

# ADEL UND KIRCHE

*Gerd Tellenbach*

*zum 65. Geburtstag dargebracht von  
Freunden und Schülern*

HERAUSGEGEBEN VON  
JOSEF FLECKENSTEIN UND KARL SCHMID

SONDERDRUCK

HERDER  
FREIBURG · BASEL · WIEN

1968



gra(tia) gloriosissimo Romanorum imperatore semper augusto, Jer(usa)l(e)m et Sicil(ie) rege, anno Romani imperii eius nono, regni Jer(usa)l(e)m quarto et regni Sicil(ie) tricesimo primo. Feliciter amen.

Acta sunt autem<sup>f</sup> omnia predicta in presentia comitis Symonis Theatini, comitis Berardi de Monoplello, Taddei comitis Montisferetri et Urbini et Anselmi de Justingen marescalci, Conradi de Luçinardo et aliorum quamplurium.

<sup>a</sup> a zeigt Verbesserungsspuren vom Schreiber selbst. <sup>b</sup> d zeigt Verbesserungsspuren vom Schreiber selbst. <sup>c</sup> Das u zeigt Verbesserungsspuren vom Schreiber selbst. <sup>d</sup> Sic! <sup>e</sup> t zeigt Verbesserungsspuren vom Schreiber selbst. <sup>f</sup> Das zweite o vielleicht vom Schreiber selbst verbessert. <sup>g</sup> t könnte vom Schreiber selbst verbessert sein.

Nr. 4

Rainald, Herzog von Spoleto und kaiserlicher Legat, gibt Ripatransone ein Privileg.  
Ripatransone 1229 April

Orig.-Dipl. mit (Seidenfäden und Siegel verloren), Ripatransone, Arch. Com., Perg. fuori delle Cassette n. 69. — Edd. F. M. Tanursi, *Johannis Garzonii . . . ac Theodori Quatrini de rebus Ripanis* (Romae 1781) 139 f.; G. Colucci, *Antichità Picene XVIII* (Fermo 1792) Appendice diplomatica alle memorie storiche di Ripatransone S. XIV—XV, n. IX; F. M. Tanursi, *Memorie storiche della città di Ripatransone* (Fermo 1793), App. Dipl. S. XIV—XV, n. IX. — Reg. Imp. Nr. 13021; G. Mazzatinti, *Gli archivi della storia d'Italia*, II (Rocca S. Casciano 1899) 261. — Vgl. auch Ficker, *Forschungen*, 2, 166; Winkelmann, *Jbb. Friedrichs II.*, 2, 51, Anm. 3.

RAYNALDUS Dei et imperiali gra(tia) dux Spoleti, imperialis<sup>a</sup> Marchie legatus. Si eorum, quos ad imperiale servitium et mandatum devotos comperimus, fidem actendimus<sup>b</sup> et dignis beneficiis compensamus, ipsos ad exhibitionem servitii reddimus promptiores, dum status et comoda<sup>b</sup> propria circa imperialis observanciam fidei proficiunt et accrescunt.

[I]nde<sup>c</sup> est, quod nos actendentes<sup>b</sup> fidem puram et devocionem laudabilem, quam universi homines Ripe Trasonis erga dominum nostrum serenissimum imperatorem Fr(idericum) et honorem imperii gesserunt iugiter et devote ac gerere non desistunt, considerantes etiam grata satis et accepta servicia, que eidem domino imperatori et imperio semper exhibuerunt<sup>d</sup> et in antea de bono in melius poterunt exhibere, ex imperiali nobis auctoritate commissa concedimus eis, ut castra Mesaniani, Lammeriani, Cuseniani, Marani, Sancti Andree et Penne cum omnibus tenementis, rationibus et pertinentiis suis sint de iurisdictione Ripe Trasonis et homines dictorum castrorum perpetuo in ipso castro Ripe Trasonis ad honorem et fidelitatem domini imperatoris et imperii debeant habitare. Ex habundantiori quoque gra(tia) promittimus eis, quod castra predicta faciemus tempore destrui oportuno, si de hominum Ripe Trasonis processerit voluntate, et si interim ipsi valeant supra dicta castra destruere, destruendi ipsa licenciam prebemus eisdem. Ad huius autem concessionis et promissionis nostre memoriam et robur perpetuo valiturum presens privilegium per manus Stabilis de Caserta domini imperatoris notarii fieri et sigillo nostro iussimus communiri anno, mense et indict(ione) subscriptis.

Dat(um) apud Ripam Trasonis anno dominice incarnationis millesimo ducentesimo vicesimo nono mense aprilis<sup>b</sup> secunde indict(ionis) imperante domino nostro Fr(iderico) Dei gra(tia) invictissimo Rom(anorum) imperator(e) semper augusto, Jer(usa)l(e)m et Sicil(ie) rege, anno imperii eius nono, regni Jer(uso)li(mi)tani quarto, regni vero Sicil(ie) tricesimo primo. Feliciter amen.

<sup>a</sup> Das zweite i vom Schreiber selbst nachträglich eingefügt. <sup>b</sup> Sic! <sup>c</sup> I nicht mehr lesbar; vielleicht ausradiert. <sup>d</sup> *nerunt* vom Schreiber selbst auf Rasur verbessert.

*Exempla und Tradition bei Innocenz III.*

In einem Gespräch, welches Friedrich Meinecke mit Ernst Troeltsch über dessen Buch „Der Historismus und seine Probleme“ führte, faßte Meinecke — unter Zustimmung Troeltschs — dessen Werk mit den Worten des Heraklit und des Archimedes zusammen: „Πάντα ῥεῖ“ (Alles fließt) und „Δός μοι ποῦ στῶ“ (Gib mir einen Punkt, wo ich stehen kann)<sup>1</sup>. Wo gibt es einen Halt in der Pluralität anerkannter Werte, deren Individualität und Eigengesetzlichkeit der moderne Historismus in der geschichtlichen Welt entdeckte? Diese Frage im Sinne Troeltschs zu beantworten ist nicht Gegenstand vorliegender Betrachtung. Sie deutet aber auf ein allgemeingeschichtliches Problem, das sich dem sittlichen Bewußtsein auch vergangener Epochen immer wieder gestellt hat. Hier sei der Versuch unternommen, anhand der Fragen, welche sich der Kirche in Antike und hohem Mittelalter gestellt haben, das Problem dieses „Halts“ zu untersuchen, das dann Innocenz III., einen der größten Rechtsdenker auf dem Stuhle Petri, in ganz besonderem Maße beschäftigt hat.

## I

Solchen Halt besaß der Römer im *exemplum*, dem menschlichen Beispiel. Im *exemplum* ist sittliche Haltung konkret geworden. Römischer Wirklichkeitssinn hat daher konkrete Anschauung abstrakt formulierten Sittengeboten vorgezogen. Typisch ist Senecas Ausspruch: „Lang ist der Weg durch Gebote, kurz und wirksam durch Beispiele (*exempla*)“<sup>2</sup>. In den großen *exempla* seiner Vorfahren erkannte der Römer die zeitlosen, nachahmenswerten Vorbilder sittlicher Tüchtigkeit (*virtus*). Angesichts der Auflösung der Lebenswerte der Vorfahren (*maiores*) als der inneren Kraft, welche die Größe Roms geschaffen hatte, haben römische Historiker und Philosophen jene *exempla* der Staatsführung und des Privatlebens ihren Zeitgenossen als Spiegel vorgehalten. Wie oft wird der von den Karthagern gefangene

<sup>1</sup> F. Meinecke, Schaffender Spiegel (1948) S. 214. Die folgenden Ausführungen stellen eine erweiterte Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Universität Hamburg vom 15. Nov. 1967 dar.

<sup>2</sup> Seneca, Ad Lucil. 6, 5; ähnlich Cicero, De officiis I, 1, 1. Zum römischen Vorbilddenken, H. Kornhardt, Exemplum. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie (Diss. Göttingen 1936); I. Kapp-G. Meyer, Exemplum, in: Thesaurus linguae Latinae, vol. 5, 2 (1931—53) 1326—1350; H. Friedrich, Die Rechtsmetaphysik der göttlichen Komödie. Francesca da Rimini (Das Abendland 6, 1942) S. 22 ff.; L. Buisson, Die Entstehung des Kirchenrechts, ZRG. Kan. Abt. 52 (1966) 103 ff.

Atilius Regulus als Beispiel der Treue zitiert, welcher den Karthagern unter Eid versprochen hatte, die Freigabe der karthagischen Gefangenen in Rom zu erwirken oder wieder zurückzukehren. Er riet dem Senat von der Freigabe ab und ging nach Karthago zurück, einem qualvollen Tod entgegen<sup>3</sup>. Aber auch die römische Staatsführung selbst stand unter der Macht der *exempla*, wenn der Senat vor der Entscheidung, ob er Catilina hinrichten lassen solle oder nicht, dem Hinweis Catos auf jenes *exemplum* des A. Manlius Torquatus folgte, welcher den ungehorsamen Sohn hatte hinrichten lassen<sup>4</sup>.

Solche *exempla* der Vergangenheit waren also Vorbilder und Richtwert für die Gegenwart. Auch Cicero, welcher als Philosoph die *exempla* aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang löste und sie systematisch von der stoischen Tugendlehre aus untersuchte, erblickte in den Beispielen der Vorfahren (*maiores*) nur eine Bestätigung für die Integrität der Vorfahren. An ihren Beispielen zeigte er den stoischen Gedanken, daß es einen wahren Nutzen nicht gebe, wenn das sittlich Gute fehle. Deshalb sei Atilius Regulus auch wieder in die Gefangenschaft zurückgekehrt und habe nicht den Vorteil eigener Person über Treu und Glauben oder über den Nutzen des Staates gestellt<sup>5</sup>. Die stoische Philosophie bestätigte so die Beispiele der Vorfahren. Cicero fand indessen auch Beispiele, die zwar oft politischem Handeln als nützliches Vorbild dienten, aber nicht als sittlich angesehen werden konnten. So hatte Lucius Sulla mit Zustimmung des Senats Städte gegen eine Geldsumme von Steuern befreit. Später jedoch wurden sie von Lucius Philippus wieder zu Steuerpflichtigen herabgedrückt, ohne daß ihnen die Loskaufsumme zurückerstattet worden wäre — ein Beispiel, das zwar in der Staatsführung häufig Nachahmung fand, von Cicero aber wegen seiner Unredlichkeit (*mala fides*) scharf verurteilt wurde<sup>6</sup>.

So schied Cicero vom geschärften ethischen Bewußtsein aus die nachahmenswerten Beispiele von jenen, deren Beibehaltung die inneren Grundlagen römischer Größe, nämlich sittliche Tüchtigkeit (*virtus*) und Treue zum Wort (*fides*), untergruben. Bei dem eben erwähnten Beispiel des Lucius Sulla mochte indessen der Glanz der Vorfahren nicht verdüstert worden sein, da es jüngsten Datums war. Anders war es dort, wo die vielgerühmten Vorfahren eine schimpfliche Tat wie jene der Übergabe in den Caudinischen Pässen begangen hatten. Um die verklärte Sitte der Vorfahren (*mos maiorum*) zu retten, erläuterte Livius im Geist seiner Zeit die Motive der beiden eingeschlossenen Konsuln so, daß sie nun als Männer sittlicher Tüchtigkeit (*virtus*) erschienen:

Lentulus, der — wie Livius ausführte — durch seine sittliche Tüchtigkeit alle übertraf, legte im Kriegsrat dar, der Tod in den Pässen sei nutzlos, da nichts verteidigt werde; werde aber das Heer erhalten, werde das Vaterland gerettet; werde jedoch das Heer vernichtet, werde das Vaterland verraten. Aber ist das Joch nicht schimpflich? „Darin ruht die Liebe zum Vaterland“, gibt Lentulus zurück, „daß wir ihm unter Schande wie mit unserem Tode dienen, wenn es gefordert wird. Jener Schimpf, so groß er auch sein mag, muß ertragen werden, um der Notwen-

<sup>3</sup> Cicero, De officiis III, 26, 99 ff.     <sup>4</sup> Sallust, Catilinae coniuratio, c. 52.

<sup>5</sup> Cicero, a2O.     <sup>6</sup> Cicero, De officiis III, 22, 87—88.

digkeit zu gehorchen, der nicht einmal die Götter entrinnen. Geht, Konsuln, kauft mit den Waffen den Staat los, den unsere Vorfahren (*maiores*) mit Gold losgekauft haben!“ — Lentulus verwies damit auf das Verhalten der Vorfahren gegenüber Brennus, der im Jahre 390 das Kapitol belagert hatte<sup>7</sup>.

Mit solcher Begründung des Handelns gelingt es Livius nicht nur, die Konsuln in die vorbildliche Sitte der Vorfahren (*mos maiorum*) einzureihen, sondern auch ihr geschichtliches Verhalten zu einem zeitenthobenen Beispiel (*exemplum*) der Liebe zum Vaterland zu erheben. Dies ist Livius dadurch möglich, daß er im Geist seiner Zeit, in welcher die Individualethik gegenüber vaterländischer Pflicht relativiert wird und der Ruhm bzw. die Schande nicht mehr alleiniger Maßstab für persönliche Sittlichkeit oder Schwäche ist, auch entgegenstehende Beispiele der Vorfahren im ethischen Sinne zu deuten vermag. So bleiben die Beispiele der Vorfahren, ob sie nun im Zusammenhang mit der römischen Geschichte oder, aus ihr herausgelöst, systematisch betrachtet wurden, Halt und zeitloses Richtmaß für das Handeln der Gegenwart: Der Römer kennt keine Aufhebung der *exempla* der Vergangenheit durch einen Wandel des geschichtlichen Bewußtseins.

## II

In der Begegnung mit der römischen Antike hat sich auch das junge Christentum mit dem römischen Vorbilddenken auseinandersetzen müssen und wurde von ihm beeinflußt. Aber im Glauben an den auferstandenen Christus brachten die christlichen Exegeten die Beispiele des Alten und Neuen Testaments, denen ihr alleiniges Interesse galt, in einen ganz anderen Bezug zur Gegenwart:

Nach rabbinischer Auffassung enthält die Tora den unveränderlichen Niederschlag von Gottes heiligem Wort. Sinnzusammenhänge werden von der rabbinischen Exegese über gleiche oder auch ähnlich klingende Worte der Tora gefunden, ob es sich dabei in der Tora um gesprochene Worte, Gesetze oder Erzählungen, wie z. B. des Handelns Moses, dreht. Unter diese Exegese fällt auch das Bestreben, die verheißenden Worte Gottes in der Tora für die Gegenwart zu deuten. So hat sich auch Jesus gelegentlich auf Verheißungen der Tora berufen. Ebenso hat er den Kern seines Evangeliums aus Sätzen der Tora bei formaler Wortgleichheit der Leitbegriffe gezogen: „Das erste (Gebot) ist das: ‚Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist allein Herr; und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Denken und aus deiner ganzen Kraft‘ (Deut. 6, 4. 5). Das zweite ist dieses: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘ (Lev. 19, 18). Größer als diese ist kein anderes Gebot.“<sup>8</sup>

Jesus hat indessen dieses Liebesgebot nicht wie die rabbinische Exegese anderen Geboten der Tora gleichgeordnet, sondern mit Sätzen der Tora wie „Auge um

<sup>7</sup> Livius, *Ab urbe condita*, lib. IX, c. 4, 15 ff.

<sup>8</sup> L. Buisson, aaO. S. 8 ff., zu Christus S. 29 ff.; das Zitat: Mark. 12, 29 ff.; Matth. 22, 36 ff.; Luk. 10, 27 ff. Im folgenden werden einige Ergebnisse dieser Untersuchung, die mit Tertullian abschließt, wiedergegeben, so daß ich mich auf Verweise beschränken kann.

Auge . . .“ konfrontiert und diese verworfen. Andere Sätze der Tora, welche z. B. am Sabbat eine Tätigkeit untersagten, wurden von Jesus dem Liebesgebot untergeordnet. Jesus durchbrach damit die exegetische Einheit der Tora. Aber der exegetische Durchbruch Jesu ist damit noch nicht erschöpft. Auf die Frage seiner Jünger, weshalb Mose im Gegensatz zu Jesu Liebesgebot den Scheidebrief erlaubt habe, entgegnete Jesus, Mose habe dies „mit Rücksicht auf die Härte eures Herzens erlaubt“, daß dies aber von Anfang an nicht so gewesen sei. Jesu Begründung ist hier eine historische, wenn sie in der Tora eine Zeit vor Mose und unter dem Gesetz Moses unterscheidet. Auch in dieser historischen Staffellung der Tora hat Jesus die gleichgeordnete exegetische Einheit der Tora, wie sie die Rabbinen verstanden, gesprengt<sup>9</sup>.

Jesus hat also Sätze der Tora als Evangelium verkündet, andere Sätze der Tora von ihnen aus in direkter Konfrontierung oder historischer Staffellung verworfen. Weite Teile der Tora hat er gar nicht berührt. Im Glauben an den Auferstandenen stellte sich bald den jungen christlichen Gemeinden als Tauf- und Mahlgemeinschaften die Frage: Wieweit ist die Tora im Sinne Jesu verbindlich, deren Verheißungen auf Christus wiesen und aus welcher Christus seine Gebote gezogen hatte?

Schon im 1. Jahrhundert zeichnen sich zwei exegetische Sehweisen ab, welche beide in der rabbinischen Exegese wurzeln. So baut z. B. die Didache auf dem rabbinischen Prinzip eines Sinnzusammenhangs bei Wortgleichheit und wohl auch Wortassonanz auf. Worte Jesu werden gleichen oder auch ähnlich klingenden Worten der Tora und ihren Kontexten gleichgeordnet und mit ihnen ausgelegt. Dies wird z. B. sehr deutlich im exegetischen Verständnis jener Worte erkannt, die Jesus zum Unterhalt der ausgesandten Jünger sprach. Die Didache versteht diese Worte in gleichgeordneter, formaler Verkettung mit jenen Worten der Tora, welche den Unterhalt der Hohenpriester regelten, nun in dem Sinne, daß die Lehrer und Propheten wie die Hohenpriester aus den Erstlingen der christlichen Gemeinde zu ernähren seien<sup>10</sup>.

Dieses sichtlich von der rabbinischen Exegese bestimmte Verständnis des Alten Testaments erfaßt von Jesu Worten aus nur Bruchstücke des Alten Testaments und entwickelt dabei erste Formen kirchlicher Ordnung. Eine andere, wenn auch eng verwandte Sehweise hat Paulus eingeleitet. Zwar verklammert auch er formal von Christi Liebesgebot aus Worte des Alten Testaments, die Gott durch die Propheten sprach; aber in seiner heilsgeschichtlichen Konzeption bezieht Paulus die Verheißungen des Alten Testaments auf Christus, seine Worte und sein Leben als den Beginn eines neuen heilsgeschichtlichen Äons. Hier erkennt Paulus von Christi Worten aus, soweit er sie als ordnungsweisende versteht, nur eine Ähnlichkeit (Analogie) zwischen Jesu Worten und einigen wenigen Ordnungsformen der Tora. So faßt Paulus die eben erwähnten Abgabevorschriften der Tora hinsichtlich des Unterhalts der Hohenpriester nicht im Sinne einer exegetischen Gleichstellung wie die Didache auf; sondern er erkennt, daß die Abgabevorschriften der Tora nur eine Ähnlichkeit (Analogie) zu jenen Gaben der Liebe besitzen, mit denen die Jünger Christi ernährt werden sollen. Christi Worte enthüllen also erst die Formen der

<sup>9</sup> Matth. 19, 4 ff.; Mark. 10, 2—12; dazu L. Buisson, a.a.O.

<sup>10</sup> A.a.O. S. 93 ff.

neuen Ordnung in der Liebe. Ihnen gegenüber sind jene Formen der Tora nur geschichtliche Vorandeutungen (τύποι; *figurae*). Seinem starken Verheißungsglauben entsprechend hat Paulus auch gelegentlich geschichtliche Ereignisse des Alten Testaments als solche Vorandeutungen für Heilsereignisse der Gegenwart aufgefaßt, wenn er z. B. das Untertauchen der Ägypter im Roten Meer als Vorandeutung der künftigen Taufe versteht<sup>11</sup>.

Beiden exegetischen Sehweisen ist gemeinsam, daß nur von Christi Worten aus die Tora erfaßt wird und damit Gültigkeit und Hinfälligkeit des Gesetzes erkannt werden. Beide Sehweisen haben in der Folgezeit die christliche Exegese geprägt. Eine wesentliche Bereicherung erfuhr diese frühchristliche Exegese jedoch in der Begegnung mit dem römischen Vorbilddenken, das langsam in die christlichen Schriften der folgenden Jahrhunderte eindringt.

### III

Einen Markstein in dieser Entwicklung stellt der 1. Clemensbrief dar (96 n. Chr.). Von Christi Liebesgebot aus unterscheidet er — so wie es Cicero von der stoischen Tugendlehre aus getan hatte — im Alten Testament vorbildliche, aber auch nicht-vorbildliche Tugendbeispiele. Die formale Wortverknüpfung rabbinischer Exegese wendet Clemens Romanus nicht mehr an. Aber er erkannte darüber hinaus zwischen dem alttestamentlichen hierarchischen Aufbau des Priestertums und Christi Beispiel der Einsetzung seiner Apostel, die dann ihrerseits Presbyter und Diakone einsetzten, eine Ähnlichkeit (Analogie): Ihre kosmische Struktur der Ordnung (τάξις) ist zwar gleich, verschieden jedoch ist die Form, die erst Christus geoffenbart hat. Die beiden oben gezeichneten Sehweisen, jetzt durch das Vorbilddenken bereichert, ergreifen nun vom Alten Testament nicht nur von den Worten, sondern auch vom Handeln Christi aus, also auch von seinem Beispiel her, Besitz<sup>12</sup>. In der Folgezeit hat die Lehre Justins, daß der unveränderliche Gott durch den Logos in der Geschichte vom Anfang bis zum Ende der Welt wirke, die Einheit von Gottes Wirken in der Geschichte und damit die Einheit seines Wirkens im Alten und Neuen Testament hergestellt<sup>13</sup>. Die Didascalia zu Beginn des 3. Jahrhunderts hat dann folgerichtig die *exempla Christi* und die *exempla* von Gottes Handeln im Alten Testament gleichgeordnet nebeneinandergestellt, um Fragen wie der Handhabung der Kirchenbuße durch die Bischöfe verbindlich zu lösen. Hier in der Didascalia finden sich auch die ersten Versuche, anscheinende Widersprüche des beispielgebenden Verhaltens Christi und Gottes auf ihre Gründe (*causae*) hin zu untersuchen und so miteinander in Einklang zu bringen<sup>14</sup>. Solches Forschen nach den Gründen eines sichtlich sich widersprechenden Handelns Gottes und Christi, später dann auch der von Gott erleuchteten Erzväter sowie der Apostel, wird zum Grundproblem der christlichen Exegese des Abendlandes. Eine besondere Problematik ergab sich jedoch dann, wenn man wie Tertullian Beispiele und Worte Gottes im

<sup>11</sup> AaO. S. 63 ff.; zum Unterhalt der Apostel, S. 76 ff.

<sup>12</sup> AaO. S. 112 ff.; insbes. 118 ff.

<sup>13</sup> AaO. S. 130 ff.

<sup>14</sup> AaO. S. 139 ff.

Alten Testament mit jenen Christi nicht linear gleichordnete, sondern von historischen Offenbarungs- und Gesetzesstufen des einen Gottes ausging:

Zuerst verkündigte der barmherzige und zugleich strenge Gott seinen Willen im Urgesetz, vollkommener dann im Dekalog und schließlich in vollkommener Form in Christi Evangelium als *regula fidei*. So löst Tertullian die Widersprüchlichkeit, die sich z. T. aus Worten und Beispielen Gottes im Alten und Neuen Testament ergab, mit der Begründung der Historizität der jeweiligen Gesetzesstufe, deren Einheit in dem immerwährenden Willen Gottes zur Gerechtigkeit eingeschlossen ist: Mit der wachsenden Entfaltung des Liebesgebotes in der Geschichte wurden auch die Gebote Gottes hinsichtlich des Verhaltens strenger und dementsprechend auch die Strafen. So sind die Zehn Gebote zwar mit der Last des Gesetzes behaftet; aber sie wenden sich nur an den äußeren Menschen. Das Evangelium jedoch richtet sich an den einzelnen Willen und fordert daher auch eine strengere Verhaltensweise (*disciplina*) des Menschen. So hat zwar Christus das Gesetz aufgehoben, nicht aber die Sittenzucht (*disciplina*), die weder er noch die Apostel ganz verkündet haben, auch wenn sie sich ihrer ganz bewußt waren. Bei Tertullian erscheint daher das Beispiel Christi selbst gelegentlich nur als Stufe in der geschichtlichen Entfaltung verbindlicher Verhaltensweise (*disciplina*), die über sein Beispiel hinaus von den Aposteln und dem Parakleten verkündet wurde<sup>15</sup>.

In solcher Lehre von einer aufsteigenden Offenbarungsfolge der *disciplina* in der Geschichte, wie sie Tertullian wohl am stärksten zum Ausdruck brachte, erweist sich am eindrucksvollsten, wie das Christentum das römische Vorbilddenken zu tiefst verwandelt hat. Bei Tertullian ist daher eine *figura* nur sehr gelegentlich zu finden, wenn er z. B. ein alttestamentliches Recht nicht mit der jeweiligen Gesetzesstufe erklären kann<sup>16</sup>. Zum anderen ergab sich seit Justins Logos-Lehre immer mehr die Notwendigkeit, das ganze Alte Testament auf seine Zuordnung zum Neuen Testament hin zu untersuchen. Wie sind z. B. Abrahams Polygamie und Lüge oder Davids Ehebruch von den Geboten Christi aus zu verstehen, da Gott ihnen doch seine Zuneigung kundgetan hatte, sie also Vorbilder sein mußten? Die Deutung dieser *exempla* läßt nicht nur erkennen, wie die Exegese gezwungen ist, von Christi Evangelium her die *exempla* des Alten Testaments zu beleuchten, sondern verrät in ihrer Begründung zugleich das damit verbundene geschichtstheologische Verständnis:

Ambrosius z. B. „entschuldigte“ den Ehebruch des Abraham damit, Abraham habe vor dem Gesetz Moses und vor dem Evangelium gelebt. Vor dem Gesetz war Ehebruch nicht verboten<sup>17</sup>. Abraham wurde deshalb auch nicht von Gott

<sup>15</sup> AaO. S. 150 ff.

<sup>16</sup> So bezeichnet Tertullian, De monogamia c. 6 in fine, die Bigamie Abrahams als *figura* derer im Fleische und derer im Geiste.

<sup>17</sup> Ambrosius, PL 14, 429: . . . *quia Abraham ante legem Moysis, et ante Evangelium fuit: nondum interdictum adulterium videbatur*. Die hier angezogene Stelle ist insofern noch aufschlußreich, als Ambrosius in ihrem Zusammenhang noch zwei weitere *defensiones* zugunsten Abrahams anführt, 430: *Secunda illa (defensio) est, quod non ardore aliquo vagae succensus libidinis . . . sed studio quaerendae posteritatis et propagandae subolis . . .* Als dritte *defensio* zählt Ambrosius schließlich noch die von Paulus selbst vorgenommene Deutung auf: *„Illa, quae gessit Abraham, ut de ancilla susciperet sobolem, in figuram facta sunt, et secundum allegoriam dicta . . .*, 431.

bestraft, da Strafe nur nach Verkündung eines Gesetzes zugemessen wird. Durch die geschichtstheologische Vorstellung einer stufenweisen Verkündung von Gesetz und Evangelium in der Geschichte vermag Ambrosius den Abraham als Vorbild zu „verteidigen“: Abrahams Ehebruch und Polygamie erscheinen nun als Sitte (*mos*), die in der Zeit fixiert ist und somit keinen überzeitlichen Charakter aufweist. Damit ist Abrahams Ehebruch entschuldigt, Gottes Zuneigung durch den Glauben Abrahams verständlich gemacht, der Ehebruch aber doch als verboten erwiesen.

Augustinus indessen hat das Handeln alttestamentlicher *exempla* nicht in Gesetzesstufen wie sein Lehrer Ambrosius eingeordnet, sondern legte sie im Sinne der Logos-Lehre Justins in linearer Zuordnung zu Christus aus. Seine Deutung Abrahams mußte deshalb eine andere sein: Gott hat seine Gebote und Verbote schon von Anbeginn der Schöpfung in des Menschen Herz geschrieben; aber die Menschen wußten nicht darin zu lesen<sup>18</sup>. Nur wenige wie Abraham und David hat der Herr erleuchtet, so daß er David einen Sohn nach seinem Herzen nennen konnte. Bei dieser Gleichstellung Abrahams und Davids mit den vorbildlichen *exempla* des Neuen Testaments war keine historisierende Deutung möglich, um Abraham und David wegen Polygamie und Ehebruch zu „entschuldigen“. Nicht aus böser Lust — so meint deshalb Augustinus — hat Abraham gehandelt, sondern nach dem rechten Rat seines Weibes, wie Paulus bestätigt, um Nachkommen zu haben<sup>19</sup>. Der Ehebruch Davids fand als solcher keine Entschuldigung. Aber seine Zerknirschung und seine Reue sind beispielhaft, weil ihm Gott dann wieder seine Liebe zuwandte wie Christus der Magdalena<sup>20</sup>. Augustinus zog also die entschuldigenden Gründe (*causae*) von Abrahams und Davids Handeln auf sie selbst im Lichte des Evangeliums Jesu zurück. Beide Gestalten bleiben deshalb als zeitlose *exempla* erhalten, deren Handlungsmotive ebenfalls als zeitenthoben gedacht waren. Augustinus bog auch die zahlreichen Institutionen des Alten Testaments wie Beschneidung, Sabbath, Brand- und Blutopfer nicht im historisierenden Sinne sich überholender Gesetzesstufen ab; sondern er betrachtete sie, wie z. T. schon Paulus, im Lichte des Neuen Testaments als dessen Vorandeutungen (*figurae*): Die Beschneidung ist die Präfiguration der Taufe, die Brand- und Blutopfer die des Abendmahls — Vorandeutungen, die auf Künftiges hinweisen, selbst aber nicht nachahmenswert sind<sup>21</sup>.

Augustinus hat sich aber auch dem Problem einer Entwicklung kirchlicher Ordnung nach Christus nicht verschlossen. Zwar zeigen z. B. die *exempla* des Aaron, David, Paulus und Petrus, daß Gott die sittlich Gefallenen (*lapsi*) nach getaner Buße wieder in ihr Amt eingesetzt hat. Aber, so meint Augustinus, die Kirche kennt nicht die Herzen der Menschen wie Gott: Um geheuchelte Reue zum Zweck der Wiedereinsetzung auszuschließen, sind deshalb die sittlich Gefallenen trotz Buße nicht wieder in ihr Amt einzuführen<sup>22</sup> — eine Entscheidung, welcher die Autorität Augustins zwar großes Gewicht verlieh, die aber nicht unbestritten blieb.

<sup>18</sup> PL 36, 673; PL 44, 222.      <sup>19</sup> PL 42, 657; PL 41, 503.

<sup>20</sup> PL 36, 586.      <sup>21</sup> PL 42, 353 ff.

<sup>22</sup> PL 33, 812 f.

Faßt man den Weg der christlichen Kirche von ihrem Ursprung bis zum Ausgang der Spätantike zusammen, wird im Verständnis von Jesu Stellung zum Gesetz der Ausgangspunkt einer allmählich immer weiter werdenden exegetischen Erfassung des Alten Testaments von Christi Worten und *exemplum* her erkannt. Der Wortformalismus rabbinischer Prägung tritt dabei im Laufe des 2. Jahrhunderts zurück, dient jedoch gelegentlich dazu, einen typologischen Zusammenhang zu beweisen<sup>23</sup>. Dagegen haben exegetische Gleichordnung, typologische Sehweise und die Gesetzesstufenlehre sowie das *exemplum Christi* selbst tief das christliche Verständnis der *exempla* der beiden Testamente geprägt; desgleichen haben Dialektik und forensische Schemata bei der Begründung rechtfertigender *causae* dieses Verständnis wesentlich erweitert<sup>24</sup>. So verschieden die Akzente auch jeweils waren, sie schoben sich allmählich zu immer neuen, individuellen Synthesen ineinander, welche auch die sich entwickelnde Ordnung der Kirche prägten. Das Problem einer Wechselwirkung zwischen Schriften der Kirchenväter und den Beschlüssen der Konzilien kann hier nur angedeutet werden<sup>25</sup>, ebenso die beginnenden Versuche der Bischöfe von Rom, einen Primat über die Gesamtkirche zur Geltung zu bringen<sup>26</sup>.

#### IV

Mit Beginn der Völkerwanderung in Italien fand die Arbeit der Kirchenväter allmählich ihren Abschluß. Die Begegnung der Germanen mit dem Christentum fand Niederschlag auch im Verständnis der biblischen Beispiele. Da die Franken nur ein Recht kannten, das auf Erfolgshaftung, nicht aber auf Verschuldenshaftung aufgebaut war<sup>27</sup>, ist bei ihnen zunächst auch kein Forschen nach den „Gründen“ eines widersprüchlichen Handelns der *exempla* zu finden. Die *exempla* dienen ihnen nur zum sinnfälligen Beweis für Gebotenes und Verbotenes wie das Beispiel Abrahams für den Zehnten<sup>28</sup> oder der Kampf Davids mit Goliath für das Gottesurteil

<sup>23</sup> So z. B. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F. X. Funk (1905; Nachdr. 1962), lib. II, c. 25, 4. 5 (S. 94); lib. II, c. 25, 14 (S. 98).

<sup>24</sup> Eine massive Verwendung der Dialektik griechischer Prägung, welche vom rabbinischen Wortformalismus wohl zu scheiden ist, wird in der frühchristlichen Literatur zuerst bei Justinus beobachtet, vgl. seinen Dialog mit dem Juden Tryphon, übers. von Ph. Hauser (Bibliothek der Kirchenväter 33, 1917); besonders ausgeprägt sind Dialektik und forensische Schemata bei Tertullian, zuletzt L. Buisson, aaO. S. 166 ff.; zu Augustinus vgl. z. B. den Abschnitt, wo er Abraham vom Vorwurf der Lüge entschuldigt, PL 42, 422 ff. 599.

<sup>25</sup> Die Kanones der wichtigsten Altkirchlichen Konzilien nebst den Apostolischen Kanones, hrsg. von F. Lauchert (Nachdruck 1961): *Concilium Carthaginiense Tertium* a. 436, can. VII (S. 163); can. XLV (S. 171); can. L (S. 174).

<sup>26</sup> E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, 1 und 2 (1930, 1933); J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain (IV<sup>e</sup>—V<sup>e</sup> siècles)* (*Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, t. III, 1958) 220 ff. 416 ff. 463 ff.; zuletzt H. E. Fine, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die Katholische Kirche* (1964) S. 56 ff. 108 ff. (mit reicher Literatur).

<sup>27</sup> H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte* 2, 2. Aufl. bearb. von Cl. v. Schwerin (1928) 704; Cl. v. Schwerin, *Germanische Rechtsgeschichte* (1944) S. 41; H. Conrad, *Deutsche Rechtsgeschichte* 1 (1962) 173 ff.

<sup>28</sup> Schon im Schreiben der Bischöfe von Tours c. a. 567, MG. *Concilia* 1, 137; vgl. das Konzil von Aachen a. 836, MG. *Concilia* 2, 741, wo man sich auf die *praecepta* des Herrn im Alten Testament beruft. Abraham als *exemplum* der Zehntabgabe an Melchisedek, MG. *Concilia* 2, 251.

durch Zweikampf. So berief sich König Lothar II., im Widerspruch zu Papst Nikolaus I., auf das Beispiel Davids, um durch Zweikampf und nicht durch sachliche Feststellung die Schuld seiner Frau Thietberga zu beweisen<sup>29</sup>. Im Heliand wird Christus als „Himmelskönig“ und „reicher Volksherrscher“ bezeichnet; die Nachfolge der Apostel wird mit einer Gefolgschaft verdeutlicht<sup>30</sup>. Diese Ansätze eines germanischen Schriftverständnisses setzten sich aber nicht durch. Ein Strom christlicher Überlieferung der Spätantike mündete in die merowingischen Konzilien wie vor allem dann in jene der Karolinger. Auf dem Reichskonzil zu Aachen im Jahre 816 sind zahlreiche *exempla*-Deutungen Augustins, Hieronymus', Gregors I. und Isidors von Sevilla in den Canones verarbeitet<sup>31</sup>.

Mit Hinkmar von Reims beginnen in der Folgezeit erste Versuche einer Konkordanz der Auslegungen der Kirchenväter<sup>32</sup>. Sie sind Ausdruck jener sich langsam durchsetzenden Anschauung, daß auch in den überlieferten Kirchenvätern der Geist des Herrn gewirkt habe, der einen echten Widerspruch unter diesen Autoritäten ausschließe<sup>33</sup>. Solches Streben nach einer Konkordanz der Überlieferung (Tradition) durchzieht auch die Werke Bernolds von Konstanz ebenso wie jene Ivos von Chartres und Abälards<sup>34</sup>. Der programmatische Satz *Non sunt adversi, sed diversi* findet allgemeinen Anklang<sup>35</sup>. Die spätantike Dialektik, von der beginnenden Scholastik des 11. Jahrhunderts aufgegriffen und erweitert, dient nun dazu, die scheinbaren Widersprüche von Worten und Beispielen der Testamente und Auslegungen der Kirchenväter mit Hilfe der Vernunft (*ratio*) zu erklären. Dies soll an der Auslegung eines Beispiels des Paulus gezeigt werden:

Abälard verfißt die Anschauung, daß dasselbe Wort zu verschiedenen Zeiten einen verschiedenen Sinngehalt gehabt habe<sup>36</sup>. Diese Vorstellung rechtfertigt die Herstellung einer Konkordanz, wenn Widersprüche bei gleichlautenden Begriffen gefunden werden. So sind Versprechen zu halten. Abälard begründet deshalb im Prologus zu „Sic et non“ die Nichteinhaltung des Versprechens des Paulus, nach Spanien zu fahren, damit, es sei ihm ein Tatsachenirrtum unterlaufen, der einen bewußten Versprechensbruch ausschließe<sup>37</sup>. Ivo von Chartres dagegen, der Begrün-

<sup>29</sup> Vgl. die Stellungnahme des Agobardus von Lyon gegen den Zweikampf, PL 104, 114—126. Zu den Argumenten Papst Nikolaus' I. gegen Lothar II., J. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio 15 (1903) 318 ff.

<sup>30</sup> Heliand und Genesis, hrsg. von O. Behaghel, bearb. von W. Mitzka (Altdeutsche Textbibliothek 4, 1965) v. 533 ff. 269; dazu H. Böhmer, Das germanische Christentum, in: Theologische Studien und Kritiken (1913) S. 165 ff.; Th. Zwölfer, Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelspfortner (1929) S. 3 ff.; H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (Nachdr. 1962) S. 688 ff.

<sup>31</sup> MG. Concilia 2, 318 ff.

<sup>32</sup> Hincmar von Reims, PL 125, 87: *Scientes (Gregorius et Augustinus) Scripturam divinam esse pretiosam margaritam, quae ex omni parte forari potest, et ideo diverso stylo, sed non diversa fide.*

<sup>33</sup> J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle (1948) S. 21 u. 61, Anm. 4.

<sup>34</sup> AaO. S. 60 ff.

<sup>35</sup> J. de Ghellinck, aaO. S. 481; zur Anwendung dieses Schlagwortes bei Abälard; ders., aaO. S. 490 ff.; vgl. PL 178, 1339 ff.

<sup>36</sup> PL 178, 1344.

<sup>37</sup> PL 178, 1346.

der der These, die allgemeine Regel sei von der Ausnahme der Dispens zu scheiden, hat den analogen Fall einer Nichtausführung der versprochenen Reise des Paulus zu den Korinthern anders begründet: Paulus sei „besser beraten“ (*consultius*) wegen Rettung anderer nicht hingefahren. Ivos Grundgedanke ist, daß dort ein Versprechen nicht einzuhalten ist, wo ein höheres Gut es dispensativ erfordert<sup>38</sup>.

In solcher Deutung der „Gründe“, welche ein Abweichen von der ethischen Norm rechtfertigen, spiegelt sich nicht nur der Wille, die scheinbar widersprüchliche Tradition zu harmonisieren, sondern auch der Durchbruch neuer Rechtsvorstellungen selbst. In diesem Streben nach Konkordanz, dessen praktische Bedeutung immer vor Augen gehalten werden muß, ist Gratians „*Concordia discordantium canonum*“ um 1140 ein Markstein. Gratian hat, „um das Reich Gottes zu erlangen“, den Stoff biblischer *exempla* und Worte sowie ihre Auslegung durch die Autoritäten der Tradition zusammengefaßt. Durch die Vernunft (*ratio*) hat er sie dann in seinen *paraphi*, auch *dicta* genannt, in Konkordanz gebracht. Dabei teilte er die Tradition in ein *pro* und *contra* ein, ordnete aber in seinen *paraphi* das Ergebnis seiner Auslegung den biblischen *exempla*, vor allem dem *exemplum Christi*, zu. Die *exempla* sind so in Gratians Werk der zeitenthobene Halt, welchen die in Konkordanz gebrachte Tradition erläutert<sup>39</sup>. Ein Beispiel möge dies veranschaulichen:

Nach Augustinus sind sittlich gefallene Priester auch nach geleisteter Buße in ihr früheres Amt nicht mehr zuzulassen, um geheuchelte Reue auszuschließen. Aber die *exempla* des Alten wie des Neuen Testaments, Aaron, David, Petrus und Paulus, zeigen, daß sie von Gott ihre Ämter wieder erhielten, führt Gratian in einem erläuternden *paraphus* aus. Auch einige Päpste haben die sittlich Gefallenen wieder zu ihren Ämtern zugelassen, beweist Gratian durch Gegenüberstellung entsprechender Autoritäten der Tradition. Gratian sieht den Grund für die unterschiedliche Behandlung nun darin, daß die einen echte Reue empfanden, die anderen aber solche nur heuchelten. Nun zeigt Gratianus, wieder durch Aufreihung von Autoritäten der Tradition, daß sittlich Gefallene ihr Amt verloren, andere aber wieder zugelassen wurden. Den Grund findet Gratian jetzt darin, wiederum in einem *paraphus*, daß die Sünden der einen öffentlich bekannt waren, der anderen aber nicht<sup>40</sup>.

Gratianus hat also das oben ausgeführte generelle Verbot Augustins dadurch abgeschwächt, daß er es mit entgegenstehenden Autoritäten distinguierend in Konkordanz brachte. Die so in Konkordanz gebrachte Tradition stellte er als verbindliche Erläuterung neben die *exempla* des Alten und Neuen Testaments. Altes Testament, Neues Testament und Tradition stehen so in gleicher, sich entfächernder Linie. Zur Herstellung solcher Konkordanz der Tradition diente Gratian die Dialektik Abälards ebenso wie Ivos Dispensbegriff oder der Friedensgedanke Augustins. Aber

<sup>38</sup> PL 161, 51.

<sup>39</sup> G. Le Bras, *Les Écritures dans le Décret de Gratien*, ZRG. Kan. Abt. 27 (1938) 56 ff. L. Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, hrsg. von H. E. Feine, J. Heckel, H. Notarp 2, 1958) S. 42 ff.

<sup>40</sup> D. 50. Der Inhalt dieser ausführlichen *distinctio* ist hier sehr knapp gezeichnet. Der Angelpunkt der ganzen Auseinandersetzung ist c. 25, D. 50 (Augustinus).

neu war der Gedanke einer Herstellung von Konkordanz nicht. Schon die Kirchenväter hatten sich mit großem Scharfsinn um die Herstellung einer Konkordanz — wenn auch nur der beiden Testamente selbst — bemüht. Was bei Gratian aber neu war und worin er die Kirchenväter weit übertraf, war nicht nur die Heranziehung der Tradition, sondern auch die systematische Gegenüberstellung der Testamente mit der sie auslegenden Tradition. Indessen hat sich Gratian auch der Gesetzesstufenlehre bedient, welche er aber weit über jene des Ambrosius hinausführte: „Bevor das Evangelium aufleuchtete, wurde vieles erlaubt, was in einer Zeit vollendeter Sittenzucht (*disciplina*) völlig beseitigt wurde. Denn die Ehe der Priester und Blutsverwandten wurde weder durch die Autorität des Gesetzes, noch des Evangeliums oder der Apostel verboten, aber doch durch kirchliches Gesetz völlig untersagt.“<sup>41</sup> So kann Gratian den Ambrosius und dessen Entschuldigung Abrahams aufnehmen<sup>42</sup>, ferner die Dekretalen spätantiker und frühmittelalterlicher Päpste, welche sich bemüht hatten, einen Rechtspimant über Bischöfe und Konzilien aufzurichten<sup>43</sup>. Zugleich aber konnte er die Polygamie der Erzväter<sup>44</sup>, das weibliche Richteramt<sup>45</sup>, die Priesteranklage des Alten Testaments<sup>46</sup> und den Scheidebrief<sup>47</sup> als in der Zeit fixierte *exempla* beiseite schieben, ebenso auch die Priester- und Verwandtenehe, die im Evangelium und noch in der frühchristlichen Zeit nicht verboten waren<sup>48</sup>. Aber auch die figurale Deutung von Teilen des Alten Testaments ist Gratian nicht unbekannt, wenn er bemerkt, daß der Herr manches im Alten Testament, wie z. B. die Tieropfer, erlaubt habe, um ein Zeichen für die Sakramente der Kommenden zu geben<sup>49</sup>.

Gratians Behandlung der biblischen *exempla* und der Autorität der Kirche bringt so den großen Gedanken zum Ausdruck: Auch nach dem Neuen Testament wurde die Zucht (*disciplina*) der von Gott inspirierten Kirche, der Päpste, Konzilien und Kirchenväter, weiterentwickelt und immer mehr vertieft. Welches aber ist in dieser Ordnung der Kirche die Gewalt des Papstes? Gratian verwies auf Wort und Beispiel Christi selbst: Christus hat durch seine Beschneidung das Alte Gesetz erfüllt und in sich geheiligt. Und doch hat er gegen den Buchstaben des Gesetzes gehandelt, als er entgegen dessen Bestimmungen einen Leprosen berührte und heilte. Wie Christus verhalten sich nun die Päpste. Sie achten die Canones, welche von ihnen gegründet sind, so wie Christus das Gesetz geachtet hat. Zuweilen aber zeigen sie durch Befehlen, Auslegen, Erlassen von Gesetzen oder anderes Handeln, daß sie Herren und Gründer von Gesetzen sind<sup>50</sup>.

Man erkennt, daß Gratian — wie auch aus anderen Stellen hervorgeht — das *exemplum Christi* im Sinne der Rechtsgewalt der spätantiken Kaiser auslegt. Eine besondere Wucht erhielt diese Lehre in Gratians Dekret dadurch, daß die Binde- und Lösegewalt, die Christus Petrus und seinen Nachfolgern übertragen hatte, nun

<sup>41</sup> p. c. 1, C. 26, q. 2.      <sup>42</sup> c. 3, C. 32, q. 4.

<sup>43</sup> Vor allem D. 11; D. 17 — D. 22.      <sup>44</sup> p. c. 2, C. 32, q. 4 in fine; vgl. p. c. un., C. 35, q. 1.

<sup>45</sup> init. C. 15, q. 3.      <sup>46</sup> p. c. 41, C. 2, q. 7.

<sup>47</sup> p. c. 7, C. 31, q. 1.      <sup>48</sup> p. c. 1, C. 26, q. 2; init. C. 35, q. 1; p. c. un., C. 35, q. 1 § 2.

<sup>49</sup> p. c. 7, C. 31, q. 1; vgl. auch p. c. un., C. 35, q. 1, wo über die methodischen Deutungen der von Gott erlaubten, alttestamentlichen Verwandtenehen gehandelt wird.

<sup>50</sup> p. c. 16, C. 25, q. 1.

inhaltlich nach dem Beispiel des Herrn verstanden wurde<sup>51</sup>. Zum anderen aber wurde sie getragen von dem geschichtstheologischen Gedanken einer sich auch nach dem Neuen Testament weiterentwickelnden Kirche Gottes. Auch von hier aus konnte die Überwindung der Priester- und Verwandtenehen des Alten Testaments, die auch Christus nicht aufgehoben hatte, erklärt werden.

V

In der Folgezeit wird das Papsttum von diesem dynamischen Gedanken getragen. Er wird durch die nachträgliche Aufnahme einiger *paleae* in das Decretum Gratiani, wie z. B. der Konstantinischen Schenkung, zugunsten einer Papstgewalt auch mit Rechten gegenüber der weltlichen Gewalt noch verstärkt<sup>52</sup>. Durch Innocenz III., einen der bedeutendsten Rechtsdenker auf dem Stuhle Petri, erhielt dann der von Gratian überlieferte Stoff kirchlicher Ordnung Klärung, Sichtung und Weiterführung, welche jetzt betrachtet werden sollen.

Das Alte Testament, Christi Beispiel und Worte sowie die Tradition einander verbindlich für die Ecclesia Universalis zuzuordnen, erschien Innocenz III. angesichts der vielfältigen exegetischen Methoden, der geschichtstheologischen Sehweisen und der praktischen Erfordernisse eine fast unlösbare Aufgabe. „Oh, wie dringend bedarf ich der Klugheit“, bemerkt er einmal, „damit mein Gehorsam der Vernunft (*ratio*) entspricht, damit meine Linke nicht weiß, was meine Rechte tut. Damit ich so unterscheide zwischen Lepra und keiner Lepra, zwischen Gut und Böse, Licht und Dunkelheit, Heiligem und Unheiligem. Damit ich Böses nicht für Gutes und Gutes nicht für Böses halte; damit ich Finsternis nicht als Licht und Licht nicht als Finsternis ansehe. Damit ich nicht Seelen morde, die nicht sterben, oder Seelen erhalte, die nicht leben.“<sup>53</sup> Der Gedanke des einen gerechten und zugleich barmherzigen Gottes durchzieht die Predigten Innocenz' III.<sup>54</sup> Dagegen wird eine Einteilung der Heilsgeschichte in eine Zeit der *lex naturae*, der *lex scripturae* und der *lex gratiae*<sup>55</sup> ebenso beobachtet wie jene, welche die gesamte Geschichte bis zur Gegenwart umspannt: die *lex naturalis, mosaica, prophetica, evangelica, apostolica et canonica*<sup>56</sup>. Dem Gedanken des einen strengen und zugleich barmherzigen Gottes in der Geschichte stehen also die verschiedenen Gesetzesstufen, nicht überall gleich definiert, gegenüber. Von welchen Vorstellungen aus hat nun Innocenz III. die *exempla* des Alten und Neuen Testaments eingeordnet? Vor allem: Welches ist die Stellung Christi in der Heilsgeschichte und die Stellung der Tradition zu Chri-

<sup>51</sup> Vgl. c. 11, D. 11; D. 15; D. 21 und 22.

<sup>52</sup> c. 14, D. 96. Gratian verfocht den Standpunkt der Gelasianischen Lehre eines Vorranges der geistlichen gegenüber der weltlichen Gewalt, nicht aber im Sinne einer politischen Oberhoheit, F. Kempf, Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. (Miscellanea Historiae Pontificiae 19, 1954) S. 96 f., wo die Forschung zusammengefaßt wird.

<sup>53</sup> PL 217, 657.

<sup>54</sup> PL 217, 319 f.      <sup>55</sup> PL 217, 314.

<sup>56</sup> c. 6, Comp. IV<sup>a</sup>, I, 3 (*De electione etc*) = c. 40, X, I, 6. Dieser Passus mit reichem Kontext wurde allerdings bei der Aufnahme dieser Dekretale in die Compilatio IV<sup>a</sup> (kurz nach 1215) gestrichen, Corpus Iuris Canonici 2, ed. Ac. Friedberg (Nachdr. 1955) S. XLV.

stus? In der Masse der Schriften Innocenz' III. wird dies am besten an seinen Entscheidungen erkannt, welche er selbst für die *Ecclesia Universalis* als allgemein verbindlich erachtete. Im Jahre 1210 sandte er eine Auswahl seiner Dekretalen als offizielle *Compilatio III<sup>a</sup>* zur Kommentierung an die Universität Bologna<sup>57</sup>:

In Beantwortung der Anfrage des Bischofs von Troyes, ob es erlaubt sei, daß seine gelobte Wallfahrt wegen des Wegfalls des veranlassenden Grundes nun aufgegeben werden dürfe, stellt Innocenz III. Worte der Propheten und Christi in eine Linie: Nicht scheint dies nach der Propheten Stimme: *Vovete et reddite Domino Deo vestro* (Ps. 75, 12) und nach Christi Wort: *Reddite quae sunt Dei Deo* (Matth. 22, 21) erlaubt. „Da aber im Alten Testament, in welchem das Gebot des Herrn nicht weniger verpflichtete, als heute das Gelübde in der Kirche verpflichtet“, die Erstlinge, die dem Herrn dargebracht werden mußten, nach Gottes Wort in eine andere Gabe umgewandelt werden konnten, so kann auch das Gelübde in ein anderes frommes Werk umgewandelt werden<sup>58</sup>.

Worte des Alten Testaments und des Evangeliums werden also gleichgeordnet und mit einer Norm — hier der Umwandlung der Opfer — aus dem Alten Testament interpretiert: Es ist der gleiche Gott, der in beiden Testamenten spricht; deshalb ist auch die von Gott im Alten Testament erlaubte Umwandlung eines Opfers auch heute erlaubt. Die Herstellung eines gleichen Bezugs zwischen Worten Christi und jenen des Alten Testaments bildet daher die Voraussetzung für eine weiterführende Interpretation aus dem Alten Testament. Dies beweist auch die Gedankenführung, mit welcher Innocenz III. in der Dekretale *Per venerabilem* das Ausgreifen päpstlicher Gewalt in den weltlichen Bereich *certis causis inspectis* begründet:

Christus hat im Evangelium geantwortet: *Reddite, quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo* (Matth. 22, 21). Deshalb hat er es auch abgelehnt, bei einem Erbstreit zwischen zweien Richter zu sein. Aber Innocenz III. findet im Deutoronomium (Deut. 17, 8 ff.) eine Stelle, welche eine Gleichheit mit Christi Grundgedanken, zugleich aber auch eine Interpretation verschiedener gerichtlicher Zuständigkeit zu enthalten schien. „Da das Deutoronomium das zweite Gesetz auslegt“, begründet Innocenz seinen Beweis, „wird aus der Kraft seines Wortes der Schluß gezogen, daß das, was dort festgelegt wird, im Neuen Testament eingehalten werden muß.“ Innocenz versteht die angezogene Stelle im Sinne einer Erläuterung der Gerichtskompetenz zwischen weltlichen und priesterlichen Richtern nach bestimmten Fällen: Für den Rechtssuchenden „zwischen Blut und Blut“ ist das weltliche Gericht, für jenen „zwischen Lepra und keiner Lepra“ das kirchliche Gericht und jenen „zwischen Handel und Handel“ das kirchliche wie das weltliche Gericht zuständig. Wenn jedoch etwas schwierig und vieldeutig ist, ist der Spruch des Apostolischen Stuhles einzuholen, d. h. dessen, dem der Herr in Petrus die Binde- und Lösegewalt als seinem Stellvertreter übertragen hat, der Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedek ist<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> *Quinque Compilationes Antiquae*, ed. Ac. Friedberg (Nachdr. 1956) S. XXIV.

<sup>58</sup> c. 3, *Comp. III<sup>a</sup>*, III, 26 (*De voto et voti redemptione*) = c. 7, X, III, 34.

<sup>59</sup> c. 2, *Comp. III<sup>a</sup>*, IV, 12 (*Qui filii sint legitimi*) = c. 13, X, IV, 17. Zu Melchisedek, unten zu Anm. 74—77.

Wiederum wird hier in sinngemäßer Gleichsetzung von Worten Christi mit jenen des Alten Testaments das Verständnis der Worte Christi erläutert und ihnen dabei vom Alten Testament her ein viel weiterer Sinn gegeben. Größere Schwierigkeiten bereitete Innocenz III. indessen diese lineare Sehweise dort, wo die Worte Christi mit den Worten Gottes im Alten Testament in direktem Widerspruch zu stehen schienen. So scheint Christi Wort: „Es sei aber eure Rede: Ja, ja; nein, nein! Was darüber hinausgeht, ist vom Bösen“ (Matth. 5, 37) jedem Eidschwur entgegenzustehen. Nur mit großer Mühe vermag Innocenz den Beweis zu führen, daß andere überlieferte Worte Christi doch wenigstens seine Anerkenntnis eines Eides zur Voraussetzung hätten (z. B. Matth. 5, 34 ff.; Matth. 23, 22). Aus Jak. 5, 12, Jer. 4, 2, Hebr. 6, 16 und Apok. 20 interpretiert Innocenz den Gedanken, daß Jesus nur den Willen zum Eid, nicht aber den Eid an sich untersagt habe. Die nun so verstandenen Worte Christi werden jetzt mit Sätzen aus dem Alten Testament gestützt: Der Herr selbst hat Eide geschworen und hat deren Einhaltung verlangt (Ps. 109, 3; Ps. 131, 11; Lev. 19, 12). Der Eid ist also nicht anzustreben, aber zu leisten, wenn es erforderlich ist<sup>60</sup>.

Methodisch ist hier beachtenswert, daß Jesu Worte eine wesentliche Ergänzung durch Worte der Apostel erfahren. Innocenz III. ließ sich dabei von dem exegetischen Grundsatz leiten, die Evangelisten hätten vieles von den Worten und vom Handeln Christi weggelassen, was dann die Apostel durch ihre Worte oder ihr Handeln ergänzt haben. So wie also die Evangelisten sich gegenseitig ergänzen, so auch die Apostel die Evangelisten, da z. B. Paulus von Christus etwas überliefert, was bei keinem Evangelisten gefunden wird<sup>61</sup>. Innocenz kommt zwar zu demselben Ergebnis wie Gratian, hat aber seine Beweisführung anders gezogen. Gratian hatte neben die Worte Christi Auslegungen der Autoritäten wie Paulus und Augustinus im Sinne eines chronologischen und sachlichen Nacheinander gestellt. Die Tradition, zu welcher Gratian anscheinend schon die Apostel rechnet, erläuterte also Jesu Worte oder ergänzte sie auch<sup>62</sup>. Innocenz überspringt indessen diese Tradition, indem er schon die Worte Christi im Sinne der von Gratian aufgereihten Tradition versteht; er vermag so von Christus aus eine gleichordnende Linie zum Alten Testament zu ziehen, die keine Entfaltung einer Eideslehre in der Geschichte kennt.

Anders stellte sich für Innocenz III. das Problem der Tradition, wo er die Frage lösen mußte, ob ein Kapitel einen unehelich geborenen Archidiakon zum Bischof wählen dürfe. Hier sah er sich mit widersprüchlichen Entscheidungen von Päpsten und Konzilien bis zur jüngsten Zeit konfrontiert:

Die Argumente der Päpste hatten sich — wie Innocenz darlegt — auf Sätze des göttlichen Gesetzes berufen, nach welchen unehelich Geborene bis ins zehnte Glied die Kirche Gottes nicht betreten durften, und damit das Priestertum für diese abgelehnt. Dem stehen jedoch andere Canones (sc. der Kirchenväter) entgegen, bemerkt Innocenz, welche versichern, daß die Schuld der Eltern nicht ihren Kindern

<sup>60</sup> c. 13, Comp. III<sup>a</sup>, II, 15 (*De iureiurando*) = c. 26, X, II, 24.

<sup>61</sup> c. 5, Comp. III<sup>a</sup>, III, 33 (*De celebratione etc.*) = c. 6, X, III, 41.

<sup>62</sup> C. 22, q. 1; p. c. un., C. 35, q. 1 § 2.

zugerechnet werden dürfe: Verweisen doch einige Kirchenväter auf das *exemplum Christi*, welcher nicht nur von einer Fremden, sondern auch außerhalb einer ehelichen Gemeinschaft geboren werden wollte. Und sagt nicht auch das Alte Testament: „Der Sohn soll nicht das Unrecht des Vaters tragen und der Vater nicht das Unrecht des Sohnes“? Dem stehen jedoch wieder ausschließende Sätze des Alten Testaments entgegen und haben in der Folgezeit zu verschiedenen Unterscheidungen (*distinctiones*) geführt. Das III. Laterankonzil hat dann, wie Innocenz fortführt, unter Alexander III. den ersten Canones zugestimmt und die Erhebung von Unehelichen zu Priestern überhaupt verboten. Diese Entscheidung trug also einer bestimmten Richtung der Tradition wie auch Sätzen des Alten Testaments nicht Rechnung. Innocenz III. hält zwar grundsätzlich am Verbot der Zulassung fest, behält sich aber bei besonderer Würdigkeit des unehelich Geborenen das Recht vor, vor dessen Wahl Dispens zu erteilen<sup>63</sup>.

Damit hat Innocenz III. Sätze des Alten Testaments, das Beispiel Christi und die Autoritäten der Päpste, der Kirchenväter und des III. Laterankonzils so einander zugeordnet, daß die Dispens des Vicarius Christi die Konkordanz herstellte! Da er aber die Entscheidungen der Päpste wie der Kirchenväter aus den beiden Testamenten selbst begründen konnte, erscheint auch hier die Tradition in diesen selbst ruhend, die dispensative Entscheidung aber *exemplo Christi* gefällt! Innocenz III. drückt hier die Entscheidungen der Tradition in die Testamente selbst zurück. Er folgt hier also nicht Gratian, der die Autoritäten nach Christus im Sinne eines sich entfaltenden Rechtsgedankens aufgereiht hatte<sup>64</sup>. So erklärt Innocenz auch die Polygamie Abrahams nicht aus einer Stufenfolge sich offenbarender und überholender Rechtsordnungen, sondern verweist sie in den Bereich einer Sitte (*mos*) oder eines göttlichen Spruchs (*fas*), da Gott schon von Anfang an die Ehe gestiftet hat, wie Christi Wort bezeugt (Matth. 19, 4 ff.; Mark. 10, 2—12). Der Gratiansche Deutungsversuch einer Gesetzesstufenfolge im Sinne des Ambrosius wird so von Innocenz III. zugunsten jenes des Augustinus zurückgewiesen<sup>65</sup>.

So wird das harte Gesetz durch das Evangelium gebeugt „wie das harte Holz des Bogens durch die weiche Sehne“, aber es wird nicht aufgehoben<sup>66</sup>. Aber hat Innocenz III. in Christus gar keine Heilstufe gesehen, die auch Teile des Alten Gesetzes hinfällig machte? Dies hat er in der Tat getan, vor allem im Bereich der Sakramente, die Christus gestiftet hat:

Mose hat auf Geheiß des Herrn Aaron und seine Söhne zu Priestern gesalbt; Papst Anaklet, welcher von Petrus zum Presbyter ordiniert worden war und später Clemens im Apostolat folgte, überliefert (*trahit*) in seiner Ordination die Salbung der Bischöfe nach Mose und Petrus. Mit zahlreichen, gleichgeordneten Zitaten aus dem Alten und Neuen Testament begründet dann Innocenz III. die äußere

<sup>63</sup> c. 5, Comp. III<sup>a</sup>, I, 6 (*De electione etc.*) = c. 20, X, I, 6. Zur Tradition, vgl. D. 56.

<sup>64</sup> D. 56; vgl. Anm. 63, dazu noch D. 50, wo die Entscheidungen der Autoritäten im Sinne späterer Auslegungen verstanden werden; sie werden deshalb auch nicht in die Testamente selbst zurückgebogen.

<sup>65</sup> Zur Polygamie Abrahams c. 2, Comp. III<sup>a</sup>, IV, 14 (*De divortiiis*) = c. 8, X, IV, 19. Zu den Deutungen Gratians p. c. 2, C. 32, q. 4 in fine; vgl. p. c. un., C. 35, q. 1.

<sup>66</sup> PL 217, 516.

Form der Salbung. Aber von Christi Worten und Beispiel und Worten der Apostel aus erkennt er einen tiefen Wesensunterschied zwischen der alttestamentlichen Salbung und jener des Evangeliums: Das Sakrament der Salbung im Neuen Testament teilt den Heiligen Geist mit. Und weil Christus uns in seinem Blut unserem Gott zum Reich und Priestertum gemacht hat, werden jetzt nicht mehr wie im Alten Testament nur Priester, Könige und Propheten, sondern alle bei der Taufe gesalbt, vor der Taufe mit Öl, nach der Taufe mit Chrisma, das von Christus seinen Namen hat<sup>67</sup>.

Dieses von Christus gestiftete Sakrament, fährt Innocenz fort, besitzt im Alten Testament eine Vorandeutung in Gestalt der Taube, die den Ölzweig der Arche Noah brachte, und in David, der das Sakrament vorherwußte, als er sein Antlitz mit Öl verschönte<sup>68</sup>. Auch die Beschneidung, von welcher Paulus sagte: „Wenn ihr euch beschneiden lassen werdet, so wird euch Christus nichts nützen“ (Gal. 5, 2), stellt eine Vorandeutung der künftigen Heilswirklichkeit der Taufe dar: So wie das Mosaische Gesetz die Beschneidung unterschiedslos von jedem verlangte, damit seine Seele nicht verderbe (Gen. 17, 4 ff.), so sagt auch der Herr unterschiedslos: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn jemand nicht von neuem aus Wasser und Heiligem Geist geboren wird, so wird er das Reich Gottes nicht betreten“ (vgl. Joh. 3, 5)<sup>69</sup>. Die alttestamentliche Beschneidung vorandeutet also die künftige Heilswirklichkeit unter Christus, mit welcher sie als „*figura*“ des Künftigen keine Gleichheit, wohl aber teilweise Gleichheit, d. h. Ähnlichkeit (Analogie), besitzt — eine figurale Auffassung von Teilen des Alten Testaments, die von Innocenz III. besonders auch bei der Verteidigung christologischer Dogmen geltend gemacht wird<sup>70</sup>.

Mit dieser Dekretale hat Innocenz III. eine Begründung und Zusammenfassung der Salbung gegeben, wie sie in diesem Zusammenhang mit den beiden Testamenten Gratian nicht gegeben hatte. Zuletzt sei noch die Dekretale *Solitae benignitatis* beleuchtet, in welcher Innocenz III. dem Kaiser von Konstantinopel gegenüber den Vorrang der geistlichen Gewalt gegenüber der weltlichen Gewalt begründete. Gerade diese Dekretale macht durch den Wechsel ihrer exegetischen Methoden die Schwierigkeiten offenbar, vor denen Innocenz III. stand:

Der Kaiser hatte sich in seinem Argument eines Vorranges der weltlichen Gewalt auf 1. Petr. 2, 13 gestützt: *Subditi estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi, tanquam praecellenti, sive ducibus, tanquam ab eo missis, ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum*. Desgleichen hatte der Kaiser auf Mose und Aaron verwiesen: Auch wenn sie Brüder waren, standen Mose als Herrscher des Volkes und Aaron durch sein Priestertum an der Spitze; Josua als sein Nachfolger hat die Gewalt gegenüber den Priestern übernommen und auch David besaß gegenüber dem Hohenpriester Abiathar Vorrang<sup>71</sup>.

Der Kaiser von Konstantinopel hat also in seiner Beweisführung, methodisch ge-

<sup>67</sup> c. un., Comp. III<sup>a</sup>, I, 11 (*De sacra unctione*) = c. 1, X, I, 15.

<sup>68</sup> AaO. § 7; vgl. Ps. 108, 24.

<sup>69</sup> c. 1, Comp. III<sup>a</sup>, III, 34 (*De baptismo etc.*) = c. 3, X, III, 42; vgl. zur Beschneidung auch c. 6, D. 4, *De cons.*

<sup>70</sup> c. 7, Comp. III<sup>a</sup>, III, 33 (*De celebratione etc.*) = c. 8, X, III, 41; dazu c. 1 ss., D. 2, *De cons.*

<sup>71</sup> c. 2, Comp. III<sup>a</sup>, I, 21 (*De maiestate etc.*) = c. 6, X, I, 33 § 1 ff.

sehen, Worte des Evangeliums — hier des Petrus — mit den *exempla* des Alten Testaments gleichgeordnet, so wie es Innocenz III. in zahlreichen Fällen auch getan hatte. Um diesen Beweis aus den Angeln zu heben, griff Innocenz III. nicht wie Gratian auf Gelasius I., d. h. die Tradition, zurück<sup>72</sup>, sondern interpretierte das Verständnis von 1. Petr. 2, 13 um. Durch subtile Wort- und Satzanalyse kam er dabei zu dem Ergebnis: Wohl besitzt der Kaiser gegenüber jenen den Vorrang, welche Temporalien von ihm erhalten; aber der Pontifex besitzt in den Spiritualien den Vorrang, die, wie die Seele gegenüber dem Körper, höheren Ranges als die Temporalien sind. Getreu seiner bisher geübten Methode suchte Innocenz III. Entsprechungen im Alten Testament:

Zwar ist Mose der Führer des Volkes gewesen; er war aber auch Priester, welcher den Aaron zum Priester salbte, wie auch ein Prophetenwort bezeugt. Über die frühchristliche, exegetische Form eines Sinnzusammenhangs durch Wortgleichheit bzw. Wortassonanz versucht dann Innocenz III. eine Vorandeutung zu begründen: „Was du aber über Jesu(s), d. h. Josue, geschrieben hast, um seine Erhöhung herauszustellen, (so) ist dies mehr dem Geiste als dem Buchstaben nach zu verstehen . . . da er die Vorandeutung Jesu (*figuram Jesu*) darstellte, der sein Volk in das gelobte Land geführt hat. Auch David, obgleich König, gab dem Priester Abiathar nicht so sehr aus königlicher Würde als aus prophetischer Autorität Befehle.“ Brück bricht aber dann Innocenz diese urkirchliche, formale Beweisführung ab: „Aber was auch im Alten Testament gewesen sein mag, jetzt ist es anders im Neuen Testament, weil Christus zum Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedek gesalbt wurde, der sich nicht als König, sondern als Priester auf dem Altar des Kreuzes als Opfer Gott, dem Vater, hingab, durch welches er das Geschlecht der Menschen im Hinblick auf jenen erlöste, der Nachfolger des Apostels Petrus und Jesu Christi ist.“<sup>73</sup>

Das Wort des Herrn: „Auf ewig bist du Priester nach der Ordnung des Melchisedek“ (Ps. 109, 4), kennzeichnet Melchisedek im Sinne Innocenz' III. als „*figura*“ des Priesterkönigtums Christi und seiner Nachfolger<sup>74</sup>. Mit dieser Deutung der Gewalt Christi und seiner Stellvertreter (Matth. 16, 18 ff.) gelingt Innocenz III. ein Griff, der das urchristliche Verständnis des Melchisedek ebenso wie jenes Bernhards von Clairvaux aufhebt<sup>75</sup> und den Vorrang der päpstlichen Gewalt vor der königlichen, ja selbst auch königliche Rechte des Vicarius Christi zu rechtfertigen und zu begründen vermag. Ebenso steht die „Ordnung des Melchisedek“ hinter

<sup>72</sup> c. 10, D. 96.

<sup>73</sup> c. 2, Comp. III<sup>a</sup>, I, 21 (*De maioriore etc.*) = c. 6, X, I, 33.

<sup>74</sup> Im vorliegenden Text hat Innocenz III. Melchisedek nicht als *figura* bezeichnet; vom Inhalt her kann an dieser figuralen Einordnung Melchisedeks jedoch kein Zweifel bestehen, zumal Innocenz III. an anderer Stelle Melchisedek ausdrücklich als *figura Christi* bezeichnet, z. B. *Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii*, ed. F. Kempf (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, 12, 1947) S. 46: . . . *etsi Melchisedech in figura Christi precesserit . . .*; S. 409: *De ipso nempe domino Iesu Christo, cuius figura in predicto Melchisedec precesserat secundum illud . . .*

<sup>75</sup> Hebr. 5, 6; 5, 10. Bernhard von Clairvaux, *De consideratione libri quinque*, PL 182, 751; *Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex. Tu princeps episcoporum, tu haeres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, iudicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus.*

dem oben ausgeführten Beweis Innocenz' III., der Vicarius Christi besitze auch weltliche Gewalt *certis causis inspectis* wie bei der Legitimation unehelicher Kinder jener, die keinen Höheren in den Temporalien über sich anerkennen<sup>76</sup>. Innocenz III. stößt damit weit über den Ordnungsgedanken Gratians hinaus, welcher beide Gewalten sorgsam voneinander abgegrenzt hatte, führt aber diesen neuen Gedanken auf die beiden Testamente selbst, d. h. auf die Verheißung Gottes auf Christus, zurück, dessen Vicarius der Pontifex ist!<sup>77</sup>

Hat Innocenz III. aber gar keine Veränderungen der kirchlichen Ordnungen über Christus hinaus anerkannt, wenn er die Tradition auf die Zuordnung der beiden Testamente zurückführt und in ihnen aufgehen läßt? In einigen Fällen läßt sich dies auch beobachten, aber doch wohl nur in jenem Bereich, den er *statuta humana* nannte, „da Gott selbst von dem, was er im Alten Testament festgesetzt hatte, einiges im Neuen Testament geändert hat“<sup>78</sup>. Von diesem Entwicklungsgedanken aus kann Innocenz III. die neue Festsetzung unerlaubter Verwandtschaftsgrade bei der Eheschließung auf dem IV. Laterankonzil<sup>79</sup>, aber auch Urbans II. Einreihung der Subdiakone in den Priesterstand begründen, da die Urkirche (*primitiva ecclesia*) nur den Diakonat und das Presbyterium gekannt hat<sup>80</sup>. Weitergehende Fragen, wie z. B. solche des Zölibats der Priester, hat Innocenz III. in der *Compilatio III<sup>a</sup>* nicht im einzelnen begründet.

Faßt man Innocenz' III. Entscheidungen in der *Compilatio III<sup>a</sup>* zusammen, wird erkannt, daß Innocenz in ihnen um den „Halt“ für die Ordnung der *Ecclesia Universalis* ringt — im Geist seiner Zeit um die Zuordnung der *exempla* der beiden Testamente mit der Tradition. In dieser geistigen Auseinandersetzung kommt der Grundgedanke Innocenz' zum Ausdruck, daß das Alte Testament und das Neue Testament durch den einen Gott derart einander zugeordnet sind, daß das Gesetz vom Evangelium wie der Bogen von der Sehne zwar gebeugt, aber nicht aufgehoben wird. So hat Innocenz III. den exegetischen Akzent, den Gratian noch auf die Gesetzesstufenlehre des Ambrosius gelegt hatte, auf die lineare Sehweise Augustins zurückversetzt. Mit Hilfe der scholastischen Dialektik legt Innocenz — im Sinne der Tradition — Jesu Worte und Beispiele nun so aus, daß er sie mit jenen des Alten Testaments gleichsetzen und so eine lineare Zuordnung herstellen kann. Dadurch wird eine Interpretation des Evangeliums auch vom Alten Testament her möglich. Nur sehr gelegentlich kennt Innocenz III. eine sich vollziehende Entwicklung über die beiden Testamente hinaus. Er begreift sie doch wohl nur im Bereich der *statuta humana*, während die alttestamentlichen Gesetze, die durch die Entwicklung überholt sind, dem Bereich der Vorandeutungen zugewiesen werden. So bleibt auch hier die Einheit des Alten Testaments erhalten. Vom Gedanken eines Christus, welcher nach Gottes Wort von der Ordnung des Melchisedek präfiguriert ist, kann deshalb Innocenz III. aus Worten und *exempla* des Alten Testaments mit

<sup>76</sup> Oben zu Anm. 59.

<sup>77</sup> In ganz anderem Zusammenhang Melchisedek bei Gratian, c. 88, D. 2, *De cons.*

<sup>78</sup> Conc. Lat. IV., c. 50 = c. 8, X, IV, 14 (*De frig. et mal.*); J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 22 (1903) 1035.

<sup>79</sup> AaO.

<sup>80</sup> c. 6, Comp. III<sup>a</sup>, I, 9 (*De temp. ord. etc.*) = c. 9, X, I, 14; vgl. dazu c. 4, D. 60.

kühnem Griff auch weltliche Gewalt des Vicarius Christi für die Vergangenheit rechtfertigen und als Recht für die Zukunft begründen<sup>81</sup> — eine Gewalt des Vicarius Christi, welche in der Folgezeit von den Päpsten bis zur Bulle „Unam Sanctam“ Bonifaz' VIII. noch bedeutend geweitet wird.

---

<sup>81</sup> In der *Compilatio III<sup>a</sup>* ist Innocenz III. nirgends auf das päpstliche Lehnstaatenwesen eingegangen, welches auch bei ihm eine bedeutende Rolle gespielt hat, vgl. dazu den zusammenfassenden Überblick von G. Tellenbach, *Vom Zusammenleben der abendländischen Völker im Mittelalter*, Festschrift für Gerhard Ritter (1950) S. 34 ff. Zur weiteren Entwicklung der weltlichen Gewalt des Papsttums F. Baethgen, *Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat*, ZRG. Kan. Abt. 10 (1920) 168—268, jetzt in: ders., *Mediaevalia I* (Schriften der MG. 17, 1, 1960) 110—185; L. Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 2, 1958) S. 63 ff.; H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die Katholische Kirche* (1964) S. 294 ff.