

Die eine Kirche, der Papst und die Konzilien in den Dialogen des Anselm von Havelberg († 1158)

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Anselm von Havelberg, den Prämonstratenser aus dem 12. Jahrhundert, den Zeitgenossen eines Bernhard von Clairvaux, Gerhoch von Reichersberg, Hugo von St. Victor, Rupert von Deutz und Otto von Freising, als Ökumeniker zu bezeichnen, ist gewiß ein Anachronismus. Denn das Wort stammt aus unseren Tagen. Dennoch ist es der Sache nach zutreffend. Denn Anselm war ein Ökumeniker, zunächst mit der Feder. Vom Ordensstifter Norbert von Xanten 1129 zum Bischof von Havelberg geweiht, verbrachte er den größten Teil der folgenden Jahre fern seiner Diözese im diplomatischen und politischen Dienst von drei deutschen Kaisern, Lothar III. (1125–1137), Konrad III. (1137–1152) und Friedrich Barbarossa (1152 bis 1190)¹. Für kurze Zeit in Ungnade gefallen (um 1150), benutzte er die Unterbrechung seiner Karriere bei Hof, um sein einziges größeres theologisches Werk zu verfassen, seine Dialoge², deren eigentliches Thema, wie diese Studie zu zeigen versucht, die Einheit der Kirche ist. Aber Anselm war nicht nur literarisch für die Ökumene

¹ Kurze biographische Einführung mit neuerer Literatur vgl. *J. W. Braun*, Art. A. v. H., in: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon (2. Aufl. 1978) I, 384–391, hier 384–386; ältere Literatur und „Itinerar“ bei *G. Wentz*, *Germania Sacra* I, 2, Das Bistum Havelberg (Berlin 1933) 33–40; vgl. auch *M. Fitzthum*, Die Christologie der Prämonstratenser (Plan 1939) 25–40; *ders.*, A. v. H. als Verteidiger der Einheit mit der Ostkirche, in: *APraem* 37 (1961) 137–141; *W. Berges*, A. v. H. in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts, in: *Jb. f. d. Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 5 (1956) 39–57, hier 40–45 über A. s Stellung zum Problem des Verhältnisses von Regnum und Sacerdotium.

² Wir legen unserer Untersuchung der Dialoge PL 188, 1139–1248 zugrunde. Wegen der zahlreichen Druckfehler und Textlücken in der Migneausgabe verwenden wir zusätzlich *St. Baluze*, *E. Martène*, *F. J. De La Barre*, *Spicilegium sive Collectio veterum aliquot scriptorum* I (Paris 1723) 160–207. Über die in Vorbereitung befindliche kritische Edition, ferner über die verschiedene Qualität der gedruckten Ausgaben berichtet *J. W. Braun*, Studien zur Überlieferung der Werke A. s v. H. I. Die Überlieferung des Anticimenon, in: *DA* 28 (1972) 133–209. – Dial I liegt in franz. Übers. vor: A. de H., *Dialogues*, livre I, „Renouveau dans l'Eglise“, texte latin, note préliminaire, traduction, notes et appendices par *G. Salet* (Paris 1966) SC 118. Dial II ebenfalls in franz. Übers.: *P. Harang*, *Dialogue entre A. de H. et Néchitès de Nicomédie sur la procession du Saint Esprit*, in: *Ist.* 17 (1972) 377–424, mit einer Einleitung von *J. M. Garrigues*, ebd. 375–377. – Zu Einführungsfragen vgl. *K. Fina*, A. v. H., Untersuchungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts, in: *APraem* 32 (1956) 69–101; 193–227; 33 (1957) 5–39; 268–301; 34 (1958) 13–41, hier 93–100.

tätig. Als Legat Kaiser Lothars III. 1135/6 am oströmischen Kaiserhof nutzte er seine politische Mission, um mit griechischen Theologen, vor allem mit einem ihrer führenden Köpfe, Nicetas von Nikomedien, intensive Gespräche³ über die theologischen Differenzen zwischen Ost und West zu führen⁴. Auf einer zweiten Gesandtschaftsreise in den Osten (Ostern 1155), kurz vor seiner Ernennung zum Erzbischof und Exarchen von Ravenna (1155), disputierte Anselm mit einem anderen griechischen Theologen, mit Basilius von Achrida⁵. Offensichtlich besaß er für solche Gespräche nicht nur die nötigen theologischen Kenntnisse, sondern das, was für den ökumenischen Dialog noch wichtiger ist: Takt und Verständnis⁶. Vor allem aber ist Anselm deswegen als Ökumeniker zu bezeichnen, weil ihm die Einigung der Kirchen Herzensanliegen war. Davon zeugt fast jede Zeile der Dialoge, davon zeugt insbesondere seine Bereitschaft, der anderen Seite ihre Eigenart zu lassen, wo immer es nicht um das Wesen des christlichen Glaubens geht⁷.

Einsatz für die Ökumene in Wort und Schrift und ökumenische Gesinnung sind freilich noch kein ausreichender Grund, dem Havelberger diese Studie zu widmen. Nicht einmal seine relativ präzisen

³ Diese Gespräche stellen ihrer Substanz nach das zweite und dritte Buch der Dialoge dar. – Über die Person des Nicetas vgl. *H. Lauerer*, Die theologischen Anschauungen des Bischofs Anselm von H. († 1158) auf Grund der kritisch gesichteten Schriften dargestellt (Erlangen 1911) 55, Anm. 16.

⁴ Hierüber vor allem *J. Dräseke*, Bischof A. v. H. und seine Gesandtschaftsreisen nach Byzanz, in: ZKG 21 (1900) 160–185, und *G. Schreiber*, A. v. H. und die Ostkirche, in: ZKG 60 (1941) 354–411.

⁵ Text dieser Disputation vgl. *J. Schmidt*, Des Basilius von Achrida, Erzbischofs von Thessalonich unedierte Dialoge (München 1901). Zum Datum dieser Disputation vgl. *V. Grumel*, Quand eut lieu la controverse théologique de Basile d'Antioche et d'Anselme de Havelberg à Salonique?, in: EOr 29 (1930) 336.

⁶ Vgl. hierzu das geradezu überschwengliche Lob, das ihm von griechischer Seite zuteil wurde, 1211 A, 1204 B–C.

⁷ Vgl. den folgenden Text, der zwar von Nicetas gesprochen wird, aber wohl auch Anselms eigene ökumenische Einstellung wiedergibt (zum Problem der Historizität der Dialoge s. w. u.), Dial III, 19, 1240 B–D: Ex multis quippe granis in unum collectis sacra fermenti sive azymi hostia confecta, totius ecclesiae populum in unam eandemque charitatem in Christo collectum significat, qua videlicet hostia non sine magno periculo quantumlibet securum se existimet, communicat, qui se a charitate fraterna quae est in Christo Jesu, quoquo modo sequestrat. Maius etiam peccatum videtur temeraria perversitas iniquorum iudiciorum, quibus invicem nos commenducamus, quam ipsa sacramentorum diversitas propter quam dissentimus, quia istud satis indifferenter ... videtur posse fieri in Domino. Illud autem, scilicet temerarium praeiudicium, altrinsecus maligne discordantium, nulli unquam licet Christiano ... Quidquid igitur sit de diversitate sacrae oblationis ad unitatem charitatis necesse est omnes concurrere; quia sicut charitas in sacra oblatione, ita sacra oblatio in vera charitate operit multitudinem peccatorum; et sicut hostia salutaris salutem non operatur sine charitate, ita perfecta charitas non scandalizatur in eiusdem hostiae diversa oblatione. Qua videlicet charitate absente, caetera bona omnia inaniter habentur, et qua praesente quaedam bona venialiter non habentur.

Vorstellungen über Papst⁸ und Konzil würden sie rechtfertigen. Gewiß, der Diplomat und Praktiker Anselm ist ein respektable Theologe⁹, aber zahlreiche Zeitgenossen¹⁰ sind es nicht weniger! Was diesen Artikel rechtfertigt, ist vielmehr der Umstand, daß Anselm seine Vorstellungen über die Konzilien in den umfassenden Rahmen seiner Geschichtstheologie¹¹ stellt. Und diese Konstellation ist das Neue, Originelle, das eine eingehendere Behandlung Anselms nahelegt. Tatsächlich würde jedoch ein einseitiges Bild vermittelt, beschränkte man sich auf die Behandlung dieses in der Tat originellen

⁸ Interessant ist freilich hinsichtlich dieser theologischen Vorstellungen über den Primat im besonderen, aber auch ganz allgemein, der Sprachgebrauch des Anselm. Die Sprache der päpstlichen Kanzlei, der synodalen Satzungen usw. ist zwar bereits gefestigt, aber keineswegs ganz abgeschlossen. „So werden die Ausführungen des Prämonstratensers auch nach der kanonistischen Seite eine bemerkenswerte Quelle“; G. Schreiber, Zur theologischen Prämonstratenserliteratur des 12. Jahrhunderts, in: APraem 17 (1941) 5–33, hier 9. – Zu diesem sich allmählich festigenden Sprachgebrauch gehören Termini wie *apostolicus vir* (1202 A), *vicarius Christi* (1210 B), *mater omnium ecclesiarum* (1209 A), *auctoritas* (1266 B u. ö.), *discretio* (1232 C), *privilegium* (1215 A), *sollicitudo omnium (ecclesiarum)* (1215 A), *Romana ecclesia* (1210 A) usw., was den Papst angeht. Zum allgemeinen theologischen Sprachgebrauch vgl. *articulus fidei* (1146 D und 1162 A), *status ecclesiae* (1148 ff.), *ius divinum* (1214 C), *institutum* unterschieden von *consuetudo* (1229 B), *constitutum* (1229 B), *ritus* unterschieden von *doctrina* (1248 A und 1139 B), *concilium generale* und *universale* (1248 A), *primitiva ecclesia* (1148 C), *fides/mores* (1156 C), *ante legem, sub lege, sub gratia* (1160 A), *mores/consuetudines* unterschieden von den *ecclesiastica sacramenta* (1217 B) usw.

⁹ Die Dialoge sind nach Fitzthum, Christologie 27, „ein Werk von großer dogmatischer Bedeutung und einer der besten Apologien des Mittelalters“. Nach J. Beumer, Der theologische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschritts, in: ZKTh 74 (1952) 205–226, hier 214, hat A. v. H. „in der theologischen Kontroverse mit den Griechen . . . alle anderen Theologen an Gründlichkeit übertroffen“. Fr. Petit, La spiritualité des Prémontrés aux XII et XIII siècles (Paris 1947) 56, nennt A. v. H. einen „écrivain de race“. – Auch das 19. Jh. wußte unseren Autor schon zu würdigen, vgl. Dräseke 172, für den die Dialoge wegen der „Gründlichkeit und lichtvollen Anordnung der Gedanken“, der „wohl-aberundeten Form, feingefügten Dialektik und würdevollen Sprache“ „zu den besten apologetischen Schriften des Mittelalters“ gehören.

¹⁰ Vgl. unseren Beitrag „Früh- und hochmittelalterliche Konzilsidee im Kontext der Filioque-Kontroverse“, in: Tr. (1979) x–x.

¹¹ Mit diesem Aspekt seines Denkens hat sich die moderne Forschung besonders intensiv beschäftigt und ist dabei u. E. zu Einseitigkeiten gelangt. Die Eingebundenheit dieser Ideen in den größeren Kontext von Dial I müßte viel stärker berücksichtigt werden. Mit der Geschichtstheologie haben sich befaßt u. a. A. Dempf, Sacrum Imperium. Geschichte der Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance (München 1929) 41–243, W. Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiori (Berlin 1935) 64–70, J. Spörl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauungen (München 1935) 18–31, bes. 27–30, Fina 13–41, O. Brunner, Abendländisches Geschichtsd Denken, in: Geschichtsd Denken und Geschichtsbild im Mittelalter, hrg. von W. Lammers (Darmstadt 1965) 450–455, H. Grundmann, Die Eigenart mittelalterlicher Geschichtsanschauungen, ebd. 430–433, A. Funkenstein, Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsd Denken des hohen Mittelalters (München 1965) 60–67, W. Edyvean, A. v. H. and the Theology of History, Exc. diss. Rom 1972, und schließlich L. F. Barman, Reform Ideology in the Dialogi of A. o. H., in: ChH 30 (1961) 379–395.

Aspekts seiner Theologie (Teil III). Das große Problem des Ökumenikers Anselm ist nämlich der römische Primat. Wir beziehen diesen deswegen in unsere Untersuchung ein und erörtern im Zusammenhang mit ihm das Verhältnis Römischer Primat/Synode (Teil II). Die Vorstellungen von Primat und Konzil kommen bei Anselm in dem größeren Rahmen seiner Schrift, den Dialogen, zur Sprache. Es gilt also, zunächst deren eigentliches Thema und die Natur dieses Textes zu untersuchen (Teil I).

I. Anselms Dialoge: ein mittelalterliches *De unitate ecclesiae*

Zur Bestimmung der Natur eines Textes gehört die Frage nach der Quellenbenutzung. Hier wird die angekündigte kritische Edition sicher große Überraschungen bringen. Schon in der Vergangenheit haben Forscher gelegentlich auf eingearbeitete Quellen aufmerksam gemacht. So weist M. Van Lee in der Anzeige¹² seiner Dissertation¹³ auf die Benutzung von Gregor von Nazianz hin¹⁴. Diese z. T. wörtlichen Ausschreibungen aus dem Kappadozier sind um so auffallender als sie nicht der im Mittelalter verbreiteten Übersetzung des Rufinus¹⁵ entnommen sind. H. Finke¹⁶ zeigt eine deutliche Abhängigkeit von Abälard auf¹⁷. W. Berges seinerseits vermutet, daß Anselm „auf weite Strecken hin kanonistische Texte im Wortlaut“ zitiert und fragt, ob dem Havelberger nicht die *Collectio canonum* des Anselm von Lucca vorgelegen hat¹⁸. A. Funkenstein nennt schließlich noch Hugo von St. Victor¹⁹ als mögliche Quelle.

¹² *Annuaire de l'université de Louvain* 1936/1939, 750–753, hier 752.

¹³ *Les idées d'Anselme de Havelberg sur le développement du dogme*, in: *APraem* 14 (1938) 3–35.

¹⁴ Vgl. Dial I, 5 und 6 mit Or. 31 (= *Oratio Theologica* V) 25. 26. 29; Dial II, 5 mit Or. Th. V, 8; Dial II, 13 mit Or. Th. V, 29. 30; Dial II, 19 mit Or. Th. V, 27 (u. E. weniger evident!). Funkenstein 183, Anm. 67 a entdeckt in Dial II, 1 eine Ausschreibung von Or. Th. III, 2 ff.

¹⁵ *Orationes* 38, 39, 41, 26, 17, 6, 16 und 27.

¹⁶ Die Lehre Anselms von Havelberg über den Ausgang des Hl. Geistes in den Unionsgesprächen mit den Griechen (Rom 1942). – Die Arbeit selber war uns nicht zugänglich. Die Angabe der Stellen verdanke ich Berges 56, Anm. 62 und 57, Anm. 63.

¹⁷ Vgl. Dial II, 24 und Abälard, *Introductio ad theologiam* II, PL 143, 1077 A–1079 D. – Anselm bringt hier die *auctoritates* in der gleichen Reihenfolge (Athanasius, Didymus, Ephesinum, Cyrill, Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus, Augustinus, Hilarius) wie sein Gewährsmann. Er kürzt z. T. die Zitate und bleibt auch im Kommentar von seiner Quelle abhängig. Zwischen Augustinus und Hieronymus (1203 D) erwähnt er zusätzlich Ambrosius, Isidor, Hilarius und Leo, aber bezeichnenderweise ohne Textzitat! Daß Anselm an unserer Stelle die *Introductio* des Abälard abschrieb und nicht dessen „*Theologia christiana*“ (vgl. CCL 12, 328–330) ergibt sich daraus, daß er das Ephesinum erwähnt, das hier fehlt. – Dial I, 10 (1154 C) scheint von Abälard, *Ethica* 13, PL 143, 652–653 inspiriert zu sein.

¹⁸ Berges 45.

¹⁹ Funkenstein 184, Anm. 73. – Es handelt sich um Dial I, 13; 1160 A und *De sacr.* II, 6, 3; PL 176, 345 D.

Vielleicht hängt Anselm außerdem unmittelbar von der *Glossa ordinaria* ab²⁰.

Uns selber fiel bei der Durchsicht des Textes die Benutzung folgender Quellen auf: Augustinus²¹, Boethius²², die *Historia tripartita*²³. Massiv hat Anselm weiter den *Liber pontificalis* ausgeschrieben. Alle ‚historischen‘ Nachrichten über die Päpste in Dial III stammen – weitgehend wörtlich – von dort²⁴. Weiter: Dial III, 5; 1213 D bis 1214 C (*Sciendum sane . . . exortum est*) stellt sich die Frage, ob der zitierte Abschnitt der sog. *praefatio Nicaeni concilii* aus Pseudoisidor²⁵ oder aus einer anderen Sammlung entnommen ist. Die *praefatio*²⁶ selber stammt noch aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts²⁷, verarbeitet ihrerseits als Quellen Damasus, *De explanatione fidei*, Rufinus, *Historia ecclesiastica*²⁸ und ist in mehreren Sammlungen überliefert²⁹. Die Entscheidung, aus welcher von ihnen

²⁰ W. Eadyvean 22–23 parallelisiert Dial I, 7–13; 1149–1159 mit der *Glossa ordinaria*, PL 114, 721–723. Der Autor spricht von einer „Benutzung“ („uses“) der *Glossa* durch Anselm, wörtliche Anleihen sind jedoch kaum zu erkennen.

²¹ Dial III, 3; 1212 D ist direkt oder indirekt von Augustinus, *De bapt.* II, 8, 13, PL 43, 134 D abhängig; Dial III, 4; 1212 D von Augustinus, ebd. III, 6, 9, PL 43, 143 C und III, 8, 11, PL 43, 144 A; Dial II, 12; 1225 C von Augustinus, *Contra ep. Man.* 8, 9, PL 42, 179 A. – Was sich aus der Quellenbenutzung für die Frage der Historizität der Dialoge ergibt, wird w. u. erörtert.

²² Dial III, 2; 1211 B–C (universalis . . . gubernatur) entspricht nur mit unbedeutenden Abweichungen einem Passus aus Boethius, *De fide catholica*, Ausg. St. Steward (London 1953) S. 70, Z. 257–265. – Zur Echtheit von *De fide catholica* vgl. LThK II, 556.

²³ Dial III, 21; 1246 C (*aegritudine . . . adeptus*) entspricht *Hist. trip.* III, 12; CSEL 71, 154; vielleicht auch Dial III, 12; 1226 B *Hist. trip.* IV, 9; CSEL 71, 165.

²⁴ Vgl. Dial III, 7; 1218 A mit *Liber pontificalis* Nr. 68, Ausg. Duchesne I, 316; Dial III, 12; 1226 C–1228 A mit *Lib. pont.* Nr. 34, 42, 47, 50, 51, 59, 75, 76, 80, 81, Ausg. Duchesne I, S. 170, 171, 220, 238, 252, 255, 287, 331, 336, 337, 348, 350–354 (die Namen der päpstlichen Legaten auf dem Konzil von Nicaea (1226 C) hat Anselm jedoch nicht aus dem *Lib. pont.*, sondern woanders her); Dial III, 13; 1229 A mit *Lib. pont.* 33 und 40, Ausg. Duchesne I, 168 und 216; Dial III, 21; 1246 B–C mit *Lib. pont.* 38, Ausg. Duchesne I, 211.

²⁵ P. Hinschius, *Decretales Pseudoisidorianae* (Leipzig 1863) 255, 4–14 und 18–25. – Aus Pseudoisidor könnte auch Dial III, 12; 1226 B = Hinschius 459, 20 stammen.

²⁶ Zu diesem Text, vgl. F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters*, I (Graz 1870) 40–41.

²⁷ „Bald nach 419“, Vgl. E. Schwartz, *Zum Decretum Gelasianum*, in: ZNW 2 (1930) 161–168, hier 161–162.

²⁸ Zu den komplexen Abhängigkeitsverhältnissen zwischen dieser *praefatio* und dem sog. *Decretum Gelasianum* vgl. neuerdings Ch. Pietri, *Roma Christiana* (Paris/Rom 1976) I, Appendice II, 881–884. – Die *praefatio* ist kritisch ediert von C. H. Turner, *Ecclesiae occidentalis Mon. iur. antiqua*, I (Oxford 1899) 155–163. Dort sind in paralleler Anordnung auch die eingearbeiteten Quellen abgedruckt: Damasus und Rufinus.

²⁹ Sie steht an der Spitze der um 500 in Gallien oder Rom entstandenen *Quellenliana* (Näheres dazu bei Maassen 486–500); Ivo von Chartres hat sie teilweise übernommen (vgl. *Decretum* V, 26; PL 161, 330 D–331 D). Nach H. Fuhrmann,

Anselm seinen Abschnitt entnommen hat, ist nicht leicht zu fällen. Wichtiger jedoch als die Frage der unmittelbar verwendeten Vorlage ist die Feststellung, daß die praefatio eine relativ alte Quelle darstellt. Diese Feststellung ist deswegen von Bedeutung, weil Anselm sie, wie wir später noch sehen werden, als Hauptargument seiner kanonistischen Beweisführung für den römischen Primat verwendet. Unsere besondere Aufmerksamkeit verdient schließlich noch eine in Dial II, 22 verarbeitete Quelle. Es handelt sich um das Glaubensbekenntnis Papst Leos IX. (1049–1054), das sich in dessen Antwort *Congratulamur vehementer* vom 13. April 1053 auf die Inthronistica des Petrus von Antiochien befindet³⁰. Die Quellenbenutzung ist hier deswegen von besonderer Bedeutung, weil Anselm von dieser Quelle her den ganzen betreffenden Abschnitt des Dialogs gliedert, sie darüber hinaus zur gedanklichen Grundlage eines wichtigen Aspekts seiner Konzilstheorie macht. Doch davon soll erst w. u. die Rede sein. Im Zusammenhang geht es um die Widerlegung des Sola-Scriptura-Prinzips seines Gesprächspartners. Anselm konfrontiert ihn mit dem dreigliedrigen Glaubensbekenntnis Leos IX. (trinitas, filius, spiritus sanctus), in dem er – kurioserweise – den Inbegriff des von den Konzilien definierten über die Schrift hinausgehenden kirchlichen Glaubens sieht. Der erste Artikel dieses Credos (trinitas) ist dabei gegen Arius und Sabellius gerichtet³¹, der zweite (filius) gegen Nestorius und Eutyches³², der dritte (spiritus sanctus) gegen Macedonius³³. Aus der Systematik der Vorlage ergibt sich somit folgender ‚systematischer‘ Häretikerkatalog: Arius, Sabellius, Nestorius, Eutyches, Macedonius. Dieser nicht historisch aufgebaute Häretikerkatalog taucht noch an einer zweiten Stelle auf, in Dial I, 9; 1151 A–B. Auf ihn abgestimmt ist dann die unmittelbar folgende³⁴, in der Tat auffallende ‚Konzilssynopse‘: Nicaea, Antiochien³⁵, Ephesus, Chalcedon, Konstantinopel. Diese ‚Konzilssynopse‘ ist

Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit, III (Stuttgart 1974) 800–801, befindet sie sich jedoch in keiner weiteren der von ihm untersuchten Sammlungen.

³⁰ Kritische Edition der Epistula ad Petrum episcopum Antiochenum bei A. Michel, Humbert und Kerullarius, Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts, II (Paderborn 1930) 458–474, das Glaubensbekenntnis ebd. 468–472, Analyse des Briefes und nähere historische Umstände desselben ebd. 416–427. – Vgl. Anm. 132.

³¹ Credis „in Patrem et Filium et Spiritum sanctum sanctam trinitatem... creatorem omnium creaturarum? 1198 C.

³² Ipsum filium Dei ... passione, 1199 A.

³³ Credis etiam ... per omnia, 1199 B. – Bezeichnenderweise ist das „a Patre filioque procedentem“ der Vorlage, Ausg. Michel 470, 9, ausgelassen.

³⁴ 1151 D.

³⁵ Der Vorstellung, daß Sabellius in Antiochien gebannt wurde, liegt wohl eine Verwechslung mit Marcellus von Ankyra zu Grunde, der in der Tat in Antiochien (341) als Sabellianer verurteilt wurde.

deswegen auffallend, weil sie weder die sonst üblichen 7 sog. ökumenischen Konzilien nennt (Nicaea I, Konstantinopel I, Ephesus, Chalcedon, Konstantinopel II und III, Nicaea II) noch die gewöhnliche Reihenfolge einhält. Die merkwürdige Zusammensetzung vorliegender Konzilssynopse erklärt sich nur durch die zugrunde liegende Systematik des Papstcredos von Dial III, 22³⁶. Woher kennt Anselm selber dieses Credo? Der Leo-Brief, aus dem es stammt, befindet sich im ‚Briefbuch‘ des Kardinals Humbert³⁷. Hat Anselm vielleicht diesen Codex auf einer seiner Romreisen kennengelernt oder hat er das Original in Byzanz ausgeschrieben³⁸? Die Frage ist schwer zu entscheiden.

Mit der letztgenannten Quelle, dem Brief Leo IX. *Congratulamur vehementer*, ist schärfer noch als durch die übrigen Quellenbenützigungen das Problem der Historizität des Dialogteils unseres Textes gestellt. Hierauf soll nun näher eingegangen werden. Das Werk besteht aus drei Büchern, von denen das zweite und dritte als Dialog abgefaßt sind. Sie geben sich als Niederschrift des Glaubensgesprächs, das Anselm am 10. 4. 1136 in Konstantinopel bei der Kirche der Hagia Eirene und eine Woche darauf in der Hagia Sophia mit Nicetas von Nikodemien abgehalten hat. Erst 14 Jahre später hat er auf Betreiben von Eugen III. das Gespräch aufgezeichnet. Wie ist es um die Historizität dieser Niederschrift bestellt? Inwieweit haben wir in Dial II und III den wirklichen Ablauf des Gesprächs vor Augen?

Im vorigen Jahrhundert scheint man in dieser Frage skeptischer gewesen zu sein als in diesem³⁹, geht doch z. B. J. B. Beumer von einer eher wortgetreuen Aufzeichnung aus⁴⁰. Schon das Bekenntnis des Autors selber sollte vor übertriebenem Vertrauen warnen. Er

³⁶ Dieses nach Michel 423 von Kardinal Humbert a Silva Candida abgefaßte Credo hat im ersten „trinitarischen“ Artikel Anklänge an das Credo des IV. Konzils von Karthago (398). Es wird, mit Zusätzen versehen, auch in Zukunft noch eine Rolle spielen: Michael Palaeologus unterschreibt es 1274 für das Konzil von Lyon (Mansi 24, 70), und es wird nach Michel 424, Anm. 3 noch heute bei der Ordination der Bischöfe verwendet.

³⁷ Codex Bernensis 292 aus dem 11. Jh. aus dem Arnulfkloster in Metz, vgl. Michel 423, Anm. 1.

³⁸ Über die Probleme der griechischen Übersetzung dieses Briefes vgl. Michel 426.

³⁹ So rechnet z. B. J. M. Schröcke, *Christliche Kirchengeschichte*, Bd. 29 (Leipzig 1799) 390, damit, daß „viele, was damals nicht gesprochen worden ist, dem Papste und seiner Kirche zu Gefallen nachher eingerückt worden sein mag“. Ähnlich Dräseke 172, der daran erinnert, daß „die Schrift den Zweck und die Absicht hatte, das allerhöchste Wohlgefallen des Papstes zu erregen. Vor allem aber mußte es für Anselm nahezu unmöglich sein, noch nach 24 Jahren sich an Einzelheiten genau zu entsinnen“.

⁴⁰ J. Beumer, *Ein Religionsgespräch aus dem 12. Jahrhundert*, in: ZKTh 73 (1961) 465–482, hier 466, räumt zwar ein, daß die „historische Treue... sich indessen mehr auf den Gesamtverlauf der Rede erstreckt, nicht auf Einzelheiten“, schreibt aber dann doch eher pauschal: „Die historische Echtheit der Dialoge steht außer Zweifel.“ Vgl. dagegen Fina 97–98.

gibt nicht nur rundheraus zu, daß er quaedam non minus fidei necessaria quam huic operi congrua ⁴¹ ergänzt habe, sondern gesteht auch ein, sich im übrigen lediglich auf sein Gedächtnis, nicht auf Notizen zu stützen ⁴². Skeptisch stimmt weiter die doch vergleichsweise blasse Rolle des Gesprächspartners. An vielen Stellen liefert er nur das Stichwort für die Rede des Lateiners. Auffallen muß in diesem Zusammenhang auch seine Nachgiebigkeit. Außer in der Frage des Primates schließt Nicetas sich überall schließlich und endlich der Meinung des Anselm an. Wie anders verläuft das Gespräch, das derselbe Anselm am 9./10. April 1155 in Thessalonich mit Basilius von Achrida geführt hat! Ein weiteres Argument gegen die Historizität ist die äußerst strenge Gliederung der Dialoge (vgl. hierüber w. u.). Kaum irgendeinmal gibt es eine überraschende Wendung des Gesprächs, wie es doch in einem echten Dialog gang und gäbe ist. Einzelheiten im Sprachgebrauch des Nicetas lassen zumindest aufhorchen ⁴³. Das entscheidende Argument gegen die Historizität, zumindest großer Teile des Dialogs, ergibt sich aber von der oben erwähnten Quellenbenutzung her. Mehrere Quellen tauchen im Mund des ‚falschen‘ Partners auf. So z. B. Passagen aus der Oratio theologica V des Gregor von Nazianz in Redeteilen des Anselm ⁴⁴, ein Augustinuszitat ⁴⁵ und eine wörtliche Passage aus dem *Liber pontificalis* in Ausführungen des Nicetas ⁴⁶. Ein starker Einwand gegen die Historizität stellt auch das Väterflorilegium in Dial II, 24–26 dar. Daß die auctoritates in derselben Reihenfolge wie in der Quelle, nämlich Abälard, Introductio in theologiam, erscheinen, ist noch erträglich, auch noch der Umstand, daß die kommentierenden Zwischenbemerkungen zum großen Teil auch aus der Quelle stammen. Wie aber soll man unter Voraussetzung einer Niederschrift des wirklichen Gesprächsverlaufs erklären, daß das abschließende Hilariuszitat ⁴⁷ gerade auf eine Frage paßt, die der Gesprächspartner stellt ⁴⁸? Schließlich ist noch zu be-

⁴¹ 1141 A.

⁴² Conservavi autem quantum memoria subministrabat tenorem dialogi, 1141 A; 1163 B ist zwar von Stenographen die Rede, aber die Protokolle scheinen Anselm bei seiner Redaktion der Dialoge nicht zur Verfügung gestanden zu haben.

⁴³ So spricht Nicetas 1224 A von concilia generalia in Chalcedon, Konstantinopel, Ephesus, Antiochien und Alexandrien. Das scheint höchst unwahrscheinlich im Mund eines Griechen; es handelt sich hier vielmehr um einen typisch westlichen „Sprachgebrauch“, wo im 12. Jh. der Begriff der concilia generalia keineswegs mit dem der ‚ökumenischen‘ Konzilien des Ostens identisch ist; vgl. hierzu unseren Beitrag Pseudoisidor oder der Bruch mit der altkirchlichen Konzilsidee, in: ThPh 53 (1978) 498–537, hier 530–533.

⁴⁴ Dial II, 5; 1171 D; Dial II, 23; 1201 AB.

⁴⁵ Dial III, 3 1212 D.

⁴⁶ Dial III, 7; 1218 A.

⁴⁷ 1207 A.

⁴⁸ 1206 D.

denken, was sich aus dem Leo-Brief-Zitat von Dial II, 22 für unsere Frage nach der Historizität ergibt. Erklärt werden muß in jedem Fall der sicher von der zitierten Quelle abhängige Häretikerkatalog in Dial I, 9 und Dial II, 22. Wir stehen vor der Alternative, entweder anzunehmen, daß Dial II, 22 historisch ist und entsprechend Dial I, 9 antizipiert wird, oder aber – und das dürfte das Wahrscheinlichere sein –, daß Dial II, 22 nicht historisch ist, sondern zusammen mit Dial I, 9 konzipiert wurde und einen Zusatz zum ‚echten‘ Dialog darstellt. Für jedes einzelne der vorgetragenen Argumente gegen die Historizität der Dialoge mag man noch Gegenargumente finden. Läßt man sie jedoch in ihrer Gesamtheit auf sich wirken, besonders die aus der Quellenbenutzung sich ergebenden, so scheint es vernünftiger, von einer globalen Nichthistorizität auszugehen. Wir haben es in den beiden Büchern nicht mit der Aufzeichnung des tatsächlichen Verlaufs des Glaubensgesprächs zu tun, sondern vielmehr mit einem literarischen Produkt, mit einem fingierten Dialog, der freilich in seinem gedanklichen Kern und seiner Substanz auf Gespräche zurückgehen mag, die 14 Jahre vorher in Byzanz geführt worden waren.

Haben wir es aber mit einem fingierten Dialog⁴⁹ zu tun, dann ergeben sich daraus wichtige Konsequenzen für die Interpretation gerade auch der Lehrpunkte, die uns interessieren. Was Anselm z. B. über den päpstlichen Primat sagt, muß nicht unbedingt seine eigene oder seine einzige Meinung sein. Vielleicht sagt er auch andererseits durch den Mund des Nicetas, was zwar nicht er selber, aber andere im Westen vom römischen Primat halten. So interpretiert, haben wir in den Büchern II und III nicht nur einen west-östlichen Dialog, sondern auch einen west-westlichen. Speziell in der Frage des Verhältnisses Papst/Konzil hätten wir es mit einer mehr papalistischen und einer mehr ‚konziliaristischen‘ westlichen Sicht zu tun. Was die von Nicetas ausgesprochene Papstkritik angeht, hätten wir ein westliches Gegenstück zu Bernhards *De consideratione* vor uns.

Doch bevor wir auf die Primatsproblematik zu sprechen kommen, ist noch kurz auf das in der bisherigen Forschung völlig vernachlässigte Gesamtthema der Schrift einzugehen. Was will Anselm mit der Schrift als ganzer? Worum geht es ihm eigentlich? Geht es ihm tatsächlich nur um die Erstellung eines „apologetischen Compendiums

⁴⁹ Vgl. *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem* (um 1156); Gisleberti Crispini *disputatio Judaei et Christiani*; Petrus Abaelardus, *Dialogus inter philosophum Judaeum et Christianum*. – Nach Schreiber, A. v. H. 361, entspricht der Dialog dem „Lebensgefühl des Zeitalters“. Vgl. auch G. R. Evans, *Anselm of Canterbury and A. o. H., The controversy with the Greeks*, in: *APraem* 53 (1977) 158–175, hier 163–164, ferner Fina 96–97.

für die Hand des Kontroverstheologen“⁵⁰? Gewiß, diese Abzweckung nennt er ausdrücklich⁵¹. Aber will er wirklich nur das: Argumente für die Diskussion gegen die Griechen liefern, eventuell Mißverständnisse zwischen Ost und West aufklären? Diese Auffassung, d. h. die Einordnung der Dialoge in die Kategorie des damals im Westen blühenden Schriftgenus *Contra Graecos*, ist vor allem deswegen unhaltbar, weil sie keine Erklärung dafür geben kann, warum Anselm eigentlich den Dialogteil (Buch II und III) mit Buch I zu einem einzigen Werk – zugestandenermaßen etwas holprig und unbeholfen – zusammengefügt hat. Er kann das doch nur deswegen getan haben, weil er in beiden Teilen – trotz der Verschiedenheit der in Dial I einerseits und Dial II/III andererseits abgehandelten Themen – ein übergreifendes Thema deutlich vor Augen hat. Dieses übergreifende, Dial I und Dial II/III inhaltlich zusammenhaltende Thema ist die Einheit der Kirche. Wir haben es näherhin nicht mit einem *liber de conservanda* oder *recuperanda unitate ecclesiae*, sondern mit einem *liber de unitate ecclesiae* zu tun. Anselm legt eine Schrift darüber vor, daß die Kirche eins ist – trotz der Spaltungen und Zerwürfnisse! Anselm sieht die konkrete Kirche seiner Zeit von zwei Seiten in ihrer Einheit bedroht: Die neu entstandenen Orden, Zisterzienser, Prämonstratenser usw.⁵² drohen die Einheit der lateinischen Kirche in ihrem Innern zu zerreißen. Fataler und schmerzlicher noch ist das scheinbare Auseinanderbrechen der Kirche in eine westliche und östliche Hälfte⁵³. Auf das Ordensproblem antwortet Buch I mit der ‚monologischen‘ Unterscheidung zwischen Glauben und Lebensformen. Auf die ungemein schwierigere Frage, wie Griechen und Lateiner eine Kirche sind, antworten die Bücher II und III in tiefer Bedeutsamkeit ‚dialogisch‘.

Zunächst zu Buch I: Hier lautet die These des Autors: Die durch die neuen Orden bedingte Vielheit (*varietas*) berührt nicht den Glauben, und somit nicht die Einheit der Kirche. Diese *varietas* ist kein Zeichen von Zerfall, sondern von innerem Reichtum, sie geht letztlich auf den Heiligen Geist als Ursache zurück. Thesenartig und prinzipiell ist das am Anfang und am Schluß von Buch I formuliert: Die Kirche ist *ein* Leib, weil sie von *einem* Geist beseelt ist. An sich einer, ist dieser Geist in seinen Gaben vielfältig. Deswegen ist die Kirche vielförmig

⁵⁰ Vgl. Fina 97, ebd. 98–99 Hypothesen zur Abfassungsgeschichte der Dialoge. Fina sieht in Dial I „einen ursprünglich selbständigen Traktat“ und stellt zwischen Dial I und Dial II/III eine nur „unvollkommen geschlossene Kompositionsfuge“ fest.

⁵¹ 1142 AB.

⁵² Vgl. 1141 C–1143 B und 1154 D–1156 D. – Zum Problem der neuen Orden vgl. G. Schreiber, Studien über A. v. H. Zur Geistesgeschichte des Hochmittelalters II. Mehrheit der Orden, in: *APraem* 18 (1942) 5–90; 32 (1956) 69–101 und 193–227, hier 23–38.

⁵³ 1161 A–1162 A.

in der Lebensweise⁵⁴. Den Beweis dafür, daß die Kirche eins ist, weil es *varietas* nur in der *forma vivendi*, aber nicht im Glauben⁵⁵ gibt, bringt Anselm durch einen Überblick durch die Heilsgeschichte (cap. 3–13). Diese Geschichte der Kirche im weiteren Sinn gliedert er vom Christusereignis in der Mitte her in einen vorchristlichen (cap. 3–6) und einen nachchristlichen (= Kirche im engeren Sinn) Abschnitt (cap. 7–13). Um die bunte Vielfalt (*varietas*) der verschiedenen Lebensformen bei jeweils einem und demselben Glauben möglichst plastisch dem Leser vor Augen zu führen, bedient sich Anselm zweier Mittel: er unterteilt die vor- und nachchristliche Heilsgeschichte in möglichst viele Abschnitte⁵⁶ und er hebt mit allem Nachdruck auf die großen Unterschiede zwischen allen diesen Abschnitten ab. Das ergibt für die vorchristliche Heilsgeschichte eine äußerst differenzierte ‚Kultgeschichte‘⁵⁷ und für die Zeit der Kirche im engeren Sinn wiederum Unterscheidungen, wie man sie bei einem mittelalterlichen Autor nicht erwartet, so z. B. zwischen einer vor- und nachösterlichen Gemeinde, die nur allmählich (*paulatim*) sich vom Juden- und Heidentum löst und der erst nach und nach die Glaubenswahrheiten aufge-

⁵⁴ Dial I, 2; 1144 B–C: *Ecce apparet manifeste unum corpus Ecclesiae no 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.* – Dial I, 13; 1160 C: *Ideoque iam deinceps nullus fidelis suspicetur in hoc esse aliquod scandalum, si ecclesiae cuius semper est eadem fides credendi, non semper est eadem forma vivendi. Sed iam nunc sufficiat respondisse eis qui calumniantur tot varietates in ecclesia sancta.*

⁵⁵ Vgl. die leitmotivliche Wiederholung 1144 C, 1145 BC, 1146 D. – Zu dieser Interpretation paßt, was *P. Classen*, *Der Häresiebegriff bei Gerhoch von Reichersberg und in seinem Umkreis*, in: *The Concept of Heresy in Middle Ages* (Löwen 1976) 27–41, hier 40–41, hinsichtlich Anselms beobachtet: der Vorwurf der Häresie wird vermieden. „Allein die in der alten Kirche verurteilten Lehren werden hier Häresien genannt. Von den gegenwärtig strittigen Lehren – insbesondere *filioque* und *Azymen* – wird keine als häretisch bezeichnet.“ (41).

⁵⁶ Die vorchristliche Heilsgeschichte gliedert sich in 6 Perioden: A. von Adam bis Noe, B. von Noe bis Abraham, C. von Abraham bis Mose, D. von Mose bis David, E. von David bis Christus; die nachchristliche gliedert sich zunächst in 2 *status ecclesiae*: den vorösterlichen und den nachösterlichen (Dial I, 6; 1148 C–D: *Fuit nempe una facies Christianae religionis in primitiva Ecclesia, quando Jesus regressus a Jordane, et ductus a Spiritu in desertum, et post tentationes relictus a tentatore, pertransiens Judaeam e Galilaeam duodecim apostolos elegit, quos speciali doctrina Christianae fidei instituit, quos ut essent pauperes spiritu, et caetera quae in sermone in monte ad eos habito scripta sunt, edocuit, quos, ut saeculum hoc nequam calcarent, instruxit, quos salubribus et innumeris evangelicae doctrinae praeceptis informavit. Sed post Christi passionem, resurrectionem et ascensionem, et post datum Spiritum sanctum multi videntes signa et prodigia quae fiebant per manus apostolorum, collegerunt se in eorum societatem, et factum est, sicut Lucas scribit: . . . (Apg 4, 32–35 und 5, 13) Et collecta est nova fidelium ecclesia per gratiam sancti spiritus.*

⁵⁷ Dial I, 3; 1144 C–1148 B. – Zu den Geschichtsperioden vgl. u. a. Lauerer 74–76.

hen⁵⁸. Ja, selbst was den Glauben angeht, gibt es Wandel, insofern nämlich als der Glaube immer tiefer erkannt wird⁵⁹. Näherhin gliedert Anselm die Zeit der Kirche im engeren Sinn, ausgehend von Offb 6, 2⁶⁰, in 7 status⁶¹, d. h. 7 Perioden, die sich charakteristisch voneinander unterscheiden⁶². Diese Periodisierung der Kirchengeschichte dient Anselm aber nicht nur zum Aufweis der Generalthese: *una eademque ecclesia praesente iam filio Dei innovatur, nequaquam unus aut uniformis, sed multi et multiformes status inveniuntur*⁶³. Unser Bischof hat auch das spezielle Problem dieses ersten Buches im Auge: die neuen Orden. Deswegen interessiert ihn an den 7 status speziell der vierte, in dem die Kirche unter den *falsi fratres*, d. h. unter den bloßen Namenschristen leidet⁶⁴. Diesen gegenüber haben die Orden die im strikten Sinn heilsgeschichtliche Rolle, die Kirche zu „erneuern“: *et fit mira Dei dispensatione quod a generatione in generationem succrescente semper nova religione renovatur ut aquilae*

⁵⁸ Dial I, 6; 1148 D–1149 B: *Et collecta est nova fidelium ecclesia per gratiam sancti spiritus, renovata primum ex Judaeis, deinde ex gentibus deposito paulatim ritu tam Judaeorum quam gentium, servatis tamen quibusdam differentiis naturalibus et legalibus, quae tam ex lege naturae, quam ex lege scripta abstracta et excepta. Christianae fidei, nec erant, nec sunt contraria, sed omnibus devote et fideliter servantibus constat esse salubria. Coepit etiam iam tunc manifeste praedicari integra fides sanctae trinitatis, cum testimonio veteris et novi testamenti, quae prius quasi sub umbra et quasi gradatim insinuata, revelabatur. Surgunt sacramenta nova, ritus novi, mandata nova, institutiones novae. Scribuntur epistolae apostolicae et canonicae. Lex Christiana doctrinis et scriptis instauratur, fides quae vocatur catholica, in universo mundo annuntiatur; et sancta ecclesia pertransiens per diversos status sibi invicem paulatim succedentes usque in hodiernum diem sicut iuventus aquilae renovatur (Ps 103, 5) et semper renovabitur, salvo semper sanctae trinitatis fidei fundamento, praeter quod nemo aliud deinceps ponere potest, quamvis in supraedificatione diversa plerumque diversarum religionum structura crescat in templum sanctum Domino.*

⁵⁹ Vgl. hierzu *M. van Lee*, A. v. H. sur le développement du dogme 12–20. – Der Abschnitt 1146 D–1148 B scheint den Hauptgedankengang (ein Glaube bei vielen Lebensformen) zu unterbrechen und auf die Objektion, es gäbe doch auch hinsichtlich des Glaubens Wandel, zu antworten: In der Tat, auch im Glauben gibt es insofern Wandel, als die fides sanctae trinitatis secundum virtutem credentium paulatim mensurata et quasi particulariter distributa et in integrum crescens, tandem perfecta est. 1148 B. Das ita quippe von 1148 B wirkt zusammen mit dem omnes quippe von 1146 CD wie die Klammer eines Exkurses.

⁶⁰ Auf die Schriftstelle weist präludierend Anselm schon im Prolog 1142 A hin. ⁶¹ Zu diesem Begriff vgl. *Y. Congar*, Status ecclesiae, in: StGra 15 (1972) 1–31. – Solche Periodisierungen waren von dieser Zeit sehr beliebt; vgl. die Zusammenstellung bei *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 1973) 323–332.

⁶² 1. nascens ecclesia, 2. persecutio, 3. doctrina haereticorum, 4. falsi fratres, 5. animae sanctorum ‚subtus altare‘, 6. Antichristus, 7. silentium post tribulationes. – Zu Einzelheiten vgl. *Schreiber*, A. v. H. und die Ostkirche 363–370, Edyvean 20–35.

⁶³ 1148 C.

⁶⁴ Bernhard von Clairvaux, in Cant 33, 14–15, PL 183, 958–959 D, unterscheidet vier tentationes: persecutio, haeresis, hypocrisis (falsi fratres), Antichrist.

iuventus ecclesiae⁶⁵. Solche ‚Neuerung‘, solcher Wandel, fällt nicht auf den unwandelbaren Gott zurück und bedroht nicht die Einheit der Kirche, die dem unwandelbaren Gott in einem Glauben, einer Hoffnung und einer Liebe anhängt. Solcher Wandel (*varietas*) trifft die Kirche nicht im Innern, in ihrem Glauben, sondern, wie Anselm in einem schönen Bild im Anschluß an Ps 44, 14 ausführt, nur im Äußeren, dem „goldenen Saum“ ihres Gewandes⁶⁶.

Das umfassende Thema von Dial II und III ist ebenfalls wie in Dial I die Einheit der Kirche, freilich mit dem Unterschied, daß die Einheit hier nicht ‚monologisch‘ konstatiert, sondern ‚dialogisch‘ dargestellt wird. Das Proömion verknüpft Dial II/III mit Dial I, indem es die Gegensätze zwischen Griechen und Lateinern im Glauben (*Filioquefrage*) und in der Sakramentenpraxis als einen Einwand gegen die in Dial I aufgestellte These von der Einheit der Kirche einführt⁶⁷. Auf diesen Einwand antworten die Dialoge gleichsam als Vollzug: Die Kirche ist trotz dieser Gegensätze zwischen Lateinern und Griechen in den wesentlichen Fragen eins. Nur eine Frage wird von diesem Konsens ausgenommen, besser nicht ausdrücklich wie die übrigen strittigen Punkte in diesen Konsens eingeschlossen: die Frage des römischen Primats. Zum Aufweis dieser ‚These‘ von der Einheit der Kirche auch zwischen Ost und West gliedert Anselm nun den Dialogteil seiner Schrift nicht weniger streng als das vorausgehende Buch. Dial II gelangt zur Einheit in der Glaubensfrage des *Filioque*⁶⁸ in folgenden vier Schritten: A. *ratio* (cap. 1–13), B. *scriptura* (cap. 14 bis 19), C. *concilia* (cap. 20–23), D. *patres* (cap. 24–27). Dial III gelangt zum Konsens in der Sakramentenpraxis⁶⁹ für folgende drei

⁶⁵ Dial I, 10; 1157 B. – Zur Ordensproblematik speziell G. Severino, *La discussione degli ‚Ordines‘ di Anselmo di Havelberg*, in: *Bull. Ist. Stor. Medio Evo* 78 (1967) 75–122, bes. 94 ff.

⁶⁶ Dial I, 13; 1160 B–C: *Facta est autem varietas non propter invariabilis Dei, qui semper idem est, et cuius anni non deficient, mutabilitatem et temporalem mutationem de generatione in generationem. Nemp una est electorum ecclesia, uni deo obnoxia: una est fide, qua ea quae credenda sunt tam de praeteritis quam de futuris, fideliter credit, et una est spe, qua ea quae fidelibus speranda sunt, longanimiter sperat, et est una charitate qua deum, et in Deo proximum diligit, et cuius latitudine ad inimicos etiam propter deum se extendit. Est ergo ‚gloria filiae regis‘, quae est ecclesia, ab intus fidei decore, et testimonio purae conscientiae, sed ‚fimbriis aureis circumamicta varietate‘ (Ps 44, 14) diversarum religionum et actionum, et est ‚currus dei decem millibus multiplex millia laetantium‘ (Ps 67, 18).*

⁶⁷ 1161 A–B: *Verum quid est, quod aliqui in ecclesia in fide sanctae trinitatis et in sacramentorum ritu videntur discrepare, quemadmodum Graeci a Latinis? Quod si salva unitate fidei, et uno sacramentorum ritu in caeteris omnibus dissimiles essent, utcumque tolerari posset, et minus scandalum seu periculum esse videretur. Vere quoniam de fide sine qua impossibile est placere Deo, dissentire videntur, nec in uno sacramentorum ritu convenire dignoscuntur, necessarium est ut super hoc nobis respondeas, quid de illis sit sentiendum, vel nobis tenendum.*

⁶⁸ 1208 C.

⁶⁹ 1232 D, 1239 C, 1254 B, 1247 B.

Probleme: A. Azymenfrage (cap. 2–19), B. Vermischung von Wein und Wasser in der Eucharistie (cap. 20), C. Taufpraxis (cap. 21). Die Azymenfrage ihrerseits ist untergliedert in zwei Beweisgänge: 1. auctoritas (identisch mit der Frage des römischen Primates) (cap. 2–16), 2. ratio (hier: Schriftargumente) (cap. 17–19). Auffallend ist in dieser Disposition, daß Anselm die Primatsfrage logisch unterordnet statt sie mit den Glaubens- und Sakramentenpraxisfragen auf gleicher Ebene zu behandeln. Will er durch diese Disposition andeuten, daß die Primatsfrage nicht zu den Dingen gehört, in denen unbedingt Konsens bestehen muß? Wenn schon logische Unterordnung der Primatsfrage, warum dann, kann man sich weiter fragen, Subsumption nicht unter die Frage der fides, sondern des ritus sacramentorum?

II. Östliche und westliche Sicht des Primats und der Konzilien

Die Primatsfrage, sagten wir, scheint vom ausdrücklichen Konsens ausgenommen. Wie stellt Anselm hier die beiden Sichten, die östliche und westliche, gegenüber? Zunächst ist, was die jeweilige Begründung angeht, ein auffallender Unterschied zu konstatieren: Während Anselm die westliche Primatstheorie kanonistisch⁷⁰, ‚historisch‘ (= faktische Irrtumslosigkeit)⁷¹ und biblisch⁷² begründet, beschränkt er sich hinsichtlich der östlichen auf eine historische⁷³ und biblische⁷⁴ Argumentation.

Nach östlicher Sicht sind drei Phasen der Primatsgeschichte zu unterscheiden. Die erste Phase ist dadurch gekennzeichnet, daß es drei grundsätzlich zunächst gleichgestellte Patriarchalsitze gab – Nicetas nennt sie *sedes sorores* –: Rom, Alexandrien und Antiochien. Unter ihnen hatte Rom als Reichshauptstadt einen Primat und hieß deswegen *prima sedes*. Rom war in dieser ersten Phase in Disziplinarfragen Appellationsinstanz. Der römische Bischof hatte nur einen einzigen Titel: *primae sedis episcopus*. Er nannte sich weder *princeps sacerdotum* noch *summus sacerdos*. Um die Einheit im Glauben zu wahren, war man übereingekommen, daß jeder Sitz an die beiden anderen Schwesternsitze je einen theologisch versierten Legaten entsende, der die Verkündigung des schwesterlichen Sitzes an Ort und Stelle beobachtet. Dadurch wurde erreicht, daß die Verkündigung jedes einzelnen dieser Sitze ‚katholisch‘ war, d. h. von der Autorität und vom Zeugnis der anderen beiden Sitze mitgetragen. Gab es einmal Lehrdifferenzen, wiesen die beiden Legaten den betreffenden Sitz in „brüderlicher und demütiger Liebe“ darauf hin. Half dies nichts, dann wurden die beiden Schwesternsitze informiert. Es kam dann zu einem

⁷⁰ 1213 D–1214 C.

⁷³ 1217 D–1219 B.

⁷¹ 1214 C–1217 A.

⁷⁴ 1221 B–D.

⁷² 1222 A–1223 A.

Austausch von „kanonischen Briefen“. Fruchteten auch diese nicht, wurde ein concilium generale einberufen⁷⁵. Die zweite Phase ist durch das Hinzustoßen von Konstantinopel zu den Patriarchensitzen charakterisiert. Es ist dies eine logische Folge der translatio imperii von Rom nach Byzanz. Fortan, genauer durch Beschluß der Konzile von Konstantinopel und Chalcedon⁷⁶, ist Byzanz *caput in oriente* und als *secunda sedes* Appellationsinstanz für den Osten. Entsprechend erweitert wurde die Anzahl der *legati custodes catholicae fidei*⁷⁷. Erst im 7. Jahrhundert wurde Rom der Titel *caput omnium ecclesiarum* verliehen, und zwar von Kaiser Phocas († 610) als ‚Ausgleich‘ gegenüber Byzanz, das wegen der translatio imperii sich unterdessen *prima omnium ecclesiarum* nannte⁷⁸. Das Merkmal der dritten Phase ist die Absonderung Alt-Roms aus dem Verband der *sedes sorores*. An die Stelle der Tri- bzw. Tetrarchie ist die römische Monarchie getreten. Das westliche concilium findet fortan ohne das consilium der östlichen Seite statt und trifft dort entsprechend auf kein Gehör mehr⁷⁹.

⁷⁵ Dial III, 7; 1217 D–1218 C: *Primatum Romanae Ecclesiae, quem tam excellentem mihi proponis, ego non nego, neque abnuo, siquidem in antiquis nostrorum historiis hoc legitur, quod tres patriarchales sedes sorores fuerant, videlicet Romana, Alexandrina, Antiochena, inter quas Roma eminentissima sedes imperii primatum obtinuit, ita ut prima sedes appellaretur, et ad eam de dubiis causis ecclesiasticis a caeteris omnibus appellatio fieret, et ejus judicio ea quae sub certis regulis non comprehenduntur, adjudicanda subjacerent. Ipse tamen Romanus pontifex, nec princeps sacerdotum, nec summus sacerdos, aut aliquid hujusmodi, sed tantum primae sedis episcopus vocaretur. Nam et Bonifacius tertius, natione Romanus, urbis Romanae episcopus, ex Patre Joanne, obtinuit apud Phocam principem ut sedes apostolica beati Petri apostoli caput esset omnium Ecclesiarum, quia Constantinopolitana tunc temporis se primam omnium scribebat propter translatum imperium. Verumtamen ne vel Romanus pontifex, vel Alexandrinus, vel Antiochenus aliquid in suis Ecclesiis docerent vel instituerent, quod vel a fide, vel aliorum concordia discreparet, et ut omnes unum dicerent et praedicarent, statutum est quod duo legati in fide et sana doctrina eruditi a Romana Ecclesia semper mitterentur, quorum alter Alexandrino, alter Antiocheno patriarchae assisterent, qui eos in analogio stantes, et publice de fide praedicantes dilligenter observarent. Similiter duo ab Alexandria mitterentur, quorum alter Romano pontifici, alter Antiocheno in idem opus assisterent. Item ab Antiochia duo mitterentur, quorum alter Romano pontifici, alter Alexandrino pontifici in idem opus assisterent. Et ita quidquid in una istarum Ecclesiarum praedicaretur, quod catholicum esset, auctoritate et testimonio aliarum confirmaretur: si quid vero forte contrarium fidei, et dissonum communioni, et alienum a veritate apud aliquam istarum Ecclesiarum diceretur, legati aliarum fraterna caritate ac humili monitione hoc corrigerent; et si quidem corrigere non possent, et ille tanquam temerarius, et de se praesumens, errorem suum contentiose defendere vellet, statim per eosdem legatos ad aliarum sororum audientiam hoc deferretur. Quod si per epistolas canonicè missas revocari posset ad concordiam sanae doctrinae, bene esset; sin autem, concilium generale super hoc celebraretur.*

⁷⁶ Vgl. die energische Bestreitung dieser These durch Anselm, 1220 D–1221 B.

⁷⁷ Dial III, 7; 1218 C–1219 A.

⁷⁸ 1218 A. Quelle für diese ‚historische‘ Nachricht ist der *Liber pontificalis*, vgl. w. o. – Die Tendenz, das politische Primatsprinzip zur Geltung zu bringen, ist überdeutlich. Die gleiche Nachricht bei Paulus Diaconus, *De gestis Langobardorum* IV, 37, PL 95,37.

⁷⁹ Dial III, 8; 1219 A–B.

Die biblische Begründung für die östliche Primatsauffassung stellt Joh 20, 23 und Mt 16, 29 dar⁸⁰. Die ‚monarchische‘ Primatsauffassung ist nach Auffassung der östlichen Seite weder durch die Tradition (geschichtliche Begründung) noch durch die Schrift gedeckt, sie entspricht vor allem nicht dem brüderlichen Geist, der in der Kirche herrschen soll:

„Wenn der römische Pontifex auf dem erhabenen Thron seiner Herrlichkeit gegen uns wettern und aus der Höhe seiner Erhabenheit Befehle auf uns herabschleudern will, wenn er unsere Kirche richten, ja über sie herrschen will, nicht nach unserem Rat, sondern nach seinem eigenen Gutdünken, wie er verlangt, – welche Brüderlichkeit, ja welche Väterlichkeit könnte darin noch liegen? Wer könnte so etwas jemals ruhig ertragen? Denn dann könnten wir nicht mehr Söhne der Kirche genannt werden, wir wären es auch nicht mehr, sondern wahre Sklaven . . . Freiheit würde dann nur noch die Römische Kirche genießen; für alle andern das Gesetz aufstellend, wäre sie selber ohne Gesetz. Sie wäre nicht mehr die fromme Mutter ihrer Kinder, sondern die harte und gebieterische Herrin über Sklaven. Wozu dienten dann noch die Bibelwissenschaft, die geistige Gelehrsamkeit, die theologischen Studien und die edle Weisheit der Griechen? Der römische Bischof macht allein mit seiner Autorität, die über allen steht, dies alles leer und zunichte. Soll er doch dann auch allein Bischof, allein Lehrer, allein praeceptor sein. Er soll allein für alles, was ihm allein anvertraut ist, vor Gott allein als einziger ‚guter Hirt‘ Rechenschaft ablegen! Wenn er aber Wert legt auf Mitarbeiter im Weinberg des Herrn . . ., dann verachte er nicht seine Brüder, die die Wahrheit Christi im Schoß der Mutter Kirche nicht in die Sklaverei, sondern in die Freiheit geboren hat“⁸¹.

⁸⁰ Dial III, 9; 1221 B–D. Die Bilanz dieser Exegese: Sic autem honoretur Petrus apostolorum duodecimus, ut caeteri undecim apostoli ab auctoritate sui apostolatus non excludantur, quem certe non a Petro, sed ab ipso Domino, sicut et ipse Petrus, aequali et non dissimili dispensatione acceperunt.

⁸¹ Dial III, 8; 1219 C–D: Si enim Romanus pontifex in excelso throno gloriae suae residens nobis tonare, et quasi projicere mandata sua de sublimi voluerit, et non nostro consilio, sed proprio arbitrio, pro beneplacito suo de nobis et de ecclesiis nostris judicare, imo imperare voluerit, quae fraternitas seu etiam quae paternitas haec esse poterit? Quis hoc unquam aequo animo sustinere queat? Tunc nempe veri servi, et non filii Ecclesiae recte dici possemus et esse. Quod si sic necesse esset, et ita grave jugum cervicibus nostris portandum immineret, nihil aliud restaret, nisi quod sola Romana Ecclesia libertate qua vellet, fruere, et aliis quidem omnibus ipsa leges conderet, ipsa vero sine lege esset et jam non pia mater filiorum, sed dura et imperiosa domina servorum videretur et esset. Quid igitur nobis Scripturarum scientia? Quid nobis litterarum studia? Quid magistrorum doctrinalis disciplina? Quid sapientum Graecorum nobilissima ingenia! Sola Romani pontificis auctoritas quae sicut tu dicis, super omnes est, universa haec evacuat. Solus ipse sit episcopus, solus magister, solus praeceptor, solus de omnibus sibi soli commissis, soli Deo sicut solus bonus pastor respondeat. Quod si in vinea Dei voluerit habere cooperatores, ipse quidem conservato primatu suo exaltatus gloriatur in humilitate sua, et non contemnat fratres suos, quos veritas Christi non in servitutem, sed in libertatem in utero matris Ecclesiae generavit. – Diese Rede ist in den größeren Rahmen mittelalterlicher Romkritik zu stellen. Man denke u. a. an Bernhard von Clairvaux, De consideratione. Vgl. hierzu J. Benzinger, *Invectiva in Romam. Romkritik im Mittelalter vom 9. bis zum 12. Jahrhundert*, Hist. Studien 404 (Lübeck/Hamburg, 1968), der auch die Publizistik in seine Studie miteinbezieht.

Auch für die westliche Sicht des Primats liefert das entscheidende Argument die Tradition. Aber nicht unverbindliche Tradition, wie sie in Chroniken⁸² greifbar ist, sondern absolut verbindliche, wie sie das Konzil von Nicaea darstellt: (Sancta Romana ecclesia) per Deum et a Deo et post Deum proximo loco auctoritatis primatum obtinuit in universa quae per totum mundum sparsa est ecclesia. Ita enim de illa in Nicaeno concilio primo a trecentis decem et octo patribus statutum legitur⁸³. Der im folgenden zitierte Text stammt tatsächlich nicht vom Nicaenum, es handelt sich vielmehr um die *praefatio Nicaeni concilii*, von der oben schon die Rede war. In ihr wird der römische Primat – nullis synodicis decretis – unmittelbar auf die göttliche Stiftung (Mt 16, 18) zurückgeführt und der Patriarchalrang von Rom, Alexandrien und Antiochien aus dem Martyrium, bzw. der Verkündigung des Petrus in den betreffenden Städten abgeleitet⁸⁴. An die historisch-kanonistische Begründung (Mt 16, 18 und Petrusgrab gemäß der *praefatio Nicaeni concilii*)⁸⁵ schließt sich eine weitere historische Begründung an: das Faktum der Glaubensreinheit des Römischen Stuhles⁸⁶, die erst vor der dunklen Folie des von Häresien immer wieder heimgesuchten Stuhles von Byzanz richtig zum Leuchten kommt⁸⁷. Zur biblischen Begründung des römischen Primats schließlich gehört einerseits der Hinweis auf Mt 16, 17.19 und Joh 21, 17, also die Exegese der Primatsworte, andererseits eine Analyse der Rolle des Petrus nach

⁸² *Historiae*, 1217 D u. 1219 A. ⁸³ Dial III, 5; 1213 D.

⁸⁴ Dial III, 5; 1213 D–1214 C: Sciendum sane est, et nulli catholico ignorandum, quoniam sancta Romana ecclesia nullis synodicis decretis praelata est, sed evangelica voce Domini ac Salvatoris nostri primatum obtinuit, ubi dixit beato apostolo ‚Tu es Petrus...‘ (Mt 16, 18.19) Addita est societas in eadem urbe Romana beatissimi Pauli apostoli, qui uno die unoque tempore gloriosa morte cum Petro sub principe Nerone agonizans coronatus est, et ambo pariter sanctam Romanam Ecclesiam Christo Domino, sanguine fuso, consecraverunt, aliisque omnibus in universo mundo sua praesentia atque reverendo triumpho praetulerunt. Prima ergo sedes est coelesti beneficio Romanae Ecclesiae, quam beatissimi Apostoli Petrus et Paulus suo martyrio dedicaverunt. Secunda autem sedes est apud Alexandriam, etiam beati Petri nomine a Marco ejus discipulo et evangelista consecrata, quia et ipse primus in Aegypto verbum veritatis directus a Petro praedicavit, et gloriosum suscepit martyrium: cui etiam successit venerabilis Abilius. Tertia vero sedes apud Antiochiam, etiam beati Petri apostoli veneratione habetur honorabilis, quia illic priusquam Romam veniret, habitavit: et Ignatium episcopum instituit vel constituit, et illic primum nomen Christianorum novellae gentis exortum est. – Zum petrinischen bzw. politischen Primatsprinzip vgl. A. Michel, Der Kampf um das politische oder petrinische Primatsprinzip der Kirchenführung, in: Das Konzil von Chalkedon II (Würzburg 1953) 491–562, speziell zur Vorherrschaft der 3 Petrusstühle 504 ff.

⁸⁵ 1213 D–1214 C.

⁸⁶ Dial III, 5; 1214 C: Ad hoc etiam sancta Romana Ecclesia prae caeteris a Domino praelecta, speciali privilegio ab ipso donata est et beatificata, et quasi quadam praerogativa omnibus Ecclesiis praeminet, et jure divino antecellit. Insuper namque diversis in temporibus variis haeresibus occupatis, et in fide catholica nuntantibus, illa supra petram fundata et solidata semper mansit inconcussa.

⁸⁷ Dial III, 6; 1215 A–1216 D.

den Evangelien und besonders der Apg⁸⁸. Aus dieser Exegese ergibt sich: Petrus a Domino princeps apostolorum (est) constitutus. Quem admodum autem solus Romanus pontifex vice Petri vicem Christi ita sane caeteri episcopi vicem gerunt apostolorum sub Christo, et vice Christi sub Petro, et vice Petri sub pontifice Romano eius vicario⁸⁹. Allein der römische Pontifex ist ‚Stellvertreter‘ des Petrus. Die griffige Formel für diesen Tatbestand lautet: Roma caput ecclesiae⁹⁰. Eine Mehrzahl von capita, so wie sie die östliche Primatstheorie vorsieht, ist absurd. Zu dieser Absurdität führt aber die Anwendung des Prinzips der politischen Primatsbegründung. Warum schließlich nur zwei capita und nicht so viele als es politische Machtzentren gibt? Et iam non unus Petrus, non unus princeps apostolorum, sed multi Petri et multi principes apostolorum⁹¹.

Vor dem Hintergrund dieser kanonistischen, historischen und biblischen Primatsbegründung bekommt ein Satz aus der Einleitung, der bisher, soweit wir sehen, nicht gebührend bemerkt wurde, sein ganzes Gewicht. Anselm schreibt hier, er habe dem päpstlichen Auftrag, diese Dialoge abzufassen, entsprochen, weil der Gehorsam gegenüber der apostolica sedes „heilsnotwendig“ sei⁹². Eines ganz ähnlichen Satzes wegen wurde bekanntlich sehr viel Tinte vergossen; wir meinen den Schlußsatz der Bulle „Unam sanctam“ Bonifaz’ VIII.⁹³ Als Quelle

⁸⁸ Darin, daß Jesus nur die navicula Petri und nicht die eines anderen Apostels besteigt, um das Volk zu belehren, sieht Anselm eine figura seines zukünftigen Primates. Im Apostelkonzil ist es, weiter, Petrus, tamquam primum habens, qui sententiam promulgavit et collata sibi a Domino auctoritate quod dubium videbatur, definiuit. Sonstige ‚Beweise‘ für den von Petrus ausgeübten Primat: Petrus inter apostolos aetate senior, fide certior, in audiendis verbis vitae aeternae simplicior, unde et Barjona, id est *filius columbae* appellatus est; in dandis reddendisque responsis inter Christum et apostolos promptior, in sanandis infirmis etiam sui corporis umbra efficacior; qui etiam post ascensionem Domini vice Christi illam novellam et primitivam suscepit Ecclesiam. Ipse Ananiam et Saphiram Spiritui sancto mentientes, spiritu oris sui extinctos, ab Ecclesia et ab illa sancta societate sequestravit. Ipse Simonem Magum cum pecunia sua damnavit, et primum sui apostolatus inter caeteros apostolos humiliter, major ubique virtutibus et miraculis, cooperante Domino, honorificavit. Dial III, 10; 1222B–1223 A.

⁸⁹ Dial III, 10; 1223 A. – Zu Vicarius vgl. *M. Maccarrone, Vicarius Christi, Storia del titolo papale* (Rom 1952), zur Stelle 98–99.

⁹⁰ Dial III, 12; 1225 A–B: Sed caput Ecclesiae Christus, ascendens in altum, vicem suam in terris Petro apostolorum principi commisit. Petrus ad martyrium vestigia Christi sequens, Clementem sibi vicarium subrogavit, et sic Romani pontifices per ordinem consequenter vice Christi substituti, caput Ecclesiae sunt in terris, cujus Ecclesiae caput Christus est in coelis. Noli itaque in uno corpore Ecclesiae duo vel plurima capita facere, quia valde est indecens in quolibet corpore, et indecorum, et monstruosum, et perfectioni contrarium et corruptioni proximum. – Zu dieser Formel vgl. *Y. Congar, L’ecclésiologie du haut Moyen Age* (Paris 1968), 191 ff.

⁹¹ Dial III, 12; 1225 B–D.

⁹² 1141 A: Feci itaque quod iussit apostolica auctoritas, cui semper obtemperandum est, non tantum devota humilitate, verum etiam aeternae salutis necessitate.

⁹³ Porro subesse Romano pontifici, omni humanae creaturae declaramus, dicimus, et diffinimus omnino esse de necessitate salutis, *Ed. E. Digard, Les registres de*

für diesen Satz nennen die Forscher Thomas von Aquin⁹⁴. Anselm bietet eine analoge Formulierung schon ein Jahrhundert früher!

Die unterschiedliche Sicht des Primats im Osten und im Westen bedingt notwendig eine abweichende Auffassung des Verhältnisses Papst/Konzil. Die westliche Sicht dieses Verhältnisses kommt zur Sprache, als Nicetas zwar eingesteht, daß die großen Häresien alle im Osten entstanden sind, zumal auch den Stuhl von Byzanz heimgesucht haben⁹⁵, aber gleichzeitig die Behauptung aufstellt, der Osten habe diese Häresien auch aus eigener Kraft überwunden⁹⁶. Dies wird von Anselm mit aller Entschiedenheit negiert. Er erweist sich in diesem Zusammenhang als strenger Anhänger der papalistischen Konzilstheorie: Die Konzilien im Osten fanden alle statt *auctoritate Romani pontificis*. Den Vätern dieser Konzilien unterstellt Anselm ohne Abstrich seine eigene papalistische Konzilstheorie: *Auctoritas über Konzilien hat einzig und allein der römische Pontifex*. Kein einzelner sonst hat sie und auch nicht die Gesamtheit von Konzilsvätern. Selbstverständlich ist der Papst der Vorsitzende des Konzils, entweder in eigener Person oder durch seine Legaten⁹⁷. *Auctoritas* bedeu-

Boniface VIII, Bd. III (Paris 1921) 890. – Genaue Analyse bei *J. Rivière*, *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel* (Paris 1926), über „*Unam sanctam*“ 79–91. Zur genauen Interpretation dieses Satzes vgl. neuerdings *W. Ullmann*, *Die Bulle Unam sanctam: Rückblick und Ausblick*, in: *RÖHM* 16 (1974) 45–77, bes. 47 ff.

⁹⁴ *Contra errores Graecorum* 38, Ed. Leonina, t. 40, 103 a: *Ostenditur etiam quod subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis*.

⁹⁵ Die Ursache für diesen Unterschied zwischen dem Osten und dem Westen ist in der Pflege der Wissenschaften, der Dialektik, kurz der geistigen Überlegenheit von Byzanz über den intellektuell uninteressierten Westen zu sehen. *Dial.* III, 11; 1223 C–1224 D: *Et quoniam nova et pluribus inaudita fides subito publice praedicabatur, et in hac civitate studia liberalium artium vigeabant, et multi sapientes in logica, et in arte dialectica subtiles in ratione disserendi praevalabant, coeperunt fidem Christianam disserendo examinare, et examinando et ratiocinando deficere; scrutantes scrutinia, et dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, et evanuerunt in cogitationibus suis, quia non humiliter investigaverunt quod pie et humiliter credere debuerunt; et dum superba ratione humanae scientiae tendunt in altum, ceciderunt in infidelitatis profundum, et facti sunt haeretici multi, et fecerunt sibi sectas multas, et confusa et lacerata est fides Christiana, in multas et diversissimas haereses divisa. . . . Et fortasse in Romana civitate idcirco non surrexerunt haereses, quia non adeo sapientes, et subtiles, et Scripturarum investigatores ibi fuerunt quemadmodum apud nos; et sicut haeticorum qui apud nos fuerunt, vana sapientia qua seducti sunt, culpanda est, ita nimirum laudanda est Romana imperitia, qua ipsi nec hoc, nec illud de fide dixerunt, sed alios inde dicentes et docentes simplicitate quasi minus docta audierunt. Quod contigisse videtur vel ex nimia negligentia investigandae fidei, vel ex grossa tarditate hebetis ingenii, vel ex occupatione ac mole saecularis impedimenti.*

⁹⁶ *Dial.* III, 11; 1223 D–1224 C.

⁹⁷ *Dial.* III, 12; 1226 B: *Qui videlicet sancti Patres, qui eisdem conciliis interfuerunt, si hodie omnes viverent, nullus eorum nec omnes quidem simul aliquam auctoritatem alicujus concilii sibi usurparent, quin potius omnem conciliorum auctoritatem Romano pontifici recognoscerent, aut in propria persona praesidenti, aut per legatos suos universa confirmanti.*

tet in unserem Zusammenhang: der Papst hat absolute Vollmacht über die Konzilien, diese Vollmacht umfassend verstanden. Sie schließt sowohl das Recht der Berufung als auch das des Vorsitzes und der Bestätigung ein. Dieser Sinn von auctoritas ergibt sich eindeutig aus dem Kontext unserer Stelle und entspricht im übrigen dem Sprachgebrauch der kanonistischen Quellen⁹⁸. Hier nur ein einziges Beispiel für diesen Sprachgebrauch, der *Collectio canonum* des Anselm von Lucca entnommen: *Quod auctoritas congregandarum synodorum generalium soli apostolicae sedi sit commissa, nec sine eius auctoritate rata esse potest. Petitio Nicaeni synodi, ut ab apostolica auctoritate confirmetur*⁹⁹. Nicht nur der Sprachgebrauch von auctoritas entspricht dem der damaligen, d. h. der gregorianischen Kirchenrechtssammlungen, vor allem die Konzeption selber vom Verhältnis Papst/Konzil geht ganz offensichtlich auf sie zurück: der Papst hat die absolute Oberhoheit über die Konzilien¹⁰⁰. Anselm transponiert diese zeitgenössische Sicht des Verhältnisses Papst/Konzil genauso unbekümmert in die kirchliche Vergangenheit wie das diese Kirchenrechtssammlungen selber tun¹⁰¹.

Die griechische Seite befindet sich im Irrtum, wenn sie meint, ihre Häresien selber ausgerottet zu haben. Nicht die östlichen Konzilien haben die Häresien vernichtet, sondern der Papst hat es getan!¹⁰² Die Begründung für diese westliche Konzeption ist wiederum einerseits kanonistisch, andererseits historisch, d. h. sie enthält den Hinweis auf die Tradition. Der kanonistische Beweis besteht in dem berühmten Satz: *Non oportet praeter sententiam Romani pontificis concilia celebrari*. Diesen Satz bezeichnet Anselm als *regula ecclesiastica*¹⁰³. Er kann ihn aus Pseudoisidor entnommen haben¹⁰⁴ oder einer von diesem Fälscher abhängigen Sammlung oder auch unmittelbar aus der *historia tripartita*¹⁰⁵. Diese *regula*, so Anselm, kannten die Väter der alten Konzilien und deswegen schrieben sie dem Papst alle auctoritas

⁹⁸ Mittellateinisches Wörterbuch, I (München 1967), Art. Auctoritas 1173–1182. (Vgl. dazu W. Hessler, Auctoritas im deutschen Mittellatein, in: AKuG 47 [1965] 255–265): *de summo principatu, i. q. perfecta atque absoluta potestas = Machtvollkommenheit, Machtfülle, a) de pontifice Romano.*

⁹⁹ Ausg. F. Thaner, Innsbruck 1906, 27.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu unseren Beitrag Pseudoisidor 522–527.

¹⁰¹ In *Deusdedit's Collectio canonum* heißt es: *Quod eius (d. h. des römischen Stuhles) auctoritate iam VIII universales synodi celebratae sunt*. Ausg. V. W. von Glanvell, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit I (Paderborn 1905), 7, 28; vgl. Sieben, Pseudoisidor 524–526.

¹⁰² Anselm sagt ironisch: *miror tuam prudentiam, quod ascribas membris quod erat capitis; et quod assidentibus hoc attribuas, quod constat esse praesidentis... Haereses hic exortae sunt, Graecorum quidem errore; sed et hic quidem destructae sunt, non Graecorum sed Romani pontificis auctoritate*. Dial III, 12; 1226 B–C.

¹⁰³ Dial III, 12; 1226 BC.

¹⁰⁴ Hinschius 459, 20; vgl. ähnliche Formulierungen dieses Satzes in Pseudoisidor bei Sieben, Pseudoisidor 515, Anm. 109.

¹⁰⁵ Hist. trip. IV, 9; CSEL 71, 165. Zur historischen Interpretation vgl. Sieben, Pseudoisidor 518, Anm. 123.

über die Konzilien zu ¹⁰⁶. Daß dieser Satz in Geltung war, zeigt ein Blick in die Geschichte der Konzilien: das Nicaenum fand statt auf Befehl (praecepit) von Papst Silvester. Vorsitzende des Konzils waren seine beiden Stellvertreter Victor und Vincentius. Sie unterschrieben auch als erste die Konzilsakten. Parallel zu Nicaea fand übrigens auch in Rom ein Konzil statt, das Kalixt(!), Arius und Sabellius verurteilte. Innocens verurteilte Pelagius und Caelestius, Leo veranstaltete (constituit fieri) das Chalcedonense, dem wiederum die römischen Legaten vorsahen. Es folgt noch eine lange Liste von Päpsten, die mit oder ohne Konzil hauptsächlich östliche Häresien vernichtet haben ¹⁰⁷. Anselm schließt in die stolze Serie ‚päpstlicher‘ Konzilien auch ausdrücklich die afrikanischen ein, wenn er schließlich die Bilanz aus dem geschichtlichen Überblick zieht: Ecce vides quaslibet haereses hic et ubique exortas a petra fidei per Petrum apostolum collisas et destructas ¹⁰⁸. Die Geschichte, d. h. die Tradition lehrt: Romana ecclesia duo divina privilegia hab(et), videlicet prae omnibus incorruptam puritatem fidei, et super omnes potestatem iudicandi ¹⁰⁹.

Diese potestas super omnes iudicandi bedeutet, daß der Papst u. a. die Vollmacht hat, Synoden aufzulösen. Verschiedene Gründe können ihn dabei bestimmen, so der Nutzen, den ein Konzil verhindert, oder eine Notlage, immer geschieht jedoch die Auflösung iuxta discretionem ¹¹⁰. Denn der Papst hat die *claves discretionis et potestatis*, d. h. die Befugnis zu Entscheidungen, für die er vor keinem Gremium Rechenschaft schuldig ist ¹¹¹. Am Ende von Dial II spricht Anselm in begeisterten Worten von seiner Hoffnung, daß es auf einem ökumenischen Konzil zu einer vollständigen Einigung zwischen Osten und Westen kommen möge. Hier kommt auch seine Vorstellung über das Verhältnis Papst/Konzil zu einem abschließenden Ausdruck: Auf diesem zukünftigen Konzil wird „Petrus, der princeps apostolorum, in der Person seines Stellvertreters, des römischen Pontifex, mit der in eins versammelten, ihm von Gott anvertrauten Kirche gemeinsam zu-

¹⁰⁶ Ecclesiastica namque regula, quam ipsi non ignoraverunt, ita iubet. Dial III, 12; 1226 B.

¹⁰⁷ Dial III, 12; 1226 C–1228 A.

¹⁰⁸ Dial III, 12; 1228 A.

¹⁰⁹ Dial III, 12; 1228 B.

¹¹⁰ Der Begriff discretio verdient eine genauere Untersuchung. Vgl. *Du Cange*: Discretio iusticiariorum. Quod iudices arbitrato suo praeter iuratorum veredictum statuunt. Das Lexicon Med. Lat. Minus übersetzt: jugement arbitraire, discrétionnaire. – Zur Sache, d. h. zur hier angesprochenen Konzeption der päpstlichen Vollmacht, vgl. *K. F. Morrison*, Tradition and Authority in The Western Church 300–1140 (Princeton 1969), 274.

¹¹¹ Dial III, 15; 1232 C: Synodus synodum solvit aliquando considerata meliori ratione, aliquando necessitate, aliquando utilitate, aliquando temporum qualitate: et hoc totum fit iuxta discretionem praesidentium, quos tunc vel nunc Deus suae Ecclesiae praeesse voluit; quibus et claves discretionis et potestatis in omne opus divinum commisit, salvo semper et immoto catholicae fidei fundamento.

sammensitzen. Der Heilige Geist wird auf alle herabsteigen und alle Wahrheit in dieser Stunde und bis zur Vollendung der Welt lehren. Der Geist wird alle ‚in Christus‘ eins machen – zusammen mit Petrus und im Glauben des Petrus!“¹¹². Petrus, d. h. der Papst, ist die Mitte des Konzils, das Prinzip seiner Einheit. Er sitzt nicht als ein gleicher unter gleichen mit den Bischöfen des Ostens und des Westens, sondern als Haupt zusammen mit den Gliedern¹¹³. Die Einheit ‚in Christus‘, zu der der Geist das Konzil führt, ist konkret die Einheit der Kirche mit Petrus. Ihr einer Glaube ist der Glaube des Petrus!

Die östliche Sicht des Verhältnisses Papst/Konzil ergibt sich wie die westliche aus einer geschichtlichen Rückschau. Wie war das damals in Wirklichkeit mit Nicaea? Die entscheidende Figur in der damaligen Vernichtung der Häresie war nicht der Papst, sondern der Kaiser. Er hat die Initiative ergriffen und nur so haben „Rom zusammen mit seinem Westen und Konstantinopel zusammen mit seinem Osten kraft kaiserlicher Dekrete“ die gemeinsame Glaubensformel aufgestellt¹¹⁴. Gegen die immer wieder neu aufkommenden Häresien hat die östliche Kirche „an den verschiedensten Orten und zu den verschiedensten Zeiten“ „zahlreiche Konzilien“ versammelt, nachdem zuvor die erforderlichen Einladungsschreiben an die Bischöfe versandt und die Zustimmung der jeweiligen Kaiser eingeholt worden waren. Auf Nicaea, wo „das für alle Katholiken unantastbare Glaubenssymbol kraft der Autorität des Heiligen Geistes und der 318 Väter verfaßt und bekräftigt worden war“, folgten im Laufe der Zeit zahlreiche weitere Synoden. So in Chalcedon, Konstantinopel, Ephesus, Antiochien und Alexandrien¹¹⁵. Wie steht es mit der Rolle des Papstes auf allen die-

¹¹² Dial II, 27, 1210 B: Utinam hoc videam, et tam sancto concilio interesse merear, ubi princeps apostolorum Petrus in persona vicarii sui Romani pontificis cum universa Ecclesia in unum collecta, quae illi a Deo commissa est, consedeat, et Spiritus sanctus ... super omnes descendens, et omnem veritatem tunc et usque ad consummationem saeculi docens, omnes unum in Christo cum Petro et in fide Petri faciat!

¹¹³ Vgl. Anm. 102.

¹¹⁴ Dial III, 11; 1223 B: Siquidem Constantino Magno imperatore ad fidem converso, et scribente Deo placitas leges pro Christianis, Roma cum suo occidente, et Constantinopolis cum suo oriente ex decretis imperatoris ad fidem currit.

¹¹⁵ Dial III, 11; 1223 D–1224 A: Itaque Ecclesia orientis videns tales abuti saeculari scientia, et per diversa loca diversis temporibus ebullire capita haeresiarum, missis ubique synodicis epistolis, adnitentibus piissimus imperatoribus, multa concilia celebravit. Primum in Nicaea Bithyniae provinciae, ubi damnata est haeresis Ariana, et symbolum fidei omnibus catholicis inviolabile auctoritate Spiritus sancti et trecentorum decem et octo compositum et confirmatum est. Deinde succedente tempore, succedentibus quoque diversis haeresibus, alia multa concilia ad destructionem diversarum haeresum, et ad aedificationem catholicae Ecclesiae celebrata sunt. Nam et in Chacedonensi ecclesia, et in hac Constantinopolitana, et in Ephesina, et in Antiochena, et in Alexandrina generalia concilia solemniter habita sunt in damnationem haereticorum, et ad corroborandam fidem et unitatem omnium Ecclesiarum.

sen Synoden? Daß er auf ihnen oft eine entscheidende Rolle spielte, wird kein Vernünftiger leugnen. Die Konzilsakten sprechen diesbezüglich eine zu deutliche Sprache. Aber was entschieden in Abrede zu stellen ist, ist, daß er allein handelte „ohne den Konsens, ohne die Zustimmung, ohne die Unterstützung“ der Bischöfe der östlichen Reichshälfte. Die Päpste der großen Konzilien der Vergangenheit handelten, um einen modernen Begriff ins Spiel zu bringen, kollegial, nicht monarchisch autoritär. Die nicht zu bestreitende Autorität des Papstes beruhte im Osten auf der kollegialen Zustimmung der Bischöfe der übrigen Sitze. Ohne sie hätte weder einer von seinen Legaten noch er selber die geringste auctoritas gehabt! Im übrigen: Es gab auch Synoden, die ganz ohne römische Beteiligung stattfanden¹¹⁶. Die alten Konzilien waren vom echten Konsens der Bischöfe des Ostens getragen. Deswegen wurden sie auch im Osten rezipiert. Welchen Grund zur Rezeption durch den Osten gibt es hingegen hinsichtlich der neueren im Westen vom Papsttum abgehaltenen Synoden? Diese Konzilien sind ohne das consilium des Ostens entstanden. Der Westen, der an ihrer Entstehung mitgewirkt hat, möge sich an sie halten, für den Osten können sie keine Bedeutung haben¹¹⁷. Wie sollte nach der östlichen Sicht des Verhältnisses von Papst und Konzil eine zukünftige ökumenische Synode aussehen? Welche Rolle sollte der Papst auf ihr spielen?¹¹⁸ Aufgrund seines Primates (primatus inter sorores) würde er den Vorsitz des Konzils haben. Er würde den ersten Platz der Ehre und Würde nach einnehmen¹¹⁹. Der Papst wäre für die Einberufung des Konzils zuständig, freilich unter Zustimmung und Mitsprache der Kaiser. Die zu fassenden Beschlüsse und Definitionen

¹¹⁶ Dial III, 12; 128 B–C: Nos in hoc archivo hagiae Sophiae antiqua Romanorum pontificum gesta, et conciliorum habemus actiones, in quibus haec eadem quae dixisti de auctoritate Romanae Ecclesiae, reperiuntur: et ideo non parva verecundia nobis esset, si ea negaremus, quae apud nos a Patribus nostris scripta prae oculis habemus. Verum neque ipse Romanus pontifex, neque missi sui aliquam auctoritatem in aliquo concilio neque in damnatione alicujus in Oriente habuissent nisi consensu et suffragio et adminiculo orthodoxorum episcoporum per Orientem constitutorum, qui zelo fidei aliquando etiam sine illa haereses damnaverunt, et rectitudinem catholicae fidei confirmaverunt.

¹¹⁷ Dial III, 8; 1219 B: Et ob hoc si aliquando cum occidentalibus episcopis concilium sine nobis celebrat, illi decreta ejus suscipiant, et debita veneratione observent, quorum consilio dicat ea quae dictanda judicaverit, et quorum conniventia statuuntur quae statuenda decreverit. Nos quoque quamvis in eadem catholica fide a Romana Ecclesia non discordemus, tamen quia concilia his temporibus cum illa non celebramus, quomodo decreta illius suscipere quae utique sine consilio nostro, imo nobis ignorantibus scribuntur?

¹¹⁸ Dial II, 27; 1210 A: Sed aliquod generale concilium occidentalis et orientalis Ecclesiae auctoritate sancti Romani pontificis, admittentibus piissimis imperatoribus celebrandum esset, ubi haec et nonnulla alia Catholicae Ecclesiae necessaria secundum Deum diffinirentur.

¹¹⁹ Dial III, 8^a 1219 AB: (Romanae ecclesiae) nos quidem inter has sorores primatum non negamus et . . . in concilio generali praesidenti primum honoris locum recognoscimus . . .

aber würde nicht er allein fassen und aufstellen, sondern alle Bischöfe des Westens und Ostens müßten daran beteiligt sein – *communi voto et pari consensu*. Der Primat des Papstes käme zuvorderst im Einberufungsrecht und im Vorsitz zur Geltung, in Beschlußfassung und Abstimmung über die Konzilsgegenstände käme hingegen die Kollektivität zum Zuge¹²⁰. Jedenfalls müßte das Konzil die Freiheit besitzen, vom Papst abweichende Meinungen zu äußern. Alles, was zur Sache gehört, müßte gesagt werden dürfen¹²¹. Man müßte den Papst ermahnen, ja ihn zur Rechenschaft ziehen dürfen. Und er sollte dann in aller Demut zuhören, so wie Petrus das Paulus gegenüber getan hat (Gal 2). Gerade der mit Geduld (*patientia*) hörende Papst würde zum wirklichen Einheitsprinzip des Konzils: der römische Pontifex wäre den Lateinern Lateiner, den Griechen Grieche, „allen alles, um alle zu gewinnen“ (1 Kor 9, 20). Einem geduldig alle Seiten hörenden Papst fiele die entscheidende Rolle des Ausgleichs und der Vermittlung zu¹²². Die Vision vom Papst, der auf den Osten eingeht, der auf dem zukünftigen Generalkonzil nicht nur Lehrer ist, sondern Hörer, vom Papst, der den Griechen Grieche wird, der sich mahnen und kritisieren läßt in Milde (*mansuetudo*), wer beschwört sie wirklich, der historische Nicetas oder der Ökumeniker Anselm?

III. Konzilien im Rahmen der Heilsgeschichte

Wir kommen zum originellsten Aspekt von Anselms Konzilsidee, seiner Vorstellung von der Rolle der Konzilien im Rahmen der Heilsgeschichte¹²³. Hiervon ist im Laufe der Dialoge zunächst mehrmals

¹²⁰ Dial II, 27; 1210 A: Extunc omnes nos qui in partibus orientis Christiani sumus, una cum sancta Romana Ecclesia, et cum caeteris Ecclesiis quae sunt in occidente, communi voto et pari consensu sine aliquo nostrorum scandalo verbum hoc, *Spiritus sanctus procedit a Filio*, libenter susciperemus, et praedicaremus, et doceremus, et scriberemus, et in Ecclesiis orientis publice cantandum institueremus.

¹²¹ Communicato omni consilio!

¹²² Dial III, 19; 1240 D–1241 B: Proinde si generale concilium communicato omni consilio adnitentibus piissimis imperatoribus fieret, et personam meae parvitas interesse contingeret, ego plane haec eadem in medio omnium fiducialiter dicerem, nec Graecum, nec Latinum in hac sententia pertimescerem, et mansuetudinem Romani pontificis debita humilitate et reverentia commonerem, quatenus ipso opitulante, sublata omni occasione simultatis et discordiae omnes efficeremur unum in sacramentorum observatione, qui semper fuimus unum in catholica fide. Et spero quod ipse me humiliter monentem patienter audiret, sicut Petrus cum esset princeps apostolorum Paulum aliquando constanter reprehendentem humiliter audivit, ubi et constantia Pauli fiducialiter et juste reprehendentis commendatur, et humilis patientia Petri in mansuetudine supportantis plurimum laudatur, . . . et ille non inferior debeat esse Petro. Ita nimirum fieri posset quod Romanus pontifex Latinis Latinus, Graecis Graecus, omnibus omnia factus, omnes lucrificeret, et humili auctoritate apostolicae sedis universa pro quibus discordamus, adaequaret, vel altero prorsus sublato, et alterum universaliter instituendo, vel sublato utriusque scandalo, utrumque indifferenter instaurando.

¹²³ Vgl. hierzu den sehr instruktiven Artikel von M. Van Lee, *Les idées d'A. d. H. sur le développement du dogme*.

andeutungsweise die Rede. So ist der dritte status ecclesiae durch die Häretiker charakterisiert, „gegen die zahlreiche Konzilien an passenden Orten zu passenden Zeiten abgehalten wurden“¹²⁴. Auf die alten Konzilien, die den Glauben befestigten, scheint eine Phase zu folgen, in der es um die kirchliche Disziplin geht und in der die entsprechenden Kanones von den Konzilien aufgestellt werden¹²⁵. Zur offiziellen, feierlichen Feststellung der tatsächlich zwischen West und Ost bestehenden fundamentalen Einheit im Glauben und in der Sakramentenpraxis bzw. zur Behebung von Differenzen, die zwar „nicht das Seelenheil in Frage stellen, aber die Liebe nicht aufbauen“, wird sodann wiederholt von Anselm und Nicetas ein Generalkonzil gefordert¹²⁶, so hinsichtlich des Filioque¹²⁷ und des gesäuerten oder nichtgesäuerten Brotes für die Feier der Eucharistie¹²⁸. Aber es bleibt nicht bei diesen Andeutungen einer heilsgeschichtlichen Rolle der Konzilien, in Dial II, 23–24 kommt es zu einer ausdrücklichen Behandlung dieser Frage. Bevor wir diese Ausführungen in ihren weiteren dogmengeschichtlichen Kontext stellen, sind die beiden Kapitel zunächst im Detail zu untersuchen.

Im Zusammenhang geht es um die Widerlegung des Einwandes der griechischen Seite, das Filioque sei nicht statthaft, denn das Nicaenum habe ausdrücklich jede Hinzufügung zum Symbolum verboten¹²⁹. Anselm von Havelberg gibt hierauf die seit Anselm von Canterbury ‚klassische‘ Antwort¹³⁰ und geht dann gleichsam zum Gegenangriff

¹²⁴ Fuerunt et alii quamplures haeretici, contra quos celebrata multa concilia congruis in locis et temporibus, et damnata est haeretica pravitas. Genannt werden Nicaea, Antiochien, Ephesus, Chalcedon, Konstantinopel usw. (Zu diesem auffallenden Konzilskatalog vgl. w. o.) Dial I, 9; 1151 D.

¹²⁵ Dial A, 9; 1152 B: Radicata itaque fide catholica ad informandam Ecclesiae disciplinam accesserunt diversae regulae, quas quia sancti Patres sanxerunt, digne canones appellatae sunt, in quibus reperitur quid sint praeceptiones, prohibitiones, dispensationes, rigor, necessitas, indulgentia, remissio, terror, admonitio . . .

¹²⁶ Dial III, 22; 1247 B–1248 A: Quia vero non in magnis, sed in minimis aliquatenus discrepare videmur, quae licet salutem animarum non impediunt, tamen charitatem non aedificant: summo studio . . . elaborandum esset, ut generale concilium congruo loco et tempore fieret, ubi universa quae nos et vos ab eodem ritu dissociant, in unam reducta concordiam formarent, et tam Graeci quam Latini unus populus sub uno Domino Jesu Christo, in una fide, in uno baptisate, in uno sacramentorum ritu efficeretur.

¹²⁷ 1210 A.

¹²⁸ 1245 B.

¹²⁹ 1197 C–D. Mit diesem Einwand leitet Anselm die Behandlung des dritten in der Disposition 1165 A angekündigten Punktes ein: nach den Argumenten ex ratione und ex auctoritate (= Schrift) folgt das Argumentum ex silentio conciliorum. A. vermeidet eine präzise Auskunft auf die Frage, von welchem Konzil das Filioque definiert wurde. Statt dessen erklärt er 1202 B ausweichend, die Frage sei diversis conciliis geklärt worden. Vgl. zu dieser Problematik *Sieben*, Frühmittelalterliche Konzilsidee XX.

¹³⁰ Verboten ist nicht das aliud, sondern lediglich das contrarium, Dial II, 22; 1198 A: Sed cum processionem Spiritus sancti a Filio, quae ibi non prohibetur affirmo, nihil contrarii doceo vel appono, unde illud anathema mihi sit formidan-

über: Mit der Berufung auf das Nicaenum verwickelt sich die Gegenseite in einen Selbstwiderspruch. In der Tat, kurz vorher hatte sich Nicetas zur Abwehr des Filioque als entschiedener Anhänger des Sola-Scriptura-Prinzips erklärt¹³¹. Die Berufung auf das Nicaenum muß ihm also verwehrt werden! Wer sich auf den Standpunkt des Sola-Scriptura-Prinzips stellt, so führt Anselm weiter aus, ist nicht nur außerstande, unter Berufung auf das Nicaenum gegen das Filioque zu argumentieren, er ist vielmehr überhaupt nicht in der Lage, den jetzigen im Vergleich zur Schrift entfalteten katholischen Glauben zu rechtfertigen. Den Beweis für diese Behauptung bringt Anselm durch Vorlage des dreigliedrigen Glaubensbekenntnisses, von dem oben schon die Rede war. Es handelt sich um das Credo¹³² aus dem Antwortschreiben Leos IX. an Petrus von Antiochien¹³³. Indem die Gegenseite das zu glauben bekennt, was in diesem Credo über Vater, Sohn und Heiligen Geist gesagt wird, verläßt sie das Sola-Scriptura-Prinzip und rechnet grundsätzlich mit der Existenz einer zusätzlichen Glaubensquelle¹³⁴. Darüber läßt sich Anselm im folgenden näher aus. Er beginnt mit der Feststellung einer Tatsache: der Glaube an die Trinität ist deswegen stark und mächtig, weil es diese Konzilien gegeben hat. Ohne sie gäbe es diesen Glauben entweder gar nicht oder er wäre sehr umstritten. Die Stärkung des Glaubens kam aber da-

dum: hoc enim sub anathemate ibidem inhibitum est, ut nihil quod contrarium sit illi symbolo addatur; non autem prohibitum est, ut nihil aliud doceatur; nec enim aliter, sed aliud doceri permittitur.

¹³¹ 1194 BC und 1198 B-C.

¹³² Dial II, 22; 1198 C-1199 B: Credis in „Patrem et Filium et Spiritum sanctum sanctam Trinitatem, unum Deum omnipotentem, totamque in Trinitate deitatem essentialem et consubstantialem, coaeternam et omnipotentem, unius voluntatis, potestatis et majestatis, creatorem omnium creaturarum?“ . . . „singulam quamque in Trinitate sancta personam, unum verum Deum, plenum et perfectum“? . . . Credis „ipsum Filium Dei, Verbum Dei, aeternalem, natum de Patre, consubstantialem, omnipotentem et aequalem Patri per omnia in divinitate, temporaliter natum de Spiritu sancto et Maria semper virgine cum anima rationali, duas habentem natiuitates, unam ex Patre aeternam, alteram ex matre temporalem, Deum verum et hominem verum, proprium in utraque natura atque perfectum, non adoptivum, non phantasticum, unicum et unum Filium Dei in duabus et ex duabus naturis, sed unius personae singularitate; impassibilem et immortalem in divinitate, sed in humanitate pro nobis et pro nostra salute passum vera carnis passione“? . . . Credis „etiam Spiritum sanctum, plenum et perfectum, verumque Deum, Patri et Filio coaequalem et coessentialem, coomnipotentem et coaeternum per omnia“?

¹³³ Warum Anselm an dieser entscheidenden Stelle, wo es um die Widerlegung des Sola-Scriptura-Prinzips geht und um die systematische Verknüpfung der kirchlichen Konzilsinstitution mit dem Filioque, statt eines von einem Konzil aufgestellten Glaubensbekenntnisses ein päpstliches zur Grundlage seines Beweises macht, muß völlig rätselhaft erscheinen.

¹³⁴ Dial II, 22; 1200 C: Vide ergo quomodo haec tua sententia stare possit, qua dicis te ita Evangelium venerari, ut nihil addere (audeas) ad fidem quam ibi putas sufficienter institutam. In hoc quippe convinceris adversum teipsum dixisse, quod illud equidem primum sensisti et dixisti, ad fidem Evangelii nihil addendum; et postea Christiana professione fidem sanctae Trinitatis in Nicaeno concilio, et aliis conciliis distinctam et traditam et contra haereses roboratam confessus es.

durch zustande, daß von den Konzilien Zusätze zu dem gemacht wurden, was in der Schrift steht. Die Frage lautet natürlich: Sind diese Zusätze zulässig? Wie sind sie vereinbar mit der Tatsache, daß Jesus Christus alle Wahrheit den Aposteln geoffenbart hat¹³⁵? Anselm sieht die Lösung des Problems in der systematischen Verknüpfung der Konzilsinstitution mit dem Filioque: die von den Konzilien im Laufe der Kirchengeschichte aufgestellten ‚Zusätze‘ zur Schrift sind legitim, denn sie stammen von dem auf den Konzilien wirkenden Geist, der seinerseits ‚vom Sohne ausgeht‘. Letzte Quelle dieser Zusätze bleibt somit der Sohn, seine Rolle als conditor fidei bleibt unangetastet. Diese heilsgeschichtliche Rolle der Konzilien hatte der Herr vorausgesehen und vorausgesagt:

„Der Herr wußte, daß vieles noch zur Begründung (instauratio)¹³⁶ des katholischen Glaubens ‚ergänzt‘ werden mußte, und er fügte deswegen hinzu, nachdem er seinen Jüngern alles gesagt hatte, was für jene Zeit angemessen war: ‚Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es noch nicht tragen; wenn aber jener Geist der Wahrheit kommt, dann wird er euch alle Wahrheit lehren‘ (Joh 16, 12) . . . Der Herr sagt von sich selber im Evangelium: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14, 6) und hier sagt er: ‚Wenn aber jener Geist der Wahrheit kommt, wird er euch alle Wahrheit lehren‘ (Joh 16, 13). Der Heilige Geist, die Liebe des Vaters und des Sohnes, die Verbindung beider, die Mitteilung beider, die Liebe beider¹³⁷, des Geistes, ja des Sohnes, ‚der alle Wahrheit lehrt‘, der selber vom Sohne ausgeht, der die Wahrheit ist, hat das Evangelium geschaffen und den für die Zeit der Apostel passenden Glauben begründet. Dieser Geist wird nun vom Sohne, der sagt, er habe noch vieles zu sagen, verheißen, nämlich daß er zur rechten Zeit sagt, wovon der Sohn sagte, daß er es noch zu sagen habe . . . Was anderes hat derselbe Geist, der Geist der Wahrheit, gelehrt, als das, wovon er wußte, daß es der Sohn, der die Wahrheit ist und von dem er ausgeht, noch zu sagen habe? Genau

¹³⁵ Vgl. Dial II, 19; 1194 BC: Dominus noster Jesus Christus salvator generis humani, conditor fidei, conditor evangelii, amator nostrae salutis fidem sufficientem ad omnium salutem apostolis instituit: non enim esset sufficiens salvator, nisi fuisset sufficiens doctor.

¹³⁶ Die genaue Bedeutung von instauratio ist nicht leicht zu bestimmen. 1201 D hat instaurare die Bedeutung „einsetzen“, „begründen“. Nach dem Thes. Ling. Lat.: 1. fere id quod renovatio a) praevalenti notione iterandi, b) restituendi, 2. fere id quod creatio, institutio. – Die Nuance bei Gellius Aulus, Noct. Att. 13, 25, 9: haec repetitio instauratioque eiusdem rei sub alio nomine, könnte hier bei Anselm auch mitschwingen: die Konzilien ‚wiederholen‘ sub alio nomine, was in der Schrift steht. Vgl. auch Tertullian, Scorp. 2, 14, CCL 1, 1074: sed deinceps omne os prophetarum eiusdem dei vocibus sonat eandem legem suam eorundem praeceptorum instauratio.

¹³⁷ Die Idee ist natürlich augustinisch, wenn auch, soweit wir sehen, wörtlich nicht belegbar. Vgl. De trin. VI, 5, 7: Spiritus ergo sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio, consubstantialis et coaeterna, quae si amicitia convenienter dici potest dicatur, sed aptius dicitur charitas. Ebd. XV, 19, 37: Et si charitas qua Pater diligit filium, et patrem diligit filius, ineffabiliter communionem demonstrat amorum, quid convenientius quam ut ille dicatur charitas proprie, qui spiritus est communionis ambobus? – Zur Interpretation vgl. B. de Margerie, La doctrine de s. Augustin sur le Saint Esprit, in: Aug. 12 (1972) 107–119. – Direkte Vorlage ist wahrscheinlich ein Vertreter des mittelalterlichen Augustinismus.

das und nichts anderes lehrte er als das, wovon der Sohn gesagt hatte, daß er es noch zu sagen habe“¹³⁸.

Im zitierten Passus ist das eindringliche Anliegen des Anselm nicht zu überhören, den dogmatischen ‚Fortschritt‘, den die Konzilien mit ihren Zusätzen unweigerlich bringen, mit dem Axiom der in Christus abgeschlossenen Offenbarung in Übereinklang zu bringen. Er sieht die Lösung in einer trinitarisch gegliederten Heilsgeschichte, wovon nachher noch die Rede sein soll. Im vorliegenden Passus liegt der Akzent auf der Betonung der Identität dessen, was Sohn und Heiliger Geist sagen: Was der Geist – auf den Konzilien – sagt, ist das, was der Sohn selber noch zu sagen hatte, was er selber noch zu sagen verheißen hat, durch den Geist. Die unvermeidliche Konsequenz dieser Konzeption eines Geistes, der „vom Sohn ausgehend“ sagt, was der Sohn noch zu sagen hat, ist, daß Schrift und Konzilien fast auf eine Ebene gestellt werden. Beide sind, man ist versucht zu sagen, in gleicher Weise Werk des Heiligen Geistes:

„Der Heilige Geist, der vom Mund der Wahrheit ausgeht, welche Christus ist, hat zunächst das Evangelium hervorgebracht, später war er bei den Konzilien der heiligen Väter, wie er verheißen worden war, zugegen als Urheber und Lehrer der Wahrheit. Den Glauben, den er selber im Evangelium in Kürze grundgelegt hatte, hat er (der Heilige Geist) vom Sohn ausgehend in aller Wahrheit bekannt gemacht und voll dargelegt. Was damals die Apostel allein nicht haben tragen können, trägt nun zusammen die ganze auf dem Erdenrund verbreitete Kirche“¹³⁹.

Anselm scheint – wenigstens in unserem Zusammenhang – keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Inspiration der Heiligen Schrift und der der Konzilien zu sehen: der Geist ist der *magister utrius-*

¹³⁸ Dial II, 23; 1200 D–1201 B: Unde et Dominus sciens tam multa adhuc addenda ad instaurationem catholicae fidei postquam discipulis suis universa quae illi tempori congruebat dixerat, adjecit ita dicens: *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo; cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Meminit fraternitas tua quod Dominus in Evangelio de seipso dicit: *Ego sum via et veritas et vita.* Et hic dicit: *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Ecce Spiritus sanctus amor Patris et Filii, connexio amorum, communicatio amorum, charitas amorum; Spiritus inquam, Filii qui est veritas, Spiritus veritatis docens omnem veritatem, qui et ipse procedens a Filio, qui est veritas, Evangelium condidit, et fidem secundum tempus sufficientem apostolis instituit; ecce a filio, qui adhuc multa se ad dicendum habere dicit, promittitur, ut videlicet ipse congruo tempore dicat, quod Filius adhuc ad dicendum se habere dicebat. Quid ergo aliud putas eumdem Spiritum sanctum, Spiritum veritatis docuisse, nisi quod novit Filium, qui est veritas, a quo procedit, adhuc ad dicendum habere? Id ipsum quippe, et non aliud docuit, quam quod Filius se ad dicendum adhuc habere dixerat.

¹³⁹ Dial II, 23; 1201 B–C: Siquidem Spiritus sanctus procedens ab ore veritatis, qui Christus ist, Evangelium prius condidit, postea sanctorum Patrum conciliis auctor et doctor veritatis, sicut promissus fuerat interfuit. Fidem quam idem ipse in Evangelio breviter condiderat, in conciliis sanctorum Patrum explanavit, et quae Filius adhuc dicere habuit, ipse procedens a Filio veraciter edidit, et pleniter docuit; et quae tunc soli apostoli non potuerunt portare, ea nunc tota simul portat Ecclesia per universum mundum diffusa.

que scripturae. Es sieht so aus, als ob der Unterschied einzig in der größeren oder geringeren Ausdrücklichkeit der geoffenbarten Wahrheit besteht: die Konzilien sagen manifeste, was das Evangelium minus aperte gesagt hatte ¹⁴⁰. Um welche Wahrheiten handelt es sich konkret, die der *magister utriusque scripturae* hier implizit, dort explizit mitteilt? Anselm unterscheidet zwei Arten: 1. solche, die die *fides trinitatis*, 2. solche, die die *sacramenta ecclesiastica* betreffen. Was die letzteren angeht, so nennt Anselm zwar schon in etwa eine Siebenzahl ¹⁴¹, aber es handelt sich noch nicht um den bei anderen Autoren seiner Zeit zum erstenmal bezeugten klassischen Katalog der uns bekannten sieben Sakramente ¹⁴².

Dies zur objektiven Seite des Konzilswerkes des Heiligen Geistes. Interessant ist auch, was Anselm zur subjektiven Seite desselben Werkes mitteilt, d. h. zur Art und Weise, wie der Heilige Geist sein Werk der Entfaltung der Offenbarung in den Konzilien vollbringt. Hier unterscheidet Anselm nochmals zwischen einem äußeren und inneren Aspekt. Die Entfaltung der Offenbarung geschieht ‚von außen‘ (*extrinseco pluendo*) dadurch, daß „katholische Lehrer“ als „Organ des Geistes“ die Heilige Schrift auslegen. Zu beachten ist hier, daß der durch die Konzilien in Gang gehaltene Prozeß der ‚Dogmentwicklung‘ ¹⁴³ ganz selbstverständlich als ein Vorgang von Schriftauslegung konzipiert ist. Sah es weiter oben bei der Parallelisierung von Schrift

¹⁴⁰ Dial II, 23; 1202 B: Itaque et ipsum Evangelium, et ipsa concilia ab orthodoxis Patribus celebrata idem Spiritus sanctus dictavit, et paulatim docens omnem veritatem, nihil veritati contrarium dixit; ideoque secure jam potes dicere, quod Spiritus sanctus procedat a Filio, quoniam quod idem Spiritus sanctus in hoc de seipso minus aperte in Evangelio videtur expressisse, hoc postea in diversis conciliis tanquam magister utriusque Scripturae manifeste supplevit.

¹⁴¹ Dial II, 23; 1201 C–D: Paulatim omnem veritatem tradidit, sacramenta ecclesiastica instituit, formam baptismi quem Dominus instituerat, convenienti moderamine ordinavit, et ritum quem in consecratione corporis et sanguinis Domini tenet sancta Ecclesia, disposuit: patriarchas, metropolitans, archiepiscopos, episcopos, presbyteros, diaconos, et alios inferiores ordines ecclesiasticos in ministerium divinum ad decorem domus Dei instauravit, chrismales unctiones, necnon sacramentum poenitentiae, et impositiones manuum ordine sacratissimo et bono distinxit; misarum solemnias et caetera divina officia in laudem Dei apposuit.

¹⁴² Zur Entstehungsgeschichte dieses Katalogs vgl. B. Geyer, Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung, in: ThGl 10 (1918) 325–348; J. Finkeneller, Die Zählung und die Zahl der Sakramente. Eine dogmatische Untersuchung, in: Wahrheit und Verkündigung, Festsch. M. Schmaus, II (München 1967) 1005–1033, bes. 1013–1019. – Der sehr interessante Stand der Entwicklung in dieser Frage bei unserem Autor scheint in den genannten Untersuchungen nicht berücksichtigt zu sein. Darf man unter *chrismales unctiones* Firmung und Krankensalbung verstehen, würde bei Anselm eigentlich nur die Ehe fehlen.

¹⁴³ Nach Van Lee, A. d. H. sur le développement du dogme 28–34, ist der Prozeß der Dogmentwicklung mit den Konzilien des Altertums abgeschlossen. Dies ist in der Tat der vorherrschende Eindruck. Es gibt aber auch Texte, die einen gewissen Fortgang der Entfaltung auch des Dogmas nahelegen scheinen (1201 C u. 1202 A). Der Harmonisierungsversuch Van Lee's diesen Texten gegenüber ist kaum befriedigend.

und Konzilien (*magister utriusque scripturae*) so aus, als ob Anselm die grundlegende Rolle der Schrift im Vergleich zu den Konzilien aus den Augen verloren habe, so wird hier dieser falsche Eindruck korrigiert: Die ‚Zusätze‘ der Konzilien können nichts anderes sein als Auslegung der Schrift, die Konzilien sind in ihrem Wesen ein Vorgang von Schriftinterpretation! Von ‚innen gesehen‘ (*intrinsecus rorando*) besteht der ‚Dogmenfortschritt‘ in der Inspiration, gemeint ist wohl: der „katholischen Lehrer“, durch den Heiligen Geist ¹⁴⁴.

Worin ist eigentlich das Neue in der vorgestellten Konzeption des Anselm hinsichtlich der Rolle des Heiligen Geistes in den Konzilien zu sehen? Daß die Konzilien vom Heiligen Geist inspiriert sind, ist älteste kirchliche Überlieferung. Manchen Zeitgenossen galt schon das erste Nicaenum als vom Heiligen Geiste inspiriert. Später brachte man die ganze kirchliche Konzilsinstitution in Zusammenhang mit dem Heiligen Geist ¹⁴⁵. Das Neue hinsichtlich der Inspiration älteren Aussagen gegenüber besteht bei Anselm in drei Punkten: 1. Die älteren Aussagen verstehen den Heiligen Geist nicht streng als dritte göttliche Person, kontradistinguiert von Vater und Sohn. Der Geist wird hier ähnlich wie in der zeitgenössischen heidnischen Theologie als eine unpersönliche göttliche Kraft verstanden. Bei Anselm dagegen handelt es sich in aller Eindeutigkeit um die dritte göttliche Person als solche. 2. Die älteren Aussagen über die Inspiration bringen die Konzilien mit Gott in Verbindung, lassen sie von ihm ‚inspiriert‘ sein, um die auf ihnen formulierten Wahrheiten ‚abzusichern‘. Wo Gott selber Autor ist, ist die Wahrheit unüberbietbar verbürgt. Dies ist nicht der Gesichtspunkt, der Anselm interessiert. Ihm geht es nicht um Absicherung definierter Wahrheit, sondern tatsächlich um die Lösung des Problems der Dogmenentwicklung, um einen modernen Terminus zu gebrauchen. Wie ist der Hiatus zwischen dem zeitgenössischen Trinitätsglauben und dem, was aperte in der Schrift steht, zu überwinden? 3. Neu ist vor allem die spekulative Verknüpfung der beiden Fragen: der Geist, der auf den Konzilien die Schrift ‚ergänzt‘, ist der Geist, der ‚vom Sohn ausgeht‘. Das Filioque ist die Antwort auf die Frage nach dem ‚Zusammenhang‘ von Schrift und Konzil, zwischen Jesusoffenbarung und kirchlichem Dogma. Der Kommentar des Nicetas zur vorgeschlagenen Lösung trifft das Entscheidende: *satis convenienter contextuisti evangelium et sancta sanctorum patrum concilia* ¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Dial II, 23; 1201 D–1202 A: *Per catholicos doctores, quasi per organum suum sacras Scripturas Veteris et Novi Testamenti nobis, tanquam extrinsecus pluendo, aperuit: arcana quoque divina sub sigillo divinarum Scripturarum mysterialiter clausa familiari inspiratione nobis insinuando, tamquam intrinsecus rorando, innotuit.*

¹⁴⁵ Einzelh. hierzu bei Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (München/Paderborn 1979), vgl. Register „Inspiration“.

¹⁴⁶ 1202 B.

Alles in allem, die Originalität der vorgetragenen Ideen zur Lösung des Problems der durch die Konzilien in Gang gehaltenen Dogmenentwicklung besteht in der Herausstellung der heilsgeschichtlichen Rolle und Funktion des Heiligen Geistes. Seine Rolle auf den Konzilien ist nun zu sehen vor dem größeren Hintergrund seiner Funktion in der Heilsgeschichte überhaupt. Darüber finden sich einige beachtliche Aussagen in den Dialogen, auf die wir noch eingehen wollen, bevor wir abschließend die Frage nach dem dogmengeschichtlichen Kontext dieser Pneumatologie stellen. Die hervorragende Rolle des Heiligen Geistes in der theologischen Konzeption des Anselm kommt zunächst dadurch zum Ausdruck, daß er ihn sogleich am Beginn der Dialoge, dort wo er die prinzipielle Lösung des Problems der Vielheit in der Kirche vorlegt, in feierlichster Weise einführt. Die Kirche ist „ein Leib, der durch den Heiligen Geist gelenkt und geleitet wird. Der Heilige Geist ist mit ihr vereint“. Und nun folgen gleich zwei lange Zitate, um diesen Geist näherhin zu charakterisieren: Der Geist ist *multiplex*¹⁴⁷, *subtilis*, *mobilis*, *disertus*, *incoquinatus*, *certus*, *suavis*, *amans bonum*, *acutus*, *qui nihil vetat benefacere*, *humanus*, *benignus*, *securus*, *omnem habens virtutem*, *omnia prospiciens* et qui *cipiat omnes spiritus*, *intelligibilis*, *mundus*¹⁴⁸. „Siehe“, heißt es dann im Anschluß an das ausführliche Zitat von 1. Kor 12, 4.7–11, „ganz offenbar wird der eine Leib der Kirche durch den einen Heiligen Geist belebt, der an sich ein einziger, durch die mannigfaltige Verteilung seiner Gaben aber vielfältig ist. Dieser durch den Heiligen Geist belebte Leib der Kirche, der in seinen verschiedenen Gliedern zu den verschiedenen Zeiten und Altern je und je anders in Erscheinung tritt, begann zuerst mit Abel dem Gerechten und er wird vollendet werden mit dem letzten Auserwählten, immer eins im einen Glauben und auf vielförmige Weise verschieden durch die vielfache Vielfalt (*varietas*) des Lebens“¹⁴⁹. Die folgenden Kapitel belegen diese prinzipielle Aussage, daß alle Vielfalt und damit alles Neue in der Kirche auf den Heiligen Geist als Ursprung zurückgeht, durch den „Anschauungsunterricht“ der konkreten Heilsgeschichte. Deren hervorragende Momente charakterisiert Anselm ausdrücklich als geistgeschaffen. So entsteht z. B. die nachösterliche Gemeinde unter der Wirkung des Heiligen Geistes¹⁵⁰. Die alles entscheidende Erneuerung der Kirche vollzieht sich im vierten *status ecclesiae* durch die neuentstan-

¹⁴⁷ Anselm schreibt dem Heiligen Geist die Eigenschaften der Weisheit nach Weish 7, 22–23 zu!

¹⁴⁸ Dial I, 2; 1144 A.

¹⁴⁹ Dial I, 2; 1144 B–C, vgl. Anm. 54.

¹⁵⁰ Dial I, 6; 1148 D: ... *post spiritum sanctum multi videntes signa et prodigia ... collegerunt se in eorum (der Apostel) societatem ... et collecta est nova fidelium ecclesia per gratiam sancti spiritus ...*

denen Orden. Deren Gründer sind „voll des Heiligen Geistes“¹⁵¹. Der Heilige Geist ist es, der die durch die Gewöhnung erschlafften Herzen der Menschen durch Neues zu neuem Eifer erweckt. Die neuen, auf den Antrieb des Geistes hin entstandenen Orden bringen auch die alten wieder zu neuer Lebendigkeit. Denn nun herrscht ein gegenseitiges Sich-Anfeuern und Nacheifern¹⁵².

Einen Aspekt dieser je vom Heiligen Geist gewirkten Erneuerung der Kirche (*renovatus ut aquilae iuventus ecclesiae*)¹⁵³ stellen nun auch die von ihm inspirierten Konzilien dar. Das allgemeine in der Heilsgeschichte stattfindende Geistwirken ist der größere Rahmen, von dem aus Anselm ihre Rolle in der Kirche konzipiert¹⁵⁴. Was Anselm Dial II, 23 über die heilsgeschichtliche Rolle des Heiligen Geistes hinsichtlich der Konzilien sagt, ordnet sich also nahtlos in den größeren Zusammenhang seiner Pneumatologie ein.

Wie ist diese Pneumatologie nun dogmengeschichtlich näher zu charakterisieren? Wie ist Anselms Lehre vom Heiligen Geist in die dogmengeschichtliche Entwicklung einzuordnen? Anselm ist zusammen mit Rupert von Deutz († 1130), Gerhoch von Reichersberg († 1169) u. a. ein Vertreter der sog. heilsökonomischen Trinitätsauffassung. Es handelt sich dabei um eine theologische Richtung des hohen Mittelalters, die sich gegenüber der spekulativen Trinitätstheologie der aufkommenden Scholastik nicht durchzusetzen vermochte. Ihre markanteste orthodoxe Ausprägung findet die heilsökonomische Trinitätstheologie in dem imposanten Werk des Rupert von Deutz, der die drei Phasen des augustinischen ‚Gottesstaates‘, Begründung, Entwicklung und Vollendung, je als eigenes Werk der drei göttlichen Personen versteht. Vater, Sohn und Geist haben damit einen je eigenen Weltbezug. Die dritte Weltzeit, die jetzige, ist in besonderer Weise dem Heiligen Geist zugeordnet. Es geht Rupert darum, die ‚immanente‘ Trinität in ihren ‚Außenwerken‘ erkennbar werden zu lassen. In Joachim von Fiori gelangt diese heilsökonomische Trini-

¹⁵¹ Spiritu sancto plenus, 1155 C (vom heiligen Benedikt).

¹⁵² Dial I, 10; 1157 A: Novit quippe Spiritus sanctus, qui tantum corpus Ecclesiae ab initio et nunc et semper regit, hominum animos torpentes, et diu usitata religione satiatos fideles aliquo novae religionis exordio renovare, ut cum viderint alios magis ac magis in altio rem religionis arcem conscendere, novis exemplis fortius excitentur, et relicta pigritia et amore saeculi, quo tenebantur, alacriter et sine formidine, quod perfectum est apprehendant et imitentur. Nam insolita et inusitata magis solent mirari omnes, quam solita et usitata.

¹⁵³ 1157 B.

¹⁵⁴ Vgl. auch 1210 B und 1221 C-D.

¹⁵⁵ Vgl. L. Scheffczyk, Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung, in: Kirche und Überlieferung, Festsch. J. R. Geiselmann (Freiburg/Br. 1960) 90–118; über eventuelle Abhängigkeit des Joachim von Fiori von Anselm von Havelberg vgl. u. a. M. Bloomfield, Joachim of Fiori, A critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence, in: Tr. 13 (1957) 248–311.

tätsauffassung schließlich zu einer Systematisierung, die von der Kirche verworfen wurde¹⁵⁵. Von solcher Systematisierung ist bei Anselm noch keine Spur zu entdecken. In der uns interessierenden Frage, der Konzilsinspiration, geht es ihm gerade nicht darum, das Werk des Sohnes und des Geistes auseinanderzureißen, sondern sie im Gegenteil eng miteinander zu verbinden.

Blickt man zum Schluß noch einmal auf den Zusammenhang der Dialoge, in Sonderheit auf die etwas gewaltsam anmutende Verknüpfung von Dial I mit Dial II/III, so erweist sich gerade diese heilsökonomische Pneumatologie als äußerst fruchtbar zum tieferen Verständnis der Einheit der Kirche: Anselm begreift die zwischen der lateinischen und griechischen Kirche bestehenden Differenzen, die ja die *fides trinitatis* und die *ecclesiastica sacramenta* nicht tangieren (Ergebnis von Dial II/III), im Lichte der in Dial I dargelegten Pneumatologie (Geist als Prinzip der kirchlichen *varietas*) als eine echte Bereicherung der Kirche, als Zeichen ihres vielgestaltigen geistgewirkten Lebens: *nullus fidelis suspicetur in hoc esse aliquod scandalum, si ecclesiae cuius semper est eadem fides credendi, non semper est eadem forma vivendi*¹⁵⁶. M. a. W., der Ökumeniker Anselm von Havelberg bejaht nicht nur einen vertikalen, sondern auch einen horizontalen Pluralismus der Kirche: es darf nicht nur die *ecclesia moderna* von der *ecclesia primitiva* verschieden sein, sondern es darf auch innerhalb der *ecclesia moderna*, zwar nicht im Glauben und in den Sakramenten, wohl aber in der *forma vivendi* Vielfalt geben. Denn diese Vielfalt ist Frucht, Gabe des Geistes.

¹⁵⁶ Dial I, 13; 1160 C.