster Linie würdigen. Was am meisten noch vermißt werden muß, ist die systematische, genau unterscheidende und zu einer Einheit zusammenschließende Gesamtdarstellung der Kirche. Aber da diese auch für die anderen Lehrstücke der Theologie in der Scholastik des 12. Jahrhunderts noch kaum vorliegt, wäre es unbillig, sie für die Ekklesiologie zu verlangen, die doch wegen ihrer komplexen Gestalt und ihres weithinreichenden Umfanges besondere objektive Schwierigkeiten in sich birgt.

Die frühscholastische Ekklesiologie ist, wie in einem eigenen Kapitel festgestellt wurde, wie es sich aber auch die ganze Arbeit hindurch bemerkbar machte, augustinisch. Eine Wiedergabe des augustinischen Kirchenbegriffes braucht aber keineswegs einen Nachteil der Frühscholastik und ihrer Ekklesiologie zu bedeuten. Es ist außerdem gezeigt worden, wie besonders in den Fragen, die sich auf die kirchliche Gliedschaft und auf die Heilsnotwendigkeit der Kirche beziehen, neue Gesichtspunkte auftauchten und eine Entwicklung einleiteten,

die erst geraume Zeit später zu einem gewissen Abschluß gekommen ist. Mit dieser Feststellung läßt sich auch eine gesonderte Behandlung gerade des 12. Jahrhunderts in der Frage nach der Ausbildung des Kirchenbegriffes rechtfertigen. Die Frühscholastik ist nämlich in ihrem tiefsten Wesen eine Theologie des Überganges; einerseits schließt sie sich innerlich an die Patristik an und bleibt ihr, namentlich dem großen Lehrer des Abendlandes, dem hl. Augustinus, verpflichtet, und andererseits bildet sie die Vorbereitung auf die folgende Periode der Theologie, die Hochscholastik des 13. Jahrhunderts, auf die sie innerlich in ihren Fragestellungen und Lehrmeinungen sich ausrichtet. Die Ekklesiologie der Frühscholastik nimmt nun teil an dieser Doppelgestalt: Verwurzelung in der Patristik und Hinordnung auf die Hochscholastik. Darum ist auch in der frühscholastischen Kirchenlehre noch manches aus der Vätertradition bewahrt, was später seine ursprüngliche Reinheit und Kraft verloren hat, und wiederum auch manches keimhaft enthalten, was später zur Reife gelangt ist.

An und für sich müßte in diesem abschließenden Kapitel noch dargetan werden, wie die Hochscholastik die einleitenden Ansätze der frühscholastischen Ekklesiologie aufgenommen und weiter ausgebaut hat; das würde ja dem entsprechen, was über die Verbindungslinien zu Augustinus hin gesagt worden ist. Indessen wäre dazu eine zum größten Teile vollständig neue Forschungsarbeit notwendig, da bislang nur Thomas von Aquin, Albertus Magnus und Bonaventura Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gewesen sind⁸³. Auch für die Ekklesiologie der Frühscholastik in sich wäre durch eine systematische und historische Erarbeitung des Materials aus der späteren Zeit noch ein Gewinn zu erhoffen, da die Ansätze einer Wissenschaft erst aus der Weiterführung und Vollendung voll und ganz gewürdigt werden können. Wahrscheinlich würde dann die Ekklesiologie der Frühscholastik sogar in einem noch besseren Lichte dastehen, weil die spätere Entwicklung in den ekklesiologischen Fragen nicht immer gradlinig verlaufen ist und auch nicht immer alle Anregungen aus der Zeit der Frühscholastik getreulich aufgenommen und weiter ausgebildet hat.

⁸³ ³⁸ W. Scherer, Des seligen Albertus M. Lehre von der Kirche, Freiburg 1928. R. Silic, Christus und die Kirche, ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge 3), Breslau 1938.