

- ¹ Origenes, *Contra Celsum* III. 10–12; V. 63.
² Tertullian, *Apologeticum* 39.7.
³ Eusebius, *Hist. Eccl.* V.16.22. Montanistische Martyrer. Epi-
 phanius, *Panarion* 68.3.6–8.
⁴ Cyprian, *Ep.* 74. 1–2.
⁵ J. Schmitt, *Tendances nouvelles dans l'organisation communau-
 taire vers la fin du siècle apostolique*: RDC 25 (1975) 11–18.
⁶ Eusebius, *Hist. Eccl.* V.16. 8.
⁷ AaO. III.39.11–13.
⁸ AaO. VI.12. 2–6.
⁹ Ignatius von Antiochien, *Brief an die Gemeinde von Smyrna* 8;
Brief an die Gemeinde von Ephesus 5–6; *Brief an die Gemeinde von*
Magnesia 7.
¹⁰ Irenaeus, *Adversus Haereses* III.3.4.
¹¹ Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum* 32; 36.
¹² John Howard Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Au-
 thority* (Society for New Testament Studies Monograph Series 26 –
 Cambridge 1975).
¹³ Vgl. Kanon 6 von Nizäa; Kanon 3 des Ersten Konzils von Kon-
 stantinopel und 28 von Chalzedon.

- ¹⁴ Ferrandus, *Ep.* 6; Facundus, *Defensio trium Capitulorum* VII.
 6.7.
¹⁵ Z.B. Zosimus, *Ep.* 12.1; Bonifacius, *Epp.* 15, 15. 14, 1.
¹⁶ Vinzenz von Lerin, *Commonitorium* XXIII (32).
¹⁷ Origenes, *De Principiis, Praefatio* 3.
¹⁸ Tertullian, *De Praescriptione*... 17.19; *De Pudicitia* 9.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROBERT ENO

1936 in Hartford, Conn., geboren. Sulpizianer. Zum Priester geweiht
 1963. Er studierte in Washington und Paris, erwarb den Doktorgrad
 der Theologie am Institut Catholique 1969. Seit 1970 lehrt er Patrolo-
 gie an der Catholic University of America. Er hat Artikel über patristi-
 sche Themen veröffentlicht in den Zeitschriften: *Revue des Etudes*
Augustiniennes, *The Thomist*, *Eglise et Théologie*, *Chicago Studies*
 und anderen. Anschrift: 401 Michigan Avenue NE, Washington,
 D.C. 20017, U.S.A.

John Gilchrist

Das kirchliche Recht und christlicher Glaube in der scholastischen Zeit

(etwa 1050–1350)

«Glaube aus dem Hören» und «Glaube auf Befehl» bilden ein fundamentales Paradox für die Kirche in ihrer charismatischen Rolle einerseits und ihrer institutionalen Rolle andererseits. Sie repräsentieren die Spannung, die sich aus der zweifachen Natur des Glaubens als *fides qua creditur* (die direkte Begegnung mit Gott) und *fides quae creditur* (die Annahme der als Dogmen vorgelegten Wahrheiten) ergibt. Obwohl heute alle darin übereinstimmen, daß Autorität im Dienst des Glaubens stehen sollte, daß Dogmen uns an Gott binden sollten und nicht an die Hierarchie, die sie verbindlich vorlegt, bleibt die Tatsache bestehen, daß man immer noch nicht soweit gekommen ist, diese Erkenntnis in befriedigender Weise wirksam werden zu lassen¹. Vielmehr sieht es, historisch betrachtet, ganz so aus, als sei das Gegenteil der Fall. Zu den verschiedenen Zeiten im Leben der Kirche ist entweder die Autorität dem Glauben untergeordnet worden oder der Glaube der Autorität. Und wenn wir die Frage stellen,

wie und wann das Letztere einsetzte, so verdient die als Zeitalter der Scholastik (ca. 1050–1350) bekannte Periode des Mittelalters eine besondere Hervorhebung. Weshalb ist das so gewesen? In diesem Beitrag möchte ich aufzeigen, daß in Westeuropa in einer Periode rascher und revolutionärer Veränderung, während die Quellen und Techniken des Wissens noch rudimentär waren, die neuen Klassen sich selbst helfen mußten mit dem, was sich ihnen bot (in diesem konkreten Fall der Dialektik und dem Römischen Recht), wenn sie versuchen wollten, zu einem tieferen Verständnis der Probleme zu gelangen, die sich ihrer Zeit stellten. Auf die Kirche angewandt, bedeutet dies, daß derselbe Vorgang Theologen und Kanonisten dazu veranlaßte, in Sachen des Glaubens das Gewicht stärker auf Vernunft und Autorität zu verlegen als auf die innere Ansprechbarkeit und Angesprochenheit². Die Notwendigkeit autoritativer Entscheidungen bewog die Hierarchie, sich selbst als Quelle des Glaubens zu betrachten und dabei ein *Magisterium* zu entwickeln, das Gehorsam verlangte³. Das unmittelbare Verständnis der Schrift als Glaubensquelle wurde sekundär für die Annahme der Glaubenswahrheiten, die durch die Autorität Roms gedeckt waren. Zuerst kam der Gehorsam, dann das Verstehen. Diese Haltung hat sich bis in die heutige Zeit hinein erhalten als eins der typischen Kennzeichen römischer Mentalität.

Um das aufzuzeigen, habe ich mich auf die *Concordantia discordantium canonum* oder das *Decretum* des Bologneser Kanonisten und Mönchs Gratian (um 1140) konzentriert, den man den Vater der Wissen-

schaft des kanonischen Rechtes genannt hat. Das *Decretum* enthält eine Sammlung von an die 4000 Texten unterschiedlicher und miteinander in Widerstreit stehender Autoritäten und umfaßt an die 1000 Jahre kirchlicher Lehre und Geschichte. So läßt sich an ihm ausgezeichnet untersuchen, wie der Gebrauch der Dialektik durch die Schulgelehrten gewirkt hat⁴. Spätere Sammlungen des kanonischen Rechtes dagegen waren in erster Linie Sammlungen päpstlicher Briefe, so zum Beispiel die *Decretales Gregorii IX.* (1234); und diese waren, wenngleich ausgiebig glossiert, wodurch wiederum neues Recht geschaffen wurde, das Ergebnis einer bereits übernommenen Ideologie, nämlich des päpstlichen Anspruches, Diskussionen innerhalb der Kirche, einschließlich unklarer Punkte der Glaubenslehre, autoritativ zu entscheiden. Doch war es bei diesen Texten weniger wahrscheinlich, daß sie eine offene Diskussion widerstreitender Auffassungen auslösten. Überdies beherrschte das *Decretum* die Unterweisung im kanonischen Recht in den Schulen und den im Entstehen begriffenen Universitäten während des großen Jahrhunderts der inneren Gestaltung und Expansion Europas. Diese Expansion ist gekennzeichnet durch ein Bevölkerungswachstum, einen wirtschaftlichen Fortschritt, das Aufkommen einer Klasse von Handelsleuten, eine zunehmende Urbanisierung und das Abrücken von feudalistischen Ideen. Im religiösen Bereich steht sie in Zusammenhang mit Reformen, einer Zentralisierung der päpstlichen Autorität und der Schaffung neuer Orden und Genossenschaften. Die Entwicklung des hierokratischen Konzepts, das auf der Schrift basierte, jedoch durch dem römischen Recht entnommene Prinzipien und eine auf der aristotelischen Logik aufgebaute Methodologie weiter vorangetrieben wurde, schuf die Idee von der römischen Kirche als einer allumfassenden Diözese mit einer alle anderen Bistümer übergreifenden Jurisdiktion⁵. Dieser Primat wurde im Osten nicht akzeptiert; und im Westen rief er seine eigenen Häresien hervor, namentlich solche, die die Bezugnahme auf die Bibel im Gegensatz zur hierarchischen Kirche betonten (Idee der *sola scriptura*)⁶.

Die Wandlungen im religiösen Bereich wurzelten in bestimmten Entwicklungen des elften Jahrhunderts, die die Idee einer zentralisierten kirchlichen Reform mit den verbreiteten Diskussionen über Simonie, Konkubinat, Ausübung kirchlicher Gewalt durch Laien und der mit dem Namen Berengars von Tours (gest. 1088) zusammenhängenden eucharistischen Häresie verbanden⁷. Das Suchen nach «Lösungen» ergab sehr bald, daß die Masse der einschlägigen Texte sich ohne Berufung auf eine zentrale Autorität nicht in Einklang bringen ließ. Ein subjektiv verständener

Glaube schien zum Chaos in den Glaubensdingen zu führen. Was unerlässlich für das Herauskristallisieren einer reinen Lehre erschien, war eine zentrale Gewalt, der strittige Fragen vorgelegt werden konnten und gegen deren Entscheidung es keine Berufung gab. Von symbolischer Bedeutung für diesen Wandel war der *Dictatus Papae* (1075) Gregors VII. Er schuf das Prinzip einer Souveränität, das abschließend von Papst Innozenz III. (1198-1216) in der Rechtsmaxime formuliert wurde: *Par in parem non habet imperium*⁸. Ungeachtet der fortwährenden Achtung der alten Ideen der Tradition (Gewohnheiten), bischöflicher Hoheit (Kollegialität) und des Fortbestandes eines Rechtes, das in der Schrift, den Entscheidungen der frühen Konzilien sowie den Väterschriften wurzelte, drohte die neue päpstliche Souveränität mit ihrem Anspruch auf das *ius condendi legem* die Vielfalt im Glaubensausdruck durch ein von außen auferlegtes System von Dogmen zu ersetzen. Das Prinzip der *Fides ex auditu* konnte nur schwerlich neben einer päpstlichen Autorität der endgültigen Entscheidungen weiterexistieren⁹.

Hand in Hand mit diesen Entwicklungen erfolgte eine Akzentverschiebung von den alten monastischen Schulen mit ihrer kontemplativen, konservativen, symbolischen und in engen Grenzen bleibenden Wissenschaft auf die neuen bischöflichen Lehranstalten wie die in Laon, Chartres, Reims, Canterbury, Toledo und Paris. Diese ließen eine neue Wissenschaft entstehen und schufen letztlich die Universitäten, in denen die ebenfalls von vereinheitlichenden Prinzipien beherrschte scholastische Methode maßgeblich wurde¹⁰. Die Einführung lateinischer Übersetzungen griechischer, arabischer und jüdischer Autoren – speziell des *corpus* der Schriften des Aristoteles – im Westen während des zwölften und frühen dreizehnten Jahrhunderts eröffnete revolutionäre Dimensionen für die menschliche Vernunft und rief nach vorher nicht gehagten Lösungen unter Einsatz von Glaube, Vernunft und Autorität¹¹.

Die religiösen und intellektuellen Umwälzungen waren im Grunde ein und dasselbe: Lehrer wie Studenten waren Kleriker, und zwei der Hauptdisziplinen waren die Theologie und das kanonische Recht. Und schließlich erzeugte die enge Verbindung zwischen Päpsten und Universitäten einen klerikalen Professionalismus, der den magistri einen außerordentlichen Einfluß verlieh. Die dialektische Lehrmethode, die durch ein Fehlen jeglicher historischen Betrachtungsweise gekennzeichnet war, führte unglücklicherweise zu einer aus dem gesamten Kontext völlig losgelösten Behandlung von Texten. So war es in Sachen des Glaubens angesichts der Dringlichkeit des Problems, des Fehlens eines verfeinerten Verständnisses menschl-

cher Verhaltensweisen und der Leidenschaftlichkeit der Zeit leichter, die *fides quae creditur* zu definieren und für die Definition Gehorsam zu verlangen, als mit der *fides qua creditur* zurechtzukommen, die scheinbar doch in ihrem Ruf nach freier Zustimmung zur Wahrheit Gottes eine potentiell häretische Note enthielt.

Untersuchen wir kurz die Methode der mittelalterlichen Scholastik, die der moderne gebildete Laie als reichlich befremdlich empfinden wird, so kann man wohl fragen, welche Chance es da im Mittelalter für irgend jemand ändern als den beruflich spezialisierten Kleriker gab. Der scholastische Text ist vor allem andern ein rationaler Text, das Ergebnis eines von der Logik beherrschten Systems. Die Art der Beweisführung, die Wiederholung früherer Autoritäten und Zitierung von Paralleltexten in verkürzter Form, die bisweilen endlose Unterteilung einer *Quaestio* durch weitere Distinktionen, sowie der trockene, humorlose Stil mit seinem übertrieben technischen Vokabular – das alles war Literatur von Spezialisten für Spezialisten. In den Schulen selbst zog die Lektüre (*lectio*) des vorgeschriebenen Textes (im kanonischen Recht Gratians *Decretum*, in der Theologie die *Libri IV Sententiarum* von Petrus Lombardus [1150]), gefolgt von Kommentar und Einzeldiskussionen, eine ganze esoterische Sammlung von Schriften nach sich: *Glossae*, *Summae*, *Apparatus*, *Quaestiones*, *Lecturae* und *Commentaria*¹². Gratians Methode findet sich kurz zusammengefaßt in der *Summa Paucapaelea* (1140-1148): «Von dort geht er weiter zu den *Causae*, die er auf vielfache verschiedene Weise darlegt und anordnet. In diesen zitiert er, wenn er Fragen formuliert hat, Autoritäten sowohl *pro wie contra*; und wenn er sie derart einander gegenübergestellt hat, sucht er, sie in Übereinstimmung zu bringen.»¹³ Mit dem 13. Jahrhundert wurde die *quaestio* zum technischen Standard und verringerte oftmals die Rolle, die der vorgeschriebene Text selbst oder gar die Bibel spielten¹⁴. Wenn ein solches System auf die *prima credibilia* und die mit diesen in Verbindung stehenden notwendigen Wahrheiten Anwendung findet, hinterläßt dies den Eindruck, als sei zum Verständnis der Glaubenswahrheiten eine rationale Fähigkeit höchsten Grades erforderlich¹⁵. Daher mußte für die Masse ein Gehorsam solchen Wahrheiten gegenüber auferlegt werden; andernfalls würde die Einheit gestört werden. Das kanonische Recht erhielt dabei die Rolle eines Werkzeuges zur Definition der Autorität, die diese Wahrheiten festsetzen konnte, und zur Bestimmung der Bedingungen, die ihre Annahme veranlaßten.

An dieser Stelle müssen wir einen näheren Blick auf Gratian und seine Kommentatoren werfen, um die hi-

storische Stellung des Papsttums hinsichtlich der Festsetzung der Glaubenswahrheiten und deren Einfluß auf die Idee der *fides ex auditu* zu untersuchen. Im 12. Jahrhundert wurde die *fides ex auditu* einer wachsenden päpstlichen Autorität unterworfen, die im späten 13. Jahrhundert mit Unfehlbarkeitsansprüchen verbunden war. Glaube auf Befehl wurde zum Wesenskern dieses Systems. Natürlich verschwand der Begriff der *fides qua creditur* nicht – die Verkündigung des Wortes Gottes war ein fundamentaler Teil der Rolle des Klerus –, doch wurde er in seiner Geltung eingeschränkt durch die Idee der Wahrheit im Sinne von Einheit im Glauben¹⁶. Für die Annahme oder Ablehnung der auferlegten Glaubensinhalte blieb damit nur ein sehr geringer Freiheitsspielraum auf Seiten des einzelnen. So bewegte sich die Entwicklung des päpstlichen Primats und der Zentralisierung der Autorität im weltlichen wie im kirchlichen Bereich ganz generell darauf hin, den Gläubigen eher zur Annahme eines starren Lehrgebäudes zu bringen, als sich vom Wesen des Glaubens selbst bewegen zu lassen. Von Alexander III. (1159-1181) an war die große Mehrheit der Päpste Juristen; somit ist es kaum überraschend, daß sie ein von juristischen Ideen beherrschtes theologisches System begünstigten¹⁷.

Wenden wir uns wieder Gratian zu, so können wir nicht übersehen, was er seinen Vorgängern Bernold von Konstanz (gest. 1110), Ivo von Chartres (gest. 1115), Alger von Lüttich (gest. 1132) und einem Zeitgenossen wie Abälard (gest. 1142) verdankt. Diese Männer formulierten die Regel für eine Konkordanz von Texten, die zu derselben Frage abweichende Meinungen vertraten¹⁸. Doch Gratians eigener Beitrag war einzigartig genug. Auf seinem *Decretum* wurde eine Ekklesiologie und ein allgemeines Recht für die Kirche aufgebaut, das bis in unser Jahrhundert hinein Bestand haben sollte. Dies wurde das institutionelle Rahmenwerk für den christlichen Glauben. Es scheint, als sei unvermeidlich ein solcher gemeinsamer Glaube im Sinne von Dogma auch das Ergebnis dieses Systems gewesen. Unter den modernen Historikern (namentlich Tierney) und Theologen (Küng, Congar) sind Fragen aufgeworfen worden zu den auf Gratians Werk basierenden dekretistischen Lehren. Obwohl sie alle darin übereinstimmen, daß die Kanonisten eine Lehre vom Primat des Papstes vertraten (der Papst als oberster Richter, der selbst von niemandem gerichtet wird, außer wenn er im Glauben irrt), herrscht eine beträchtliche Meinungsverschiedenheit über folgende Fragen: (1) Gab es für Gratian und die Dekretisten eine zweifache Offenbarungsquelle, nämlich Schrift und Tradition? (2) Ging der Primat soweit, daß Änderungen von Konzilsdekreten über Glaubenswahrheiten vorge-

nommen wurden? (3) War in dieser Lehre im Embryonalzustand die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit angelegt? Tierney hat in einer Reihe meisterhafter Artikel alle drei Fragen verneinend beantwortet¹⁰⁹.

Ohne daß wir unnötigerweise versuchen wollen, Tierneys Arbeit hier zu wiederholen, läßt sich eine Reihe Beobachtungen machen aufgrund unserer eigenen erneuten Lektüre der Texte bei Gratian und den dekretistischen Kommentaren, speziell zu *Distinctiones* 11-12, 34, 38, 40, 45, 50, 62, 63, 93 und 96, sowie *Causae* 1, q.1; 2:7; 3:6; 11:3; 23:4; 24:1-3; 25:1. Die genannten Beobachtungen sind sechs an der Zahl. (1) Die fundamentale Rolle der Schrift als Offenbarungsquelle; (2) der Fortbestand der Idee der *Fides ex auditu*, jedoch ohne eine Weiterentwicklung des Prinzips; (3) die annähernde Unwandelbarkeit der Dekrete der vier ersten allgemeinen Konzilien; (4) das Verständnis der Traditionen als Gewohnheiten, die der Änderung unterworfen sind; (5) der Rechtsprimat der Päpste und (6) die Irrtumslosigkeit (indefectibility) der römischen Kirche – nicht verstanden als der Papst, sondern als Gesamtkörperschaft der allgemeinen Kirche²⁰. Päpstliche Dekretalen wurden, wenn wir dem Kommentar von Huguccio (um 1188) zu D.20, c.3 folgen, der zu einer der Standardglossen zum *Decretum* wurde, niemals der Schrift gleichgesetzt. Ja mehr noch: Ungeachtet des Gewichtes, das Gratian und die Dekretisten dem päpstlichen Primat zuerkennen, finden wir diesen auf mehrerlei Weise begrenzt. So räumte zum Beispiel Rufinus (1157-59) in seiner Glosse zu D.12 ein Recht des Widerstandes «cum discretionem iustitiae» ein, und obgleich den Päpsten generell das Recht zuerkannt war, disziplinäre Dekrete allgemeiner Konzilien abzuändern, erstreckte sich dieses Recht nicht auf Glaubensdinge. Und schließlich gestattete Huguccio in seinem Kommentar zu D.15 c.2, daß die Laienschaft an allgemeinen Konzilien teilnehme, die über Glaubensdinge entscheiden, da, was alle angehe, auch von allen bestätigt werden müsse²¹. Dieses Verständnis des Glaubens, der getragen werde von der Zustimmung der Gläubigen, fand noch weitere verheißungsvolle Formulierungen bei Gratian, zum Beispiel C.19 q.2 § 1: «Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit (2 Kor 3, 17), und wenn ihr vom Geist Gottes geleitet seid, steht ihr nicht unter dem Gesetz»; doch solche Texte blieben isoliert dastehende Ausnahmen in dem herrschenden Trend²².

D.12 c.11: *Illam autem* (ein Text aus Augustinus) gibt uns eine Vorstellung von dem Minimum dessen, was zu glauben war und allgemein als gültig angesehen wurde, weil es entweder von den Aposteln oder von allgemeinen Konzilien definiert worden war, – näm-

lich: das Leiden, die Auferstehung und die Himmelfahrt des Herrn sowie das Kommen des Heiligen Geistes. D.15 c.2 von Gregor I. sieht diesen Glauben als gründend auf den vier allgemeinen Konzilien, «einberufen auf allgemeine Übereinstimmung». Unglücklicherweise aber wurde unter dem Einfluß der dem römischen Recht entnommenen Theorien über Souveränität und Körperschaft die Übereinstimmung immer mehr als «einzelner bestimmender Akt» gesehen, «der zugleich für alle Mitglieder bindend war».²³ Die Übertragung des Petrusamtes in Mt 16, 18 wurde zwar im zwölften Jahrhundert als Verheißung verstanden, die Petrus *in figura ecclesiae* empfangen hatte, war aber offen für eine Interpretation, die zu einer geistlichen Souveränität des Papstes im absoluten Sinne führte und wurde tatsächlich deren hauptsächlichste Stütze. Nicht länger mehr sollte die Zustimmung der Gläubigen zu den Glaubenswahrheiten notwendig sein, es genügte die Zustimmung zur Autorität Roms. Somit war der Weg bereitet für das Prinzip eines Glaubens nach dem Befehl der Kirche, verstanden als die Hierarchie.

Diese Entwicklung verlief nicht geradlinig. Zwischen konziliarer und päpstlicher Autorität finden wir einige unausgleichbare Differenzen. So spricht beispielsweise Rufinus in seiner Glosse zu D.19 c.1 Dekretalen dieselbe Autorität zu wie Kanones «propter primatum Romanae ecclesiae»; doch dann fügt er hinzu, die Dekretalen dürften nicht als «den Vorschriften des Evangeliums oder den Dekreten der seligen Väter widersprechend» erfunden werden. Die abschließende Meinung Gratians in seinem *dictum* D.19 post c.7 lautet, daß päpstliche Dekretalen angenommen werden können, vorausgesetzt in ihnen findet sich nichts, was den Dekreten der Väter oder den Vorschriften des Evangeliums widerspricht; anschließend zitiert er den Fall des Papstes Anastasius II., der wegen Häresie verurteilt wurde. Eingedenk der verschiedenen im frühen Mittelalter wegen Häresie angeklagten Päpste (Marcellinus, Liberius, Felix, Anastasius II. und Honorius I.) entwickelten die Dekretisten die Idee, die Gesamtkörperschaft allein der römischen Kirche besitze die von Christus verheißene Kraft der Irrtumslosigkeit²⁴. Andere Autoren, zum Beispiel Manegold von Lautenbach (gest. 1103) und Gebhard von Salzburg (gestorben 1088), hielten fest an der Idee, die alten Kriterien authentischer Tradition seien Konsens, Alter und Universalität²⁵.

Doch sie waren mehr Ausnahmen als Regel. Zwar können wir über das Wesen der von den Dekretisten vorgeschlagenen Lösungen in den Einzelheiten streiten, doch besteht kein Zweifel, daß die beherrschende Richtung der Texte dahin ging, den Glauben als Lehre

und die Zustimmung als Zustimmung aus Gehorsam darzustellen. Diese Dinge wurden deutlich sichtbar in der Weise, wie die Kanonisten Juden und Häretiker behandelten, ein Bereich, der bei modernen Autoritäten wie Tierney relativ unberücksichtigt gelassen ist. In D. 45 *dictum post* c. 4 stellt Gratian das Prinzip auf, die Juden sollten nicht zur Annahme des Glaubens gezwungen werden, doch hätten sie ihn gegen ihren Willen angenommen, so sollten sie gezwungen werden, ihn beizubehalten. So betrachtet Gratian die Zustimmung zwar für wichtig, aber nicht als unerlässlich, damit das Sakrament der Taufe gültig sein kann. Diese Meinung störte Rufinus, denn er erklärt, die Juden hätten ja wohl schließlich dahin kommen sollen, anzuerkennen, was anzunehmen sie gegen ihren Willen gezwungen worden wären, andernfalls aber «sollten sie niemals gezwungen werden, an dem festzuhalten, was sie gegen ihren Willen übernommen, aber niemals wirklich gebilligt hätten»²⁶. Die verheißungsvolle Linie dieses Gedankenganges wurde weder aufgegriffen noch auf andere Gebiete, namentlich das der Behandlung von Häretikern, angewandt. Gratian und seine Nachfolger haben generell Zwang und Nötigung als Mittel anerkannt, um Menschen «von verderblichem Irrtum zur Anerkennung und freien Wahl der Wahrheit» zu bringen (C. 23 q 4, c. 38).

Im zwölften Jahrhundert lösten Häretiker, die sich auf den prophetischen Geist verließen, grundlegende Fragen aus. So stellten sie etwa dem traditionellen Tauftext (Mt 28, 19) «Geht daher hin, lehrt alle Völker und tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes» die Markusstelle 16, 16 gegenüber: «Wer glaubt und sich taufen läßt, soll gerettet werden; wer aber nicht glaubt, soll verdammt werden»²⁷. Solche Ideen bedeuteten eine schwere Herausforderung für die gesamte Idee der Kirchengliedschaft – nämlich durch die Säuglingstaufe – und drohten damit das sakramentale System und die darauf gegründete Hierarchie der Autorität zu untergraben. Es ist nicht überraschend, daß orthodoxe Männer der Kirche in dem von Augustinus stammenden Text in C. 23 q. 6 c. 1 eine Stütze fanden; es heißt dort, wer zum Evangelium gezwungen worden sei (der Apostel Paulus), habe mehr zu kämpfen und zu leiden gehabt, als alle die, welche «durch das Wort allein gerufen worden» seien. Gratian schließt dann, daß die «Bösen zum Guten gezwungen werden müssen» und antwortet auf den Einwand, daß «im Neuen Testament die Menschen nur in Freiheit, durch Liebe der Gerechtigkeit zum Glauben gerufen werden sollen», mit dem Argument, es sei Eigenart der menschlichen Natur, dem Guten Widerstand zu leisten, am Ende jedoch komme es soweit, daß, was durch Zwang und Furcht auferlegt worden

sei, geliebt werde. Diese Worte fassen vielleicht am besten die scholastische Antwort zum Thema dieses Beitrages zusammen.

Welche Rückschlüsse lassen sich aus den eben angestellten Beobachtungen ziehen? Ungeachtet der Brillanz, die die Kanonisten in der klassischen Periode bei ihrer Arbeit an den Tag legten, litt diese Leistung unter der Gefahr, zwischen dem Volk Gottes und dem Wort Gottes ein in hohem Grade formalisiertes System von Gedanken aufzubauen, das nur von Fachleuten verstanden werden konnte und damit einen Glauben nach Befehl zur einzig möglichen Lösung in einer Zeit der Unwissenheit und im Volke weit verbreiteten Aberglaubens werden ließ. Für die Seele wurde es nahezu unmöglich, direkt vom Wort Gottes zu hören und zu lernen. Ja man hat gesagt, das wahre Verständnis des Evangeliums sei geschwunden. Darüber hinaus aber hat das scholastische System der Theologie und Rechtswissenschaft auf dem Höhepunkt im 13. Jahrhundert aufgrund der Klarheit und Vollständigkeit, mit der es zum Ausdruck gebracht wurde, die falsche Annahme hervorgerufen, das System selbst, ja seine Ausdrucksweisen, seien wesentlich für die Wahrheiten, die es zu definieren suche²⁸. Diese Auffassung ist heute noch nicht ganz beseitigt. Manche von diesem System definierte Wahrheiten waren weit entfernt von den ursprünglichen Wahrheiten der Schrift. Dieser Sachverhalt ist häufig mit der Behauptung verteidigt worden, man müsse unterscheiden zwischen Hinlänglichkeit der Schrift im materiellen Sinne (Quelle der Wahrheit) und ihrer mangelnden Hinlänglichkeit im formalen Sinne (hinsichtlich der Mittel, mit deren Hilfe Wahrheit beurteilt werden kann)²⁹. Doch kann man wohl fragen, ob nicht dieses gewaltige juristische Gebäude der päpstlichen Autorität, so einflußreich und großartig es gewesen sein mag, jenes Gebäude, das aufgebaut war auf dem Prinzip der formalen Unzulänglichkeit der Schrift, nicht letztlich seine eigenen Absichten vereitelt hat. Die Männer der protestantischen Reformation des sechzehnten Jahrhunderts verfochten bei ihrem Versuch, hinter die mittelalterliche Vergangenheit zurückzugehen, den Standpunkt, die Schrift enthalte sowohl die materiale als auch die formale Hinlänglichkeit³⁰. Es ist nicht zu bestreiten, daß die Glaubensaussagen der Protestanten selbst sich nicht immer an diesen Grundsatz gehalten haben (auch sie schufen sich ihren Kirchenbann oder ihre eigene Form der Exkommunikation); doch zumindest sagten sie deutlich, was wir in der Hochscholastik nur dunkel und unklar beobachten können: daß die Zustimmung zum Glauben, zum Wort Gottes, einen freien Gehorsam verlangt, selbst auf die Gefahr hin, sich dabei zu irren³¹. Im Gegensatz dazu brachte die mittelalterliche

Struktur die Inquisition hervor mit ihrer Vergewaltigung des menschlichen Gewissens³².

Man kann fragen, ob das am Anfang unserer Ausführungen festgestellte Paradox unvermeidbar war, und ob nicht die scholastische Lösung, die die Tendenz zeigt, heute noch weiter zu leben, die realistischste Form war, mit dem Problem fertigzuwerden. Ich weiß die Antwort nicht. Aber ich glaube, daß der folgende Kommentar von Tierney eines der Wahrheitskörner herausgreift, die in Gratians *Decretum* eingeschlossen sind:

«Wenn letztlich die einzigen Wahrheiten der Religion, die wir mit letzter Sicherheit erkennen können, diejenigen sind, die alle Christen immer einmütig geglaubt haben, dann sehen wir uns den schlichtesten, wesentlichsten Dingen des Glaubens gegenübergestellt: daß es einen Gott gibt, daß er im Leben und Sterben seines Sohnes Jesus Christus den Menschen

offenbart ist – und nicht viel mehr. Es scheint aber, als ergebe sich daraus der notwendige Folgesatz, daß innerhalb der Kirche eine weit gespannte Vielfalt von Meinungen über alle anderen theologischen Fragen toleriert werden könnte. Auf der Grundlage dieser Theorie wäre es jedermann unbenommen, sich seine eigenen religiösen Glaubensgehalte zu schaffen: dem ungeschulten Bauern, der sich an seine aus dem Hörensagen stammende Kenntnis der Schrift hält, dem studierten Theologen, der alle Feinheiten seiner Kunst zu Hilfe holt, um zu den von ihm gewählten Standpunkten zu gelangen.»³³

Die Anerkennung dieses Entwurfes würde uns von der Vorstellung des Mittelalters fortbringen, daß Einheit im Glauben Einheit der Glaubensinhalte erforderte, und würde das Gewissen frei machen für eine freie Glaubenzustimmung auf das in der Schrift verkündete Wort Gottes hin.

¹ M.D. Chenu, *Faith and Theology*, übers. von D. Hickey (Dublin 1968) 12, 65.

² Vgl. Y. Congar, *Die Rezeption als ekklesiologische Realität: CONCILIIUM* (1972) 507.

³ Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge* (Paris 1968) 100.

⁴ B. Tierney, *Die Kollegialität im Mittelalter: CONCILIIUM* (1965) 542.

⁵ Y. Congar, aaO.: *CONCILIIUM* (1972) 507-508.

⁶ J. Leclercq, *Die Bibel in der Gregorianischen Reform: CONCILIIUM* (1966) 509 f.

⁷ J.B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Berkeley und Los Angeles 1965) 108-109.

⁸ Dig. 1.3.31, und für Innozenz III. vgl. X.1.6.20.

⁹ Vgl. K.F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church 300-1140* (Princeton University Press 1969) 273-274; 276-277.

¹⁰ M.D. Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century* (University of Chicago 1968) 14-15.

¹¹ Y. Congar, *La foi et la théologie* (Paris 1962) 232.

¹² M.D. Chenu, *Nature, Man and Society*, 291-292.

¹³ Hrsg. J.F. von Schulte 3.

¹⁴ Chenu, aaO. 145.

¹⁵ E. Schillebeeckx, *Revelation and Theology*, übers. von N.D. Smith (Sheed and Ward 1967) 67.

¹⁶ R. Zerfass, *Der Streit um die Laienpredigt* (Freiburg 1974) 120 ff.

¹⁷ Y. Congar, *La foi et la théologie*, 231.

¹⁸ A.M. Stickler, *Historia Iuris Canonici Latini, I: Historia Fontium* (Turin 1950) 188-195.

¹⁹ Tierney hat eine Anzahl von Ergebnissen seiner früheren Veröffentlichungen in sein jüngstes Werk, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350* (Leiden 1972) eingearbeitet.

²⁰ Tierney, aaO. 37.

²¹ Tierney, aaO.: *CONCILIIUM* (1965) 543, 544.

²² Vgl. M.D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation* (Paris-Montreal 1969) 61.

²³ Tierney, aaO. 49.

²⁴ Joannes Teutonicus bringt in der Hauptglosse zu Gratian C.24 q.1 c.9 den Unterschied in einer kurzen und bündigen Weise zum Ausdruck: «Certum est quod papa errare potest... (Es ist gewiß, daß

der Papst irren kann) Respondeo: ipsa congregatio fidelium hic dicitur ecclesia... (Die Versammlung der Gläubigen selbst wird hier Kirche genannt).»

²⁵ Morrison, *Tradition and Authority*, 307.

²⁶ Hrsg. H. Singer, 106.

²⁷ S. Chodorow, *Christian Political Theory and Church Politics in the mid-Twelfth Century* (University of California 1972) 78.

²⁸ Congar, *L'ecclésiologie*, 202.

²⁹ Y. Congar, *La tradition et les traditions* (Paris 1960) 148-149.

³⁰ Ders., *La foi et la théologie*, 47.

³¹ H. Küng, *The Council, Reform and Reunion*, übers. von C. Hastings (Sheed and Ward 1961) 58.

³² W. Kasper, *Das Verhältnis von Evangelium und Dogma. Geschichtliche Überlegungen zu einem aktuellen Thema: CONCILIIUM* 3 (1967) 69-75.

³³ *Infallibility*, 235.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN GILCHRIST

1927 geboren. Studierte an der Universität von Leeds (England), erwarb den Doktorgrad der Philosophie 1957. Anschließend lehrte er in England, Australien und den USA. Zur Zeit ist er als Professor der Geschichte an der Trent University, Ontario, Canada, tätig. Sein Hauptforschungsgebiet sind das kirchliche Recht in der Zeit zwischen 1050 und 1234, speziell die Gregorianische Reform (1073-1085) und ökonomische Ideen. Er veröffentlichte Beiträge im *Journal of Ecclesiastical History*, *Studi Gregoriani*, *Studia Gratiana*, *Journal of Religious History*, *New Catholic Encyclopedia* usw. sowie in Festschriften für Le Bras, Kuttner, Fransen u.a. Buchveröffentlichungen: *The Church and Economic Activity in the Middle Ages* (Macmillan, London 1969); *Diuersorum patrum sententiae siue Collectio in LXXIV titulos digesta*, *Monumenta Iuris Canonici Series B: Corpus Collectionum I* (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1973). Anschrift: Dept. of History, Trent University, Peterborough, Ont. K9J 7B8, Canada.