

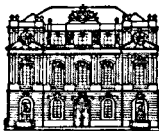
✓
RÖMISCHE
HISTORISCHE MITTEILUNGEN

Herausgegeben
vom Österreichischen Kulturinstitut in Rom
und der
Österreichischen Akademie der Wissenschaften

Geleitet von
Leo Santifaller † und Heinrich Schmidinger

16. Heft

ROM—WIEN 1974



VERLAG DER
ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

751458

DIE BULLE UNAM SANCTAM: RÜCKBLICK UND AUSBLICK

Von Walter Ullmann

Trotz der vielseitigen Beachtung, die die Bulle *Unam sanctam* gefunden hat, möchte es scheinen, daß noch manche wesentliche Frage keine oder nur eine unbefriedigende Antwort erhalten hat*). Die Bulle gibt keinerlei Aufschluß über den Anlaß, auch wird keine Tatsache erwähnt, aus der sich Schlüsse über den Anlaß ziehen ließen; sie richtet sich an keinen Adressaten; sie nimmt keinen Bezug auf irgendeine Begebenheit oder Persönlichkeit; niemand wird einer Glaubensunwahrheit geziehen; sie enthält keinen Angriff auf irgendein Land, einen Herrscher oder eine Gruppe von Personen — kurzum, aus dem Inhalt der Urkunde, so wie sie überliefert ist, läßt sich nichts über diese doch immerhin zentralen Punkte erfahren. Darüber hinaus erhebt sich die m. E. nicht unwesentliche Frage, ob denn *Unam sanctam* überhaupt förmlich publiziert worden ist. Wie bekannt, hat sich bis heute keine Originalausfertigung finden lassen¹⁾. Der Text steht zwar als Bulle — *Ad perpetuam rei memoriam* — im amtlichen Register der *Litterae curiales*, ist aber zeitlich ganz und gar unerwartet eingereiht. Sie steht nämlich erst nach Eintragungen aus dem Juli des Jahres 1303²⁾, obwohl sie selbst das Datum 18. November 1302 trägt. Dieser Umstand mag vielleicht weniger ins Gewicht fallen als die Tatsache, daß sie keinerlei Schlußformel hat. Bei der Bedeutung der in ihr niedergelegten Grundsätze und Folgerungen hätte man wohl eine förmliche Schlußformel erwarten dürfen, oder zumindest eine Sanktion der üblichen Art. Aber nichts von alledem.

Obwohl dies Fragen sind, die schon längst hätten beantwortet werden sollen, gibt es keinen Rest eines Zweifels an dem äußerst konservativen Charakter des Inhalts. Seit langem steht fest, daß darin kein einziger neuer Gesichtspunkt vorgetragen wird. Jede der in ihr aufgegriffenen Stellen konnte

*) Vorliegende Ausführungen lagen einem Vortrage zugrunde, der am 4. April 1974 am Österreichischen Kulturinstitut in Rom gehalten wurde (Red.).

¹⁾ Siehe Henricus Denifle, *Specimina palaeographica ex Vaticani tabularii Romanorum Pontificum registris selecta* (Romae 1888) 44 zu Taf. XLVI.

²⁾ *Les Registres de Boniface VIII*, ed. Georges Digard u. a. (= Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris 1921) 888—890 nr. 5382. Die Bulle ist auch in den *Extravagantes communes*: V. 9.1; ferner bei Odoricus Raynaldus, *Annales ecclesiastici*, ed. Augustinus Theiner, XXIII (Barri-Ducis 1871) 303—305; Henricus Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (Barcinone, Friburgi—Brisgoviae, Romae, Neo-Eboraci *1967) 279—281 nr. 468; Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (Tübingen *1967) 458f. nr. 746).

man seit der Mitte des 13. Jahrhunderts in der einschlägigen Traktatenliteratur oder in den zünftigen kanonistischen Erzeugnissen lesen. Selbst der in so feierlicher Weise ausklingende Schlußakkord war durchaus nicht neu, wenn er auch in dieser scharfen, geschliffenen und pointierten Form vielleicht noch nicht so vertraut war wie die voraufgehenden Grundsätze. Im ganzen hätte diese Bulle ebensogut ein halbes Jahrhundert vorher von jedem anderen Papst erlassen werden können. Sie wurde aber nicht erlassen — und umso dringlicher erscheint die Frage: warum wurde sie gerade damals erlassen? Was war der Zweck?

Der Zweck dürfte nicht gewesen sein, ein Herrschaftsprogramm oder gar einen Weltherrschaftsanspruch des Papsttums anzumelden oder zu verkünden, obwohl dies immer wieder behauptet wird. In der Papstsprache kann man nur sagen *Miramur plurimum*, wenn erklärt wird, diese Bulle sei der beredtste und schroffste Ausdruck eines unerbittlichen Papalsystems gewesen. Solche Behauptungen enthalten aber noch keine Antwort auf die Frage, warum das Papsttum um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts es für notwendig befunden haben sollte, eine solche scholastisch aufgebaute überspitzte Erklärung zu verfassen. Bonifaz VIII. war ein gewiegter Jurist mit großer praktischer Erfahrung und einem stark ausgeprägten Wirklichkeitssinn, der genau wußte, welche konkrete Sprache zu führen und welche konkreten Mittel im gegebenen Fall anzuwenden sind³⁾. Man bedenke doch, daß, um nicht weiter zurückzugehen, weder *Clericis laicos* noch *Salvator mundi* noch *Auscultia fili* etwas an Deutlichkeit und Prägnanz der Fassung zu wünschen übrig ließen. Die in allen bisherigen päpstlichen Erlassen enthaltenen Drohungen gegen weltliche Fürsten, den französischen König eingeschlossen, fußten in allzu handgreiflicher Form gerade auf jenen monarchischen Gedanken, die sich hier in der Bulle wieder finden⁴⁾. Warum also sollte der Papst eine Bulle verfassen, die satzsaft bekannte, abgegriffene Sätze enthielt, rein sachlicher Natur ist und nicht die geringste persönliche Spitze hat? Daß sie mit der Tagespolitik in Verbindung steht, dafür ergibt sich kein Anhaltspunkt.

³⁾ Vgl. etwa Iohannis Iperii abbatis Chronicon monasterii S. Bertini, ed. Edmundus Martène et Ursinus Durand, Thesaurus novus anecdotorum III (Lutetiae Parisiorum 1717) 774: (Celestinus) *virum subtilem et industrium, et unum de maioribus clericis iuristis totius orbis secum retinuit*. Ferner Petri abbatis Aulae Regiae tertii Chronicon Aulae Regiae, ed. Gelasius Dobner, Monumenta historica Boemiae V (Pragae 1784) 107: *Utriusque iuris scientia peditus ac in omni temporali negotio mirabiliter eruditus ... vir magnanimus*. Auch die zuerst genannte Quelle nennt ihn: *Bonifacius iste iurista permaximus*.

⁴⁾ Über die päpstliche Vollgewalt ließ sich Bonifaz unzweideutig im Konsistorium am 24. Juni 1302 aus, vgl. Pierre Dupuy, Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel Roy de France (Paris 1655, Neudruck: Tucson [Ariz.] 1963) 77—79. Die kritische Einstellung bei Denzinger a. a. O. zur Bulle ist irreführend. Die Stelle aus der Konsistorialansprache des Papstes bezieht sich überhaupt nicht auf die Bulle, weil diese erst fünf Monate später „erlassen“ wurde. Diese Angabe wird unkritisch wiederholt von Hans Wolter, Die Krise des Papsttums und der Kirche im Ausgang des 13. Jahrhunderts (1274—1303), in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von Hubert Jedin III/2 (Freiburg, Basel, Wien 1968) 352

Ich glaube, es ist an der Zeit, den Versuch aufzugeben, die Bulle vordergründig erklären zu können. Eine sehr frühe Glosse des berühmten Kanonisten und Kardinals Johannes Monachus leistet uns gute Dienste. Nach unbestrittener Meinung war diese Glosse schon geschrieben, als die Bulle selbst in Umlauf gesetzt wurde, d. h. vor dem Sommer 1303⁵⁾. Daß dieser Kurienkardinal von der Entstehung und den mit ihr verbundenen Zwecken Kenntnis hatte, darf man wohl als gesichert annehmen. Die ersten Worte seiner Glosse enthalten, wie mir scheinen möchte, einen sehr gewichtigen Fingerzeig, wenn nicht einen Schlüssel zum Verständnis und zur Erklärung. Hier kommt er auf den Casus zu sprechen und sagt, daß es gewisse Leute gibt, die zweifeln oder glauben oder sogar behaupten, es sei nicht heilsnotwendig, dem Papst zu unterstehen⁶⁾. Es verdient Beachtung, daß der Casus durchaus nicht hypothetisch gefaßt wurde, sondern als Tatsache wiedergegeben wird. Der Kardinal fährt fort, daß der Papst diese Dekretale herausgegeben hat, um dieser pestartigen Krankheit zu begegnen: *Huic autem morbo pestifero obviare volens sanctissimus pater et dominus Bonifacius papa hanc decretalem edidit*. Diese Aussage kann doch wohl nur als eine unmißverständliche Anspielung auf

Anm. 3, der noch dazu ein „quod“ in ein „quasi“ verändert und den für Bonifaz wesentlichen Zusatz, daß jeder König und jeder Gläubige *sit nobis subiectus ratione peccati* nicht abdruckt. Einige Erlässe Bonifaz', welche die Jurisdiktionsgewalt in den Vordergrund stellen, seien hier in Auswahl angezeigt: Augustus Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, II (Berolini 1874/75) nr. 14020; 24096; 24131; 24291; 24398; 24468; 24549; 24607; 24772; 24833; 24898; 25071; 25096; 25097; 25159; 25230; 25236; 25256; 25262; 25276. Vgl. auch des Papstes Ansprache anläßlich der Bestätigung Albrechts I. als König in: M. G. H. *Legum sectio IV: Constitutiones et acta publica imperatorum et regum* 4/1 (Hannoverae 1904—1906) 139 Z. 36 ff. nr. 17 (Berufung auf die Untertaneneigenschaft des französischen Königtums unter das Kaisertum, und zwar unter ausdrücklicher Betonung der päpstlichen Primatialgewalt): *Non insurgat hic superbia Gallicana, quae dicit quod non recognoscit superiorem. Mentiuntur, quia de iure sunt et esse debent sub rege Romano et imperatore ... constat, quod christiani subditi fuerunt monarchis ecclesiae Romanae et esse debent*.

⁵⁾ Die Bulle mit der Glosse abgedruckt in den meisten Ausgaben der *Extravagantes communes* unter dem Titel: „De maioritate et obedientia“. Ich zitiere nach der Ausgabe: Lyon 1553. Zur Glosse vgl. auch Heinrich Finke, *Aus den Tagen Bonifaz' VIII. Funde und Forschungen* (= *Vorreformationsgeschichtliche Forschungen* II, Münster 1902) 177 ff. Die Vermutung von Johannes Haller, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*, V (Stuttgart 1953) 381, wonach die Bulle erst zur Zeit ihrer Registrierung veröffentlicht wurde, hat viel für sich. Der Kommentar des Guido Vernani (ed. Martin Grabmann, *Die Aristotelesverwertung im hierokratischen System*. *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse 1934, Heft 2, 144—157) lehnt sich so stark an die Glosse an, daß man von einer direkten Entlehnung sprechen könnte, brächte sie nicht an ganz unerwarteten Stellen selbständige Gedanken.

⁶⁾ Johannes Monachus beginnt: *Erant quidam dubitantes et forte credentes vel etiam asserentes non esse de necessitate salutis subesse summo pontifici, quod quidem vel verbo fieri poterat, quia forte sic dicebantur, vel facto, quia talia agebant et operabantur ac si non esset de necessitate salutis*. Ganz ähnlich Vernani in seinem zuvor angeführten Kommentar (Anm. 5).

geistige Strömungen verstanden werden, die jedenfalls so bedeutsam, weitverbreitet und einflußreich gewesen sein mußten, daß sie den Papst veranlaßten, eine nicht mißzuverstehende und unzweideutige Erklärung abzugeben. Die Ausführungen eines so berufenen Kenners wie die des Johannes Monachus machten auch deutlich, daß der Schlußsatz der Bulle als die notwendige Folgerung aus den vorausgegangenen Argumenten aufgefaßt werden sollte.

Jede Lehre von Herrschaft ruht auf außer-herrscherlichen Grundsätzen, hier auf rein religiösen oder ekklesiologischen Voraussetzungen, denn das Wesen des mittelalterlichen Papsttums selbst ist eine, historisch gesehen, einzigartige Verquickung und Verknüpfung von religiösen und juristischen Grundlagen. In sehr vieler Hinsicht ist das Papsttum eine Institution *sui generis*. Denn sowohl der Primat als Herrschaftsgrundsatz wie auch die Gesellschaft, über die der Primat ausgeübt werden sollte, wurden *uno ictu* von Christus selbst in durchaus unmißverständlicher Art niedergelegt. Das heißt, sowohl die Gesellschaft, die Kirche, wie die Herrschaft über sie und das Herrschaftsmittel, gingen auf göttliche Anordnung zurück. Das jedenfalls war die Exegese der matthäischen und johanneischen Stellen, die im 5. Jahrhundert ihre feste Form erhalten hatte⁷⁾. Daher kann das mittelalterliche Papsttum als Herrschaftsorgan nur aus dieser religiösen, biblischen Sicht verstanden werden — das Fundament der Gesellschaft, der Kirche, war die *fides*⁸⁾. Wenn sich nun der Schlußsatz auf die primatiale Gewalt des Papstes beruft, so drückt er in präziser Form eine alte Wahrheit aus. Jede Gesellschaft bedarf einer Herrschaft. Diese Überlegung hilft uns aber noch nicht, die Frage nach dem Zweck der Bulle zu beantworten. Um einer Antwort näherzukommen, dürfte es ratsam sein, die Bulle gegen den weitgespannten Hintergrund des zeitgenössischen Denkens zu sehen, womit auch zugleich der Tagespolitik die ihr entsprechende untergeordnete Rolle zugewiesen wird. Die Bulle stellt sich als eine sehr eindringliche, lehramtliche Äußerung des Papsttums dar, die Abwehrstellung und programmatische Zusammenfassung zugleich sein sollte — einerseits Abwehrstellung gegen Lehren und deren Manifestation im praktischen Bereich, wie sie von wachsamen und hellhörigen Zeitgenossen schon seit einiger Zeit wahrgenommen wurden, und andererseits programmatisch-bündige Zusammenfassung der für eine christliche Gesellschaft und Herrschaft geltenden *Maxime*, verstanden aus der Perspektive des ausgehenden 13. Jahrhunderts. Die Bulle nimmt Stellung gegen jene Lehrmeinungen, die

⁷⁾ Darüber vgl. Walter Ullmann, Leo I and the theme of papal primacy. *Journal of Theological Studies* N. S. 11 (1960) 25—51. Über das Recht in diesem Rahmen als Herrschaftsmittel: *ders.*, Papst und König. *Grundlagen des Papsttums und der englischen Verfassung im Mittelalter* (= Salzburger Universitätschriften 3, Salzburg und München 1966) 39f.

⁸⁾ Das hebt Vernani in seinem Kommentar besonders hervor: *Fides est in ecclesia tamquam fundamentum* (a. a. O., 145). Die ganze Stelle ist lehrreich; sie findet sich nicht bei Johannes Monachus in der von mir benutzten Ausgabe. Unterstrichen sei die „*fides*“, weil in dieser Gemeinschaft gewohnheitsmäßige Bindungen, sprachliche, geographische, ethnische, biologische etc. Beziehungen nicht entscheidend waren.

nach Auffassung des Papsttums die Grundfesten der bestehenden christlichen Weltanschauung und damit der Gesellschaft unterwanderten und aushöhlten.

Dazu gehören vor allem — ich versuche, das Geschichtsbild mit den Augen eines bonifazianischen Zeitgenossen zu sehen — die Überflutung fast des gesamten intellektuellen Lebens mit aristotelischen Gedankengängen, eine Überflutung, die manchem Zeitgenossen und ganz gewiß Bonifaz VIII. und seinen Ratgebern als eine Verseuchung und Verpestung einer bisher klaren und unverdorbenen Luft vorgekommen sein mag. Es war die aristotelische Grundkonzeption, an der konservativ orientierte Geister Anstoß nahmen⁹⁾. Diese Grundkonzeption erschien vornehmlich im sog. lateinischen Averroismus, die der eine oder der andere Zeitgenosse auch in verschiedenen thomistischen Äußerungen wiederzuerkennen geglaubt haben konnte. Über die radikale Änderung, die die Rezeption des aristotelischen Naturalismus in der Weltanschauung des 13. Jahrhunderts zur Folge hatte, dürfte wohl kein Zweifel mehr bestehen. Kein Geringerer als Heinrich Mitteis hat einmal gesagt, daß wir heute noch gar nicht in der Lage seien, den ganzen Umfang der durch das Eindringen aristotelischer Gedanken verursachten Änderung des Weltbildes zu ermessen¹⁰⁾. Auch im praktischen Rechtsleben fand diese aristotelische Lehre eine Bestätigung, und zwar anfänglich ganz und gar unabhängig davon, in der rechtlich unterbauten nationalstaatlichen Souveränität, die sich dann am Anfang des 14. Jahrhunderts in der Tat auf aristotelische Grundsätze zu stützen vermochte¹¹⁾. In diesen geistigen und rechtlichen Manifestationen sah man an der Kurie die untrüglichen Symptome von Bewegungen, die, wenn nicht zum Stehen gebracht, nicht bloß zu einer Krise, sondern zur Zerstörung des traditionellen christlichen Weltbildes führen mußten. Das Fundament schien erschüttert und ins Wanken gekommen zu sein. Ein Zeichen dieser Bewegung war, daß sie trotz ihrer philosophischen Grundlegung immer wei-

⁹⁾ Vgl. die einführenden Beobachtungen von Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge: secteur social de la scolastique* (Louvain—Paris 1958) 28 ff. Über die an der Kurie seit den frühen sechziger Jahren zu beobachtende Unruhe hinsichtlich der Orientierung der Pariser Professoren, insbesondere der aristotelischen Richtung ihrer Lehren, unterrichtet ausgezeichnet André Callebaut, *Jean Pecham et l'augustinisme*. *Archivum Franciscanum Historicum* 18 (1925) 441—472; hier auch die Anklagen der Päpste Johannes XXI. (459f.) und Martin IV. gegen die Pariser Fakultät. Schon Gregor IX. äußerte schwere Bedenken über die aristotelischen Wirkungen in seinem Schreiben an die Pariser Theologen vom 7. Juli 1228: *Pothast* nr. 8231.

¹⁰⁾ Siehe Heinrich Mitteis, in: *Historische Zeitschrift* 163 (1941) 281: „... eine Änderung des Weltbildes durch das Eindringen aristotelischer und nacharistotelischer Gedanken, deren ganzen Umfang zu ermessen wir heute noch gar nicht in der Lage sind“.

¹¹⁾ Über den Hintergrund vgl. Jean Rivière, *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel* (Louvain—Paris 1926) 423 ff.; Otto Brunner, *Land und Herrschaft*. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im späten Mittelalter (Wien, Wiesbaden 1959). Jetzt siehe Bruno Paradisi, *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, in: *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, hrsg. von Luigi Firpo (Torino 1973) 57 ff. und 149 f.

tere Kreise in ihre Einflußzone zog und eine Kettenreaktion auszulösen vermochte.

Ein Zeitgenosse konnte unschwer die ersten Gefahren für die damalige christliche Kosmologie erkennen. Ihm blieben freilich die tieferen und auch die subtilen Unterschiede zwischen dem radikalen Averroismus und der kristallklaren, dem christlichen Weltbild konformen, thomistischen Synthese verborgen, und er konnte wohl auch die Neigung empfinden, beide gleicherweise zu verwerfen, eben weil in ihnen in geradezu revolutionärer Weise eine neue Begriffswelt ihm entgegentrat. Denn es handelte sich hier nicht um einen üblichen Schulenstreit, sondern um tiefgreifende weltanschauliche Kämpfe¹²⁾. Das der neuen Richtung gemeinsame Element war die Betonung der Idee der Natur als einer eigenständigen und selbständigen Kraft und Wirkursache. Der Bereich, auf dem sich Averroismus und Thomismus grundsätzlich schieden, betraf die Stellung und Funktion der Natur innerhalb der christlichen Kosmologie, wie sie der Aquinate in meisterhafter Weise dargestellt hatte. Freilich konnten bei grober und oberflächlicher Betrachtung einige thomistische Thesen ein Opfer der averroistischen Verurteilungssentenz durch den Pariser Bischof Étienne Tempier in den Jahren 1270 und 1277 werden¹³⁾.

Ich kann mir eine eingehende Darstellung jener averroistischen Thesen ersparen, die allgemein als gefährlich für die damalige christliche Weltanschauung erkannt wurden, (und auch zum Teil noch werden). Zum Beispiel die These von der Doppelwahrheit, die, ob nun tatsächlich von den Averroisten vertreten oder auf Mißverständnis beruhend, als Bestandteil ihrer Lehren angesehen wurde. Andere Meinungen, die dem Averroismus entweder unterschoben oder von ihm tatsächlich befürwortet wurden, betrafen die Leugnung der *virtutes infusae* oder des sündhaften Charakters der *fornicatio*

¹²⁾ Das hob schon Martin Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1931, Heft 2, 76 hervor. Beste Einführung in Sigers Lehren ist Fernand Van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant* (= Mémoires de l'Académie Royale de Belgique 39, 1938); kurzer populärwissenschaftlicher Abriss bei David Knowles, *The evolution of medieval thought* (London 1962) 291f., wo die neuere Literatur etwas zu kurz kommt. Vgl. Van Steenberghen (wie Anm. 13) 386.

¹³⁾ Am 10. Dezember 1270: siehe Henricus Denifle—Aemilius Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis I* (Paris 1889) 486f. nr. 432; 7. März 1277, *ibid.*, 543ff. nr. 473. Vgl. auch Paul Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* (= *Philosophes Belges VI—VII*, Louvain 1908—1911), II, 441ff., hier 458ff. Über Siger und Thomas besonders instruktiv: Fernand Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle* (Louvain—Paris 1966) 393f., 397f., 430ff., und über die beiden Pariser Verurteilungen, *ibid.*, 472ff., 483ff. Über die Oxforder Verurteilungen (einschließlich thomistischer Thesen) durch Richard Kilwardby und John Pecham: *ibid.*, 488ff. (Bibliographie Anm. 163f.). Über Kilwardby und Pecham in diesem Zusammenhang noch Callebaut (wie Anm. 9) mit vielen Einzelheiten. Über die thomistische Verurteilung im besonderen vgl. noch Fernand Van Steenberghen, *Siger dans l'histoire de l'Aristotélisme* (= *Philosophes Belges: Textes et Études XIII*, Louvain 1942) II, 728ff.

oder die Ablehnung des Postulats der geschlechtlichen Enthaltbarkeit, usw.¹⁴⁾. Aber von den Thesen, die für das Verständnis des Hintergrundes unserer Bulle von unmittelbarem Interesse sind, kommt in erster Linie die auch von Thomas vertretene Idee von der Natur in Betracht, die nach seiner Auffassung dem Menschen als Vernunftwesen eignet und dessen Verhalten in seinen gesellschaftlichen Beziehungen bestimmt¹⁵⁾. Diese gründeten sich nicht auf Dogma, auf kirchliche Lehren, auf die Erkenntnis von der göttlichen Lenkung des Kosmos, sondern auf die Erfahrung, auf die rein menschliche natürliche Vernunft und das daraus fließende Urteil, das von besonderer Sachkenntnis häufig unbeschwert und von theologischen oder religiösen Erkenntnissen oft unbeeinflusst war. Um eine thomistische Äußerung zu zitieren, kam hier zum Zuge der *instinctus naturae*, der zum sozialen Zusammenleben drängt und vor allem zum Begriff des Staates leitete.

Das war in der Tat der Begriff, der nunmehr zum ehernen Gerüst der neuen Gesellschaftslehre wurde. Es war gerade im Zusammenhang mit dem Begriff des Staates, daß Thomas den *instinctus naturae* einführte. Er behauptete, daß der Staat ins Leben gerufen werde *per instinctum naturae inditum a summo regente, qui est auctor naturae*¹⁶⁾. An einer anderen Stelle führte er aus, daß es der *impetus naturalis* sei, der als Triebkraft die *communitas civitatis* im Gefolge hätte. Der Rechtsbegriff des Staates wurde in der thomistischen Lehre nach aristotelischem Vorbild als natürliche Wesenheit dargestellt, wobei der grundsätzliche Standpunkt bei Thomas zu beobachten ist¹⁷⁾, daß der *auctor naturae* stets Gott selbst ist und bleibt. Daher die thomistische Schlußfolgerung, daß der Staat eine autonome, selbständige, eigenständige Einheit ist, die ihren eigenen innewohnenden Normen folgt, ihr natürlich-eigenes Ziel anstrebt und sich nach ihren eigenen Gesetzen richtet. Der Staat ist Ausfluß des *naturale iudicium humanae rationis*, um den Aquinaten nochmals zu zitieren¹⁸⁾. Der Staat ist, wie gesagt, die *communitas perfectissima*¹⁹⁾, eben weil die Natur selbst nichts unvollständig läßt²⁰⁾. Als Rechtsinstitution hat der Staat nach dem Thomismus nichts mit irgendeiner anderen

¹⁴⁾ Siehe Denifle—Chatelain, *Chartularium*, I 486f. und Mandonnet (wie Anm. 13) II, 463; Grabmann (wie Anm. 12) 6—10. Gute Übersicht bei de Lagarde (wie Anm. 9) 35ff.

¹⁵⁾ Thomas, *De regimine principum*, I. 1: *Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem*. Ähnlich an vielen anderen Stellen. Das innerste Wesen einer Sache versteht er als deren Natur: *Essentia speciei vocatur etiam natura* (*Summa theologiae*, III qu. 2, art. 1c) oder *natura nihil aliud est quam ratio . . . indita rebus* (*Commentaria ad Libros Phys.*, II 14f.).

¹⁶⁾ Einzelnachweise bei Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (London 1974) 249.

¹⁷⁾ In diesem Zusammenhang vgl. vor allem Martin Grabmann, *Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1941, Heft 10, hier 12ff.

¹⁸⁾ Thomas, *Summa theologiae*, I—II qu. 76, art. 6 ad 4.

¹⁹⁾ Thomas, *Kommentar zur Politik*, I lectio 1.

²⁰⁾ Vgl. etwa seinen Kommentar *In tres libros De anima* III, 14. 1; *Summa theologiae*, I—II qu. 91, art. 2, obj. 1.

Institution zu tun. Er ist keine menschliche Erfindung oder Einrichtung, keine gekünstelte Gestaltung, und hat entstehungsmäßig und wirkungsmäßig weder mit der Kirche noch dem Papsttum oder göttlicher Gnade etwas zu tun. Er ist autonom. Der natürlich-menschliche Trieb hat ihn erzeugt.

Diese Vorstellung vom Wesen des Staates involviert den mit ihm unzertrennlich verbundenen Begriff des *civis*. Der Staat setzt sich aus den *cives* zusammen. Nun hier stoßen wir auf einen sehr bedeutsamen Begriff, denn der aristotelisch-thomistische *civis* ist nichts anderes als der natürliche Mensch, den Paulus als einen *homo animalis* bezeichnet hatte und der sehr richtig mit „natürlichem Menschen“ übersetzt wird. Wir betreten damit das von Mediävisten so sehr vernachlässigte Rechtsgebiet der Taufe. Denn die Wirkung der Taufe bestand darin, daß das natürliche Wesen des Menschen sich in eine *nova creatura* verwandelte, die als *homo novus* auftrat, für den nunmehr die Normen der *novitas vitae* gelten sollten. Die *nova creatura* war der *fidelis christianus*, der an die Gebote der göttlich bestellten Amtsträger gebunden war. Rechtlich bedeutete die Taufe den Eintritt in die Kirche, die als göttliche Heilsanstalt die ihr immanenten Ziele verfolgte. Als *fidelis* war der Einzelne der (christlichen) Obrigkeit untertan. Es handelte sich, wie Paulus betont hatte, um eine *regeneratio hominis*, eine Wiedererstehung des natürlichen Menschen in der Gestalt des Christen. Wohlgermerkt, die natürliche *generatio* wich einer *regeneratio*, weil er wiedergeboren wurde *per lavacrum regenerationis et renovationis*²¹⁾. Die Idee der Wiedergeburt fand ihren einprägsamsten Ausdruck in der Antwort Christi auf die Frage des Nikodemus: „Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er schon alt ist? Kann er etwa in den Schoß seiner Mutter zurückkehren und aufs neue geboren werden?“²²⁾.

Gedanklich erlebte jetzt in der neuen Lehre des 13. Jahrhunderts der natürliche Mensch eine Wiedergeburt, und zwar eine Wiedergeburt, die der

²¹⁾ Tit. 3, 5; ferner I Kor. 2, 14f.; II Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; Eph. 4, 23. Die *Novitas vitae* in Röm. 6, 4. Der *Homo novus* in Eph. 2, 15 und 4, 24. Ganz in Übereinstimmung damit lautete das Gebet des Papstes bei der Ostertaufe: . . . *ut omnis homo hoc sacramentum regenerationis ingressus in vera innocentia nova infantia renascatur* (Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli [Sacramentarium Gelasianum], ed. L. C. Mohlberg [Romae 1960] 73f. nr. 448). Das Gebet war bis in die jüngste Zeit noch in Gebrauch. Genau diesen Wiedergeburtsgedanken verwendete Papst Innocenz III. nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer 1204: *Cum ecclesia Constantinopolitana in novam quodammodo infantiam renascatur* (Reg. VIII, 26 = PL 215, 579).

²²⁾ Joh. 3, 4f. Zu dieser Stelle vgl. Rudolf Schnackenburg, Das Johannes-Evangelium (Freiburg—Basel—Wien 1965) 380ff., der hervorhebt, daß jeder christliche Hörer oder Leser sofort an die Taufe denken mußte (383). Zum Hintergrund der Wiedergeburtsidee vgl. aus der reichen Literatur: Adolf von Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche. In: Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur 42 (1918) 97—143; Othmar Heggelbacher, Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit (Freiburg/Schweiz 1953; grundlegend); H. D. Betz, Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition (Tübingen 1972) 138ff. Vgl. noch Karl Baus, in: Handbuch der Kirchengeschichte (wie Anm. 4) I, 128ff.

durch die Taufe erwirkten Wiedergeburt analog war. Bildlich gesprochen, hatte sich der natürliche Mensch bis ins 13. Jahrhundert hinein in einem Winterschlaf befunden, denn was zählte, war ja nicht er, sondern der *homo renatus*²³⁾, d. h. der *fidelis christianus*. Was man im Anschluß an die aristotelische Rezeption beobachtet, ist die Wiedergeburt, die Renaissance oder Wiederkehr dieses verdrängten natürlichen Menschen, der sich im öffentlich-rechtlichen Bereich zum *civis* verwandelte. Und wir erinnern uns, daß Thomas Aristoteles erweiternd von dem *animal politicum et sociale* sprach²⁴⁾. Die Erinnerung an den *homo animalis* war gewiß nicht nur nicht verblaßt, sondern erleichterte seine Wiedererstehung in sehr erheblichem Maße. Was ferner die Wiedergeburt des Rechtsbegriffs des *civis* förderte, war auch hier der Sprachgebrauch, denn von den *cives* handelten doch unzählige Diplomata usw., aber funktionell waren sie nichts anderes als *subditi*. Jetzt beginnen sie rechtlich bedeutsame Gestalt anzunehmen, weil sie als *cives* konstituierende und integrierende Bestandteile des Staates waren. Man könnte hier wohl von einer *regeneratio civis* sprechen. Betont soll werden, daß — im Gegensatz zum Eintritt in die Kirche — es keiner besonderen Rechtshandlung bedurfte, um Mitglied des Staates zu werden. Vermöge seines natürlichen Ursprungs war er Bürger: Staat und Bürger ergänzten sich notwendigerweise und beide gehörten dem Bereich der Natur an, wie die aristotelisch-thomistische Lehre hervorhob. Daher konnte der Einzelne nunmehr einer zweifachen Betrachtungsweise unterliegen — einer natürlichen im öffentlichen Bereich in seiner Eigenschaft als *civis* und einer übernatürlichen im ekklesiologischen als *fidelis christianus*. In jener Funktion war er autonom, in dieser untertan der Obrigkeit²⁵⁾. Der natürliche Mensch wurde nicht mehr verdrängt, sondern voll verwertet. Seine in ihm schlummernden Kräfte und Fähigkeiten sollten ihre Entfaltung und Erfüllung erfahren, und zwar im privat-moralischen Bereich als Mensch schlechthin und im öffentlichen Leben als Bürger²⁶⁾.

Da die Bürger sich hinsichtlich ihres eigenen Zusammenlebens irgendwie ins Benehmen setzen, das Zusammenleben in ihrem Staate irgendwie regeln und entsprechende Gesetze schaffen müssen, entwickelten sie eine Tätigkeit, die Aristoteles mit dem dem mittelalterlichen Westen völlig neuen Ausdruck des *politeuein* bezeichnete. Wilhelm von Moerbeke münzte wohl zutreffend den neuen Terminus *politizare*, d. h. Handeln als Bürger innerhalb des Rahmens der natürlichen Gemeinschaft des Staates²⁷⁾, das die Bedeutung des

²³⁾ Joh. 3, 3 und I Petr. 1, 23.

²⁴⁾ De regimine principum I, 1: *Naturale autem est homini, ut sit animal sociale et politicum.*

²⁵⁾ Einzelheiten bei Louis Lachance, *L'humanisme politique de s. Thomas d'Aquin* (Paris—Montreal 1965) 203 ff.; vgl. noch Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* (London 1967) 121 ff.

²⁶⁾ Diese Unterscheidung geht auf Aristoteles zurück: *Politik* III, 5, 10 (1278 b). Darüber siehe besonders Thomas in seinem Kommentar zur *Politik* III, 3.

²⁷⁾ S. F. Susemihl, *Aristotelis Libri Octo Politicorum* (Lipsiae 1872) 307 Z. 12 (Pol. VII. 14 [15], 1333 b).

Herrschens im weiteren Sinne haben sollte. Damit begegnen wir dem dritten hier wesentlichen Begriff. Neben dem Staat und dem Bürger jetzt noch die Politik, gerade jene Tätigkeit, die die *cives* in dieser Eigenschaft entfalten, wenn es um die Ordnung ihres eigenen Gemeinwesens geht. Wie der Staat begrifflich autonom ist, so ist auch die Politik seiner Bürger: sie weist dem Staat die Richtung. Sie setzt sich ihre eigenen Kriterien, sie ruht auf ihren von ihr selbst bestimmten Normen, und die Wissenschaft von der Politik ist verständlicherweise eine der *scientiae humanae*, um den Aquinaten nochmals zu bemühen, aber vor allem ist sie eine *scientia architectonica*, weil sie *ultimum et perfectum bonum in rebus humanis* als Zweck verfolgt²⁸⁾. Darüber hinaus ist die *scientia politica* selbst eine neue Wort- und Begriffsbildung, die den Inhalt ziemlich genau umschreibt. Sie ist eine jener Wissenschaften, die *operativae secundum imitationem naturae* sind²⁹⁾. Daher nennt Thomas auch ganz folgerichtig die *doctrina politica* eine *scientia civilis*³⁰⁾. Daß in dieser neuen Begriffswelt auch eine neue Weltanschauung enthalten war, dürfte unschwer zu erkennen sein. Der Staat, die Bürger, die Politik und ihre Wissenschaft, sie alle ließen sich ohne Schwierigkeit dem Oberbegriff der *humanitas* unterordnen³¹⁾. Das Zeitalter des Humanismus rückt in greifbare Nähe.

Diese neue Begriffswelt begann nun ihren Siegeszug anzutreten. Da wäre z. B. zu nennen die thomistische Neuprägung vom *regimen politicum* oder von der *communitas politica*, wovon man bisher noch nichts gehört hatte. Daneben gab es nach dem Thomismus einen *status popularis*, charakterisiert dadurch, daß *ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum*. Dem entspricht es, wenn der Herrscher verstanden wurde als *persona populi*, d. h. daß er in seiner Person das Volk repräsentiert. Damit wurde die schon fast verschollene Aszendenzthese von Herrschaft und Recht wiederbelebt³²⁾.

Der Thomismus fügte die aristotelische Lehre nahtlos in den christlichen Gesamtbau ein, so daß man von einem umfassenden System zu sprechen befugt ist. Das sollen zwei Beispiele klarstellen. Erstens, die thomistische Doktrin beseitigte nicht die bisherige Tugendlehre, sondern vervollständigte sie. Wie bekannt, konnten Handlungen, die auf eine der vier sog. Kardinaltugenden (*iustitia, prudentia, temperantia* und *fortitudo*)³³⁾ zurückgingen, erst dann vollen sittlichen Wert beanspruchen, wenn sie auch von einer der drei sog. theologischen Tugenden getragen wurden (Glaube, Hoffnung und Liebe). Auch hier im Bereich der Tugendlehre half der Sprachgebrauch, der der neuen Lehre den Zutritt erleichterte, denn nach makrobischem Muster hießen diese

²⁸⁾ Kommentar zur Politik, I lectio 1.

²⁹⁾ Belege bei Ullmann, *Principles* (wie Anm. 16) 251—253.

³⁰⁾ Kommentar zur Politik, I lectio 1.

³¹⁾ Dazu Lachance (wie Anm. 25) 349 ff.

³²⁾ Vgl. Ullmann, *Principles* (wie Anm. 16) 252 ff.

³³⁾ Über sie vgl. Sibylle Mähl, *Quadrige Virtutum* (Köln—Wien 1969), bes. für das karolingische Zeitalter.

Tugenden auch *virtutes politicae*³⁴). Nun Thomas hat hier wiederum den Weg gewiesen und den Kardinaltugenden vollen Tugendwert zuerkannt, indem er Handlungen, die sich auf sie stützten, als sittlich „gut“ anerkannte, zugleich aber betonte, daß sie verdienstvoll wären, wenn sie von einer der theologischen Tugenden inspiriert wurden: *Actus virtutis politicae non est indifferens, sed est de se bonus, et si gratia informatus, erit meritorius*³⁵). Hier wird mit aller wünschenswerten Klarheit die Autonomie der Kardinaltugenden unterstrichen, deren Wirkkraft durch die theologischen so sehr erhöht wird, daß sie sich erst dann vollkommen entfalten können, mit dem Ergebnis, daß das menschliche Verhalten verdienstvoll wird.

Eine Parallelthese findet sich in der thomistischen Lehre von dem Verhältnis zwischen Natur und Gnade, denn *gratia non tollit naturam, sed perficit*. Auch hier sieht man, wie die beiden Pole sich in ein fugenloses System einordnen lassen und aufeinander abgestimmt werden können. Welch tiefe Einbrüche in die überkommene Gesellschafts- und Herrschaftslehre sich dabei auftraten, bedarf wohl keiner Betonung. Das Natürliche und das Übernatürliche bildeten die beiden Grundpfeiler der neuen Kosmologie³⁶). Gewiß waren sie nicht von gleichem Rang, aber das Entscheidende war, daß jedem der beiden Pole Eigenständigkeit und Eigenwert zukam. Innerhalb dieser kosmologischen Einheit konnte man von einer Rang- und Stufenordnung sprechen. Und es war eben dieses Merkmal, das den Thomismus vom Averroismus grundsätzlich unterschied, denn im letzteren standen sich Natur und Gnade unversöhnlich gegenüber.

Die dem natürlichen Bereich angehörenden Begriffe des Staates, des Bürgers und der Politik sollten von nun ab nicht mehr aus dem Blickfeld verschwinden. Bisher, d. h. bis zur aristotelischen Rezeption, existierten sie nicht als Begriffselemente einer Gesellschafts- und Herrschaftslehre. Nunmehr aber, wie der Aquinate vollends gezeigt hatte, und wie seine Schüler und Nachfolger dartun sollten, dienten gerade diese Begriffe als vorzügliche Mittel, mit denen sich ein bipolares Gesellschafts- und Herrschaftssystem errichten ließ, d. h. ein System, das nicht auf den unipolaren ekklesiologischen Grundfesten ruhte, sondern auf dem Naturgebilde des Staates und der Heilsanstalt der Kirche. Eine neue Welt begann sich vor den Zeitgenossen aufzutun, die ohnehin für dieses neue Weltbild empfänglich waren. Die Voraussetzungen waren gegeben, denn völlig unabhängig von Aristoteles hatte sich seit dem Ende des 12. Jahrhunderts eine Entwicklung auf fast allen geistigen Bereichen angebahnt, die dann seit der Mitte des 13. Jahrhunderts feste Formen annahm und den Boden für die Aufnahme aristotelischer Ideen befruchtete. Gewiß, der Naturalismus in besonders krasser Art mit seinen für die christliche Kosmologie gefährden-

³⁴) Macrobius, *Commentaria in Somnium Scipionis* (ed. Lipsiae 1774) I. 8, 50f.

³⁵) Darüber im besonderen Odon Lottin, *Les vertus morales acquises, sont-elles de vraies vertus? Recherches de théologie ancienne et médiévale* 20 (1953) 34—36, welcher der erste war, der auf die grundlegende Bedeutung dieser thomistischen Aussage hingewiesen hat.

³⁶) Zum Ganzen vgl. Lachance (wie Anm. 25) 54ff., 353ff.

den Folgerungen war in den letzten Dezennien an der Pariser Universität in ein akutes Stadium getreten, was auch an anderen Lehranstalten zu beobachten war. Man braucht bloß auf Siger von Brabant oder Heinrich von Gent zu verweisen, um zu sehen, wie weit die naturalistische Auffassung zu gehen bereit war³⁷). Aber dieser krasse Naturalismus war doch nur eine Teilerscheinung. Er bildete nur einen markanten Ausschnitt aus dem Gesamtbild. Und dieses Gesamtbild wies Züge und Merkmale auf, die durchaus unbeeinflusst von Aristoteles und vom Averroismus das Landschaftsbild seit der Mitte des 13. Jahrhunderts verändert hatten.

Auf allen Gebieten des schöpferischen Geistes zeigt sich nämlich ein spürbarer Wandel und eine unmißverständliche Neigung zur naturalistischen Betrachtung, so vor allem im künstlerischen Schaffen, in der Architektur, in der Malerei und besonders in der Skulptur³⁸), aber nicht weniger im neuesten Wissenszweig, in der *scientia naturalis* — der Ausdruck ist genauso eine Neuprägung wie die *scientia politica* (Albert der Große münzte ihn³⁹) — und in der durch sie befruchteten Medizin, aber ebenso auch in der Geschichtsschreibung läßt sich eine auffallende Neigung zur rein menschlichen Erklärung geschichtlicher Ereignisse wahrnehmen⁴⁰), und Poesie und Prosa und sogar Rechtsbücher bedienen sich jetzt in wachsendem Maße der Volkssprache. Diese vermochte das natürlich-menschliche Element viel kräftiger zum Ausdruck zu bringen als das etwas steife, ungelente, fremde Latein. Damit steht in Einklang, daß sich im Laufe des 13. Jahrhunderts das Laienelement immer mehr nach vorne schiebt — man braucht nur an die Universitäten zu denken, an die Gerichtsbarkeit und herrscherlichen Organe, besonders dort, wo das Lehnsrecht ausgeprägt war, etwa in England, oder an das kommunale Verfassungswesen, wie man es durchwegs in Oberitalien entwickelt sah, um sich ein ungefähres Bild von der Veränderung zu machen, die das Zeitalter aufzeigte⁴¹). Zusätzlich ist erwähnenswert, und zwar vornehmlich im herrscherlichen Bereich, die dem Naturalismus verwandte Säkularisierungstendenz, die im staufischen Zeitalter die Herrschaftsstruktur ganz wesentlich verändert hatte. Diese Säkularisierung zog einen dicken Strich unter die bisherige ekklesiologisch-theokratisch ausgerichteten Herrschaftsgrundlagen⁴²). Nur auf dem

³⁷) Vgl. die oben unter Anm. 13 zitierte Literatur.

³⁸) Zur Orientierung vgl. etwa Richard Hamann, *Geschichte der Kunst* (Berlin 1933) 295 ff., der vom Zeitalter des Naturalismus, Humanismus und Renaissance spricht (310).

³⁹) Albert der Große, *De Mineralibus* (ed. Venedig 1517) III, 1, 1, S. 139: *Scientiae naturalis enim non est simpliciter narrata accipere, sed in rebus naturalibus inquirere causas*. Sein Zeitgenosse Roger Bacon in Oxford sprach von den *scientiae experimentales*. Siehe E. J. Dijksterhuis, *The mechanization of the world picture* (Oxford 1961) 138 f.

⁴⁰) Einzelheiten in Ullmann, *Individual and Society* (wie Anm. 25) 110 ff.

⁴¹) Über den Hintergrund vgl. noch immer wertvoll de Lagarde (wie Anm. 9) I, 159 ff. und II (1958) 28 ff., 51 ff. und 106 ff.

⁴²) Dazu vgl. die Beobachtungen von Walter Ullmann, *Von Canossa nach Pavia: Zum Strukturwandel der Herrschaftsgrundlagen im salischen und staufischen Zeitalter*. *Historisches Jahrbuch* 93 (1973) 265—300.

Weg einer Zusammenschau läßt sich die volle Bedeutung der aristotelischen Rezeption erkennen. Man beginnt zu verstehen, wie und warum dieser Einfluß so rasche und weitreichende Fortschritte gerade in der Gesellschafts- und Herrschaftslehre machen konnte. Solche gewaltige geistige Strömungen lassen sich doch nur im Zusammenhang mit der historischen Faktizität erklären. Erst dann werden Aktion und Reaktion verständlich, erst dann Ursache und Wirkung begreiflich, Spiel und Gegenspiel faßlich.

Indem die neuen Begriffe um die Jahrhundertwende zu Werkzeugen der Gesellschafts- und Herrschaftslehre wurden, übten sie eine bisher nur unvollkommen erkannte Wirkung aus, eben weil sie die Eigenständigkeit der Sachverhalte voraussetzten. An die Stelle der Unipolarität trat immer häufiger die Bipolarität. Man könnte auch sagen, daß die *humanitas* als die abstrakte Manifestation des natürlich Menschlichen in ihrem vollen Licht in Erscheinung trat und neben der *christianitas* stand. Weite Perspektiven begannen sich abzuzeichnen, jetzt, wo der *homo animalis* in seiner öffentlich-rechtlichen Funktion seinen Platz einnahm⁴³). Gedanklich und begrifflich sind die Gemeinschaft der Bürger, der Staat, von der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche, zu scheiden. Staat, Bürger, Politik standen juristisch und begrifflich in keinem Verhältnis zur Kirche und zum Kirchenrecht, denn sie entstammten dem natürlichen Bereich und waren aus diesem Grund eigenständig. Füglich bedeutete die neue Gesellschafts- und Herrschaftslehre eine erhebliche Beschränkung der Jurisdiktionsgewalt der ekklesiologisch bedingten Amtswalter, weil das juristische Bindeglied fehlte. Auch kam weder dem Staat noch dem Bürger noch der Politik irgendein sakramentaler Charakter zu. Es ist deshalb klar, warum jetzt wenigstens in manchen literarischen Erzeugnissen für den Bereich der natürlich gewordenen Gemeinschaft der Bürger die aufsteigende These von Herrschaft und Recht zur Anwendung kam und die absteigende These auf den Bereich der von Christus gestifteten Heilsanstalt der Kirche beschränkt blieb⁴⁴). Damit aber ergaben sich tiefgreifende Probleme, an denen die Zeitgenossen der Jahrhundertwende nicht vorübergehen konnten.

Diese neuen Thesen führten kein erträumtes Dasein über den Wolken, sondern waren recht erdverbunden und wirklichkeitsbezogen. Vor allem, sie waren mit einem geradezu brisanten Applikationspotential versehen. Man stelle sich bloß vor, daß in diesem Rahmen keine Rechte von der Obrigkeit konzidiert oder überantwortet wurden, sie auch nicht zurückgefordert werden konnten. In diesem Rahmen tritt der theokratische Herrschaftsgedanke in demselben Verhältnis in den Hintergrund, in dem der säkularisierte Herrscher in den Vordergrund rückt. Die Tiefe der Kluft, die die alten von den neuen Thesen

⁴³) Einzelheiten bei de Lagarde (wie Anm. 9) II, 80 ff.

⁴⁴) Über diese beiden Thesen vgl. die Buchrezension von Walter Ullmann in *Revue d'histoire du droit* 26 (1958) 360 ff. sowie ders., *Principles* (wie Anm. 16) 20 ff. Das auf natürlichen Gesetzen beruhende Wachstum des Staates und seine natürliche Entwicklung im Vergleich zur gestifteten Kirche soll hervorgehoben werden.

trennte, läßt sich einleuchtend erkennen beim *Rex Dei gratia*. Im bisherigen praktisch unangefochtenen Herrschaftssystem war der Herrscher das, was er war, durch die Gnade Gottes⁴⁵⁾, aber im Rahmen der neuen nun wirklich einmal politischen Theorien kam eine solche Grundlegung der herrscherlichen Macht nicht mehr zum Zug. Allein von diesem Gesichtswinkel aus gesehen, läßt sich die Beschneidung der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt vollends ermessen⁴⁶⁾. Auf weitere Erscheinungsformen der neuen volksbezogenen Gesellschaftslehre brauche ich nicht einzugehen. Als bloße Beispiele seien erwähnt der sich jetzt kräftig entwickelnde Repräsentationsgedanke an Stelle des Delegationsgrundsatzes, die These von der im Volk ruhenden Rechtssetzungsgewalt, die Entwicklung der Volksvertretung und des Parlamentarismus⁴⁷⁾, die Bestellung der öffentlichen Organe und deren Verantwortlichkeit dem Volk gegenüber, die Absetzungsmöglichkeit von Herrschern durch das Volk, usw.⁴⁸⁾. Was man allenthalben beobachtet, ist die Neugeburt einer Kosmologie, die, und das soll betont werden, durchaus nicht dem Christentum gegenüberstand — Thomas hatte die meisterhafte Symbiose geschaffen —, sondern neben ihm stehen sollte.

Die Reaktion im päpstlichen Lager ließ sich vernünftigerweise voraussehen. Dem bisher als *plenitudo potestatis* verstandenen monarchischen Herrschaftsanspruch des Papstes wurden scharf umrissene Grenzen gesetzt. Diese Einengung ging nach päpstlicher Auffassung auf eine Begriffswelt zurück, die mit der vom Papsttum seit Jahrhunderten vertretenen christlichen Gesellschaftslehre nicht nur nichts gemein hatte, sondern ihr auch in wesentlichen

⁴⁵⁾ Vgl. etwa Boso, König von Burgund: *Ego Boso, Dei gratia id quod sum* (nach Ullmann, *Individual and Society* [wie Anm. 25] 19 Anm. 39). Aus späterer Zeit wäre Heinrich V. zu nennen: *Heinricus Dei gratia sum id quod sum* (Codex Udalrici n. 94, ed. Philippus Jaffé, *Bibliotheca rerum Germanicarum* 5, Berolini 1869; Neudruck 1965, 182). Auch bei Bischöfen findet sich diese ausdrückliche Bezugnahme auf Paulus.

⁴⁶⁾ Ein untrügliches Symptom dafür ist auch die fast gleichzeitige Änderung in der Zählung der Regierungsjahre bei den englischen und französischen Königen. Sowohl Eduard I. als auch Philipp III. begannen, ihre Regierungsjahre nicht vom Tage der Krönung bzw. Salbung, sondern vom tatsächlichen Herrschaftsantritt an zu zählen. Bemerkenswert sei in diesem Zusammenhang, daß der Staufer Philipp von Schwaben offenbar aus denselben Gründen seine Herrschaft vom Wahltag an rechnete (8. März 1198), und nicht erst von seinem Krönungstag an (8. September 1198): M. G. H. *Legum sectio IV: Constitutiones et acta publica imperatorum et regum* 2 (Hannoverae 1896) 2 nr. 1 (vom 29. Juni 1198); ferner 18 nr. 15. Diesem Umstand wird viel zuwenig Beachtung geschenkt.

⁴⁷⁾ Die ständischen Versammlungen hatten den Boden dafür schon vorbereitet. Im weiteren Sinne lassen sich hier hinsichtlich des Lehenswesens dieselben Beobachtungen machen wie bei der Emanzipation des Einzelnen, worüber Ullmann, *Individual and Society* (wie Anm. 25) Kap. II zu vergleichen ist. Diese befruchtende Funktion des Lehenswesens, das ohne Übertreibung als ein Vorstadium zur populistischen These und zur humanistischen Renaissance verstanden werden kann, ist noch nicht voll erkannt.

⁴⁸⁾ All dies sind bloße Erscheinungsformen der ascendenten oder populistischen These von Herrschaft und Recht.

Punkten entgegengesetzt war. Die unipolare Gesellschafts- und Herrschaftsordnung begann heftig umstritten zu werden. Das alles wurde aber überschattet von der drohenden Gefahr einer Durchlöcherung der ganzheitlichen christlichen Weltanschauung. Dem aufmerksam beobachtenden Zeitgenossen konnte diese Bedrohung nicht entgehen. Der ganzheitlichen Grundauffassung entsprechend war das irdische Leben bloß ein Vorbereitungsstadium und besaß deshalb auch keinen Selbstwert, sondern empfing erst seinen Wert aus der Relation zum Seelenheil, die für jeden Christen als selbstverständlich verpflichtend angesehen wurde. Jetzt jedoch wurde dem natürlich-irdischen Leben offenbar voller autonomer Wert zugesprochen. Demgemäß schienen sich die alten Bindungen und Ordnungen zu lockern, wenn nicht gar aufzulösen, weil die Maßstäbe, Rangordnungen und Wertungen nicht mehr wie ehemals unwidersprochen galten. Der nagende Zweifel hatte eingesetzt. Diese geistige Entwicklung wurde vom Papsttum als ein schwerer, harter Schlag gegen fundamentale christliche Grundsätze und -wahrheiten empfunden. Und der Schlag mußte pariert und der Herausforderung eine geeignete Abwehr entgegengesetzt werden, um die Christenheit vor Siechtum, Zerfall, Zerbröckelung und Zersplitterung zu bewahren. Das Selbstverständnis des Papsttums, das sich stets als Schutzhort der reinen christlichen Lebens-, Gesellschafts- und Herrschaftsordnung betrachtete, legte ihm die Verpflichtung auf, eine Abwehrfront gegen die neuen und mit geradezu alarmierender Schnelligkeit um sich greifenden Thesen zu errichten, eben weil sie nach päpstlicher Ansicht die Zersetzung und Zerklüftung der abendländischen Christenheit zur Folge haben würden. Das innerste Wesen der ekklesiologischen universalen Einheit mochte wohl durch die zeitgenössischen geistigen Wirrnisse angegriffen erscheinen.

Für diese auf praktischer Ebene vollzogene Verbreitung der neuen Thesen kann wohl die französische Situation als Beispiel dienen. Daß sich die Potentialität der neuen Thematik in eine für das Papsttum höchst gefährliche Realität ohne sonderliche Schwierigkeit umwandeln ließ, sollte der französische König zeigen, der den taktisch raffinierten Plan verfolgte, mit der praktischen Verwirklichung der aszendenten-populistischen These Ernst zu machen, um die Kurie entsprechend zu beeindrucken, wenn nicht einzuschüchtern. Und daß sowohl der Papst als auch die Kardinäle in der Tat bestürzt waren, wird durch die erregten Reden bezeugt, die man im Konsistorium im Juni 1302 hören konnte. Die gerissene Art, mit der sich Philipp IV. der neumodischen populistischen These im Kampf mit dem Papsttum bediente, ist höchst aufschlußreich. Zum 10. April 1302 berief er eine Versammlung ein, an der das französische Volk durch alle drei Stände vertreten war. Es war das erste Mal, daß der dritte Stand — die Bürgerschaft — zu einer hochwichtigen öffentlichen Transaktion geladen wurde. Und als dann der Adel seine Erklärung und der soeben emanzipierte dritte Stand — die *universitas civitatum et villarum regni Franciae* — ein versiegeltes Schreiben an die Kurie absandten, wurde die vom König berechnete und vorausgesehene Wirkung auch erzielt. Der Kurie bemächtigte sich Unruhe, Erregung und Bestürzung. Die Kalku-

lation des Königs, daß die Kurie durch diese praktische Manifestation der populistischen These in Schrecken versetzt werde, erwies sich als durchaus richtig: er handelte — das war der zu erweckende Eindruck — bloß im Namen des französischen Volkes. Träger politischer Willensbildung wäre nicht er, sondern das Volk. Gerade an diesem Beispiel zeigte sich, wie weit zum Teil schon durch Rechtsgewohnheit vorbereitet, aszendente Thesen in die Tat umgesetzt werden konnten, denn was hier wesentlich war, war der Repräsentationsgedanke, die Politik, der Bürger und schließlich der Staatsgedanke⁴⁹). Damit eröffnete sich aber eine sehr gefährliche Front für das Papsttum. Dieses hatte bisher nur mit Einzelherrschern zu tun gehabt, an deren Stelle nunmehr die amorphe Masse treten sollte. Und dafür hatte man noch kein Mittel parat.

Der Mann, der sich die Verteidigung der überlieferten juristischen Theologie schon früher sehr angelegen sein ließ, befand sich seit einiger Zeit an der bonifazianischen Kurie. Als Benedetto Caetani im Jahre 1290 päpstlicher Gesandter in Frankreich war, bestellte er den *venerabilis magister* des Augustinerordens, Aegidius Romanus⁵⁰), zu seinem Exekutivorgan, um den berühmten Heinrich von Gent wegen der von ihm vertretenen Ansichten, die nach gängiger kurialer Auffassung mit der christlichen Lebensordnung nicht in Einklang zu bringen waren, aus dem Lehramt an der Pariser Universität zu entfernen. In seiner Ansprache vor dem Pariser Nationalkonzil machte sich Caetani über die Rechtgläubigkeit der Pariser Professoren mit beißender Ironie lustig⁵¹). Er hob hervor die *fatuitas* der Pariser Magister, die ihren Hochmut fahrenlassen sollten, denn an der römischen Kurie hätten sie den Ruf, dümmter als die dümmsten zu sein: *quia non solum se, set etiam totum orbem sua doctrina pestifera repleverunt*⁵²). Obwohl diese scharfen Worte das aktuelle Problem der Minoritenprivilegien betrafen, mindern sie durchaus

⁴⁹) Das versiegelte Schreiben ist nicht mehr erhalten, wohl aber das Schreiben des Adels. Für dieses und die Konsistorialansprachen siehe Dupuy (wie Anm. 4) 60ff. Daß diese „Volksversammlung“ — wie auch jene des nächsten Jahres — ausgezeichnet gesteuert war, steht fest. Einzelheiten bei Helene Wieruszowski, Vom Imperium zum nationalen Königtum (Beiheft 30 der Historischen Zeitschrift, München 1933) 132ff.; T. S. R. Boase, Boniface VIII (London 1933) 305f.; Georges Digard, Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285—1304, II (Paris 1936) 101f.; neuerdings Thomas M. Bisson, The general assemblies of Philip the Fair: their character reconsidered. *Studia Gratiana* 15 (1972) 537—564, bes. 558ff. In anderem Zusammenhang verwies ich auf die Bedeutung dieser Versammlungen: Ullmann, Principles (wie Anm. 16) 107f. Bedauerlicherweise enthält der sonst so wertvolle Band 8 der *Miscellanea Mediaevalia* („Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter“, hrsg. von Albert Zimmermann, Berlin 1971) keinen Beitrag zu diesem wichtigen Thema.

⁵⁰) Zusammen mit dem anderen Lehrer an der Pariser Universität, Johannes de Muro: Denifle—Chatelain, *Chartularium* (wie Anm. 13) II, 12 nr. 542. Zum Ganzen vgl. Finke (wie Anm. 5) 17f.; Digard (wie Anm. 49) II, 117ff. Über Aegidius: Van Steenberghen (wie Anm. 13) 503f. (mit Bibliographie).

⁵¹) Über ihn als kurialen Ratgeber hinsichtlich früherer theologischer Probleme in Paris ist sehr aufschlußreich Callebaut (wie Anm. 9) 453f., 466f.

⁵²) Siehe Finke (wie Anm. 5), Quellen, S. V nr. I.

nicht den symptomatischen Aussagewert — ganz im Gegenteil, die beißende Zurückweisung der Pariser Professoren läßt zwingend auf deren Verachtung durch den damaligen Kardinallegaten schließen.

Der seitdem das kuriale Vertrauen genießende Aegidius Romanus war wohl einer der gewandtesten, belesensten und tiefsten Denker, der ebenso im Thomismus zu Hause war wie in dem von ihm bekämpften Averroismus⁵³), der aber stets selbständig seine Gedanken formte. Seine Lehre war eine Mischung aus Augustinismus und Thomismus, wobei Aristoteles nur eine bescheidene Rolle zuteil wurde⁵⁴). Es wird zuwenig beachtet, daß er in seiner an der Kurie verfaßten Schrift „De ecclesiastica potestate“ der Taufe als rechtlich erheblicher Tatsache allerhöchste und entscheidende Bedeutung zuschrieb⁵⁵). Jedenfalls schenkte der *regeneratio* kein hochmittelalterlicher Schriftsteller soviel Aufmerksamkeit wie Aegidius. Da sich *Unam sanctam* so stark an diese Schrift anlehnt, muß dieser Gesichtspunkt besonders unterstrichen werden⁵⁶). Die *regeneratio*, die der Mensch vermöge der Taufe an sich erfährt, ist Unterbau und Gerüst dieser Schrift. Damit befand er sich in vollstem Einklang mit der paulinischen Lehre und der vorausgehenden Dogmatik. Nachdrücklich faßte er die Taufe als rechtliche Wiedergeburt auf und nahm von der gerade damals hoch im Kurs stehenden Wiedergeburt des natürlichen Menschen keine Kenntnis. Die Folge war, daß der *homo animalis* wieder in die untergeordnete Rolle zurückgedrängt wurde, die er in der überlieferten christlichen Kosmologie hatte. Zugleich wurde die frühere überragende Rolle des *homo renatus* kräftigst hervorgehoben⁵⁷). Die Beobachtung der kirchlichen Normen wurde in diesem aegidianischen System zu einer Voraussetzung für das Seelenheil des Christen: *Nullus possit consequi salutem nisi subiectus ecclesiae et nisi sit eius filius* führt er im Zusammenhang mit der Taufe aus⁵⁸).

Zuvörderst ergibt sich für ihn die ekklesiologische Grundthese, der entsprechend alles weltliche Recht und alle weltliche Herrschaft auf das kanonische

⁵³) Darüber Van Steenberghen (wie Anm. 13) 447, 476f. und 481.

⁵⁴) Über seine Auffassungen unterrichtet noch immer am besten Richard Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. (Stuttgart 1903) 33ff.

⁵⁵) Er nennt die Taufe das *sacramentum universale* in seiner Schrift *De ecclesiastica potestate*, ed. Richard Scholz (Weimar 1929), II, 7, S. 72; an anderer Stelle nennt er sie die *ianua* (II, 1, S. 98f.). Die Rechtsstellung innerhalb der christlichen Gemeinschaft bezieht die *nova creatura* aus der Mitgliedschaft der Kirche. Seine Grundauffassung stimmt völlig mit Augustinus überein. Vgl. dessen *Sermo* 121 in Migne, PL 38, 679f. (*Prima natiuitas ex masculino et femina, secunda natiuitas ex Deo et ecclesia*); *Expos. in Ep. ad Romanos*, *ibid.* 35, 2102 (*Renovatio in baptismo est*). Siehe ferner *De Genesi ad Litteram*, *ibid.*, 34, 353f. und Gratian, *De cons.*, *Dist.* 4, c. 3f.

⁵⁶) Es ist auffallend, daß ein so ausgezeichnete Kenner wie Yves Congar, *L'église de s. Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 272f. dieses entscheidende Element bei Aegidius nicht erkannte. Auch Wilhelm Kölmel, *Regimen christianum* (Berlin 1970) 300f., 325, 349f. scheint die Bedeutung entgangen zu sein, obwohl er eine sehr markante Stelle zitiert, ohne jedoch deren Aussagewert zu ermessen (301). Auch Rivière (wie Anm. 11) 191ff. und de Lagarde (wie Anm. 9) I, 194 entging die Bedeutung der *regeneratio*.

⁵⁷) A. a. O., II, 7 p. t. und III, 1, S. 149; III, 11, S. 202 usw.

⁵⁸) *Ibid.*, II, 7, S. 72f.

Recht auszurichten sei: *Omnes leges imperiales et terrenae potestates sunt ad ecclesiasticos canones ordinandae, ut sumant robur*⁶⁰). Daher wurde von ihm das teleologische Element und der damit verknüpfte ganzheitliche Zusammenhang schärfstens in den Vordergrund gerückt⁶⁰). Es ist deshalb einleuchtend, warum die schon fast vergessene These vom Eigentum und Besitz als Ausfluß göttlicher Gnade wieder ihre Auferstehung feierte. Wie erinnerlich, hat Gregor VII. in eindrucksvoller Weise Eigentum als Objekt der Binde- und Lösegewalt erklärt⁶¹). Hier bei Aegidius wird der Eigentumsbegriff zu einem wesentlichen Strukturelement der Ekklesiologie, nicht weniger aber auch der Herrschaftsbegriff selbst. Immer wieder kehrt er zu diesen wesentlichen Bestandteilen seiner Ekklesiologie zurück, so wenn er behauptet, daß die Taufe allein über die rechtmäßige Ausübung von Herrschaft und den rechtmäßigen Besitz entscheide: *Non sufficit, quod quicumque sit generatus carnaliter, nisi sit per ecclesiam regeneratus, quod possit cum iustitia rei alicui dominari nec rem aliquam possidere*⁶²). Nun ist diese Ansicht gewiß nicht als epochemachend zu bezeichnen⁶³), denn in dem Kulturkreis, in dem und für den Aegidius schrieb, gab es doch nur *homines regenerati*, die Besitz hatten und Herrschaft ausübten. Die Bedeutung, die er seiner These beilegt, kann wohl nur darin liegen, daß er den bestehenden Rechtszustand als Beweis für die Richtigkeit seiner Ekklesiologie heranzieht. Denn nach der implicite angegriffenen Lehre war der Empfang der Taufe keineswegs Voraussetzung für rechtmäßige Herrschaft oder für Eigentumserwerb. Nach Aegidius aber begründet die Taufe die Verpflichtung, ekklesiologische Normen zu beobachten, sofern — und das muß wohl unterstellt werden — man noch von einer christlichen Gesellschaft

⁶⁰) Ibid., II. 10, S. 92.

⁶⁰) Ibid., III. 4, S. 162: *Temporalia, ut temporalia sunt, ecclesiae sunt subiecta, quod non est intelligendum, quod ipsa temporalia per se et primo ecclesiae sunt subiecta, sed intelligendum est, quod sunt subiecta per se, sed non primo . . . ipsa enim temporalia in se ipsis habent causam, ut subiciantur spiritualibus et ut ordinentur ad illa.* Damit hängt zusammen die teleologische Betrachtung der Funktion des weltlichen Herrschers: *ibid.*, II. 6, S. 68: *Officium ergo terrenae potestatis est materiam preparare, ne princeps ecclesiasticus in spiritualibus impediatur.* Ferner die Ausführungen in II. 4, S. 49f., wo die Zweckgebundenheit besonders der *temporalia* in den Vordergrund tritt.

⁶¹) Reg. VII. 14a, ed. Erich Caspar (Weimar 1920) 487. Vgl. schon Gregor I. bei Migne, PL 76, 1200.

⁶²) Aegidius, a. a. O., II. 7, S. 70. Damit im Zusammenhang vgl. noch die augustinische *prima* und *secunda nativitas* (oben Anm. 55). In seiner „Reportatio errorum“ betitelt Schrift bringt Guilielmus Amidani de Cremona, der Nachfolger des Aegidius als Augustinergeneral, genau den gleichen Gedanken: *Ad iuste et legitime possidendi res temporales plus facit regeneratio per ecclesiam, quae spiritualis est, quam generatio paterna, quae fuit carnalis* (ed. Richard Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Streit-schriften, II [Rom 1914] 18). Die Schrift wurde von Papst Johannes XXII. veranlaßt, und die *errores* waren jene im „Defensor Pacis“ des Marsilius von Padua enthaltenen Aussagen. Derselbe Regenerationsgedanke wurde auch scharf von einem Zeitgenossen, dem an der Oxforder und Cambrider Universität lehrenden Johann Baconthorpe, in seinem Sentenzenkommentar unterstrichen: *In Sententias* (Neudruck: 1969) IV. 11, qu. 1, art. 4, S. 386; vgl. auch IV. 5, qu. 3, art. 1, S. 339.

⁶³) Vgl. noch Augustinus, *De civitate Dei*, II. 22.

und Lebensordnung sprechen kann⁶⁴). Und daraus erklärt sich seine Sicht und Emphase, daß man nur unter der Herrschaft Christi Rechte ausüben kann. Diese Befugnis erwirbt man nach Aegidius aber nur durch Unterwerfung unter das Gesetz Christi, was durch die Taufe geschieht: *per quam regenerationem collocatur sub domino Christo suo*⁶⁵).

Mit dieser Grundthese ist unzertrennlich verbunden die These von der monarchischen Herrschaft des Papstes, denn, und hier stimmt er wiederum vollauf mit der frühchristlichen und hochmittelalterlichen Lehre überein, mit der Gründung der Kirche hat Christus auch zugleich die monarchische Herrschaft des Papstes als Nachfolgers Petri gestiftet. Für ihn ergibt sich daraus die wesentlich ekklesiologische Bezogenheit aller öffentlichen Gewalt⁶⁶). Umgekehrt muß betont werden, daß nirgends in diesem Traktat die Idee oder der Begriff des Staates, des Bürgers, der Politik und anderer Elemente der neuen Thematik aufscheint. Ganz offenbar vermeidet der Traktat diese neuen Begriffsbildungen⁶⁷). Daß das nicht auf Versehen oder Unwissenheit beruht, ist klar, weil derselbe Aegidius wenige Jahre vorher einen stark mit aristotelisch-thomistischen Elementen und Ideen durchtränkten Fürstenspiegel geschrieben hatte⁶⁸). Man könnte sehr wohl in dem Traktat eine Kampfschrift erblicken gegen die Politik als selbständigen Normenkreis und eigenständige Wissenschaft, als eine unabhängig von den überkommenen Lehrsätzen existierende Erkenntnisquelle und Verhaltensgrundlage.

Ob nun Aegidius zur Abfassung des Traktats oder der *Unam sanctam* aufgefordert wurde, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen, ist aber auch weniger wesentlich als Aufbau und Inhalt und Struktur der Bulle selbst. Sie ist nichts anderes als eine sehr gewandte Zusammenfassung und Raffung der

⁶⁴) Seine Betonung, daß *omnes reges* usw. seine von ihm niedergelegten Grundsätze zu beachten hätten, *si velint esse fideles* (II. 5, S. 59), ist daher wesentlich für das Verständnis seiner Lehre. Von hier aus läßt sich auch seine ekklesiologisch gefaßte Herrschergewalt besser verstehen: *Terrena potestas est per ecclesiasticam et ab ecclesiastica et in opus ecclesiastice constituta* (ibid.). Vgl. auch II. 5, S. 55: *In hoc tractatu hominibus fidelibus loquimur, quia nihil ad nos de hiis, qui foris sunt.*

⁶⁵) II. 7, S. 74: *Si enim miles nollet esse sub rege, dignum esset, ut subditi eius non deberent esse sub milite . . . Dignum est, quod privetur omni dominio suo iste, qui est carnaliter a patre generatus: per quam . . .* (wie Text). Vgl. noch den erwähnten Guilielmus de Cremona (oben Anm. 62), der diesen Gedanken noch schärfer formuliert: *Qui enim non vult esse sub Christi domino, nullius rei dominus esse possit iuste . . . magis debes recognoscere ab ecclesia et per ecclesiam, quia es filius ecclesiae quam a patre tuo carnali et per ipsum, quia tu es filius eius.*

⁶⁶) Vgl. oben bei und in Anm. 64.

⁶⁷) Auch dies wurde weder von Rivière (wie Anm. 11) 214ff. noch von Congar (wie Anm. 56) 273 bzw. Kölmel (wie Anm. 56) 401ff. erkannt. Der Erstgenannte sprach sogar von einem „problème de l'église et de l'état“ (215).

⁶⁸) Siehe seinen Fürstenspiegel „De regimine principum“, geschrieben für den jungen Philipp IV. Ich benutze die Ausgabe: Venedig 1502. Dieses Werk wurde in viele Sprachen übersetzt. Vgl. Wilhelm Berges, Die Fürstenspiegel des hohen Mittelalters (= Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde 2, Stuttgart 1938) 320—322. Zur Charakterisierung auch Kölmel (wie Anm. 56) 292—294.

in diesem Traktat niedergelegten Thesen. Sie gibt sich aus als eine fugenlose und geschickt konstruierte Zusammenstellung von Grundsätzen, die das Papsttum als Pfeiler und Garanten einer christlich verstandenen Lebensordnung auswiesen. Und wie Aegidius setzte das Papsttum an der Stelle ein, an der die neue Thematik eingesetzt hatte, d. h. am Wiedergeburtsgedanken, an der *regeneratio (hominis)*. Damit wurde die Taufe als Rechtsakt und die dadurch bewirkte Kirchengliedschaft zum Mittelpunkt der kurialen Opposition gegen die neuen Thesen⁶⁹⁾. Die Bulle ist kein Dekret im herkömmlichen Sinne, sondern eine förmliche Proklamation von Grundsätzen in einem Zeitalter, das durch Verwirrung, Widersprüchlichkeiten, Zerfahrenheit und geistige Unruhe gekennzeichnet war. Sie skizzierte, gestützt auf als unumstößlich vom Papsttum angesehene Grundsätze, eindeutige Richtlinien, sollte die überlieferte Gesellschafts- und Rechtsauffassung weiter bestehen können. Sie hat gar nichts zu tun mit der Formulierung eines päpstlichen Weltherrschaftsanspruchs oder den vielen Attributen, die ihr von den Anhängern beider Konfessionen im Laufe der Jahrhunderte beigelegt wurden, sondern war gedacht als verpflichtende, lehrmäßige Erklärung von Fundamentalthesen, die eine Gemeinschaft, die sich christlich nennen wollte, beobachten sollte. Man kann die Bulle nur vom zeitgenössischen Hintergrund aus verstehen. Wie bei vielen mittelalterlichen Quellen sieht man auch hier, daß das Unausgesprochene das wirklich Wesentliche war. Denn genau gesehen, ist jede der sorgsam ausgewählten Thesen eine kräftige Erwiderung auf die neue Thematik, die nach der Papstauffassung unvereinbar war mit einer christlichen Lebensordnung. Aus diesem Gesichtswinkel läßt sich auch die innere Struktur der Bulle gut verstehen. Sie hat festen, sachlichen, geschlossenen Zusammenhalt und strengsten logischen Aufbau. Was sie auszeichnet, ist eine straffe Folgerichtigkeit.

Sie hebt an mit einem machtvollen Bekenntnis zum ekklesiologischen Substrat, der einen universalen, all-umfassenden Kirchenidee, die alle Gläubigen miteinschließt⁷⁰⁾. Dieser Grundton durchzieht die ganze Bulle. Dementsprechend konnte es keine irdische Gemeinschaft geben, die neben der all-umfassenden Gemeinschaft rechtlichen Anspruch auf Eigenständigkeit erheben konnte. Darum ist in der Bulle das Wesen der universalen Gemeinschaft mit dem Wesen der Herrschaft unzertrennlich verwoben. Und da die Gesellschaft eine einzige ekklesiologische Einheit ist, kann Herrschaft über sie nur im Sinne der monarchischen Papstgewalt ausgeübt werden. Dieses Wesen der

⁶⁹⁾ Die Bulle steht, was den Anspruch auf monarchische Herrschaft des Papstes betrifft, den grundsätzlichen Äußerungen etwa Gregors IX. sehr nahe (M. G. H. *Epistolae saec. XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*, I [Berolini 1883] 604 nr. 703). Der Rechtsgrund bei Gregor IX. ist allerdings das *Constitutum Constantini*, während Bonifaz VIII. mit ekklesiologischen Begriffen operiert.

⁷⁰⁾ Die offenbare Grundlage war Cyprians Ep. 55, c. 24 (ed. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum III* [Vindobonae — Lipsiae 1868—1871] 642): *Cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa . . .* — Für den nahe liegenden Begriff der *christianitas* siehe Cyprian in: *De singularitate clericorum*, ed. *ibid.*, Appendix, 181 Z. 1.

Gesellschaft erklärt aber auch, warum die Bulle den konstituierenden Anteil des Papsttums an der Kreierung des weltlichen Organs⁷¹⁾ in einer christlichen Gemeinschaft unterstreicht⁷²⁾. Das war eine unzweideutige Bestreitung der von den neuen Lehren behaupteten Autonomie jener öffentlichen Körperschaften oder Gemeinschaften, die sich vermöge ihrer Eigenständigkeit ihre Herrscher selbst erwählen und damit ihnen Herrschermacht verleihen konnten. Vor allem aber betont die Bulle — was doch wirklich damals überflüssig erscheinen mochte — die Idee und den Begriff der *regeneratio*, genau jene *regeneratio*, die das Rückgrat der aegidianischen Schrift war⁷³⁾. Der Zweck war, den natürlichen Menschen auf die frühere untergeordnete Rolle zurückzudrängen. Es versteht sich, warum die der päpstlichen Herrschaftsidee als ganz besonders gefährlich erscheinenden neuen Ideen von der Eigenständigkeit des Staates, des Bürgers und der Politik in diesem rein ekklesiologischen

⁷¹⁾ Der Begriff des *instituere*, den die Bulle verwendet (s. auch Anm. 72) wird meist mißverständlich ausgelegt. Bei näherer geschichtlicher Analyse erkennt man freilich, daß er zusammenfassend ausdrückt, was schon längst aus der Doxologie der Krönungsordines bekannt war. Man vgl. etwa die bei Kaiser- und mehr noch bei Königskrönungen gebrauchten liturgischen Texte, wie etwa die Krönungsformel oder die Schwertformel etc., die keinen Zweifel zulassen an dem konstituierenden Anteil des Coronators, sei dieser nun Papst oder Metropolit. Dazu kommt noch, daß Bonifaz selbst bei der Krönung König Karls II. von Anjou durch Papst Nikolaus IV. am Pfingstsonntag (= 29. Mai) 1289 als Kardinal zugegen war, wo er genau den Sinn dieser Gebete und Formeln wahrnehmen konnte. Über diese Krönung vgl. Raynaldus (wie Anm. 2) 42 und jetzt Bernhard Schimmelpfennig, Die Zeremonienbücher der römischen Kirche im Mittelalter (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 40, Tübingen 1973) Ordo XIVb und XV, S. 174ff. Zur ganzen Frage noch Walter Ullmann, Der Souveränitätsgedanke in den mittelalterlichen Krönungsordines. In: Festschrift für Percy Ernst Schramm (Wiesbaden 1964) 71—89; ders., A History of political ideas in the Middle Ages (London 1970) 85ff., 93ff. Mit dieser konstituierenden Bedeutung der Königskrönung hing auch zusammen die ihr vorausgegangene „Wahl“, die rechtlich eine bloße Designation war; der rechtlich bedeutsame Wahlakt wurde innerhalb des Krönungsritus vollzogen, wie das Gebet *Omnipotens, sempiterna Deus, creator omnium* ... zum Ausdruck bringt: ... *hunc famulum, quem supplicis devotione in regem eligimus* ... Darüber vor allem Heinrich Mitteis, Die deutsche Königswahl (Brünn 1944); vgl. auch meine Einleitung zur Ausgabe des „Liber regie capelle“ (Cambridge, Henry Bradshaw Society 91, 1961) 40f. Bemerkte sei, daß das von Benedikt XIV. herausgegebene Pontificale Romanum (ich benutze die Ausgabe: Venedig 1836), das bis in die jüngste Zeit gültig war, genau dieselbe Formulierung bei der Königskrönung hatte (142).

⁷²⁾ Die Vorlage der Bulle, die Lehre des Hugo von St. Viktor (darüber Walter Ullmann, The Growth of Papal Government in the Middle Ages [London 1970] 439f.) hatte: *instituere ut sit*. An diese Stelle des *ut sit* trat in der Bulle *veritate testante*. Auch dies entging Congar (wie Anm. 56) 276f. Diente vielleicht Gregors VII. Schreiben an Wilhelm den Eroberer als Muster, wo *divina testatur scriptura* als Quelle einer Aussage gemacht wurde, die in Wirklichkeit von Gelasius I. stammte? Vgl. Gregors VII. Reg. VII. 25, S. 506; darüber Ullmann, Growth, 282 mit Anm. 2.

⁷³⁾ Umso erstaunlicher ist es, wenn Marie-Dominique Chenu, Dogme et théologie dans la Bulle Unam Sanctam. Recherches de science religieuse 40 (1952) 307ff. mit keiner Silbe den die Bulle tragenden Pfeiler der baptismalen Wiedergeburt erwähnt.

Rahmen keinen Platz finden konnten. Da sie Fremdkörper waren, fehlt jede Bezugnahme auf sie⁷⁴). Man tat, als ob die neuen Begriffsinhalte nicht existierten. Gestützt auf die baptismale Wiedergeburt in Verbindung mit Matth. 16, 18f. und Röm. 13, 1f. erreicht die Bulle den Schluß- und Höhepunkt, daß um des Seelenheils willen jedermann dem Papst untertan sein müsse⁷⁵).

Innerhalb der ekklesiologischen Einheit, all-umfassend, wie sie einmal ist, kam ausschließlich die unipolare, ganzheitliche These zum Zug⁷⁶), und für Bipolarität (oder gar Multipolarität) blieb kein Raum. Den Begriffen Staat, Bürger, Politik wurden die ekklesiologisch ausgerichteten Begriffe der ganzheitlichen Universalität, der baptismalen Wiedergeburt und der päpstlichen Monarchie gegenübergestellt. Es erschien der Kurie einfach unvorstellbar, daß die Unipolarität durch eine Bipolarität ersetzt werden könnte, denn das hieße *duo capita*, also *quasi monstrum* postulieren und *duo principia* anerkennen, was, wie die Bulle ebenfalls hervorhebt, dem Manichäismus ähneln würde und deshalb *falsum et haereticum* ist⁷⁷).

Restauration und Sicherstellung des gefährdeten Gedankengutes war das Anliegen der Bulle. An dem vom Papsttum seit dem 5. Jahrhundert festgehaltenen Grundsatz der Arbeitsteilung rührte die Bulle nirgends und in der Tat sprach sich der nämliche Bonifaz völlig unzweideutig darüber aus. Weder er noch seine Vorgänger haben den paulinischen Grundsatz mißachtet oder in

⁷⁴) Chenu in: Lexikon für Theologie und Kirche 10 (Freiburg 1965) 462 kommt der hier vorgetragenen Ansicht nahe: „Weder auf politischer (!) noch allgemein moralischer Ebene respektiert sie (= die Bulle) die Eigenständigkeit der Natur, der Vernunft und der irdischen Wirklichkeiten“.

⁷⁵) In seinem *Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum IV* (ed. Venetiis 1593) fol. 9b erklärte der Aquinate: *Ostenditur, quod subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis*. Zur Sache vgl. Ullmann, *Growth* (wie Anm. 72), 444 Anm. 1. Auch hier hatte Cyprian den Weg gewiesen: *salus extra ecclesiam non est* (Ep. 73, c. 21 [wie in Anm. 70] III, 795, auch hier unter Bezugnahme auf Ioh. 3, 5). Ferner Gregor VII. in seinem D. P. 26 und die von Caspar 207 angegebenen Bezugsstellen. Auch Innocenz III. ließ sich in ganz demselben Sinne im 4. Laterankonzil aus: vgl. *Extra I. 1. 1* und vollständig in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. Iosephus Alberigo u. a. (Bologna 1973) 230: *Una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur*.

⁷⁶) Diese ganzheitliche Betonung scharf bei Johannes Monachus in seiner Glosse: *Illud est perfectum quod totum est*. Auch Guido Vernani in seinem (wie Anm. 5) Kommentar 146: *Totum dicitur quod omnia habet. Universale autem totum quoddam est, catholicum autem universale seu generale dicitur*. Konrad von Megenberg in seinem Traktat *De translatione Romani imperii*, cap. 12 (ed. Richard Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften* [wie Anm. 62] II, 292) drückte den Ganzheitsgrundsatz besonders gut aus: *Liquidum est religionem christianam quoddam totum esse et iurisdictionem temporalem et spirituales quasdam partes ipsius regitivas*.

⁷⁷) Offenbar diente als Vorbild Gratian *XXIV. 3. 39* (Aufzählung der ketzerischen Sekten). Denselben Gedanken trug Bonifaz schon vor Erlaß der Bulle in einem Schreiben an den französischen Episkopat und die Doktoren beider Rechte im Juni 1302 vor: *Nonne duo principia nituntur ponere, qui dicunt temporalia spiritualibus non subesse?* (Potthast nr. 25184; Dupuy [wie Anm. 4] 66).

Frage gestellt: *Nulla potestas nisi a Deo*⁷⁸⁾. Darüber hinaus wurde die ebenso alte grundsätzliche Unterscheidung von Amt (*officium — status*) und der Person des Amtsträgers so zugespitzt, daß das Amt des Papstes in dem Begriff des *spiritualis homo* aufging und die darauf bezügliche paulinische Aussage unmittelbar auf den Papst Anwendung fand. Nur so läßt sich eine befriedigende Erklärung für die Anwendung dieses paulinischen Ausspruchs auf den Papst allein in der Bulle geben: *Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur* (I Kor. 2, 14f.)⁷⁹⁾. Hier wird also der Wiedergeburtsgedanke in den Dienst der Herrschaftsidee selbst gestellt, denn dieser paulinische Ausspruch entnimmt seinen Sinn der Gegenüberstellung des *homo animalis* mit dem *homo spiritualis*.

Nicht darin liegt der tiefere Sinn der Bulle, daß sie ein Ausdrucksmittel unersättlicher Machtgelüste und Herrschsucht des Papsttums und in Sonderheit Bonifaz' VIII. war, sondern in der Negation der neuen, alarmierend alle Gebiete des öffentlichen Lebens ergreifenden und beeinflussenden Denkschemata. Indem die Kurie einen Leitfaden von durchaus bekannten und vertrauten christlichen Grundsätzen — christlich aus der Sicht des späten 13. Jahrhunderts — sozusagen edierte, negierte sie schärfstens die ihnen entgegenstehenden Axiome. Daraus erklärt sich der äußerst konservative Charakter der Bulle, aber auch das höchst bemerkenswerte und bezeichnende Verschweigen gerade jener Begriffe, die zum unabdingbaren Rüstzeug der neuen Grundsätzlichkeiten gehörten. Die Schwierigkeit, vor die sich die Kurie gestellt sah, konnte nicht mehr mit jenen leicht zugänglichen und griffbereiten Mitteln, wie etwa dem *Constitutum Constantini* oder der sog. *Translatio imperii*⁸⁰⁾,

⁷⁸⁾ Vgl. den gereizten Ton Bonifaz' selbst: *Quadragesima anni sunt quod nos sumus experti in iure et scimus quod duae potestates ordinatae a Deo: quis ergo debet credere quod tanta fatuitas, tanta insipientia fuerit in capite nostro? Dicimus quod in nullo volumus usurpare iurisdictionem regis . . . non potest negare rex seu quicumque alter fidelis, quin sit subiectus ratione peccati* (Dupuy 77). Die Betonung der weltlichen Jurisdiktionsgewalt *quantum ad usum* und *actus* durch Kardinal Aquasparta, auf dessen Rede im selben Konsistorium sich Bonifaz zustimmend beruft, ist gerade in diesem Zusammenhang wichtig (ibid., 76). Zum Arbeitsteilungsgrundsatz, der übrigens eine mächtige paulinische Grundlage hatte, vgl. Ullmann, *Growth* (wie Anm. 72) 25, 41 und 442ff.; ders., *Principles* (wie Anm. 16) 66f., 135; ders., *A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (London 1972) 32f., 44 und 183. Aegidius vertrat denselben Grundsatz: II, 5, S. 54ff.

⁷⁹⁾ Siehe dazu auch die Glosse des Johannes Monachus: *Personaliter ergo possunt esse et forte sunt multi sanctiores papa et spirituales, sed secundum statum nullus est adeo spiritualis nec ita sanctus* (gl. ad v. Ergo si); siehe auch Guido Vernani (wie Anm. 5) 156: *Possunt ergo summi pontifices non esse spirituales personaliter et tamen spirituales secundum statum, et ex hoc debet quilibet eum nominare sanctissimum*. Über die auf Leo I. zurückgehende begriffliche Unterscheidung von Amt und Person des Amtsträgers vgl. Ullmann, *Leo I* (wie Anm. 5) 25ff. und ders., *Pontifex romanus indubitanter efficitur sanctus: D. P. 23 in retrospect and prospect. Studi Gregoriani 6* (1959) 229—264.

⁸⁰⁾ Vgl. oben Anm. 69 für Gregor IX.; Innocenz III. in seinem *Regestum super negotio Romani imperii* (ed. Friedrich Kempf, *Miscellanea Historiae Pontificiae* 12 [Roma

gemeistert werden, sondern verlangte eine amtliche Erklärung, die auf vorwiegend christlichen und ekklesiologischen Prämissen aufgebaut war. Deshalb steht diese Bulle, vom rein sachlichen Standpunkt aus gesehen, auf unvergleichlich höherer Ebene als früher ergangene Papsterklärungen, die zur Stützung der monarchischen Papstherrschaft Zuflucht nehmen mußten zu Hilfskonstruktionen und Scheinargumenten⁸¹⁾.

Darin erschöpfte sich die Bedeutung der Bulle und ihres Schlußsatzes bei weitem nicht⁸²⁾. Die päpstliche Forderung nach Freiheit der kirchlichen Amtsträger von Laienbeherrschung und ihrer Kontrolle durch das Papsttum sollte stets die Einheit und Freiheit der Kirche garantieren. Nun ist aber wohl bekannt, daß sich im Laufe des 13. Jahrhunderts aus Gründen, auf die ich hier nicht einzugehen brauche, die aber starke Berührungspunkte mit den neuen Thesen aufwiesen, die Autonomie der weltlichen Herrscher im öffentlich-rechtlichen Bereich kräftig entwickelt hatte, vor allem in England und Frankreich. Mit immer größerem Nachdruck findet man im Anschluß an bis ins frühe 13. Jahrhundert zurückreichende Aussagen den Satz *Rex in regno suo imperator est*⁸³⁾.

Im modernen Schrifttum hat der Satz vielfache Beachtung gefunden, doch scheint mir seine volle Bedeutung noch nicht ganz erkannt zu sein. In diesem Zusammenhang wird der Rolle des Kaisers in der altrömischen Verfassung zuwenig gedacht. Das aber ist notwendig, will man die Substanz und das Potential des Satzes erfassen. Der spätrömische Kaiser und natürlich der byzantinische hatten eine in der Verfassung verankerte starke Stellung gegen-

1947] nr. 18, 29, 62 usw.). Bonifaz war ein viel zu erfahrener Jurist, um sich auf Argumente zu stützen, die bei diesen und anderen Papsterklärungen herangezogen wurden, in der Absicht, die monarchische Herrschaftsgewalt des Papstes zu erweisen. Er sah Herrschaft wesentlich gesellschaftsbezogen an. Das war ein Akzent, der bei anderen nicht sogleich sichtbar wurde.

⁸¹⁾ Chenu (wie Anm. 74) stellt die nicht leicht verständliche Behauptung auf, man könne zu dem Schluß kommen, „hier habe der Papst als ein kleiner, auf den geschichtlich kontingenten Rechten einer verfallenden Christenheit bestehender Feudalfürst (sic) nicht begriffen, wie sich in der Entwicklung der Gesellschaft und im Bewußtsein der Nationalstaaten (wofür der König von Frankreich ein Beispiel war) berechtigt und heilsam der Wert der politischen Realitäten entsprechend der Schöpfungsordnung zur Geltung brachte“. Ähnlich auch in dem Anm. 73 zitierten Artikel: „Baron romain imbu des principes féodaux“ (312).

⁸²⁾ Daß der Schlußsatz eine irreformable dogmatische Aussage enthält, unterstreicht Chenu a. a. O.; so bereits Denifle (wie Anm. 1) 44. Vgl. auch den Neuerlaß der Bulle, insbesondere den Schlußsatz im 5. Laterankonzil, in: *Conciliorum oecumenicorum decreta* (wie Anm. 75) 643 (Bulle *Pastor Aeternus*).

⁸³⁾ Reiche Literaturangaben jetzt bei Paradisi (wie Anm. 11) 57ff. und 149ff. Hinzuzufügen wäre: André Bossuat, *La formule „Le roi est empereur en son royaume“*. *Revue historique de droit français et étranger* 39 (1961) 371—381; Pierre Chaplais, *La souveraineté du roi de France et le pouvoir législatif en Guyenne au début du XIV^e siècle*. *Moyen Age* 69 (1963) 449—469; Robert Feenstra, Jean de Blanot et la formule „Rex Franciae in regno suo princeps est“. In: *Études dédiées à Gabriel Le Bras* 2 (Paris 1965) 885—895; Frederic L. Cheyette, *The Sovereign and the Pirates, 1332*. *Speculum* 45 (1970) 40—68.

über dem kirchlichen Organismus, denn kirchliche Angelegenheiten, etwa Organisation, Verwaltung, Disziplin, einschließlich der Kirchenversammlungen, die Ökumenizität beanspruchten, gehörten in den Bereich des *ius publicum*. Nach Ulpian's Definition bestand es aus dem *ius in sacris, sacerdotibus et magistratibus*⁸⁴). Da aber der Kaiser die Quelle allen öffentlichen Rechts war, besaß er auch Jurisdiktionsgewalt über kirchliche Dinge. Die altrömische Funktion des Kaisers als *pontifex maximus* hatte daher verfassungsmäßige Bedeutung, auch als er zum bloßen *pontifex inclutus* seit dem späten 4. Jahrhundert abgesunken war. Und gerade aus dem öffentlichen Recht floß seine Befugnis, in kirchliche Dinge einzugreifen, so etwa Synoden einzuberufen, kirchlich-disziplinäre sowie organisatorische Maßnahmen zu ergreifen und sich manchmal auch in dogmatischen Fragen zu versuchen. Diese genuin römische Stellung des Kaisers hat, nachdem das römische Recht durch die Wissenschaft voll erschlossen worden war, sehr zum Werden und Erstarken des Säkularisierungsgedankens seit der Stauferzeit beigetragen⁸⁵).

Wenn sich nun der Landesherr, wie etwa der englische oder französische König, die Funktion des Kaisers aneignete, so wollte er ganz gewiß damit keine universal-herrscherlichen Absichten ausdrücken. Im Gegenteil, jeder Landesherr wurde in Ausübung dieser kaiserlichen Funktion zum Werkzeug der Dekomposition, das zur schließlichen Zersplitterung, Zerbröckelung und Durchlöcherung der als universal und einheitlich verstandenen ekklesiologisch gefaßten Menschheit zu führen geeignet war. Darin liegt der tiefere Sinn der territorialen Souveränität gegründet, deren handgreifliche Begleiterscheinung der rasch emporwachsende Nationalismus war⁸⁶). Damit steht in Zusammenhang, daß gerade im späten 13. Jahrhundert konkrete Anzeichen einer national-

⁸⁴) Ulpian in Dig. 1. 1. 1 (2).

⁸⁵) Über die praktische Anwendung des Grundsatzes am Anfang der Stauferzeit, vgl. Ullmann, Von Canossa nach Pavia (wie Anm. 42), bes. 289—296.

⁸⁶) Nur auf das eine oder andere Beispiel sei kurz verwiesen. Im 2. Konzil von Lyon wurde nach Nationen abgestimmt, nachdem an den Universitäten diese als stimmberechtigte Gruppen sich eingebürgert hatten. Damals erschienen auch Schriften, die das Prinzip der Nationalität zum aufbauenden Element einer neuen Weltordnung machen wollten, wie beispielsweise der Kanonikus Alexander von Roes (sein Memoriale, ed. Heinrich Grundmann—Hermann Heimpel [Weimar 1949]; andere seiner Schriften in M. G. H. Staatsschriften des späteren Mittelalters I/1 [Stuttgart 1958]), der die Deutschen, Franzosen und Italiener zu tragenden Pfeilern seiner Gesellschaftsordnung machte (darüber Ullmann, History of Political Ideas in the Middle Ages [wie Anm. 71] 187ff.). Oder unmittelbar nach der Jahrhundertwende schlug der gerissene Laie im Königslager, Pierre Dubois, in seiner Schrift *De recuperatione terrae sanctae* (ed. C.-V. Langlois [Paris 1891]) einen scharfen, geradezu chauvinistischen Ton an und befürwortete die territoriale Souveränität des Königs auf Kosten des Universalismus. Hier seien auch die anonymen Schriften der Pariser Gelehrten angeführt, die einem nationalen Königtume huldigten, wie etwa die *Disputatio inter clericum et militem* (darüber jetzt unergiebig: Th. J. Renna, *Kingship in the Disputatio. Speculum* 48 [1973] 675—693) oder die mit *Rex pacificus* beginnende Schrift *Quaestio de potestate papae* (ed. Dupuy [wie Anm. 4] 663ff.). Noch immer lehrreich ist Rivière (wie Anm. 11) 274ff.

kirchlichen Bewegung in Erscheinung traten⁸⁷⁾. Die Verbindungslinien zwischen König und Hierarchie waren unzweideutige Symptome des (späteren) Gallikanismus, und diese gegenseitige Annäherung konnte nicht umhin, einerseits die Bande zum Papsttum zu schwächen und andererseits die Bindung der Hierarchie an den König zu stärken und dessen Macht zu vergrößern. Von hier führt eine gerade Linie von der *appellatio tamquam ab abusu*⁸⁸⁾ über die Reichsversammlung von Vincennes⁸⁹⁾ zur verfassungsmäßigen Verankerung des Gallikanismus, um nur die französischen Meilensteine der Entwicklung anzuführen⁹⁰⁾.

Historisch betrachtet, kommt dem so häufig verrufenen Schlußsatz der Bulle eine viel größere Bedeutung zu als die übliche billige Interpretation wahrhaben möchte. Der Sinn ist klar: die letzte Instanz innerhalb des ekklesiologisch verstandenen Menschheitsverbandes ist der Papst, der demgemäß seine im Interesse des Seelenheils ausgeübte Jurisdiktionsgewalt auf universaler Ebene beansprucht⁹¹⁾. Die Spitze richtete sich gegen die landesherrlichen Autonomiebestrebungen, gegen die kräftig anhebende Territorialsouveränität und nationalkirchliche Aspirationen. Auch in diesem Sinne ist die Bulle konservativ. Sie versucht, die Idee der Universalität zu retten, indem sie auf dem Hintergrund der Ekklesiologie den universalen Jurisdiktionsprimat zum krönenden Abschluß der Erklärung erhebt⁹²⁾. Hervorgehoben sei, daß der im Schlußsatz aus I Petr. 2, 13 entlehnte Begriff der *omnis humana creatura* nicht „Geschöpf“ bedeutet, sondern „Schöpfung“, „Ordnung“ und sich damit unschwer in den ekklesiologisch-universalen Rahmen einfügt.

⁸⁷⁾ Darauf spielte Johannes Monachus in seiner Glosse deutlich an: *Si ergo fides quam tenet ecclesia esset particularis, continens unam gentem vel unum populum, sicut sunt multi populi sive multae gentes sic forte essent multae ecclesiae et multa capita. Sed cum sit catholica . . .*

⁸⁸⁾ Darüber vgl. Robert Gónéstal, *Les origines de l'appel comme d'abus* (Paris 1950).

⁸⁹⁾ Die Verhandlungen in Melchior Goldast, *Monarchia* (ed. Frankfurt 1661) II, 1361 ff.

⁹⁰⁾ Die Gesetzgebung — insbesondere unter den englischen Königen Eduard I. und Eduard III. — verfolgte dieselbe Richtung.

⁹¹⁾ Die flandrischen Gesandten, die Ende 1298 in Rom weilten, richteten an den Papst eine Gedenkschrift, die mit guter juristischer Begründung die Notwendigkeit eines päpstlichen Universalitätsanspruchs in einer christlichen Gemeinschaft zu erweisen sucht. Dadurch würde ein über Fürsten und Könige stehendes rechtsprechendes Organ gewährleistet werden, das der immanenten Idee des Rechts dient. Diese Eingabe verdient mehr Beachtung als sie bisher erfahren hat (ed. v. Joseph Kervin de Lettenhove, *Études sur l'histoire du XIII^e siècle. Mémoires de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique* 28 [1854] 74—78). Zum Grundgedanken vgl. noch die Beobachtungen bei Walter Ullmann, *The medieval papal court as an international tribunal. Virginia Journal of International Law* (= *Essays in honour of Hardy Croes Dillard*) 11 (1971) 356—381.

⁹²⁾ Da die Bulle gegen niemand gerichtet war, konnte Klemens V. in dem Dekret *Meruit* die gewünschte Erklärung abgeben, ohne die Bedeutung der Bulle in geringsten zu schmälern. Daß sich die Kurie mit dieser Erklärung nichts vergeben hatte, betont mit Recht Kölmel (wie Anm. 56) 407.

Von außerordentlicher Bedeutung ist, daß die Bulle geradezu den Auftakt für die reiche Traktatenliteratur zu geben scheint, die die Idee der Universalität im ekklesiologischen wie auch im säkularisierten Sinne scharf betont. Diese neue Literaturrichtung zeigt, wie hellhörig und weitsichtig eine Anzahl von Gelehrten des frühen 14. Jahrhunderts war. Je stärker die landesherrliche Souveränität in den Vordergrund trat, mit umso größerem Eifer wurde der Universalitätsgedanke literarisch befürwortet. Sollte der Zerbröckelung und Zerstückelung Einhalt geboten werden, konnte man nur mit der Idee der Ganzheit auf vornehmlich traditioneller Grundlage operieren. Dem autonomen Einzelstaatswesen wurde wenigstens auf literarischer Ebene die universale all-umfassende Einheit gegenübergestellt. Diese universalistische Orientierung ist so auffallend, daß man sich bloß wundern kann, warum sie bisher nicht zum Gegenstand gesonderter Analysen gemacht wurde⁹³). Klänge es nicht bizarr, könnte man wohl die ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts als das Zeitalter des wenigstens literarisch vertretenen Universalismus bezeichnen⁹⁴). *Unam sanctam* wie auch die ihr folgende Literatur wollten dem Zersetzungsprozeß auf kirchlichem, ideellem und kulturellem Gebiet durch einen äußersten Konservativismus vorbeugen. Ob das nun das richtige Mittel war, kann man wohl bezweifeln. Was man nicht bezweifeln kann und darf, ist der tiefe sittliche Ernst, der diese Literatur kennzeichnet.

Aber nicht bloß im literarischen Rahmen läßt sich der Einfluß der Bulle wahrnehmen. Wenigstens anmerkungsweise sollte hier der gesetzgeberischen Verfügung Kaiser Heinrichs VII. aus dem Jahre 1312, also genau zehn Jahre nach der *Unam sanctam*, gedacht werden. In dem Reichsgesetz *Ad reprimendum* erklärt er mit der einem römischen Kaiser geziemenden volltönenden Sonorität die Oberhoheit des römischen Monarchen über jede Seele. Göttliches und menschliches Recht schreiben vor, behauptet er in dem Gesetz, *quod omnis anima Romanorum principi subiecta sit*⁹⁵). Daß er damit die päpstliche Äußerung Bonifaz' zum Muster nahm, kann wohl nicht ernstlich bezweifelt werden, wenn auch, im Gegensatz zu ihrem Vorbild, diese kaiserliche Maßnahme ohne jede Einschränkung die Jurisdiktionsgewalt des Kaisers postuliert.

⁹³) Auch Richard Scholz in seiner geistvollen Studie: *Weltstaat und Staatenwelt in der Anschauung des Mittelalters*. Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft 4 (1941) 81 ff. ist die Bedeutung entgangen. In seiner fleißigen Arbeit: *Papal plenitudo potestatis and the source of temporal authority in late medieval papal hierocratic thought*. *Speculum* 48 (1973) 654—674 bemerkt W. D. McCready zwar den universalistischen Zug in den besprochenen Schriften nicht, macht dafür aber richtig auf die Bedeutung des baptismalen Wiedergeburtsgedankens aufmerksam (663).

⁹⁴) Einem so ausgezeichneten Kenner des päpstlichen Symbolismus und Zeremonienwesens wie Schimmelpfennig (wie Anm. 71) 4 fiel auf, daß der Begriff der (universal verstandenen) *christianitas* in den Zeremonienbüchern des 14. Jahrhunderts zu Avignon einen viel breiteren Raum einnahm als bisher, obwohl diese Bücher vorwiegend für den internen Gebrauch bestimmt waren.

⁹⁵) M. G. H. *Legum sectio IV: Constitutiones et acta publica imperatorum et regum* 4/2 (Hannoverae 1909—1911) nr. 929 und 930 in französischer Übersetzung; auch als *Collatio IX* dem *Corpus Iuris Civilis* einverleibt.

Mißachtung der kaiserlichen Obrigkeit begründe das Verbrechen des Hochverrates⁹⁶⁾.

Auf bloß einige markante Beispiele aus der Literatur sei mir gestattet zu verweisen. Ihnen allen ist gemeinsam, daß für sie, genau wie für die Bulle, die Begriffe Staat, Bürger, Politik nicht existierten. Sie setzen sich auch nicht mit diesen neuen Ideen auseinander. In unmittelbar zeitlicher Nähe steht der Traktat des Jakob von Viterbo „De regimine christiano“. Wie der Herausgeber im Titel seiner Ausgabe richtig hervorhob, war dies der älteste Traktat, dessen Thema der Kirchenbegriff selbst war⁹⁷⁾. Das Hauptanliegen des Verfassers entsprach vollends jenem der *Unam sanctam*. Er war sich der Aushöhlung und Unterwanderung der überkommenen christlichen Gesellschafts- und Herrschaftslehre durch die neuen Denkschemata vollkommen im klaren. Ein wissenschaftlich ansprechendes Gegenstück sollte diesen neuen Lehren entgegen gestellt werden. Seine Schrift war die deutliche Absage an die immer stärker hervortretende atomisierende und zerklüftende These von der Bipolarität und gipfelte in dem Postulat der souveränen all-umfassenden Einheit der Kirche, die er wesensmäßig als *regnum* verstand. Die innerste Substanz dieses *regnum* war aber nicht, wie dies bei anderen Königreichen der Fall war, eine natürlich bedingte Entwicklung und ein historisch erklärbares Wachstum, wenn auch Jakob formale Anleihen bei Aristoteles machte, um den stufenweisen gedanklichen Aufbau von der Familie über die Gemeinde zur Völkerschaft und schließlich zur universal-kirchlichen Gesellschaft darzutun. Vielmehr handelte es sich hier, wie Jakob unterstreicht, um eine *regeneratio* dieser natürlichen Einheiten und Gruppen durch die Gnade⁹⁸⁾, die bei ihm im Verhältnis zur Natur eine über den Aquinaten hinausgehende Funktion ausübt⁹⁹⁾. Als allein souveränes Königreich und als juristischer, organischer und sichtbarer Verband beinhaltet die Kirche alle (christlichen) Verbände und Nationen. Die Bezeichnung *regnum* sollte die innere Wesenheit der Kirche in der jedermann leicht zugänglichen und verständlichen Terminologie ausdrücken. Dieser Gemeinschaft der *fideles* — von den natürlichen Menschen nimmt er keine Kenntnis — entspricht auch die Herrschaftsform, d. h. die Monarchie, verwirklicht

⁹⁶⁾ Es war gewiß bittere Ironie des Geschickes, daß gerade dieses Reichsgesetz und der davon unmittelbar betroffene König Robert von Sizilien zum Anlaß werden sollten, die territoriale Souveränität auf Grund rein formaljuristischer Erwägungen in der Dekretale *Pastoralis cura* zu fixieren. Dazu vgl. auch Walter Ullmann, Zur Entwicklung des Souveränitätsbegriffs im Spätmittelalter (demnächst in Festschrift für Nikolaus Grass). Konrad von Meigenberg traf mit seiner Behauptung, daß das Reichsgesetz durch *iura canonica* aufgehoben worden sei, den Nagel auf den Kopf (wie Anm. 76, 382).

⁹⁷⁾ Jakobus von Viterbo, *Le plus ancien traité de l'église: De regimine christiano*, ed. François X. Arquillière (Paris 1926). Neben der Einleitung durch den Herausgeber vgl. noch Scholz, *Publizistik* (wie Anm. 54) 129 ff. und Rivière (wie Anm. 11) 228 ff., der aber diesen Traktat zu sehr am tagespolitischen Geschehen orientiert sieht.

⁹⁸⁾ Obzwar die Kirche ein *regnum* ist, sagt Jakob, *non sit communitas nature, sed gratie, ut ipsum nomen insinuat* (94).

⁹⁹⁾ *Ibid.*, 176: *Gratia non tollit naturam, sed format et perficit.*

im Papst. Auch hier sind, sehr verständlich, Herrschaft und Gesellschaft aufeinander abgestimmt. Die Herausforderung durch die neue Thematik trug sehr erheblich bei zur Erkenntnis und gedanklichen Klärung des juristischen Wesens der Kirche und ihrer organischen Strukturelemente und befruchtete das adäquate Verständnis der ekklesiologisch bedingten Begriffe, die nichts gemein hatten mit jenen des Staates, des Bürgers und der Politik. Der Traktat beweist, welche mächtige Impulse am Werk gewesen sein mußten, um zur analytischen Erkenntnis der Kirche als universales Königreich vorzustoßen¹⁰⁰).

Trotz fundamentaler Verschiedenheit der Ausgangsstellung ist der Gedankengang Dantes gar nicht so unähnlich jenem, den wir bisher kennengelernt haben. Während bei Jakob der universale christliche Verband zum *regnum* wird, wird bei Dante der gesamte Menschheitsverband zum universalen *imperium*¹⁰¹). Dantes Grundton lag fürwahr nicht auf religiös-ekklesiologischer Ebene. Das religiöse Element spielte in seiner *civitas* gar keine konstituierende Rolle, weil diese sich als eine natürlich-universale Einheit aller *cives*, d. h. ohne Rücksicht auf Glauben, Religion, Kult, Nation, ethnische Zugehörigkeit, Stamm, usw., darstellte. Die Dominante Dantes war daher nicht die Unipolarität, sondern eine sehr energisch vorgetragene Bipolarität der *beatitudo huius vitae* und der *beatitudo vitae aeternae*. Wie bekannt, wurde er gerade wegen seines bipolaren Standpunktes von Guido Vernani so heftig angegriffen¹⁰²). Das Ziel Dantes war genau dasselbe, das Jakob, Bonifaz und Aegidius verfolgt hatten. Und das war die Absage an die landesherrliche Autonomie, die Abkehr von der einzelstaatlichen Autonomie und die Leugnung herrscherlicher Selbständigkeit. Nur auf dieser weitest gefaßten natürlich-politischen Grundlage glaubte Dante der Zersplitterung und Atomisierung Europas Herr werden zu können. Ihm durchaus nicht unähnlich in Absicht, Zweck und Gedankenführung war der gleichzeitige Traktat des Abtes Engelbert von Admont, der ebenfalls, um widerchristlichen Lehren einen Riegel vorzuschieben, die Wiedererrichtung des Römischen Reiches empfahl¹⁰³). Nur wenige Jahre später schrieb Alvarus Pelagius seinen umfänglichen, vielgelesenen und

¹⁰⁰) Daher erfreute sich diese Schrift großer Popularität im 14. Jahrhundert. Vgl. etwa Alexander de S. Elpidio und Alvarus Pelagius, worauf Michael J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages* (Cambridge 1963) 553 verwies (so etwa 304 bei und in Anm. 1).

¹⁰¹) Beste, neueste Ausgabe von P. G. Ricci, *Dante Alighieri: Monarchia* (Milano 1965).

¹⁰²) Über die *duo fines* siehe *Monarchia* III. 15. 7 (S. 273); hier die beiden Glückseligkeiten: Z. 26—28. Vernanis *Reprobatio Monarchiae*, ed. Thomas Käppeli, *Der Dantegegner Guido Vernani O. P. von Rimini. Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 28 (1938) 123—146, hier 125f.; alle Menschen *appetunt unum ultimum finem, scilicet beatitudinem*. Der Gedanke klang schon an bei Friedrich II. Vgl. das Zitat bei Walter Ullmann, *Reflexions on the opposition of Frederick II to the papacy*. *Archivio storico Pugliese* 13 (1960) 3—27, hier 16.

¹⁰³) *De ortu et fine Romani imperii*, ed. Melchior Goldast, *Politica imperialia sive discursus politici* (Francofurti 1614) pars 18 (754ff.).

stark von Jakob von Viterbo abhängigen Traktat „De planctu ecclesiae“¹⁰⁴). Obwohl er ein scharfer Kritiker des avignonesischen Papsttums war, versuchte auch er, in straffer Gedankenführung die Gesamtheit der *fideles* zur einzigen autonomen Körperschaft zu erheben. Aber da eine Gesellschaftsordnung ohne Herrschaftsordnung undenkbar ist, verfolgte auch er die monarchische Herrschaftsform, die ihm als die allein adäquate erschien¹⁰⁵). Hier entsprach der unipolaren Gesellschaft die monarchische Herrschaft. Auf ganz ähnlichen Grundlagen baute der Deutsche Konrad von Megenberg seinen „Planctus ecclesiae in Germaniam“¹⁰⁶) auf — das Papsttum sollte das Organ werden, das den universalen Staat kreieren werde¹⁰⁷).

Überblickt man diese literarischen Beispiele aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, so ergibt sich ein Bild, in dem die Fronten klar abgezeichnet sind. Aegidius und Bonifaz begannen den Versuch der ideologischen Restauration, indem sie auf gesichertem Hintergrund die ganzheitliche christliche Gesellschafts- und Herrschaftsordnung von neuem und mit besonderem Nachdruck proklamierten. Die Bulle selbst war durchaus kein Manifest päpstlicher Herrschaftsansprüche, sondern enthielt in einprägsamer, anschaulicher und allgemein verständlicher Form eine Skizze von Fundamentalsätzen, die in einer sich christlich heißenden Gesellschaft obwalten sollten — christlich im Sinne des 13. Jahrhunderts verstanden. Zweitens, in Verfolg der unipolaren These, bestritt sie die Eigenständigkeit der politischen Denkkategorien und damit den autonomen Staat. Die Bulle operierte ausschließlich auf ekklesiologischer und juristischer Ebene. In diesem Rahmen gab es keinen Raum für den *civis*, sondern nur für den *homo renatus*, den *fidelis*. Es sei nochmals betont, daß die Bulle nur aus der zeitgenössischen Perspektive verstanden und beurteilt werden kann. Es ist unhistorisch und unwissenschaftlich zugleich, in ihr

¹⁰⁴) Ed. Venedig 1580. Einzelheiten bei Nicolas Iung, Alvaro Pelayo (Paris 1931); vgl. auch Wilks (wie Anm. 100) 65, 318ff., 387f., 402ff., 502 und 510 Anm. 3.

¹⁰⁵) Dieses Argument wurde im 14. Jahrhundert oftmals wiederholt, vgl. etwa Egidius Spiritalis de Perusio in seiner Schrift *Contra infideles et inobedientes* (ed. Scholz [wie Anm. 62] II, 105ff., hier 112f.): . . . *unum debet habere caput, ne in uno corpore sint plura capita quasi monstrum. Unum est corpus scilicet totius humani generis congregatio, quod quidem corpus sive universitas unum rectorem habere debet tanquam caput.*

¹⁰⁶) Ed. Richard Scholz, Die Werke des Konrad von Megenberg. 1. Stück: *Planctus Ecclesiae in Germaniam*. M. G. H. Staatschriften des späteren Mittelalters 2/1 (Stuttgart 1941); auch Horst Kusch, Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter (Leipzig 1956).

¹⁰⁷) Aus dieser Sicht erklärt sich auch, warum dann Schriftsteller, die den Standpunkt der Bulle teilten, das teleologische Element stark in den Vordergrund rückten. Vgl. etwa den eben erwähnten Egidius de Perusio (wie Anm. 105) 126: *Temporalia omnia sunt propter spiritualia sicut propter finem . . .* oder Hermann de Schilditz in seinem Traktat *Contra haereticos* (wie Anm. 62) 130ff., hier 135f.: *Bona fortune sunt organa quaedam et instrumenta ad finem ultimum ordinata . . . qui finem suum ponit in temporalibus sive sint bona utilia sive delectabilia sive honor temporalis, numquam attinget felicitatem.* Damit steht in Einklang, daß nach diesem Schriftsteller die *felicitas politica* bloß *huic vite transitorie* entspricht (cap. XIV, S. 152).

die Proklamation der päpstlichen Weltherrschaft zu erblicken. Ob sie Weisheit, Voraussicht und kühle Beurteilung der Gegebenheiten und der neuen Ideen beweist, mag dahingestellt und kann auch mit Recht bezweifelt werden. Es bedarf nur der Erwähnung der Schriften des Dominikaners Johannes Quiddort¹⁰⁸⁾ oder des Marsilius von Padua¹⁰⁹⁾, um die dynamische Durchschlagskraft, den Schwung und das geistige Anregungsvermögen der neuen Denkschemata auch nur annähernd ermessen zu können. Insbesondere der letztgenannte entwickelte eine Gesellschaftslehre, die die Folgerungen aus den naturalistischen Prämissen zog, indem sie den *legislator humanus* und die *universitas civium*, den Staat, zum alleinigen Gegenstand der politischen Wissenschaft erhob, die jeden Zusammenhang mit übernatürlichen Grundsätzen bestritt. Marsilius vollzog den Bruch mit der überlieferten Lehre, weil bei ihm ein auf Glauben ruhendes Recht keinen Anspruch auf Erzwingbarkeit hatte, sondern nur ein solches, das der azendenten These entsprechend auf dem Volkswillen fußte — das aber war der Inbegriff der Volkssouveränität. Marsilius vollzog aber auch den Bruch mit der thomistischen Lehre — er durchschnitt die wesentliche thomistische Verbindung zwischen Natur und Gott. Seine Lehre war ein System, das im Spätmittelalter am vollkommensten den diesseitigen Ausschließlichkeitscharakter des Staates, des Bürgers und der Politik darstellte¹¹⁰⁾.

Die kuriale Einstellung und die ihr folgende literarische Strömung in den ersten Jahren des 14. Jahrhunderts waren gekennzeichnet durch das zähe Festhalten an den überlieferten gesellschaftlichen und herrscherlichen Grundlagen, in denen man eine Manifestation von der untrennbaren Verknüpfung von Glaube, Recht und Geschichte zu erblicken geneigt war. Und gerade in diesem Zusammenhang tut sich eine gewisse historische Tragik kund. Man sah offenbar keine Möglichkeit, dieser Verklammerung zu entkommen. Es schien zu fehlen an der Einsicht in die Potentialität, Anziehungskraft und Wucht der neuen Thematik und an der Erkenntnis der Aufnahmsbereitschaft des Bodens für das neue bipolare Weltbild. Kurie und die ihr zur Seite stehende Wissenschaft ließen Elastizität und das entsprechende Anpassungsvermögen vermissen, also genau jene Merkmale, die so viel zum geschichtlichen Werden

¹⁰⁸⁾ Siehe die neueste Ausgabe mit deutscher Übersetzung von Fritz Bleienstein, *Über königliche und päpstliche Gewalt: De regia potestate et papali* (Stuttgart 1969). Zur Sache: Ullmann, *Principles* (wie Anm. 16) 263 ff.

¹⁰⁹⁾ Ed. Richard Scholz, *Marsilii de Padua Defensor Pacis*. M. G. H. *Fontes iuris Germanici antiqui*, 2 Bde. (Hannoverae 1932/33). Zur Sache vgl. Georges de Lagarde, *Le Defensor Pacis* (Paris 1970); Jeannine Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue* (Paris 1970) (mit ausgezeichneten Analysen und Literaturangaben); Ullmann, *Principles* (wie Anm. 16) 269 ff. und neuerdings Michael Wilks, *Corporation and representation in the Defensor Pacis*. *Studia Gratiana* 15 (1972) 253—292.

¹¹⁰⁾ Treffend bemerkt D. W. Maurer, *Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund*. *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* 1970, 94: „Der Areopagite entmachtet; eine Entwicklung von beinahe 600 Jahren aufgehoben; Aristoteles triumphiert“. Der Hierarch wurde ersetzt durch den *conomus* sowie den Bürger.

des Papsttums beigetragen hatten. An der Kurie hat man nicht erkannt, wie stark wirklichkeitsbezogen und besonders entwicklungsverbunden die neuen Denkschemata waren. Vor allem hat man die Beziehung des aus dieser Thematik fließenden Rechts zur zeitgenössischen Gesellschaft nicht oder nur unzulänglich erfaßt. In dieser gesellschaftsbezogenen Rechtsidee verbarg sich aber das wahre Energiepotential der neuen Ideologie und Kosmologie¹¹¹⁾.

Das kuriale Unverständnis gegenüber der zeitgenössischen faktischen und geistigen Situation ist umso bemerkenswerter, als die Kurie bisher die Initiative und Führung in gerade den hier berührten Fragen fest in der Hand gehabt hatte. Es möchte scheinen, daß der Zusammenklang von faktischer und geistiger Entwicklung während des 13. Jahrhunderts von der Kurie nicht vernommen wurde. Die Initiative und die Dynamik, die in so offenkundiger Weise die europäische Vormachtstellung des Papsttums erwirkt hatten, waren ihm verlorengegangen, und die Kurie sah sich in die Defensive gedrängt. Die Erkenntnis von den Dimensionen, die die neue Richtung erreicht hatten, erwuchs der Kurie gleichzeitig mit der Erkenntnis von der Schwächung der als unantastbar und unanfechtbar gehaltenen Grundlagen von Herrschaft und Gesellschaft. Und es sind diese Erkenntnisse der Kurie, von denen die Bulle ein so eindrucksvolles, wenn nicht sogar erschütterndes Bild entwirft. Sie kamen zu einer Zeit, in der die neue Thematik bereits recht kräftige Wurzeln geschlagen und sich Eingang in viele Bereiche des geistigen, kulturellen und sozialen, und zum Teil auch schon des religiös-kirchlichen Lebens zu verschaffen gewußt hatte.

Die Zukunft gehörte der neuen Orientierung und Thematik, denn die Entwicklung zur nationalstaatlichen Souveränität mit all den voraussehbaren und auch teilweise vorausgesehenen Begleiterscheinungen wurde durch die Bulle nicht aufgehalten. Aber noch viel schwerwiegender und unvergleichlich ernster war, daß der territorialen Zersplitterung alsbald die religiöse Zerklüftung folgen sollte. Auch der Neuerlaß der Bulle durch das 5. Laterankonzil, buchstäblich am Vorabend der Reformation, konnte die kirchlich-religiöse Einheit vor dem Einsturz nicht bewahren. Die dadurch bedingte Gestaltung Europas löste Sturmflut aus, die bis zum heutigen Tage spürbar sind. Bonifaz konnte diese Sturmflut nicht voraussehen, aber wer mochte wagen, zu bestreiten, daß er die Gefahren für den friedlichen Fortbestand der einen römisch-orientierten *universitas fidelium* erkannt hatte, wenn ihm auch der Ablauf der zukünftigen Dekomposition verborgen bleiben mußte? Eine dringende Aufgabe der Forschung ist eine gründliche Analyse jener strukturell reich verästelten, ideologisch komplizierten Bewegungen, die die Umwälzung der Kosmologie ver-

¹¹¹⁾ Man vgl. etwa Johannes Quidort (Iohannes Parisiensis) (wie Anm. 108) cap. 25, S. 209 Z. 10f.: *Sicut per consensum hominum iurisdiclio datur, ita per consensum contrarium tollitur*. Vor allem gründete Marsilius von Padua die Erzwingbarkeit des Rechts — das ein *praeceptum coactivum* war — ausschließlich auf den Konsens der Bürger, weshalb für ihn das Gesetz treffend zum *oculus ex multis oculis* wurde: *Defensor Pacis* (wie Anm. 109) I. 11, S. 57 Z. 4f.

ursachten und damit das Wesen der universalen Kirche nachhaltig beeinflussten. Am Beginn der Zeitspanne, in der diese Veränderungen unaufhaltsam vorwärtsschritten, stand Bonifaz VIII. und seine Bulle *Unam sanctam*, die die päpstliche Reaktion auf die Anfangsstadien jener Entwicklung widerspiegelt, an deren Ende ein in sich zerrissenes, zerspaltenes und zerrüttetes Europa erstehen sollte. Die griechische Kirche im Osten war eben gefesselt, wenn nicht erdrosselt worden, und die einmal in sich fest gefügte Einheit der lateinischen im Westen löste sich in mehrere feindliche sich verbissen bekämpfende Lager auf. Erst in der historischen Zusammenschau und Perspektive läßt sich die Bedeutung der *Unam sanctam* erkennen. Mit ihrem Postulat nach kirchlicher Einheit richtete sie den Blick gleicherweise auf die Vergangenheit und auf die Zukunft.