

# Die Kontinuität der Kirche. Oppositionelle Konzeptionen im Hoch- und Spätmittelalter

WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE (Marburg)

## I. Die Dauer der Kirche im Spannungsfeld zwischen Dogmatik und Historiographie

Die Dauer der Kirche kann unterschiedlich bestimmt, verstanden und ausgesagt werden – je nachdem, ob man eher die geglaubte oder eher die empirische Kirche betrachtet. Die geglaubte Kirche ist die Kirche des dritten – oder, nach mittelalterlicher Zählung, des neunten – Glaubensartikels. Seit dem 4. Jahrhundert erhielt sie, gemeinsam mit der Sündenvergebung und der Auferstehung des Fleisches, neben den Personen der göttlichen Trinität ihren Platz im Credo<sup>1</sup>. Die Dauer der geglaubten Kirche wird mit den Mitteln der Dogmatik normativ ausgesagt. Sie war im Mittelalter unstrittig, wurde aber nur am Rande thematisiert. Überhaupt wurde bis ins Hochmittelalter die Ekklesiologie nicht in einem eigenen dogmatischen Traktat behandelt, sondern im Zusammenhang der Christologie, der Soteriologie oder der Fundamentaltheologie erörtert; daneben kamen ekklesiologische Fragen vor allem in der Kanonistik zur Sprache. Erst seit Wyclif und Hus wurde die Ekklesiologie selbständig entwickelt. Grundsätzlich galt die Dauer der geglaubten Kirche durch die biblischen Verheißungen und durch die soteriologische Funktion der Kirche als verbürgt. Christus selbst hatte versichert, daß die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen würden (Mt 16,18). Die Kirche war der mystische Leib Christi (1 Kor 10,17; 12,27; Eph 1,23; Kol 1,24), der durch die Speisung mit dem wahren Leib Christi in der Eucharistie beständig erbaut und erhalten wurde<sup>2</sup>. Als solcher hatte sie gleich ihrem Haupt ewige Dauer oder galt sogar als präexistent<sup>3</sup>. Ebenso implizierten die biblischen Charakterisierungen der Kirche als Braut Christi (Eph 5,23–32) und als Tempel Gottes (Hebr 10,21; 1 Petr 2,5) ihre Dauer. Die irdische Existenz

---

<sup>1</sup> J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, 152–160.

<sup>2</sup> Die Bezeichnung der Hostie als ‚wahrer Leib Christi‘ im Unterschied zur Kirche als dem ‚mystischen Leib Christi‘ ist im 9. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Etablierung einer realistischen Sakramentsauffassung aufgekommen; zuvor galt die Kirche als der ‚wahre‘, die Hostie als der ‚mystische‘ Leib Christi. Cf. J. Finkenzeller, Art. ‚Kirche IV. Katholische Kirche‘, in: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 18, Berlin–New York 1989, 227–252, hier 229.

<sup>3</sup> G. May, Art. ‚Kirche III. Alte Kirche‘, in: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 18, Berlin–New York 1989, 218–227, hier 219.

der Kirche hatte der älteren Auffassung zufolge bereits mit Adam<sup>4</sup>, der jüngeren, auf Augustinus zurückgehenden Auffassung zufolge mit dem gerechten Abel begonnen<sup>5</sup>. Indem Augustinus die Kirche tendenziell mit der *civitas Dei* und dem Reich Gottes gleichsetzte und in ihr die Sammlung der zur Seligkeit und zum Ersatz der gefallenen Engel Erwählten sich vollziehen sah, trug auch er entscheidend zur Überzeugung von der ewigen Dauer der geglaubten Kirche bei.

Von der Kirche des dritten Glaubensartikels zu unterscheiden ist die empirische Kirche – die Kirche als Institution, Rechtskörperschaft und Form sozialer Vergesellschaftung –, insofern diese nicht Gegenstand der Dogmatik, sondern der empirischen Wissenschaften ist. Die Dauer der empirischen Kirche wird deskriptiv mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft beschrieben. Ihren Niederschlag findet diese Beschreibung in den verschiedenen Gattungen der kirchlichen Historiographie. Das bedeutet freilich nicht, daß die Dauer der empirischen Kirche theologisch irrelevant wäre. Das Gegenteil ist der Fall. Denn da sich das Christentum – ebenso wie das Judentum – auf geschichtliche Heilsereignisse und auf eine in der Geschichte sich ereignende Offenbarung bezieht, kann über die Wahrheit des christlichen Glaubens und Lebens letztlich nur im geschichtlichen Horizont befunden werden. Insofern ist dem Christentum ein ‚historischer Legitimationsgestus‘ eingestiftet<sup>6</sup>. In den Auseinandersetzungen um Orthodoxie und Häresie im 2. Jahrhundert erhoben die frühkatholischen Väter die Dauer der empirischen Kirche – genauer: ihre materiale, personelle und institutionelle Kontinuität mit der apostolischen Kirche – zum theologischen Legitimationskriterium. Während die Dogmatik nachwies, daß die wahre Kirche Dauer habe, folgerten sie umgekehrt, daß nur was Dauer habe beziehungsweise in historischer Kontinuität zum normativen Ursprung stehe, die wahre Kirche sei. Diese Überzeugung ist im Grundsatz bis ins 18. Jahrhundert von allen christlichen Denkern festgehalten worden. In ihrer Konsequenz mußten sich alle innerkirchlichen Auseinandersetzungen wenigstens mittelbar auch in der Kirchengeschichtsanschauung niederschlagen. Jede christlich-kirchliche Richtung mußte für sich selbst reklamieren, in der seit der *ecclesia apostolica* ungebrochenen historischen Kontinuität der Kirche Christi zu stehen, und dies nötigenfalls ihren Gegnern bestreiten. Auf diese Weise geriet die empirisch-historische Beschreibung der Dauer der Kirche, ja die Kirchengeschichtsanschauung und -schreibung insgesamt, ins Schlepptau der innerkirchlichen Auseinandersetzungen.

Im folgenden soll demonstriert werden, in welcher Weise im Hoch- und Spätmittelalter verschiedene Auffassungen vom Wesen der Kirche die Konzeption ihrer Dauer beziehungsweise Kontinuität beeinflußt und verändert haben. Dabei

<sup>4</sup> 1 Clem 50,3; cf. R. Schäfer, Art. ‚Kirche IV. Alte Kirche bis Reformation‘, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, vierte Aufl., vol. 4, Tübingen 2001, 1004–1008, hier 1004.

<sup>5</sup> Cf. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, in: M. Reding (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*. Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf 1952, 79–108.

<sup>6</sup> Ich habe diesen Terminus versuchsweise in meiner Habilitationsschrift vorgeschlagen: W.-F. Schäu-fel, *Defecit Ecclesia*. Studien zur Verfalls-idee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 213), Mainz 2006, 37–39.

soll keine chronologisch-genetische Darstellung gegeben, sondern der Versuch gewagt werden, idealtypisch sechs Grundmuster zu identifizieren. Jedes dieser Grundmuster ist im wesentlichen mit einer bestimmten kirchlichen Richtung verbunden. Das bedeutet nicht, daß sich die Konzeption der jeweiligen Gruppe immer streng ausschließlich auf das idealtypische Grundmuster beschränken ließe; in der Praxis kommen manche Kombinationen und Kontaminationen vor, auf die hinzuweisen sein wird. Am höchsten ist der Abstraktions- und Idealisierungsgrad bei der einleitend skizzierten katholisch-großkirchlichen Konzeption. Denn alle nachfolgend beschriebenen oppositionellen Kontinuitätsvorstellungen – die katharische allein ausgenommen – finden sich ansatzweise auch bei großkirchlichen Denkern. Umgekehrt gibt es bedeutende oppositionelle Richtungen, denen keine spezifische eigene oder auch nur eine einheitliche Kontinuitätskonzeption zugeordnet werden kann. So haben sich etwa die Hussiten des 15. Jahrhunderts teilweise die wyclifitische und teilweise die waldensische Konzeption zu eigen gemacht.

## II. Die katholische Konzeption – Apostolische Sukzession der Bischöfe

Auch wenn die meisten kirchlichen Richtungen darin übereinstimmten, daß für die wahre Kirche eine historische Kontinuität von der Zeit Christi und der Apostel bis zur Gegenwart nachzuweisen sein müsse, gingen die Ansichten darüber auseinander, worin genau diese historische Kontinuität bestehe.

Für die katholische Großkirche blieben im wesentlichen die konkreten historischen Wahrheitsnormen bestimmend, die die Väter des 2. und 3. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus errichtet hatten. Danach wurde die Übereinstimmung der wahren Kirche mit ihrem normativen historischen Ursprung im Christusereignis beziehungsweise in der apostolischen Urkirche material durch die Verpflichtung auf die Heilige Schrift und auf die Glaubensregel gewährleistet. Denn die Heilige Schrift war von den Aposteln und ihren Schülern verfaßt, und die in immer neuen Wendungen formulierte *regula fidei* enthielt das Glaubenszeugnis der Apostel, nach dem die Schrift auszulegen war. In personaler Perspektive wurde die Dauer der empirischen Kirche und ihre Kontinuität mit der *ecclesia apostolica* durch die ununterbrochene Aufeinanderfolge der kanonisch geweihten Bischöfe von der Zeit der Apostel bis zur Gegenwart dargestellt<sup>7</sup>. Es war diese apostolische Sukzession der Amtsträger, in der die Kontinuität der wahren Kirche historisch-praktisch vor allem in Erscheinung trat; idealtypisch verkürzend kann man die katholische Konzeption der Kontinuität der empirischen Kirche daher auf den Begriff der *successio apostolica* bringen.

<sup>7</sup> Zum Folgenden C. Marksches, Art. ‚Sukzession, apostolische II.1 Alte Kirche‘, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, vierte Aufl., vol. 7, Tübingen 2004, 1858 sq.; J. Wohlmuth, Art. ‚Sukzession, apostolische II.2 Katholisch‘, op. cit., 1859 sq.; H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Beiträge zur Historischen Theologie 14), Tübingen 1953.

Der Sukzessionsgedanke begegnet bereits am Ende des 1. Jahrhunderts im Ersten Clemensbrief zur Legitimierung der Autorität der kirchlichen Amtsträger<sup>8</sup>. Als Mittel der polemischen Zurückweisung konkurrierender Wahrheitsansprüche finden wir ihn ein Jahrhundert später bei Irenaeus von Lyon (ca. 140–ca. 200). Theologisch ermöglicht wird die Darstellung und Begründung der Kontinuität der wahren Kirche mit Hilfe des in der apostolischen Sukzession stehenden Amtes durch die Bindung des Geistbesitzes – und damit der Möglichkeit der Geistverleihung und der Heilsvermittlung – an das kirchliche Amt. So hat etwa Irenaeus den Bischöfen und Presbytern als solchen ausdrücklich den Besitz des ‚*charisma veritatis certum*‘<sup>9</sup> zuerkannt. Allein das Amt, nicht die persönliche Würdigkeit oder charakterliche Qualifikation seines Trägers, verbürgte demnach die Wirksamkeit der von ihm verwalteten Heilmittel. Die Verurteilung des Donatismus war eine notwendige Konsequenz dieses Gedankens.

Der auf die Kontinuität qua apostolische Sukzession gestützte historische Wahrheitsbeweis war auf konkrete historische Fakten angewiesen. Folgerichtig hat der katholische Sukzessionsgedanke seit dem 2. Jahrhundert eigene historiographische Gattungen hervorgebracht. Am Anfang standen Bischofslisten<sup>10</sup>, wie sie als erster um 185 Irenaeus für die Gemeinde von Rom aufzeichnete. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts gab Eusebius von Caesarea entsprechende Aufstellungen für die Patriarchate von Antiochia, Alexandria und Jerusalem; ihnen folgten zahlreiche weitere Listen dieser Art. Eine Fortsetzung erfuhren diese Zusammenstellungen in den stärker biographisch interessierten Bischofsbüchern des Mittelalters, deren bedeutendstes der um 530 begründete römische ‚*Liber Pontificalis*‘ war<sup>11</sup>. Die Angaben dieser Bischofslisten und Bischofsbücher für die älteste Zeit sind ungeschichtliche Konstruktionen, setzen sie doch Ämterstrukturen voraus, die sich so erst später etabliert haben. Doch den Zeitgenossen – Katholiken wie Oppositionellen – galten sie als zuverlässige historische Aufzeichnungen.

### III. Die katharische Konzeption – Apostolische Sukzession der Konsolierten

Anders als die meisten übrigen oppositionellen religiösen Bewegungen des Mittelalters präsentierte sich der Katharismus von Anfang an als eine regelrechte Gegenkirche zur *ecclesia catholica romana*. Der Grund der Gegnerschaft der Katharer zur Großkirche lag in ihrem aus dem bulgarisch-byzantinischen Bogomil-

<sup>8</sup> 1 Clem 42–44. Anders H. E. Lona, Der erste Clemensbrief (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 2), Göttingen 1998, 458 sq.

<sup>9</sup> Irenaeus, Adv. haer. IV 26, 2.

<sup>10</sup> Cf. W. Löhr, Art. ‚Bischofslisten‘, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, vierte Aufl., vol. 1, Tübingen 1998, 1625 sq.; H. von Campenhausen, Lehrerreihen und Bischofsreihen im 2. Jahrhundert, in: W. Schmauch (ed.), In memoriam E. Lohmeyer, Stuttgart 1951, 240–249; id., Kirchliches Amt (nt. 7), 172–194.

<sup>11</sup> L. Duchesne (ed.), Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire (Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome II 3), 3 voll., Paris 1886/1892/1957. Cf. H. Zimmer-

mus übernommenen ontologischen Dualismus von Gott und Teufel, Gut und Böse, Geist und Materie, der auch in den sogenannten monoprinzipialen Systemen nur wenig gemildert erschien. Der Dualismus der Katharer schlug sich in einer eigenen Soteriologie nieder. Die kirchliche Lehre von Person und Werk Christi, die Lehren von Inkarnation, Sühnetod und leiblicher Auferstehung des Gottessohns waren für sie unannehmbar. Vielmehr war Christus ein Engel, ein Geistwesen. Zum Erlöser der Menschen wurde er durch sein Wirken als Offenbarer und Lehrer. Er weckte die Seelen der Menschen aus dem Schlaf der Unwissenheit, er erinnerte sie an ihre himmlische Heimat und eröffnete ihnen die Möglichkeit der Rückkehr aus der Leiblichkeit und der materiellen Welt in ihre himmlische Heimat. Zur Befreiung aus der materiellen Welt aber bedurfte es geistiger, nicht materieller Mittel. Die Katharer lehnten daher die sakramentalen Heilmittel der römischen Kirche ab. An ihre Stelle trat bei ihnen ein einziges, rein geistig gedachtes Heilmittel: die durch Handauflegung vollzogene sogenannte Geisttaufe (vgl. Mt 3,11; Mk 1,7; Lk 3,16) oder, wie die okzitanischen Katharer sagten, das *consolamentum*. Mit diesem Ritus wurde dem Kandidaten der Heilige Geist verliehen, und er – oder sie – wurde in den Stand versetzt, selbst andere zu konsolieren; damit ging die Verpflichtung zur konsequenten Einhaltung der strengen katharischen Ethik und Askese einher, wie sie in den Bezeichnungen der Konsolierten als *perfecti* beziehungsweise *perfectae* oder als *boni homines* beziehungsweise *mulieres* zum Ausdruck kam. An sich ohne biblischen Anhalt, wurde das *consolamentum* von den Katharern mit der Taufe Christi gleichgesetzt. Im Unterschied zur Wassertaufe des Johannes, die von der Großkirche in bösartiger Absicht fortgesetzt werde, sei diese eine Feuer- und Geisttaufe (Mt 3,11; Mk 1,7; Lk 3,16), die keines materiellen Elementes bedürfe. Der Empfang des *consolamentum* galt als unabdingbare Voraussetzung der Erlösung; denn nur dadurch empfing man den Heiligen Geist und wurde zum ‚Christen‘ im eigentlichen Wortsinn.

Angesichts der rigiden ethischen Anforderungen an die *perfecti* wurde der Empfang des *consolamentum* freilich nicht selten bis zur Sterbestunde aufgeschoben. Infolgedessen bildeten die *perfecti* und *perfectae* innerhalb der katharischen Kirche faktisch ein funktionales Pendant zum katholischen Klerus. Oberhalb der Ebene der *perfecti* entstand seit der Mitte des 12. Jahrhunderts zusätzlich eine an das großkirchliche Vorbild angelehnte Hierarchie von Bischöfen, Bischofsstellvertretern und Diakonen<sup>12</sup>, doch blieben unbeschadet dessen die konsolierten Vollmitglieder das Rückgrat der kirchlichen Institution.

Nicht die Bischöfe der Großkirche, sondern die *perfecti* und *perfectae*, die in Übernahme und Übergabe das *consolamentum* als das einzige wirksame Heilmittel

---

mann, Art. ‚Liber pontificalis‘, in: Lexikon des Mittelalters, vol. 5, München–Zürich 1991, 1946 sq.

<sup>12</sup> Cf. A. Borst, Die Katharer (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 12), Stuttgart 1953, 202–213; A. Brenon, Le vrai visage du catharisme, Portet-sur-Garonne <sup>2</sup>1990, 87–91; M. Barber, Die Katharer. Ketzer des Mittelalters, Düsseldorf–Zürich 2003, 61–63.

verwalteten, waren daher in den Augen der Katharer die Träger der Kontinuität der wahren Kirche<sup>13</sup>. Durch Empfang und Spendung des *consolamentum* sahen sich die Katharer in einer eigenen, mit der großkirchlichen konkurrierenden apostolischen Sukzession mit der Urkirche verbunden. Christus selbst habe seine Jünger durch die Geisttaufe von ihren Sünden gereinigt und ihnen die Vollmacht übertragen, ihrerseits anderen Menschen diese Taufe zu spenden. Seitdem sei die von Christus gestiftete Geisttaufe in der katharischen Gemeinschaft von den *boni homines* ohne Unterbrechung weitergegeben worden, und diese Kontinuität werde bis ans Weltende bestehen bleiben<sup>14</sup>. Mit der zentralen Bedeutung des *consolamentum* für die Kontinuität der Kirche hängt es übrigens zusammen, daß die Katharer, anders als die Großkirche, auch die geglaubte Kirche erst mit Christus beginnen ließen; die Frommen des Alten Testaments, die dem bösen Schöpfergott gehorsam gewesen waren, gehörten nicht dazu.

Bei dieser Konzeption einer empirisch-historischen Kontinuitätslinie handelt es sich insoweit um einen genauen Gegenentwurf zur großkirchlichen *successio apostolica*. Die Träger der Kontinuität waren dabei nicht allein die Inhaber des bischöflichen Amtes, sondern alle konsolierten ‚Christen‘, als Mittel der Kontinuität fungierte nicht das Weihesakrament, sondern das als Geisttaufe interpretierte *consolamentum*. Doch der im wesentlichen der katholischen Konzeption nachgebildete Gedanke der auf Sakrament und Amt gestützten Sukzession war bei den Katharern an einer entscheidenden Stelle mit einem fremden Einfluß kontaminiert. Denn nach ihrer Auffassung unterbrach persönliche ethische Unwürdigkeit des *perfectus* die Sukzessionskette, und dies auch noch rückwirkend. Machte sich ein *perfectus* einer Übertretung der strengen Lebensregeln schuldig, konnte er kein Geistträger und folglich auch kein Geistmittler sein; alle jemals von ihm gespendeten *consolamenta* mußten daher unwirksam sein. Theologiegeschichtlich gesehen handelt es sich dabei um einen donatistischen Einschluß in der katharischen Sukzessionsidee, der den Katharern aus Kreisen der abendländischen *vita-apostolica*-Bewegung überkommen war. Während die großkirchliche Konzeption der *successio apostolica* stabilisierend und legitimierend auf die kirchliche Institution wirkte, blieb die katharische Konzeption einer Sukzession der Konsolierten zweischneidig und trug das Potential zur Auflösung und Destabilisierung ganzer Bistümer in sich – ein Potential, das in innerkatharischen Auseinandersetzungen wiederholt aktiviert wurde.

<sup>13</sup> Zum Folgenden cf. Schäufele, *Defecit Ecclesia* (nt. 6), 135–171.

<sup>14</sup> Provenzalisches Rituale, in: L. Clédât (ed.), *Le Nouveau Testament, traduit au XIII<sup>e</sup> siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare*, Paris 1889 [Nachdruck Genf 1968], XVII: „Aquest Sanh babtisme per loqual Sant esperit es datz a tengut la gleisa de Deu dels apostols en sa, et es vengutz de bos homes en bos homes entro aici, e o fara entro la fi del segle“; Ekklesiologischer Traktat 11, in: Th. Venckeeler (ed.), *Un recueil cathare: le manuscrit A.6.10. de la collection vaudoise de Dublin. I: une apologie*, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 38 (1960), 816–834, hier 831: „E de mot de aotres que non eran apostol se troba que fazian aquest saint batisme aiscom ille havian recepu de la sainte gleisa: car la gleisa de Christ lo ha tengut sença deronpament e lo tenra entro a la fin.“ Cf. M. Roquebert, *La religion cathare. Le Bien, le Mal et le Salut dans l'hérésie médiévale*, Paris 2001, 271.

#### IV. Die waldensische Konzeption – Apostolische Sukzession der *pauperes Christi*

Während die katharische Kontinuitätsidee im wesentlichen dem katholischen Sukzessionsgedanken nachgebildet und nur an einer, allerdings in der Praxis bedeutsamen Stelle, durch einen donatistischen Einschluß kontaminiert war, war die Kontinuitätsidee der Waldenser ganz vom latenten Donatismus der *vita-apostolica*-Bewegung her entworfen, der die auch hier grundsätzlich geteilte Vorstellung einer apostolischen Sukzession entscheidend umprägte.

Im Unterschied zum Katharismus war das Waldensertum keineswegs als Gegenkirche, ja nicht einmal als Oppositionsbewegung angetreten. Doch indem Valdes und seine Gefährten als Laien für sich das Recht zur apostolischen Wanderpredigt beanspruchten, griffen sie in die Vollmacht des bischöflichen Amtes ein; als es darüber zum Konflikt kam, sahen sie sich unter Berufung auf Mk 16,15 und Apg 5,29b gezwungen, der bischöflichen Weisung den Gehorsam zu versagen. Es war dieser Streit um das Recht der Laienpredigt, der am Beginn der Ablösung der Waldenser von der römischen Kirche stand. Alle anderen Differenzen zwischen Waldensern und Katholiken – insbesondere der strikte waldensische Biblizismus und die Verwerfung von Lüge, Eid und Fegfeuertglauben – haben sich erst später herausgebildet.

Die entscheidenden Weichenstellungen für die waldensische Konzeption von der Kontinuität der wahren Kirche erfolgten bereits im Streit um die Laienpredigt. Im Konfliktfall, davon waren und blieben die Waldenser überzeugt, gab nicht die durch die *successio* begründete bischöfliche Autorität, sondern die biblische Verpflichtung zur *imitatio Christi et apostolorum* den Ausschlag. Mit dieser Orientierung an der normativen *vita apostolica*, am verbindlichen Vorbild der *ecclesia primitiva*, knüpften die Waldenser an Tendenzen aus dem Umkreis der gregorianischen Reformbewegung an. Ähnlich wie in der Mailänder Pataria des 11. Jahrhunderts, so führte seit dem letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts die Ergänzung der *successio* durch die *imitatio* als Wahrheitskriterium und Legitimationsprinzip auch bei den Waldensern zum Aufkommen donatistischer Auffassungen<sup>15</sup>. Doch die Waldenser bestritten nicht nur unwürdigen Priestern die Amtsvollmacht. Vielmehr beanspruchten sie, hierin weit über den patarenischen Donatismus hinausgehend, selbst, obwohl Laien, unter Berufung auf ihre *vita apostolica* die Benediktions-, Konsekrations- und Schlüsselgewalt. Dadurch aber war das Weihepriestertum und letztlich die großkirchliche Ekklesiologie insgesamt in Frage gestellt; neben das hierarchisch gestufte kirchliche Amt trat eine konkurrierende, institutionell nicht gebundene Instanz der Heilsvermittlung. Infolgedessen mußte hier auch die Kontinuität der wahren Kirche anders bestimmt werden als unter den Auspizien der großkirchlichen Sukzessionsidee.

<sup>15</sup> K.-V. Selge, Die ersten Waldenser (Arbeiten zur Kirchengeschichte 37), Berlin 1967, vol. 1: Untersuchung und Darstellung, 166–172.

Anders als die Katharer, die ihre Konzeption der Kontinuität der Kirche von vorneherein als Gegenfolie zur katholischen Konzeption entwickelten, haben die Waldenser erst relativ spät zu einer eigenen Kontinuitätsidee gefunden<sup>16</sup>. Diese waldensische Kontinuitätsidee ist auch nicht etwa aus prinzipiellen ekklesiologischen und soteriologischen Überlegungen abgeleitet, sondern aus dem Bild, das sich die Waldenser vom Verfall der römischen Kirche machten. Im Zuge der Verschärfung ihres Konflikts mit der katholischen Hierarchie waren die Waldenser seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts zu der Überzeugung gelangt, daß die *ecclesia romana* nicht mehr die Kirche Christi, sondern zur *ecclesia malignantium* (vgl. Ps 25/26,5) geworden sei. Historisch brachten sie den Abfall der römischen Kirche seit dem 2. Viertel des 13. Jahrhunderts mit der angeblichen Konstantinischen Schenkung in Verbindung<sup>17</sup>: Indem Papst Silvester I. die Schenkung des Kaisers angenommen habe, die ihn mit weltlicher Macht und Reichtum ausstattete, habe er das arme Leben Christi und der Apostel verraten. Auch wenn die kanonische Sukzession der Weiheämter in der römischen Kirche fort dauerte, stand diese daher nicht mehr in der Kontinuität der Kirche Christi – einer Kontinuität nicht der Ämter, sondern der Lebensweise.

Wo aber war dann in den acht Jahrhunderten seit Silvester die wahre Kirche geblieben, wie sie neuerdings wieder von den Anhängern des Valdes verkörpert wurde? War die Kontinuität der empirischen Kirche zwischen Silvester und Valdes etwa unterbrochen gewesen? Im Sinne einer *reductio ad absurdum* haben die Inquisitoren immer wieder versucht, die Waldenser auf diese Konsequenz festzulegen. Diese ergriffen gleichsam die Flucht nach vorn. In einer kreativen Fortschreibung der Silvesterlegende konstruierten sie eine alternative historische Sukzessionslinie, die das Intervall von Silvester bis zu ihrer Zeit überbrückte<sup>18</sup>. Erstmals quellenmäßig bezeugt ist diese waldensische Sukzessionsidee um das Jahr 1270 durch den Passauer Anonymus. Papst Silvester, so erklärten die Waldenser, habe Gefährten gehabt, die sich der Annahme der Schenkung widersetzt und als *pauperes Christi* an der Armut und Demut der Apostel festgehalten hätten; vom Papst seien sie dafür gebannt und für vogelfrei erklärt worden. Diese Gefährten Silvesters hätten dann ihrerseits Nachfolger gefunden, und so sei über sie die apostolische Kontinuitätslinie im Verborgenen, gleichsam im Untergrund, fortgesetzt worden; Valdes habe keine neue Bewegung begründet, sondern nur die bereits vorhandene Bewegung der *pauperes Christi* erneuert. Das Waldensertum war demnach nicht eine Neugründung des Hochmittelalters, sondern die eine wahre apostolische Kirche, der seit dem 4. Jahrhundert die römische *ecclesia malignantium* gegenüberstand. Die vermeintlichen historischen Details dieser als

<sup>16</sup> Zum Folgenden cf. Schäufele, *Defecit Ecclesia* (nt. 6), 197–247, besonders 229–247; A. de Lange, Die Ursprungsgeschichten der Waldenser in den Cottischen Alpen vor und nach der Reformation, in: G. Frank/F. Niewöhner (eds.), *Reformer als Ketzler. Heterodoxe Bewegungen von Vorreformatoren* (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 8), Stuttgart–Bad Cannstatt 2004, 293–320.

<sup>17</sup> Cf. Schäufele, *Defecit Ecclesia* (nt. 6), 217–226.

<sup>18</sup> Zum Folgenden op. cit., 234–243.



‚Waldenserlegende‘ bezeichneten Kontinuitätskonstruktion wurden allmählich immer abenteuerlicher ausgedehnt. So wurde Valdes von einigen in die Zeit Silvesters zurückversetzt und schließlich sogar zum Kardinal gemacht; andere wußten zu berichten, der Gefährte Silvesters, der sich über der Konstantinischen Schenkung mit ihm entzweite, habe Leo geheißt und während der diokletianischen Verfolgung mit ihm am Berg Soracte gelebt<sup>19</sup>.

Vor allem im späteren Waldensertum wurden die historischen Kontinuitätslinien noch weiter ausgezogen. Der Anspruch, in einer ungebrochenen historischen Kontinuität mit der *ecclesia apostolica* zu stehen, schlug sich nun in einer alternativen Version der Waldenserlegende nieder, die die Trennung zwischen der abgefallenen römischen und der wahren, waldensischen Kirche in die apostolische Zeit hinaufdatierte. Demzufolge hätten nach der Himmelfahrt Christi nur vier der zwölf Apostel seine Bücher – vermutlich die vier Evangelien – in Ehren gehalten und das Evangelium verkündigt, die anderen acht hingegen hätten andere Bücher vorgezogen und sich dem Gartenbau und einem Leben in Wohlstand gewidmet. Eifersüchtig auf den Verkündigungserfolg der vier getreuen Apostel, hätten sie diese zuerst aus der Kirche, dann von den Straßen verdrängt und in den Untergrund getrieben. Die Nachfolger der vier Getreuen seien die Waldenser, die der acht Ungetreuen die Priester und Kleriker der römischen Kirche<sup>20</sup>.

Im Ergebnis blieb also auch bei den Waldensern der Gedanke einer auf die Apostel zurückgehenden personalen Sukzession grundlegend für die Konzeption von der Kontinuität der empirischen Kirche. Doch war hier der in der großkirchlichen Konzeption ganz ausgeschlossene und bei den Katharern nur am Rande einspielende Donatismus zur bestimmenden Größe geworden: Gegenstand der Sukzession und Träger der Kontinuität war nicht das Weiheamt oder die sakramentale Heilungsvermittlung, sondern die verbindliche apostolische Lebensweise in Armut und Demut, die *imitatio Christi et apostolorum*.

## V. Die joachitische Konzeption – Aufhebung der apostolischen Sukzession der Bischöfe in einer transzendent begründeten Kontinuität der Kirche

Anders als die Katharer oder die Waldenser sahen Joachim von Fiore und seine Anhänger die Kontinuität der empirischen Kirche in den zwölf Jahrhunderten von Christus und den Aposteln bis auf ihre eigene Zeit ganz im Sinne der katholisch-großkirchlichen Konzeption in der apostolischen Sukzession der

<sup>19</sup> Der Gründername ‚Leo‘ dürfte auf eine spätere etymologische Ausdeutung des nicht mehr verstandenen Sektennamens *Leonistae* (= *pauperes de Lugduno*) zurückgehen; cf. op. cit., 240 sq.

<sup>20</sup> Cf. G. G. Merlo, *Eretici e inquisitori nella società Piemontese del trecento*. Con l'edizione dei processi tenuti a Giaveno dall'inquisitore Alberto de Castellario (1335) e nelle valli di Lanzo dall'inquisitore Tommaso di Casasco (1373) (Studi Storici), Torino 1977, 22–24, 220; De Lange, *Ursprungsgeschichten* (nt. 16), 295.

Bischöfe verwirklicht. Doch war diese apostolische Sukzession der Bischöfe im Rahmen der eigentümlichen Geschichtsspekulation Joachims in ihrem Recht zeitlich begrenzt. Sie beschrieb nur eine Etappe, eine einzelne heilsgeschichtliche Periode und war in einer umfassenderen andersartigen Konzeption der Kontinuität der Kirche im Hegelschen Sinne ‚aufgehoben‘.

Den Hintergrund dieser Konzeption bildete die trinitarische Geschichtslogik der – zu seinen Lebzeiten weithin unbekannt gebliebenen – Drei-Zeiten-Lehre Joachims. Joachim verstand die Heilsgeschichte als eine fortschreitende Selbstentfaltung des dreieinigen Gottes in der Zeit. Danach mußte auf das Zeitalter Gott-Vaters und das Zeitalter Gott-Sohns noch innerhalb der irdischen Geschichte ein drittes, dem Heiligen Geist zugeordnetes Zeitalter folgen, für das allerdings anscheinend nur eine recht kurze Zeitdauer, vielleicht nicht mehr als ein Menschenleben, zu veranschlagen war. Jedem der drei Zeitalter oder *status*, wie Joachim sagte, war jeweils eine besondere Weise christlicher Existenz und christlicher Wahrheitserkenntnis zugeordnet. So gehörte zum ersten *status* der Stand der Verheirateten (*ordo coniugatorum*), zum zweiten der Stand der Kleriker (*ordo clericorum*) und zum dritten der Stand der Mönche (*ordo monachorum*). Im ersten *status* herrschte der Buchstabe des Alten Testaments, im zweiten der Buchstabe des Neuen Testaments, im dritten der *intellectus spiritualis*<sup>21</sup>.

Welche Folgerungen waren aus diesem geschichtstheologischen Ansatz für die Kontinuität der empirischen Kirche zu ziehen? Für das zweite Zeitalter des Sohnes, an dessen Ende Joachim seine eigene Gegenwart verortete, blieb es unbestritten bei der katholischen Konzeption von der apostolischen Sukzession der Bischöfe. Denn das zweite Zeitalter war nach Joachim das Zeitalter der Kleriker und der Papstkirche, und nichts lag ihm ferner, als diesen Zustand in Frage zu stellen. Anders würde es im dritten *status*, dem Geistzeitalter, aussehen. Zwar sind Joachims Aussagen darüber wenig präzise. Fest steht aber, daß sich die Kirche des dritten Zeitalters wesentlich von derjenigen des zweiten Zeitalters unterscheiden wird. Diese Kirche wird eine freie Gemeinschaft geistlicher, kontemplativer Menschen sein. Sie werden keiner Belehrung mehr bedürfen, da sich ihnen das Verständnis des Wortes Gottes unmittelbar erschließt. An die Stelle der bisherigen Sakramente werden größere und stärkere, rein geistliche treten. Dementsprechend wird die Kirche des dritten Zeitalters keinen Klerus und keine Hierarchie mehr benötigen; nur vereinzelt scheint Joachim vorauszusetzen, daß es weiterhin ein Papsttum geben wird<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cf. C. U. Hahn, Geschichte der Ketzler im Mittelalter, besonders im 11., 12. und 13. Jahrhundert, vol. 3: Geschichte der Pasagier, Joachims von Floris, Amalrichs von Bena und anderer verwandter Sekten, Stuttgart 1850 [Nachdruck Aalen 1968], 110–112; E. Benz, Joachim-Studien I. Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 50 (1931), 24–111, hier 30–42.

<sup>22</sup> Cf. B. Töpfer, Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 11), Berlin (Ost) 1964, 47 sq.; H. Grundmann, Studien über Joachim von Fiore (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 32), Leipzig–Berlin 1927 [Nachdruck Stuttgart 1966], 116.

Mit der kirchlichen Hierarchie wird im dritten *status* auch die apostolische Sukzession der Bischöfe als Inbegriff der Kontinuität der Kirche dahinfallen. Statt dessen wird nun der neue *ordo* der unmittelbar von Gott berufenen *virī spirituales* zum korporativen Träger der Kontinuität werden<sup>23</sup>. Wer genau diese *virī spirituales* sein würden, blieb bei Joachim in der Schwebe; vielleicht hat er im Zisterzienserorden und in seiner eigenen Gründung, dem Florenserorden, ihre Vorläufer gesehen. Gleichviel, es bleibt dabei, daß die apostolische Sukzession der Bischöfe nach Joachim zwar im gegenwärtigen zweiten Zeitalter ihr Recht behält, aber nicht, wie es der katholischen Konzeption entspricht, bis zur Wiederkunft Christi bestehen bleiben, sondern durch eine neue Sukzessionslinie ersetzt werden wird.

Die apostolische Sukzession der Bischöfe im zweiten und die Sukzession der *virī spirituales* im dritten *status* sind für Joachim beide zeitlich beschränkte Ausdrucks- und Erscheinungsformen einer und derselben übergreifenden Kontinuität der Kirche – einer Kontinuität, die durch den Wechsel der die Kirche tragenden Körperschaften – vom *ordo coniugatorum* des ersten über den *ordo clericorum* des zweiten zum *ordo monachorum* des dritten Zeitalters – nicht beeinträchtigt wird. Zur Wahrung der Kontinuität trägt sicher auch die Tatsache bei, daß die drei Zeitalter nach Joachim nicht scharf gegeneinander abgegrenzt zu denken sind, sondern einander überlappen – dergestalt, daß das neue Zeitalter bereits innerhalb des alten beginnt und heranwächst, bis es seine volle Entfaltung erreicht und das frühere ablöst<sup>24</sup>. Vor allem aber ist die Kontinuität des Gottesvolkes bei Joachim streng transzendent fundiert, und dies gleich in doppelter Hinsicht. Denn zum einen wurzelt die Kontinuität der Kirche beziehungsweise des Gottesvolkes im Heils- und Erziehungswillen Gottes, insofern der Wechsel der Lebensweisen und der sozialen Vergesellschaftungsformen des Gottesvolkes für Joachim ein Instrument der göttlichen Pädagogik ist<sup>25</sup>. Zum anderen aber ist es die sich in der Heilsgeschichte entfaltende Wesenseinheit des trinitarischen Gottes selbst, die die Einheit des Gottesvolkes aller drei Zeitalter garantiert.

Der Gegensatz zwischen Joachims neuer Konzeption der Kontinuität der Kirche und der herkömmlichen katholischen Auffassung war zu Lebzeiten des Abtes von Fiore verborgen geblieben. Erst von den Joachiten des 13. und 14. Jahrhunderts wurde er zur Geltung gebracht. Im franziskanischen Armutsstreit avancierte Joachims Kontinuitätsidee zur schärfsten Waffe<sup>26</sup>. Indem die Franziskanerspiritualen Franziskus mit dem von Joachim als Bringer des Geistzeitalters gedeuteten Engel des sechsten Siegels (Offb 7,2) identifizierten, sahen sie mit ihrem Ordensgründer den dritten *status* bereits angebrochen. Sie selbst, die

<sup>23</sup> Cf. Benz, Joachim-Studien (nt. 21), 56–59.

<sup>24</sup> Cf. op. cit., 74; id., *Ecclesia Spiritualis*. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, Stuttgart 1934 [Nachdruck Darmstadt 1969], 29–31; Töpfer, Reich (nt. 22), 94.

<sup>25</sup> Cf. Benz, *Ecclesia spiritualis* (nt. 24), 12.

<sup>26</sup> Zum franziskanischen Joachitismus M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachism*, Oxford 1969.

treuen Jünger des Franziskus, verstanden sich als die prophezeiten *virī spirituales* und nannten sich auch so. In ihrem Konflikt mit der Ordensleitung und der ‚Kommunität‘ sowie später mit Papst Johannes XXII. (1316–1334) fochten sie ihrer Überzeugung nach den Konflikt zwischen der Kirche des zweiten und der Kirche des dritten Zeitalters, zwischen der Sukzession der Bischöfe und der Sukzession der *virī spirituales* aus. Die Kontinuitätsträger des vergangenen Zeitalters – Papst und Bischöfe – galten ihnen nicht mehr als Autoritäten; in Päpsten wie Bonifaz VIII. (1294–1303) oder Johannes XXII. erblickten sie sogar Antichristen. Garant der Kontinuität der wahren Kirche war ihnen vielmehr der Franziskanerorden, für dessen Reinerhaltung durch buchstäbliche Observanz der Regel und des Testaments des Franziskus sie fochten. Der Kampf der Spiritualen für die Franziskusregel war also nicht weniger als ein Kampf für die Kontinuität der wahren Kirche.

## VI. Die wyclifitische Konzeption – Transzendent begründete Kontinuität der unsichtbaren Kirche

Die Katharer und Waldenser hatten an der Auffassung der Kontinuität der Kirche als einer personalen, in ununterbrochener Folge auf die Apostel zurückgehenden Sukzession der sakramentalen Heilsvermittlung und der Evangeliumsverkündigung festgehalten. Joachim von Fiore und die Joachiten bestimmten die Kontinuität der Kirche dagegen stärker transzendent, indem sie sie letztlich in die Einheit des Gottesbegriffes zurückverlegten. Diese Tendenz setzte sich fort bei John Wyclif und seinen Nachfolgern, darunter vor allem Hus und Teilen der hussitischen Bewegung. Die Kontinuität der Kirche wurde von Wyclif so konsequent transzendent begründet, daß sie empirisch-historisch strenggenommen überhaupt nicht mehr darstellbar war<sup>27</sup>.

Als ‚zünftiger‘ scholastischer Theologe hat Wyclif seine Lehre von der Kirche 1378 in einem umfangreichen Traktat ‚De ecclesia‘ entfaltet<sup>28</sup>; dazu muß man eine Reihe weiterer Schriften nehmen. In Wyclifs Ekklesiologie machte sich, wie in seiner Theologie insgesamt, sein entschiedener Rückgriff auf den philosophischen Realismus<sup>29</sup> und die damit gesetzte Bewegung ‚von oben nach unten‘

<sup>27</sup> Zum Folgenden H. B. Workman, John Wyclif. A Study of the English Medieval Church, 2 voll., Oxford 1926 [Nachdruck in einem vol. Hamden (Conn.) 1966], vol. 2, 6–20; M. Schmidt, John Wyclifs Kirchenbegriff. Der Christus humilis Augustins bei Wyclif. Zugleich ein Beitrag zur Frage: Wyclif und Luther, in: F. Hübner/W. Maurer/E. Kinder (eds.), Gedenkschrift für W. Elert. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, Berlin 1955, 72–108; G. Leff, Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250–c. 1450, 2 voll., Manchester–New York 1967, vol. 2, 516–520; A. Kenny, Wyclif (Past Masters), Oxford–New York 1985, 68–77.

<sup>28</sup> J. Wyclif, Tractatus de Ecclesia, ed. J. Loserth (Wyclif’s Latin Works 10), London 1886 [Nachdruck New York–Frankfurt a. M. 1966].

<sup>29</sup> Cf. A. Kenny, Realism and Determinism in the early Wyclif, in: A. Hudson/M. Wilks (eds.), From Ockham to Wyclif (Studies in Church History. Ecclesiastical History Society London. Subsidia 5), London 1987, 165–177.

geltend<sup>30</sup>. Seinen Ausgangspunkt nahm er bei der strengen Prädestinationslehre des späten Augustinus. Von da aus definierte Wyclif die Kirche als die Gesamtheit der von Gott von Ewigkeit her zur Seligkeit Prädestinierten<sup>31</sup>. Die Gliedschaft in der Kirche Christi war also nicht auf die Teilhabe an den sakramentalen Gnadenmitteln oder auf ein christliches Leben gegründet, sondern allein auf den souveränen Ratschluß Gottes. Insofern war die wahre Kirche nach Wyclif unsichtbar. Wer ihr angehörte und wer nicht, ließ sich ohne eine ‚*specialis revelatio*‘ nicht feststellen<sup>32</sup>. Denn auch wenn ein Mensch jetzt erkennbar im Stande der Gnade sei, so sei damit seine Prädestination zur Seligkeit noch nicht erwiesen; denn es sei ja keineswegs ausgemacht, daß er auch in diesem Gnadenstand beharren werde. Und umgekehrt sei es durchaus möglich, daß ein Mensch, der sich jetzt erkennbar nicht im Stande der Gnade befinde, in Wahrheit von Gott erwählt sei und sich dereinst bekehren werde<sup>33</sup>. Damit aber fielen die wahre, unsichtbare Kirche und die äußere, kirchliche Institution auseinander. Wyclif brachte dies auf die Formel, daß ein Mensch ‚*in ecclesia*‘ sein könne, ohne ‚*de ecclesia*‘ zu sein<sup>34</sup>.

Dies gilt auch für Priester, Bischöfe und Päpste. Damit aber wird die an das kirchliche Amt gebundene sakramentale Heilsvermittlung fragwürdig. Zwar hielt Wyclif es prinzipiell für möglich, daß auch ein ‚*praescitus*‘, ein nicht zur Seligkeit erwählter Mensch, der noch dazu in akuter Sünde lebte, die Sakramente heilswirksam spenden könne, insofern Christus die Mängel des Priesters ausgleiche<sup>35</sup>. Andererseits aber galt ihm jeder Prädestinierte per se als Priester, auch wenn er sich deswegen nicht die priesterlichen Amtsaufgaben anmaßen dürfe<sup>36</sup>.

Unter diesen Voraussetzungen war die Kontinuität der wahren Kirche nicht als Sukzession im bischöflichen Amt zu beschreiben. Zwar ist es nach Wyclif absolut notwendig, daß die Kirche Christi niemals aufhört. Doch außer Christus ist kein Mensch für den Bestand der Kirche absolut notwendig; freilich sind die Personen, die Gott ohne unser Wissen in souveräner Willkür erwählt, ‚*necessarie ex suppositione*‘<sup>37</sup>. Keinesfalls hängt das Fortdauern der ‚*fides ecclesiae*‘ von den Prälaten ab; die ‚*ecclesia militans*‘ besteht, ohne daß man dies genau feststellen könnte,

<sup>30</sup> Cf. G. A. Benrath, John Wyclif. Doctor evangelicus, in: U. Köpf (ed.), Theologen des Mittelalters. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 197–211, hier 199 sq., 205 sq.

<sup>31</sup> Wyclif, De ecclesia (nt. 28), 2, 25–28: ‚*congregacio omnium predestinatorum*‘.

<sup>32</sup> J. Wyclif, Tractatus de civili Dominio liber primus, ed. R. L. Poole (Wyclif’s Latin Works 9, 1), London 1885 [Nachdruck New York–London–Frankfurt a. M. 1966], 381, 8.

<sup>33</sup> Wyclif, De ecclesia (nt. 28), 75, 1–30, 139, 20–141, 31.

<sup>34</sup> J. Wyclif, Sermones, ed. J. Loserth (Wyclif’s Latin Works 21), 4 voll, London 1887–90 [Nachdruck New York–London–Frankfurt a. M. 1966], vol. 2, 399, 8–12: ‚[...] *notandum quod aliud est esse in ecclesia, et aliud esse de ecclesia, cum in ecclesia sint tam membra Christi quam membra dyaboli, sed de ecclesia sunt solum predestinati qui post iudicium sunt realiter membra Christi*.‘

<sup>35</sup> Wyclif, De ecclesia (nt. 28), 448, 14–16, 457, 26–30; cf. Workman, Wyclif (nt. 27), vol. 2, 13.

<sup>36</sup> J. Wyclif, De quattuor sectis novellis, in: id., Polemical Works, ed. R. Buddensieg (Wyclif’s Latin Works 3), London 1883 [Nachdruck New York–London–Frankfurt a. M. 1966], vol. 1, 231–290, hier 259, 10–12.

<sup>37</sup> Wyclif, De civili Dominio (nt. 32), vol. 1, 381, 2–7.

zuweilen vielleicht nur aus einer einzigen Frau – so wie am Karsamstag aus Maria –, zuweilen nur aus einigen wenigen Jüngern – so wie ehemals am Ostertag –, zuweilen aus einem Volk, zuweilen aus einem anderen. Und es ist gut denkbar, daß die *ecclesia militans* zu Zeiten auch nur aus Laien besteht<sup>38</sup>. Indem Wyclif die Begründung der Kirche ganz in den ewigen Ratschluß Gottes verlegte, war ihre Kontinuität empirisch allenfalls zu vermuten, eigentlich aber nur noch zu glauben.

Es ist unmittelbar einsichtig, daß diese Auffassung von der Kontinuität der Kirche in Spannung mit dem kirchenreformerischen Anliegen Wyclifs treten mußte. Denn wenn die empirische Kirche ganz in die geglaubte Kirche aufgelöst wurde, ließen sich praktische kirchenpolitische Ziele nicht mehr wirksam artikulieren. Wyclif hat sich daher immer wieder gezwungen gesehen, vom Grundsatz der unbedingten Unsichtbarkeit der wahren Kirche abzugehen. So hielt er es etwa für möglich, aus dem eigenen tugendhaften und demütigen Lebenswandel eine ‚*probabilis coniectura*‘ über die eigene Prädestination zur Seligkeit anzustellen<sup>39</sup>. Und gemäß dem biblischen Grundsatz, daß man die Menschen an ihren Früchten erkennen wird (Mt 7,16), kann man ähnlich bei anderen aufgrund ihrer Werke eine ‚*evidentia topica*‘ über ihre Erwähltheit gewinnen<sup>40</sup>. Auf der empirischen Ebene ließ sich der Gegensatz zwischen der aus den Prädestinierten bestehenden Kirche Christi und der aus den *praesciti* bestehenden Kirche des Antichrists also schließlich doch noch als Gegensatz zwischen christlichem und antichristlichem Lebenswandel, zwischen Befolgung oder Verwerfung der *lex Christi* abbilden.

Bezeichnenderweise hat Wyclif diesen Gedanken in seiner Vorstellung über die Kontinuität der Kirche aber nur negativ geltend gemacht. Wie zahlreiche andere Kirchenkritiker des Mittelalters war Wyclif davon überzeugt, daß die römische Kirche mit der Annahme der Konstantinischen Schenkung von ihrer Berufung zur Nachfolge des armen, demütigen und leidenden Christus abgefallen war. Zahlreiche kirchliche Mißstände der Gegenwart und die der *lex Christi* widersprechende Gesetzgebung der Päpste waren direkte oder indirekte Folgen der mit der Schenkung Konstantins und der Begüterung der Kirche durch spätere weltliche Herren eingeleiteten Fehlentwicklung. Seitdem stand die römische Kirche nicht mehr in der Kontinuität zur Kirche der Apostel. Der Vollmachtsanspruch des Papstes, der sich gegen und über die *lex Christi* erhob, machte es vielmehr wahrscheinlich, daß er der größte Antichrist war<sup>41</sup>.

Trotzdem hat Wyclif – anders als etwa die Katharer und die Waldenser – keine historisch explizierte Verfalls-idee entwickelt. Vor allem aber hat er nicht

<sup>38</sup> Op. cit., vol. 1, 392, 10–16, 420, 10–13.

<sup>39</sup> J. Wyclif, *Opus Evangelicum*, ed. J. Loserth (Wyclif's Latin Works 19), 2 voll., London 1895–96 [Nachdruck New York–London–Frankfurt a. M. 1966], vol. 2, 197, 23–27.

<sup>40</sup> J. Wyclif, *Triologus cum Supplemento Triologi*, ed. G. V. Lechler, Oxford 1869, 325, Suppl. 414–416.

<sup>41</sup> Leff, *Heresy* (nt. 27), vol. 2, 520, 531, 537.

über die Frage spekuliert, wo seit dem Abfall der römischen Kirche die wahre Kirche Christi geblieben sei. Denn seine streng transzendente Fundierung der Kirche im ewigen Ratschluß Gottes enthob ihn der Notwendigkeit, empirisch-historische Kausalnexus oder Sukzessionsreihen zu konstruieren. Wahre und falsche Kirche, die *ecclesia Christi* mit Christus als ihrem Haupt und der *lex Christi* als ihrer Grundurkunde und die *ecclesia Antichristi* unter dem Antichrist und seinen Gesetzen, standen einander von jeher gegenüber. Der Dualismus der beiden Kirchen war hier, im Anschluß an Augustinus, noch konsequenter entwickelt – das heißt: noch konsequenter enthistorisiert – als bei den Katharern.

### VII. Ausblick: Die reformatorische Konzeption – Exemplarische Manifestation evangelischer Wahrheitszeugen

Wie für Wyclif, so war auch für die Reformatoren die Kirche ihrem eigentlichen, geistlichen Wesen nach unsichtbar<sup>42</sup>. Und wie Wyclif, so hat Calvin seinen Kirchenbegriff von der Prädestinationslehre her entwickelt. Doch im Unterschied zu dem *doctor evangelicus* des 14. Jahrhunderts legten die Reformatoren zugleich großes Gewicht auf die Sichtbarkeit der Kirche. Die Frage, woran die Präsenz und die Kontinuität der wahren Kirche in der Welt zu erkennen sei, wurde in der reformatorischen Theologie seit Luther im Rahmen der Lehre von den Kennzeichen der Kirche, den *notae ecclesiae*, verhandelt<sup>43</sup>.

Die Kirche war für Luther das Volk Gottes, die Gemeinschaft der Gläubigen. Als solche aber wurde sie durch das Wort Gottes begründet, das den Glauben hervorbringt. Insofern konnte Luther die Kirche ein Geschöpf des Wortes (*creatura verbi*) nennen<sup>44</sup>. Das wichtigste und vornehmste Kennzeichen der Kirche und der zentrale Träger ihrer Kontinuität war daher die Verkündigung des Evangeliums; dieses war das „*unicum, certissimum et nobilissimum Ecclesiae symbolum*“<sup>45</sup>. Mit der Wortverkündigung untrennbar verbunden war die Verwaltung der beiden Sakramente Taufe und Abendmahl, die durch Gottes Wort eingesetzt und ihrem Wesen nach *verbum visibile* waren. Reine Verkündigung des Evangeliums und rechte, einsetzungsgemäße Verwaltung der Sakramente, das waren daher nach dem Augsburger Bekenntnis (CA 7) die beiden *notae ecclesiae* und die Konstanten der Kontinuität der Kirche durch die Zeiten hindurch. Diese Bestimmung bildete so etwas wie einen reformatorischen Minimalkonsens; bei Melan-

<sup>42</sup> Zur reformatorischen Ekklesiologie im Überblick: U. Kühn, Art. ‚Kirche IV/1. Reformation und protestantische Orthodoxie‘, in: Theologische Realenzyklopädie, vol. 18, Berlin–New York 1989, 262–267; Schäfer, Kirche IV. (nt. 4), 1006 sq.

<sup>43</sup> Cf. G. Neebe, Art. ‚Kennzeichen der Kirche (notae ecclesiae)‘, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, vierte Aufl., vol. 4, Tübingen 2001, 927–930; id., Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den *notae ecclesiae* (Theologische Bibliothek Töpelmann 82), Berlin–New York 1997.

<sup>44</sup> M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, in: WA 6, 560, 33–561, 1.

<sup>45</sup> M. Luther, *Ad librum ... Catharini ... responsio*, in: WA 7, 721, 9–14.

chthon konnte darüber hinaus das kirchliche Amt (*ministerium Evangelii*), in der reformierten Tradition die Kirchengucht (*disciplina Ecclesiastica*) zu einer weiteren *nota ecclesiae* avancieren.

Die Kontinuität der empirischen Kirche mit dem normativen historischen Ursprung des Christentums galt hier also weder durch die *successio* der Amtsträger noch durch die *imitatio Christi et apostolorum*, aber auch nicht einfach durch den erwähnenden Ratschluß Gottes als gesichert. Vielmehr war es das unverfälschte, von menschlichen Erfindungen und Zutaten freie Gotteswort des Evangeliums, das die Kontinuität der wahren Kirche garantierte. „Evangelium sol dye successio sein“, so konnte Luther pointiert formulieren<sup>46</sup>.

Im Unterschied zu Wyclif beharrten die Reformatoren darauf, daß diese evangelische Sukzession und die darauf gegründete Kontinuität der Kirche am historischen Material demonstriert werden konnte. Doch sahen sie – anders als die Katharer und die Waldenser, die in diesem Punkt der katholischen Ekklesiologie verhaftet blieben – keine Notwendigkeit, eine lückenlose historische Sukzessionskette zu postulieren. Die Einsicht in die wesenhafte Unsichtbarkeit der wahren Kirche erlaubte es ihnen vielmehr anzunehmen, daß diese wahre Kirche Christi in der Verborgenheit stets bestanden habe, auch wenn die institutionelle Kirche durch äußere und innere Mißstände verderbt war. Durch alle Jahrhunderte hindurch, so glaubten die Reformatoren, waren immer wieder treue Zeugen des Evangeliums aufgetreten, *testes veritatis*, wie man sie nannte. Schon früh haben protestantische Autoren wie Matthias Flacius Illyricus (1520–1575), John Bale (1495–1563), John Foxe (1516–1587) und James Ussher (1581–1656) konkret einzelne Gestalten und Bewegungen der Kirchengeschichte als solche Wahrheitszeugen und mithin als Vorläufer der Reformation reklamiert. Der bekannteste Versuch dieser Art war der ‚Catalogus testium veritatis‘ (Verzeichnis der Wahrheitszeugen), den der streitbare Lutherschüler Flacius 1556 zusammenstellte<sup>47</sup>, und der, mit Petrus beginnend, 407 einzelne Gestalten, Schriften oder Konzilien bis in die jüngste Vergangenheit verzeichnete. Mit dieser Art, die Dauer der Kirche historisch zu demonstrieren, war die Geschichte endgültig zum Arsenal der Kontroverstheologie geworden.

<sup>46</sup> Martin Luther, WA 39/2, 176, 26–177, 2: „Successio soll stehn bey dem Evangelio, quia allegati sumus ad Evangelium, non ad personas, qui docent Evangelium. Credendum est episcopo, non quia succedit episcopo huius loci, sed quia docet Evangelium. Evangelium sol dye successio sein.“ Cf. J. M. Headley, *Luther's View of Church History* (Yale Publications in Religion 6), New Haven–London 1963, 101 sq.

<sup>47</sup> C. Frank, *Untersuchungen zum Catalogus testium veritatis des Matthias Flacius Illyricus*, Diss. Tübingen 1990.