

Mariologie und Ekklesiologie bei Isaak von Stella

Von Johannes Beumer S. J., Frankfurt/Main

In der wechsellvollen Geschichte der Theologie im 12. Jahrhundert treten mehrere Einzelpersönlichkeiten hervor, die durch eine ziemlich ausgeprägte Eigenständigkeit die Aufmerksamkeit auf sich lenken. Zu ihnen gehört auch der Zisterzienserabt Isaak von Stella. Zwar wissen wir nicht viel von seinem Leben (als Todesjahr wird für gewöhnlich das Jahr 1169 angenommen) und ebenso fließen die Quellen über seine literarische Tätigkeit recht spärlich.¹⁾ Was uns aber davon erhalten ist — es beschränkt sich im großen und ganzen für das theologische Gebiet auf 54 sermone, von denen aber einige noch auf ihre Echtheit hin untersucht werden müßten,²⁾ und auf die Epistola ad Joannem episcopum Pictaviensem De officio Missae —, läßt die dogmengeschichtliche und spekulative Bedeutung des Verfassers in hellem Licht erstrahlen. E. Mersch hat darum recht, wenn er von Isaak schreibt: „Il est étonnant que cet homme remarquable ait été relativement peu étudié.“³⁾ Obschon nämlich die sermone noch keine zweihundert Spalten bei Migne füllen (PL 194, 1689—1876) und obschon neben einer gewissen Abhängigkeit von Bernhard von Clairvaux eine tiefgreifende Beeinflussung durch Augustinus über das im Mittelalter gewohnte Maß hinaus unverkennbar ist, zeigt sich doch der Zisterziensertheologe allenthalben als ein Geistesmann von bewundernswertem Weitblick und stark ausgebildeter Sonderart. Ähnlich wie bei Rupert von Deutz hat man auch bei Isaak von Stella geglaubt, eine Parallele zu den griechischen Vätern der Ostkirche ziehen zu müssen.⁴⁾ Das mag übertrieben sein, aber es ist sicherlich auch nicht leicht, unseren Autor aus der theologischen Umwelt des 12. Jahrhunderts allein restlos zu erklären. Er selber weiß um diese seine Selbständigkeit und verteidigt sie, gibt aber über ihren Ursprung keine weiteren Aufschlüsse.⁵⁾ Vielleicht hat sich auch die Dogmengeschichte mit der Tatsache als solcher abzufinden, ohne eine historisch befriedigende Deutung und Ableitung geben zu können, wie es ja auch sonst nicht immer erreicht worden ist.⁶⁾

Die vorliegende Arbeit wendet sich den theologischen Teilgebieten zu, die bei Isaak von Stella eine eingehendere Behandlung gefunden haben, näm-

¹⁾ P. Bliemetzrieder, Isaak von Stella, Beiträge zur Lebensbeschreibung. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 18 (1904) 1—33.

²⁾ Die ersten 41 sermone werden nicht angezweifelt. Aus inneren Gründen läßt sich auch gegen die übrigen nichts vorbringen, nur bei sermo 54, dem letzten in der Sammlung, ist auffällig, daß der Schluß fehlt und daß der Inhalt teilweise neue Gedanken bietet. Aber damit ist die Unechtheit noch nicht erwiesen, es sei denn, daß von der handschriftlichen Bezeugung her andere Bedenken hinzukämen.

³⁾ Le corps mystique du Christ II, Louvain 1933, 143.

⁴⁾ Mersch, a. a. O. 146 Anm. 2.

⁵⁾ Sermo 48 PL 194, 1853—1854.

⁶⁾ Vergl.: J. Beumer, Rupert von Deutz und seine „Vermittlungstheologie“, MThZ 4 (1953) 255—270.

lich in seiner Mariologie und Ekklesiologie. Wie noch zu zeigen ist, tritt erst in der Verbindung der beiden Sparten, namentlich in der Aufstellung und Klärung der Analogie Kirche-Maria, der Fortschritt seiner Theologie in Erscheinung. Soweit diese selber bei dem knappen zu unserer Verfügung stehenden Material überhaupt erarbeitet werden kann, ist der Zugang zu ihr nur von der Mariologie und Ekklesiologie her möglich. Nachdem die patristischen Grundlagen der Analogie dank der vortrefflichen Untersuchung A. Müllers erschlossen sind,⁷⁾ wird es jetzt nicht unangebracht sein, ihre Fortsetzung in der mittelalterlichen Theologie zum Gegenstand einzelner Monographien zu machen. Isaak von Stella kommt dabei ein bedeutungsvoller Platz innerhalb der Übergangsepoche der Frühscholastik zu, und von ihm aus wird es nicht allzu schwer sein können, die Werke anderer Theologen desselben Zeitraums zu würdigen. Wir besprechen hier zunächst die Mariologie und die Ekklesiologie Isaaks gesondert für sich, um danach die Verbindung beider in einer ekklesiologischen Mariologie hervorheben zu können. Am Schlusse wird dann noch Gelegenheit sein, eine Antwort auf die systematische Frage nach den gegenseitigen Beziehungen zwischen Ekklesiologie und Mariologie zu versuchen.

1. Die Mariologie Isaaks von Stella

Man wird sicher von vorneherein erwarten dürfen, daß die Predigten eines Zisterzienserabtes der Person Mariens eine gewisse Bedeutung beimessen und mindestens von einer praktischen Marienfrömmigkeit und Marienverehrung beredetes Zeugnis ablegen. Aber wenn man Isaak von Stella mit anderen Theologen des 12. Jahrhunderts vergleicht, etwa mit einem Bernhard von Clairvaux, so fällt die Gegenüberstellung nicht gerade zugunsten unseres Autors aus. Als Entschuldigung könnte vielleicht die geringe Menge des Quellenmaterials dienen, auf die wir angewiesen sind.

Der Überschrift nach sind nicht viele Ansprachen von Isaak an Marienfesten gehalten worden, drei „In assumptione Beatae Mariae“ und eine „In nativitate Beatae Mariae“,⁸⁾ und dazu könnte man gerade bei der letzteren mit einigem Recht ausdrücklich die Frage nach der Echtheit stellen und auf jeden Fall eine stärkere Bezugnahme auf den marianischen Inhalt des Festgeheimnisses vermissen.⁹⁾ Außerdem kommen noch zwei Predigten in Betracht, die am ersten Sonntag nach Erscheinung des Herrn gehalten wurden und das Evangelium von der Hochzeit zu Kana behandeln;¹⁰⁾ jedoch auch in ihnen tritt der mariologische Gesichtspunkt nicht sonderlich hervor. Selbstverständlich erwähnt Isaak von Stella die Gottesmutter noch in anderen Zusammenhängen, aber wenn wir einstweilen von der Analogie Kirche-Maria

⁷⁾ *Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche* (Paradosis 5) Freiburg i. d. S. 1951. — Außerdem: *Marie et l'Eglise I* (Études Mariales 9, Bulletin de la soc. franc. d'études mariales, Congrès de Sept. Fons 1951) Paris 1953.

⁸⁾ Sermo 51, in assumptione Beatae Mariae, PL 194, 1862—1866; sermo 52, in eodem festo II., PL 194, 1866—1870; Sermo 53, in eodem festo III., PL 194, 1870—1872; Sermo 54, in nativitate Beatae Mariae, PL 194, 1872—1876.

⁹⁾ Nur einmal sagt Isaak: *Maria namque, cuius hodie recolitur nativitas, secundum carnis originem de terra terrena est et ipsa terra, de ipsa vero fit fructus ventris eius de coelo coelestis et ipse coelum* (PL 194, 1873). Eine zweite Anspielung auf das Festgeheimnis ist schon unbestimmter: *Omnia, quae ibi actualiter facta narrantur in illo actuali et sensibili mundo, hodie recapitulari incipiunt in hoc mystico ac spirituali mundo* (PL 194, 1874). Jedoch ist zu beachten, daß Isaak auch sonst sich mehr an die liturgischen Texte anschließt und leicht zu allgemeineren Folgerungen dogmatischer oder moralischer Art übergeht.

¹⁰⁾ Sermo 9, In dominica I post octavas Epiphaniae I, PL 194, 1719—1723; Sermo 10, In eodem festo II, PL 194, 1723—1726. —

absehen wollen, ist es nicht gerade häufig. Alles zusammen genommen, wird das, was unmittelbar die Mariologie berührt oder ziemlich bald in sie einführt, kaum den gehegten Erwartungen entsprechen.

Gewiß nennt Isaak Maria mit Ehrfurcht und Hochachtung, weil sie die Jungfrau ist und als Jungfrau den Gottessohn geboren hat.¹¹⁾ Ihre unverletzte Jungfräulichkeit und ihre Sündenreinheit werden mit solchem Nachdruck hervorgehoben, daß es nahe gelegt scheinen könnte, sogar an ihre Unbefleckte Empfängnis zu denken. Aber andererseits unterscheidet Isaak ein derartiges Privileg in keiner Weise von einer Sündenreinheit im allgemeinen oder von einer *sanctificatio in utero*, wie es doch der Theologie der damaligen Zeit geläufig war, und deshalb muß unser Schluß vorsichtig sein. Es ist auch wenig wahrscheinlich, daß der Zisterzienser abt sich in Gegensatz zu seinem verehrten Meister Bernhard gesetzt haben sollte. Ein Eintreten für die Unbefleckte Empfängnis Mariens müßte infolgedessen positiv durch den Wortlaut des Textes selber klar und eindeutig erwiesen sein.

Die Fürbitte und Vermittlung der Gottesmutter finden wir bei Isaak von Stella einigermaßen hervorgehoben. In diesem Sinne sieht er die Aufgabe, die sie auf der Hochzeit von Kana unter den dort gegebenen Umständen hatte,¹²⁾ zieht aber noch keine allgemeineren oder die gesamte Heilsökonomie betreffenden Schlußfolgerungen daraus. Am Ende der Predigten, die er an Marienfesten gehalten hat, erfleht er in ungefähr gleichlautenden Wendungen die göttliche Gnade auf die Fürbitte Mariens bei ihrem Sohne.¹³⁾ Bei der Predigt am Geburtsfeste der Gottesmutter fehlt der Schluß ganz, und deshalb bietet sie auch kein Zeugnis für eine marianische Formel. Weil es indes mehr oder weniger in Marienpredigten üblich war, in der abschließenden Doxologie die Gottesmutter wenigstens zu erwähnen, darf man wohl nicht allzu viel Gewicht auf die Tatsache legen, daß Isaak ähnlich vorgegangen ist.

Da die Aufnahme Mariens in den Himmel den Gegenstand dreier Predigten Isaaks bildet, läßt sich wohl aus ihnen ein genauer Aufschluß über diese mariologische Wahrheit erhoffen. Aber im Anfang des ersten sermo wird uns erklärt: „De hodierna solemnitate, id est beatae semper Virginis assumptione, quid proprie dici queat, difficile invenitur. Patrum namque inclusi limitibus, quos praetergredi prohibitum est, nihil aliud definire audeamus, nisi quod hodierna die, sive cum corpore, sive sine corpore, nescio, Deus scit, non ad tempus rapta, nec ad tertium tantum coelum, si plures sunt coeli, sed ad perpetuam et felicem mansionem, ad summum coelorum coelum assumpta sit.“¹⁴⁾ In den folgenden Ausführungen der drei sermones kommt Isaak nicht mehr auf den eigentlichen Fragepunkt zurück oder spricht so, daß seine

¹¹⁾ *Aeternus Deus factus homo novus, non de nihilo neque de alieno sed de homine vetere, nec tamen ab homine, sed de Spiritu sancto et virgine Maria, absque omni peccato apparuit hominis filius: sermo 27 PL 194, 1779; Ibi de terra fit homo, hic de Maria fit Deus. Ibi de terra adhuc incorrupta et virgine homo rectus, et ipse virgo; hic de Maria semper incorrupta ac virgine Deus iustus, et ipse faciens virginis: Sermo 54 PL 194, 1873.*

¹²⁾ *Et erat mater Jesu ibi, utique quae filio suo suggestit, suggerendo interessit. Obtinuit miraculum nec ignoravit mysterium: Sermo 10 PL 194, 1724.*

¹³⁾ *Quod et in nobis adimplere dignetur per intercessionem beatae Mariae Christus, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum: sermo 51 PL 194, 1866; — Quae ad Filium suum hodie ascendit, ubi pro nobis orare dignetur ipsum, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum: Sermo 52 PL 194, 1870; — Deus est enim, qui operatur in nobis et velle et posse, pro bona voluntate, donec suscipiat nos in gloria, quam nobis impetret Virgo Mater a Filio suo, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum: Sermo 53 PL 194, 1872.*

¹⁴⁾ *Sermo 51 PL 194, 1862.*

Worte im Sinne der eingangs gegebenen grundsätzlichen Erklärung zu verstehen sind.¹⁵⁾ Gewiß benutzt er die Wahrheit von der Aufnahme Mariens, um im Anschluß daran nicht nur die Bedeutung des Geheimnisses auf die Kirche zu erweitern, sondern auch, wie wir noch sehen werden, um der Sonderstellung Mariens in der Kirche gerecht zu werden, aber die körperliche Aufnahme in den Himmel interessiert ihn offenbar nicht. Das ist schon deshalb auffällig, weil die Theologie des 12. Jahrhunderts vor ihm sich zuversichtlicher zu der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel geäußert hatte.¹⁶⁾ Gegenüber Bernhard von Clairvaux ist Isaak von Stella exakter in der Bestimmung des Festgeheimnisses, er bleibt aber andererseits hinter seinem Meister zurück, da er es nicht wagt, die leibliche Aufnahme positiv auszusprechen. Als Grund gibt er selbst die der Theologie notwendige Traditionsgebundenheit an, ohne sie näherhin zu erklären, und darum läßt sich nicht entscheiden, ob er das Fehlen positiver Zeugnisse der Patristik im allgemeinen gemeint oder in der Autorität eines bestimmten Kirchenvaters, etwa der des hl. Hieronymus, das Hindernis erblickt hat.¹⁷⁾

Weitere Einzelheiten der Mariologie finden wir bei Isaak von Stella nicht. Daraus ergibt sich das Urteil, daß eigentlich keine Mariologie, sondern lediglich vereinzelt Aussagen zu ihr vorliegen. Hinzu kommt noch der Mangel an Einheitlichkeit und Systematik, ferner das Fehlen fast aller Besonderheiten. Freilich beschränkt sich das Urteil auf das uns überlieferte Schrifttum Isaaks, das wegen seines kargen Umfanges kaum die gesamte Mariologie des Verfassers bieten kann. Um so bemerkenswerter ist es nun, daß ihm doch noch eine Seite der Mariologie, nämlich die Parallele Kirche—Maria, sich erschließt und zwar von der Ekklesiologie her, die bei ihm ziemlich ausgebildet erscheint und nun besprochen werden muß, bevor wir uns noch einmal seiner Mariologie oder vielmehr seiner mariologischen Ekklesiologie zuwenden.

2. Die Ekklesiologie Isaaks von Stella.

Schon auf den ersten Blick macht die Lehre von der Kirche einen anderen Eindruck als die Mariologie bei unserem Autor. Zwar ist auch seine Ekklesiologie noch kein systematisch geordnetes Ganzes, aber immerhin enthält sie in lebendiger Sprache und in eingehender Darstellung viele Einzelheiten, die sich harmonisch zusammenfügen lassen. Im Vordergrund steht die Idee des mystischen Herrenleibes oder des fortlebenden Christus, und von dort

¹⁵⁾ *Assumpta quidem ab eo, qui de ea carnem sumpsit in terris, cui soli eam subordinaret in coelis. Post ipsum etenim ventris sui fructum sic eam credimus ordinatam in coelis et locatam, vel si nondum adhuc surrexit, locandam, ut proxime post illius dilectam animam et ipsius anima disponatur ad sapientiam: sermo 51 PL 194, 1872; — Sicut ista sancta Dei Genitrix in vita sua et amplius in morte sua, quae ad Filium suum hodie ascendit: sermo 52 PL 194, 1870; — Suscipit ergo hodie illam matrem in coelis, et quae suscepit illum in utero, suscipitur ab illo in regno: Sermo 53 PL 194, 1872.*

¹⁶⁾ Die beste und vollständigste Übersicht über die theologischen Ansichten betreffs der Aufnahme Mariens in den Himmel bietet für die scholastische Zeit: H. Barré, *La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ (Etudes Mariales, Assomption de Marie II, Bulletin de la société française d'Etudes Mariales, 1949, Paris 1950, 63—123)*. Danach steht die Mehrzahl der Theologen in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts positiv zu der leiblichen Aufnahme Mariens (Herbert von Losinga, Abaelard, Amadeus von Lausanne, Serlo von Savigny, Petrus Venerabilis, Honorius Augustodunensis u. a. m.). Zwar stellt Barré auch einige Theologen an die Seite des Isaak von Stella (Gottschalk von Limburg, Odilo von Cluny, Gilbert von Nogent, Aelred) aber die meisten von diesen betonen nur die Ungewißheit und deuten mehr als Isaak die Möglichkeit der leiblichen Aufnahme an. Aelred (*In assumptione PL 195, 315*) steht Isaak auch in der Ausdrucksweise am nächsten: *Sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit.*

¹⁷⁾ Die Frühscholastik hatte sich in der Assumptafrage vor allem mit dem angeblichen Brief des hl. Hieronymus „*Cogitis me*“ (PL 30, 126—147) auseinandersetzen. Siehe darüber und über die vermutliche Autorschaft Barré, *La croqance* . . . 70—73.

aus werden einige Verbindungslinien zu anderen Glaubenswahrheiten gezogen.

Die Grundlage für seine Anschauungen findet Isaak in der Hl. Schrift.¹⁸⁾ Eigenartig und neu ist die konkrete Anwendung, die er auf der daraus geschöpften Lehre von der Einheit im mystischen Leibe Christi aufbaut: „Quomodo ergo, si loqui posset pes meus, sicut lingua, hoc diceret quod diceret lingua: Ego videlicet sum Isaac, sic fidelia et rationabilia Christi membra dicere se veraciter possunt hoc, quod est ipse, etiam Dei Filium ac Deum.“¹⁹⁾ Diese Einheit sieht er gewährleistet durch den einen Geist Christi.²⁰⁾ Auch die alttestamentliche Kirche ist darin einbezogen, obgleich ihre Glieder vor dem Haupte ins Dasein traten.²¹⁾ Neben dem Bild des Leibes erscheint aber auch, nicht als Gegensatz, sondern als Ergänzung, das Bild von der Verbindung, die zwischen Bräutigam und Braut besteht.²²⁾ Immer aber ist Isaak von Stella darauf bedacht, die Einheit in der Kirche zu betonen und von mannigfachen Gesichtspunkten aus nach Möglichkeit zu erklären.²³⁾

Was die Terminologie angeht, so überrascht die Verwendung der Ausdrucksweise „mystischer Leib“, die ohne weitere Erklärung und gleichsam wie etwas Bekanntes auftritt.²⁴⁾ Bedeutungsvoller ist aber wohl die Tatsache,

¹⁸⁾ Ipse (Christus) denique de caelo olim increpans persecutorem ait: Saule, Saule, quid me persequeris? Qui dicturus est aliquando: Infirmus fui, et visitastis me... Sicuti enim hominis caput et corpus, ipse unus homo, sic Filius ille Virginis et electa eius membra, ipse unus homo et unius hominis filius. Totus, inquit Scriptura, et integer Christus caput et corpus, siquidem omnia simul membra unum corpus, quod cum suo capite unus hominis filius, que cum Dei Filio unus Dei Filius, qui et ipse cum Deo unus Deus. Ergo et totum corpus cum capite hominis filius et Dei Filius et Deus. Unde est et illud: Volo, Pater, ut sicut ego et tu unum sumus, ita et isti unum sint nobiscum. Itaque secundum hunc sensum in Scripturis celebrem nec sine capite corpus nec sine corpore caput; nec sine Deo caput et corpus totus Christus... Quod Deus coniunxit, homo non separat. Sacramentum hoc parvum est in viro et femina, magnum autem in Christo et in Ecclesia: Sermo 42 PL 194, 1831.

¹⁹⁾ Im Anschluß an die eben zitierte Stelle: sermo 42 PL 194, 1831.

²⁰⁾ Sicut de sola vita radicis in totum arboris corpus viror et vigor vitaeque procedit, sic de solo Christi et Dei nostri sancto Spiritu totum Ecclesiae corpus semper vivit, sentit, movetur. Et sicut vita radicis non pertinet nisi ad suam arborem et ad eam totam, ita spiritus Christi, quantum ad hoc pertinet sacramentum, ad solum suum corpus pertingit et ad ipsum totum, quantum totum vivat ac moveatur de ipso, non nisi in ipso. Sicut etiam cum una sit in hominis corpore anima, tota ubique per essentiam, differenter tamen per virtutem et operationem, similiter in Ecclesia unus in omnibus spiritus, differenter tamen operatione, officio et gratia: Sermo 34 PL 194, 1801: — Quo enim Spiritu de utero Virginis natus est hominis filius, caput nostrum, eo renascimur de fonte baptismatis, filii Dei, corpus suum: Sermo 42 PL 194, 1832. — Auch das Sakrament der Einheit im Leibe Christi, die Eucharistie, anerkennt Isaak: Quales enim renascimur de fonte, talis est Christus ex Virgine... Ideo ante resurrectionem suam unam, quae figura est nostrae primae et exemplum secundae, die videlicet calicis, panem et vinum vertit in sacramentum corporis sui et sanguinis: Sermo 41 PL 194, 1828. — Siehe auch: De officio Missae PL 194, 1892 u. 1895.

²¹⁾ Quid igitur hoc in loco Jacob nisi Christum significat, nequaquam secundum propriam singulariter personam, sed secundum hoc, quod unus et totus Christus est caput et corpus? Quid brachium ante caput exortum nisi priorem electorum populus ante Salvatoris temporalem natiuitatem ipsius gratia praeuentum... reliquum autem corpus plenitudinem gentium... caput vero medium nascitur; cui tamen iam nato quod ante egressum fuerat brachium, suo cum reliquis membris subordinatur loco, ut ipse agnoscat totius Ecclesiae caput: Sermo 42 PL 194, 1833.

²²⁾ Sponsus, ut scitis, Christus est, sponsa Christi Ecclesia, sponsa anima fidelis: Sermo 47 PL 194, 1850; — Weitere Texte später.

²³⁾ Similii compositione (sicut in corpore humano) in hoc mystico corpore sub uno capite Christo et una radice — nam et ipse sicut unus homo, qui clamat de finibus terrae, sic una arbor, quae dat fructum suum in tempore suo — membra multa sunt: Sermo 34 PL 194, 1801; — Ut sicut ego et tu unum sumus, ita et isti sint unum nobiscum... O unum unum! o unum unite unum! o unum prorsus necessarium!... Sicut enim in carnalis commisionis articulo ita spiritus totus in carnem transit, euiratur, sui impos, suorum immemor... sic nimirum, imo multo amplius, totus spiritus sobrie ebrius, fortiter enervus, in Deo omnia potens erit... : Sermo 5 PL 194, 1707—1708.

²⁴⁾ Generatio itaque sui, nativitas Christi, secundum quod a principio Dei Filius est et secundum quod in fine filius est hominis et in mysterio caput et corpus unus Christus est... : Sermo 42 PL 194, 1832; — dazu die eben (Anm. 23) zuerst angeführte Stelle. — Als gleichbedeutend findet sich der Ausdruck „sacramentaliter“: Itaque et omnia cum Deo unus Deus; sed Filius Dei cum Deo naturaliter, et cum ipso filius hominis personaliter, cum quo suum corpus sacramentaliter: Sermo 42 PL 194, 1831; — Et qui creavit hac secunda creatione Synagogam matrem Ecclesiae, requievit in tabernaculo suo, id est in tabernaculo foederis; in Ecclesia autem similiter nunc in sacramento sui corporis: Sermo 51 PL 194, 1865.

daß Isaak sich um die Deutung und sprachliche Formulierung der Einheit von Christus und seiner Kirche bemüht: Sie sind ein Fleisch, eine Person und überhaupt eines.²⁵⁾ Wenn man hierin eine Übersteigerung oder wenigstens eine terminologische Unvollkommenheit sehen wollte, so muß man doch hinzufügen, daß Isaak sich des Unterschiedes von hypostatischer Vereinigung und mystischer Verbindung durchaus bewußt bleibt, was aus den folgenden Erklärungen hervorgeht: „Sed quod ipse (Christus) natura, hoc ipsa (membra) participatione; denique quod Dei Filius generatione, hoc eius membra non solum constitutione . . . aut tantum nuncupatione . . . sed adoptione . . . Cum enim omnium sit communis Pater et Deus conditione, noster tamen specialis est gratuita adoptione, qui et ipsius Unigeniti singulari generatione“.²⁶⁾

Aus der Idee des Herrenleibes zusammen mit der der bräutlichen Verbindung entwickelt nun der Zisterzienserabt die Lehre von Gewalt und Ämtern in der Kirche. Die Verschiedenheit der einzelnen Glieder im Leibe Christi bildet für ihn die Voraussetzung, und er benutzt sie zunächst einmal zu dem Zwecke, um das Wechselverhältnis von den „activi“ und den „contemplativi“ in der Kirche zu klären.²⁷⁾ Aber an einer anderen Stelle geht er weiter und widmet eine längere Ausführung der Frage, wie die Kirche Sünden vergeben könne. Die vollkommene Einheit von Christus und seiner Kirche, eine Einheit die hier als Einheit von Bräutigam und Braut erscheint, gibt ihm die Lösung an die Hand.²⁸⁾ Damit verbindet sich dann der andere Gedanke, daß die Kirche, der Leib Christi, erst den ganzen Christus ausmache und darum die Macht der Sündenvergebung besitzen müsse.²⁹⁾ Abschließend stellt Isaak endlich allgemein die Behauptung auf: Die Gewalt der Kirche ist nichts anderes als die Gewalt Christi, der eben alles durch die

²⁵⁾ Valde unum, ubi duo in carne una iam non duo, sed una caro; magis unum, ubi duo in homine uno iam non duo, sed persona una; maxime unum, ubi in Deo adhaerens illi spiritus iam non duo, sed unum: Sermo 9 PL 194, 1721.

²⁶⁾ Sermo 42 PL 194, 1831—1832. — Itaque et omnia cum Deo unus Deus; sed Filius Dei cum Deo naturaliter, et cum ipso filius hominis personaliter, cum quo suum corpus sacramentaliter: Sermo 42 PL 194, 1831.

²⁷⁾ Sicut etiam in hominis corpore non se membra posuerunt nec elegerunt numerum, locum, officium, ita nec in Christi corpore quis se posuit nec locum nec officium, selegit nec numerum diffinit. Sicut ergo in hominis corpore, cum differentis actus sint membra, invicem tamen speciosissima necessitate se indigeant et officiosissima sibi caritate subveniant, sic et in Christi corpore, cum necessarii sibi sint singuli, et sicut nemo superfluit, sic nullus per se sufficit, ut qui plus, non abundet, qui minus, non minoretur, sed omnes sibi sese in caritate communicent. Sicut etiam in hominis corpore inferiora stupidiore, ac duriora membra, superiora teneriora et magis vitalia portant, a quibus tamen vitam ac virtutem accipiunt, ita in Christi corpore animales at activi spirituales contemplativos in necessitatibus corporis sustentare habent, a quibus longe meliora, id est spiritualia, accipiunt: Sermo 34 PL 194, 1801—1802.

²⁸⁾ Solius enim Dei est, peccata dimittere; et ideo illi confitendum est. Sed cum desponsasset sibi infirmam omnipotens, humilem excelsus, ancillam fecit reginam, quae retro erat sub pedibus, assumpsit ad latus. De latere enim eius exiit, unde eam sibi subarrhavit. Et sicut Patris omnia Filii sunt, et quae Filii Patris, cum sint naturaliter unum, sic omnia sua dedit sponsae sponsae, et omniae sponsae communicavit sibi sponsus, quam cum semetipso et Patre fecit etiam unum. Volo, inquit Filius Patri, pro sponsa interpellans, ut sicut ego et tu unum sumus, ita et isti unum sint nobiscum. Sponsus itaque cum Patre unum, cum sponsa unum, quod in sponsa reperit alienum, abstulit, affigens cruci . . . Quod naturale et proprium, assumpsit et induit; quod ipsius sui proprium ac divinum, contulit. Abstulit enim diabolicum, assumpsit humanum, contulit divinum, ut omnia sponsae sint Sponsi: Sermo 11 PL 194, 1728.

²⁹⁾ Unde honor confessionis et potestas remissionis, propter quod dici debeat: Vade, ostende te sacerdoti. Neque enim minus sunt solius Christi, si Ecclesiae; sed non sunt totius Christi, si non Ecclesiae, sicut nec minus solius Dei, si Christi, sed non totius, ut ita dixerim, Dei, si non Christi. Nemini ergo dicat sanatum se peccator, cum intus genuerit, ubi solus, sed non totus Christus dimittit, si ostendere se sacerdoti, cui dispensatio credita est remissionis et ob hoc honor debetur confessionis, contempserit; nam si non dixerit, lepra redit immundiorque iam merito dicitur, a quo mundator contemnitur, qui sub hac conditione mundavit, ut mundum se leprosus nullo modo diceret, nisi sacerdoti se ostenderet et munus offerret. Sicut enim dimissa non dimittenti redeunt, sic condonata intus foris confiteri contemnenti nihil prosunt. Sicut qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum, sic qui contemnit sponsam, inhonorat Sponsum, qui suscepit illam, et qui Sponsum, id est Filium, contemnit, utique et Patrem contemnit ac Spiritum sanctum offendit, sine quo nec Pater nec Filius nec Ecclesia peccata dimittit: Sermo 11 PL 194, 1728—1729.

Kirche vollziehen will.³⁰⁾ Man könnte ohne Zweifel noch manche Einzelheit an dieser Theorie vermissen, aber es ist nicht minder offensichtlich, daß hier wertvolle Ansätze vorliegen, die leicht systematisch zu der These von der „*potestas vicaria*“ der Kirche ausgebaut werden können. Ein weiterer Text macht uns deutlich, welche Stellung die Vorgesetzten in der Kirche haben und wie die Untergebenen durch ihre Vermittlung, die mit der innigen Verbindung von Mann und Frau verglichen wird, Christus und infolgedessen auch Gott anhängen.³¹⁾ Isaak von Stella sieht also keinen Gegensatz zwischen dem mystischen Herrenleib und der Kirche. Einmal nennt er das Schiffein auf den Wogen des Meeres die Kirche in der Zeitlichkeit und fügt sogleich das ihm vertraute Bild vom Leibe Christi bei; er versteht es dann sogar, beide Bilder miteinander zu vereinigen, indem er den Herrn in das Schiffein hinabsteigen läßt „wie das Haupt auf den Leib“.³²⁾ Das ist eben in seiner Ekklesiologie der Grundsatz: „Wie ihr wißt, e i n Leib wird genannt, dessen Haupt Christus, der Auserwählte Gottes, ist; deshalb werden auch alle, die unter einem so heiligen Haupte sich befinden, Glieder des Leibes genannt. Der Leib aber ist einer, wie das Haupt eines ist, Glieder aber sind viele“.³³⁾

Das sind im Wesentlichen die Angaben über die Kirche, die sich bei Isaak von Stella vorfinden. Wenn man bedenkt, daß sie alle auf den knappen Raum weniger sermones verteilt erscheinen, wird man die Anerkennung nicht versagen können.³⁴⁾ Am stärksten ist die Idee der Einheit im Leibe Christi ausgeprägt, die wiederholt und sozusagen bei jeder sich bietenden Gelegenheit auftritt. Allerdings sind die meisten ekklesiologischen Gedanken Isaaks nicht neu, sondern lassen sich ohne Schwierigkeit schon in dieser oder jener Form bei Augustinus nachweisen. Jedoch hat unser Autor es fertig gebracht, ihnen durchweg den Stempel seiner Persönlichkeit aufzudrücken und sie mitunter durch eigene Bilder zu veranschaulichen. Auch in der Auswahl der Schriftzitate zeigt sich eine persönliche Note. Im Vergleich zu Bernhard von Clairvaux ist Isaak von Stella mehr der augustinischen Tradition verpflichtet, aber zugleich kaum weniger affektiv als jener; man könnte sagen, daß in seiner Ekklesiologie Augustinus mit seiner dogmatischen Tiefe und Bernhard mit seiner frommen Innerlichkeit sich vereinigen. Wenn wir endlich

³⁰⁾ *Nihil ergo potest Ecclesia sine Christo dimittere, nihil vult Christus sine Ecclesia dimittere. Nihil potest Ecclesia, nisi poenitenti, id est quem Christus tetigit, dimittere; nihil vult Christus Ecclesiam contemneri dimissum servare. Omnia per se potest Christus omnipotens, id est baptizare, Eucharistiam consecrare, ordinare, peccata dimittere et similia, sed nihil vult humilis et fidelis Sponsus sine sponsa. Quod ergo Deus coniunxit, homo non sepat. Ego dico, sacramentum hoc magnum in Christo et in Ecclesia. Noli caput turturis prorsus abrumpere, noli caput corpori detruncare. . . . Noli ergo caput corpori subtrahere, ut nusquam sit totus Christus; neque enim totus Christus sine Ecclesia usquam, sicut tota Ecclesia sine Christo nusquam. Totus enim et integer Christus caput et corpus. . . . Iste et solus homo, qui peccata dimittit: Sermo 11 PL 194, 1729.*

³¹⁾ *Itaque si Sponsi cupimus esse amici, per ipsum Dei audiamus sponsam et obaudiamus his, per quos loquitur ac iubet sponsa, is est praelatis et praepositis nostris. Nos enim, qui subiecti sumus eis, tamquam mulier simpliciter sumus, ordo autem praelatorum quasi vir noster, qui nos regere, instruere, pascere, fecundare ac in omnibus et ad omnia debet. Caput quoque nostrum est, et ipsius Christus, et ipsius Deus. Unde per praepositos nostros subditi sumus adhaerentesque Christo ac Deo. . . . Itaque vox sponsae omnis est institutio ecclesiastica, quam qui diuidit cat aut contemnit, amicus sponsae esse non poterit: Sermo 47 PL 194, 1851.*

³²⁾ *Navicula ergo Ecclesiam signat, quae adhuc mundi huius mare magnum et spatiosum manibus navigat. Sed quomodo (Christus) in eam potius non descendit quam ascendit? Exinavit enim semetipsum, formam servi accipiens, in qua vel per quam intravit in Ecclesiam et in eam vel super eam descendit tamquam super corpus caput: Sermo 13 PL 194, 1732.*

³³⁾ *Sicut scitis, unum corpus dicitur, cuius Christus Dei electus caput est, unde et quique sub hoc tam sancto cavite huius corporis membra dicuntur. Corpus autem unum, sicut caput unum, membra vero multa: Sermo 34 PL 194, 1801.*

³⁴⁾ Siehe auch die Beurteilung Isaaks und seiner Lehre vom mystischen Herrenleib bei Mersch, a. a. O. 142–148.

Isaak in die Theologie seiner Zeit hineinstellen, werden sich uns zwar bei vielen Parallelen darbieten, aber auch dann bleibt die Eigenart der Ekklesiologie unseres Autors erhalten.³⁵⁾ Kein anderer hat im 12. Jahrhundert so sehr sein Interesse gerade der Einheit im mystischen Leibe Christi zugewandt und diese so lebendig zur Darstellung gebracht wie Isaak von Stella. Es war notwendig vom Standpunkt der Dogmengeschichte aus, diese Tatsachen hervorzuheben. Aber für uns in der vorliegenden Arbeit bilden die bisherigen Erwägungen nur die Vorbereitung für das eigentliche Thema; denn Isaak von Stella hat von seiner Ekklesiologie den Weg zu einer ekklesiologisch vertieften Mariologie gefunden, und diesen Weg wollen wir mit ihm gehen.

3. Die ekklesiologische Mariologie Isaaks von Stella.

Schon deshalb stehen Ekklesiologie und Mariologie miteinander in Verbindung und Wechselbeziehung, weil beide unmittelbar auf der Christologie fußen. Isaak von Stella hat nun, wie wir gesehen haben, nur wenige Aussagen, die direkt die Mariologie betreffen, seine Ekklesiologie ist hingegen reich ausgebildet. Abgesehen von allen anderen Erwägungen, lag es für ihn darum nahe, von der Kirche her noch einmal mit den marianischen Wahrheiten sich zu befassen. Und wenn dann auch nicht notwendig deren ganzer Komplex einbezogen wird, so dürfen wir doch von der neuen Sicht eine Vertiefung dieser oder jener Seite der Mariologie erwarten.

Wir stoßen bei Isaak zunächst auf einige kurz gehaltene Äußerungen, die sich auf die Kirche und die Gottesmutter beziehen. So sagt er einmal: „Wir haben keinen Vater auf Erden; denn unser Vater ist im Himmel und unsere Mutter die Jungfrau.“³⁶⁾ Es wäre aber ein arges Mißverständnis, wenn man hier schon einen direkten Hinweis auf die allgemeine Mutterschaft Mariens erblicken wollte. Aus der Gesamthaltung unseres Theologen geht eindeutig hervor, daß die Kirche gemeint ist, die als jungfräuliche Mutter der Christen erscheint. Vielleicht steht aber doch bei dieser Aussage Maria irgendwie im Hintergrund der Gedankenführung, gleichsam als eingeschlossener Typus der angewandten Vorstellung. Klarer zeigt sich das, wenn wir von Isaak hören, daß die Christen durch denselben Geist Kinder der jungfräulichen Kirche sind, durch den der Gottessohn Menschenkind aus der Jungfrau Maria geworden ist.³⁷⁾ An einer anderen Stelle heißt es ausführlicher: „Wie der ewige Gott der neue Mensch geworden ist, nicht aus dem Nichts und auch nicht aus Fremden, sondern aus dem alten Menschen und doch nicht vom Menschen, sondern vom Heiligen Geiste und der Jungfrau Maria der Menschensohn erschienen ist, so wird des alten Menschen alter Sohn, nicht aus dem Nichts und auch nicht aus Fremden, sondern aus sich selber dem alten Menschen und doch nicht vom Menschen, sondern von demselben Heiligen Geiste und der jungfräulichen Mutter Kirche zur Vergebung aller

³⁵⁾ Vgl. vom Verf.: Zur Ekklesiologie der Frühscholastik, Schol 26 (1951) 364–389; Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik, Schol 27 (1952) 183–209; Das Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas des Ehrwürdigen, Schol 28 (1953) 40–56.

³⁶⁾ Simul omnes pupilli sumus et orphani; non habemus patrem in terris; pater enim noster coelestis est et mater Virgo: Sermo 29 PL 194, 1785.

³⁷⁾ Ille per Spiritum sanctum hominis filius de Maria virgine, nos per eundem Spiritum Dei filii de Ecclesia virgine: Sermo 45 PL 194, 1841. — In der zweiten Predigt zum Evangelium von der Hochzeit zu Kana steht bei Isaak von Stella gleichsam im Hintergrund der Gedankenführung, wenn er die Mutter Jesu in der Gnade verwirklicht sieht: Haec est igitur mater, quae parit intus in cordibus nostris Jesum, gratia, quae praevenit indignum . . . Erat ergo mater gratia ibi, per quam fides creatur . . . : Sermo 10 PL 194, 1725.

Sünden als Gotteskind wiedergeboren“.³⁸⁾ In dieser Erklärung häufen sich die Vergleichspunkte, und zu den schon bekannten sind neue hinzugekommen. Gleichzeitig wird es deutlich, daß sie nicht allein von der Kirche her, sondern teilweise auch von Maria her in die Analogie eintreten, so z. B. der Hinweis auf die Voraussetzung einer *materia* bei der Wiedergeburt des Menschen aus der Kirche.

Eine weitere Darstellung Isaaks schließt sich an, die noch mehr die prinzipiellen Belange heraushebt. Danach sind die beiden in Parallele gesetzten Glieder eine Einheit und eine Mehrheit zugleich; Maria und die Kirche kommen überein in Mutterschaft und Jungfräulichkeit, in der Empfängnis vom Heiligen Geiste und in sündenfreier Geburt; Maria ist Mutter des Hauptes, die Kirche Mutter der Glieder, keine von beiden aber Mutter des ganzen Christus ohne die andere; daraus ergibt sich, daß die Aussagen der Schrift beinahe vertauscht werden können, weil sie allgemein für die Kirche, speziell für Maria und im einzelnen noch für jede gläubige Seele gelten.³⁹⁾

Es fragt sich nun, wie wir das näherhin zu verstehen haben. Auf e i n e n Punkt legt Isaak von Stella sicher den Nachdruck, weil er in demselben sermo noch einmal die Rede darauf bringt, nämlich daß der Sinn der Schriftworte im allgemeinen auf die Kirche (universaliter), im besonderen auf Maria (specialiter) und im einzelnen auf die gläubige Seele (singulariter) gehe; die sich anschließenden Ausführungen sind dann ganz dem „besonderen“ Fall der Gottesmutter gewidmet.⁴⁰⁾ Mersch überschreitet wohl in der

³⁸⁾ *Regenerati enim de Spiritu sancto et virgine matre, quae est Ecclesia, quid nisi miro, novo ac divino modo nascimur . . . Sicut enim aeternus Deus factus homo novus non de nihilo neque de alieno, sed homine vetere nec tamen ab homine, sed de Spiritu sancto et virgine Maria absque omni peccato apparuit hominis filius, ita veteris hominis vetus filius nec ipse de nihilo neque de alieno, sed de vetere homine seipso nec ab homine, sed de eodem Spiritu sancto et virgine matre Ecclesia in remissionem omnium peccatorum renascitur Dei filius . . . Conceptionem enim ac navitatem, quam pro nobis, de nobis et in nobis accepit (Christus), contulit et nobis, quatenus similiter concepti ac nati similiter vivamus, moriamur, et resurgamus: Sermo 27 PL 194, 1778–1779; — siehe auch folgenden Text: Generatio itaque sui, nativitas Christi, secundum quod a principio Dei Filius est et secundum quod in fine filius est hominis et in mysterio caput et corpus unus Christus est, trina quodammodo intelligitur necesse est. Prima igitur de Patre sine matre, secunda de matre sine patre, tertia secundum substantiam nec de patre nec de matre, secundum vero sacramentum de Deo Patre per Spiritum sanctum et de Ecclesia virgine matre. Quo enim Spiritu de utero Virginis natus est hominis filius, caput nostrum, eo renascimur de fonte baptismatis filii Dei, corpus suum. Et sicut ille absque omni peccato, sic et nos in remissionem omnium peccatorum . . . Ista ergo Christi nativitas . . . inchoata quidem, sed necdum completa est. Cum primo iusto inchoatur, et cum extremo consummatur: Sermo 42 PL 194, 1832.*

³⁹⁾ *Unus enim totus ac solus Christi caput et corpus, unus autem is unus Dei in coelis et unus matris in terris; et multi filii et unus Filius. Sicut namque caput et membra unus Filius et plures filii, sic Maria et Ecclesia una mater et plures, una virgo et plures. Utraque mater, utraque virgo; utraque de eodem Spiritu sine libidine concepit, utraque Deo Patri sine peccato prolem fundit. Illa absque omni peccato corpori caput peperit; ista in omnium peccatorum remissione capiti corpus edidit. Utraque Christi mater, sed neutra sine altera totum parit. Unde in Scripturis divinitus inspiratis quod de virgine matre Ecclesia universaliter, hoc de virgine Maria singulariter; et quod de virgine matre Maria specialiter, id de virgine matre Ecclesia generaliter iure intelligitur, et cum de alterutra sermo textitur, fere permistim et indifferenter de utraque sententia intelligitur. Unaquaeque etiam fidelis anima Verbi Dei sponsa, Christi mater, filia et soror, virgo et fecunda saepe ratione intelligitur. Dicitur ergo universaliter pro Ecclesia et specialiter pro Maria, singulariter quoque pro fidelis anima, ab ipsa Dei sapientia, quod Patris est Verbum: Sermo 51 PL 194, 1863.*

⁴⁰⁾ *Hereditas enim Domini universaliter Ecclesia, specialiter Maria, singulariter quaeque fidelis anima. In tabernaculo uteri Mariae moratus est Christus novem mensibus, in tabernaculo fidei Ecclesiae usque ad consummationem saeculi, in cognitione et dilectione fidelis animae in saecula saeculorum morabitur. Tunc praecipit et dixit mihi Creator omnium etc. Vox ipsius hereditatis. Cum enim ubique, sicut dictum est, requiem quaesivisset et nusquam invenisset, tunc sequestravit sibi populum Iudaeorum in hereditatem . . . Et qui creavit hac secunda creatione Synagogam matrem Ecclesiae, requievit in tabernaculo suo, id est in tabernaculo foederis; in Ecclesia autem similiter nunc in sacramento sui corporis. Cum etiam per omnes mulieres, de qua nasceretur, quasi quaesisset, selectim assumpsit Mariam, unde et benedicta dicitur in mulieribus; et tunc per Spiritum sanctum intus praecipit illi de contemptu commissionis carnalis, de amore virginitatis, et per archangelum Gabrielem dixit ei foris, quod Christum conciperet de Spiritu sancto, quem iam intus habebat. Et postea qui creaverat eam novam creaturam in seipso, requievit in utero suo Christus. Unicuique etiam animae fidelis ad salutem praedestinatae quando vult et quomodo vult . . . praecipit et dicit Sapientia: Sermo 51 PL 194, 1865–1866.*

Interpretation des zuerst genannten Textes den Rahmen des ausdrücklich Gegebenen, wenn er Isaak von Stella den Gedanken zuschreibt, Maria sei die Mutter der Christen und zwischen ihr und der Kirche bestehe eine „mystische Identität“.⁴¹⁾ Das mag man vielleicht aus den Worten unseres Theologen folgern können, aber er selber hat es nicht ausgesprochen. Eine allgemeine Mutterschaft Mariens läßt er unbeachtet, im Gegenteil, eine solche kommt nach seiner Auffassung nur der Kirche zu, während die Mutterschaft Mariens klar und eindeutig auf das Haupt des Leibes, Christus, beschränkt wird. Vielleicht läßt sich aus einem Prinzip der mystischen Identität zwischen Kirche und Maria eine Erweiterung der Mutterschaft Mariens nahe legen, aber es fragt sich dann doch in erster Linie, wie Isaak das Prinzip verstanden hat. Von einer „Identität“ redet er aber überhaupt nicht, sondern von einer Einheit, die jedoch eine Mehrheit zur Seite hat und deshalb soviel wie Gleichheit oder Ähnlichkeit besagt und schließlich, weil die Mehrheit hinzukommt, eine mit Unähnlichkeit gepaarte Ähnlichkeit oder Analogie bedeutet. Außerdem gibt er ja selbst die Momente an, in denen die Einheit vorliegt. Man mag darüber hinausgehen, aber in diesem Falle darf man sich nicht mehr auf den Autor berufen, der interpretiert werden soll. Wenn wir also der von Mersch gebrachten Deutung nicht ganz zustimmen können, so ist auf der anderen Seite der Wert der Erklärung Isaaks durchaus anzuerkennen. Ausführlich und eingehend wird uns die Parallele Kirche—Maria dargelegt, und zwar bewußt so, daß der besonderen und einmaligen Bedeutung der Gottesmutter entsprochen ist. Ihre Person steht demnach bei Isaak von Stella ganz im ekklesiologischen Zusammenhang, jedoch auch in ihrer Eigenart von den einzelnen Gliedern der Kirche deutlich abgehoben. Die praktische Ausrichtung der Predigt macht es verständlich, wenn sie letzteren im Schlußteil des sermo größere Aufmerksamkeit schenkt, aber theologisch gesehen, bleibt für den Verfasser Maria im Mittelpunkt.

Noch einmal bietet Isaak von Stella einen Abschnitt ekklesiologischer Mariologie, dieses Mal aber von einem anderen Gesichtspunkt her. Es ist in dem sermo de nativitate beatae Mariae, dessen Echtheit nicht gesichert zu sein scheint. Eine groß angelegte Antithese läßt das Werk der Erneuerung dem Werk der Schöpfung gegenüber treten.⁴²⁾ Maria wird hier nur erwähnt, insofern sie den jungfräulichen Mutterboden darstellt, aus dem der Gottmensch seine neue Gestalt entnimmt. Die weitere Durchführung des Gegensatzes bleibt bei der Ekklesiologie stehen, und bezeichnenderweise ist dann die Mutter, die der Sohn verläßt, die alte Kirche, die Synagoge. Ohne Zweifel ließe sich hier noch manches von der Mariologie her eintragen, aber es muß uns genügen, was der Textbefund enthält.

⁴¹⁾ „Dans ce court passage (sermo 51 PL 194, 1863), il met les raccordements . . . Marie, explique-t-il, est mère des chrétiens, pour la même raison qui fait que Dieu est leur Père: leur identité mystique avec le Verbe incarné, fils du Père et de la Vierge Theotocos. Et l'Eglise, en tant qu'elle donne des enfants à Dieu, a pour type la Mère de Jésus, car les chrétiens sont le Christ continué“. A. a. O. 148.

⁴²⁾ Ibi factus est die sexto homo ad imaginem et similitudinem Dei, hic Deus fit aetate sexta ad imaginem et similitudinem hominis. Ibi de terra fit homo, hic de Maria fit Deus. Ibi de terra adhuc incorrupta et virgine homo rectus, et ipse virgo, hic de Maria semper incorrupta ac virgine Deus iustus, et ipse faciens virgines. Ibi de viri latere mulier sine muliere creata est, hic de mulieris utero sine viro vir generatur. Ibi de dormientis costa femina in adiutorium aedificatur, hic de Christi latere morientis sponsa consecratur. Ibi pro costa caro suppletur, hic pro virtute, quae datur, infirmitas suscipitur. Ibi duo in carne una, hic iam non duo, sed unus in spiritu uno. Ibi propter uxorem relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit illi, hic sacramentum hoc magnum apparet in Christo et in Ecclesia, quia quasi Patrem reliquit et matrem, dum a Patre descendit et Synagogam deseruit, ut Ecclesiae gentium adhaereret. Ibi homo creatus in paradiso ponitur voluptatis hic homo renovatus in Ecclesia ponitur spiritualium deliciarum opulenta . . . : Sermo 54 PL 194, 1873—1874.

Das Urteil über die ekklesiologische Mariologie Isaaks von Stella und insbesondere über seine Ausführungen zur Analogie Kirche—Maria kann nach dem Gesagten nicht mehr fraglich sein und wird ähnlich wie das über seine Ekklesiologie lauten müssen. Auch die Abhängigkeit von Augustinus zeigt sich hier in gleicher Weise,⁴³⁾ nicht minder seine relative Selbständigkeit in der Durchführung der Vergleiche und in der genaueren Anzeige der Vergleichspunkte. Gegenüber Bernhard von Clairvaux hat Isaak von Stella neue Wege beschritten, weil bei jenem die Analogie Kirche—Maria so gut wie keine Bedeutung hat. Der Grund hierfür mag darin zu suchen sein, daß Bernhard in seiner Marienfrömmigkeit noch stärker auf das Persönliche eingestellt war. Was aber die Theologie des 12. Jahrhunderts im allgemeinen angeht, so findet die ekklesiologische Mariologie Isaaks von Stella in einem gewissen Umfang Parallelen.

Besonders wird das bei Rupert von Deutz sichtbar. Dieser kennt und verwertet nicht nur die Analogie Kirche—Maria, sondern äußert sich auch in seiner, von ihm wohl zuerst durchgeführten, marianischen Deutung des Hohen Liedes grundsätzlich zu der Stellung, die der Gottesmutter in der Kirche zukommt.⁴⁴⁾ Ähnliches kann von Honorius Augusto dunensis behauptet werden, der ebenso wie Isaak von Stella die Übertragung an und für sich ekklesiologischer Aussagen auf Maria verteidigt.⁴⁵⁾ Noch einige andere Namen ließen sich anführen: Hugo von St. Viktor, Serlo, Gottfried von St. Viktor usw.⁴⁶⁾ Barré kommt aber nach einer sehr gründlichen Untersuchung der einschlägigen Texte zu dem Ergebnis: „Non seulement l'idée que Marie est le prototype de l'Eglise ne constitue pas le thème central de la mariologie médiévale, mais il faut ajouter, pour rester fidèle à l'histoire, que l'étude des rapports entre Marie et l'Eglise n'est pas encore, à cette époque, une préoccupation majeure“.⁴⁷⁾ Dementsprechend erhalten die Ausführungen Isaaks von Stella eine größere Bedeutung. Er nimmt also in der Frühscholastik eine, wenn auch nicht vollkommen isolierte, so doch ziemlich hervorragende Stellung ein. Das bleibt auch dann noch wahr, wenn wir ihn mit Rupert von

⁴³⁾ Siehe die Zusammenstellung der Texte bei Müller, a. a. O. 178—205.

⁴⁴⁾ Sic autem beata Virgo, prioris Ecclesiae pars optima, Dei Patris sponsa esse meruit, ut exemplar quoque fuerit iunioris Ecclesiae, sponsae Filii Dei, filii sui. Spiritus enim sanctus, qui in utero vel per uterum Ecclesiae, per vivificum lavaerum gratiae suae multorum operaturus erat regenerationem filiorum Dei . . . De trinitate et operibus eius, De sancto Spiritu 1,8 PL 1577—1578; — Proprium eididimus olim opusculum de istis anticorum canticis, distinctum septem libellis, ad honorem Dominae nostrae sanctae Mariae perpetuae virginis, quae vera sponsa principaliter amici est aeterni, scilicet Dei Patris, sponsa nihilominus et mater Filii eiusdem Dei Patris . . . Opus illud accipiat quicumque audierit auditor benevolus, non sicut contrarium praeceptoribus, qui in eisdem canticis latius amorem exposuerunt sanctae Ecclesiae, sed sicut ali quid supererogatum ultra lectionem ipsorum, adunando et congregando voces tam magni tamque diffusi corporis Ecclesiae in unam animam singularis et unicae dilectae Christi Mariae. Quia nihil huic disconvenit omnium eorum, quaecumque dici vel cantari possunt de magno et sancto amore dilectae et diligentis Christum Ecclesiae: De glorificatione Trinitatis et processione sancti Spiritus 7,13 PL 169. 155; — vgl. auch ibd. 7,5 — 6 PL 169, 145—147.

⁴⁵⁾ Gloriosa virgo Maria typum Ecclesiae gerit, quae virgo et mater existit, etiam mater praedicatur, quia Spiritu sancto fecundata per eam quotidie filii Deo in baptisate generantur. Virgo autem dicitur, quia integritatem fidei servans inviolabiliter ab haeretica pravitate non corrumpitur. Ita mater fuit Christum gignendo, virgo post partum clausa permanendo. Ideo concta, quae de Ecclesia scribuntur, de ipsa etiam satis congrue leguntur: *Sigillum beatae Mariae* PL 172, 499; — Exstat libellus a nobis editus, qui intitulatur *Sigillum sanctae Mariae*, in quo tota cantica specialiter adaptat sunt eius personae: *Expositio in cantica anticorum* 4 PL 172, 494. — Überhaupt scheint das Schema Generaliter-specialiter in dieser oder jener Form Gemeingut der mittelalterlichen Theologie zu sein. Die *Glossa ordinaria* hat: Quae de Ecclesia hic dicuntur, ad Mariam specialiter referri possunt (3, 745 PL 113, 911). Die *Distinctiones monasticae* bringen folgende Unterscheidung: Allegorice Ecclesia, autonomastice Maria, tropologicae quaelibet anima fidelis (*De Filia* ed. Pitra. Spic. Solesm. III, 110). Siehe auch Bruno von Asti (*In psalm.* 44 PL 164. 857—858) und Petrus Lombardus (*In psalm.* 44.20 PL 191. 446).

⁴⁶⁾ H. Barré, *Marie et l'Eglise du Vénéral Bède à Saint Albert le Grand* (*Marie et l'Eglise* I, *Etudes Mariales* 9, Paris 1951, 59—143).

⁴⁷⁾ A. a. O. (Anm. 46) 125.

Deutz vergleichen; denn dieser verfügt über ein weit ausgedehntes Schrifttum, in dem die verhältnismäßig seltenen Hinweise auf die Synthese Kirche—Maria beinahe verschwinden, während bei Isaak die Tatsachen anders liegen. Hier erhebt sich von neuem die Frage nach der dogmengeschichtlichen Deutung dieser auffallenden Erscheinung. Wir können nur noch einmal die schon bekannten Faktoren herausstellen, die Vertrautheit unseres Autors mit der augustinischen Gedankenwelt, das stark ausgeprägte Interesse für die Ekklesiologie und schließlich eine nicht weiter zurückführbare persönliche Eigenart. Näheren Aufschluß hierüber könnte lediglich die Edition des anonymen Hohenliedkommentares bringen, der ein Werk unseres Theologen sein soll, falls überhaupt das ihn umgebende Dunkel der Geschichte gelichtet werden kann.⁴⁸⁾ Als Wegbereiter einer im Hochmittelalter wieder mehr hervortretenden Tendenz zu einer ekklesiologischen Mariologie kommt hingegen Isaak von Stella kaum in Betracht, weil er zu wenig bekannt geworden und darum ohne nachhaltigeren Einfluß geblieben ist.

*

Wir haben in dieser Untersuchung zuerst die Mariologie Isaaks von Stella dargestellt und dann seine Ekklesiologie, sind aber zum Schlusse von der Ekklesiologie noch einmal zur Mariologie zurückgekehrt. Erst auf dem Wege von der Ekklesiologie zur Mariologie ließ diese sich in ihrer dogmatischen Tiefe, die an jener orientiert war, erfassen. Was nun zunächst bei Isaak von Stella vorgefunden wurde, erlaubt wohl eine Erweiterung auf das Gebiet des Grundsätzlichen in der Theologie: Die Lehre von der Kirche führt zu der Lehre von der Gottesmutter. Und was so als allgemeingültiges Prinzip ausgesprochen ist, kann im besonderen für die Parallele Kirche—Maria nachgewiesen werden, wobei also der Kirche die logische Priorität zufällt. Wir verfolgen diesen Gedanken nun etwas weiter und finden ihn sowohl in der systematischen als auch in der historischen Sicht verwirklicht, müssen aber für die Anwendung zumal in der praktischen Theologie einige Abstriche machen.

Vom rein systematischen Standpunkt ist es klar, daß die Ekklesiologie vor der Mariologie steht. Denn wie auch immer die Person Mariens mit ihren Gnadenvorzügen geschildert wird, niemals darf hierbei übersehen werden, daß es sich um ein zwar bevorzugtes, aber doch um ein Glied der Kirche handelt. Maria befindet sich auf Seiten der Gläubigen, welche die Erlösungsgnade empfangen, Christus, dem Erlöser und Mittler zum Vater hin, gegenübergestellt, und damit in der Kirche, die als solche sie einschließt und deshalb logisch oder theologisch früher ist als sie. Infolgedessen folgt die Ekklesiologie unmittelbar auf die Christologie, während die Mariologie erst auf der Grundlage der Ekklesiologie verständlich wird. Das bewahrheitet sich auch in den Einzelaussagen der beiden Disziplinen. So entsprechen sich z. B. die Heilsnotwendigkeit der Kirche und eine allgemeine Gnadenvermittlung Mariens. Erstere ist Glaubenssatz, letztere, wenigstens in den einzelnen Auswirkungen und Folgerungen, eine umstrittene Frage. Die Theologie wird also von der Gnadenvermittlung der Kirche zu der Erörterung eines ähnlichen Vorzuges der Gottesmutter übergehen müssen, und nicht umge-

⁴⁸⁾ *Histoire littéraire de France* (PL 194, 1685); B. Heurtebise, *Isaac 5* (*DictThéolCath VIII a, 14*); Ph. Lauer, *Catalogue général des manuscrits latins de la bibliothèque nationale I, Paris 1939, 464.*

kehrt.⁴⁹⁾ Es wäre indes trotz dieses prinzipiellen Sachverhaltes auch denkbar, daß eine ekklesiologische Aussage noch Zweifeln und Schwierigkeiten unterliegt, obschon die entsprechende mariologische Aussage längst gesichert ist. Ein deutliches Beispiel bietet die Unbefleckte Empfängnis, die für Maria ein Dogma darstellt, für die Kirche aber bis jetzt kaum Gegenstand theologischer Erörterung wurde. Man kann zwar die Freiheit von der Erbschuld der Kirche zuschreiben, weil jedes kirchliche Glied durch die Taufe von ihr befreit sein muß, aber die bei Maria vorliegende Reinheit von allen persönlichen Sünden, die sich aus der Unbefleckten Empfängnis ergibt, kann nicht schlechthin als Eigenschaft der Kirche gelten. Das Beispiel zeigt einerseits, daß eine Analogie eben nur eine Analogie ist und keine Identität besagt und deshalb ihre Grenzen hat, andererseits auch, daß unter Umständen die Durchführung der Analogie im einzelnen nicht notwendig immer der systematischen Reihenfolge sich anzuschließen braucht.

Die historische Sicht vermittelt uns ein ähnliches Bild. Das christliche Altertum, das zuerst die Analogie Kirche-Maria aufbrachte, ging durchweg von der Kirche aus, um zu Maria zu gelangen, und gestaltete zuerst die Ekklesiologie und dann erst die Mariologie. Das ist in neuerer Zeit kaum ernstlich in Zweifel gezogen worden.⁵⁰⁾ Es ist indes nicht zu übersehen, daß die Gottesmutter als geschichtliche Persönlichkeit die Priorität vor der kultischen und heilsgeschichtlichen Wirklichkeit der Kirche und daß sie infolgedessen auch geben konnte und nicht nur die Empfangende war. Gerade in der Analogie haben beide auf ihre Weise Anteil, die Kirche mit den Momenten des Sakralen und Maria mit denen des Persönlichen. Die mittelalterliche Theologie bleibt für gewöhnlich in der gleichen Ebene, was das Beispiel Isaaks von Stella bestätigen konnte. Wenn wir über ihn hinaus noch andere Theologen des 12. Jahrhunderts befragen, so erscheint die Einheitlichkeit in etwa durchbrochen. Nicht gerade die meisten von ihnen, aber auch nicht wenige anerkennen nämlich eine gewisse Priorität für Maria.⁵¹⁾ Man darf gewiß nicht allzuviel Gewicht auf diese Tatsache legen, weil die betreffenden Aussagen oft nur unter bestimmter Rücksicht gemeint sind und dazu bei denselben Theologen mitunter durch andere in anscheinend entgegengesetztem Sinne aufgehoben werden. Aber immerhin wird so deutlich, daß die streng systematische Sicht Isaaks von Stella, der wirklich ein Theologe war, nicht ohne weiteres auf die geschichtliche Betrachtung übertragen werden darf.

Die praktische Verwendung der Analogie Kirche-Maria wird gewiß auf dem systematischen und in etwa auch auf dem historischen Aspekt aufbauen, muß aber auch noch andere Gesichtspunkte berücksichtigen. Viel hängt dabei von der Beantwortung der Frage ab, was in der konkreten Situation

⁴⁹⁾ Siehe vom Verf.: Die Analogie Maria-Kirche und ihre Bedeutung für die allgemeine Gnadenvermittlung der Gottesmutter (Theologie und Seelsorge 1 (1943) 40—44).

⁵⁰⁾ Wenn K. Delahaye (Maria, Typus der Kirche, WiWe 12 [1949] 79—92) gegen den Verf. diesen Vorwurf erhebt, so hätte eine genauere Einsicht in den beanstandeten Text (Maria, Mutter der Christenheit, in: P. Sträter, Katholische Marienkunde II, Paderborn 1947, 180—240, 217) das Mißverständnis beheben können.

⁵¹⁾ Hier nur einige kurze Hinweise: Ivo von Chartres, „sicut Maria, ita et Ecclesia“ (De nativitate Domini PL 162, 570); Honorius Augustodunensis, „praevia dux Ecclesiae“ (Sigillum beatae Mariae 4 PL 172, 506); Hugo von St. Viktor (De assumptione Beatae Mariae PL 177, 1211); Hildegard von Bingen (Scivias 2,3 PL 197, 457—458); Garin von St. Viktor, „Maria, consequenter Ecclesia“ (In assumptione, Text bei Barré a. a. O. [Anm. 46] 86). — Auch die Grenzen der Analogie Kirche Maria waren der mittelalterlichen Theologie bekannt: Rupert von Deutz, De glorificatione Trinitatis 7,13 PL 169, 155; Absalon von Springkirchbach, In festo omnium sanctorum PL 211, 283.

als das Bekanntere vorausgesetzt werden kann, die Kirche oder Maria, die ekklesiologische oder die mariologische Seite der Analogie. Ist das erstere der Fall, dann hat der Weg von der Kirche zu Maria zu gehen, während sonst die umgekehrte Richtung eingeschlagen werden muß. Die Frömmigkeit des einfachen Volkes dürfte wohl zumeist marianisch sein und darum auch mindestens Gefahren in sich bergen, die durch Individualismus und Sentimentalität gekennzeichnet sind. Es liegt auf der Hand, welche Aufgaben hieraus für die Verkündigung erwachsen, es ist aber auch nicht zu verkennen, wie sie gerade durch die ekklesiologische Zielsetzung die Gefahren überwinden kann. Bei Gebildeten und manchmal auch bei Konvertiten liegen die Verhältnisse etwas anders und bedingen darum ein abweichendes Vorgehen der Verkündigung. Selbstverständlich ändert die Praxis nicht die systematischen Zusammenhänge, aber da heute die Analogie Kirche-Maria schon ziemlich ausgebildet ist, dürfen beide Pole fast die gleiche Aufmerksamkeit beanspruchen, so daß eine Betonung des einen vor dem anderen sich der jeweiligen Seelsorgslage anpassen kann. Bei einem etwa angeratenen Übergang von der Kirche zu Maria soll, um eines, vielleicht überflüssigerweise, noch hervorzuheben, keinesfalls der Boden objektiver Theologie verlassen und dafür eine rein subjektiv orientierte Frömmigkeit eingetauscht werden. Isaak von Stella könnte als Vorbild dafür dienen, wie ein Ausgleich geschaffen werden kann, besonders für den Fall, daß die Ekklesiologie den Ausgangspunkt und die Mariologie den Zielpunkt bilden muß. Er vereinigt ja, wie wir gesehen haben, in einer ganz eigenen Weise dogmatische Tiefe und ein stark ausgeprägtes Einheits- und Gemeinschaftsbewußtsein mit persönlich-lebendiger Anteilnahme in seiner ekklesiologischen Mariologie. Eine letzte Bestätigung mag man darin erblicken, daß er gerade in neuester Zeit größere Beachtung und wiederholte Würdigung gefunden hat.⁵²⁾

⁵²⁾ H. Barré, a. a. O. (Anm. 46) 75, 86 f.; H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1938, 343—344 (deutsch unter dem Titel: *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 396—397); H. Rahner, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951, 9—10.