

Yves Congar

## Zwei Faktoren der Sakralisierung des gesellschaftlichen Lebens im europäischen Mittelalter

Man spricht immer wieder von der «sakralen Christenheit» des Mittelalters. Wir wollen in diesem Aufsatz zwei Punkte der großartigen Geschichte dieser «Jahrhunderte des Glaubens» behandeln, indem wir aufzeigen: erstens, welche Rolle dabei das Modell des Alten Testaments gespielt hat; zweitens, welche Hemmung für die sozialen Bewegungen von der Autorität der sakralen Normen und Richtbilder ausging, die dem überirdischen Bereich entnommen wurden.

### 1. Die sakrale Gesellschaft und das alte Testament

Die Situation eines Volkstheismus kommt dadurch zustande, daß allgemeine Forderungen des christlichen Lebens in den Elementen und öffentlichen Strukturen der Gesellschaft oder des Staates verwirklicht werden. Es ist selbstverständlich, ja es kann gar nicht anders sein, als daß man hierzu sich auf die Aussagen und Modelle des Alten Testaments beruft, liegt doch die Eigenart Israels darin, daß es als Volk zum Volk Gottes berufen wurde, um in seinen nationalen Strukturen als solchen die Forderungen des Bundes und des ausschließlichen Kultes des wahren Gottes zu verwirklichen. Wie wir wissen, war dies von der Ökonomie des Heils so gewollt, um das Volk Gottes inmitten der götzendienerischen Nationen in der Treue zum Glauben zu erhalten. Daher eine ganze Gesetzgebung der Aussonderung, ein Regime rigoroser Sakralisierung.

Man trifft schon vor der Schaffung einer geschlossenen Christenheit auf Verweise auf das Alte Testament. Es ist interessant, festzustellen, in welcher Richtung dies geschieht. Wir stoßen auf zwei bezeichnende Anwendungsgebiete: 1. Die Kirchenväter berufen sich auf die Institutionen und Gesetzesvorschriften des Alten Testaments, um, gestützt auf sie, für die Wahrung der in der Kirche bestehenden Ordnung<sup>1</sup> oder für die für den Klerus geltenden sittlichen Verhaltensregeln<sup>2</sup> oder für den

Gehorsam gegenüber den hierarchischen Amtsdienern einzutreten.<sup>3</sup> Diese Hinweise auf das Alte Testament haben dazu beigetragen, das den Priester und den Kult betreffende Vokabular des frühen Christentums zu prägen im Sinn der Hervorhebung eines Klerus und somit eines besonderen klerikalen Standes. 2. Durch Berufung auf das Alte Testament will man es rechtfertigen, daß die öffentliche Gewalt zur Unterdrückung der Schismen oder Häresien physischen Zwang anwendet. Selbstverständlich setzte dies die Bekehrung der politischen Gewalt zum katholischen Glauben voraus. Sobald die Gesetze, die die Unterdrückung gestatten, erlassen worden sind, begegnet man auch schon solchen Rechtfertigungsversuchen.<sup>4</sup>

In ihrem Bemühen, die Völker, die in den Invasionen des fünften Jahrhunderts in das Abendland eingedrungen waren, sittlich zu heben, haben die Bischöfe und die Konzilien gern in Beispielen und Regeln aus dem Alten Testament eine Stütze gesucht. Dies kann man beispielsweise in Gallien bei Cäsarius von Arles sehen (470–542), wenn er für den Zehnten eintritt und sexuelle Laster bekämpft. Die Verweise auf das Alte Testament häufen sich im Lauf des sechsten Jahrhunderts, vor allem aber im westgotischen Spanien und in Irland im siebten Jahrhundert, wobei vielleicht mitgespielt haben mag, daß im Orient dieser Brauch schon früher bestand.<sup>5</sup>

Im westgotischen Spanien und merowingischen Gallien handelt es sich dabei vor allem um liturgische Riten. Die erste Königssalbung, die man kennt, ist die des Wemba, die 672 zu Toledo stattfand (Salbung des Hauptes); in der Folge wurde 751 der Franke Pippin und 787 in England Egfrid gesalbt. Man ahmt die Salbung Sauls und Davids nach. Zu Beginn des achten Jahrhunderts führt man bei der Ordination der Priester, die bisher einfach durch die Handauflegung erfolgt war, mit Berufung auf die lateinische Übersetzung von Ex 28, 41 und Nm 3, 3 die Salbung der Hände ein. Auch die Kirchen waren, noch im sechsten Jahrhundert, einfach durch die erste Eucharistiefeier geweiht worden. Das aus dem achten Jahrhundert stammende Sakramentar von Angoulême entfaltet dann aber ein reiches Zeremoniell, das aus dem Alten Testament übernommen ist: Besprengung mit Weihwasser (vgl. Ex 29; Lv 8 und 16); Salbungen (Ex 30, 25–28; 40, 9–10); Beweihräucherungen (Ex 30, 1; 40, 24 f.). Doch die Neigung, die christlichen Institutionen aus dem Alten Testament abzuleiten, wirkte sich selbst auf den Begriff des Priestertums aus. Hieronymus hatte den Weg dazu ge-

bahnt; es war aber Isodor von Sevilla, der dem Mittelalter, zu dessen einflußreichsten geistigen Vätern er gehörte, den Gedanken übermittelte, daß die verschiedenen Amtsstufen im mosaischen Kult ihr Vorbild und ihren Ursprung hätten.<sup>6</sup> Wie sich die Gedanken über das Priestertum auseinander ableiteten, ist noch nicht gründlich und systematisch erforscht worden. Oft simplifizierte man und sagte einfach: «ordo sacerdotii a vetere lege sumpsit exordium, sc. a filiis Aaron». Doch die Texte Isidors werden das ganze Mittelalter hindurch weitergegeben und wiederholt. Sie haben zweifellos dazu beigetragen, den kultischen Charakter des Priestertums zu akzentuieren.

In Irland haben es die Hinweise auf das Alte Testament vor allem auf das ethische Verhalten und die sittliche Zucht abgesehen. Es liegen viele und gewichtige Verweise dieser Art vor. Zwei Drittel der ungefähr fünfhundert Schriftzitate der «Collectio canonum Hibernensis» (siebtes Jahrhundert) sind dem Alten Testament entnommen. Höchst aufschlußreich ist der «Liber ex lege Moysi» (Irland, um 700).<sup>7</sup> Die schon gegen Ende des sechsten Jahrhunderts deutlich wahrnehmbare Tendenz, den Sabbat zum Vorbild für den Sonntag zu nehmen (eine Tendenz, die sich auch auf einen sogenannten Brief Christi stützte, der vom Himmel gefallen sein soll!), wird durch einen formellen Verweis auf das Alte Testament von der Synode von Berstead (Kent) 695 oder 696 sanktioniert sowie durch den «Liber ex lege Moysi» und das Buch von Armagh (zweite Hälfte des siebten Jahrh.).<sup>8</sup> Die «Collectio Hibernensis», die Canones des Theodor von Canterbury für die angelsächsische Kirche, der hl. Pirmin, Pippin und Karl d. Gr. stützen die gesetzliche Verpflichtung, den Zehnten zu leisten, ebenfalls auf das Alte Testament (vgl. weiter u. Anm. 17). Die irischen Bußbücher, die hierin übrigens nichts Neues einführen, halten sich an die Angaben des Buches Leviticus, um den nächtlichen Samenerguß als Unreinheit hinzustellen, die, falls man in sie einwilligte, zu einer Buße und zur Enthaltung von der Kommunion verpflichtet; sie machen es auch zur Pflicht, sich an gewissen Tagen des ehelichen Verkehrs zu enthalten. Der «Liber de lege Moysi» übernimmt die Vorschriften des Leviticus bezüglich der Wöchnerinnen. Die irischen kirchlichen Vorschriften oder Bußbücher, die Canones des Theodor von Canterbury nennen auch eine Reihe von Bestimmungen hinsichtlich der Speisen und der Enthaltung von gewissen Speisen, die auf dem Kontinent mehr oder weniger übernommen werden, bis dann die Scholastik dem Ge-

danken einer Weiterdauer des mosaischen Gesetzes im Christentum ein Ende bereitet.<sup>9</sup>

Das irische Christentum mit seiner religiösen und kulturellen Vitalität hat auf Karl d. Gr. und die karolingische Renaissance einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Diese Epoche wurde durch Vermittlung Alkuins und das Wirken der irischen Glaubensboten auf dem Kontinent zu einer hohen Zeit der «Christenheit». Man hat aufzeigen können, daß das politische und gesellschaftliche Vokabular Alkuins zu vier Fünfteln aus dem Alten Testament stammt.<sup>10</sup> Karl d. Gr. war Josias, der Wiederhersteller des Kultes; er war David, der Erwählte Gottes, und Alkuin nennt ihn nie anders. Auch die Hagiographie und das Schrifttum der Mönche nehmen ebenfalls gern auf die alttestamentlichen Modelle Bezug.<sup>11</sup> Der Text Dt 17, 14–20 wird so oft als Entwurf eines Fürstenspiegels zitiert.<sup>12</sup> Auch später ist dies noch der Fall.<sup>13</sup> Sodann werden die Verse 8–13 von Innozenz III. im berühmten, entscheidenden Dekretale «Per venerabilem» von 1202<sup>14</sup> in einem hierokratischen Sinn angeführt. Der Papst spricht darin einen folgenschweren allgemeinen Grundsatz aus: Da das Deuteronomium, wie sein Name besagt, das zweite Gesetz ist, deutet es auf das hin, was im neuen Bund zu beobachten ist. Die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts werden diesem Vorgehen vorwerfen, es laufe darauf hinaus, das Evangelium wieder dem Gesetz zu unterstellen. Dieser Vorwurf geht zu weit und ist ungerecht. Es bleibt jedoch bestehen, daß Innozenz III. den *populus christianus*, dessen Haupt er ist (er betrachtet sich nicht bloß als Haupt der *ecclesia*), in einem gewissen Maße dem *populus Dei* des Alten Testaments gleichsetzt.<sup>15</sup> Dieses Volk lebt unter einem theokratischen Regime, das seit Gregor VII. die Tendenz hat, zu einem hierokratischen Regime zu werden.

Zur Zeit der Karolinger wird dieser sakramentale Charakter vom Herrscher und von den Priestern gemeinsam gesichert. Karl d. Gr. setzt sich mit aller Kraft dafür ein, während unter seinen Nachfolgern die Interventionen zunächst des Episkopats und sodann des Papsttums wirksamer sind. Karl d. Gr. urgiert die kultischen Vorschriften: die Enthaltung von *opera servilia* an Sonntagen<sup>16</sup>, die Abgabe des Zehnten<sup>17</sup>, die liturgischen Vorschriften usw. Er will aus seinem Volk den *populus Dei* machen. Dieses Programm fordert und fördert einen gewissen Konservatismus und Paternalismus. Die so aufschlußreiche Einleitung der «Admonitio generalis» von 789 wiederholt immer wieder die bezeichnenden Ausdrücke: «populus Dei», «intra ecclesiasticae firmitatis muros», «intra pa-

ternas sanctiones se conteneant». Eine geschlossene Christenheit ist zwangsläufig eine Welt für sich, die ihre innere Homogenität verteidigt. Die Christenheit Karls d. Gr. und sodann im zehnten Jahrhundert die Ottos d. Gr. hat ihre Grenzen weiter hinausverlegt und war in diesem Sinn missionarisch, jedoch von seiten der Kaiser durch Kriege, die Kriege des Volkes Gottes waren, und sich ausdrücklich auf das Alte Testament beriefen.<sup>18</sup> Das gleiche ist bei den Kreuzzügen der Fall und noch bei den spanischen Eroberungskriegen des sechzehnten Jahrhunderts.<sup>19</sup>

Verweise auf das Alte Testament hängen mit jedem Versuch, im Rahmen und selbst durch die Elemente der politischen Gesellschaft oder des Staates ein Volk Gottes zu schaffen, so sehr zutiefst zusammen, daß man sie auch bei den verschiedenen Reformen des sechzehnten Jahrhunderts antrifft, sofern sie ein Gottesvolk, einen Gottesstaat schaffen wollten, und sie mußten in vielen Fällen dazu erhalten, die Anwendung von Gewalt gegen solche, die man für gefährliche Abweicher hielt, zu rechtfertigen. Die Geschichte des Puritanismus wäre hierfür ganz besonders aufschlußreich.

Die Laien, insbesondere die Herrscher, haben oft im eigenen Interesse sakrale Strukturen aufrecht erhalten. Doch die Bewegungen, die von seiten der Kleriker zur Unterscheidung der Bereiche drängten, haben damit auch an der Bildung einer Laiengesellschaft gearbeitet und schließlich zur Entsakralisierung dieser Gesellschaft beigetragen. Dies war paradoxerweise der Fall bei der kraftvollen Aktion Gregors VII.<sup>20</sup> Im großen Kampf zwischen dem Sacerdotium und dem Imperium wollte Heinrich IV., dem alten germanischen Sinn für den sakralen Charakter des Herrschers getreu, in seinem Interesse an der keine Unterscheidung treffenden karolingischen Auffassung des *populus Dei* oder der *ecclesia* festhalten, wonach der Kaiser deren Haupt wäre.<sup>21</sup> Gregor VII. hingegen nahm für die Kirche ein Eigenrecht in Anspruch und gab damit den Anstoß zur Schaffung eines Eigenrechts des Staates.<sup>22</sup> Wir wissen, wie die Krise im Wormser Konkordat vom 23. Sept. 1122 ihre Lösung gefunden hat. Diese Lösung war entfernt vorbereitet worden durch Wason von Lüttich, näherhin durch Guido von Ferrara, aber vorab durch Ivo von Chartres († 1116), der die Weihe der Fürsten entsakramentalisiert hatte, indem er unterschied zwischen den eigentlichen Sakramenten und den Zeichen, denen lediglich eine menschlich-psychologische Realität zukommt.<sup>23</sup> Für Ivo war die Investitur nur ein juristisches Faktum, nicht eine sakramentale Handlung

(«cum hoc nullam vim sacramenti generat»: Epist. 60). Zweifellos kam dem Bischof von Chartres bei diesen Darlegungen der Umstand zugute, daß in seiner Stadt eine philosophische Aktivität bestand, die ihrerseits zur Entsakralisierung der Natur führte, indem sie diese zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und rationaler Deutung machte.<sup>24</sup>

Diese philosophische Strömung gelangte zur vollen Entfaltung, als die Scholastik über die rationalen Instrumente verfügte, die durch das Eindringen der Schriften des Aristoteles geliefert wurden. Dies war auf dem Gebiet, mit dem wir uns hier befassen, von noch entscheidenderer Bedeutung, als man die «Politik» des Aristoteles in Händen hielt (1260).<sup>25</sup> Damit besaß man eine Staatstheorie (um uns des modernen Ausdrucks zu bedienen), die durch den Dienst am zeitlichen Gemeinwohl bestimmt ist. Gewiß muß dieses Gemeinwohl dem übernatürlichen Ziel untergeordnet werden, doch ist es in seiner Ordnung unabhängig und autonom. Was später Leo XIII. lehren sollte, ist in der Lehre des Thomas von Aquin und sodann des Johannes von Paris im Entwurf schon vorhanden. Bemerkenswert ist, was für einen Gebrauch vom Alten Testament sie machen; bei Johannes von Paris liegt eine hellsichtige und entschiedene Kritik des Mißbrauchs vor, den die Hierokraten in ihrem Interesse damit trieben.<sup>26</sup> Die Texte werden jetzt mehr ihrem eigentlichen und geschichtlichen Sinn nach interpretiert. Ganz allgemein hat die Scholastik die Eigenart des neuen Gesetzes gegenüber dem alten recht gut erkannt. Thomas von Aquin tat sich hierin vor allem hervor. Er interpretiert und verwendet Kap. 17 des Deuteronomiums in ganz anderem Sinn als etwa das Dekretale «Per venerabilem» Innozenz' III. Thomas faßt die Verse 14–20 als Elemente eines kurzgefaßten Fürstenspiegels auf, was gegeben war (I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 105 a. 1.). Er gibt aber den Versen 7–13 den geschichtlichen Sinn, den sie im Alten Testament hatten (a. 2 ad 7); er weiß, daß *damals* «*populus ille* sub speciali cura Dei regebatur», weshalb es einem theokratischen Regime unterstellt war, das nicht mehr das unsrige ist (a. 1 ad 1). Anderswo führt Thomas das «venite ad sacerdotem» von Vers 9 an, aber im Sinn einer reinen Rechtsverpflichtung, nicht in einem hierokratischen Sinn.

Wir wollen selbstverständlich aus Thomas nicht einen Mann des zwanzigsten Jahrhunderts noch einen modernen Laizisten machen. Es braucht Zeit, bis die irdische Gesellschaft sich von einer unstatthaften Sakralisierung oder von einer Christenheit von sakralem Typus gelöst hat. Wie aber D. Chenu

treffend bemerkte, hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil die «consecratio mundi» nicht mehr den Sinn einer Sakralisierung klerikalen Charakters, sondern besagt, daß man einen heiligen, d. h. gottgewollten Gebrauch macht von einer Welt, der das Konzil wiederholt feierlich ihre Autonomie als Welt und in diesem Sinn ihre Laikalität oder Profanität attestiert hat.<sup>27</sup>

## 2. *Transzendente Richtbilder und Gesellschaftsänderungen*

Das Altertum und das Mittelalter waren wenig revolutionär. Nicht, daß sie gänzlich unrevolutionär gewesen wären. Man braucht nur an die Bewegung der Circumcellionen zu denken, die im vierten und fünften Jahrhundert mit den Montanisten im Zusammenhang stand; an die Kommunen, die vom letzten Drittel des elften Jahrhunderts an geschaffen wurden, obwohl manchmal Männer der Kirche dagegen opponierten; an die so oft antihierarchischen und selbst antikirchlichen Armutsbewegungen, die von Laien getragen waren und fast drei Jahrhunderte andauerten, von der Pataria in Mailand (Mitte des elften Jahrhunderts) angefangen bis zu den englischen Lollarden; an den zwar latenten, aber von vielen Einzelfakten bezeugten Klassenkampf<sup>28</sup>; an die verschiedenen Bauernaufstände, vor allem an die um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts; an die Revolten von 1323 und 1391 in Flandern und von 1381 in England; an die mit Johannes Hus zusammenhängenden Volksaufstände in Böhmen und selbst anderswo, wie beispielsweise 1432 in der Landschaft Forez undsoweiter. Dennoch ist zu sagen: 1. Unser Mittelalter hat nur wenige eigentlich revolutionäre Bewegungen gekannt; 2. diese Bewegungen sind von der Kirche in den meisten Fällen bekämpft oder behindert worden; 3. die Theologen haben vom Recht auf Widerstand gesprochen und eine Theologie des Bürgerkrieges (*seditio*) vorgelegt, nicht aber eine Theologie der Revolution. Noch das aus unserer Zeit stammende «Dictionnaire de Théologie catholique» enthält weder das Stichwort «révolte» noch das Stichwort «révolution».

Und doch hat das Mittelalter einen ausgeprägten Gerechtigkeitssinn gehabt. Wie es scheint, hat man sich aber hauptsächlich für den moralischen Aspekt interessiert, d. h. um Sünde und Tugend, und sich darauf beschränkt, nach der individuellen, persönlichen Rechtschaffenheit zu fragen; man ist aber zu keinem Projekt und zu keiner Resolution gelangt, um die Situationen oder Zustände zu verändern,

aus denen Unrecht hervorging. Zu dieser Hypothese wenigstens führen uns Tatbestände wie die folgenden:

a) Die von kirchenrechtlichen Bestimmungen sanktionierte Praxis, die liturgischen Opfergaben von Sündern zurückzuweisen und Stiftungen oder Vermächtnisse von ungerecht erworbenem Gut auszuschlagen.<sup>29</sup> Auch stellte man im Mittelalter die Frage: Kann man mit ungerecht erworbenem Gut Almosen spenden? Eventuell konfiszierte man ungerecht erworbene Güter<sup>30</sup>, man stößt aber nicht bis zum Gedanken vor, das Übel in seinen Wurzeln zu treffen. b) Als ein ehemaliger Abt der Zisterzienserabtei La Ferté namens Pierre, der von Innozenz III. zum Bischof von Ivrea ernannt worden war, innewurde, daß zu seiner Bischofsmensa Güter gehörten, die er für ungerecht ansah, floh er, kaum angekommen, aus seiner Bischofswohnung.<sup>31</sup> c) Auf Anordnung ihres Beichtvaters Konrad hütete sich Elisabeth von Thüringen, Güter ihres fürstlichen Gemahls zu verwenden, von denen ihr Gewissen vermutete, daß sie aus Diebstahl stammten. Sie ging sogar so weit, bei den Speisen, die man auf den Tisch brachte, eine Auswahl zu treffen und alle Nahrung zurückzuweisen, von der nicht feststand, daß sie ehrlich erworben wurde.<sup>32</sup>

Desgleichen hat das Mittelalter mit aller Kraft und unablässig das Recht und selbst die Pflicht proklamiert, einem «Tyrannen» Widerstand zu leisten, und es hatte von Sokrates und den Römern (Cicero) auf dem Weg über die Kirchenväter und Aristoteles einen sehr bestimmten Begriff von dem erhalten, was ein Tyrann sei.<sup>33</sup> Der Widerstand, der bis zum Tyrannenmord gehen konnte, wurde mit dem Gedanken begründet, daß nur die Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit Legitimität begründe; man leistete Widerstand gegen Personen, die gegen die objektive Gerechtigkeit verstießen, aber die moderne Idee der Revolution war noch nicht vorhanden. Wie F. Kern bemerkt, liegt ein unterscheidendes Merkmal darin, daß das Recht auf Widerstand in der ungeschriebenen Verfassung der mittelalterlichen Gesellschaft vorhanden und einberechnet war, während keine unserer Verfassungen das Recht auf Revolution vorsieht und einbezieht. Die Menschen von heute sind weniger um die persönliche ethische Übereinstimmung mit einer transzendenten Wahrheit besorgt, sondern achten mehr auf die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen oder politischen Voraussetzungen dessen, was sie als Oppression empfinden. Die Theologen sahen zwar den Fall vor, daß ein Aufstand berechtigt sein könne, dachten aber dabei an die Rebellion gegen

einen Herrscher, gegen eine personalisierte Autorität, nicht aber an eine radikale Veränderung des Gesellschaftsregimes.<sup>34</sup> Was hat Menschen, die ebenso intelligent waren, wie wir es sind, davon abgehalten, den Revolutionsgedanken zu ersinnen, der für die Neuzeit immer charakteristischer ist?

Zunächst das sehr lebhafte Gefühl dafür, daß eine Ordnung bestehe, die von der göttlichen Vorsehung in der Gesellschaft wie im physischen Universum eingesetzt worden sei. Die *institutio regni* hatte sich nach der *institutio mundi* zu richten.<sup>35</sup> Man bleibt einer Konzeption verhaftet, die mehr kosmologisch und kosmozentrisch als geschichtlich auf den Menschen und die menschliche Aktivität bezogen war. Durch Angleichung an die kosmischen Modelle suchte der Staat der von der göttlichen Vernunft eingesetzten Ordnung zu entsprechen. Man hat nicht zu Unrecht diese Überzeugung auf Platon und die Stoiker zurückgeführt<sup>36</sup>, man könnte aber auch von einem vorthematischen Empfinden sprechen, das schon ganz weit in die Vergangenheit zurückreicht und sich bei allen Völkern äußert. In unserem Mittelalter kam es konkret in der Institution der *ordines*<sup>37</sup> zum Ausdruck. In der großen Weltmaschinerie hat jeder seinen Platz mit den entsprechenden Pflichten und Rechten. Die Menschen gehören einer Gruppe an, die stabil in eine hierarchisierte Ordnung eingebaut ist; sie wirken, wie der «Hortus deliciarum» sagt, ihr Heil «per obedientiam in suis ordinibus». Die Ursünde, die Wurzel aller Sünden ist der Stolz, die *superbia*, die darin besteht, daß man sich nicht an seinen Platz halten, sondern egoistisch sich überheben will, statt sich nach den andern und nach dem Ganzen zu richten.<sup>38</sup> Eine solche Ideologie verpflichtet selbstverständlich im Namen einer heiligen Ordnung zum Festhalten an den einmal gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen. Die Befreiungsbewegungen und erst recht die Versuche zum Umsturz der herrschenden Ordnung wurden demzufolge leicht als sündhaft verurteilt.<sup>39</sup>

In dieser Gesellschaft, die vom exemplaristischen und essentialistischen Denken durchdrungen war (der von Nietzsche angeprangerte «Platonismus für das Volk»), war es gang und gäbe, sich auf transzendente, himmlische Richtbilder zu berufen. Eines der bezeichnendsten Beispiele findet sich in «De universo» von Wilhelm von Auvergne († 1248). Die irdische Gesellschaftsordnung erschüttern, hieß den Himmel angreifen! Die Theokraten bedienten sich immer wieder des Vergleichs der kirchlichen Hierarchie mit der himmlischen Hierarchie. Die gemäßigte Kritik von Seiten eines Thomas von

Aquin, eines Johannes von Paris wies diesen Vergleich schon zurück. Die radikalen Kritiker jedoch, die eigentlich revolutionären Denker wie Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham haben seit den zwanziger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts hellstichtige neue Werte vertreten und so geistig die moderne Welt inauguriert.<sup>40</sup> Wir wollen keineswegs behaupten, ihr Denken stimme völlig miteinander überein. Marsilius ist konsequenter Aristoteliker: er geht von den Tatsachen, den Sachverhalten aus. Er äußert ein gewisses Verlangen, wiederum auf die Urkirche zurückzugehen, und er weist den sakralisierenden Rückgriff auf das Alte Testament und das Deuteronomium zurück (Defensor II, III, 9 und IX). Wilhelm hat eine Metaphysik der absoluten Freiheit Gottes, die an kein fixes Gesetz gebunden ist, eine Anthropologie des freien Individuums und eine Spritualität der evangelischen Freiheit, die sich aus Forderungen der Ordnung nur wenig macht. So liegt hier ein eigentlich revolutionäres Prinzip vor, ein Prinzip der Kritik und der Zurückweisung einer Ordnung, die man entsakralisiert und auf jeden Fall entdivinisiert hatte.

Wenn auch die Berufung auf transzendente Modelle im allgemeinen sich zugunsten des gesellschaftlichen Immobilismus ausgewirkt hat, so konnte sie doch auch zu revolutionärer Umgestaltung inspirieren. Die Geschichte bietet uns dafür wenigstens ein umfangreiches Beispiel: die Reform, die im elften bis dreizehnten Jahrhundert unter Berufung auf die Urkirche vorgenommen wurde – eine nicht bloß geistige und sittliche Reform, sondern eine Erneuerung, die auch die gesellschaftlichen Verhältnisse und durch die Aktion Gregors VII. selbst den wirtschaftlichen Status der Kleriker veränderte.<sup>41</sup>

Außer dem Gedanken an eine himmlische Transzendenz hatte das Mittelalter wie die Antike das Gefühl, ein Ding enthalte um so mehr Wahrheit, je älter und stabiler es sei.<sup>42</sup> Das Ideal bestand darin, alles beim alten zu lassen. Ein Häretiker galt im Grunde als «Neuerer» und war verhaßt wie die Pest. Man mußte sich an die Überlieferung der Väter halten. Es lag dabei auch eine gewisse Fiktion vor: auch die Menschen des Mittelalters waren schöpferisch und mehrere von ihnen wurden belobigt, weil sie Neues hervorbrachten. Das Ideal aber war, Altes zu neuem Leben zu erwecken: *reformatio, renovatio, legis emendatio*. Der Mensch von heute hingegen denkt, das Richtigeste existiere noch gar nicht; das Beste liege vor uns, nicht hinter uns. Der Neuerer oder Häretiker ist für ihn ein Held,

dem man Bewunderung entgegenbringt: «All dies, was in alten Zeiten mit Schauern als Ausdruck gottloser Aufsässigkeit betrachtet wurde, das gilt nun als genial, als Zeichen einer tiefen Natur»<sup>43</sup>.

Man kann sich indes fragen, ob hinter dieser Verschiedenheit der Einstellung nicht ein verschiedener Geschichtssinn liegt. Unter Berufung auf H. Freyer schrieb E. Schillebeeckx: «Im Gegensatz zum (mittelalterlichen) Menschen hat der moderne Mensch inzwischen gelernt, daß die gesellschaftlich gefestigte Lage nicht ein Schöpfungsgefüge Gottes, sondern eine kulturelle, von Menschen gemachte, reformierbare und beeinflussbare Wirklichkeit ist».<sup>44</sup> Die Menschen von einst hatten einen stärkern Sinn für die *mutabilitas* der irdischen Dinge; diese ist selbst eine Kategorie ihrer Philosophie oder Theologie der Geschichte (so bei Otto von Freising). Doch diese *mutabilitas* war nicht die Geschichtlich-

keit als Rahmen und Situation des menschlichen Schöpfertums: sie wurde als Schwäche empfunden, ja als Versagen gegenüber einem Ideal der Stabilität. Gewiß hatte Thomas von Aquin eine positivere Auffassung der Zeit und der Vollendung, zu der es der Mensch durch seinen tätigen Einsatz bringt, wie M. Seckler dies aufgezeigt hat. Aber er dachte diese Vollendung im besonderen individuellen und ethischen Rahmen und nur wenig in einem gesellschaftlichen Rahmen auf Grund der materiellen Lage und in geschichtlicher Dimension. Und im katholischen Denken, in dem, was F. Houtart und F. Hambye seine latente Anthropologie nennen<sup>45</sup>, wirkt bis heute ein gewisser zeitloser Essentialismus und eine gewisse Sakralität nach, eine schiefe providentialistische Tendenz, der es noch an der vollen Kenntnis der menschlichen Initiative und der Geschichtlichkeit fehlt.

<sup>1</sup> So Clemens von Rom, Cor. XL, 5 und XLI.

<sup>2</sup> Vgl. den Brief des Klerus von Rom an Cyprian, worin man sich auf Ez 34,3 beruft: inter Epp. Cypri. VIII,1. Cyprian selbst: Ep. I,1; LVII,4; LXVII,1.

<sup>3</sup> So Cyprian: Ep. III,1; IV,4; XLIII,7; LIX,4; LXVI,3, stets unter Anführung von Dt 17, 12–13.

<sup>4</sup> Firmicus Maternus im Jahr 346 (De errore profanarum religionum XXIX und XXX) unter Berufung auf Ex 22,20 und Dt 13, 6–18; Optat von Mileve um 366–67 in seinem Traktat gegen die Donatisten III,5, worin Nm 25,11 angeführt wird; III,7 (Hinweis auf Moses, Phinees und Elias).

<sup>5</sup> R. Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.–8. Jahrh.) (Bonn 1964); J. Chydenius, Medieval Institutions and the Old Testament (Helsinki 1965).

<sup>6</sup> De ecclesiasticis officiis II,5f (PL 83, 781f); der Bischof = Aaron; die Priester = dessen Söhne; die Diakone = die Leviten; die Subdiakone = die «Tempelsklaven» von Esr 7,7, und 24; die Exorzisten = die Söhne der Knechte Salomons; die Lektoren = die Propheten; die Ostiarier = die Tempelpfortner.

<sup>7</sup> Vgl. P. Fournier, Le Liber ex lege Moysi et les tendances bibliques du Droit canonique irlandais: Revue Celtique 30 (Juli 1909) 221–234.

<sup>8</sup> R. Kottje, aaO. 44f; L. L. McReavy, The Sunday repose form Labour. An historical-theological examination of the notion of Servile Work. . . : Eph. Theol. Lovan. 12 (1935) 291–323.

<sup>9</sup> M. Böckenhoff, Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen (Münster 1907). Es wäre sehr interessant, das zu erforschen, was man die Anerkennung der Besonderheit des neuen Gesetzes durch die Scholastiker nennen könnte, und die Rolle, die hierin die Diskussion mit den Juden gespielt hat.

<sup>10</sup> A. Chélini, Le vocabulaire politique et social dans la Correspondance d'Alcuin: Annales de la Faculté des Lettres d'Aix en Provence, 1959. Zum Einfluß des A. T. auf Karl d. Gr. und sein Wirken vgl. H. Lillienfein, Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger (Heidelberg 1902); M. Buchner, Einhard als Künstler (Straßburg 1919) 1f, 27f, 32f; L. Halphen, A travers l'histoire du moyen âge (Paris 1950) 97f; E. Delaruelle in: Bull. Littér. ecclési. (1941) 26f; (1954) 137f und in Rev. Hist. Egl. de France (1953) 173, 181–189; W. Mohr, Christlich-alttestamentliches Gedankengut in der Entwicklung des karolingischen Kaisertums: P. Wilpert (Hrsg.), Judentum im Mittelalter (Berlin 1966) 482f.

<sup>11</sup> Vgl. J. Leclercq, L'Écriture sainte dans l'hagiographie monastique du haut moyen âge: La Bibbia nell'Alto Medioevo (Spoleto 1963) 103–128; 295–303.

<sup>12</sup> So die wichtige Synode von Paris von 829 (II, 1: MGH Con-

cilia II, 649); Jonas von Orléans (De institutione regia, c. 3: Ausg. J. Reviron, 139); Hincmar von Reims, De persona regis, 8.

<sup>13</sup> Bei Johannes von Salisbury 1159 (Policraticus IV, 4f: Ausg. Webb I, 244f); bei Halinand von Froimond um 1200 (De regimine principum); bei Vinzenz von Beauvais um die Mitte des dreizehnten Jahrh. zuhänden von Margrit, der Gattin des hl. Ludwig (De eruditione filiorum regalium); bei Gilbert von Tournai 1259 (Eruditio regum, geschrieben auf Verlangen des hl. Ludwig).

<sup>14</sup> PL 214, 1133 AB; reproduziert in den Décrétales C. 13, X, IV, 17.

<sup>15</sup> Vgl. J. Rupp, L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III (Paris 1939) 111.

<sup>16</sup> Admonitio generalis von 789, cap. 81. Schon Pippin, Synode von Ver, im Jahre 755, can. 14.

<sup>17</sup> Vgl. U. Stutz, Das karolingische Zehntgebot: Zeitschr. f. Rechtsgesch. Germ. Abt. 29 (1908) 180f.

<sup>18</sup> Vgl. z. B. Hincmar, De regis persona et regio ministerio (um 873), cap. 10: PL 125, 841f. Vgl. Belege in unserer Ecclésiologie du haut moyen âge (Paris 1968) 287f.

<sup>19</sup> Kreuzzüge: P. Alphandéry, Les citations bibliques chez les historiens de la Première Croisade: Rev. Hist. des Religions 99 (1929) 139–157; P. Rousset, Les origines et les caractères de la première croisade (Neuchâtel 1945) 89–99; usw. Zum 16. Jahrh.: Martin Fernandez de Enciso rechtfertigt 1513 die spanischen Eroberungen mit dem Exodus und der Eroberung von Jericho: L. Hanke, Colonisation et conscience chrétienne au XVIe siècle (franz. Übersetzung von F. Durif) (Paris 1957) 30–31.

<sup>20</sup> Ein von zahlreichen deutschen Historikern hervorgehobenes Faktum: A. Brackmann (in Histor. Zeitschr. 149 [1934] 229–239); G. Kallen, A. Mayer-Pfannholz (Heinrich IV. und Gregor VII. im Lichte der Geistesgeschichte: Zeitschr. f. deutsche Geistesgesch. 2 [1936] 153–165); Die Wende von Canossa. . . : Hochland 30/2 (1932 bis 1933) 385–404.

<sup>21</sup> Mit Heinrich IV. auch seine Anhänger wie Benzo von Alba und sodann, unter Urban II., der Mönch von Hersfeld, der «De unitate ecclesiae conservandae» verfaßt hat.

<sup>22</sup> G. Ladner vertritt die Auffassung, Gregor VII. sei von der alten Idee der weltlichen Macht als einer Funktion im Innern der Ecclesia (Bild von den zwei Augen desselben Leibes) zu der Idee übergegangen, die weltliche Macht existiere als von der Ecclesia verschieden, dennoch aber innerhalb der Christianitas, deren Haupt das Papsttum bleibt: The Concepts of «Ecclesia» and «Christianitas» and their relation to the idea of papal «Plenitudo potestatis» from Gregory VII to Boniface VIII: Sacerdotio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Roma 1954) 47–78 (51–53).

<sup>23</sup> Vgl. H. Hoffmann, Ivo von Chartres und die Lösung des In-

vestiturstudien: Deutsches Archiv 15 (1959) 393–490; R. Sprandel, Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte = Pariser Hist. St. 1 (Stuttgart 1962) 31f.

<sup>24</sup> Vgl. M.-D. Chenu, La théologie au XII<sup>e</sup> siècle (Paris 1957) 19f.

<sup>25</sup> G. de Lagarde hat die ersten zwei seiner sechs Bände über «La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge» einem «Bilan du XIII<sup>e</sup> siècle (1934f; Louvain-Paris <sup>2</sup>1956f) und dem «Secteur social de la Scolastique» (<sup>2</sup>1958) gewidmet, worin der Aristotelismus der Scholastik gut dasteht.

<sup>26</sup> Vgl. J. Leclercq, Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle (Paris 1942) 45f.

<sup>27</sup> M.-D. Chenu, Die Laien und die «consecratio mundi»: L. Barauna, De Ecclesia II (Frankfurt a. Main 1966) 289–307; Y. Congar, Situation du «sacré» en régime chrétien: La Liturgie après Vatican II (Paris 1967) 385–403. Zur Autonomie der irdischen Bereiche: Pastoralkonstitution Gaudium et spes Nr. 36; 42, §2; 56; 76; Lumen gentium Nr. 36, 4; Apostolicam actuositatem Nr. 7, 2.

<sup>28</sup> Vgl. J. Le Goff, La civilisation de l'Occident médiéval (Paris 1965), vor allem 367–377; H. Pirenne, Histoire économique de l'Occident médiéval: DDB 1951, 336f.

<sup>29</sup> Const. Apostol. III, c. 8, Nr. 1 (Funk I, 196–197); IV, c. 5–9 (225f); Konzil von Elvira von 300 bis 303 oder 313–314, c. 28 (PL 84, 305); der hl. Basilius weigert sich, die Opfergabe eines ungerechten Präfekten entgegenzunehmen (Gregor von Nazianz, Orat. 43, c. 52; PG 36, 564); hl. Augustinus, Sermo 355, 3–5 (PL 39, 1571–72); Statuta Ecclesiae antiqua, c. 69 (Ausg. Munier (Paris 1960) 91 = Gennadius von Marseille, 476–485; Konzil von Auxerre von 585 (578), c. 17; Mansi 9, 913; Neuntes Konzil von Toledo von 675, c. 4; Mansi 11, 27.

<sup>30</sup> So das Vierte Konzil von Toledo, das Swinthila absetzt und die Besitztümer konfisziert, «quas de miserorum sumptibus hause-runt» (A. K. Ziegler, Church and State in Visigothic Spain [Washington 1930] 98).

<sup>31</sup> Vgl. H. Tillmann, Papst Innozenz III. (Bonn 1954) 253, Anm. 119.

<sup>32</sup> Aussage der Ysentrudis: Dicta quattuor ancillarum (Ausg. K. A. Huyskens, Hist. Jahrb. 28 [1907] 813). Der gleiche Entschluß, «de praeda et exactione pauperum» nicht zu profitieren, läßt Elisabeth nach dem Tod ihres Gatten die Wartburg verlassen: Aussage der Irmgard (ebd. 827).

<sup>33</sup> Über den Begriff des Tyrannen, das Recht, einen Tyrannen zu töten und das Recht auf Widerstand liegt eine umfangreiche Literatur vor. Wir führen bloß an: F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter (Leipzig 1915); Widerstandsrecht und Grenzen der Staatsgewalt, hrsg. v. B. Pfister und G. Hilsmann (Berlin 1956); O. Jászi und J. D. Lewis, Against the tyrant: the Tradition and Theory of Tyrannicide (Glenoe 1957).

<sup>34</sup> So Thomas von Aquin (In II Sent. m, d. 44, qu. 2, a. 2; IIa IIae, q. 42, vor allem a. 2 ad 3; q. 104, a. 5 und 6); Heinrich von Gent (Quodl. XIV, q. 8) und Petrus Aureoli, zitiert von G. de Lagarde, aaO. (oben Anm. 25), Bd. II, 195 und 299.

<sup>35</sup> «Optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere» (Thomas v. Aquin, De regim. principum I, 12).

<sup>36</sup> Vgl. die aufschlußreichen Bemerkungen von H. Schmidt in: Concilium 4 (1968) 437–443.

<sup>37</sup> Vgl. Ruth Mohl, The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature (New York 1933), vor allem 277–283 (göttlicher Ursprung), 332 (kein Standeswechsel); Y. Congar, Les laïcs et l'ecclésiologie des «ordines» chez les théologiens des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles: I laici nella «Societas christiana» dei secoli XI e XIII... (Milano 1968) 83–117; vgl. insbesondere für das Folgende die 113f angeführten Texte und Belege.

<sup>38</sup> Zur Rolle der *superbia* im Gesellschafts- und Geschichtsbild des Mittelalters, im Anschluß an den hl. Augustinus: E. Bernheim, Mittelalterliche Zeitschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. Teil I (Tübingen 1918) (Neuausg. Aalen 1964). Vgl. die Bemerkungen von R. Garaudy in: Concilium (1968) 330ff.

<sup>39</sup> G. B. Ladner, Religious Renewal and ethnic-social Pressures as forms of Life in Christian History: Theology of Renewal (Montreal 1968), II, 328–357, zeigt durch zahlreiche Belegstellen (343, Anm. 39) auf, daß die Schaffung der Kommunen oft als Rebellion gegen die festgesetzte Ordnung empfunden wurde. Die angeführten Texte sind jedoch nicht ganz beweiskräftig.

<sup>40</sup> Vgl. W. Kölmel, Typik und Atypik. Zum Geschichtsbild der kirchenpolitischen Publizistik (11.–14. Jh.): Speculum Historiale... Festgabe J. Spörl (Freiburg–München 1965) 277–302; Ders., Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften (Essen 1962).

<sup>41</sup> Vgl. G. Miccoli, «Ecclesiae primitivae forma» in Chiesa Gregoriana (Firenze 1966) 225–299, vor allem 244f. Vgl. auch D. B. Zema, Reform Legislation in the Eleventh Century and its Economic Import: Catholic Historical Review 27 (1941) 1f; Ders., Economic Reorganization of the Roman See during the Gregorian Reform: Studi Gregoriani (Roma 1947) Bd. I, 137–168.

<sup>42</sup> Vgl. J. Spörl, das Alte und das Neue: Histor. Jahrb. 50 (1930) 301f.

<sup>43</sup> S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, übers. v. W. Rest (Köln 1956) 156.

<sup>44</sup> Concilium 4 (1968) 416, wo in Anm. 12 verwiesen wird auf H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Stuttgart <sup>2</sup>1963).

<sup>45</sup> Concilium 4 (1968) 443.

Übersetzt von Dr. August Berz

#### YVES CONGAR

geboren am 13. April 1904 in Sedan (Frankreich), Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique de Paris und am Studium Le Saulchoir, ist Lizentiat der Philosophie und Lektor und Magister der Theologie. Zahlreiche seiner Studien sind ins Deutsche übersetzt. In den letzten Jahren erschienen: Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965), Priester und Laien (Freiburg 1965), Für eine dienende und arme Kirche (Mainz 1965), Heilige Kirche (Stuttgart 1966), Jesus Christus, unser Mittler, unser Herr (Stuttgart 1967), L'Ecclésiologie du Haut Moyen Age (Paris 1969).