

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 30 (1983)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Das Mysterium der Kirche

**Autor:** Haas, Alois M.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761270>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 24.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

ALOIS M. HAAS

## Das Mysterium der Kirche

Von der Macht der mittelalterlichen Bilder\*

In seiner «scholastischen Erwägung» über «Die Sichtbarkeit der Kirche» vom Jahre 1917 glaubt Carl Schmitt die folgende Paradoxie im Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche feststellen zu können: «Die Sichtbarkeit der Kirche beruht auf etwas Unsichtbarem, der Begriff der sichtbaren Kirche ist selbst etwas Unsichtbares. Wie alle Realität, wenn sie auf Gott gegründet wird, ihre Realität verliert, da Gott zur einzigen, wahren Realität wird, so wird die wahre Sichtbarkeit der Kirche unsichtbar, und es gibt keine unsichtbare Kirche, die nicht sichtbar, und keine sichtbare, die nicht unsichtbar wäre. So kann sie in dieser Welt sein, ohne von dieser Welt zu sein»<sup>1</sup>. Ist so die sichtbare Dimension der Kirche in deren Mysteriendomäne eingeborgen, bleibt doch ein Drittes, die «menschlich-konkrete Kirche»<sup>2</sup>, deren Mängel zu Unrecht und nur zu oft «der göttlich-sichtbaren zugerechnet»<sup>3</sup> wurden.

\*Vortrag im Rahmen einer Ringvorlesung der Theol. Fakultät der Universität Zürich im WS 1981/82, am 18. Nov. 1981.

<sup>1</sup> Summa, Eine Vierteljahresschrift (1917) H. 2, S. 71–80, Zitat: S. 75.

<sup>2</sup> A.a.O., S. 77.

<sup>3</sup> A.a.O. Zur Typologie der zwei Dimensionen der Kirche, ihre Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, vgl. H. DE LUBAC, Die Kirche, Eine Betrachtung. Übertragen und eingeleitet von H. U. VON BALTHASAR, Einsiedeln 1968, S. 73–109. Auch wenn hier mit aller Energie «der tödliche Schnitt zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren» der Kirche abgewiesen wird (a.a.O., S. 79), scheint die «schiefe Ebene» einer Gegenüberstellung der beiden Seiten historisch doch nicht vermeidbar gewesen zu sein. Die «Synthese der Ekklesiologie», die de Lubac unermüdlich fordert (besonders a.a.O., S. 79ff.), ist immer wieder neu zu leisten. Vgl. P. STANISLAS JÁKI, Les tendances nouvelles de l'Écclésiologie, Roma 1957 (Bibliotheca Academiae Cath. Hung. III); A. ACERBI, Due ecclesiologie, Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di

Mit der Unterscheidung dieser drei Dimensionen an der Kirche ist uns für das Verständnis des mittelalterlichen Kirchenbegriffs, besser des mittelalterlichen Kirchenbildes, ein methodisch nützlicher Raster an die Hand gegeben, der – gewiß in Vereinfachung – mindestens zwei Bereiche des mittelalterlichen Denkens über die Kirche unterscheiden läßt: erstens den Bereich einer mittels Bildern sich lebendig ausgestal-

communione nella «Lumen gentium», Bologna 1975; M. KEHL, Kirche als Institution, Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>(1978); B. MONDIN, Le nuove ecclesiologie, Un'immagine attuale della chiesa, Roma 1980 (Teologia 29). Bekannt ist die Rolle, die der Unterscheidung «sichtbare – unsichtbare» Kirche bei Luther und den reformierten Kirchen zugesprochen wird. Vgl. U. KÜHN, Kirche, Gütersloh 1980 (Hb. syst. Theol. 10), S. 24ff. (hier Literatur zu Luthers Auffassung) und B. GASSMANN, Ecclesia reformata, Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften, Freiburg i. Br. 1968 (Oekumen. Forsch., I. Ekk. Abt., Bd. IV), S. 113ff. Zu Luther vgl. auch Y. CONGAR, Vraie et fausse réforme dans l'Eglise, Paris <sup>2</sup>1968, S. 345ff. Reiche Literatur zu dieser entscheidenden Dichotomie siehe bei U. VALESKE, Votum Ecclesiae, München 1962, S. 60ff., 194.; W. KRECH, Grundfragen der Ekklesiologie, München 1981, S. 30–35. Daß die «menschlich-konkrete Kirche» nicht mit der «göttlich-sichtbaren» identisch ist, wird jedem Betrachter der Kirchengeschichte sofort klar, wenn er die faktisch verfolgte Kirchenpolitik mit der sie begleitenden Ekklesiologie vergleicht. Diese stellt das theologische Postulat der Sichtbarkeit der Kirche (vgl. J. B. WALZ' energische Demonstration in: Die Sichtbarkeit der Kirche, Ein Beitrag zur Grundfrage des Katholizismus, Würzburg 1924), jene dagegen versucht es – mehr oder weniger lauter – in eine konkrete Seinsform überzuführen. Theologisch bleibt die Forderung einer letztlichen Einheit von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit – wie wenig authentisch auch immer eine solche Einheit verwirklicht worden sein mag im Lauf der Geschichte – eine alles ekklesiologische Denken bestimmende Leitvorstellung. So gehört denn die *visibilitas* – zusammen mit der *supernalitas/eminentia*, *necessitas*, *perfectio*, *unitas*, *sanctitas*, *catholicitas* und *apostolicitas* zu den *proprietates* der klassischen katholischen Ekklesiologie (vgl. A. STRAUB, De Ecclesia Christi, vol. II, Oeniponte 1912, S. 589ff.; A. DORSCH, Institutiones theologiae fundamentalis, vol. II: De ecclesia Christi, Oeniponte 1914, S. 523ff.), während die evangelische Variante nicht darauf eingeht (vgl. P. STEINACKER, Die Kennzeichen der Kirche, Berlin 1982).

Der Anteil Augustins an dieser Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche ist in keiner Weise zu unterschätzen. Vgl. F. HOFMANN, Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung, Münster W. <sup>2</sup>1978, S. 233ff.; W. KAMLAH, Christentum und Geschichtlichkeit, Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins «Bürgerschaft Gottes», Stuttgart <sup>2</sup>1951, S. 140ff.; J. RATZINGER, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954; E. LAMIRANDE, L'église céleste selon S. Augustin, Paris 1963; W. SIMONIS, Ecclesia visibilis et invisibilis, Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus, Frankfurt a. M. 1970, S. 75ff.; A. GIACOBBI, La Chiesa in S. Agostino, 1: Mistero di comunione, Roma 1978, S. 72ff.; H. U. VON BALTHASAR, Augustinus, Das Antlitz der Kirche, Einsiedeln <sup>2</sup>1955; ders., Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963.

tenden Reflexion über die sichtbare Unsichtbarkeit der Kirche<sup>4</sup> und zweitens den Bereich einer auf die konkrete juristische Faßbarkeit kirchlicher Freiheit abzielenden Politik mit allem Zubehör an über die Jahrhunderte hin sich aufhäufenden rechtlichen Dokumenten und Ideologien<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Der Kern und das Wesen der Kirche ist ein Glaubensgeheimnis und daher gerade in den vordergründigen Diskussionen über Kompetenzfragen in der Kirche nach der konstantinischen Wende oft kaum mehr spürbar. Das Mittelalter muß an der Hypothek einer Kirche, die den siegreichen Einzug ins Feld der weltlichen Macht glorreich hinter sich hat, schwer tragen. Das eigentliche Glaubensgeheimnis der Kirche drückt sich daher sinngemäß weniger in der politisch belasteten Atmosphäre päpstlich-kaiserlicher Kontroversen aus als vielmehr in den verborgeneren Bezirken gelebten christlichen Lebens. «Im hohen Mittelalter ist es [hinsichtlich der Ekklesiologie], trotz dem tiefen soziologischen Wandel [gegenüber dem frühen Mittelalter und der Väterzeit], noch nicht wirklich anders. Selbst die scharfe Dialektik zwischen päpstlicher und kaiserlicher Theologie bleibt, was die Theologie der Kirche angeht, in einem Vorfeld stehen, es geht um Kompetenz, nicht um das Wesen selbst, das heil im Unreflexen ruht: der Kern wird gehütet von den Gebeten und Betrachtungen der kontemplativen Liebe; in den Hohelied-Kommentaren, in denjenigen über Paulus und Johannes, deren Gehalt ungebrochen aus der Väterzeit in die Scholastik hinüberfließt, liegt das Herzgeheimnis. Hohe Kunst vermag, im Kern ebenfalls heil, dies Geheimnis Bild werden zu lassen, auf dem Grund einer noch unangefochtenen ästhetisch-religiösen Ausdrucksbeziehung von Innen und Außen, Geheimnis und Form. Diese Beziehung besteht so lange, als die Frage nicht bewußt erhoben wird, was denn nun eigentlich, im Begriff ausgedrückt, der Geheimnisinhalt und was die äußere Form sei. Höchstens kann man sagen: der Inhalt sei das Reich Gottes, das mit Christus gekommen ist, und seine Erscheinung sei die Christenheit, als sichtbare Körperschaft, abgegrenzt gegen Heidentum, Judentum und Islam; Christenheit, nicht die «organisierte Kirche» der Zeit nach Luther. Das Unbestimmte und doch nicht Verschwommene, sondern mit großer Kraft Prägende dieser Ausdrucksbeziehung läßt sich vom Evangelium zwar rechtfertigen, ist aber doch nicht einfach mit ihm identisch; es tritt eine kulturelle Komponente hinzu, die wir heute mißverständlich mit dem Schlagwort des «mythischen Weltbilds» anleuchten: eine bestimmte theologische Nichtreflexion steht in einem fruchtbaren wechselseitigen Verhältnis zu einer bestimmten kulturell-weltanschaulichen Nichtreflexion; die erste bedient sich der zweiten, um ein bestimmtes Verhältnismaß zwischen Bewußtheit und Unbewußtheit, das ihr richtig und unveräußerlich scheint, zur Darstellung zu bringen. Daß zwischen dem theologischen Geheimnis der Beziehung Christus-Kirche und dem ästhetischen Geheimnis etwa einer Kathedrale nur Analogie und keineswegs Identität besteht, darüber hat sich auch damals kein Zeitgenosse getäuscht, dennoch «trug» diese Analogie, sie sprach, und sie sagte genug, um ein aufklärerisches Weiterdrängen im Rationalen zu verhindern. Sie sagt aber auch Dinge, die nur innerhalb eines ästhetischen Symbolismus, wo Himmelreich sich im heiligen Erdenreich «ausdrückt», tragbar sind und uns Heutigen, denen dieses symbolische Fühlen vergangen ist, als ein furchtbares Mißverständnis erscheint: innerhalb eines solchen Weltsystems sind Kreuzzüge zu rechtfertigen, die doch, biblisch betrachtet, einen Rückfall in den Alten Bund (der der theologische Ort des Symbolismus ist) bedeuten.» (H. U. VON BALTHASAR, Kirchenerfahrung dieser Zeit, in: J. DANÍELOU/H.



Im Folgenden möchte ich mich vornehmlich auf den erstgenannten Bereich, die bildhafte Spekulation über die Kirche, konzentrieren, weil die mittelalterliche Kirche hierin – im Anschluß an die patristische Überlieferung<sup>6</sup> – wohl ihr Eigenstes gegeben hat.

1. Zuvor aber sei ein kurzer Blick auf den zweitgenannten Bereich gestattet, da er eine Diastase zwischen sichtbar-unsichtbarer und konkreter Kirche in den Blick kommen läßt, die zu vernachlässigen gerade auch zur Ermittlung der Ekklesiologie des Mittelalters unheilvoll wäre. Zwar gehört auch nach Carl Schmitt die juristisch-körperschaftliche Selbstorganisation der Kirche, «die rechtliche Regelung menschlicher Beziehungen»<sup>7</sup> überhaupt, zum natürlich guten Bereich, dessen «Hierarchie der Mittelbarkeit»<sup>8</sup> sich bis in die paradiesischen Zustände vor dem Sündenfall zurückverfolgen läßt. Konkret sind dann allerdings die Möglichkeiten sündhaften Sich-Verfehlens breit gegeben. Ein unverdächtigster Zeuge wie Louis Bouyer<sup>9</sup> vermag heute eine Entwicklung des mittelalterlichen Kirchendenkens nachzuzeichnen, dessen unheilvoller

VORGRIMLER [Hrsg.], *Sentire Ecclesiam*. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit, Freiburg i. Br. 1961, S. 743–768, Zitat: S. 747f.) «Die Sicht des Glaubens» ist auch für E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlin 1958, und W. DIETZFELDINGER, *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre*, Göttingen 1962, S. 187, die einzig entscheidende, wenn es um die richtige Zuordnung von Innen- und Außensicht der Kirche geht.

<sup>5</sup> Das augustinische Leib-Seele-Schema darf kaum auf diese Doppelansicht der Kirche angewendet werden. Vgl. dazu VON BALTHASAR, a.a.O. (wie Anm. 4), S. 749, und DE LUBAC, a.a.O. (wie Anm. 3), S. 85. – Zum historischen Problem einer sich machtpolitisch und ideologisch auf die Welt possessiv einlassenden mittelalterlichen Kirche siehe neben den unter Anm. 9–11 genannten Werken vor allem A. MIRGELER, *Geschichte und Dogma*, Hellerau 1928; von DEMS., *Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum*, Mainz 1961; von DEMS., *Revision der europäischen Geschichte*, Freiburg i. Br. 1971; A. DEMPF, *Sacrum Imperium, Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt 1954.

<sup>6</sup> Es bräuchte die umfassenden Kenntnisse und das beharrliche Suchvermögen eines HUGO RAHNER (*Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964), YVES CONGAR, HENRI DE LUBAC oder HANS URS VON BALTHASAR (*Wer ist die Kirche? Vier Skizzen*, Freiburg i. Br. 1961), um diesen Traditionszusammenhang angemessen aufzuschlüsseln. Vgl. die Festschrift für H. RAHNER, wie Anm. 4, und: S. FELICI (Hrsg.), *Ecclesiologia e catechesi patristica, «Sentirsi chiesa»*, Roma 1982.

<sup>7</sup> SCHMITT, a.a.O. (wie Anm. 1), S. 78.

<sup>8</sup> A.a.O., S. 79.

<sup>9</sup> *Die Kirche*, 2 Bände, Einsiedeln 1977, insbesondere I: *Ihre Selbstdeutung in der Geschichte*. Ähnlich, aber nicht so pointiert alle einschlägigen Kirchengeschichten. Vgl. P. LIPPERT, *Die Kirche Christi*, Freiburg i. Br. 1956, S. 39ff.; vor allem

Verlauf – soweit es die konkrete juristische Person der Kirche betrifft – ihm auf der Hand liegt. Die Stationen dieses Verlaufs sind bekannt; ein paar wenige entscheidende seien in Erinnerung gerufen. Es geht dabei durchwegs um eine Emanzipation der Kirche aus weltlichen Verstrickungen und Abhängigkeiten, um die *libertas Ecclesiae*<sup>10</sup>. Das Paradox ereignet sich, daß gerade dieser Kampf die Kirche immer stärker in solche Abhängigkeiten hineinführt am stärksten dann, wenn das höchste kirchliche *sacerdotium*, das Papsttum, sich gegenüber dem *regnum* als ein autonomes definiert<sup>11</sup>. Das beginnt mit Leo I. in der Mitte des 5. Jahrhunderts: Durch ihn wird der päpstlich-monarchische Primat theoretisch fundiert.<sup>12</sup> Papst Gelasius I. vergrößert dann den Vorrat an päpstlichen Leitideen, in dem er seine *auctoritas* auf alles erstreckte, was

aber E. GILSON, Die Metamorphosen des Gottesreiches, München – Paderborn – Wien – Zürich 1959. Die Kirchengeschichtsschreibung als eigene theologische Disziplin hat es gerade hinsichtlich ihrer Kritikfähigkeit ihrem eigenen Gegenstand gegenüber dann schwer, die richtige Mitte zwischen Apologetik und Verurteilung zu halten. Vgl. J. BERNHART, Göttliches und Menschliches in der Kirche, in: E. KLEINEIDAM/ O. KUSS (Hrsg.), Die Kirche in der Zeitwende, Salzburg-Leipzig 1936, S. 238–268; W. NIGG, Die Kirchengeschichtsschreibung, Grundzüge ihrer historischen Entwicklung, München 1934; H. ZIMMERMANN, Ecclesia als Objekt der Historiographie, Studien zur Kirchengeschichtsschreibung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Wien 1960; G. GIERATHS, Kirche in der Geschichte, Themen und Probleme der Kirchengeschichte, Essen 1962; J. WODKA, Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht, in: F. HOLBÖCK/T. SARTORY (Hrsg.), Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, Salzburg 1962, Bd. 1, S. 347–465; H. R. SEELIGER, Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft, Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981.

<sup>10</sup> G. TELLENBACH, Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites, Stuttgart 1936 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 7. Bd.); H. GÜNTHER, Freiheit, Herrschaft und Geschichte, Semantik der historisch-politischen Welt, Frankfurt a.M. 1979, S. 69–74, kennt diese wesentliche Dimension der mittelalterlichen Semantik von «Freiheit» nicht. Weitere Literatur siehe bei K. BOSL, Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter, Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters, Teil II, Stuttgart 1972, S. 267, Anm. 116.

<sup>11</sup> Vgl. W. ULLMANN, A History of Political Thought: The Middle Ages, Harmondsworth 1968; DERS., Individuum und Gesellschaft im Mittelalter, Göttingen 1974, S. 10ff.; DERS., Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Berlin 1978; H. ZIMMERMANN, Das Papsttum im Mittelalter, Eine Papstgeschichte im Spiegel der Historiographie, Stuttgart 1981; vor allem BEINERT, a.a.O. (wie unten Anm. 53), S. 75–83; Y. M. J. CONGAR, Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965, S. 34ff.

<sup>12</sup> Vgl. dazu ULLMANN, Kurze Geschichte des Papsttums, a.a.O., S. 15ff.; BOUYER, a.a.O. (wie Anm. 9) I, 52ff.

den Verband der Christenheit unmittelbar betraf. An den Kaiser sendet er die entscheidenden Sätze, die in aller Zukunft von höchstem Belang werden sollten: «Zwei sind es, erhabener Kaiser, von denen hauptsächlich *diese Welt* gelenkt wird: die geheiligte Autorität der Priester und die königliche Gewalt. Unter ihnen ist das Gewicht der Priester um so schwerer, als sie sogar für die Könige der Menschen im göttlichen Gerichte Rechenschaft ablegen werden»<sup>13</sup>. Solche Zweigewaltenlehre<sup>14</sup> entzieht dem Kaiser die Chance einer eschatologischen Rechtfertigung seiner Herrschaft, da er hierin durch den Papst, der das nun einzig vermag, enteignet ist. Gregor der Große (540–604) versteht die königliche Gewalt als ein Hilfsmittel – in seiner wenig schmeichelhaften Bildsprache als ein kräftiges Rhinoceros<sup>15</sup> –, das die Menschen zum religiösen Gehorsam anleitet. Die Bischöfe sind daher von der königlichen Gewalt nicht als bloße Vollzugsorgane zu mißbrauchen, sondern unterstehen dem päpstlichen *sacerdotium*. Die Krönung Karls des Großen durch Leo III. im Jahre 800<sup>16</sup> und die eifernde Reformpolitik Gregors VII. (1020–1085)<sup>17</sup> in der heiklen Angelegenheit der Laieninvestitur führten immer mehr zu einer letztlich fatalen Umkehrung der Machtverhältnisse: Das Bestreben, die kirchliche Autorität von weltlicher Einmischung freizuhalten, trug wesentlich dazu bei, «die kirchliche Autorität in eine weltliche Autorität höherer Ordnung zu verwandeln».<sup>18</sup> Ekklesiologisch bedeutsam wurde die von Bernhard von Clairvaux aufgrund älterer Redewendungen ausgebaute Lehre von den zwei Schwertern<sup>19</sup>: An sich meinten «die beiden Bilder, das des *gladius spiritus*

<sup>13</sup> A. THIEL, *Epistolae Romanorum pontificum* I, Braunsberg 1868, S. 349, n. 12 (PL 59, 42f. oder DS 347); zitiert bei TELLENBACH, a.a.O. (wie Anm. 10), S. 42.

<sup>14</sup> Vgl. dazu ULLMANN, *Kurze Geschichte des Papsttums*, a.a.O., S. 28ff.; dazu CONGAR, a.a.O. (wie Anm. 15), S. 15 und 29.

<sup>15</sup> Mor. XXXI, 5,6 und 7 (PL 76, 575f.); zitiert bei Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche, Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, Freiburg i. Br. 1971 (Hb. d. Dogmengeschichte, III/3c), S. 18.

<sup>16</sup> BOUYER, a.a.O. I (wie Anm. 9), S. 55f.; K. A. FINK, *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter*, München 1981, S. 18f.; R. W. SOUTHERN, *Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters*, Berlin 1975, S. 85f.; ULLMANN, *Kurze Geschichte des Papsttums*, a.a.O. (wie Anm. 11), S. 72ff.

<sup>17</sup> ULLMANN, *Kurze Geschichte des Papsttums*, a.a.O. (wie Anm. 11), S. 132ff.

<sup>18</sup> BOUYER, a.a.O. I (wie Anm. 9), S. 56.

<sup>19</sup> Y. M.-J. CONGAR, *Die Ekklesiologie des hl. Bernhard*, in: J. LORTZ (Hrsg.), *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*, Internationaler Bernhardkongreß Mainz 1953, Wiesbaden 1955, S. 76–119, besonders S. 92ff.

und das des *gladius materialis*», nichts anderes als die «beiden sich ergänzenden Register einer einzigen Koaktivgewalt, die der Kirche gehörte»<sup>20</sup>. Die Umformung dieser Theorie zu einer theologisch-politischen Lehre über das Verhältnis der zeitlichen und geistigen Gewalten *an sich* mit hierokratischen Implikationen erfolgte seit dem 13. Jahrhundert. War man seit Weihnachten 800 gewöhnt, die Kaiserwürde «nur im Zusammenhang mit der Weihe durch den Papst» zu sehen<sup>21</sup>, so formte Innozenz III. seine päpstliche Gewalt logisch sinnvoll zu einer *plenitudo potestatis* sowohl über die weltliche Gesellschaft wie über die Kirche aus<sup>22</sup>. Dieser Sieg der geistlichen über die weltliche Macht mochte ideologisch als ein totaler anmuten. Es bleibt aber mit Bouyer kritisch zu vermerken, daß «der von Innozenz III. angemeldete theoretische Vorrang der geistlichen Gewalt ... wohl unbeabsichtigt, aber folgerichtig zu ihrer eigenen Säkularisierung» führte<sup>23</sup>. Bonifaz VIII. (1303 †) ist dann schließlich das lebendige Beispiel für den ungünstigen Verlauf einer solchen päpstlichen Politik in ekklesiologischen Belangen<sup>24</sup>.

Mit diesem nicht näher spezifizierten Hinweis auf eine durch Macht- und Emanzipationsinteressen geleitete, päpstlich promulgierte Ekklesiologie soll es sein Bewenden haben. Deren Fazit ist einfach zu ziehen: «Der Drang, sich zur Selbsterhaltung von weltlicher Macht und von Reichtum unabhängig zu machen, drängt selbst wieder zu Macht und zu Reichtum, dem man alsogleich erliegt»<sup>25</sup>. Die Traktate *De ecclesia*, die vom 14. Jahrhundert an erst auftreten<sup>26</sup>, sind unverhüllte

<sup>20</sup> Y. M.-J. CONGAR, Heilige Kirche, Ekklesiologische Studien und Annäherungen, Stuttgart 1966, S. 428–433, Zitat: S. 430.

<sup>21</sup> CONGAR, a.a.O. (wie Anm. 15), S. 91.

<sup>22</sup> CONGAR, a.a.O. (wie Anm. 15), S. 123–127.

<sup>23</sup> BOUYER, a.a.O. I (wie Anm. 9), S. 57.

<sup>24</sup> Gemeint ist vor allem die 1302 von Bonifaz VIII. erlassene Bulle *Unam sanctam*. «*Unam sanctam* war der wohlklingende, stolze und selbstbewußte Schwanengesang des mittelalterlichen Papsttums. Die Bulle versuchte, die durch die neuen aristotelisch-thomistischen Lehren hart angeschlagene päpstliche Gesellschafts- und Staatslehre in straffster Fassung den Zeitgenossen vorzustellen: die Wirkung war minimal.» ULLMANN, Kurze Geschichte des Papsttums, a.a.O. (wie Anm. 11), S. 261.

<sup>25</sup> BOUYER, a.a.O. I (wie Anm. 9), S. 60.

<sup>26</sup> Bedenkens- und bemerkenswerterweise hat die Hochscholastik keinen eigentlichen Traktat über die Kirche entwickelt. «... so seltsam es klingen mag, bis etwa um das Jahr 1300, als mit dem auf königlichen Sonderrechten beruhenden Gallikanismus die Serie der erwähnten Irrtümer anfang, existierte kein ausdrücklicher Traktat über die Kirche. Das christliche Altertum, die Kirchenväter, die Mönchs-



Zeugnisse der Polarisierung der Machtverhältnisse. Ich erwähne nur den Traktat des Dominikanertheologen an der Universität Paris, Johannes Quidort, aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts *«De regia potestate et papali»*<sup>27</sup>, dessen Hintergrund der Streit zwischen Papst Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen von Frankreich bildet, der die kirchenpolitische Unabhängigkeit durchzusetzen versuchte. Was die Sache besonders pikant macht, ist die Position des Theologen, der von der Konzeption einer radikalen Scheidung zwischen weltlichen und kirchlichen Machtansprüchen her die Partei des französischen Königs ergreift. Aus seiner Forderung, die Kirche habe sich aller weltlichen Herrschaft zu begeben, ist in der Tat der entscheidende Schritt zur Säkularisierung der Staatsidee getan, auch wenn Johannes bei der Abfassung seines Traktats die Konsequenzen seiner Überlegungen noch nicht ermessen haben kann<sup>28</sup>.

theologie, die Frühscholastik, selbst die analytische Theologie der großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts besaßen zwar ein sehr wesenhaftes ekklesiologisches Gedankengut, aber es gab keinen Traktat über die Kirche in unserem heutigen Sinne, abgesehen von einigen ausdrücklichen ekklesiologischen Schriften wie derjenigen des heiligen Cyprian *«De unitate»* und besonders einigen Ausführungen über die Kirche in mancher Abhandlung des 9., 11. und 12. Jahrhunderts.» Y. CONGAR, *Der Laie, Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart o.J. (1956), S. 75. Durch die spezielle Herausarbeitung eines Traktats *De Ecclesia* ergab sich nicht etwa eine fruchtbarere Sicht der Kirche als Mysterium, sondern vielmehr eine unglückliche Verengung des Blickes auf die hierarchische Struktur der Kirche. «Der Traktat *De Ecclesia* wurde hauptsächlich, manchmal fast ausschließlich, eine Verteidigung und Hervorhebung der Wirklichkeit der Kirche als Verband hierarchischer Mittlerschaft der Vollmachten und des Primats des Römischen Stuhles, kurz, er wurde zu einer «Hierarchologie». Dagegen waren die beiden Pole, zwischen denen eine solche Mittlerschaft ihren Platz hat, einerseits der Heilige Geist und andererseits das gläubige Volk oder der subjektive Träger des religiösen Lebens gleichsam von der ekklesiologischen Betrachtung ausgeschlossen. In vielen apologetischen Abhandlungen – und es gab lange Zeit hindurch nur solchen apologetischen Unterricht über die Kirche – wurden die Gesichtspunkte des verborgen-innerlichen Lebens, wonach die Kirche als ein durch und durch beseelter und lebendiger Leib erscheint, mit Stillschweigen übergangen, ja sie wurden sogar manchmal als nicht katholisch verdächtigt.» A.a.O., S. 79. Vgl. CONGAR, a.a.O. (wie Anm. 15), S. 175ff. (S. 175, Anm. 1, eine Aufzählung der ersten Kirchentraktate im genannten Sinn); J. RANFT, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenburg 1927, S. 83ff.

<sup>27</sup> Vgl. J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1942 (*L'église et l'état au moyen âge*); F. BLEIENSTEIN, *Johannes Quidort von Paris, Über die königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung, Stuttgart 1969 (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik, Bd. IV).

<sup>28</sup> Siehe BLEIENSTEIN, a.a.O., S. 41.

2. Die Ebene konkret politischen Handelns ist im Mittelalter übergriffen von der Dimension des Sichtbar-Unsichtbaren. Ihr kommt eine gewisse Idealität zu, da sich in ihr das kirchlich-theologische Selbstverständnis als ein Raum der Bilder eröffnet<sup>29</sup>. Keinesfalls ist jedoch dieser

<sup>29</sup> Vgl. CONGAR, *Der Laie*, a.a.O. (wie Anm. 26), S. 41; DERS., *L'ecclésiologie du haut moyen âge, De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968, S. 98f.; J. BERNHART, *Kosmos, Hierarchie, Kirche*, Wien 1936, S. 81f.; A. MAYER-PFANNHOLZ, *Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte, Theologie und Glaube* 33 (1941) 22–34; DERS. *Das Laientum im werdenden Kirchenbild, Theologie und Glaube* 33 (1941) 88–97; DERS. *Das Bild der Mater Ecclesia im Wandel der Geschichte, Pastor bonus* 53 (1942) 33–47; DERS., *Das Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Literaturgeschichte*, in: A. MAYER/J. QUASTEN/B. NEUNHEUSER (Hrsg.), *Vom christlichen Mysterium, Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O. CASEL*, Düsseldorf 1951, S. 274–302; DERS., *Der Wandel des Kirchenbildes in der abendländischen Kulturgeschichte*, in: T. BOGLER (Hrsg.), *Die Kirche und der heutige Mensch*, Maria Laach 1955, S. 50–64; DERS., *Das Bild der Kirche, Hauptmotive der Ekklesia im Wandel der abendländischen Kunst*, Regensburg 1962; H. U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, Freiburg i. Br. 1974, S. 156ff. (bedenklicher Schwund des Bildes «Mutter Kirche»!). Zur Bildlichkeit der Kirche sind natürlich insbesondere die Arbeiten von HENRI DE LUBAC (siehe Anm. 3) – zusammen mit DEMS., *Glauben aus der Liebe, «Catholicisme», Einsiedeln* 1967 (vgl. dazu H. SCHNACKERS, *Kirche als Sakrament und Mutter, Zur Ekklesiologie von H. de Lubac*, Frankfurt a. M. 1979 [Regensburger Studien zur Theologie]) – und Y. CONGAR zu beachten. Die Anwendung von Bildern und Metaphern für die Kirche wird hier nicht aufgrund einer methodologischen Fragestellung hinterfragt, sondern schlicht festgestellt und – allenfalls – in ihrem Hinweischarakter erheblich gemacht. «Kirche» steht hinsichtlich der Anwendung metaphorischer Rede zu ihrer semantischen Festlegung in einem weitesten Bezugsfeld, das *alles* Institutionelle und Geschehnishafte betrifft. Zur metaphorischen Deutung der «Geschichte» vgl. A. DEMANDT, *Metaphern für Geschichte, Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München 1978 (siehe Register «Kirche», «Kirchengeschichte»); zum «Staat» vgl. T. STRUVE, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart 1978 (Monographie zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 16). Einen Versuch, die Metaphern für die Kirche aus *Lumen Gentium* begrifflich abzustützen, siehe bei H. RIKHOF, *The Concept of Church, A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology*, London 1981 («the church is the communio of the faithful» – diese Definition der Kirche soll den Reichtum der Metaphern und Bilder für die Kirche tragen und eine «wahrhaft theologische Vision» [a.a.O., S. 236] der Kirche entwickeln helfen!). Man wird gerade in der Theologie nicht unbiblisch vorgehen dürfen: Die Bibel liebt – in konsequentem und notwendigem Rückbezug auf den Mysteriencharakter der Kirche – Bilder und Metaphern, um diese Wirklichkeit kommunizierbar zu machen. Vgl. die Ausführungen von N. FÜGLISTER, H. SCHLIER und Y. CONGAR in: *Mysterium Salutis*, Bd. IV/1: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Einsiedeln 1972, S. 23ff., S. 101ff., S. 357ff., besonders S. 464, Anm. 44; P. V. DIAS, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener*, Freiburg i. Br. 1968 (*Ökumenische Forschungen I/II*), S. 56ff.; H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i. Br. 1958; J. G. ARINTERO, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, 3 Bände, Madrid 1974ff., besonders Bd. I: *Evolucion organica*, S. 149ff.; H. KÜNG, *Was ist Kirche?* Freiburg i. Br. 1967, S. 20–22.



Raum der Bilder, in dem sich das Mysterium der Kirche vom Unsichtbaren her als ein Sichtbares zu ereignen versucht, durch eine schroffe Trennung vom Leibhaftig-Konkreten der historischen Erscheinung der Kirche abzusetzen. Im Gegenteil herrscht die Meinung vor, daß die Kirche in ihrer Konkretheit durchsichtig zu sein hätte auf ihre symbolisch sichtbare Realität und darin auf die letztliche Unsichtbarkeit des Mysteriums Kirche<sup>30</sup> hin. Daß nur zu oft diese dynamische Angleichung verfehlt wird und sich eine Diastase zwischen leibhaftig-konkreter und vom Mysterium her geforderter Daseinsweise der Kirche ergibt, wird dem durch die Erbsünde amputierten und lädierten menschlichen Verhalten zugeschrieben, oft im Bewußtsein, daß die Schöpfung auch mit ihrer linken Seite vollkommen zu sein vermag<sup>31</sup>. Wesentlich ist aber die mysteriale Gegenwart und Leitfunktion der Bilder<sup>32</sup>.

2.1. Zunächst wird man sich fragen müssen, weshalb es eine Fülle von Bildern (Vergleichen, Methaphern, Allegorien) sind, die das Wesen des Mysteriums Kirche zu umschreiben versuchen. Die christliche Heilsgeschichte verbietet die Auffassung, «die Kirche müßte einst fertig wie Pallas Athene dem Haupt ihres Stifters entsprungen sein»<sup>33</sup>, so daß von ihr «eine univoke Definition» gegeben werden könnte<sup>34</sup>. Sie ist wesentlicher Bestandteil, ja eine «theologische Person» der Heilsgeschichte<sup>35</sup>, die ihre Herkunft, ihre geschichtliche Aufgabe und ihre eschatologische Vollendung hat, obwohl die mittelalterliche und mit ihr die alte Kirche sich immer als eine der Zeit enthobene, «ewige» Realität begriffen hat<sup>36</sup>. So hat man sich während des Mittelalters nicht nur

<sup>30</sup> Vgl. F. HOLBÖCK/ T. SARTORY, *Mysterium Kirche*, a.a.O. I (wie Anm. 9), S. 201–346.

<sup>31</sup> Augustinus, *Soliloquia* I, 2: *Deus, per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est.*

<sup>32</sup> O. CASEL, *Mysterium der Ekklesia*, Von der Gemeinschaft der Erlösten in Christus Jesus, Aus Schriften und Vorträgen, Mainz 1961.

<sup>33</sup> I. F. GÖRRES, *Die leibhaftige Kirche*, Frankfurt a. M. 1951, S. 38.

<sup>34</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Zweiter Band: *Die Personen des Spiels*, Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, S. 389.

<sup>35</sup> A.a.O., S. 311–330. Vgl. H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona*, *Die Kirche als Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München 1968; eine Zusammenfassung aller älteren Ansichten darüber siehe bei Y. M.-J. CONGAR, *La personne «Eglise»*, *Revue Thomiste* 71 (1971) 613–640.

<sup>36</sup> J. BEUMER, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Anwendung*, *Wissenschaft und Weisheit* 9 (1942) 13–22. Vgl. unten Anm. 38 die Arbeit von CONGAR und oben Anm. 3 die Literatur über Augustinus.

darauf fixiert, daß die Kirche aus der verwundeten Seite Christi entstanden ist – übrigens in typologischer Angleichung an die Bildung Evas aus der Seite des schlafenden Adam im Paradies, «auf daß durch eine gleiche Sehrung der Seite die wahre Mutter der Lebendigen gebildet würde, die Kirche»<sup>37</sup> –, sondern man hat sich – in Anschluß an die Väter, insbesondere an Augustin – gefragt, wie es mit dem Schicksal der Gerechten des Alten Testaments stehe<sup>38</sup>. Die Antwort: Die Kirche besteht *ab initio mundi*<sup>39</sup> oder – noch präziser und häufiger – *a primo Abel justo*<sup>40</sup>, welcher der erste Gerechte war. Auf die innere Geschichte der Kirche verweisen die gleich zu nennenden Allegorien, deren in sich begriffene und zusammengefaßte Vielfalt die eschatologische Herrlichkeitsgestalt der vollendeten Kirche ausmachen wird. Über die darin sich offenbarende Gleichzeitigkeit von Einheit und Vielheit in der Kirche äußerte sich 1145 der Prämonstratenser Bischof Anselm von Havelberg folgendermaßen: «So erscheint es offenbar, daß der Leib der Kirche, der einer ist, durch den Heiligen Geist belebt wird, der einer ist, eins in sich selbst, aber vielfältig in der reichen Austeilung seiner Gaben. Dieser wahre Leib der Kirche, belebt durch den Heiligen Geist und aufgeteilt, gegliedert in verschiedene Glieder zu verschiedenen Zeitaltern und Epochen begann mit dem ersten Gerechten Abel und wird sich vollenden mit dem letzten Auserwählten, immer eins im einzigen Glauben, aber geteilt in vielerlei Formen durch den vielfachen Wechsel der Lebensweisen»<sup>41</sup>. Die Kirche

<sup>37</sup> H. RAHNER, *Mater Ecclesia*, Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur, Einsiedeln/Köln 1944, S. 17f.; S. TROMP, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce*, *Gregorianum* 13 (1932) 489–527.

<sup>38</sup> Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in: M. REDING (Hrsg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Festschrift für K. ADAM, Düsseldorf 1952, S. 79–108.

<sup>39</sup> A.a.O., S. 89.

<sup>40</sup> A.a.O. (Anselm von Havelberg).

<sup>41</sup> *Dialogi*, I,1; PL 188, 1144; Ed. G. SALET, *Anselme de Havelberg, Dialogues*, Livre I, Paris 1966 (SC 118), S. 45: *Ecce apparet manifeste unum corpus Ecclesiae uno Spiritu sancto vivificari, qui et unicus est in se, et multiplex in multifaria donorum suorum distributione. Verum hoc corpus Ecclesiae Spiritu sancto vivificatum, et (per) diversa membra diversis temporibus et aetatibus discretum et distinctum, a primo Abel justo incoepit, et in novissimo electo consummabitur, semper unum una fide, sed multiformiter distinctum multiplici vivendi varietate*. Zitiert bei Y. CONGAR, *L'église, antique fontaine d'une eau jaillissante et fraîche*, *La Vie spirituelle* 62 (1980) t. 134, S. 35. Über das erneuernde Wirken des Geistes in der Kirche vgl. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit saint*, II: «Il est Seigneur et Il donne la vie», Paris 1979, S. 13ff.; M. GRABMANN, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie*, Regensburg 1903, S. 115–193; J. MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975.

hat also – mit Gregor dem Großen zu sprechen – «gleichzeitig zwei Leben: das eine in der Zeit, das andere in der Ewigkeit»<sup>42</sup>. Zwischen beiden waltet eine Kontinuität, die sich nicht aufheben läßt, weil sie in den wechselnden, dabei aber nie beliebigen Bildern im Grenzbereich von Sichtbarkeit und Mysterium je neu gewährleistet wird. Das Mittelalter erweist sich bei der Übernahme der augustinischen<sup>43</sup> und dionysischen<sup>44</sup> symbolischen Theologie, gerade was die Anschauung von der Kirche betrifft, besonders gelehrig. Das Verfahren, im Symbol sichtbare Formen zum Erweis und zur Darstellung unsichtbarer anzuwenden – nach Hugo von St. Viktor wird das Symbol folgendermaßen definiert: *Symbolum est collatio, idest coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum*<sup>45</sup> –, eignet sich aufs beste, die Mysterienwirklichkeit der Kirche zu beschreiben. Vorlage war ohnehin in jedem Fall die Sprache der Schrift, deren reiche symbolische Ekklesiologie mit ihren über hundert Bildern<sup>46</sup> nicht nur bekannt war, sondern schlechthin vorbildliche Geltung besaß.

In der Schrift war auch die Polymorphie des Symbols vorgegeben, die eine Versatilität in der Anwendung von Bildern gestattete, die im

<sup>42</sup> Gregor, In Ezech., 1.2, n. 10; PL 76, 1060. Zitiert bei H. DE LUBAC, Die Kirche, a.a.O. (wie Anm. 3), S. 67. Es handelt sich durchwegs nicht um zwei Kirchen, sondern immer um die Eine, die einen zeitlichen und ewigen Aspekt hat: *Una eademque Ecclesia* (a.a.O., S. 69, Anm. 144)!

<sup>43</sup> C. P. MAYER, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus, Würzburg 1969 (Cassiciacum XXIV/1); DERS., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins, II. Teil: Die antimanichäische Epoche, Würzburg 1974 (Cass. XXIV/2); H. U. VON BALTHASAR, Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik, II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, S. 100–144.

<sup>44</sup> R. ROQUES, L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Dionys, Paris 1954; VON BALTHASAR, a.a.O. (wie Anm. 43), S. 147–214; E. DE BRUYNE, Etudes d'esthétique médiévale, 3 Bände, Brugge 1946; W. TATARKIEWICZ, Geschichte der Ästhetik, II: Die Ästhetik des Mittelalters, Basel 1980, S. 36ff. (Dionysus), S. 58ff. (Augustin).

<sup>45</sup> M.-D. CHENU, La théologie au douzième siècle, Paris 1957, S. 159–190, Zitat: S. 162 (Expos. in Hier. cael. III, init.; PL 175, 960).

<sup>46</sup> P.-A. LIÉGÉ, Das Mysterium der Kirche, in: Die katholische Glaubenswelt, Wegweisung und Lehre, hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen, Bd. III: Die Heilsökonomie, Freiburg i. Br. 1961, S. 271ff.; K. THIEME, Das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des alten Bundesvolkes, in: HOLBÖCK/SARTORY, Mysterium Kirche, a.a.O. I (wie Anm. 9), S. 37–88; R. SCHNACKENBURG, Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament, in: a.a.O. I, S. 89–199; L. CERFAUX, La théologie de l'église suivant S. Paul, Paris 1965; R. SCHNACKENBURG, Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1963; siehe auch oben Anm. 29.

Mittelalter – gestützt durch die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn<sup>47</sup> – bestenfalls zu einer großartigen Bildsynonymik, im schlechten Fall zu einer Entwertung der geistlichen Bildlichkeit durch Überfülle führen konnte<sup>48</sup>. Daß solche Anwendung von Bildern für die christliche Mysterienwirklichkeit nicht den Charakter einer Spielerei hat – auch wenn der bildnerische Spieltrieb sich hierin frei bezeugen durfte –, wird klar noch in der eher skeptischen, theoretischen Festlegung des Thomas von Aquin, wonach in der Theologie die Bilder nicht wegen der Hinfälligkeit ihres Gegenstandes – wie in der Poesie –, sondern *propter excessum* ihres Gegenstandes gebraucht werden müssen, da Unsagbares sich durch eine reine Begrifflichkeit nicht erschöpfend aussagen, sondern bloß in Form der Anspielung durch Bilder annähernd evozieren läßt<sup>49</sup>. Rechtens wird man daher fürs Mittelalter nicht einen einheitlichen Kirchenbegriff ansetzen dürfen, sondern ein – in vielerlei Hinsicht komplexes – Kirchenbild<sup>50</sup>. Beda Venerabilis hatte davon eine klare Anschauung, wenn er sagte: *Multifarie et multis figurarum modis eadem Christi et ecclesiae mysteria repetuntur, sed repetita novi semper aliquid afferunt, quod vel eisdem mysteriis argumentum procuret, vel per ipsam novitatem animos audientium amplius delectet* (Vielfältig und in vielen Weisen bildlicher Darstellung werden die Mysterien Christi und der Kirche in

<sup>47</sup> H. DE LUBAC, Der geistige Sinn der Schrift, Einsiedeln 1952; DERS., Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture, 4 Bände, Paris 1959/61/64; F. OHLY, Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter, Darmstadt 1966; DERS., Schriften zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977; DERS., Hohelied-Studien, Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958; H. RIEDLINGER, Die Machtlosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters, Münster W. 1958 (BGPTMA XXXVIII/3); H.-J. SPITZ, Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns, Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends, München 1972 (Münstersche Mittelalter-Schriften 12); H. FREYTAG, Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten des 11. und 12. Jahrhunderts, Bern 1982.

<sup>48</sup> Vgl. CHENU, a.a.O. (wie Anm. 45), S. 184.

<sup>49</sup> S. th. I, q.1, a. 9; I-II, Q. 101, A.2; zitiert bei E. BISER, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970, S. 77. Dieses ganze Werk ist ein einziges Plädoyer für Rang und Bedeutung der (Sprach-)Bilder in der Theologie. Vgl. von DEMS., Die Gleichnisse Jesu, Versuch einer Deutung, München 1965, bes. S. 21ff. Gerade die Auffassung von der Kirche als etwas höchst Lebendigem (etwa als *corpus Christi*) bedingt eine breit aufgefächerte Bildrede aus dem Bereiche lebendiger Erfahrungswirklichkeit. Vgl. GRABMANN, a.a.O. (wie Anm. 41), S. 70ff.; DE LUBAC, a.a.O. (wie Anm. 3), immer wieder.

<sup>50</sup> CONGAR, a.a.O. (wie Anm. 15), S. 82–89 (die monastische Kirchenlehre des 12. Jahrhunderts); DERS., L'ecclésiologie, a.a.O. (wie Anm. 29), S. 98f. (im Anschluß an die Arbeiten von MAYERPFANNHOLZ, wie Anm. 29).



Erinnerung gerufen; aber, indem sie immer wieder erwogen werden, bringen sie auch immer etwas Neues bei, das entweder ein neues Bild für die immer gleichen Mysterien liefert oder dann in höherem Grade die Gemüter der Zuhörer durch seine Ungewöhnlichkeit erfreut)<sup>51</sup>.

2.2 Die konkrete Fülle der Bilder, die sich von der mittelalterlichen Typologie und dem Symbolismus her auf die Kirche beziehen lassen, ist nun allerdings von einer beängstigenden Breite. Alles konnte auf die geistige Wirklichkeit der Kirche hin sprechend werden, so daß Gregor pauschal versicherte: *Ad instar quippe ecclesiae fabricatus est hic mundus*<sup>52</sup>. Um alle Bereiche zu nennen, innerhalb derer die Kirche symbolisiert werden kann, bräuchte es daher tatsächlich einen umfassenden Katalog der in der mittelalterlichen Exegese verwendeten Bildkategorien<sup>53</sup>. Ich nenne nur ein paar wichtige Bereiche<sup>54</sup>. Zunächst den kosmologischen: die Kirche als Mond gegenüber der Sonne Christus; die Kirche als Sonne gegenüber der Synagoge als Mond<sup>55</sup>; die Kirche als ewig bewahr-

<sup>51</sup> In Cant. IV, 4; PL 91, 1133C. Zitiert bei CONGAR, *L'ecclésiologie*, a.a.O. (wie Anm. 29), S. 99. Vgl. auch J. BEUMER, *Das Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas des Ehrwürdigen*, *Scholastik* 28 (1953) 40–56.

<sup>52</sup> Mor. XXVIII,5,14; PL 76, 455B; zitiert bei CONGAR, *L'ecclésiologie*, a.a.O. (wie Anm. 29), S. 101.

<sup>53</sup> Hinweise dazu finden sich in: J. CHÂTILLON, *Une ecclésiologie médiévale: L'idée de l'Eglise dans la théologie de l'école des Saint-Victor au XII<sup>e</sup> siècle*, *Irénikon* 22 (1949) 115–138, 395–411; J. BEUMER, *Zur Ekklesiologie der Frühscholastik*, *Scholastik* 26 (1951) 364–389; 27 (1952) 183–209; F. MERZ-BACHER, *Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter*, *Zs. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonist. Abt.* (1953) 274–361; A. HAUCK, *Gegensätze im Kirchenbegriff des späteren Mittelalters*, *Luthertum* (1938) 225–240; G. MICZKA, *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury*, Bonn 1970 (*Bonner Hist. Forschungen* 34); 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*, Münster W. 1973 (*BGTPM Bd. 13*), bes. S. 104ff. Dazu alle in diesem Aufsatz genannte Literatur. Siehe auch CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, a.a.O. (wie Anm. 3), S. 89ff.; R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle de S. Anselme à Alain de Lille*, 2 Bände, Paris 1967, I, S. 357ff.; II, S. 273ff.

<sup>54</sup> Die verschiedenen Symbolbereiche siehe fürs Folgende bei ARINTERO, a.a.O. I (wie Anm. 29), S. 149ff.; CONGAR, *L'ecclésiologie*, a.a.O. (wie Anm. 29), S. 98ff.; C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné, II: Sa structure interne et son unité catholique*, Bruges 1951, S. 49–96.

<sup>55</sup> W. SEIFERTH, *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, München 1964; F. OHLY, *Synagoge und Ecclesia, Typologisches in mittelalterlicher Dichtung*, in: DERS., *Schriften*, a.a.O. (wie Anm. 47), S. 312–337; H. RAHNER, *Mysterium Lunae*, in: DERS., *Symbole der Kirche*, a.a.O. (wie Anm. 6), S. 91–173; W. MOLSDORF, *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*, Stuttgart 1968, S. 170ff.

tes, für die Gerechten aufgehobenes Paradies<sup>56</sup>. Personale Namen und Figuren der Hl. Schrift werden auf die Kirche hin durchsichtig: Sara, Rahel, Ruth, Thamar, Rahab<sup>57</sup>, Abraham, Zachäus, Maria Magdalena und Martha, die Samaritanerin, immer aber wieder Eva, die Mutter aller Lebendigen, und Maria, die Mutter Gottes<sup>58</sup>. Architektonische Gebilde, das Schiff, die Arche, der Bau oder das Gebäude an sich, das Haus, aber auch die sakralen Gebäude: der Tempel<sup>59</sup>, die Stiftshütte, vor allem aber die Burg, die Stadt und das himmlische Jerusalem<sup>60</sup> geben unaufhörlich Anlaß, darin die Kirche anzusiedeln. Kommen soziologische und politologische Bilder<sup>61</sup> hinzu: die Familie, der Staat, das Königtum (die Königin), die *congregatio* oder *universitas fidelium*<sup>62</sup> (mit früher und betonter Absetzung gegen die Mauerkirchen: «Nicht das

<sup>56</sup> Vgl. dazu J. LECLERCQ, Wissenschaft und Gottverlangen, Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963, S. 66ff.; E. PETERS, Paradiesvorstellungen in der deutschen Dichtung vom 9. bis 12. Jahrhundert, Hildesheim 1977; H.-F. RESKE, Jerusalem caelestis – Bildformeln und Gestaltungsmuster, Darbietungsformen eines christlichen Zentralgedankens in der deutschen geistlichen Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts. Göppingen 1973 (Göpp. Arb. z. Germanistik 95).

<sup>57</sup> Siehe H. U. VON BALTHASAR, a.a.O. (wie Anm. 6), S. 70–81.

<sup>58</sup> L. BOUYER, Le Trône de la Sagesse, Paris 1961, S. 135ff.; A. MÜLLER, Ecclesia – Maria, Die Einheit Marias und der Kirche, Freiburg/Schweiz 1955 (Paradosis 5); H. COATHALEM, Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, Rome 1954 (Analecta Gregoriana); DE LUBAC, Geheimnis, a.a.O. (wie Anm. 29), S. 114ff.; DERS., Die Kirche, a.a.O. (wie Anm. 3), S. 283–341. Das Thema ist theologisch breit entfaltet bei H. U. VON BALTHASAR, a.a.O. (wie Anm. 34), S. 276–330 (mit reicher Literatur); DERS., Der antirömische Affekt, a.a.O. (wie Anm. 29), S. 164–187; DERS., Das Ganze im Fragment, a.a.O. (wie Anm. 3), S. 94f.; Y. CONGAR, Christus Maria Kirche, Mainz 1959; H. RAHNER, Maria und die Kirche, Innsbruck 1962; T. SCHNEIDER, Maria als Typus der Ecclesia und Vorbild der christlichen Frau, Liturgie und Mönchtum, 2. F., H. VIII, Maria Laach 1951, S. 20–43; O. CASEL, a.a.O. (wie Anm. 32), S. 373–414.

<sup>59</sup> Y. M.-J. CONGAR, Das Mysterium des Tempels, Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse, Salzburg 1960; J. SAUER, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, Münster W. 1964; A. MASSER, Die Bezeichnungen für das christliche Gotteshaus in der deutschen Sprache des Mittelalters, Berlin 1966.

<sup>60</sup> Vgl. oben Anm. 56 und unten Anm. 72.

<sup>61</sup> M. J. LE GUILLOU, Sendung und Einheit der Kirche, Das Erfordernis einer Theologie der communio, Mainz 1964, besonders S. 542ff.; Y. CONGAR, Un peuple messianique, L'Eglise, sacrement du salut, Salut et libération, Paris 1975.

<sup>62</sup> P. MICHAUD-QUANTIN, Universitas, Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin, Paris 1970 (L'église et l'état au moyen âge XIII), S. 77–82; CONGAR, Der Laie, a.a.O. (wie Anm. 26), S. 54, 62 und immer wieder; DERS., a.a.O. (wie Anm. 15), S. 94f., 98 und öfter; DERS., a.a.O. (wie Anm. 38).



Gebäude aus Mauern, sondern die Gläubigen bilden die Kirche»<sup>63</sup>, wie der Topos lautet!), die alttestamentliche Formel des Volkes Gottes<sup>64</sup>, die Kirche als Pilgerin, als *civitas Dei* (als vornehmlich eschatologische Größe im augustinischen Sinn<sup>65</sup>), schließlich die *kristenheit* (*christianitas*<sup>66</sup>) in ihrer schwer überschaubaren Menschenmenge.

Aus dem agrikologischen Bereich sind entommen: Feld, Weinstock, Weinberg, Garten, Quelle, Ölbaum usf.; aus dem textilen: das Gewebe (der ungenähte Rock Christi, ein Beispiel für die Einheit der Kirche in Bonifaz des VIII. Verlautbarung von 1302)<sup>67</sup>, das Fischernetz. Und schließlich sind die ganz großen schwergewichtigen, sakramentalen Bilder für die Kirche zu nennen, die nicht bloß das *sacramentum*, die äußere sinnfällige Vermittlung meinen, sondern die *res*<sup>68</sup>, das innerste Geheimnis der Kirche: Die Kirche wird Jungfrau (mit ihrer Verfallsform als *meretrix*<sup>69</sup>), Frau, Braut, Gattin und Mutter<sup>70</sup> genannt. Vor allem aber präsentiert sich die Kirche als *Corpus Christi mysticum* in direktem

<sup>63</sup> Dazu vgl. Y. M.-J. CONGAR, *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, Freiburg i.Br. 1965, S. 268–276.

<sup>64</sup> A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh 1950; Y. CONGAR, *Cette église que j'aime*, Paris 1968, S. 9–39; J.-G. PAGÉ, *Qui est l'Eglise?* vol. III: *L'Eglise, peuple de Dieu*, Montréal 1979 (mit Literatur); weitere Literatur siehe bei VALESKE, a.a.O. (wie Anm. 3) S. 239ff.; propagandistisch wirkte M.D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940.

<sup>65</sup> Vgl. die oben Anm. 3 gegebene Literatur zu Augustinus. – R. GROSCHE, *Pilgernde Kirche*, Freiburg i. Br. 1969.

<sup>66</sup> B. LANDRY, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1929.

<sup>67</sup> DS 871.

<sup>68</sup> Gebraucht wird hier die auf Augustin zurückgehende, aus der Sakramententheologie bekannte Unterscheidung von *sacramentum et res* «als äußere (sinnenfällige) Vermittlung und innere Realität» (CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: *Mysterium Salutis IV/1*, a.a.O. [wie Anm. 29], S. 370).

<sup>69</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Wer ist die Kirche?* a.a.O. (wie Anm. 6), S. 55–136.

<sup>70</sup> Vgl. DE LUBAC, *Die Kirche*, a.a.O. (wie Anm. 3), S. 213–250; DERS., *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974 (*Theologia Romanica* 3), S. 129–155; CONGAR, *L'ecclésiologie*, a.a.O. (wie Anm. 29), S. 80f. und öfter; MAYER, *Das Bild der Mater Ecclesia*, a.a.O. (wie Anm. 29); SCHNACKERS, a.a.O. (wie Anm. 29); H. RAHNER, a.a.O. (wie Anm. 37); K. DELAHAYE, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik*, Freiburg i. Br. 1958 (*Untersuchungen zur Theol. der Seelsorge* 13); dazu vgl. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, a.a.O. (wie Anm. 29), S. 156–163. – O. CASEL, *Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre und Liturgie*, *Theologie der Zeit* 1 (1936) 91–111; OHLY und RIEDLINGER, a.a.O. (wie Anm. 47); S. TROMP, *Ecclesia sponsa Virgo Mater*, *Gregorianum* 18 (1937) 2–29.

Rückbezug auf die Sakramententheologie. Gerade heute hat diese auf die umfassende sakramentale Wirklichkeit der Kirche abzielende Ekklesiologie im Anschluß an die frühe cyprianische Umschreibung: *ecclesia – unitatis sacramentum*<sup>71</sup> großen Erfolg in der Kirchenkonstitution «Lumen gentium» errungen.

Es kann hier nicht darum gehen, diese breite Symbolik in extenso vorzuführen. Hingegen sollen im Folgenden drei wichtige Bereiche in aller Kürze in ihrer Relevanz für die Ekklesiologie des Mittelalters vorgeführt werden: 1. die Kirche als Jerusalem, 2. die Kirche als Braut und 3. die Kirche als *Corpus Christi mysticum*.

3.1. Jerusalem ist fürs ganze Mittelalter so etwas wie der Inbegriff von Kirche sowohl in ihrer himmlischen wie irdischen Variante gewesen<sup>72</sup>. Seine breite Bezüglichkeit datiert schon daher, daß diese Stadt ein Beispiel abgab für den mehrfachen, genauer: vierfachen Schriftsinn: «Die Stadt Jerusalem bezeichnet in ihrem buchstäblichen Sinn die wohlbekannte Stadt in Juda; nach ihrem allegorischen Sinn bezieht sie sich auf die *Kirche*; tropologisch ist sie die gläubige Seele, anagogisch die himmlische Heimat»<sup>73</sup>. So der heilige Eucherius von Lyon anstatt vieler anderer Zeugnisse. Insbesondere der allegorische und anagogische

<sup>71</sup> Vgl. Y. CONGAR, a.a.O. (wie Anm. 63), S. 41–63; O. SEMMELROTH, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt a. M. 1953; DERS., Vom Sinn der Sakramente, Frankfurt a. M. 1960, S. 32ff.; DERS., Um die Einheit des Kirchenbegriffs, in: J. FEINER/J. TRÜTSCH/F. BÖCKLE (Hrsg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1960, S. 319–335; J. L. WITTE, Die Kirche, «Sacramentum unitatis» für die ganze Welt, in: G. BARAUNA (Hrsg.), De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1966, S. 420–452, bes. S. 445; DE LUBAC, Die Kirche, a.a.O. (wie Anm. 3), S. 181ff.; J.-G. PAGÉ, Qui est l'Eglise? vol. I: Le mystère et le sacrement du salut, Montréal 1977, S. 101ff.

<sup>72</sup> Zu der oben Anm. 56 und 59 genannten Literatur vgl. noch CONGAR, L'Ecclesiologie, a.a.O. (wie Anm. 29), S. 102–104; La Jérusalem céleste, La Vie Spirituelle, n. 372, avril 1952; K. L. SCHMIDT, Jerusalem als Urbild und Abbild, in: O. FRÖBE-KAPTEYN (Hrsg.), Aus der Welt der Urbilder, Eranos-Jahrbuch 18, Zürich 1950, S. 207–248; E. OTTO, Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt, Von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit, Stuttgart 1980; H. SEDLMAYR, Die Entstehung der Kathedrale, Zürich 1950; DE LUBAC, Exégèse médiévale, a.a.O. (wie Anm. 47), I/2 und II/2, Register; F. HEER, Tragödie des heiligen Reiches, Wien 1952, S. 192f.; A. STANGE, Basiliken, Kuppelkirchen, Kathedralen, Das himmlische Jerusalem in der Sicht der Jahrhunderte, Regensburg 1964; G. BANDMANN, Ikonologie der Architektur, Darmstadt 1969; H. BRINKMANN, Mittelalterliche Hermeneutik, Tübingen 1980, S. 123ff.

<sup>73</sup> D. ROUSSEAU, Quelques textes patristiques sur la Jérusalem céleste, Vie Spir. 86 (1952) 379.

Schriftsinn vermögen für Jerusalem eine doppelte Qualität der Kirche zusammenzufassen, die im Glauben des Mittelalters noch nicht völlig auseinandergetreten war: das Zusammengehören von oberem und unterem, zukünftigem und gegenwärtigem, einstigem (paradiesischem) und jetzigem, neuem und altem, ewigem und vorläufigem, heiligem und profanem, göttlichem und menschlichem Jerusalem<sup>74</sup>. Jerusalem ist Kirche auch dann und erst recht, wenn es die jenseitige Vollendung der irdischen bezeichnet. Kirche hat daher neben ihrer zeitlichen eine ewige Dimension. Gregor umschreibt das so: *Et ipsa civitas, sc. sancta Ecclesia, quae regnatura in caelo adhuc laborat in terra*<sup>75</sup>. Das Jerusalem von oben und das von unten sind wie die rechte und die linke Seite eines einzigen Körpers, sagt Beda<sup>76</sup>. Der Unterschied zwischen den beiden Jerusalem mag bisweilen durch die Reservierung des Namens Jerusalem für die himmlische und des Namens Sion für die irdische Stadt ausgedrückt sein. Aber der Name Jerusalem markiert die mystische Identität zwischen Altem und Neuem Bund, wenn in einer *spiritalis explanatio*<sup>77</sup> die allegorische und anagogische Erklärung zusammengefaßt werden. So impliziert Jerusalem die ganze Geschichte des Volkes Israel, der Kirche Christi, jeder christlichen Seele und der Gottesstadt<sup>78</sup>. Es ist damit der Zugang des Einzelnen in die mystische Kirche<sup>79</sup> gewährleistet, denn: *intrando in seipsam, intrat in supernam Jerusalem*, wie Bonaventura versichert<sup>80</sup>.

Der Name Jerusalem ist aber fähig, in einem Maße durchlässig zu werden für andere Kirchenbilder, wie das bei keinem andern Begriff denkbar ist. Das mag daran liegen, daß die Schrift des Alten und Neuen Testaments den Begriff Jerusalem schon in vielerlei Hinsicht verflüssigt hatte und er im Neuen Bund nun durchsichtig werden konnte auf den Begriff der Braut (Offenb. 21,2; 21,9–27) und der Mutter hin (Gal 4,26)<sup>81</sup>. Wie die Kirche die Frucht und der Ort der Gnade ist, so zeugt

<sup>74</sup> Vgl. SCHMIDT, a.a.O. (wie Anm. 72), S. 207.

<sup>75</sup> In Ez. 1. II, H.I, n.5; PL 76, 338D. Zitiert bei DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, a.a.O. (wie Anm. 47), Première partie, t. II, S. 627.

<sup>76</sup> In Samuel 1. I, c.9; PL 91, 527A. Zitiert bei CONGAR, *L'ecclésiologie*, a.a.O. (wie Anm. 29), S. 103.

<sup>77</sup> DE LUBAC, *Exégèse médiévale* I/II, S. 627f., 646.

<sup>78</sup> A.a.O., S. 645–650.

<sup>79</sup> A.a.O., S. 646, Anm. 15 (Hinweise auf Jerusalem als *visio pacis*).

<sup>80</sup> Itin. c. IV, n. 4 (Q. 5,306). Zitiert bei DE LUBAC, a.a.O., S. 650.

<sup>81</sup> Vgl. SCHMIDT, a.a.O. (wie Anm. 72), S. 213ff.

das Jerusalem von oben die Christen aus sich aus, es ist *mater et genitrix ecclesiae praesentis*<sup>82</sup>. So ist die mittelalterliche Kirche durchwegs *nicht* durch ihre irdisch-soziologische Gegenwart definiert, sondern hat im himmlischen Jerusalem ihr weit gewichtigeres, ewigkeitliches Widerlager, in dessen *visio* jeder Gläubige von der irdischen *speculatio* her letztlich einzutreten hat<sup>83</sup>. Diese eschatologische Valenz Jerusalems und gleichzeitig den mystischen Gedanken einer bräutlichen Unio der endgültig gewordenen Kirche mit dem Bräutigam Christus drückt ein berühmter Kirchweihhymnus aus dem 8. oder 9. Jahrhundert<sup>84</sup> besonders schön aus:

*Urbs beata Hierusalem,  
quae construitur in caelis  
Et angelis coornata  
dicta pacis visio,  
vivis ex lapidibus,  
ut sponsata comitel!*

(Die glückselige Stadt Jerusalem, die man Schau des Friedens nennt, ist von lebendigen Steinen im Himmel erbaut und mit Engeln geschmückt wie das Gefolge einer Braut.)

*Nova veniens e caelo,  
Praeparata, ut sponsata  
Plateae et muri eius  
nuptiali thalamo  
copulatur Domino.  
ex auro purissimo.*

(Ganz neu vom Himmel herkommend und bereitet für das Brautbett, damit die Braut dem Herrn vereint werde, sind ihre Plätze und Mauern von reinstem Gold.)

<sup>82</sup> In Cant. V, 6; PL 91, 1183B. Zitiert bei CONGAR, L'ecclésiologie, a.a.O. (wie Anm. 29), S. 103.

<sup>83</sup> DE LUBAC, a.a.O. (wie Anm. 75), S. 646.

<sup>84</sup> Den Text der Hymne siehe bei H. SPITZMÜLLER, Poésie latine chrétienne du moyen âge, III<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle, Bruges 1971 (Bibliothèque Européenne), S. 1154–1157, wertvolle Hinweise zum Thema 'Jerusalem' S. 1695–1699. Siehe auch die Kirchweihhymne von Adam von Sankt Viktor, Sämtliche Sequenzen, Lateinisch und deutsch, München 1955, S. 176–181.

3.2 Daß die Kirche in ihrer Eigenschaft als irdisches und himmlisches Jerusalem zur Person der Braut Christi oder zur Mutter aller Gläubigen werden kann, beruht nicht auf einer romantischen Personalisierung eines objektiven Tatbestands, sondern auf einem heilsgeschichtlichen Datum, wonach die Menschheit vor Gott eine einzige Person darstellt<sup>85</sup>, deren Rettung der göttlichen Intention nach gesamtheitlich zu erfolgen hat. In ihrer Eigenschaft als einer der Rettung bedürftigen und gnadenhaft tatsächlich erretteten Person kommt der Kirche die Intimität einer Liebesbeziehung zu, die sie erotisch mit dem errettenden Gott verbindet als Braut mit dem Bräutigam Christus; diese Beziehung wird seit Origenes durchs ganze Mittelalter hindurch im Rahmen der Hoheliedexegese wenigstens bis ins 12. Jahrhundert hinein als ein personaler Liebesaustausch gedeutet, bis dann mit Rupert von Deutz (vor 1070–1129) die Kirche durch die Gottesmutter Maria und mit Bernhard von Clairvaux (1090–1153) durch die Einzelseele – ohne daß der ekklesiologische Rahmen völlig preisgegeben worden wäre – ersetzt wird. Mit dieser rein positiven Deutung des Verhältnisses Braut-Bräutigam hat es in der ekklesiologischen Reflexion des Mittelalters aber nicht sein Bewenden: Die Kirche ist nicht nur die Braut «ohne Makel und Runzel», sondern auch die Sünderin, die in einer langen Tradition mit der babylonischen Hure gleichgesetzt wird, ein Bild, das Luther über Wiclif und Hus vom Mittelalter übernehmen konnte, das seinerseits sich auf die alttestamentlichen Gerichtsreden Gottes, des betrogenen Ehemannes, wider die Erzsure Jerusalem – nun allerdings in der Spiegelung des Neuen Testaments – beziehen konnte<sup>86</sup>. Zu erinnern ist an die Schilderung des allegorischen Festzugs der Kirche in Dantes «Divina Commedia», wo das «Symbol der reinen Braut» – der Kirche – nämlich Beatrice, durch das siebenköpfige apokalyptische Untier, die babylonische Hure, übermächtigt wird: Die Entführung der Kirche nach Avignon wird hierin als babylonische Gefangenschaft gedeutet. Der geschändeten Kirche wird dann durch Beatrice, der *anima ecclesiastica*, ein Retter versprochen, der die prostituierte Kirche wieder ihrer bräutlichen Inte-

<sup>85</sup> Vgl. R. M. HÜBNER, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa, Untersuchungen zum Ursprung der «physischen» Erlösungslehre, Leide 1974, besonders S. 1–25. Das Problem einer «physischen» Einheit der gesamten Menschheit stellt sich wiederum beim Corpus-Christi-mysticum-Gedanken.

<sup>86</sup> Vgl. dazu die oben Anm. 6 (VON BALTHASAR) und 47 (OHLY, RIEDLINGER!) gegebene Literatur.

gritt zuführen wird<sup>87</sup>. Sinn dieser Deutung der Kirche *in bonam et malam partem* ist nicht, irgendeine Zweideutigkeit an der pilgernden Kirche herauszustellen, sondern ihre Sündhaftigkeit bei währender Erlösung deutlich zu machen, den heilsgeschichtlichen Tatbestand also, wonach Jerusalem, die Braut Gottes, gnadenhaft aus Sünde und Verdunkelung seiner Sendung heraus immer wieder zu seiner ursprünglichen Schönheit zurückgeführt werden kann. Oft wird die Hoheliedstelle «Schwarz bin ich, aber schön»<sup>88</sup> auf diese Ambivalenz von Verworfenheit und Erlstheit bezogen.

Kirche – als Gemeinschaft aller Erlösten – ist also eine *Person*<sup>89</sup>. Diese Qualität an der Kirchengestalt wird dann nochmals deutlich in der durch die Tradition breit präsentierten Allegorie der Kirche als Mutter, die ihre Kinder – die Geheimnisse Evas und Marias in sich erfüllend – als Mutter der Lebendigen und Königin aus sich entlässt und gleichzeitig in sich zurückbehält<sup>90</sup>. Cyprian hat dafür eine Formel geliefert, die diese Heilssendung der Kirche anzielt: «Gott kann nicht mehr zum Vater haben, wer die Kirche nicht zur Mutter hat»<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> Vgl. den vorletzten, 32. Gesang des Purgatorio, in dem der letzte Akt des Dramas der Kirche auf Erden in Form einer apokalyptischen Traumvision gestaltet wird. Dazu vgl. VON BALTHASAR, Wer ist die Kirche?, a.a.O. (wie Anm. 6), S. 55f., 114.

<sup>88</sup> Hl. 1, 5. Vgl. dazu OHLY und RIEDLINGER, a.a.O. (wie Anm. 47).

<sup>89</sup> Siehe oben Anm. 35. Dazu: J. ZIZIOULAS, L'être ecclsial, Genève 1981, S. 23ff.

<sup>90</sup> Vgl. oben Anm. 70.

<sup>91</sup> ber die Einheit der katholischen Kirche, c. 6.



3.3. Die Lehre vom *Corpus Christi mysticum*, das die Kirche ist<sup>92</sup>, ist im Mittelalter in besonders intensiver Weise begrifflich ausgestaltet worden. Deren vertrackte Geschichte hat de Lubac<sup>93</sup> aufgehell.

<sup>92</sup> Die Literatur zu diesem Thema ist inzwischen unübersichtlich geworden. Vgl. H. SCHLIER, Leib Christi, LThK 6, S. 907–910 und VALESKE, a.a.O. (wie Anm. 3), S. 196ff., Bibliographie: S. 41ff.; Mysterium Salutis IV/1, a.a.O. (wie Anm. 68), siehe Register; Berichte: E. PRZYWARA, Katholische Krise, Düsseldorf 1967, S. 123ff. (1940); L. BOUYER, Chronique d'histoire de la théologie contemporaine: Où en est la théologie du Corps Mystique?, Revue des Sciences Religieuses 22 (1948) 313–333; ein paar Exponenten: M.-J. CONGAR, Le Corps mystique du Christ, in: DERS., Esquisses du mystère de l'Eglise, Paris 1941 (1953), S. 93–115; E. MURA, Le Corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine, 2 Bände, Paris 1934; S. TROMP, Corpus Christi quod est Ecclesia, 3 Bände, Rom I: 1946, II: 1960, III: 1960; DERS., Quomodo Verbum sese conformet corpori Ecclesiae, Gregorianum 41 (1960) 451–466; F. JÜRGENSMEIER, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik, Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi mysticum, Paderborn 1938; E. MERSCH, La théologie du Corps mystique, 2 Bände, Bruges 1954; DERS., Le Corps mystique du Christ, Etudes de théologie historique 2, Bruxelles 1951; DERS., Morale et Corps mystique, Bruges 1955; M.-J. CONGAR, Der mystische Leib Christi und seine sichtbare Manifestation, in: O. ISERLAND, Die Kirche Christi, Grundfragen der Menschenbildung und Weltgestaltung, Einsiedeln o. J. S. 13–59; A. MITTERER, Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII., Wien 1950; A. WINKLHOFER, Über die Kirche, Das Geheimnis Christi in der Welt, Frankfurt a. M. 1963, S. 133ff.; F. MALMBERG, Ein Leib – ein Geist, Das Mysterium der Kirche, Freiburg i. Br. 1960; H. KÜNG, Die Kirche, München 1977 (siehe Register); M. SCHMAUS, Kath. Dogmatik, III/1: Die Lehre von der Kirche, München 1958, öfter; PAGÉ, Qui est l'Eglise?, II: L'Eglise, Corps du Christ et communion, Montréal 1979; F. HOLBÖCK, in: Mysterium der Kirche I, a.a.O. (wie Anm. 9), S. 210ff.; die Enzyklika von 1943: S. TROMP (Ed.), Pius Papa XII, De mystico Iesu Christi Corpore, Rom 1948. Zur mittelalterlichen Überlieferung vgl. F. HOLBÖCK, Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik, Rom 1941; A.M. LANDGRAF, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik, Divus Thomas 24 (1946) 217–248, 393–428; 25 (1947) 365–394; 26 (1948) 160–280, 291–323, 395–434; DERS., Dogmengeschichte der Frühscholastik, IV/2, Regensburg 1956, S. 48–99; CONGAR, L'ecclésiologie, a.a.O. (wie Anm. 29), S. 86–90. Kritisch zur ganzen Konzeption verhalten sich KOSTER, a.a.O. (wie Anm. 64); L. DEIMEL, Leib Christi, Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens, Freiburg i. Br. 1940; F. VIERING, Christus und die Kirche in römisch-katholischer Sicht, Ekklesiologische Probleme zwischen dem ersten und zweiten vatikanischen Konzil, Göttingen 1962.

<sup>93</sup> H. DE LUBAC, Corpus Mysticum, Kirche und Eucharistie im Mittelalter, Eine historische Studie, Einsiedeln 1969; DERS., Die Kirche, a.a.O. (wie Anm. 3), S. 104ff. Vgl. dazu das Referat von E. H. KANTOROWICZ, The King's Two Bodies, A Study in Medieval Political Theology, Princeton 1957, S. 194ff. In Analogie zur neuzeitlichen Konzeption des «Gemeinsinns» durch Kant versucht A. HAVERKAMP (Typik und Politik im Annolied, zum Konflikt der Interpretationen im Mittelalter, Stuttgart 1979, S. 68–76) das Corpus Christi Mysticum fürs Mittelalter zu begreifen.

«Die Kirche wird in den Paulusbriefen, vorab Eph 4,12 und 15ff., als Leib Christi bezeichnet, deren Haupt Christus selber ist, der Erlöser seines Leibes (5,23), der Urheber und Inbegriff dieses übernatürlichen Organismus. Die Christen sind lebendige Glieder seines Leibes (5,29), in struktureller Gliederung harmonisch seinem Leibe eingefügt und zusammen einen Leib in Christus bildend (Röm 12,4ff., 1 Kor 12,12ff.)»<sup>94</sup>. Als Herkunft dieser Vorstellung – insbesondere das Bild vom organischen Aufbau des Leibes und der Funktion seiner Glieder – bietet sich der stoisch-hellenistische Sprachgebrauch an, «wo der Leib die strukturelle Einheit eines aus verschiedenen Gliedern zusammengeführten Ganzen bedeutet»<sup>95</sup>. Die christliche Indienstnahme des Begriffs meint eine Aufforderung an die Gemeinde, im künftigen Leben zu vollziehen, was sie grundsätzlich «in Christus, d. h. in der geschichtlichen Abhängigkeit von dem von Christus für sie Geleisteten»<sup>96</sup> schon ist. Für Paulus nämlich ist der Leib Christi, dem sich die Gläubigen zu inkorporieren haben, identisch mit dem am Kreuz geopfertem Leibe Jesu.

Die Eingliederung in den Leib Christi wurde im Mittelalter immer in engster Verbindung mit der Taufe, vor allem aber mit der Eucharistie gesehen. Folge war, daß der kirchliche Leib mit dem sakramentalen Leib Christi durch ein Band vereint wurde, das durch widersprechende Konzeptionen erst in der aufkommenden Scholastik seit dem 12. Jahrhundert gelöst wird. Paulus hat nie vom *Corpus mysticum*, das die Kirche ist, gesprochen. Auch in der Frühzeit des Christentums und im Frühmittelalter wird das Epitheton «*mysticum*» nie für die Bezeichnung der Kirche verwendet, hingegen durchwegs für die Eucharistie. Das Wort «*mystikòs*» hat folgende Bedeutungen: 1. eine Weise der Exegese, die auf Christus und sein Mysterium ausgerichtet ist, 2. eine sakramentale, vorab eucharistische Bedeutung: In der Eucharistie handelt es sich *wirklich* um Christus selbst, allerdings ist er *verhüllt* gegenwärtig, 3. die Bedeutung einer experimentellen Gotteserfahrung im Sinne des Dionysius Areopagita<sup>97</sup>. *Corpus mysticum* meint daher bis ins 12. Jahrhundert die Eucharistie, während das paulinisch geprägte *corpus* ganz einfach die Kirche war, oft wird der kirchliche Leib durch das Epitheton *verum* verstärkt. Der Zusammenhang «zwischen Christi sakramentalem oder

<sup>94</sup> WODKA, a.a.O. (wie Anm. 9). S. 374.

<sup>95</sup> A.a.O., S. 375; HAVERKAMP, a.a.O. (wie Anm. 93), S. 69.

<sup>96</sup> E. SCHWEIZER, Die Kirche als Leib Christi in den Paulinen, Theol. Lit. Ztg. 86 (1961) 161–174, Zitat: S. 172.

<sup>97</sup> Nach MALMBERG, a.a.O. (wie Anm. 92), S. 103.

«mystischem» Leib und «Christi Leib, der die Kirche ist» oder Christi «wahrhaftem» Leib (*verum Corpus*) und daß man letzteren sakramental bezeichnet und sakramental realisiert sah durch den ersteren»<sup>98</sup>, das war dem frühen Mittelalter selbstverständlich.

In den eucharistischen Streitigkeiten des 11. Jahrhunderts vollzog sich eine Wandlung der Sprechweise: Da die Identität des eucharistischen Leibes mit dem physischen Leib Christi nachhaltig zu betonen war, wurde allgemach der *eucharistische* Leib als *verum Corpus* bezeichnet. Im Unterschied dazu begann man den kirchlichen Leib als *Corpus mysticum* zu identifizieren. Um 1160 schreibt Magister Simon in seinem «Traktat über die Sakramente» – diese neue Bezeichnungsweise zur endgültigen machend: «In dem Altarssakrament ... ist Christi wahrer Leib und *das dadurch Bedeutete*: sein mystischer Leib, der die Kirche ist»<sup>99</sup>. Die allmähliche Ablösung des Begriffs *Corpus mysticum* von seinem Zusammenhang mit dem eucharistischen *Corpus* fiel der immer stärker sich bemerkbar machenden Scholastik leicht. Im 13. Jahrhundert sagt man: «der mystische Leib» ohne Bezug auf die Eucharistie, so daß die Beifügung «mystisch» immer mehr entleert und entwertet werden konnte mit der Semantik = geistig, abstrakt.

Solange aber das Band zwischen Eucharistie und Kirchenleib hielt, handelte es sich um eine symbolische Theologie, deren Vorgehen synthetisch und nicht analytisch-dialektisch war. Für den Kirchenbegriff ist gegenüber dem seit dem 13./14. Jahrhundert einsetzenden Versuch, die Kirche juridisch-politisch zu umschreiben, die nicht zu unterschätzende Positivität eines Einsetzens bei der inneren Wesensstruktur der Kirchendefinition zu vermerken und festzuhalten. Ist die seit der Scholastik und der antiprotestantischen Kontroverse übliche, katholische Ekklesiologie geneigt, die konkret sichtbare Kirche zum Ausgangspunkt ihrer Umschreibungen zu nehmen und von da allenfalls die Festlegung einer Zugehörigkeit der äußerlich sichtbaren Kirche zu Christi mystischem Leib zu fordern, so verfährt die mittelalterliche Ekklesiologie in ihrem symbolistischen Duktus umgekehrt: Sie geht «von der Zugehörigkeit zu Christus (= zu Christi mystischem Leib) aus und folgert von da aus die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche»<sup>100</sup>.

Wenn diese andere, integrative Weise der Kirchensicht hier betont wird, so nicht im Bedauern darüber, daß die Entwicklung eine andere

<sup>98</sup> A.a.O., S. 103f.

<sup>99</sup> A.a.O., S. 104f.

<sup>100</sup> A.a.O., S. 97.

Richtung eingeschlagen hat. Hingegen mag doch im Blick auf die Geschichte energisch betont werden, daß die von mir eingangs bemühte Typologie von Carl Schmitt<sup>101</sup> – 1. konkret-leibhaftige, historische Erscheinung der Kirche; 2. sichtbar-unsichtbare Kirche – ihren Sinn nur hat, wenn diese *disiecta membra* schließlich nicht in einer schlichten Dichotomie von äußerer und innerer Kirche verbleiben, sondern in ihrer letztlichen Einheitlichkeit gesehen werden. Die symbolische Theologie des 12. Jahrhunderts macht es uns leicht: Für sie gibt es kein *forum internum* und *externum*, keine Diastase zwischen himmlischer und irdischer Kirche. D. h. die institutionelle Kirche und ihr Kirchenbegriff und die geistige und innere Wirklichkeit der Kirche – so sehr wir heute unsagbare Differenzen zwischen beiden in ihren geschichtlichen Erscheinungsweisen zu sehen vermeinen (ich habe sie eigens vermerkt) – sind im Geiste der symbolischen Ekklesiologie des Mittelalters nicht getrennt<sup>102</sup>. Vielleicht ist dieser Einheitsschau darin recht zu geben, daß es sich beidemale um die gleiche Kirche handelt: gleichzeitig im Himmel gegründet und in Pilgerschaft auf der Erde (*Civitas in terra peregrina, in caelo fundata* nach Augustinus)<sup>103</sup>.

Lassen Sie mich mit einem Wunsche Augustins schließen, der die Frage nach der sichtbaren und unsichtbaren Kirche durch das *Mysterium lunae* zu lösen versucht. Der Mond versinnbildet die Kirche, die ihr Licht von der Sonne Christus empfängt, aber gleichzeitig auch den wechselnden Glanz alles Weltlichen. «Nun erwarten wir aber das Ende der Zeiten, *donec extollatur luna* (erhoben wird); dies heißt zugleich: *auferatur, interficiatur* – d. i. die Kirche in ihrer ewigen Vollendung, *luna perfecta in aeternum*»<sup>104</sup>. Eschatologisch läßt sich hier die symbolisch-integrative und die differenzierend scholastische Schau versöhnen; *beide* sind Voraussetzungen, recht zu sehen. Aber im Blick auf unser heutiges Zeitalter, in dem die Schauweisen bis zur Verständnislosigkeit auseinanderreten, darf ruhig einmal die Möglichkeit einer Synthese in den Blick gerückt werden, wie sie die symbolische Ekklesiologie des Mittelalters – in jedem Fall sehr überlegt – überlieferungsmächtig bis in die Neuzeit hinein vorgestellt hat, nicht als eine bloße ekklesiologische Variante, sondern als eine Alternative, deren völlige Ausschaltung nur zum Nachteil der Gesamtauffassung von Kirche gereichen würde.

<sup>101</sup> Siehe oben Anm. 1.

<sup>102</sup> Vgl. dazu W. BEINERT, a.a.O. (wie Anm. 53).

<sup>103</sup> Sermo 105, n. 9; PL 38, 622.

<sup>104</sup> DE LUBAC, Glauben aus der Liebe, a.a.O. (wie Anm. 29), S. 66.

