

Walther

Sonderdruck aus

Nicht im Handel erhältlich

MISCELLANEA MEDIAEVALIA
VERÖFFENTLICHUNGEN DES THOMAS-INSTITUTS
DER UNIVERSITÄT ZU KÖLN

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN

BAND 11

DIE MÄCHTE DES GUTEN UND BÖSEN

Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der
Heilsgeschichte

Mit dem besten Grusse
v. H. G. J.

a 103745



WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1977

Nach dem Jahre 1430 hat der berühmte Krakauer Professor Johannes von Dąbrówka einen *Kommentar* zu Kadlubeks *Chronica* geschrieben. Dieser *Kommentar* bildete im zweiten und dritten Viertel des 15. Jahrhunderts die Grundlage für den Unterricht der Moralphilosophie an der Fakultät der Freien Wissenschaften der Krakauer Universität und in manchen Kathedralschulen⁸³. Auf diese Weise wurden die Prinzipien des Guten, die Meister Vincentius Kadlubek seiner Generation einzuprägen suchte, nach zwei Jahrhunderten wieder lebendig und noch weiter verbreitet.

⁸³ M. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrówki do „Kroniki“ mistrza Wincentego zwanego Kadlubkiem*, Wrocław 1969, p. 115.

HAERETICA PRAVITAS UND EKKLESIOLOGIE.
ZUM VERHÄLTNIS VON KIRCHLICHEM KETZERBEGRIFF
UND PÄPSTLICHER KETZERPOLITIK VON DER ZWEITEN
HÄLFTE DES XII. BIS INS ERSTE DRITTEL DES
XIII. JAHRHUNDERTS*

VON HELMUT G. WALTHER (Konstanz)

Nach der Überlieferung Herbords von Michelsberg hatte Bischof Otto I. von Bamberg (1102—1139) feste Vorstellungen von seiner Rolle als Klostergründer: „Die letzte Stunde ist angebrochen, und die ganze Welt liegt im Argen. Aber um derjenigen willen, die die Welt fliehen und gerettet werden wollen, ist es nicht sinnlos („absurdum“), die Zahl der Mönchsgemeinschaften zu vergrößern, da sich auch die Menschen vermehrt haben. Am Anfang der Welt, als nur wenige Menschen lebten, war eine weitere Ausbreitung nötig; deshalb lebte man nicht enthaltsam und alle heirateten. Nun aber, am Ende der Welt, wo die Menschheit sich zu sehr vermehrt hat, ist es Zeit für Enthaltensamkeit; wer immer kann, soll enthaltsam leben und sich Gott weihen, was im übrigen besser in Klostersgemeinschaften als außerhalb geschieht. Dies war für mich die Veranlassung, neue Klöster zu gründen“¹.

Ottos Ausführungen können als Zeugnis einer eigentümlichen Rationalisierung eschatologischen Bewußtseins und monastischen Verständnisses angesehen werden. Die Auffälligkeiten im Gedankengang Ottos liegen wohl in der Art und Weise, in der der Bischof geschichtliche Orientierung und Mönchtum verknüpft²; denn in der Bewertung seiner Gegenwart wiederholt der Bischof nur eine im 12. Jahrhundert überaus verbreitete Einstellung zur Gegenwart: Eine heilgeschichtliche Orientierung ist doch bei der Mehrzahl der monastischen Autoren

* Der Text des in Köln vorgetragenen Referates wird hier in nahezu unveränderter Form, versehen mit den wichtigsten Quellenbelegen und Literaturangaben, vorgelegt.

¹ *Herbordi Dialogus de Ottone episcopo Bambergensis* I, 18, ed. Ph. Jaffé, „Bibliotheca rerum Germanicarum V: Monumenta Bambergensia“, 1869. Reprint: Aalen 1964, pp. 693—835, hier p. 717.

² Vgl. dazu zuletzt G. Constable in der Einleitung zu seiner Edition des *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in Acclesia*, „Oxford Medieval Texts“, Oxford 1972, p. XI f.

unter den Zeitgenossen des Bamberger Prälaten anzutreffen³. Als das besondere Problem, das die Fragen nach der Geschichte provozierte, empfand man dabei die tägliche Erfahrung der Vielfalt in der Ausprägung des religiösen Lebens, die doch mit der Einheit der Kirche und des Glaubens vereinbar sein sollte. Mit der heilsgeschichtlichen Orientierung — und das hieß im Ergebnis konkret die historische Standortbestimmung der Gegenwart kurz vor dem Ende der Zeiten — erreichte man eine Legitimation der „multiformitas vivendi“ bei gleichzeitiger Bewahrung der „unitas fidei“, wenn man nicht nur auf die „varietas“ und „mutabilitas“ als sündhaft bedingte menschliche Defekte hinwies, sondern beide als Ergebnis einer fortschreitenden geschichtlichen Entfaltung nachzuweisen suchte — wie dies am reflektiertesten wohl Anselm von Havelberg unternahm⁴.

Gelöst war damit noch nicht die Frage, wie das richtige Verhältnis der „diversitates“ zur Einheit im Glauben zu bestimmen und wo die Grenze zur falschen „adversitas“ zu ziehen sei⁵. Die Gefahren waren

³ M.-D. Chenu, O. P., *Conscience de l'histoire et théologie*, „La théologie au XII^e siècle“ (Études de philosophie médiévale XLV), ²Paris 1966, pp. 62—89; A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, 1929. ⁴Darmstadt 1973, bes. pp. 229 ff.; J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts*, 1935. ²Darmstadt 1968; A. Funkenstein, *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des Mittelalters*. München 1965, pp. 51 ff.

⁴ Anselm von Havelberg, *Anticimenon (Dialogi) I: De unitate fidei et multiformitate vivendi ab Abel usque ad novissimum electum*, Migne PL 188, coll. 1141—1160. Zum Textproblem dieses Werkes J. W. Braun, *Studien zur Überlieferung der Werke Anselms von Havelberg I: Die Überlieferung des Anticimenon*, „Deutsches Archiv“ 28 (1972), pp. 133—209.

Zum Geschichtsbild Anselms Spörl (wie Anm. 3), pp. 26 ff.; W. Berges, *Anselm von Havelberg in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts*, „Jahrb. f. Gesch. Mittel- u. Ostdeutschlands“ 5 (1965), pp. 39—57; Funkenstein (wie Anm. 3), pp. 64 ff.; Ders., *Periodization and Self-Understanding in the Middle Ages and Early Modern Times*, „Mediævalia et Humanistica“ n. s. 5 (1974), pp. 3—23, hier p. 11 f.; G. Severino, *La discussione degli „ordines“ di Anselmo di Havelberg*, „Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo“ 78 (1967), 75—122; W. Eyðveau, *Anselm of Havelberg and the Theology of History*, Rom 1972 (Diss. Gregoriana), pp. 37 ff.

⁵ Wie sehr dieses intellektuelle Problem dem Bewußtseinshorizont des 12. Jhs. bestimmte, zeigen die Studien J. de Ghellincks, *Le mouvement théologique du XII^e siècle. La préparation lombarde avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes*, „Museum Lessianum, section historique“ 10, ²Brügge 1948, pp. 517 ff. und H. Silvestres, *Diversi sed non adversi*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale“ 31 (1964), pp. 124—132. — Ausgehend von der Feststellung von Divergenzen in der Evangelienüberlieferung wird im 12. Jh. diese Formel als Lösung der Streitfrage über die Legitimität unterschiedlicher Lebensweisen religiöser Gemeinschaften eingeführt. So ist es wohl bezeichnend, daß der Autor der *Vita Norberti* den Gründer des Prämonstratenser-Ordens ausführen läßt: „Quid miramini . . . vel haesitatis, cum universae viae Domini misericordia sint et veritas. Etsi diversae numquit aversae? Si usus mutatur et institutio, numquit debet mutari caritatis vinculum, quod est dilectio?“ (MGH SS 12, p. 683).

gerade in der Gegenwart groß; sah doch Anselm aufgrund seines kirchengeschichtlichen Periodisierungsschemas die Kirchengeschichte seiner Zeit als die des 4. Siegels der Apokalypse und damit als die der *falsi fratres*, die gewissermaßen als Konkurrenten der die Kirche rettenden „*viri religiosi*“ auftreten⁶.

Waren die Wanderprediger etwa solche falschen Brüder? Seit dem ausgehenden 11. Jh. gab es heftige kirchliche Auseinandersetzungen um ihre „*forma vivendi*“, mit der sie in Konkurrenz zum älteren Mönchtum die Verwirklichung der „*vita apostolica*“ für sich reklamierten. Gerade die Wanderprediger hatten jahrelang mit den kirchlichen Institutionen darum zu ringen, ob sie in den Kreis der „*diversi ordines et professiones qui sunt in Ecclesia*“ gehörten⁷.

Konnten somit spirituelle und theoretische Rechtfertigungen zur Lösung eines Problems der Praxis ausreichen, wie sie der Prämonstratenser Anselm von Havelberg, dessen Orden selbst aus der Wanderprediger-Bewegung hervorgegangen war, anstellte? Der Verlauf der Auseinandersetzungen beweist doch vielmehr, daß es sich nicht um den spirituellen Kampf zweier Kirchenbilder handelte, in dem der Konfliktpunkt gewesen wäre, ob „*novitates*“ in den Lebensformen von „*viri religiosi*“ ein notwendiger Fortschritt im Heilsweg seien; vielmehr ging es ganz konkret um eine Durchsetzung neuer religiöser Gemeinschaften gegen Amtsträger einer im Irdischen in Institutionen wohl etablierten Kirche die einen Umsturz der gerade neu gesicherten Ordnung heraufziehen sahen, wenn das Predigtrecht nicht allein hierfür ordinierten, ortsfesten Klerikern zukam⁸.

Bei aller Bereitschaft zur Anerkennung des Entwicklungsreichtums und der faszinierenden Horizonterweiterung durch die Theologie des 12. Jhs. muß diese praktische Seite stets mitbedacht werden, auf der

⁶ *Anticimenon* (wie Anm. 4) I, 10, coll. 1152ff. Dazu zuletzt H. D. Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus*, „Beitr. zur Gesch. d. Phil. und Theol. d. Mittelalters“ n. F. 9, Münster 1973, pp. 282ff.

⁷ So der programmatische Titel des Libellus eines wohl Lütticher Regularkonikers, nun neu ediert durch G. Constable (s. o. Anm. 2). Zur Wanderprediger-Bewegung neben M.-D. Chenu, O. P., *Moines, cleres, laïcs: Au carrefour de la vie évangélique*, „La théologie“ (wie Anm. 3), pp. 225—251, und den Beiträgen im Kongreß-Band *L'eremitismo in Occidente nel secoli XI—XII*, Mailand 1965, nun heranzuziehen die aufschlußreiche Studie von St. Trawkowski. *Entre l'orthodoxie et l'hérésie: 'Vita apostolica' et le problème de la désobéissance*, „The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th—13th c.)“ (Medievalia Lovaniensia ser. I, studia IV), Löwen-Paris 1976, pp. 157—166 (mit zahlreichen Literaturangaben). Noch immer aber unentbehrlich: J. v. Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs: Studien zur Geschichte des Mönchtums*, 2 Bde., Leipzig 1903—1906.

⁸ Trawkowski (wie Anm. 7), pp. 161ff.; R. Zerfaß, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. u. 13. Jh.*, „Untersuchungen zur praktischen Theologie“ 2, Freiburg i. Br. 1974, bes. pp. 160ff.

oft nur pragmatische Gründe über Anerkennung oder Ablehnung, Orthodoxie oder Häresie neuer religiöser Gruppen und Bewegungen entschieden. Moralische Wertungen oder Sympathien sind freilich fehl am Platz; sie würden wohl zumeist dazu verleiten, die schnöde Praxis von vornherein gegenüber den Ansprüchen auf geistige Erneuerung abzuqualifizieren⁹. Andererseits kann es auch nicht darum gehen — um mit dem berühmten Gegensatzpaar Gregors VII. zu sprechen — einfach „consuetudo“ zu rechtfertigen, wenn es um die „veritas“ eines zugrundeliegenden Kirchenbildes geht.

I

Der religiöse Impuls der Kirchenreform des 11. Jhs. richtete sich auf eine Verwirklichung der Heilskirche auf Erden. Die konkreten Folgen, die aus dieser Überzeugung der Vertreter der Reform erwuchsen, beendeten zugleich einen Prozeß der ekklesiologischen Umorientierung. Für die Gregorianer beinhaltete die Forderung nach „libertas ecclesiae“ nicht nur eine Befreiung von der Bevormundung durch adelige Machthaber, sondern schloß zugleich eine Abwertung des gesamten „ordo laicorum“ mit ein. Die christliche Heilsaufgabe kann nach ihrer Überzeugung eigentlich nur vom Klerus erfüllt werden; die Laien haben dagegen eine vornehmlich dienende Funktion. So ist man sich in der modernen Bewertung auch einig, daß die Reformideologie darauf abzielte, die Laien von der Mitwirkung in der Kirche auszuschließen und auf rein Weltliches zu beschränken, was angesichts der Heilsaufgabe der Kirche nur ein Randbereich sein konnte. Die Tätigkeit der Laien war unter dem Heilsgesichtspunkt derjenigen der „ordines clericorum et monachorum“ unterlegen, ihr ordo den beiden geistlichen also folgepflichtig¹⁰.

⁹ Man würde damit die alte Kontroverse um Rudoiph Sohms These vom historischen Gegensatz von „Geistkirche“ und „Rechtskirche“, der gerade im 12. Jh. offenbar geworden sei, nur auf einer kaum der Überprüfung zugänglichen abstrakten Ebene weiterführen. Die Forschungen der letzten Jahrzehnte haben ja gerade durch Untersuchungen der historischen Wirklichkeit der Kirche des 12. Jhs. über Sohms These hinausgeführt.

¹⁰ Zum Kirchen- und Gesellschaftsbild der Kirchenreformer neben G. Tellenbachs noch immer aktueller Arbeit, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, „Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte“ 7, Stuttgart 1936, sind nun vor allem heranzuziehen die Einzelstudien von J. T. Gilchrist, *Humbert of Silva Candida and the Political Concept of Ecclesia in the Eleventh-Century Reform Movement*, „Journal of Religious History“ 2 (1962), pp. 13—28; Y.-M.-J. Congar, O. P., *Les laïcs et l'ecclésiologie des 'ordines' chez les théologiens des XI^e et XII^e siècles*, „I laici nella 'società cristiana' dei secoli XI et XII“, Mailand 1968, pp. 83—117; Ders., *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge. De Gregoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968; L. Prosdocimi, *Lo stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI et XII*, „I laici“ (wie bei Congar), pp. 56—77; G. C. Meerseman, *Chiesa e ordo laicorum*, nel secolo XI, „Chiesa e Riforma nella spiritualità del secolo XI“, Todi 1960, pp. 37—74;

Das besondere Gewicht, das durch eine solche Theorie der irdischen Kirchenorganisation zugebilligt wurde, zog zwei Konsequenzen nach sich: Einmal die Aufgabe der Sicherung der Reinheit des Klerus, die zur Erfüllung seiner Heilsaufgabe notwendig ist. Hierbei kann auch die Hilfe der Laien zur Reform und Vertreibung unwürdiger Vertreter des Klerikerstandes in Anspruch genommen werden¹¹. Zum anderen die Rolle des Papstes als Oberhaupt der irdischen, juristisch faßbaren Kirche, womit aus seinem Primat zugleich ein Anspruch auf die faktische Leitung der gesamten Christenheit erhoben wird.

Der polemische Charakter der Streitschriften im Zeitalter der Kirchenreform resultiert wohl zum großen Teil aus der religiösen Überzeugung, mit der die radikalen Reformer den Absolutheitsanspruch ihrer Ideen vortrugen und kompromißlos verwirklichten wollten und dessen Gegner verdammt. Weil es sich eben nicht um den Versuch zur Errichtung einer Geistkirche handelte, wurde die Organisation des kirchlichen Lebens erheblich verändert^{11a}.

Obwohl das Papsttum die Rolle des Leiters und der obersten Entscheidungsinstanz der Kirche schon seit Jahrhunderten mit wechselnder Intensität und wechselndem Erfolg immer wieder beansprucht hatte, gelang es doch erst den Gregorianern als kirchenrechtlichen Satz durchzusetzen, daß Häresie nicht nur allgemein als Abweichung vom rechten Glauben sondern speziell eine Nichtübereinstimmung mit der römischen Kirche sei¹².

A. Frugoni, *Momenti e problemi dell' 'ordo laicorum' nei secoli X—XIII*, „Nova Historia“ XIII (1961), pp. 3—22.

¹¹ Aus dieser theoretischen Begründung legitimiert sich für die Reformer die Inanspruchnahme von Laienbewegungen, deutlich ablesbar am Beispiel der Pataria. C. Violante, *La Pataria Milanese e la Riforma Ecclesiastica I: Le premesse (1045—1057)*, „Studi Storici dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo“ 11—13, Rom 1955; Ders., *I laici nel movimento patarino*, „I laici“ (wie Anm. 10), pp. 597—687; G. Miccoli, *Per la storia della Pataria Milanese*, 1958. Wiederabdruck: G. M., *Chiesa Gregoriana, Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Florenz 1966, pp. 101—167; E. Werner, *Pauperes Christi, Studien zu sozialreligiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig 1956; T. Manteuffel, *Die Geburt der Ketzerei*, Wien, Frankfurt/M., Zürich 1965, E. Werner, *Häresie und Gesellschaft im 11. Jahrhundert*, „Sitzungsber. d. Sächs. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl.“ Bd. 117, H. 5, Berlin 1975.

^{11a} G. Miccoli, *Aspetti del rapporto tra ecclesiologia ed organizzazione ecclesiastica nel primo periodo della Riforma Gregoriana*, „Chiesa e Riforma“ (wie Anm. 10), pp. 75—116.

¹² Gregor VII., *Dictatus papae* § 26: „Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae“ (ed. Caspar, MGH Epp. sel. i. u. sch. II 1, p. 207). Zur Entwicklung dieser Vorstellung unter Aufnahme frühmittelalterlicher Kanones aus Papstbriefen zuletzt zusammenfassend H. Fuhrmann, *Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft*, „Investiturstreit und Reichsverfassung“ (Vorträge und Forschungen XVII), Sigmaringen 1973, pp. 175—203, hier pp. 186ff. und O. Hageneder, *Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts*, „The Concept of Heresy“ (wie Anm. 7), pp. 42—103, hier p. 54f. — Man beachte aber, daß Gratian in einem Dictum seiner Kanones-Sammlung (ante c. 1 Dist. 20) erklärte, daß er die Kirchenväter als theolo-

Da man zugleich unter den Reformern der Ansicht war, daß der als „privilegium Romanae ecclesiae“ umschriebene päpstliche Primat für die Heilsfunktion der Kirche unverzichtbar sei, folgerte man, daß eine Leugnung dieses Jurisdiktionsprimates ebenfalls Ketzerei sei, also Ungehorsam gegenüber Rom mit Unglauben gleichgesetzt werden könne¹³.

Alle Gegner der spirituellen Reformziele wurden unter diesen Auspizien als Ketzer abgestempelt: Es ist ja bekannt, daß Petrus Damiani in Anschluß an Papst Gregor I. Simonie die schlimmste aller Häresien nannte. Als nicht geringeres Verbrechen wurde der Nikolaitismus eingeschätzt: Nikolaus II. und Alexander II. ließen auf Synoden dieses priesterliche Vergehen als Häresien definieren¹⁴.

Der Ketzerbegriff wurde somit in der von Polemik erfüllten Atmosphäre der Auseinandersetzungen um die Kirchenreform zum Kampfbegriff, wobei zu beachten ist, daß die Erweiterung charakteristischerweise nicht direkt auf seinem ursprünglichen Anwendungsfeld des hartnäckigen Glaubensirrtums erfolgte, sondern einerseits Dogmen betraf, die die Organisationsform der reformierten Papstkirche sichern, andererseits aber die Normen dieser Kirchenstruktur als einzig verbindliche „forma vivendi“ festschreiben sollten.

gische Kapazitäten den Päpsten vorziehe. Zu diesem Traditionsstrang vgl. H. G. Walther, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität, Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München 1976, p. 188f.

¹³ Die Bezeichnung „privilegium Romanae ecclesiae“ für den Jurisdiktionsprimat des Stuhles Petri findet sich explizit zum ersten Mal in einem Brief des Petrus Damiani an Archidiacon Hildebrand (den späteren Papst Gregor VII.) über seine Mailänder Vermittlungsmision als päpstlicher Legat von 1059 (Migne PL 145, col. 91). Die späteren Kirchenrechtssammlungen übernahmen die Briefstelle als angeblichen Kanon Papst Nikolaus' II. Zur Durchsetzung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates in der Kirchenreform L. F. J. Meulenberg, *Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII.*, s'Gravenhage 1965, und dazu kritisch J. T. Gilchrist, *Gregor VII and the Primacy of the Roman Church*, „Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis“ 36 (1968), pp. 123—135. Nun auch H. Mordek, *Proprie auctoritates apostolice sedis: Ein zweiter Dictatus papae Gregors VII.*, „Deutsches Archiv“ 28 (1972), pp. 105—132, H. Fuhrmann (wie Anm. 12), p. 180f. und O. Hageneder (wie Anm. 12), pp. 58ff.

¹⁴ c. 21 C. 1 q. 1 (= Gregor d. Gr.): „Tollerabilior enim est Macedonii et eorum sancti spiritus impugnatorum inopia haeresis.“ — Petrus Damiani, *De sacramentis*: „Simoniacam haeresim, primam omnium haereseorum . . . Quapropter omnes huius nefanda haeseos peste corruptos haereticos esse indubitanter asserimus“ (Migne PL 145, col. 523). Zur Rolle der „simoniaca haeresis“ in der Kirchenreform siehe J. Leclercq, *Simoniaca haeresis*, „Studi Gregoriani“ 1 (1947), pp. 523—530 u. G. Miccoli, *Il problema delle ordinazioni simoniache e le sinodi lateranensi del 1060 e 1061*, „Studi Gregoriani“ 5 (1956), pp. 33—81. Zu den Beschlüssen gegen den Nikolaitismus auf den Synoden von 1059 bis 1066 vgl. auch F. Kempf, *Die gregorianische Reform (1046—1124)*, Handbuch der Kirchengeschichte III/I, Freiburg/Br., Basel, Wien 1973, pp. 417ff. und F. Lotta, *La Continenza dei Chierici nel Pensiero Canonistico Classico da Graziano a Gregorio IX*, „Quaderni di Studi Senesi“ 24, Mailand 1971 und G. Denzler, *Das Papsttum und der Amtszölibat I*, „Päpste und Papsttum“ V/1, Stuttgart 1973, pp. 56ff.

II

Die monastische Theologie entwickelte eine andere Ekklesiologie als die radikalen Vertreter gregorianischer Reformideen. Diese ekklesiologische Wandlung ergriff auch das Papsttum. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß mit Calixt II. die Reihe der Päpste aus dem Benediktinerorden zuende ging, und nun vornehmlich bis zum Schisma von 1159 Regularkanoniker, mit Eugen III. aber ein Vertreter des neuen Reformordens der Zisterzienser den Stuhl Petri bestiegen. Ein besonderes Problem gab der reformierten Papstkirche freilich das Schisma von 1130 auf, dem man sich theoretisch nicht gewachsen zeigte¹⁵.

Die Kanonikerreform war eines der wesentlichen Ergebnisse der Kirchenreform. Die Annäherung der Lebensform der Chorherren an die der Mönche führte im 12. Jh. nicht nur zu den literarischen Auseinandersetzungen mit den Orden auf der Grundlage des Hl. Benedikt über die Frage, wer die „vita vere apostolica“ vertrat¹⁶, sondern läßt sich auch indirekt an dem etwas erstaunlichen Ergebnis zeigen, daß es vor allem Vertreter der Kanonikergemeinschaft sind, die die Mehrzahl der herausragenden Vertreter der monastischen Theologie des 12. Jhs. stellen — wenn man von der beherrschenden Rolle Bernhards von Clairvaux einmal absieht, die freilich nicht primär auf theologischem Feld liegt.

Die Forschung hat sich in jüngster Zeit gerade mit der Ekklesiologie der monastischen Theologie beschäftigt¹⁷. Gemeinsam ist allen Ver-

¹⁵ F. J. Schmale, *Studien zum Schisma des Jahres 1130*, „Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht“ 3, Köln-Graz 1961; Ders., *Papsttum und Kurie zwischen Gregor VII. und Innocenz II.*, „Probleme des 12. Jahrhunderts“ (Vorträge und Forschungen XII), Konstanz-Stuttgart 1968, pp. 13—31; F. Kempf, *Kanonistik und kuriale Politik im 12. Jahrhundert*, „Archivum Historiae Pontificiae“ 1 (1963) pp. 11—52; St. Chodorow, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century: The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Berkeley, Los Angeles, London 1972.

¹⁶ M.-D. Chenu, O. P., *Le reveil évangélique*, „La théologie“ (wie Anm. 3), pp. 252—273. S. o. Anm. 7.

¹⁷ Zum Begriff der monastischen Theologie J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchtheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, bes. pp. 302ff. — J. Châtillon, *L'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint Victor au XIIe siècle*, „Irenikon“ 22 (1949), pp. 115—138, 395—411; J. Beumer, S. J., *Zur Ekklesiologie der Frühscholastik*, „Scholastik“ 26 (1951), pp. 364—389; Ders., *Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik*, „Scholastik“ 27 (1952), pp. 183—209; Congar, *Les laïcs* (wie Anm. 10); J. Leclercq, *S. Bernard et la théologie monastique du XIIe siècle*, „Saint Bernard théologien“ (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 9), Rom 1953, pp. 7—23; W. Beinert, *Die Kirche — Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts*, „Beiträge zur Gesch. d. Philosophie und Theologie des Mittelalters“ n. F. 13, Münster 1973.

tretern nicht nur die Methode der Bibelexegese, sondern auch der spirituelle Kirchenbegriff, den sie damit gewinnen, ohne freilich letztlich die sichtbare Kirche völlig aus dem Blick zu verlieren. Am bekanntesten sind wohl die Formulierungen Hugos von St. Viktor, mit denen dieser Autor sein Bild der Kirche als Leib Christi ausdeutet: „*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*“¹⁸.

Zweifelsohne besitzt dieses organologische Kirchenbild ein freundlicheres Verhältnis zu den Laien als es die Gregorianer besaßen. Der „ordo laicorum“ ist für Hugo einer der beiden der „universitas“, die sie als „quasi duo latera corporis unius“ besitzt. Hugo wie andere Monastiker übernehmen aber damit dennoch den scharfen Dualismus in der Ekklesiologie als Erbe der Kirchenreform. Das Kirchenbild verändert sich vor allem durch die heilsgeschichtlich-eschatologische Orientierung dieser Theologen, die ihre allegorische Exegese zur Vorstellung von der Kirche als Mysterium führt, zur Orientierung an ihrer Idealstruktur, die im Bild von der Braut Christi gefaßt wird¹⁹.

Aufschlußreich für das Kirchenbild Hugos von St. Viktor ist, daß die Bilder der Braut „sine macula et ruga“ und der Arche Noah als alttestamentliche Präfiguration der Kirche vor der Vorstellung von der Kirche als Leib Christi Vorrang haben. Das gleiche Phänomen wurde bei Bernhard von Clairvaux beobachtet²⁰. Wenn die Kirche aber bereits seit dem Alten Testament in ihrem Idealzustand präfiguriert ist, wird die ganze Kirchengeschichte unter der Perspektive der Erreichung dieses Ideals gesehen, gewinnt die Gegenwart vor allem durch ihre „macula et ruga“ an Gewicht, die dieses Erreichen des Endziels verhindern. Kein Wunder also, daß der Häresiebegriff dieser Theologen ebenfalls heilstheologisch eingefärbt wird. Zudem ist mit

¹⁸ Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* I, 2.2, (Migne PL176, col. 416).

¹⁹ Hugo, *De sacramentis* II, 2.3. (col. 417). Beumer unterschätzte wohl den Effekt der Entfernung von der sichtbaren Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, der im Kirchenbegriff der monastischen Theologen durch ihre heilsgeschichtliche Ausrichtung hervorgerufen wurde (*Ekklesiologische Probleme*, wie Anm. 17, p. 374f.). Für Hugo von St. Viktor hat zuletzt J. Ehlers, *Hugo von St. Viktor, Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts*, „Frankfurter Historische Abhandlungen“ 7, Wiesbaden 1973, nachdrücklich auf die Funktion des Geschichtsbildes dieses Autors hingewiesen.

²⁰ Châtillon (wie Anm. 17), p. 138 (Hugo von St. Viktor); für Bernhard v. Clairvaux Y. M.-J. Congar, O. P., *Die Ekklesiologie des hl. Bernhard*, „Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker“ (Veröff. des Inst. f. europ. Gesch. Mainz 6), Wiesbaden 1955, pp. 76—115.

der Menschwerdung Christi die irdische Heilsgeschichte in ihre letzte große Phase getreten, die Synagoge ist im „tempus sub gratia“ durch die ecclesia ersetzt²¹.

Zwar weiß man aus dem Korintherbrief des Paulus, daß es immer Ketzer geben muß, daß diese — wie die aus der Laoner Exegetenschule stammende *Glossa ordinaria* ausführt — sie gegen ihren Willen der Kirche nützen, indem sie durch ihr Verhalten und ihre Lehre Geduld und Weisheit der Gläubigen stützen²²; aber in der eschatologischen Perspektive der Monastiker wird die von Paulus prophezeite „haereticas pravitas“ zur Lehre des Satans. Rupert von Deutz sieht in den Häretikern Antichristen, die den göttlichen ordo umkehren wollen. Gerhoch von Reichersberg zeichnet sie als gottlose, innerlich leere Menschen, auf die die Charakteristik des Häretikers aus dem Timotheus-Brief voll zutrifft: „Habentes quidam speciem pietatis, virtutes autem eius abnegantes“²³. An anderer Stelle führt er aus, daß Kain immer Abel verfolgen wird, solange die Welt steht, weshalb es immer Häretiker, Schismatiker, Simonisten, Nikolaiten und falsche Christen geben wird. Weil die Kirche eine Gemeinschaft aus Glauben und Liebe ist, sieht Rupert im Glaubensabfall zugleich ein Zeugnis der Unfähig-

²¹ Beinert (wie Anm. 17), pp. 368ff. (Häresievorst. in der monast. Theologie); Ehlers (wie Anm. 19), pp. 110ff. (Häresie bei Hugo), pp. 356ff. (Synagoge); Congar, *Die Ekklesiologie*, (wie Anm. 20), pp. 82ff. u. Beumer, *Zur Ekklesiologie* (wie Anm. 17), pp. 379ff. (Bernhard). — F. Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958; Ders., *Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung*, „Judentum im Mittelalter“ (Miscellanea Mediaevalia 4), Berlin 1966, pp. 350—369; W. Seiferth, *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, München 1964, pp. 173ff. — Zur „Ecclesia ab Abel“ Beumer, *Zur Ekklesiologie* (wie Anm. 17), pp. 379ff., Beinert (wie Anm. 17), p. 336. Wesentlich nüchterner klingen die Erwägungen, die der Kanonist Huguccio von Pisa in seiner Dekretsumme über die Fehler und Runzeln der irdischen Kirchengemeinschaft anstellte und dabei zugleich vor einer vorschnellen Identifizierung der Amtskirche einerseits mit der lokalen römischen Kirche, andererseits mit der Idealkirche warnt: „ergo ubique sunt boni fideles ibi est romana ecclesia, aliter non invenies romanam ecclesiam in qua non sint multe macule et multe ruge.“ (*Summa super Decreto ad c. 3 Dist. 21 s. v. „maculam neque rugam“*, Vat. lat. 2280, fo. 19rb).

²² *Glossa ordinaria* ad I Kor. 11, 19: „Omnes enim inimici Ecclesiae vel errore cecati vel malitia depravati prosunt Ecclesiae: quia si accipiunt potestatem corporaliter affligendi, exercent eius patientiam. Si vero male sentiendo adversantur, exercent eius sapientiam.“ (Migne PL 114, col. 538). — Zur *Glossa ordinaria* B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Indiana² 1952, Reprint 1970, pp. 47ff. Zur Geschichte der Exegese von „Oportet et haereses esse“ (I Kor. 11, 19) H. Grundmann, „Oportet et haereses esse“: *Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese*, „Archiv f. Kulturgesch.“ 45 (1963), pp. 129—164.

²³ Rupert von Deutz, *De sancta Trinitate et operibus eius libri XLII*, Gen. 7, 10f. „Corpus Christianorum continuatio mediaev.“ XXI, p. 440ff.; vgl. dazu Beinert, (wie Anm. 17), pp. 370ff. — Gerhoch von Reichersberg, *Commentarius in Psalmos*, ad Ps. 21, 19 (Migne PL 193, col. 1025f.), ad Ps. 143, 10ff. (Migne PL 194, col. 959f.).

keit zu Liebe, so daß heilsgeschichtlich gesehen, Ketzer schlimmer als Heiden und Juden sind. Denn sie sind von der Erlösung ausgenommen²⁴.

Der eschatologische Interpretationsrahmen gegenüber der Ketzerei ist bei Bernhard von Clairvaux und Anselm von Havelberg am deutlichsten ausgeprägt. Mehrfach kommentiert Bernhard Psalm 90, 5 und spricht dabei von den „sagittae volantes haereticorum“, die er in Beziehung zu den 4 Pferden der Apokalypse setzt²⁵. Die Kirche befindet sich im ständigen Kampf um die Seelen. Deshalb fordert er auch von Papst Eugen III., Häretiker und Schismatiker zu ermahnen und notfalls auch zur Bekehrung zu zwingen²⁶. Sein Eifer gegen Abälard als Ketzer wird unter dem Vorzeichen der eschatologischen Figuren der „falsi doctores“ verständlicher.

Zwangsmaßnahmen gegen Ketzer lehnt Rupert von Deutz ab, wie er auch den Fall Arnolds v. Brescia differenzierter betrachtet. Für den Abt genügt eine Isolierung des der Häresie Überführten, um diesen nach seiner Gesundung wieder in die Kirche aufzunehmen. Der Häretiker muß nach seiner Meinung nämlich wie ein Aussätziger behandelt werden, ist doch Ketzerei eine „lepra animae“²⁷.

²⁴ Gerhoch, *Commentarius ad Ps. 73, 10*: „Usquequo Deus haec et similia dicendo improperebit inimicus haereticus, schismaticus, simoniacus, nicolaita falsusque christianus christianitatis disciplinae adversarius? Usquequo irritat hic adversarius nomen tuum? puto in finem, id est usque in saeculum saeculi, quia quandiu stabit mundus, Cain persequetur Abel pro eo maxime, quod munera eius et sacrificia Deo sunt accepta.“ (Migne PL 194, col. 377). Vgl. auch P. Classen, *Der Häresiebegriff bei Gerhoch von Reichersberg und in seinem Umkreis*, „The Concept of Heresy“ (wie Anm. 7), pp. 27—41. — Rupert von Deutz, *Liber de divinis officiis* 6,27, „Corpus christianorum, continuatio mediaevalis“ VII, p. 209. Dazu Beinert (wie Anm. 17), p. 373.

²⁵ Zuerst wohl in der auf 1138/39 zu datierenden Predigt 33 *Super Cantica Cantorum* c. 14ff. (*Sancti Bernardi opera* I, edd. Rochais et Leclercq, Rom 1957, pp. 243ff.). Die Formulierung taucht wieder auf in zwei Redaktionen seines Kommentars zu Psalm 90,5 (*opera* IV, 1966, pp. 409ff.). Zur weiteren Verwendung dieses Häresiebildes wie zur Häresievorstellung Bernhards überhaupt J. Leclercq, *L'hérésie d'après les écrits de S. Bernard de Clairvaux*, „The Concept of Heresy“ (wie Anm. 7), pp. 12—26. — Eschatologische Bilder von der Häresie auch bei Anselm von Havelberg, *Anticimennon* I, 9, Migne PL 188, coll. 1150ff. (drittes Siegel der Apokalypse und Schwarzes Pferd als Zeit der Häretiker) und Otto von Freising, *Chronica* VIII, 1 „Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe“ XVI, Darmstadt 1960, p. 588. Zu Anselm s. die Lit. unter Anm. 4. Reserviert gegenüber eschatologischen Zügen in Anselms Geschichtsbild Rauh (wie Anm. 6), p. 276ff., bes. p. 290f.

²⁶ Bernhard, *De consideratione ad Eugenium papam* III. I, 3 (*opera* III, 1963, p. 433f.). Vgl. auch *De consideratione* II. VI, 9 (p. 417). In seiner Cantica-Predigt 66 gegen die Katharer rechtfertigt Bernhard dabei offen Gewaltmaßnahmen (c. 12, *opera* II, 1958, p. 186f.).

²⁷ Beinert (wie Anm. 17), p. 375f. Ähnlich wie Rupert auch Gerhoch: dazu Classen (wie Anm. 24), p. 36, Beinert (wie Anm. 17), p. 375. Das Bild von der Ketzerei als ansteckender Krankheit untersuchte kürzlich R. I. Moore, *Heresy as Disease*, „The Concept of Heresy“ (wie Anm. 7), pp. 1—11.

Die spezifisch auf allegorischer Exegese begründete heilsgeschichtliche Ekklesiologie der monastischen Theologen des 12. Jhs. war — wie Yves Congar anlässlich Bernhards Kirchenbild meinte — „das Bild einer sehr vergeistigten, sehr mönchischen Kirche“, die „sich nicht eben viel um das Leben der Laien kümmerte“²⁸. Vom geistigen Erbe der Kirchenreform geprägt und ganz auf das spirituelle Ziel ausgerichtet, war man nicht gewillt, religiösen Strömungen, die sich nicht im mönchisch-klerikalen Raum entfalteten, eine heilsrelevante Bedeutung zuzumessen und ihnen deshalb viel Aufmerksamkeit zu schenken. Auch die Art und Weise, mit der die Reformorden der Zisterzienser, Kartäuser und Prämonstratenser Laien in ihre Gemeinschaften eingliederten, geben darüber Aufschluß, daß ihr Anliegen mehr eine Vergeistlichung der Laien war, als daß ihnen eine „Theologie des Laientums“ (Y. M. Congar) möglich gewesen wäre, die dem „ordo laicorum“ nicht nur eine ausgrenzende Rolle in der Kirche zugewiesen hätte. Norbert von Xanten, Robert von Arbrissel, Bernhard von Thion und Vitalis von Savigny mußten denn auch den Weg zur Monachisierung ihrer Gemeinschaften beschreiten, um dem latenten Vorwurf der Ketzerei zu entgehen²⁹.

Damit blieb im Ergebnis der Ketzerbegriff der Theologen am patristischen Erbe einer Definition als dogmatische Abweichung vom Glauben orientiert. Das Interesse an Auseinandersetzung mit angeblich häretischen Lehrmeinungen von Theologen war für sie interessanter als eine Fundamentalauseinandersetzung mit dem Problem der ketzerischen Massenbewegungen, denen man sich vornehmlich in Form sakramentaltheologischer Kontroversliteratur stellte. Man sah das Problem der Ketzerei auch weiterhin als Problem des individuellen Ketzers³⁰.

Die Erweiterung des Häresiebegriffes um Simonie und Nikolaitismus übernahm man von den Kirchenreformern. Sie vertrat Gerhoch von Reichersberg mit solcher Schärfe, daß er selbst in den Verdacht der

²⁸ Congar, *Die Ekklesiologie* (wie Anm. 20), p. 79 u. 89.

²⁹ H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jh. und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, mit Anhang: *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, 3. Darmstadt 1970; Ders., *Ketzergeschichte des Mittelalters*, „Die Kirche in ihrer Geschichte“ Teil 2G 1, 2. Göttingen 1967, p. 18f.; Trawkowski (wie Anm. 7), p. 161.

³⁰ H. Grundmann, *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung*, „Kultur- und Universalgeschichte, Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstag“, Leipzig, Berlin 1927, pp. 91—107; A. Borst, *Die Katharer*, „Schriften der MGH“ 12, Stuttgart 1953, pp. 250ff.; Ders., Art. Häresie, „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ 3, Basel-Darmstadt 1974, coll. 999—1001; Y. M.-J. Congar, P. O., *Arriana haeresis comme désignation du neomanichéisme au XIIe siècle*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques“ 43 (1959), pp. 449—461.

Ketzerei geriet³¹. Seine unverändert unversöhnliche Reformhaltung rückt Gerhoch in die Nähe solcher Gestalten wie Tanchelm und Heinrich (v. Lausanne), deren Reformgesinnung freilich von der Kritik am Verhalten der Geistlichen schließlich über die Grenze der dogmatischen Abweichung führte. Die im Fluß befindliche Diskussion des 12. Jhs. über die Gültigkeit der Sakramentspendung durch Häretiker, Simonisten und Schismatiker erweckte eben Zweifel, ob diese Sakramente wirklich nur durch Priester gespendet werden konnten, ja an ihrer Wirksamkeit überhaupt³².

Das denkbar geringe Verständnis der Theologen für die religiösen Laienbewegungen ist wohl auf die monastische Mentalität zurückzuführen, die die Möglichkeit verstellte, die Veränderungen in der Laienwelt angemessen in die Erfahrungswelt einzubeziehen. Auch hier kann die Erscheinung Bernhards von Clairvaux exemplarisch verstanden werden. Seine Predigtkampagne gegen die Heinricianer im französischen Midi von Mai und Juni 1145 konnte an der dortigen religiösen Situation nichts nachhaltig verändern. Schon wenig später wurde das Languedoc zur Hochburg der Katharer. Bernhard aber war vom durchschlagenden Erfolg seiner Tätigkeit überzeugt und schrieb stolz, er habe erreicht, daß nun die Wölfe im Schafspelz ergriffen worden seien³³.

³¹ Classen (wie Anm. 24), p. 28 und pp. 37ff.

³² Grundmann, *Religiöse Bewegungen* (wie Anm. 29), pp. 13—50: 487—513; Ders., *Ketzergeschichte* (wie Anm. 29), pp. 15ff.; R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, „Studi storici dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo“ 5, Rom 1953; Ders., *Grundzüge der religiösen Geschichte Italiens im 12. Jahrhundert*, „Beiträge zur Geschichte Italiens im 12. Jahrhundert“ (Vorträge und Forschungen Sonderbd. 9), Sigmaringen 1971, pp. 5—35; A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, „Studi storici“ (wie oben) 8/9, Rom 1954; J. Fearn, *Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts*, „Archiv f. Kulturgesch.“ 48 (1966), pp. 311—335. —

Zu den Kontroversen der Sakramentaltheologie J. Beumer, *Ekklesiologische Probleme* (wie Anm. 17), der aber den Zusammenhang der Traktate mit den religiösen Bewegungen der Zeit nicht berücksichtigt. Diesen Umstand hob hervor Chodorow (wie Anm. 15), pp. 70ff., 77ff. Zu den Theologenprozessen des 12. Jhs. zuletzt die Studie von J. Miethke, *Theologenprozesse in der ersten Phase ihrer institutionellen Ausbildung: Die Verfahren gegen Peter Abaelard und Gilbert von Poitiers*, „Viator“ 6 (1975), pp. 87—116.

³³ Bernhard, Ep. 242: „Gratias agimus Deo, quia non fuit otiosus adventus noster ad vos. Et mora quidem brevis apud vos, sed non infructuosa. Veritate nimirum per nos manifestata, manifestata autem non solum in sermone, sed etiam in virtute, deprehensi sunt lupi, qui venientes ad vos in vestimentis ovium, devorabant plebem vestram sicut escam panis, sicut oves occisionis: deprehensae vulpes, quae demoliebantur pretiosissimam vineam Domini, civitatem vestram.“ (Migne PL 182, col. 436). Zur Missionsreise Bernhards R. Moore, *St. Bernhard's Mission to the Languedoc in 1145*, „Bulletin of the Institute of Histor. Research“ 47 (1974), pp. 1—10; Leclercq (wie Anm. 25), p. 23f. Zur Ketzersituation im Languedoc um diese Zeit Fearn (wie Anm. 32), p. 374f. und Manselli, *Studi* (wie Anm. 32), pp. 73ff., W. L. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100—1250*, London 1974, pp. 50ff.

III

Der Camaldulensermönch aus dem Kloster SS. Felix et Nabor in Bologna Magister Gratianus konnte für seine um 1140 fertiggestellte *Concordia discordantium canonum* nicht nur auf eine seit der Kirchenreform größere Anzahl von systematisierenden Kirchenrechtssammlungen zurückgreifen, die zumindest im Umkreis der Päpste und in Querverbindungen zur Kurie entstanden waren³⁴. Die eingehende Analyse St. Chodorows hat darüberhinaus gezeigt, wie sehr die Konzeption Gratians von den Problemstellungen des kurialen Reformkreises um den päpstlichen Kanzler Haimerich geprägt wurde³⁵.

Gratian legt seinem ursprünglich wohl in Traktatform abgefaßten Werk über „Theorie und Praxis des Kirchenregiments“³⁶ nicht eine spirituelle Ekklesiologie zugrunde, wie sie die monastische Theologie kennzeichnete. Für die Zwecke einer irdischen, juridisch faßbar und regierbar zu machenden Kirche war das Bild von der mystischen Einheit im Leib Christi unzureichend, um die praktischen Probleme zu lösen, die sich aus der Frage des doppelten Dualismus zwischen überirdischer und irdischer Kirche, Klerikerkirche und „ordo laicorum“ ergaben.

Gratian verschärft in seiner Sammlung noch den Dualismus zwischen Klerikern und Laien, den die spirituelle Theologie im Bild von dem einen Leib überhöhen wollte. Gratian zitiert einen Kanon *Duo sunt genera Christianorum* (c. 7 C. 12 q. 1), der angeblich von Hieronymus

³⁴ Zur unterschiedlichen Beurteilung der Beteiligung von Gregor VII. und der römischen Kurie an den Kirchenrechtssammlungen der Reformzeit vgl. zuletzt die Kontroverse zwischen J. T. Gilchrist und H. Fuhrmann. Dazu Gilchrist, *Canon Law Aspects of the Eleventh Century Gregorian Reform Programme*, „Journal of Ecclesiastical History“ 13 (1962), pp. 21—38, *Gregory VII and the Juristic Sources of His Ideology*, „Studia Gratiana“ XII: Collectanea St. Kuttner II (1967), pp. 1—37, *The Reception of Pope Gregory VII into Canon Law (1073—1141)*, „Zeitschr. d. Savigny-Stift. f. Rechtsgesch., kan. Abt.“ 59 (1973), pp. 35—82. Dagegen Fuhrmann, *Über den Reformgeist der 74-Titel-Sammlung*, „Festschrift für H. Heimpel“ II (Veröff. d. Max-Planck-Inst. f. Gesch. 36/II), Göttingen 1972, pp. 1101—1120 und *Das Reformpapsttum* (wie Anm. 12). — Die 74-Titel-Sammlung nun kritisch ediert von J. T. Gilchrist: *Diversorum patrum sententiae sive Collectio in LXXIV titulos digesta*, „Monumenta Iuris Canonici“, ser. B: corp. collect. 1, Vatikanstadt 1973.

³⁵ Chodorow (wie Anm. 15), pp. 17ff.

³⁶ Chodorow (wie Anm. 15), p. 13. Zur Entstehung von Gratians Werk und zur Methode des Camaldulensers vor allen St. Kuttner, *The Father of the Science of Canon Law*, „The Jurist“ 1 (1941), pp. 2—19; A. Van Hove, *Quae Gratianus contulerit methodo scientiae canonicae*, „Apollinaris“ 21 (1948), pp. 12—24; A. M. Stickler, *Historia Iuris Canonici Latini institutiones academicae I: Historia fontium*, Turin 1950, pp. 208ff.; J. Rambaud-Buhot, *Le legs de l'ancien droit: Gratien*, „Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident“ 7: L'âge classique 1140—1378, pp. 47—99, bes. pp. 66ff.; J. M. McCarthy, *The Genius of Concord in Gratian's Decree*, „Ephemerides Iuris Canonici“ 19 (1963), pp. 105ff. — Zur gegenwärtigen Forschungssituation Chodorow (wie Anm. 15), pp. 1ff.

stammen soll, der in aller Schärfe die klare Trennung aller kirchlichen von den weltlichen Angelegenheiten wiederholt, wie sie etwa Petrus Damiani im Jahrhundert zuvor gefordert hatte³⁷. Deutlich tritt auch der ausgrenzende Blickwinkel hervor, unter dem der Kanon die Laienwelt sieht: Den Laien ist der Besitz von „temporalia“ erlaubt, aber nur zum Gebrauch — also hier doch eine Rezeption einer ganz spirituell-heilsgeschichtlichen Weltsicht!³⁸ Heirat, Feldarbeit, Rechtsprechung und Handel werden nicht als natürliche Lebensformen angesehen, sondern als eine „concessio“, anscheinend um der materiellen Absicherung der Kirche durch Abgaben der Laien willen. Die Erlösungsfähigkeit des Laienstandes wird zudem an diese Bedingungen geknüpft³⁹.

Die scharfe Trennung zwischen Kirche und Laienwelt ist für Gratians Kirchenbild konstitutiv, das das Verhältnis der weltlichen zur geistlichen Gewalt nur unter diesem Aspekt bestimmt. Eine solche Ekklesiologie wird sich aber notwendigerweise um eine klare Abgrenzung der Kirchengemeinschaft, um klare juristische Normen für die Bestimmung ihrer Mitgliedschaft bemühen. Insofern kommt den vier „causae haeticorum“ (C. 22—26) eine besondere Bedeutung zu: Denn das Phänomen der Ketzerei wird für Gratian nicht nur Anlaß, jene Grenzziehung bei der Mitgliedschaft der Kirche vorzunehmen, sondern am Problem der Gewaltanwendung das Verhältnis zum weltlichen Bereich nicht mehr nur theoretisch sondern praktisch zu erörtern.

Gratian steht mit seiner Lehre von einer doppelten Begründung der Kirchenmitgliedschaft durch das Sakrament der Kindertaufe und den Glauben inmitten der theologischen Diskussion der Frühscholastik. Die Frage der Kindertaufe war ja durch die Auseinandersetzung mit Ketzerlehren über das Verhältnis von Taufe und Glauben zum Gegenstand zahlreicher Traktate geworden⁴⁰.

³⁷ Vgl. Prosdocimi, *Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII. A proposito di Decr. Grat. C. 12 q. 1 c. 7: „Duo sunt genera Christianorum“*, „Proceedings of the Second Intern. Congress of Med. Canon Law“ (Monumenta Iuris Canonici, ser. C: Subsidia 1), Vatikanstadt 1965, pp. 105—122.

³⁸ c. 7 C. 12 q. 1: „His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. Nichil enim miserius est quam propter nummum Deum contempnere.“ — Vgl. auch die Untersuchungen Prosdocimis in *Chierici e laici* (wie Anm. 36), *Lo stato di vita laicale* (wie Anm. 10) und in *Unità e dualità del popolo cristiano in Stefano di Tournai e in Ugo di S. Vittore: „Duo populi“ e „Duae vitae“*, „Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras“, Paris 1965, pp. 673—680, zu Beziehungen und Abweichungen des Laienbildes der Kanonistik des 12. Jhs. zu Lehren der zeitgenössischen Theologie.

³⁹ *ibid.*: „His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita salvari potuerunt, si vicia tamen beneficiendo evitaverint.“

⁴⁰ Chodorow (wie Anm. 15), pp. 65 ff. (Begründung der Kirchengemeinschaft und Abgrenzung ihrer Mitglieder); H. G. Walther, *Häresie und päpstliche Politik: Ketzer-*

Die heilsnotwendige Reinheit des Glaubens, die nach Gratian entscheidend die „*communitas ecclesiae*“ konstituiert, legitimiert zugleich die Gewalt des Prälaten. Häresie ist — und hier stützt sich der Magister vor allen anderen patristischen Quellen auf Augustin — ein hartnäckiges Bestehen auf einem Glaubensirrtum⁴¹. Ketzerrisch ist eine objektiv feststellbare Abweichung vom Glauben, auch wenn sie subjektiv nicht als solche erkannt wird. Der Glaubensirrtum ist korrigierbar, da es ein Kriterium für die objektive Richtigkeit gibt: die Auslegung der Hl. Schrift nach dem „*sensus spiritus sancti*“⁴².

Als Hort der richtigen Auslegung galt aber seit der Kirchenreform die römische Kirche. Gratian folgt dieser Auffassung, indem er die von

begriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik, „The Concept of Heresy“ (wie Anm. 7), pp. 104—143, hier p. 111f. — Zur zeitgenössischen Kontroverse um das Taufsakrament: A. M. Landgraf, *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik*, „Gregorianum“ 9 (1928), pp. 337—373; Beumer, *Ekklesiologische Probleme* (wie Anm. 17), pp. 185ff.; N. M. Häring, *Character, Signum et Signaculum. Die Einführung in die Sakramententheologie des 12. Jahrhunderts*, „Scholastik“ 31 (1956), pp. 182—212; J. Ch. Didier, *La question du baptême des enfants chez S. Bernard et ses contemporains*, „S. Bernard théologien“ (wie Anm. 17), pp. 191—201. Über Beiträge zur Kontroverse aus der Schule Abälards D. E. Luscombe, *The School of Peter Abelard, The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, „Cambridge Studies in Medieval Life and Thought“ n. s. 14, Cambridge 1969.

⁴¹ cc. 27—31 C. 24 q. 3. — Walther (wie Anm. 40), pp. 112ff.; Hagender (wie Anm. 12), pp. 51ff.

⁴² c. 27 C. 24 q. 3 (Hieronymus): „Quicumque igitur aliter scripturam intelligit, quam sensus spiritus sancti flagitat, a quo scripta est“. Dieses anscheinend objektive Kriterium wurde zum standardisierten Argument der Theologen des 12. Jhs.: Die *Glossa ordinaria* aus der Laoner Schule Anselms setzt voraus, daß das nunmehr erreichte Niveau der Theologie eine klare Normierung des Bibelsinnes ermögliche. Sie definiert deshalb den Häretikerbegriff aus II Tit. 3, 10 folgendermaßen: „Haereticus est qui per verba legis legem impugnat; proprium enim sensum astruit ex verbis legis, ut pravitatem mentis suae legis auctoritate confirmet, qui vitandi sunt, quia frequentes correcti exercitatiores essent ad malum“ (Migne PL 114, col. 641). — Petrus Lombardus übernahm in seinen Paulinenkommentaren voll diese Formulierung, die überhaupt für die Frühscholastik traditionsbildend war. Wesentlich vorsichtiger argumentierte man dagegen im Kreis der deutschen monastischen Theologen: Zwar war Gerhoch von Reichersberg nicht gerade kleinlich in der Denunziation seiner wissenschaftlichen Gegner als Ketzer, aber er stimmte doch in der theoretischen Forderung mit Rupert von Deutz überein, daß man jede Sondermeinung erst sorgfältig prüfen müsse; sie könne zudem äußerst anregend sein. Dazu Grundmann, *Oportet* (wie Anm. 22), pp. 138f., 157f.; Beinert (wie Anm. 17), pp. 370ff., 376f. — Aber auch bei den Scholastikern hatten sich wohl gegen Ende des 12. Jhs. Zweifel eingestellt, ob der Sinn der Bibel wirklich stets so zweifelsfrei festgelegt werden konnte. Spricht auch in erster Linie ein Vertrauen auf die Kraft der eigenen Vernunft gegenüber überlieferten Meinungen aus ihm, so muß doch auch dieser prinzipielle Zweifel einbezogen werden, um die Feststellung Alains de Lille in seiner *Summa de fide catholica* richtig zu bewerten: „Sed quia auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est.“ (I, 30, Migne PL 210, col. 333).

den Reformpäpsten zur Sicherung des römischen Primats stets angeführten Kanones aufnimmt⁴³. Dies gilt auch für die Erweiterung des Häresiedelikttes auf Ungehorsam gegen die päpstliche Jurisdiktion, die Identität von Ungehorsam und Unglauben. Gratian übernimmt die entsprechenden Kanones der Sammlungen der Reformzeit. Am extensivsten und nachdrücklichsten formuliert den päpstlichen Anspruch ein Kanon (c. 1 Dist. 22), der einem Brief Petrus Damianis entstammt, aber unter dem Namen und der Autorität Papst Nikolaus II. bereits in die Sammlungen der gregorianischen Zeit eingegliedert worden war: „Qui autem Romanae ecclesie privilegium ab ipso summo omnium ecclesiarum capite traditum auferre conatur, hic procul dubio in heresim labitur, et cum ille notetur iniustus, hic est dicendus hereticus. Fidem quippe violat, qui adversus illam agit, que est mater fidei“⁴⁴.

Der Übergang vom Unglauben zum Ungehorsam wurde durch eine auf die Patristik zurückgehende Verbindung von Häresie und Schisma erleichtert. Gratian zitiert Hieronymus, der hartnäckiges Verharren im Schisma als Häresie ansah⁴⁵. Da ein bewußter Ungehorsam gegenüber Rom den Keim zum Schisma in sich trug, konnte bei fortdauerndem Ungehorsam über die Gedankenbrücke der „pertinacia“, die das Kriterium für offene Häresie war, auch juristisch halbwegs sauber der Ungehorsam gegen Rom der Häresie angenähert werden. Die Kirchenreformer des 11. Jhs. sahen die Erweiterung auf den päpstlichen Jurisdiktionsprimat freilich heilstheologisch begründet.⁴⁶

Der Verweis auf die Starrheit und Unbeugsamkeit des offenen Ketzers bei Augustin führte Gratian zum Problem der Ketzerbehandlung.

⁴³ cc. 5ff. C. 24 q. 1, bes. cc. 14, 25 (Hieronymus) und c. 11. Dist. 11 (Innocenz I.). Siehe auch o. Anm. 12.

⁴⁴ Siehe o. Anm. 13. Zur Interpretation des Briefes vor allem J. J. Ryan, *Saint Peter Damiani and His Canonical Sources: A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform*, „Pontifical Institute of Med. Studies, Studies and Texts“ 2, Toronto 1956, pp. 63ff., P. Palazzini, *Il diritto strumento di riforma ecclesiastica in S. Pier Damiani*, „Ephemerides Iuris Canonici“ 11 (1955), pp. 361—408, hier pp. 372ff., Hagenöder (wie Anm. 12), pp. 62ff.

⁴⁵ c. 26 C. 24 q. 3: „Inter heresim et scisma hoc esse arbitror, quod heresis perversum dogma habet, scisma post episcopalem discessionem ab ecclesia pariter separat. Quod quidem in principio aliqua ex parte potest intelligi diversum; ceterum nullum scisma nisi heresim aliquam sibi configit, ut recte a ecclesia videatur recessisse.“

⁴⁶ Vgl. dazu S. 291 mit Anm. 13. Der Dekretist Huguccio wendete in seiner Dekretsumme diese logische Verbindung der Kanonistik von 'contumacia'—'pertinacia' und Häresie auch auf den Fall des häretischen Papstes an: *Summa* ad c. 6 Dist. 40 s. v. 'deprehendatur a fide devius': „nunquid sic scandalizare ecclesiam non est quasi heresim committere? Preterea contumacia est crimen ydolatrie et quasi heresim. LXXXI 'si quis presbyteri' [= c. 15], unde et contumax dicitur infidelis.“ (Vat. lat. 2280, fo. 41rb).

Die Allegierung des Rates des Paulus im 2. Titusbrief bot Augustin Anlaß, generelle Maßregeln für den Umgang mit Ketzern zu formulieren: Wenn ein Ketzer sich nach zweimaliger Ermahnung nicht bekehre, gelte es, ihn zu meiden⁴⁷. Am Beginn von Gratians Auseinandersetzung mit dem Problem der Behandlung des offenen Ketzers steht also die Augustinische Toleranzforderung, die Gratian in seinem einleitenden *Dictum* zur *Quaestio* 4 der *Causa* 23 aufnimmt^{47a}.

Die dialektische Methode des Magisters, der auf kasuistische Differenzierung ausgeht, führt aber dazu, daß die anfängliche tolerante Haltung am Ende der *Quaestio* 4 der *Causa* 23 beinahe zum Ausnahmefall degradiert wird. Ich darf hier die Ergebnisse einer bereits anderweitig detaillierter geführten Untersuchung zusammenfassen⁴⁸: Der Forderung nach völliger Trennung und Christen und Ketzern wird nach Gratian ein Maßnahmenbündel gerecht, das von Enteignung bis zu körperlichen Strafen als Druckmittel zur Bekehrung reicht, wobei schließlich sogar die Todesstrafe in Betracht gezogen wird. Dabei zeigt sich an den vorgesehenen Maßnahmen, daß zur Durchführung von Enteignung und körperlichen Strafen subsidiär die weltliche Gewalt benötigt wird⁴⁹. Die Trennung von kirchlichem und weltlichem Rechtskreis wird also von Gratian angesichts der Ketzerproblematik aufgegeben. Diese Entscheidung sollte für die Dekretistik wie die künftige päpstliche Ketzerpolitik von weitreichenden Folgen sein.

⁴⁷ II Tit. 3, 10 — c. 29 C. 24 q. 3 (Augustin).

^{47a} *Dictum* Grat. ante c. 1 C. 23 q. 4: „Quod autem vindicta inferenda non sit, multis modis probatur. Mali enim tollerandi sunt non abiciendi; increpatione feriendi, non corporaliter expellendi.“ Es folgen elf Kanones (c. 1—11) Augustins, die diese Haltung fordern. Daß sich Gratian bei der Proklamation von Strafmaßnahmen ebenfalls auf Augustin-Kanones stützen kann, vermag freilich nicht zu verwundern. Hat doch dieser Kirchenvater im Verlaufe der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit selbst mehrfach seine Haltung gegenüber Ketzern revidiert, am deutlichsten im Fall der Donatisten. Vgl. dazu E. L. Grasmück, *Coercitio, Staat und Kirche im Donatistenstreit*, „Bonner histor. Forschungen“ 22, Bonn 1964; P. R. L. Brown, *St. Augustine's Attitude to Religious Coercion*, „Journal of Roman Studies“ 54 (1964), pp. 107—116; Ders., *Der hl. Augustin*, (engl. 1967), dt.: „Heyne Biographien“ 18, München 1973, pp. 204ff.

⁴⁸ Walther, *Häresie* (wie Anm. 40), pp. 114—118.

⁴⁹ Walther, *Häresie*, (wie Anm. 40), pp. 115ff. — In Korrektur der in mehreren Studien begründeten These A. M. Sticklers über die systematisch klare Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt bei Gratian wies Chodorow zuletzt auf gewisse systemische Inkonsistenzen in den „*Causae haereticorum*“ hin — (wie Anm. 15), pp. 211—246 —, weil Gratian hier an die Grenzen seiner Prämisse eines rechtlichen Nebeneinanders von kirchlicher und weltlicher Gemeinschaft stößt. A. M. Stickler, *De ecclesiastica potestate coactiva materiali apud Magistrum Gratianum*, „Salesianum“ 4 (1942), pp. 2—23; Ders., *Magistri Gratiani sententia de potestate ecclesiae in statum*, „Apollinaris“ 21 (1948), pp. 36—111; Ders., *Il „gladius“ negli atti dei concili e dei RR Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux*, „Salesianum“ 13 (1951), pp. 414—445.

IV

Die Neugliederung und Ergänzung der Sammlung Gratians durch die junge Bologneser kanonistische Rechtsschule deutet bereits eine Interessenverlagerung an. In der Praxis der Ketzerbekämpfung hatte sich das 2. Laterankonzil von 1139 bereits veranlaßt gesehen, unter Wiederaufnahme eines Beschlusses der Synode von Toulouse (1119) einen Kanon gegen sakramentale Irrlehren der Ketzerbewegungen zu beschließen⁵⁰.

Der Bologneser Magister Roland Bandinelli, der spätere Papst Alexander III., legte den Nachdruck seiner Glossierung der „Causae haereticorum“ in seiner *Stroma* (vor 1148) bereits deutlich auf die Legitimation von Zwangsmaßnahmen gegen Ketzer, für die er eine doppelte Motivation von Drohwirkung und Abschreckungseffekt, andererseits von Schutz der Unschuldigen angibt. Die Zwangsmaßnahmen entsprängen einem „amor correctionis“, der sich um der Bekehrung willen über die eigentlich freie Willensentscheidung des Glaubens hinwegsetzen dürfe⁵¹.

Rolands Lehre hinsichtlich der Simonie weicht von der Gratians ab. Für ihn wie die späteren Dekretisten ist sie nicht mehr ohne weiteres Häresie⁵². Eine ähnliche Lehre setzte sich (mit wenigen Ausnahmen wie z. B. derjenigen Gerhochs v. Reichersberg) auch in der Theologie durch. Man rückt von einer scharfen Verurteilung der Simonie im Sinne der Reformer ab, erklärt sie nur noch zur Todsünde oder zum schweren Verbrechen, da man erkannt hat, daß die Diskussion um die Gültigkeit der Sakramentsspendung simonistischer Priester extreme Kritikpositionen begünstigt hatte, die der ekklesiologisch angestrebten Betonung der Heiligkeit des klerikalen Ordo gegenüber der Laienwelt im Wege

⁵⁰ Conc. Tolosanum (1119), c. 3 (Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 21, p. 226f.) — Lat. II, c. 23 (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, p. 202)

⁵¹ *Die Summa Magistri Rolandi*, hg. v. Fr. Thaner, Innsbruck 1874, ad C. 23 q. 5: „Causa vero correctionis et iustitiae malos inreficere Deo vere est ministrare“ (p. 93); ad q. 6: „licet bonum, quod est tantum coactionis et non voluntatis, Deo minime placeat, sunt tamen mali ad bonum cogendi, ut quod primo fuerat necessitatis, fiat quoque liberae voluntatis“ (p. 94f.) ad q. 4: „Ad quod notandum, quod aliud est vindictam zelo propriae ultionis inferre atque aliud amore correctionis et afflictum liberationis. Zelo propriae ultionis vindictam irrogare non licet, sicut ex superiorum decretorum serie manifeste conicitur. Verum et [est ?] ut delinquens corrigatur atque innocens liberatur, vindicta est irroganda. Capitula igitur, quae vindictae illationem prohibent, secundum primam interpretationem accipimus; quod vero iubent, prout secundo loco expositum est, intelligantur“ (p. 91). Ähnlich Gratian im *Dictum* ante c. 26 C. 23 q. 4.

⁵² Roland ad C. 1 q. 1 u. 9; C. 4 q. 1, *Summa*, pp. 13 u. 20 (Simonie als „peccatum“ bzw. „crimen“). Dazu J. Weitzel, *Begriff und Erscheinungsformen der Simonie bei Gratian und den Dekretisten*, „Münchener theol. Studien, III. kanonist. Abt.“ 25, München 1967, pp. 36ff. (Gratian) u. 62ff. (Roland).

waren⁵³. Gerade in der Sakramentenlehre lag ja der Punkt, in der radikal gesonnene Reformer in ihrer Kritik am Klerus leicht die Schwelle der Orthodoxie überschritten.

So fällt auf, daß Waldes ein Glaubensbekenntnis ablegen mußte, um die Rechtgläubigkeit seiner Gruppe zu erweisen, das in Bezug auf die Sakramente die Trennung von Amt und Person des Geistlichen betont⁵⁴.

Eine gewisse Aufwertung der Laienwelt ist im 12. Jh. auch durch die Hervorhebung des Ehesakraments — des einzigen, das auf die Laien direkt Bezug nimmt — erfolgt. Erste Ansätze dazu kann man schon bei einigen Kirchenreformern beobachten, und das Lateranum II hatte in seinem schon angesprochenen Ketzerkanon die Ehe gegen die sexualfeindlichen oder promiskuitiven Ketzerlehren zumindest in Schutz genommen⁵⁵. In der Dekretalengesetzgebung Papst Alexanders III. nimmt das Eherecht einen beinahe bevorzugten Platz ein, den es auch schon in seiner *Stroma* und seiner Sentenzensammlung besessen hatte⁵⁶.

Für eine Flexibilität des Papstes im Vorgehen gegen ketzerische Bewegungen zwischen vorsichtigen Zugeständnissen und harten Strafbeschlüssen gibt es mehr als genug Zeugnisse. Als Kriterium unnachsichtigen Einschreitens treten dabei ekklesiologische Schranken offen zutage: Vorsichtiges Nachgeben in Details, aber Unbeugsamkeit in der Frage eines generellen Predigtrechts, das die grundsätzliche Stellung des „ordo clericorum“ berühren mußte, kennzeichnen sein Verhalten gegenüber Waldes auf dem 3. Laterankonzil (1179)⁵⁷; er plädiert für

⁵³ H. Heitmeyer, *Sakramentenspendung bei Häretikern und Simonisten nach Huguccio*, „Analecta Gregoriana“ 132, Rom 1964; J. T. Gilchrist, „*Simoniaci haeresis*“ and the Problem of Orders from Leo IX to Gratian, „Proceedings“ (wie Anm. 37), pp. 209—235; Beinert (wie Anm. 17), pp. 378ff.; Walther, *Häresie* (wie Anm. 40), pp. 119ff.

⁵⁴ Glaubenskenntnis des Waldes: „Sacramenta quoque, que in ea celebrantur, inestimabili atque invisibili virtute spiritus sancti cooperante, licet a peccatore sacerdote ministrentur, dum ecclesia eum recipit, nullomodo reprobamus, neque ecclesiasticis officiis vel benedictionibus ab eo celebratis detraimus . . .“, A. Dondaine, O. P., *Aux origines du Valdésisme, une profession de foi de Valdès*, „Archivum Fratrum Praedici“. 16 (1946), pp. 191—235, hier p. 232 u. Ch. Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme en Langue d'oc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle. Politique pontificale — Controverse*, Löwen, Paris 1969, pp. 27ff. Für Bezüge bis zu Franziskus Walther, *Häresie* (wie Anm. 40), p. 120f.

⁵⁵ Lat. II, c. 23 (*Conc. oec. decreta*, wie Anm. 50, p. 202); c. 7 richtet sich dagegen gegen Priester, die dieses Gebot der „continentia“ brechen (p. 198). — Vgl. Prodocimi, *Lo stato* (wie Anm. 10), p. 57f.; J. F. Reinhardt, *Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon. Eine theologische- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu den Ehetexten der frühen Pariser Schule des 12. Jahrhunderts*, „Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theologie d. Mittelalt.“ n. F. 14 Münster 1974; G. Fransen, *La formation du lien matrimonial au Moyen-Âge*, „Revue de Droit Canon.“ 21 (1971), pp. 106—126. Zu Gratian: W. Plöchl, *Das Eherecht des Magister Gratian*, „Wiener Staatswiss. Studien“ n. F. 24, Leipzig 1935.

⁵⁶ Dazu Walther, *Häresie* (wie Anm. 40), p. 122f. mit Literatur.

⁵⁷ Vgl. die Detailuntersuchungen zu den Vorgängen von 1179/80 (Lateranum III, Glaubensbekenntnis und Propositum des Waldes) bei K.-V. Selge, *Die ersten Waldenser*.

Toleranz im Vorgehen gegenüber religiösen Randgruppen in einem Brief an Erzbischof Heinrich v. Reims⁵⁸. Andererseits aber setzt er in der kanonistischen Theorie wie seiner päpstlichen Praxis neue harte Strafen fest gegen die sich als „Gegenkirche“ fest etablierenden Katharer, wobei zur Begründung der Notwendigkeit des Eingreifens der weltlichen Gewalt auf spätantikes Kaiserrecht rekurriert wird⁵⁹.

Der päpstliche Nachfolger Lucius III. erweiterte diese Zusammenarbeit mit dem weltlichen Arm, weil man nur auf diese Weise der Ketzerfrage Herr zu werden glaubte. In Abstimmung mit Kaiser Friedrich I. verkündete er in Verona das erste umfassende Ketzergesetz *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem*, das zum Kern des künftigen katholischen Ketzerrechtes werden sollte⁶⁰. Auch aus dieser Dekretale ist deutlich die ekklesiologische Begründung herauszulesen: Als Kriterium der Ketzerei wird neben dem Abweichen von der Sakramentenlehre der römischen Kirche das unerlaubte Predigen herausgestellt. Dabei formuliert Lucius III. ganz im Geist einer allein auf das Papstamt bezogenen Kirchenlehre die traditionellen Kriterien der Rechtgläubigkeit um, die seine Vorlage in Gratians Dekret enthalten hatte: Das Nebeneinander von „Petrus apostolus et reliqui apostoli et Patres“ wird gestrichen zugunsten einer künftig allein notwendigen Übereinstimmung mit der Lehre, „quam sacrosancta Romana ecclesia praedicat et observat“⁶¹.

Mit *Édition des Liber Antihæresis des Durandus von Osca*, 2 Bde., „Arbeiten zur Kirchengeschichte“ 37, Berlin 1967, hier I, pp. 19—35. Abweichende Beurteilung bei Thouzelier (wie Anm. 54), pp. 19—40.

⁵⁸ „Scire debet tue discretionis prudentia, quia autius et minus malum est nocentes et condemnandos absolvere quam vitam innocentium severitate ecclesiastica condemnare, et melius viros ecclesiasticos plus etiam deceat esse remissos quam in corrigendis vitiis supra modum existere et apparere severos.“ (Migne PL 206, col. 187). Vgl. damit das Dictum Gratians ante c. 26 C. 23 q. 4 (discretio) und den Augustin-Kanon c. 10 C. 23 q. 4 (Innocentes und nocentes). Entsprechend die Äußerungen als Kanonist Roland o. Anm. 51.

⁵⁹ Roland, *Summa ad (c. 1) C. 23 q. 7*. Roland glossiert hier einen von Gratian rezipierten Augustin-Kanon, in dem der Kirchenvater im Donatistenstreit die Anwendung der kaiserlichen Ketzergesetze auf die Anhänger dieser Sekte bejahte: „Iure autem humano haereticos nihil vere possidere probatur. Imperatorum siquidem iure statutum est, ut quicumque a catholica unitate inventus fuerit deviare, suarum rerum debeat omnimodam praescriptionem perferre.“ Augustins Bezugspunkt war Cod. Theodos. XVI, 5, 43. — Vgl. damit die Beschlüsse der Synode von Tours (1163) gegen die Katharer, c. 4 (Mansi, wie Anm. 50, 21, col. 1177f. = *Compilatio I* c. 10 V. 6).

⁶⁰ Mansi (wie Anm. 50), 22, coll. 476ff. = *Compil. I* c. 11 V. 6 = c. 9 X V. 7. Zur Bedeutung dieser Dekretale Walther, *Häresie* (wie Anm. 40), pp. 124ff., mit Lit.

⁶¹ *Ad abolendam*: „Et quoniam nonnulli, sub specie pietatis virtutem, eius, iuxta quod ait Apostolus, denegantes, auctoritatem sibi vendicant praedicandi: cum idem Apostolus dicat: quomodo praedicant nisi mittantur? omnes qui vel prohibiti, vel non missi, praeter auctoritatem ab apostolica sede vel ab episcopo loci susceptam, publice vel private praedicare praesumpserint, et universos, qui de sacramento corporis

Die Dekretsumme Huguccios v. Pisa wird nicht zuletzt wegen ihrer abwägenden Haltung als „das bedeutendste Werk der (Bologneser) Schule“⁶² angesehen. Huguccio arbeitete an ihrer Endfassung wohl ab seiner Ernennung zum Bischof von Ferrara (1190) bis zu seinem Tode (1210), ohne sein Werk schließlich fertigstellen zu können. Gerade die Glossierung der *Causae haereticorum* blieb dabei in ihrer ausführlichen Fassung unvollständig⁶³.

Wie differenziert Huguccio das Ketzerproblem anging, zeigt sich aber bereits an den fertiggestellten Teilen. Dies gilt zunächst für den Fall des Ungehorsams gegen den päpstlichen Jurisdiktionsprimat. Häresie kann Huguccio nur darin sehen, wenn Glaubens- und Sittenfragen berührt werden — eine Lösung, die, wenn auch nicht unbestritten, zur Richtschnur der nachfolgenden Kanonisten wurde, wie O. Hageneder jüngst zeigen konnte⁶⁴.

Bei der Behandlung und Verfolgung der Ketzer zielt Huguccio auf ein angemessenes Verhältnis von Mittel und Zweck. Mit einer „animad-

et sanguinis Domini Jesu Christi, vel de baptisate, seu de peccatorum confessione, matrimonio vel reliquis ecclesiasticis sacramentis aliter sentire aut docere non metuunt, quam sacrosancta Romana ecclesia praedicat et observat . . .“ (Sperrung von mir). Vgl. damit die Vorlage bei Gratian c. 15 C. 24 q. 1: „Rogamus vos, fratres dilectissimi, ut non aliud doceatis neque sentiatis quam quod a B. Petro apostolo et reliquis apostolis et Patribus accepistis.“

⁶² St. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik (1140—1234): Prodrömus corporis glossarum I*, „Studi e Testi“ 74, Vatikanstadt 1937, Reprint 1972, p. 157.

⁶³ Kuttner, *Repertorium* (wie Anm. 61), p. 158f.; L. Prosdocimi, „La Summa Decretorum“ di Ugucione da Pisa, *Studi preliminari per una edizione critica*, „Studia Gratiana“ V (1955), pp. 349—374; G. Le Bras, *Notes pour l'histoire du droit canon*, „Revue de Droit Canon.“ 5 (1955), pp. 131—146, hier p. 138; A. M. Stickler, *Problemi di ricerca e di edizione per Ugucione da Pisa e nella decretalistica classia*, „Congrès de Droit Canonique Médiéval, Löwen u. Brüssel 1958“ (Bibliothèque de la Revue d'hist. ecclési. 33) Löwen 1959, pp. 111—128; L. Prosdocimi, *I Manoscritti della „Summa Decretorum“ di Ugucione da Pisa I: Iter Germanicus*, „Studia Gratiana“ VII (1959), pp. 253—272; A. M. Stickler, Art. *Ugucione*, „Dictionnaire de droit canonique“ 7, Paris 1965, coll. 1355ff. Vgl. dagegen aber Ch. Duggan, *Twelfth-century Decretal Collections and their Importance in English History*, London 1963, p. 35, der davor warnt, vor Erscheinen einer kritischen Edition der *Summa Huguccios* definite Aussagen über Lehrmeinungen dieses Dekretisten zu machen.

⁶⁴ Huguccio, *Summa decretorum* ad c. 5 Dist. 19 s. vv. 'Nulli' et' noluit' (Vat. lat. 2280, fo. 17ra); ad c. 1 Dist. 20 s. v., non convincitur recipere indifferenter': „id est indistincte, sine distinctione generaliter, nisi fuit abrogata vel ex causa data vel ex tempore vel ex loco; non enim omnes astringit quelibet constitutio Romane ecclesie.“; s. v. ‚fidem‘: „. . . Sed qui statuta conciliorum et apostolicorum contempnit, contra sedem apostolicam agere non dubitatur.“ (Vat. lat. 2280, fo 18rb). Zu Huguccios Lehre über den römischen Primat B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955, pp. 29ff., 41f., und nun Hageneder (wie Anm. 12), pp. 65—67. Vgl. auch Duggan (wie Anm. 63), pp. 34ff. über die päpstliche Autorität bei Huguccio in seinen Glossen zu Dist. 19.

versio debita“; die *Ad abolendam* als verbindliche Ketzerstrafe proklamierte, sollte nach Meinung Huguccios immer eine Besserung des Delinquenten versucht werden, also der „amor correctionis“ bestimmend sein⁶⁵. Aber Huguccio steht wie die gesamte Dekretistik des ausgehenden 12. Jhs. der Einbeziehung weltlichen Rechtes ins Kirchenrecht nicht mehr ablehnend gegenüber. Dies gilt speziell für den Fall des spätantiken kaiserlichen Ketzerrechtes, das die legistischen Glossatoren ans Tageslicht zogen⁶⁶. Huguccio gewinnt im Vergleich mit dem Strafmaß des römischen Rechtes für Unterschlagung öffentlicher Gelder (*peculatus*) die Überzeugung, daß die Strafen der Enteignung und Infamie, die *Ad abolendam* für Ketzer und deren Begünstiger gesetzt hatte, durchaus angemessen sind⁶⁷. Im Extremfall des unbeugsamen Ketzers, wie er ihn in der Person Arnolds v. Brescia beispielhaft gegeben sieht, hält er sogar die Todesstrafe für angebracht⁶⁸.

V

Wenn man die traditionelle Meinung, Innocenz III. sei als Kanonist Schüler Huguccios gewesen, nun wohl in den Bereich der Legende verweisen muß⁶⁹, und damit alle Spekulationen über Abhängigkeiten

⁶⁵ Huguccio, *Summa ad dict.* Grat. ante c. 1 C. 23 q. 3 s. v. „Quod vero“: „Dummodo fiat zelo ultionis, sed correctionis amore sed iusticie, ut et a malis facultas delinquendi adiuvatur et bonis facultas libere consulendi Ecclesie cum rei publicae ministraretur“ (Vat. lat. 2280, fo. 244 va.). Ähnlich in der Glosse zum dict. Grat. ante c. 1 C. 23 q. 4 s. v. „Quod autem“. Walther, *Häresie*, p. 127.

⁶⁶ Zu diesem Vorgang P. Legendre, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique de Gratien à Innocent IV (1140—1254)*, Paris 1964; H. Maisonneuve, *Études sur les origines de l'inquisition*, „L'Église et l'État au Moyen Âge VII“, Paris 1960, pp. 62ff. (Römisches Ketzerrecht im 12. Jh.) und p. 86f. (Huguccio); O. Hageneder, *Studien zur Dekretale „Vergentis“ (X, V, 7, 10): Ein Beitrag zur Häretikergesetzgebung Innocenz' III.*, „Zeitschr. f. Rechtsgesch., kan. Abt.“ 49 (1963), pp. 138—173, hier pp. 144ff.

⁶⁷ Huguccio, *Summa ad c.* 41 C. 23 q. 4 s. v. „iudicandus“: „ille dicitur fur qui furatur rem privati [am?], et iste similiter qui rem publicam, etsi hic magis puniatur quam ille, quanto fortius sacrilegus debet dici fur et est magis puniendus, cum res ecclesie et sic dei furetur“ (Vat. lat. 2280, fo. 245 rb.). Entsprechend auch die Glossen s. vv. „peculatus“ und „non undecumque“.

⁶⁸ Huguccio, *Summa ad c.* 41 C. 23 q. 4 s. v. „Et certe longe“: „quod pro sola heresi non sunt morte puniendi, ut in C. ne san. baptis. l. II [= Cod. Just. I. 6, 2] contra sup. c. quando [= c. 39 C. 23 q. 4]. Solve ut hic prius: quando enim sunt incorrigibiles, ultimo supplicio feruntur, aliter non, ut de Arnaldo Brixienis factum est“ (Vat. lat. 2280, fo. 248 va.). Diese Glosse stammt aus der von der Forschung erschlossenen „Frühform“ (Reportatio?) der Summe, wie sie einige Handschriften statt der unvollendet gebliebenen „Causae haeticorum“ überliefern. Dazu o. Anm. 63, bes. die genannten Arbeiten Prosdocimis, Sticklers und Le Bras'. Zur Ketzerlehre dieser „Frühform“ Maisonneuve (wie Anm. 66), p. 87f.

⁶⁹ K. Pennington, *The Legal Education of Pope Innocent III.*, „Bull. of the Inst. of Med. Canon Law“ 4 (1974), pp. 70—77. Wenn Penningtons Argumentation in dem Punkt

des späteren Papstes von der Ketzerlehre seines vermeintlichen Lehrers ohne konkreten Anhaltspunkt bleiben müssen, so sollte man vielleicht die Wurzeln der Ketzerpolitik dieses Papstes, die doch zum guten Teil von einem auf Differenzierung angelegten „amor correctionis“ geprägt zu sein scheint, mehr in der Lehre seiner theologischen magistri in Paris suchen. Daß der Kreis um Petrus Cantor pastoraltheologisch ausgerichtet war und die „caritas“ in den Vordergrund stellte, wissen wir aus den Untersuchungen M. Baldwins⁷⁰. Daß die meisten Schüler des Pariser Magisters von der nachsichtigen Haltung des Lehrers abwichen, sobald sie als kirchliche Amtsträger mit der Praxis der Ketzerpolitik befaßt waren, wissen wir freilich auch⁷¹.

Innocenz' III. Politik gegenüber Ketzern und religiösen Randgruppen war wie die Alexanders III. vom Nebeneinander von Nachgiebigkeit und uns heute als brutal erscheinender Härte gekennzeichnet⁷². Albigerskreuzzug und blutige Niederwerfung Orvietos stehen so neben Äußerungen zugunsten von Humiliaten und Katholischen Armen, die Unterdrückungsmaßnahmen kirchlicher Behörden ausgesetzt waren⁷³. Immer plädiert der Papst hier wie im Fall der Waldenser von

überzeugend wirkt, daß Innocenz in Bologna kaum Rechtsstudien, also auch nicht bei Huguccio, getrieben hat, so kann man daraus wohl keineswegs wie Pennington schließen daß Innocenz sich nicht anderswo, etwa in Paris, mit Rechtswissenschaft beschäftigt hat.

⁷⁰ J. W. Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*, 2 Bde., Princeton 1970, bes. I, pp. 88ff.

⁷¹ Baldwin (wie Anm. 70), I, pp. 317ff.

⁷² Anders Grundmann, der bereits 1935 (*Religiöse Bewegungen*) und, substantiell wenig verändert, wiederum 1967 (*Ketzergeschichte*) auf „eine grundsätzliche Abkehr von der Politik seiner Vorgänger“ bei Innocenz III. erkannte, mit „der klaren Einsicht in die Aufgaben der Kirche angesichts der religiösen Bewegung dieser Zeit“ (*Religiöse Bewegungen*, wie Anm. 29, p. 71). H. Tillmann, *Papst Innocenz III.*, „Bonner Histor. Forsch.“ 3, Bonn 1954, pp. 186ff. u. A. Oliver, *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Innocencio III.*, „Collectanea Theatina“ 12, 1956, sind ihm in dieser Einschätzung gefolgt. Dagegen sehen andere moderne Forscher die Gesamtentwicklung bis zum 4. Laterankonzil — also einschließlich des Pontifikats Innocenz' III. — entweder als Weg von der „persuasio“ zur „coercitio“ — so R. Manselli, *De la „persuasio“ a la „coercitio“*, „Le Credo, la morale et l'inquisition“ (Cahiers de Fanjeaux 6), Toulouse 1971, pp. 175—197 — oder als Schwanken zwischen Tradition und Wagemut — so B. Bolton, *Tradition and Temerity: Papal Attitudes to Deviants, 1150—1216*, „Schism, Heresy, and Religious Protest“ (Studies in Church History 9), Cambridge 1972, 79—91. Ich selbst vermag freilich kaum eine klare Traditionslinie zu erkennen, an der sich das Papsttum ausrichten hätte können und kam deshalb 1973 in Löwen auf dem Häresie-Kongreß zu dem Urteil, daß mit 1214 eine „Phase des Experimentierens“ zwischen caritas und potestas zuende gegangen sei. (*Häresie*, wie Anm. 40, p. 136). Auch B. Ebels-Hoving machte jüngst die Unsicherheit in der Ketzerpolitik jenes Zeitraumes zur Grundlage einer Untersuchung. Dazu u. Anm. 85 u. 88.

⁷³ Vgl. Walther, *Häresie* (wie Anm. 40), p. 131 mit Lit.

Metz für „distinctio“ als Richtschnur des Handelns⁷⁴. Freilich, völlige Toleranz hält er für ein falsche Mittel gegenüber Ketzern, weil die juristische Kirchenstruktur mehr als bloße äußere Fassade ist und nicht geopfert werden kann⁷⁵. Dies führt die Dekretale *Cum ex iniuncto* nachdrücklich aus, indem sie gleichzeitig den Laien einen untergeordneten Platz in der Hierarchie der kirchlichen „ordines“ anweist. Aus dem Briefwechsel über den Metzger Fall fand bezeichnenderweise auch nur dieser harschere Brief Aufnahme in die von Innocenz selbst in Auftrag gegebene Sammlung seiner Dekretalen (*Compilatio III*, 1210). Der Papst verhehlt aber freilich nicht, daß unnötig hartes Vorgehen mehr zerstört als es zur Befestigung des Glaubens nützt⁷⁶.

Daß Innocenz anders als die bedeutendsten Theologen seiner Zeit die Motive der religiösen Laienbewegungen wirklich verstanden hätte, läßt sich nicht belegen⁷⁷. Besondere Einsicht in die sozialen Probleme, die hinter diesen Bewegungen standen und die Forderung nach der „pau-

⁷⁴ Ep. II, 228: „archipresbyter tam contra Humiliatos quam universos hereticos sine distinctione, quam posueramus in litteris nostris, excommunicationis sententiam promulgavit“ (Migne PL 214, col. 778).

⁷⁵ Ep. II, 142 (11. Juli 1199): „Sane sicut non debet haeretica pravitas tolerari, sic enervari non debet religiosa simplicitas, ne vel patientia nostra haereticis audaciam subministret, vel simplices impatientia multa confundat, ut nobis disruptis convertantur in arcum perversum et in haereticos de simplicibus commutentur“ (Migne PL 214, col. 699).

⁷⁶ *Cum ex iniuncto*: Ep. II, 141 (12. Juli 1199) = *Comp.* III c. 3 V. 4 = c. 12 X V. 7. „pro universorum salute nos oportet esse sollicitos, ut et malos retrahamus a vitiis, et bonos in virtutibus foveamus. Tunc autem opus est discretionem maiorem, cum vitia sub specie virtutum occulte subintrant . . . Licet autem desiderium intelligendi divinas scripturas, et secundum eas studium adhortandi, reprehendum non sit, sed potius commendandum: in eo tamen apparent quidam laici qui officium praedicationis Christi sibi usurpant . . . Tanta est enim divinae scripturae profunditas, ut non solum simplices et litterati, sed etiam prudentes et docti non plene sufficiant ad ipsius intelligentiam indagandam . . . Sicut enim multa sunt membra corporis, omnia vero membra non eundem actum habent, ita multi sunt ordines in ecclesia, sed non omnes idem habent officium. Cum igitur doctorum ordo sit quasi praecipuus in ecclesia, non debet sibi quisquam indifferenter praedicationis officium usurpare. Nam secundum Apostolum: ‚quomodo praedicabunt, nisi mittantur?‘ . . . Rursus aliud est, quod praelatus sponte de sua confisus innocentiam subditorum se accusationi supponit . . . et aliud est, quod subditus non tam animo reprehendi quam detrahendi exsurgit temerarius in praelatum, cum ei potius incumbet necessitas obsequendi. Quodsi forte necessitas postularet, ut sacerdos tanquam inutilis et indignus a cura gregis debeat removeri, agendum est ordinate apud episcopum, ad cuius officium tam institutio quam destitutio sacerdotum noscitur pertinere“ (Text nach Migne PL 214, coll. 695 ff. mit Verbesserungen aus der Edition E. Friedbergs von Gregors IX. *Liber decretalium*). — Mahnung zur Milde im Brief v. 5. Juli 1209 an den Erzbischof von Narbonne, in dem er die Katholischen Armen um Durandus von Osca gegen Verdächtigungen des Prälaten in Schutz nimmt, Ep. XII, 67: „Sic enim erroneos ab haeretica pravitate intendimus revocare, ut velimus fideles in catholica veritate fovere, cum tolerabilius sit perversos in sua perversitate perire quam iustos a sua iustitia declinare.“ (Migne PL 216, col. 74).

⁷⁷ So der Tenor der o. Anm. 72 angeführten Beurteilung Grundmanns.

pertas apostolorum“ mit prägten, verrät etwa die Schrift des Kardinals Lothar von Segni über die *miseria humane conditionis* jedenfalls nicht⁷⁸. Vielmehr referiert der Autor in diesem Traktat zwar die traditionelle Gleichsetzung der aus äußerer Not Armen als moralisch Schlechte als tadelnswert; aber „paupertas“ erscheint ihm keineswegs als Ideal. Wenn „paupertas“ einen spirituellen Wert gewinnen will, muß sie wohl ein freiwilliger Verzicht auf Reichtum sein⁷⁹.

Es sind also mehr Folgerungen aus jenen spirituellen Grundüberzeugungen der Theologie des 12. Jhs., nicht konkrete Erfahrungen mit der Welt, denen die Reformmaßnahmen des Papstes besonders in der Kirche des französischen Midi und die Institutionalisierung der neuen Gemeinschaften der Humiliaten, der Durandus von Osca, des Bernard Prim und der Bußbrüderschaft von Elne ihre Existenz verdanken⁸⁰. Anders als im Falle der sich willig an den kirchlichen ordo fügenden religiösen Neuerer Diego von Osma und Dominikus, ist die Gründung der Gemeinschaft des Franziskus nicht mit direkter Unterstützung durch Innocenz erfolgt, wie es gerne die Legende wollte⁸¹.

⁷⁸ Lotharii cardinalis (Innocentii III) *De miseria humane conditionis*, ed. M. Maccarone, Lugano 1955. — Zur Einschätzung des Verhältnisses von wirtschaftlicher Bedürftigkeit und von als spirituelles Ideal propagierter Armut im Hochmittelalter vgl. die Untersuchungen und Beiträge in den Kongreßakten *Povertà e Ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII*, Todi 1969, u. *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge — XVIe siècle)*, hg. v. M. Mollat, Bd. I, Paris 1974. Dazu auch K. Bosl, *Das Problem der Armut in der hochmittelalterlichen Gesellschaft*, „Sitzungsber. d. Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.“, Bd. 294, Abh. 5, Wien 1974.

⁷⁹ *De miseria* I, 15: „Pauperes autem premuntur inedia, cruciantur erumpna, fame, siti, frigore, nuditate . . . O miserabilis conditio mendicantis . . . secundum fortunam existimatur persona, cum potius secundum personam sit estimanda fortuna. Tam bonus reputatur ut dives, tam malus ut pauper, cum potius tam dives sit reputandus ut bonus, tam pauper ut malus.“ (p. 20f.)

⁸⁰ A. Fliche, *Innocent III et la réforme de l'Église*, „Revue d'hist. ecclésiast.“ 44 (1949), pp. 87—152; Ders., *La réforme de l'Église*, Fliche-Martin „Histoire de l'Église“ 10: La chrétienté romaine (1198—1274), Paris 1950, pp. 139—193; Tillmann (wie Anm. 72), pp. 152—185; R. Foreville, *Lateran I—IV*, „Geschichte der ökumenischen Konzilien“ VI, Mainz 1970, pp. 282ff.; M. Maccarone, *Riforme e innovazioni di Innocenzo III nella vita religiosa*, M. M., „Studi su Innocenzo III“ (Italia Sacra 17), Padua 1972, pp. 221—337; Grundmann, *Religiöse Bewegungen* (wie Anm. 29), pp. 72—127; Maisonneuve (wie Anm. 66), pp. 174—179, 182—86; Selge (wie Anm. 57), I, 188—225; Thouzellier (wie Anm. 54), pp. 139—159, 183—267.

⁸¹ Überzeugend die nüchterne Beurteilung der Gründung der Gemeinschaft des Franziskus durch K.-V. Selge, Rechtsgestalt und Idee der frühen Gemeinschaft des Franz von Assisi, „Erneuerung der Einen Kirche, Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag“ (Kirche und Konfession 11) Göttingen 1966, pp. 1—31; Ders., Franz von Assisi und die römische Kurie, „Zeitschr. f. Theologie u. Kirche“ 67 (1970), pp. 129—161; auch in *San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni*, Todi 1971; M.-H. Vicaire, *Geschichte des Heiligen Dominikus*, 2 Bde. (franz. 1957), dt. Freiburg, Basel Wien 1962/63; K. Elm, *Franziskus und Dominikus: Wirkungen und Antriebskräfte zweier Ordensstifter*, „Saeculum“ 23 (1972), pp. 127—147.

Aufschlußreich für die gesamte Motivation der päpstlichen Reformpolitik scheint mir ein Brief des Papstes von 1206 an seinen Legaten, den Zisterzienser Raoul von Fontfroid zu sein, weil hier deutlich hervorgeht, wie die klugen kirchenpolitischen Maßnahmen aus spirituellen Überlegungen hervorgehen: „Excursus saeculi tendentis ad exitum incessanter humanae conditionis miseriam tot errorum laqueis irretivit . . . discretione tuae per apostolica scripta praecipiendo mandamus, quatenus viris probatis, quos ad id videris idoneos exsequendum, qui paupertatem Christi imitando in despecto habitu et ardenti spiritu non pertimescant accedere ad despectos, in remissionem studeas injungere peccatorum, ut ad eosdem haereticos festinantes, per exemplum operis et documentum sermonis eos concedente Domino sic revocent ab errore“⁸².

Innocenz III. war es aber auch, der mit seiner Dekretale *Vergentis in senium*⁸³ in bislang unbekannter Schärfe den Strafenkatalog von *Ad abolendam* erweiterte, um auch die Begünstiger der Häresie zu treffen. Der verhängnisvolle Albigenserkreuzzug, der schließlich der Leitung des Papstes entglitt, wurde auf der Rechtsbasis von *Vergentis* ausgerufen⁸⁴. O. Hageneder konnte den Nachweis erbringen, daß aufgrund seiner Erfahrungen mit dem Verlauf des Feldzuges Innocenz *Vergentis* stillschweigend revidierte, bis das 4. Laterankonzil mit seinem Ketzerkanon *Excommunicamus* eine feste neue Rechtslage in Verbindung mit dem weiterhin unverändert gültigen *Ad abolendam* schuf⁸⁵. Im *Liber extra decretalium* Gregors IX. findet sich deshalb auch nur eine verkürzte, auf die neue Rechtslage zugeschnittene Fassung von *Vergentis*⁸⁶.

VI

Die Lösung, die das Laterankonzil anvisierte, sollte die Unsicherheiten in der Feststellung der Rechtgläubigkeit durch das neue Glau-

⁸² Ep. IX, 185 (17. Nov. 1206), Migne PL 215, coll. 1024f. Dazu Walther, *Häresie* (wie Anm. 40), p. 133.

⁸³ *Compil.* III c. 1 v. 4 = c. 10 X v. 7.

⁸⁴ Dazu Maisonneuve (wie Anm. 66), pp. 156f., 169f., 180; Hageneder, *Studien* (wie Anm. 66), pp. 145ff., 153—163; H. Roscher, *Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge*, „Forschungen zur Kirchen- u. Dogmengeschichte“, Göttingen 1969, pp. 214—253; Walther, *Häresie* (wie Anm. 40), p. 134f.

⁸⁵ Hageneder, *Studien* (wie Anm. 66), pp. 150ff.; Ders., *Das päpstliche Recht der Fürstenabsetzung: Seine kanonistische Grundlegung (1150—1250)*, „Archiv. Historiae Pontif.“ 1 (1963), pp. 53—95, hier pp. 66ff. Vgl. aber nun die abweichende Deutung von B. Ebels-Hoving, *Tradite en vernieuwing in de ketterbestrijding van Innocentius III: de „exposition en proie“*, „Tijdschrift voor Geschiedenis“ 88 (1975), pp. 151—168, der für die teilweise Aufhebung der Bestimmungen von *Vergentis* bis zum Lateranum IV und für die dort gefundene Lösung die Erfahrungen des Papstes mit dem 4. Kreuzzug für ausschlaggebend hält. Zur Beurteilung der Thesen Ebels-Hovings s. u. Anm. 88.

⁸⁶ Hageneder, *Studien* (wie Anm. 66), pp. 150ff.; Walther, *Häresie* (wie Anm. 40), p. 135f.

bensbekenntnis beheben und mit dem Ketzerkanon *Excommunicamus* selbst sowohl das Strafmaß für Ketzer, den Umfang der weltlichen Hilfe bei der Ketzerverfolgung als auch das Strafmaß bei Verweigerung der weltlichen Hilfe festlegen⁸⁷.

Daß damit zugleich die Stellung des Papstes gegenüber den weltlichen Herrschern erneut herausgehoben wurde und weitere rechtliche Hilfsmittel zur Schaffung und Sicherung einer hierokratischen Machtstellung des Papstes bereitgestellt wurden, ist von der Forschung bereits öfters betont worden⁸⁸. Die Dekretalisten erörterten die Ketzergesetze bald nicht nur für diesen begrenzten Anwendungsbereich, sondern zogen die darin angelegten Möglichkeiten zur Herrscherdeposition in ihre Diskussion über das Verhältnis von Papst und weltlichen Herrschern ein, indem sie logische Verbindungen mit anderen Inno-

⁸⁷ Lateranum IV, cc. 1 („Firmiter Credimus“) u. 3 („Excommunicamus“), *Conciliorum oecumenicorum decreta* (wie Anm. 50), pp. 230f., 233ff. — Zum Konzil M. MacCarrone, *Il Ivo concilio Lateranense*, „Divinitas“ 5 (1961), pp. 270—298; Foreville (wie Anm. 80), pp. 265—379; G. Fransen, *Die Ekklesiologie der Konzile des Mittelalters*, „Das Konzil und die Konzile: Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche, Stuttgart 1962, pp. 145—164. — Zur Rolle der Konzilskanones als Grundlage der Dekretalistik: St. Kuttner, *Johannes Teutonicus, das vierte Lateranum und die Compilatio quarta*, „Miscellanea G. Mercato“ V (Studi e Testi 125), Vatikanstadt 1946, pp. 608—634; A. García García, O. F. M., *El Concilio IV de Letrán (1215) y sus comentarios*, „Traditio“ 14 (1958), pp. 484—502; Ders., *El gobierno de la Iglesia Universal en el Concilio IV Lateranense del 1215*, „Annuario histor. concil.“ 1 (1969), pp. 50—68.

⁸⁸ W. Ullmann, *The Significance of Innocent III's decretal „Vergentis“*, „Études“ (wie Anm. 38), pp. 729—741, deutet zu Unrecht das Rekurrieren Innocenz' in *Vergentis* auf die weltlichen Strafbestimmungen für Majestätsverbrechen als Absicht, Kirche und Papst zu identifizieren und den Primat des Papstes juristisch abzusichern (p. 734), bzw. Ketzerrei zum Angriff auf das Papsttum zu erklären (p. 738). Die Motive für den Erlaß der Bulle liegen eindeutig bei der Legitimation der neuen Strafbestimmungen für „fautores“ der Ketzer. S. o. S. 311 mit Anm. 84. Ebels-Hoving (wie Anm. 85) argumentiert in die gleiche Richtung, nur setzt er die Entscheidung Innocenz' III. erst 1215 an: Die Beseitigung der bestehenden Unsicherheiten, die Ebels-Hoving bei Anhaltspunkten für Rechtgläubigkeit, bei Umfang und Maßstab der nötigen weltlichen Hilfe bei der Ketzerverfolgung und bei der Verhängung der Todesstrafe für Ketzer und deren Förderer bislang als vorhanden ansah, sind für ihn zugleich ein „Schritt zur Theokratie“, eine „ansehnliche Machtvergrößerung des Papstes, der unwillige Herrscher bestrafen lassen kann“ (P. 165). Eine solche Deutung läuft freilich Gefahr, die historische Realität zugunsten theoretischer Möglichkeiten zu vernachlässigen, die durch systematische Erfassung aller denkbaren Möglichkeiten von Rechtssätzen, die doch für konkrete Situationen aufgestellt wurden, erschlossen werden können. Es ist falsch, bereits Innocenz III. Intentionen zu unterstellen, die sich erst aus der gelehrten Diskussion der Dekretalen durch die Dekretalisten als Möglichkeiten der Nutzung ergaben. Deshalb überzeugt auch Hegeneders These eines schrittweisen Rückzugs des Papstes von Rechtspositionen, die zu gefährlichen Weiterungen führten, mehr als Ebels-Hovings Schluß auf den entscheidenden Anteil des 4. Kreuzzuges an diesem Verhalten. Wie sehr Innocenz III. Herrschaft auf weltlichen Gebiet nur von Fall zu Fall ausüben wollte und dabei eine völlige juristische Systematisierung seiner Position vermied, dazu nun Walther, *Imperialis Königstum* (wie Anm. 12), pp. 14ff. u. 52—68.

centianischen Dekretalen, nämlich *Novit* und *Venerabilem* zogen⁸⁹, in denen das päpstliche Absetzungsrecht gleichfalls angesprochen war.

Schließlich stützte in der Praxis Innocenz IV. seine Absetzungssenzenz gegen Friedrich II. auf eben jene dekretalistischen Überlegungen⁹⁰. Ein Studium der Behandlung der Häresie in den Dekretalen-Glossenapparaten der frühen Dekretalistik lehrt schnell, wie sehr dieser Begriff in der Diskussion gedehnt und damit seiner ursprünglichen dogmatischen Bedeutung entfremdet wurde⁹¹.

Auch die Entwicklung der Inquisition wurde maßgeblich von den Regelungen beeinflusst, die *Vergentis* und *Excommunicamus* über den Häresieverdacht trafen. Die Beweislast für seine Unschuld wurde seit jenen Dekretalen dem Beschuldigten aufgebürdet. Konnte er den Verdacht nicht binnen eines Jahres entkräften, verfiel der er Verurteilung als Häretiker⁹².

Die Ketzergesetzgebung bot sich geradezu an, um die einzigartige Machtstellung des Papstes in der Christenheit darzustellen; konnte es doch keinen besseren Beweis dafür geben, daß der vicarius Christi „obtentu“ bzw. „ratione peccati“, wie die Dekretale *Novit* formulierte, in weltliche Angelegenheiten eingreifen durfte, ja mußte. Die Ekklesiologie einer um heilsgeschichtlicher Ziele willen die Welt leitenden Papstkirche konnte sich nicht wie Gratian mit einem Kirchenmodell begnügen, bei dem im Gefolge der Überzeugungen der Kirchenreform des 11. Jhs. die kirchliche Sphäre von allen weltlichen Einflüssen gereinigt werden sollte und deshalb beide Bereiche scharf getrennt zu

⁸⁹ Walther, *Häresie* (wie Anm. 40), pp. 137ff. Beispielhaft das Verfahren des Bologneser Kanonisten Tancred, der sich auf Interpretationen seiner Kollegen Vincentius Hispanus und Johannes Teutonicus in deren Glossenapparaten stützen kann: Tancred ad *Compil. III* c. 1 V. 4 s. v. „precipimus“: „Quod facere potest dominus papa obtentu peccati, ut supra de iudiciis II ‚novit‘ [= *Comp. III* c. 3 II. 1], i. est Vincentius; et ita potest papa etiam seculares iudices privare dignitatibus suis non tantum propter heresim sed etiam propter alias iniquitates, ut XV q. 6 ‚alius‘ [= c. 3; schildert die Absetzung Childerichs III.]. Nam et imperium transfert de loco ad locum, supra de electione ‚venerabilem‘ [*Comp. III* c. 19 I. 6], i. est Jo(hannes)“ (Fulda, Landesbibl. Msc. D. 6, fo. 248rb).

⁹⁰ Hageneder, *Päpstliches Recht* (wie Anm. 85), pp. 24ff.; Ders., *Häresiebegriff* (wie Anm. 12), pp. 76ff.; Walther, *Häresie*, (wie Anm. 40), p. 141. Zuletzt zusammenfassend F. Kempf, *Die Absetzung Friedrichs II. im Lichte der Kanonistik*, „Probleme um Friedrich II.“ (Vorträge und Forschungen XVI), Sigmaringen 1974, pp. 345—360.

⁹¹ Walther, *Häresie*, p. 140f.; weniger dezidiert Hageneder, *Häresiebegriff* (wie Anm. 12), pp. 98ff.

⁹² Lateranum IV, c. 3 = c. 13 X V. 7 § 2: „Qui autem inventi fuerint sola suspitione notabiles, nisi iuxta considerationes suspitionis qualitatemque personae propriam innocentium congrua purgatione monstraverint, anathematis gladio feriantur, et usque ad satisfactionem condignam ab omnibus evitentur, ita quod, si per annum in excommunicatione persistierint, ex tunc velut haeretici condemnentur.“ (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, wie Anm. 50, p. 233).

bleiben hätten. Und so war es kein Zufall, daß die Ketzergesetzgebung half, dem Papst sich über die Grenzen beider Sphären hinwegzusetzen. Schließlich hatte Gratian selbst am Problem der Ketzerei erörtern müssen, in welchem Verhältnis die weltliche Gewaltanwendung für kirchliche Zielsetzungen erlaubt sei. Ob er damit nicht zugleich bereits ein „strukturelles Defizit“ einer dualistisch konzipierten, aber letztlich doch heilsgeschichtlich fundierten Kirchenverfassung freigelegt hatte, ist hier nicht mehr zu erörtern⁹³.

⁹³ Vgl. zu diesem Problem Walther, *Imperiales Königtum* (wie Anm. 12).

INHALTSVERZEICHNIS

ALBERT ZIMMERMANN (Köln):	
Vorwort	V
WOLFGANG HÜBENER (Berlin):	
„Malum auget decorem in universo“. Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik	1
JOACHIM EHLERS (Frankfurt):	
Gut und Böse in der hochmittelalterlichen Historiographie	27
ABDOLDJAVAD FALATURI (Köln):	
Das Fehlen des Aspekts der Heilsgeschichte in der islamischen Theologie	72
AMOS FUNKENSTEIN (Los Angeles):	
Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism.	81
ISRAEL PERI (Thiergarten):	
Die Konzeption des Heilsgeschehens und die Frage nach dem Ursprung des Bösen im Hexaemeron Arnos von Reichersberg	104
STEPHAN OTTO (München):	
Bonaventuras christologischer Einwand gegen die Geschichtslehre des Joachim von Fiore	113
ULRICH WIENBRUCH (Köln):	
Die geschichtsphilosophische Bedeutung der Engellehre bei Bonaventura. Ein Beitrag zur Deutung des <i>Itinerarium mentis in Deum</i> IV 4	131
EDOUARD-HENRI WÉBER O. P. (Paris):	
Dynamisme du bien et statut historique du destin créé. Du traité sur la chute du diable de S. Anselme aux questions sur le mal de Thomas d'Aquin	154
WILLIAM J. HOYE (Mainz):	
Sünde und Gottesliebe nach Thomas von Aquin.	206
INGRID CRAEMER-RUEGENBERG (Köln):	
Die Kritik des Thomas von Aquin an der origenistischen Seelenlehre	235

Inhaltsverzeichnis

FERDINAND SEIBT (Bochum):	
Thomas und die Utopisten. Planungsoptimismus und universale Harmonie	253
MIECZYSLAW MARKOWSKI (Kraków):	
Die Schilderung des Guten und Bösen in der <i>Chronica</i> des Vincentius Kadlubek	271
HELMUT G. WALTHER (Konstanz):	
Haeretica pravitas und Ekklesiologie. Zum Verhältnis von kirchlichem Ketzerbegriff und päpstlicher Ketzerpolitik von der zweiten Hälfte des XII. bis ins erste Drittel des XIII. Jahrhunderts	286
NIKOLAUS M. HÄRING (Toronto):	
Die Rolle der Hl. Schrift in der Auseinandersetzung des Alanus de Insulis mit dem Neu-Manichäismus	315
ANNIE CAZENAVE (Paris):	
Bien et Mal dans un mythe cathare languedocien	344
ARNOLD ANGENENDT (Münster):	
Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des XII. und XIII. Jahrhunderts	388
GUNTHER WOLF (Heidelberg):	
Kaiser und Papst als Protagonisten des Guten und Bösen in der späteren Kaiserzeit — ein „phänomenologischer“ Versuch	410
HERBERT BACKES (Saarbrücken):	
Teufel, Götter und Heiden in geistlicher Ritterdichtung. Corpus Antichristi und Märtyrerliturgie.	417
BEATE SCHMOLKE-HASSELMANN (Göttingen):	
„Camuse chose“. Das Häßliche als ästhetisches und menschliches Problem in der altfranzösischen Literatur.	442
HERBERT SCHADE S. J. (München):	
Der „Traum Adams“ — das „Große Geheimnis“ (Ephes. 5,32) von Liebe und Tod und die Erkenntnis des Guten und Bösen in der mittelalterlichen Kunst. Die Bilderkenntnis als anthropologische Voraussetzung für die Entscheidung des Menschen zwischen Gut und Böse	453
MATHIAS BIELITZ (Neckargemünd):	
Über Wertkriterien in der Musikanschauung des XII. und XIII. Jahrhunderts	489
Namenregister	533