

STVØI GREGORIANI

PER LA STORIA DI GREGORIO VII
E DELLA RIFORMA GREGORIANA

RACCOLTI DA G. B. BORINO

V

ABBAZIA DI SAN PAOLO DI ROMA - 1956

Estratto

AUGUST NITSCHKE

DIE WIRKSAMKEIT GOTTES IN DER WELT GREGORS VII.

Eine Untersuchung über die religiösen Aeusserungen
und politischen Handlungen des Papstes.

I

Inhaltsübersicht: 1. Methodische Voraussetzungen. 2. Naturerscheinungen bei Petrus Damiani. 3. Der Mensch bei Petrus Damiani.

1. Die neueren Arbeiten über Gregor VII. haben viele der bisher strittigen Fragen geklärt. Die gleichen Arbeiten haben aber auch im Leben Gregors Widersprüche aufgezeigt, die ein Verständnis dieses Papstes erschweren.¹ Diese Widersprüche sind im politischen und im persönlichen Verhalten Gregors zu finden:

Tellenbach konnte nachweisen, dass Gregors politische Handlungen religiös begründet waren; denn Gregors Sorge für die Freiheit der Kirche beruhte auf dem Glauben, dass in der sichtbaren Kirche «etwas von der überirdischen Freiheit Christi» enthalten sei.² Hin-

¹ Die vorliegende Arbeit lag in ihrer ursprünglichen Form 1950 der philosophischen Fakultät der Universität Göttingen als Dissertation vor, s. P. E. SCHRAMM, *Das Zeitalter Gregors VII. Ein Bericht*, in *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1953, CCVII, 72f. — Inzwischen wurde sie jedoch vollkommen umgearbeitet. Einzelne Abschnitte sind gestrichen, andere neu hinzugefügt worden. Beim Entstehen dieser Arbeit wirkten durch Ratschläge und Kritik viele meiner Freunde mit, denen ich auch an dieser Stelle herzlich danken möchte. Besonderen Dank schulde ich ausserdem für ständige, freundliche Unterstützung Herrn Prof. H. Heimpel und Herrn Prof. P. E. Schramm.

² G. TELLENBACH, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, in *Forschungen zur Kirchen und Geistesgeschichte*, 1936, VII, 159.

gegen hat Erdmann gezeigt, dass, wenn man Gregor an seinem Wollen misst, er « wohl der kriegerischste Papst war, der je auf Petri Stuhl gesessen hat ».³ Einerseits war also Gregor von den Lehren der christlichen Religion bestimmt, andererseits scheute er nicht davor zurück, Kriege zu beginnen, die in ihren Folgen damals so schrecklich waren, wie sie es wohl immer sein werden. Das Nebeneinander dieser beiden Fakten erschien schon den Zeitgenossen problematisch.⁴

Zum anderen: Gregor legte in seinen Schriften grosses Gewicht auf die Freiheit einer Bischofswahl. In der Praxis und in der synodalen Gesetzgebung jedoch hat der Papst darauf hingearbeitet, dass die römische Kurie bei der Wahl eines Bischofs massgeblich beteiligt war. Theoretisch forderte er die Freiheit, faktisch band er die Wahl an die päpstliche Entscheidung.⁵

Ein dritter Punkt: In seinen Briefen betonte Gregor immer wieder die besondere Stellung eines Klerikers. Der niedrigste Kleriker stand in seinen Augen anscheinend höher als alle christlichen Laien.⁶ In Wirklichkeit aber rief er die Laien auf, mit Gewalt gegen ungehorsame Priester und Bischöfe vorzugehen.⁷ Auch dieser Widerspruch ist den Zeitgenossen schon aufgefallen.⁸

³ C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, in *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, 1935, VI, 161.

⁴ ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 212; K. JORDAN, *Die Stellung Wiberts von Ravenna in der Publizistik des Investiturstreites*, in *Mitteilungen des Inst. f. österr. Geschichtsforsch.*, 1954, LXII, 161 ff.

⁵ P. SCHMID, *Der Begriff der kanonischen Wahl in den Anfängen des Investiturstreites*, 1926, S. 171 ff., speziell S. 198.

⁶ GREGORII VII *Registrum*, VIII, 21, ed. E. CASPAR, *MGH, Epp. sel.*, 1920, II, 555 f.: *Omnibus nempe regibus et principibus terre, qui religiose non vivunt et in actibus suis Deum ut oportet non metunt, demones, heu pro dolor, dominantur et misera servitute confundunt. Tales enim non divino ducti amore sicut religiosi sacerdotes ad honorem Dei et utilitatem animarum preesse cupiunt, sed ut intolerabilem superbiam suam ostentent animique libidinem expleant, ceteris dominari affectant. ...Porro autem exorciste, ut diximus, super demones a Deo imperium habent, quanto igitur magis super eos, qui demonibus subiecti et membra sunt demonum.*

⁷ *Registrum*, II, 45, S. 184 f.: (an Rudolf von Schwaben und Berthold von Kärnten) *Quapropter ad te et ad omnes, de quorum fide et devotione confidimus, nunc convertimur rogantes vos et apostolica auctoritate ammonentes, ut quicquid episcopi dehinc loquantur aut taceant, vos officium eorum, quos aut symoniace promotos et ordinatos aut in crimine fornicationis iacentes cognoveritis, nullatenus recipiatis et... tales sacrosanctis de-*

Im persönlichen Bereich steht es nicht anders: In seinen Schreiben nahm Gregor jeden Anlass wahr, um die zentrale Bedeutung der christlichen Liebe zu betonen.⁹ Daher kam ein französischer Forscher dazu, in der Liebe einen Grundzug des päpstlichen Charakters zu sehen.¹⁰ Tatsächlich hat aber Gregor seine besten Freunde nicht nur immer wieder vor den Kopf gestossen, sie mit Schmähungen überhäuft, sondern sie auch, wenn sie nur einmal nicht seiner Meinung waren, mit Krieg bedroht.¹¹

Ich sehe keine Möglichkeit, diese Widersprüche zu lösen, wenn man Gregor mit Hilfe moderner psychologischer Methoden zu begreifen sucht. Die einzige Möglichkeit, die zu bleiben scheint, ist: vollkommen von unserem Verständnis des Menschen abzusehen und sich von Gregor selber sagen zu lassen, wie man den Menschen zu betrachten habe. Das bedeutete aber: Der Mensch würde dann in einer Beziehung zu Gott und seinem Widerpart, dem Teufel, erscheinen; denn Gregor vermochte — wie wohl fast alle Menschen des frühen Mittelalters — den Menschen nicht isoliert zu sehen, sondern sah ihn immer zusammen mit Gott, beziehungsweise dem Teufel.

servire mysteriis, etiam vi, si oportuerit, prohibeatis. Si qui autem contra vos, quasi istud officii vestri non esse aliquid garrere incipiant, hoc illis respondete, ut vestram et populi salutem non impediendes de iniuncta vobis obedientia ad nos nobiscum disputari veniant. — 1075 verbietet Gregor den Laien, die Messe derjenigen Priester zu hören, die mit Frauen zusammenleben, *ut... verecundia seculi et obiurgatione populi resipiscant*, GREGORII VII epist. coll. 3, JAFFÉ, *Biblioth. rer. German.*, 1865, II, 523 f.; vgl. u. Anm. 289.

⁸ C. MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, 1894, S. 450.

⁹ *Registrum*, I, 50, S. 77: *veram caritatem cunctis virtutibus preferre cum apostolo non dubito*; die Liebe: *mater omnium virtutum*; vgl. *Registrum*, I, 71, S. 103; II, 31, S. 165; II, 37, S. 173.

¹⁰ A. FLICHE, *La Réforme Grégorienne*, II, in *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 1925, IX, 99: *Humble et résigné, Grégoire VII est bon et charitable.*

¹¹ Vorwürfe gegen Hugo von Cluny: *Registrum*, I, 62, S. 90; VI, 17, S. 423 f.; gegen Wilhelm von England: *Registrum*, VI, 30, S. 443: *arrogantie tumor, libido, procacitas*; VII, 1, S. 459: *nemo omnium regum, etiam paganorum... hoc presumpsit temptare... tam irreverentis et impudentis animi...*; Kriegsdrohung des Papstes wegen einer Abweichung von der römischen Liturgie an Alphons von Kastilien: *Registrum*, VIII, 3, S. 519 f.; vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 159 f.

Dieser Gott war für Gregor eine Realität. Wenn man versuchen will, den Menschen so zu sehen, wie Gregor ihn sah, muss man Gott so real nehmen, wie Gregor Gott real genommen hat. Diese Realität Gottes ist nun von besonderer Art: Gregors Gott war nicht nur real, weil er sich im Alten und im Neuen Testament geoffenbart hatte — eine Tatsache, die man wissen und die man im Glauben für wahr halten konnte — er war nicht nur real, weil er im Sakrament und in der Kirche gegenwärtig war — auch das eine Tatsache des Wissens, das dem Gläubigen zur Wahrheit wurde —, sondern er war vor allem real als ein Gott, der handelnd in das gegenwärtige Geschehen eingriff. Solche Handlungen Gottes waren, um nur zwei der bekanntesten zu nennen: die Wahl eines Bischofs oder Königs — Gott wählte, nicht der Mensch¹² — zum anderen: die Ueberwindung eines Gegners im Kampf: Gott siegte in der Schlacht, nicht der Mensch. Davon war nicht nur Gregor, sondern davon waren die meisten Menschen des frühen Mittelalters überzeugt.¹³

Wenn der Historiker den Gott Gregors so sehen möchte, wie Gregor ihn gesehen hat, dann müsste er diesem handelnden Gott Realität zubilligen. Die Geschichtswissenschaft hätte sich also mit einem Faktum zu beschäftigen, das sie bisher ausser Acht gelassen hat. Denn handelnd treten in den Darstellungen moderner Historiker nur einzelne Menschen und Gruppen von Menschen auf. Wenn man aber Gregors Sicht des Menschen untersuchen will, würden neben den Handlungen des Menschen auch die Handlungen Gottes zu untersuchen sein. Neben dem Menschen würde also auch Gott handelnd auftreten.

Dieser Versuch soll im Folgenden gemacht werden. Es wird also, um den Menschen so zu sehen, wie Gregor ihn gesehen hat, Gott die gleiche Realität zugebilligt, die die moderne Geschichtswissenschaft dem Menschen — und nur dem Menschen — zubilligt. Da es sich aber um eine historische Arbeit handelt, mit anderen Worten: da ich

¹² SCHMID, *Kanonische Wahl.*, a.a.O., S. 46 ff.

¹³ *Registrum*, I, 63, S. 92; VII, 23, S. 500 f.; IX, 17, S. 597; F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht*,² 1954, S. 346 ff.

die Handlungen des Papstes verstehen will, werde ich mich hauptsächlich mit den Handlungen von Gregors Gott beschäftigen. Alles, was Gregor sonst noch von Gott wusste, die Vorstellungen, die Gregor sich von Gott machte, also den eigentlich theologischen Bereich, lasse ich, soweit es irgend möglich ist, unberücksichtigt.

Da es sich um eine historische Arbeit handelt, muss ich noch eine zweite Einschränkung machen: Die Untersuchung beschäftigt sich mit Gregor und anderen namentlich genannten Personen des 11. Jahrhunderts. Ueberall dort also, wo von Gott gesprochen wird, meine ich den Gott Gregors, beziehungsweise den Gott der anderen Personen. Alle diese Menschen waren überzeugt, ihr Gott sei der christliche Gott. Ob diese Ueberzeugung zu Recht bestand, interessiert mich im Zusammenhang dieser Arbeit nicht. Denn mir geht es um die rein historische Frage: kann ich Gregors Handlungsweise verstehen, wenn ich den Menschen so sehe, wie Gregor ihn gesehen hat. Und um das zu ermöglichen, genügt es, Gregors Gott kennen zu lernen.

Schliesslich ist noch zu sagen: Die Arbeit geht von einer besonderen Voraussetzung aus. Es wird angenommen, dass man Gregor besser versteht, wenn man ihn so sieht, wie er sich selber gesehen hat, und nicht so, wie ein Wissenschaftler des 20. Jahrhunderts im allgemeinen gewohnt ist, den Menschen zu sehen. Diese Annahme zwingt allerdings dazu, im frühen Mittelalter neben den Menschen auch deren Gott als einem handelnden Wesen Realität zuzubilligen. Ob diese Annahme fruchtbar sein wird, kann nur das Ergebnis der Arbeit zeigen. Denn sollte sie ihre Berechtigung haben, dann müssten sich im Laufe der Untersuchung Handlungen und Aussagen Gregors geschlossener zusammenfügen als bisher, so dass die in unseren Augen noch bestehenden Widersprüche sich erklären und auflösen liessen.

Zur Methode ist im voraus zu bemerken, dass alle Aussagen der einzelnen Personen, auch wenn es sich dabei um Zitate handelt, vollkommen ernst genommen werden. Es wird also vorausgesetzt, dass bei einer politischen Handlung, die mit religiösen Argumenten begründet wird, wirklich diese Begründung die Ursache für die betreffende Handlung war. Von der Berechtigung dieser Methode gilt das

Gleiche wie von der Voraussetzung dieser Arbeit: sie lässt sich nur an den Ergebnissen prüfen.

Um nicht Vorstellungen unserer Zeit in die Welt Gregors unbewusst hineinzutragen, sind alle Begriffe, welche die moderne Geistesgeschichte verwendet, wie Weltanschauung, Transzendenz, Sittlichkeit, Wert, Erlebnis und Staat, bewusst vermieden worden. Statt dessen wurde überall versucht, die einzelnen Bezeichnungen den Quellen zu entnehmen.

Eine Schwierigkeit besteht noch: Die erhaltenen Schriften Gregors sind nicht sehr umfangreich. Daher erschien es mir richtig, nicht gleich mit Gregor zu beginnen, sondern erst Menschen und Welt eines anderen Reformers darzustellen, von dem mehr Selbstzeugnisse überliefert sind. Ich denke an Petrus Damiani, den gebildeten Eremiten, der später Abt von Fonte Avellana und schliesslich Kardinalbischof von Ostia wurde.^{13a} Das hat ausserdem den Vorteil, dass so Gregor mit einem der älteren Reformer, mit dem er in seiner Jugend zusammenarbeiten musste, verglichen werden kann.

2. Seitdem Petrus Damiani in das Kloster des hl. Kreuzes von Fonte Avellana eingetreten war, hörte er Erzählungen über den hl. Romuald. Romuald, der Gründer des Eremitenordens, war erst vor ein paar Jahren gestorben,¹⁴ und die Berichte über ihn waren noch so lebendig, dass Petrus Damiani sich bald dazu entschloss, Romualds Vita zu schreiben. Diese Vita eröffnet am leichtesten einen Zugang in die Welt Petrus Damianis.

Die mannigfaltigen Erscheinungen dieser Welt waren Gott oder

^{13a} Bibliographie und Handschriften sind zusammengestellt bei O. J. BLUM, *St. Peter Damian: His Teaching on the Spiritual Life*, 1947, S. 204 ff.; F. DRESSLER, *Petrus Damiani, Leben und Werk*, in *Studia Anselmiana*, 1954, XXXIV, 223 ff.

¹⁴ W. FRANKE, *Quellen und Chronologie zur Geschichte Romualds*, Diss. Halle, 1910; ders., *Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Ottos III.*, *Eberings histor. Studien*, 1913, CVII; D. A. PAGNANI, *Storia dei Camaldolesi*, 1949, S. 3 ff.

dem wegen seines Hochmutes gestürzten Luzifer unterworfen. Alles Geschaffene war einer der beiden Herrschaften zugeordnet.¹⁵

Vögel, die hin und wieder bösen Geistern zur Wohnung dienten,¹⁶ standen zu anderer Zeit Gott am nächsten.¹⁷ — Wie Christus den Feigenbaum verdammt und ihn verdorren liess, so waren auch Tiere verworfen wie der Polyp, das «abschreckende Beispiel für Häretiker»,¹⁸ andere wieder blieben erfüllt mit dem Geiste Gottes wie das «Sinnbild der Keuschheit und Reinheit», der Elefant.¹⁹ Der Teufel bevorzugte bei seinem Erscheinen einzelne von ihnen und trat besonders gern in einem Hund oder in einer Schlange auf, die ja schon im Paradies die Menschen gegen die Gebote Gottes gehetzt hatte.²⁰

Während Gott nur selten durch eine Selbstoffenbarung in der Welt Damianis seine Macht sichtbar werden liess, zeigten sich die Dämonen Luzifers häufiger den Menschen in anschaulichen Gestalten. Als Aethiopier nahten sie, die «wie schwarze Geier ihre furchtbaren Augen auf ihre Opfer hefteten».²¹ Einmal drang solch ein Dämon nach der Erzählung Damianis in die Kirche ein. «In der Mitte angekommen, schaut er umher, hierhin, dorthin, dreht den Kopf nach allen Seiten, bis er die Gebeine des Heiligen bemerkt. Da schreit er: *Ille me ejicit, ille me ejicit*, und macht sich schnell davon».²² Mit diesen Dämonen stritt der hl. Romuald. Wenn ein Mönch zufällig nachts an seiner Zelle vorbeikam, fand er ihn auf der Wache, wie er mit gewaltigen Worten gegen den Bösen focht.²³ Nicht immer gingen seine Kämpfe mit dem Teufel glatt aus. Davon zeugte eine tiefe Stirnwunde, die der Heilige sein Leben lang behielt.²⁴

15 Zur *Vita Romualdi* s. M. MENDE, *Petrus Damiani*, Diss. Breslau, 1933, S. 10 ff.; DRESSLER, *Petrus Damiani*, a.a.O., S. 22 ff. Teile der *Vita* sind in MGH, SS, IV, 846 ff. gedruckt, ich zitiere nach MIGNE, PL, CXLIV, 953 ff.

16 *Vita Rom.*, c. 17, MIGNE, PL, CXLIV, 969 f.

17 Opusc. 52, c. 2, MIGNE, PL, CXLV, 767.

18 Opusc. 52, c. 8, MIGNE, PL, CXLV, 771.

19 Opusc. 52, c. 23, MIGNE, PL, CXLV, 783.

20 *Vita Rom.*, c. 7 und c. 62, MIGNE, PL, CXLIV, 962 und 1001 f.

21 *Vita Rom.*, c. 17 und c. 38, MIGNE, PL, CXLIV, 970 und 988.

22 MENDE, op. cit., S. 26; vgl. *Vita Rom.* c. 70, MIGNE, PL, CXLIV, 1007.

23 *Vita Rom.*, c. 7, MIGNE, PL, CXLIV, 962.

24 *Vita Rom.*, c. 16, MIGNE, PL, CXLIV, 969; vgl. MENDE, op. cit., S. 26.

Wenn die Dämonen auch glücklich bezwungen waren, so suchten sie doch oft danach noch, ihrem Zorn auf irgendeine Weise Luft zu machen. Als es ihnen z. B. nicht gelungen war, einen Streit unter den Mönchen zu entfachen, stiessen die Besiegten « unaufhörlich wie mit einem Hammer an die Zelle Romualds, so dass der ganze Wald vom Widerhall der Schläge ertönte ».²⁵ Ein anderes Mal fingen die Geister nach ihrer Niederlage an zu heulen, zu jammern und zu weinen und verfolgten schliesslich ihre Gegner in einem furchtbaren Sturm, der den Wald zu entwurzeln drohte.²⁶

Aus seinem eigenen Leben schilderte Petrus Damiani keine derart realen Begegnungen mit dem Teufel und seinen Heerscharen. Aber er wusste davon, dass unendlich viele Handlungen *diabolo dictante* ausgeführt wurden.²⁷ Selbst der Vater Romualds, Sergius, wurde vom Teufel verführt. Erst als der Sohn durch scharfe Rutenschläge den bösen Geist vertrieb, kam Sergius wieder zur Besinnung.²⁸

Vollkommen ungewiss war es für Petrus Damiani, an welchem Ort, zu welcher Zeit und auf welche Weise die Heerscharen Luzifers dem Menschen begegneten. Sie konnten von allen gesehen werden oder nur von denjenigen, den sie treffen wollten, sie traten als Naturerscheinungen auf oder als reine Geisteswesen.²⁹ Sie warfen sich nachts über die Füsse und Gelenke eines Schlafenden³⁰ oder peinigten den Menschen mit furchtbaren Geisselhieben so schwer, dass der Angegriffene halbtot liegen blieb.³¹ Gegen Romualds Pferd stürmten sie mit einer solchen Heftigkeit, dass dieses vor Schreck fast zu Boden stürzte.³² Ein anderes Mal wurde der Hals eines Menschen von ihnen mit solcher Wucht durch einen Strick geschnürt, dass der Betreffende

²⁵ *Vita Rom.*, c. 63, MIGNE, PL, CXLIV, 1002; vgl. MENDE, op. cit., S. 26 f.

²⁶ *Vita Rom.*, c. 63, MIGNE, PL, CXLIV, 1002.

²⁷ *Vita Rom.*, c. 41 und c. 49, MIGNE, PL, CXLIV, 991 und 995; vgl. MENDE, op. cit., S. 27.

²⁸ *Vita Rom.*, c. 12 f., MIGNE, PL, CXLIV, 966 f.

²⁹ MENDE, op. cit., S. 28.

³⁰ *Vita Rom.*, c. 7, MIGNE, PL, CXLIV, 962.

³¹ *Vita Rom.*, c. 58, MIGNE, PL, CXLIV, 1000.

³² *Vita Rom.*, c. 62, MIGNE, PL, CXLIV, 1001 f.

erstickt wäre, hätte nicht Romuald sofort zugegriffen.³³ Sie tauchten in der Kirche, in der Zelle, in der Gemeinschaft und in der Einsamkeit auf. Ihrem Angriff war der Mensch am Tage und in der Nacht ausgesetzt.³⁴

In der gleichen Art wie die Dämonen des Teufels konnte auch Gott von dem Menschen Besitz ergreifen. Er nahte als Heiliger Geist. Als er so über Romuald kam, begann dieser mit seinem übermässig strengen Eremitenleben.³⁵ Auch später wurde Romuald noch oft von ihm ergriffen, jedes Mal brach er ob dessen Macht unter Tränen zusammen.³⁶ Kurz nachdem Sergius durch seinen Sohn von der Gewalt des Teufels befreit worden war, der ihn aus dem Kloster locken wollte,³⁷ wurde auch er vom Spiritus Sanctus erfüllt. Er sah ihn kommen und gehen und hörte ihn sprechen.³⁸ — Petrus Damiani kannte die gleiche Erfahrung, wenn er auch den Heiligen Geist weder sehen noch hören durfte.³⁹

Doch war in dieser Welt die Macht Gottes und des Teufels nicht gleich gewaltig. In vielen Fällen mussten die Dämonen im schärfsten Widerspruch zu ihrer eigenen bösen Absicht Gottes Befehlen dienen, indem er durch sie Seelen bestrafte, die sich gegen ihren Schöpfer vergangen hatten. So wurde ein junger Mönch, der sich eine kleine Schuld hatte zukommen lassen, solange von den Geistern des Satans geplagt, bis er seine Verfehlung eingestand.⁴⁰ — Wie aus all diesen Schilderungen deutlich wird, stand Petrus Damiani in seiner Welt zwischen den Bereichen Gottes und des Teufels. Er war von einer freundlichen und feindlichen Sphäre umgeben wie ein Kind von der Vertrautheit seiner Familie und der Bedrohung durch Fremde und

³³ *Vita Rom.*, c. 66, MIGNE, PL, CXLIV, 1004.

³⁴ MENDE, op. cit., S. 28 f.

³⁵ *Vita Rom.*, c. 6, MIGNE, PL, CXLIV, 961 f.

³⁶ *Vita Rom.*, c. 2, 16, 31, 35, 50, MIGNE, PL, CXLIV, 957, 969, 982 f., 986, 996.

³⁷ *Vita Rom.*, c. 12, MIGNE, PL, CXLIV, 966.

³⁸ *Vita Rom.*, c. 14, MIGNE, PL, CXLIV, 967.

³⁹ *Opusc.* 19, c. 5, MIGNE, PL, CXLV, 432.

⁴⁰ *Vita Rom.*, c. 38, MIGNE, PL, CXLIV, 988.

Dunkelheit. — Wann gehörte Petrus Damiani dem schützenden Bereich Gottes an?

3. Gott ergriff von einem Menschen Besitz, sobald ihn der Heilige Geist erfüllte. Ein Glanz brach über den Begnadeten herein und erhellte, « was bisher finster und verborgen war ».⁴¹ In diesen Augenblicken machte Gott selbst den Menschen zu seiner Wohnung.⁴² Wie sich aus allen Berichten ergibt, handelte es sich um eine Erfahrung, die einem Christen unabhängig vom Sakramentsempfang zuteil wurde.

Sobald der Heilige Geist über einen Menschen kam, verwandelte er ihn vollständig. Der Mensch empfing die « göttliche Liebe », Freiheit und Gerechtigkeit. Dies ereignete sich nicht in einer zeitlichen Abfolge hintereinander, sondern Liebe, Freiheit und Gerechtigkeit bildeten nur die verschiedenen Seiten eines Zustandes.

Das « Feuer der göttlichen Liebe » trat nach der Schilderung Damianis zusammen mit einer heftigen Reue auf. Auch die Reue war Gnade, und in ihren Wirkungen bei ihm immer so übermächtig, dass er unter ihr in Tränen ausbrach.⁴³ Daher bat er häufig, wenn er den Heiligen Geist herbeisehnte, einfach um die Gnade der Tränen.⁴⁴

Reue und Liebe entstanden in enger Verflechtung miteinander. « Aus dem Feuer der göttlichen Liebe kommt die Gnade der Reue

⁴¹ Opusc. 13, c. 13, MIGNE, PL, CXLV, 310.

⁴² Gott der Bewohner des Menschen: Opusc. 11, c. 19, MIGNE, PL, CXLV, 251; der Heilige Geist der Bewohner der menschlichen Brust: *Vit. Rom.*, c. 40, MIGNE, PL, CXLIV, 991; man soll Jesus in seiner Brust aufnehmen: opusc. 12, c. 8, MIGNE, PL, CXLV, 259; zu Damianis Erfahrung s. BLUM, *St. Peter Damian*, a.a.O., S. 135 ff. und DRESSLER, *Petrus Damiani*, a.a.O., S. 58.

⁴³ Opusc. 13, c. 13, MIGNE, PL, CXLV, 311: *Ex igne divini amoris gratia compunctionis oritur, et rursus ex compunctione lacrimarum desiderii coelestis ardor augetur. Alterum siquidem pendet ex altero et sibimet utrumque invicem praestat. ...In qua autem mente huius alternitatis reciproca varietas agitur, ab omni procul dubio reatus sibi squalore purgatur.* Vgl. Epp. II, 12, MIGNE, PL, CXLIV, 281 f.

⁴⁴ Ein ausführliches Lob der Tränen gibt Petrus Damiani Opusc. 13, c. 12, MIGNE, PL, CXLV, 307 ff.

und andererseits wird aus der tränenreichen Reue die Glut himmlischer Sehnsucht vermehrt». ⁴⁵

Die « göttliche Liebe » vereinte nach den Aussagen Damianis in sich Gottes- und Nächstenliebe. « Denn weder lieben wir Gott ohne den Nächsten noch den Nächsten ohne Gott ». ⁴⁶ Auffallend und ungewöhnlich ist, dass die « göttliche Liebe » Damiani nicht zum Handeln zwang. Nach seiner Meinung war nur nötig, dass « der Sinn des Menschen sich gegen alle im Inneren mit den Tiefen der Liebe anfüllte », aber es schien ihm nichtig, « dass er sich fremdem Heil zu Liebe auf Aeusseres ausbreitete ». ⁴⁷ Zur Unterstützung seiner Behauptung berief er sich auf die Worte des ersten Johannesbriefes: Wenn einer die Welt liebt, ist die Liebe des Vaters nicht in ihm (1. Joh. 2, 15). ⁴⁸

Da die göttliche Liebe nichts mit der Liebe zur Welt gemeinsam hatte, liess sie den Menschen frei werden von der Bindung an Vergängliches. Diese Freiheit vom Irdischen musste Damiani in seinem Leben verwirklichen, wobei er nur noch Tempel Gottes, bereit für die Aufnahme des Herrn, sein wollte.

Um diese Unabhängigkeit vom Vergänglichen zu erreichen, unterwarfen sich die Mönche in Fonte Avellana den strengsten Fasten und wiederholten Geisselungen. ⁴⁹ Petrus Damiani bemühte sich ausserdem darum, verpflichtende Bindungen an andere Menschen zu lösen. Er warnte Mönche, zu Fürsten und Bischöfen zu gehen, die ihre Unterstützung verlangten, und riet ihnen sogar, auf ein solches Ansinnen hin den Gehorsam zu verweigern. ⁵⁰ Aus dem gleichen Grunde lehnte

⁴⁵ Opusc. 15, c. 26, MIGNE, PL, CXLV, 358 f.

⁴⁶ Opusc. 32, c. 9 MIGNE, PL, CXLV, 560: *nec Deum sine proximo, nec proximum vere diligimus sine Deo.*

⁴⁷ Opusc. 12, c. 30, MIGNE, PL, CXLV, 286: *Charitatis quidem visceribus erga omnes intrinsecus affluat, ad exteriora vero se causa alienae salutis extendere supervacuum (scil. mens) ducat.*

⁴⁸ Opusc. 12, c. 32, MIGNE, PL, CXLV, 288.

⁴⁹ Vgl. DRESSLER, *Petrus Damiani*, a.a.O., S. 50 ff. und Opusc. 43, *De laude flagellorum et ut loquuntur, disciplinae*, MIGNE, PL, CXLV, 679 ff.

⁵⁰ Opusc. 12, c. 30, MIGNE, PL, CXLV, 286.

er auch eine seelsorgerische Tätigkeit der Mönche ab. Ihm erschien es sicherer, « dass wir am Gestade niedergelassen, in der nächtlichen Finsternis dieses Lebens den Schiffbrüchigen ein Licht anzünden, als zu ihnen unter Gefahr des eigenen Lebens aus Mitleid hinüberzuschwimmen, damit sie durch ein gegebenes Zeichen für die rechte Bahn die Bucht des sicheren Hafens erreichen, uns aber nicht im Schwimmen der Schlund des schäumenden Meeres verschlinge ».⁵¹

Dieses Streben, die zusammen mit der « göttlichen Liebe » geschenkte Freiheit zu verwirklichen, liess Petrus Damiani auch den Vorzug des Eremitenlebens immer wieder betonen. Denn da die Mönche durch ihr gemeinsames Leben immer noch etwas aneinander gebunden blieben, war ein Einsiedler ihnen überlegen. Damiani warnte deshalb die Eremiten davor, « zur klösterlichen Laschheit hinabzugleiten und damit den Verlockungen und Verführungen des Fleisches zuzustimmen, womit sie das Gesetz des Geistes verlassen würden ».⁵²

Wie die Liebe zu dieser Welt und die Sorge für andere Menschen der wahren Freiheit nicht entsprachen, so banden auch Busse und Reue den Menschen an Vergängliches. Da ein Eremit aber ganz und gar unabhängig werden sollte, bekämpfte Petrus Damiani die Anschauungen aller Aebte, die ein Klosterleben für eine grosse Busse hielten, während die hl. Regel nach seiner Meinung « für jene festgesetzt ist, die aus eigenem Wunsch und aus Liebe zur Vollkommenheit freiwillig die Welt verlassen, nicht deretwegen, die durch die Masslosigkeit ihrer Verbrechen erschreckt, notwendigerweise dazu gezwungen werden, sie zu fliehen, — für die, die aus Liebe zum Gehorsam kommen, nicht für die, welche getrieben werden von der Angst vor der Hölle, — für die, welche sich danach sehnen, die Gnade zu vermehren, nicht für diejenigen, die sich vorsehen wollen, der Rache zu entgehen ».⁵³

⁵¹ Opusc. 12, c. 27, MIGNE, PL, CXLV, 280.

⁵² Opusc. 14, MIGNE, PL, CXLV, 334.

⁵³ Opusc. 13, c. 6, MIGNE, PL, CXLV, 300. Beeindruckt von der strengen Askese Damianis, übersieht man oft Damianis besondere Einstellung zur Busse. Selbst Dressler hält ihn für einen « busseifrigen Einsiedlerprior », DRESSLER, *Petrus Damiani*, a.a.O., S. 221. In Wirklichkeit entspringt aber die Askese des Eremiten der Freiheit, mit der ihn Gott erfüllte.

Zusammen mit der göttlichen Liebe und der Freiheit erfuhr ein Christ nach dem Zeugnis Damianis die Gerechtigkeit, d. h. sein eigenes Gerechtes. Dann war der Mensch, wie Damiani sagt, « ohne Zweifel von der Befleckung einer Anklage gereinigt ». In diesem Zustand « stellte die menschliche Seele das Bild ihres Schöpfers in sich wieder her und kehrte zur Reinheit ihres Ursprunges zurück ».⁵⁴

Immer erschienen das Feuer der Liebe und die Gnade der Reue, die Freiheit und die Gerechtigkeit als gemeinsame Gaben des Heiligen Geistes. Manchmal verband dieser nach den Erzählungen Damianis damit noch eine besondere Erleuchtung. So wurde Romuald eine Offenbarung über den Sinn von Bibelstellen zuteil.⁵⁵ Seinem Vater Sergius zeigte sich sogar der Heilige Geist: er sah sein Kommen und Gehen und vernahm seine Sprache.⁵⁶ Damiani erblickte nach seinem eigenen Bericht in solch einem Zustand den Sohn Gottes.⁵⁷ Auch von Romuald wurde erzählt, dass er, erfüllt vom Heiligen Geist, häufig stammelnd nach Jesus rief, ohne dass seinen Jubel menschliche Worte wiederzugeben vermochten.⁵⁸

In jedem Falle wirkte der Heilige Geist gewaltig. Sobald er über einen Menschen kam, war jeder Kontakt dieses Menschen zur Umwelt abgebrochen. Als der Heilige Geist Romuald während einer Predigt erfüllte, stockte der Heilige mitten im Satz und floh die Menge, zu der er eben noch sprechen wollte.⁵⁹ Je grösser die mit der von Gott geschenkten Liebe verbundene Erleuchtung war, um so unwiderruflicher wurde der Mensch aus seiner Umgebung herausgenommen: Nachdem Sergius den Heiligen Geist selber gesehen hatte, lief er gleich

⁵⁴ Opusc. 11, c. 19, MIGNE, PL, CXLV, 247. So gibt es für Petrus Damiani drei Erinnerungen an die Sünde: Die erste freut sich der Sünde: *quae mala est*, die zweite beunruhigt sich wegen der Sünde, *quae utilis est*, und die dritte ist voller Ruhm, *quae perfectorum est*. Denn bei der dritten wird dem Menschen bewusst, wer er gewesen ist, und wie er durch die Gnade *de lacu miseriae* und *de luto faecis* befreit wurde, Sermo 70, MIGNE, PL, CXLIV, 905.

⁵⁵ *Vita Rom.*, c. 31, MIGNE, PL, CXLIV, 982 ff.

⁵⁶ *Vita Rom.*, c. 31, MIGNE, PL, CXLIV, 967 ff.

⁵⁷ Opusc. 19, c. 5, MIGNE, PL, CXLV, 432.

⁵⁸ *Vita Rom.*, c. 31, MIGNE, PL, CXLIV, 983.

⁵⁹ *Vita Rom.*, c. 35, MIGNE, PL, CXLIV, 986, vgl. MENDE, op. cit., S. 39.

einem Wahnsinnigen umher und suchte die entschwundene Gestalt. Sein Leben ging im Verlauf weniger Tage zu Ende.⁶⁰

Ein Zusammentreffen mit jenen vom Geist gezeichneten Menschen war ungeheuerlich. Zitternd schauderte man vor diesen Menschen zurück wie vor der Majestät des Herrn. So sagte Markgraf Rainer über Romuald: « Weder der Kaiser noch irgendeiner der Sterblichen vermag mir solche Furcht einzujagen, wie mich der Anblick Romualds erschreckt. Vor diesem Antlitz weiss ich nicht, was ich sagen soll, noch finde ich Entschuldigungen, mit denen ich im Stande wäre, mich zu verteidigen ».⁶¹ Auch Kaiser Otto III. muss von dem Eindruck dieses Heiligen betroffen gewesen sein, da überliefert wird, er habe ihm versprochen, sich selber als Einsiedler von der Welt zurückzuziehen.⁶²

Der Heilige Geist ergriff keineswegs nur in besonderen Fällen vom Menschen Besitz. Vielmehr wusste jeder, dem sich der Heilige Geist in seiner umprägenden Gewalt geoffenbart hatte, dass nur durch ihn ein Mensch wirklich zu leben vermochte. « Denn so wie die Seele das Leben des Körpers ist », sagt Damiani, « so ist das Leben der Seele der Heilige Geist, und wie der Körper beim Verlassen der Seele zerfällt, so stirbt auch die Seele, wenn der lebensschaffende Geist weicht ».⁶³ Das gleiche Wissen um die grundsätzliche Abhängigkeit des Menschen spricht aus einem Gebet des Eremiten an den Heiligen Geist: « Ich unglücklicher Sünder, wie vermag ich ohne Dich gerettet zu werden, der ich ohne Dich nicht weiss, was ich zu beten habe. Wahrlich, Herr, wenn Du weichst, lebt meine Seele nicht. Denn wie ohne Seele der Körper stirbt, so verlöscht notwendigerweise ohne Dich meine Seele. Ich fühle und fühle es, Herr, dass, wenn durch die verborgene Gnade Deine Stärke einst herantritt, mein Geist auf der Stelle gesund wird.

⁶⁰ *Vita Rom.*, c. 14, MIGNE, PL, CXLIV, 962.

⁶¹ *Vita Rom.*, c. 40, MIGNE, PL, CXLIV, 990, vgl. MENDE, op. cit., S. 46.

⁶² P. E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien und Texte z. Gesch. des röm. Erneuerungsgedankens vom Ende des karoling. Reiches bis zum Investiturstreit*, in *Studien der Bibliothek Warburg*, 1929, XVII, 1, S. 180 f.; R. HOLTZMANN, *Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (900-1024)*, 1943, S. 375.

⁶³ *Sermo 21*, MIGNE, PL, CXLIV, 620 f.

Steige herab in mich, ewiger Lebensquell, und entzünde das Eis meiner Brust mit der Flamme Deiner Liebe. Gib meinem Haupte Wasser und löse die steinerne Härte meines Herzens». ⁶⁴

Da, wie dieses Gebet zeigt, ein wirkliches Leben vollkommen abhängig war vom Heiligen Geist, so musste das ganze Sinnen Damianis darauf gerichtet sein, dass der Heilige Geist von ihm Besitz ergriffe. Wenn auch das eigene Handeln gegenüber Gott machtlos und nichtig blieb — der Spiritus Sanctus erfüllte nach den Aussagen Damianis den einzelnen immer völlig unerwartet mit der « göttlichen Liebe » —, so vermochte trotzdem der Mensch sich bis zu einem gewissen Grade dafür bereit zu machen, indem er sich davor in Acht nahm, sich durch Bindungen an Irdisches die Bereitschaft für die Aufnahme Gottes zu nehmen. In welcher Art sich Petrus Damiani diese Vorbereitung dachte, zeigt die von ihm gegebene ausführliche Anweisung, die Gnade der Tränen, d. h. den Heiligen Geist, zu erlangen.

« Wenn wir lehren, man müsse sich um die Tränen bemühen, dann wollen wir folgerechterweise auch kurz mitteilen, wie ein Mensch zu der Gnade der Tränen geführt werden kann, falls sie der Spender fließen lässt: Halte Dich nicht nur vom Lärm weltlicher Handlungen fern, sondern hüte Dich auch vor dem wechselseitigen Gespräch häufiger brüderlicher Unterhaltung. Sorge dafür, alle Hindernisse zeitlicher Tätigkeit zu entfernen, — und dass ich nicht vergesse, was ich oft erfahren habe, — selbst der geistliche Eifer, die Schulung der Anvertrauten, die Zurechtweisung der Sündigenden, die Ansprache in einer heiligen Predigt, dieses und diesem Aehnliches wird, obwohl es heilig ist und durch göttliche Autorität aufgetragen, dennoch zweifellos für ein Hindernis der Tränen gehalten ». ⁶⁵

Diese Vorbereitung war für Petrus Damiani selber unbedingt notwendig. Wenn er sie nicht durchführen konnte, wie in den Zeiten, in denen seine Tätigkeit als Kardinal der römischen Kirche es nicht erlaubte, sich zum « Tempel Gottes » umzugestalten, kam der Heilige

⁶⁴ Carmina et preces, 3, MIGNE, PL, CXLV, 922 f.

⁶⁵ Opusc. 15, c. 26, MIGNE, PL, CXLV, 358 f.

Geist nicht über ihn. Immer wieder bat er daher in langen Briefen die Päpste, von seiner Tätigkeit befreit zu werden. Ergreifend klagt er in diesen Schreiben über seine verzweifelte Lage: «Jetzt während ich ständig in äusseren Pflichten aufgerieben werde, bleibe ich hart und steinern und löse mich nicht in den Tränen innerer Reue. Oft lege ich die Hand auf meine Brust und zeige dem Heiland gleichsam die eiternde Wunde und ich schreie und rufe in tiefstem Flehen: Der Du die Höhlen des Tartarus mit den Strahlen Deiner Göttlichkeit erleuchtet hast, nimm die Finsternis von diesem Herzen und erleuchte es heiter mit dem Licht Deiner Wahrheit. — Aber Jesus steht einmal still, während ein Blinder nur etwas nach dem Wege ruft, er gibt ihm sein Augenlicht wieder. Einmal geht er vorbei, als wenn er den nicht hörte, der voller Sehnsucht ruft, und so bleibt der Elende blind in seiner Blindheit».⁶⁶

In vielen und mannigfaltigen Gestalten konnte der Teufel vom Menschen Besitz ergreifen. Am offenkundigsten zeigte er sich, sobald er als Dämon die Seele des Menschen in krankhafter Weise veränderte. Als eine Frau z. B. sich weigerte, ihren Mann in ein Kloster gehen zu lassen, wurde sie von einem Dämon dieser Art gepackt und verfiel dem Wahnsinn.⁶⁷ Der Teufel konnte aber auch einfach den Sinn des Menschen wandeln, ohne dass diese Wandlung krankhafte Formen anzunehmen brauchte. So liess er Mönche verstockt und aufässig gegen ihren Abt werden.⁶⁸ Romuald konnte sich dann nur so helfen, dass er den Geist des Bösen durch heftige Schläge austrieb.⁶⁹ Die Listen und Pläne des Teufels waren unerschöpflich: Kurz bevor Sergius den Heiligen Geist sehen durfte, wurde auch er vom Satan ergriffen und verführt, wieder aus dem Kloster auszutreten. Als sein

⁶⁶ Opusc. 19, c. 5, MIGNE, *PL*, CXLV, 432; einen etwas anderen Text bietet die Handschrift cod. Vat. lat. 3797, fol. 370 v., s. BLUM, *St. Peter Damian*, a.a.O., S. 140. Mit der gleichen Frage beschäftigt sich auch Damiani im Opusc. 20, MIGNE, *PL*, CXLV, 442 ff.

⁶⁷ *Vita Rom.*, c. 59, MIGNE, *PL*, CXLIV, 1000 f.

⁶⁸ *Vita Rom.*, c. 17, 18, 49, MIGNE, *PL*, CXLIV, 970, 970 f., 994 f.

⁶⁹ *Vita Rom.*, c. 49, MIGNE, *PL*, CXLIV, 995; vgl. MENDE, op. cit., S. 43.

Sohn Romuald das hörte, liess er sein Kloster in Frankreich im Stich und wanderte zu Fuss zum Vater nach Italien. Dort angekommen, vertrieb er durch Rutenschläge den bösen Geist.⁷⁰ Ob auch Damiani den Teufel mit diesen drastischen Methoden bekämpft hat, ist nicht bekannt.

Wenn es nach diesen Schilderungen so erscheinen möchte, als ob der Teufel nur auffallende Veränderungen der Menschen bewirkte, so zeigt sich doch bei genauerer Beobachtung, dass in der Welt Damianis alles, was der Mensch aus eigenem Antrieb unternahm, vom Teufel veranlasst wurde: Vom ihm stammte eine « menschliche Gerechtigkeit » und rührten « menschliche Vorschriften », denen man nicht gehorchen durfte.⁷¹ Er verführte die Menschen dazu, « die göttlichen Gebote zu verachten, an irdischer Arbeit sich zu erfreuen, nach dem Gipfel weltlicher Macht sich zu sehnen, sich den Leidenschaften fleischlicher Lust schmähhcher Weise hinzugeben, die Grenzen vergänglichen Besitzes auszudehnen und mit von Anmassung geschwollenem Hochmut sich Herrschaftsrechte über die Nächsten zu wünschen ».⁷²

Zu diesen teuflischen Bemühungen des Menschen, aus eigener Kraft etwas zu vollbringen, war auch der menschliche Versuch zu rechnen, mit eigenen Gedanken die Rätsel der Schöpfung lösen zu wollen. Daher erschien Petrus Damiani jede menschliche Philosophie *Deo muta*, eine Dienerin des Teufels.⁷³ Aehnlich wie die Philosophie gehörte auch die übrige weltliche Wissenschaft nicht in den von Gott aufgerichteten Bereich.⁷⁴ Denn « der allmächtige Gott braucht unsere

⁷⁰ *Vita Rom.*, c. 12 f., MIGNE, PL, CXLIV, 966 f.

⁷¹ Sermo 12, MIGNE, PL, CXLIV, 564.

⁷² Sermo 21, MIGNE, PL, CXLIV, 621.

⁷³ *Vita Rom.*, prolog., MIGNE, PL, CXLIV, 953; vgl. M. MANITIUS, *Geschichte der lat. Literatur des Mittelalters*, III, in *Handbuch der Altertumswissenschaften*, 1931, IX, 2, S. 64; J. A. ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, 1910, S. 16 ff.; M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, 1909, I, 231 ff.; J. de GHELINCK, *Le mouvement théol. du XII siècle, Études, recherches et documents*,² 1948, p. 69 f.

⁷⁴ Vgl. *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponeuda*, Opusc. 45, MIGNE, PL, CXLV, 695 ff.; ENDRES, op. cit., S. 10 ff.

Grammatik nicht».⁷⁵ Nur wenn sie ihre alleinherrliche Stellung aufgab und sich begnügte, dazu zu dienen, dass die vom Heiligen Geist diktierte Schrift besser verständlich wurde, konnte sie für Christen eine sinnvolle Funktion ausüben.⁷⁶ Aber da der Heilige Geist manchmal wie bei Romuald den Sinn der Schrift unmittelbar offenbarte, waren einige Menschen nicht einmal auf diese Vermittlung von Kenntnissen durch die freien Wissenschaften angewiesen.⁷⁷

So konnte Petrus Damiani sein Urteil über die Wissenschaften folgendermassen zusammenfassen: «Den Weisen dieser Zeit geben wir das Ihrige. Wer will, mag die untergehende Wissenschaft sich aneignen, wenn nur von uns durch das Mitleid Gottes der lebensschaffende Geist nicht weicht».⁷⁸

Der Mensch stand also für Petrus Damiani ebenso wie alles Geschaffene entweder unter der Herrschaft Gottes oder unter der Herrschaft des Satans. Der Mensch konnte zwar mit seinen Kräften sich bemühen, von dieser irdischen Welt frei zu werden, aber nie war er sicher, ob dann Gott in ihm wohnen würde oder ob womöglich ein Dämon des Bösen von ihm Besitz ergriffe.

Wenn Gott in ihm wohnte, war der Mensch mit göttlicher Liebe erfüllt. Diese Liebe wandte sich ihrem Schöpfer und den Mitmenschen zu, ohne dass sie einen Auftrag zum Handeln erteilte. Gleichzeitig geriet der Mensch in die Freiheit und erfuhr sich als ein Gerechter.

⁷⁵ Opusc. 45, c. 3, MIGNE, PL, CXLV, 697; vgl. MANITIUS, op. cit., S. 69. Zu Damianis Gegnerschaft gegen die Historiker s. Opusc. 13, c. 23, MIGNE, PL, CXLV, 324; gegen die Naturwissenschaftler s. A. DEMPF, *Metaphysik des Mittelalters*, in *Handbuch der Philosophie*, 1930, I, 52 f.; auch bei Laien lehnte Damiani eine wissenschaftliche Tätigkeit ab, s. ENDRES, op. cit., S. 15.

⁷⁶ Aus diesem Grunde schickte Petrus Damiani seinen Neffen nach Cluny, um ihn dort in den *artes liberales* ausbilden zu lassen, und rühmte sich vor Hildebrand, dass er Dichter und Philosophen gelesen habe und so zur Erklärung der hl. Schrift beitragen könne. Epp. VI, 3, MIGNE, PL, CXLIV, 373; Opusc. 32, c. 9, MIGNE, PL, CXLV, 560.

⁷⁷ Vgl. Opusc. 13, c. 11, MIGNE, PL, CXLV, 306 f.

⁷⁸ Opusc. 36, c. 5. MIGNE, PL, CXLV, 604.

Wenn Gott nicht im Menschen wohnte, war der Mensch dem Teufel untertan. Er konnte dann vom Teufel mit Hass und anderen schlechten Eigenschaften erfüllt werden, aber auch einfach sich selber überlassen bleiben und nur den eigenem Wünschen und Vorstellungen folgen: auf jede Weise war er dem göttlichen Bereich fern.

Es lag nicht in der Hand des Menschen, über sein Schicksal zu bestimmen. Er konnte auf alle irdischen Ziele und Geborgenheiten verzichten, ob der Herr ihm begegnete, wann und wie, das vermochte keiner zu sagen. Romuald führte er mitten aus seinem weltlichen Leben ins Kloster⁷⁹ und nahte ihm später noch mit solcher Gewalt, dass er im Predigen verstummte und die Menschen floh oder dass er sich in Tränen auflösen schien und nur noch stammelnd nach Jesus rief. Seinem Vater offenbarte er sich in der Person des Heiligen Geistes, so dass Sergius wie ein Wahnsinniger herumliefe und ein paar Tage darauf starb. Damiani führte er aus seiner Zelle wieder in die Freuden des Paradieses zurück und versagte sich ihm später, als der Abt von Fonte Avellana für die Reform der Kirche Gottes arbeitete.

Auffallend ist bei dieser Form des Christentums die Scheu vor jeder Handlung: sowohl die Busse als auch die praktische Sorge für einen anderen Christen wurden ausdrücklich abgewertet. Beides ist im Abendland sehr ungewöhnlich und legt die Vermutung eines byzantinischen Einflusses nahe. Tatsächlich werden auch bei gleichzeitigen byzantinischen Theologen ähnliche Erfahrungen wie bei Petrus Damiani geschildert.⁸⁰ Jedoch

⁷⁹ S. o. Anm. 35.

⁸⁰ Eine auffallende Uebereinstimmung ist zwischen den Aussagen Damianis und denen Symeons, des neuen Theologen, festzustellen. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, will ich nur ein paar Beispiele aus den Werken Symeons geben: Nur wenn der Heilige Geist einen Menschen bewohnt, vermag dieser wirklich zu leben: Oratio 4, MIGNE, PG, CXX, 341: *Cum enim nobis per Spiritum fuerit (scil. vivificax Deus), animas nostras a mortuis resuscitat... Etenim anima, antequam se Deo unitam cognoscat, videat ac sentiat, quamquam intelligens et natura immortalis est, nihilominus mortua, caeca et sine sensu est.* Heiliger Geist - Tränen - Befreiung von Sünden: Orat. 7, MIGNE, PG, CXX, 354: *Sicut enim cisterna aquam defluentem, ita ipse de plenitudine Christi domini nostri accepit, et gratia spiritus eius repletus est, quae est aqua viva. ...Per huiuscemodi enim aquam vitiositas ex anima ut sordes eluitur: sine qua, qui multa fecerit, nihil efficiet;* zu den Tränen vgl. Orat. 32, MIGNE, PG, CXX, 479 ff. Gott - Licht: Orat. 20, MIGNE, PG, CXX, 406: *Nos testificamur, quoniam Deus lux est, et qui digni sunt habiti, ut eum viderent, omnes ut lucem viderunt, et qui acceperunt, ut lucem acceperunt.* Anrufung des Heiligen Geistes in: *Divinorum amorum, sive sacrarum*

ist es mir bisher nicht gelungen, irgendeinen Zusammenhang Romualds oder Petrus Damianis mit Byzanz nachzuweisen. Selbstverständlich kamen sie zwar in Mittelitalien mit griechischen Mönchen in Berührung,⁸¹ aber ob bei diesen griechischen Mönchen die neuen religiösen Strömungen des Ostens sich schon bemerkbar machten, ist nicht sicher.⁸²

Da die Beschäftigung mit Petrus Damiani hier nur dazu dienen soll, einem Zugang zu Gregor VII. zu vermitteln, will ich nicht auf die Folgerungen zu sprechen kommen, die Damiani auf Grund seiner Erfahrung für das politische Handeln und für die Stellung von *regnum* und *sacerdotium* zieht. Es ist auch in diesem Zusammenhang nicht so wichtig, denn worauf es vor allem ankam — zu untersuchen, ob die Voraussetzung, die dieser Arbeit zu Grunde liegt, fruchtbar ist — das hat sich bisher schon gezeigt. Die Voraussetzung forderte: dem Gott Petrus Damianis die gleiche Realität zukommen zu lassen wie Petrus Damiani. Das hatte zur Folge, dass eine von Gott hervorgerufene Grunderfahrung des Eremiten sichtbar wurde, die ihm die Gewissheit gab « wirklich zu leben ». Wenn man von dieser religiösen Erfahrung ausgeht,

commentationum, liber singularis, MIGNE, PG, CXX, 507 ff. ...Zu Symeon s. K. HOLL *Symeon, der neue Theologe*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 1928, II., 403 ff.; H.-G. BECK, *Symeon der Theologe*, in *Byz. Zeitschr.* 1953, XLVI, 57 ff.; K. KIRCHHOFF, *Symeon der Theologe, Licht vom Licht, Hymnen*, neu hrg. von Ch. SCHOLLMAYER, 1951; I. ROSENTHAL-KAMARINEA, *Symeon, der neue Theologe und Symeon Studites*, in *Oekumenische Einheit*, 1952, III, 103 ff. — Leider gehen die neuesten Biographien Damianis auf diese Zusammenhänge nicht ein. — LOEWE bestreitet eine Beziehung zwischen Damiani und Symeon und vermutet eher bei Damiani ein « Wachwerden alter orientalischer Elemente », H. LOEWE, *Petrus Damiani. Ein italienischer Reformator am Vorabend des Investiturstreites*, *Gesch. in Wissensch. und Unterricht*, 1955, S. 76 f.

⁸¹ A. MICHEL, *Die griechischen Klostersiedlungen zu Rom bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts*, in *Ostkirchl. Stud.*, 1952, I, 32 ff.; vgl. ders., *Sprache und Schisma*, in *Festschrift M. Faulhaber*, 1949, S. 37 ff.; S. BORSARI, *Monasteri bizantini nell'Italia meridionale longobarda (Sec. X-XI)*, in *Arch. stor. napol.*, 1950-51, LXXI, 1 ff.

⁸² Die Viten der byzantinischen Mönche Süditaliens sind voll von Dämonenkämpfen, aber nirgends wird geschildert, dass ein Mönch so vom Heiligen Geist erfüllt war wie Romuald, Damiani und Symeon, der neue Theologe. Zum byzantinischen Mönchtum s. M. SCADUTO, *Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza, sec. XI-XIV*, 1947; P. CHARANIS, *On the question of the Hellenisation of Sicily and Southern Italy during the Middle Ages*, in *American Histor. Rev.*, 1946, LII, 74 ff.; N. LADOMERSKY, *L'influsso del monachismo basiliano greco sulla vita culturale dell'Italia meridionale*, in *Studi Biz. e Neoellen.* 1953, VII, 395 f.

ergibt sich, dass seine Anschauungen und Handlungen geschlossen zusammenhängen. Das Gleiche würde sich bei der Behandlung seiner politischen Anschauungen zeigen. Von dieser Grunderfahrung her ordnet sich alles, was Petrus Damiani gesagt oder getan hat, zu einer Einheit.

Dass die Welt des Eremiten auf diese Weise verständlich wird, bedeutet allerdings nicht, dass die Aussagen aus dieser Welt auch für den modernen Menschen Gültigkeit bekämen oder von ihm nachempfunden werden könnten. Im Gegenteil: der moderne Mensch — und somit auch der Historiker — stösst bei der Wiedergabe einer fremden Welt auf Gegebenheiten, die er nur noch beschreiben kann, die er aber nicht mehr nachzuvollziehen vermag. — Allerdings die Beschreibung ist erst dann geglückt, wenn es dem Historiker gelungen ist zu zeigen, welches Faktum der Welt eines Menschen ihre Geschlossenheit verleiht. Diesem Ziel zu Liebe war anfangs die Hypothese aufgestellt worden, man müsse den zu schildernden Menschen so sehen, wie er sich selber gesehen hat. Bei Petrus Damiani hat sich diese Hypothese als brauchbar erwiesen, — ob das bei Gregor auch so sein wird, soll der nächste Abschnitt zeigen.

Ich schildere im Folgenden, wie Gregor den Menschen sah. Dabei beschränke ich mich im ersten Teil auf den religiösen Bereich, während ich im zweiten Teil die politischen Seiten der menschlichen Natur wiedergebe. Diese Trennung ist aus Gründen der Uebersichtlichkeit vorgenommen worden, in Wirklichkeit ist sie, wie die Darstellung zeigen wird, bei Gregor nicht zulässig.

II.

A. Religiöse Voraussetzungen.

Inhaltsübersicht: 1. Der Mensch: *a)* unter Gott, *b)* unter dem Teufel. 2. Die zwei Gemeinschaften: *a)* in ihrer Beziehung zum einzelnen Menschen, *b)* in ihrer Beziehung zueinander. 3. Die Kirche: *a)* Die Sakramente, *b)* Der hl. Petrus.

1a) Gregor hinterliess keine Aussagen über Naturerscheinungen, über Vögel, Tiere oder Pflanzen. Alle seine Aussagen gelten den Menschen. Die Menschen waren nach seiner Meinung mit Gott oder dem Teufel verbunden. Als « wahre Christen » konnten sie « mit dem höchsten Imperator ewig regieren » oder als « Glieder des Satans » mit dem « Fürsten der Finsternis, dem König über alle Söhne des Hochmutes, zu Grunde gehen ». ⁸³ Wann wurde ein Mensch « wahrer Christ »?

Gott schuf den Christen, wenn er « den Sinn des Menschen mit wahrer Liebe erfüllte ». ⁸⁴ Gregor umschrieb diese von Gott am Menschen vollzogene Handlung auch mit anderen Worten. So konnte er sagen: Gott « lenke das Herz und die Taten zu jedem guten Werk » ⁸⁵ oder « von ihm stamme alles Gute » ⁸⁶ und « ohne ihn könnten wir nicht einmal etwas Gutes denken ». ⁸⁷

Diese « wahre Liebe » setzte Gregor scharf gegen andere Formen der Liebe ab. Sie hatte nichts mit der Zuneigung eines Mannes zur Frau, für die Gregor nicht einmal das Wort Liebe verwandte, ⁸⁸ und

⁸³ GREGORII VII *Registrum*, VIII, 21, S. 557; Untersuchungen über das Eigendiktat Gregors bringen O. BLAUL, *Studien zum Register Gregors VII.*, in *Archiv f. Urk.-Forsch.*, 1912, IV, 113 ff.; E. CASPAR in seiner Ausgabe (s. o. Anm. 6); F. BOCK, *Annotationes zum Register Gregors VII.*, in *Studi Greg.*, 1947, I, 281 ff. Wenn die Ergebnisse dieser Untersuchungen auch etwas unterschiedlich sind, so sind doch alle einig, dass sämtliche Briefe des Registers den päpstlichen Willen zum Ausdruck bringen, so dass sie zur Untersuchung alle herangezogen werden können. Es hat sich allerdings im Verlauf der Arbeit ergeben, dass alle wesentlichen Aussagen in den Briefen zu finden sind, bei denen Caspar ein Eigendiktat vermutete.

⁸⁴ *Registrum*, VIII, 22, S. 565: *Omnipotens et misericors Deus... mentem tuam semper custodiat eamque vera caritate repleat*; vgl. *Registrum*, VI, 17, S. 424: *caritas Christi, que in te solet habitare...*

⁸⁵ *Registrum*, II, 73, S. 235: *Deus autem omnipotens, cuius maiestas est super omnes principatus et regna, dirigat cor et actus vestros ad omne opus bonum...*

⁸⁶ *Registrum*, I, 62, S. 91; II, 31, S. 168; III, 7, S. 259; IV, 1, S. 292; V, 10, S. 363; VI, 15, S. 420; VI, 29, S. 442; VIII, 22, S. 565; *Epist. coll.* 46, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 575.

⁸⁷ *Registrum*, III, 21, S. 288: *Hanc denique bonitatem creator omnium Deus, sine quo nichil boni facere immo nec cogitare possumus, cordi tuo inspiravit...*; vgl. IX, 21, S. 602: *...caritatem Dei diffusam in cordibus nostris*; VI, 3, S. 396: *Omnipotens Deus Spiritum sanctum cordibus vestris infundat...*; VI, 1, S. 292: *Omnipotens Deus... corda vestra confirmet et custodiat et Spiritus sui gratiam semper infundat.*

⁸⁸ *Crimen fornicationis*: *Registrum*, VI, 5b, S. 405 f.; *Epist. coll.* 28, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 554.

auch nichts mit der Bindung eines Vaters an seinen Sohn oder zweier Freunde aneinander gemeinsam.⁸⁹ Diese « fleischliche Liebe » traf nur der verächtliche und herbe Tadel des Papstes.⁹⁰

Dagegen wurde « wahre Liebe » in doppelter Hinsicht von Gregor charakterisiert: Einerseits entstand sie auf besondere Weise. Denn über sie vermochte der Mensch nicht mit seinem eigenen Willen zu verfügen. Um sie konnte der Mensch nur Gott bitten, wie Gregor es in seinen Briefen tat: « Der allmächtige Gott, der sein ganzes Gesetz im Befehl der Liebe zusammenfasste, gebe Euch die Fähigkeit, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller Kraft ihn zu lieben, so dass Ihr Eure Nächsten wie Euch selbst liebt und es verdient, wenn es nottut, für sie Euer Leben hinzugeben ».⁹¹ — Andererseits wandte sich « wahre Liebe » inhaltlich einem besonderen Bereich zu:

Die « wahre Liebe » schloss Gottes- und Nächstenliebe in sich ein. Doch suchte sie weder, den Nächsten an sich zu binden, noch sich Gott zu nähern bis zu einem endgültigen Verschmelzen der Seele mit ihrem Schöpfer; mit Gefühlen — etwa dem Gefühl der Süsse — hatte sie nichts zu tun. Sie war sachlich und nüchtern und äusserte sich darin, dass sie den Menschen dazu zwang, « aus Liebe zu Gott in Nächstenliebe Unglückliche zu unterstützen und Unterdrückten zu Hilfe zu kommen ».⁹² Das bedeutet aber: die von Gott geschenkte « wahre

⁸⁹ *Registrum*, VIII, 21, S. 562: *Non carnali amore illecti studeant filium suum gregi, pro quo Christus sanguinem suum fudit, preponere, si meliorem illo et utiliorem possunt invenire; ne plus Deo diligendo filium maximum sancte ecclesie inferant detrimentum. Patienter enim Deum et proximum, sicut christianum oportet, non amare convincitur, qui tante utilitati tamque necessarie sancte matri ecclesie, prout melius potest, negligit providere. Hac namque virtute, id est caritate, neglecta quicquid boni aliquis fecerit, omni salutis fructu carebit.* Inwiefern die « wahre Liebe » den Christen an die römische Kirche bindet, ergibt sich erst bei der Schilderung der Kirche, s. u. S. 162 f.; Gregors Verurteilung der Freundschaft steht *Registrum*, II, 60, S. 214; II, 27, S. 159.

⁹⁰ S. die vorhergehenden Anmerkungen.

⁹¹ *Registrum*, II, 37, S. 173: *Omnipotens Deus, qui omnem legem suam in praecepto abbreviavit caritatis, det vobis se toto corde, tota anima, tota virtute diligere, ut proximos vestros sicut vos ipsos diligentes mereamini, si oportuerit, pro eis animas vestras ponere.*

⁹² Das Wesen der « wahren Liebe » ergibt sich aus folgendem Satz: *Registrum*, I, 50, S. 76 f.: *Ex amore quidem Dei proximum diligendo adiuvere miseris et oppressis subvenire, orationibus, ieiuniis, vigiliis et aliis quam pluribus bonis operibus prepono, quia veram caritatem cunctis virtutibus preferre cum apostolo non dubito.*

Liebe » war nur in einem Menschen, wenn sie sich in dessen Handlungen sichtbar zeigte. Diese Zusammengehörigkeit von Liebe und Handlung war für Gregor so selbstverständlich, dass er auch die Umkehrung des Satzes vollzog: jede aus « wahrer Liebe » durchgeführte Handlung zeugte dem Papst davon, dass der Handelnde von Gott mit der « wahren Liebe » erfüllt war.

Welche reale Gültigkeit dieser Satz für Gregor besass, zeigt die überraschende Kühnheit, mit der er einen mohammedanischen Fürsten zu einem Christen zu erklären wagte. Der König Anazir von Mauretanien hatte christliche Kriegsgefangene entlassen und sie mit Geschenken nach Rom geschickt. Diese Tat entsprang nach Gregors Meinung der Sorge des Königs für das ewige Leben der Gefangenen. Er war aus diesem Grunde zu der Annahme gezwungen, dass Gott diese Tat des Mohammedaners veranlasst habe. Der Mohammedaner musste daher von Gregor zu den wahren Christen gezählt werden, wenn auch, wie Gregor schrieb, die Verehrung des Schöpfers bei ihm und in den christlichen Ländern auf « verschiedene Weise » stattfände. Der Papst schickte ihm daraufhin mit römischen Gesandten einen Brief, der u. a. das Christentum des Königs aus seiner Liebestat begründete.⁹³ Wie Anazir sich zu diesem Schreiben verhalten hat, wird nicht berichtet. — Diese heute seltsam anmutende Episode aus dem Leben Gregors VII. lässt deutlich erkennen, mit welcher Gewissheit Gregor geglaubt haben muss, es sei aus den Handlungen der Menschen zu ersehen, ob sie unter der Herrschaft Gottes stünden. Bei Gregor wurde also die innere Erfahrung der Liebe von der dazugehörigen Handlung nicht getrennt.

Handlungen aus wahrer Liebe waren: Unterstützung von Armen,

⁹³ *Registrum*, III, 21, S. 287 f., vgl. Anm. 87; zu diesem Brief s. auch FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 91 f. Fliche sucht aus diesem Schreiben abzuleiten, dass Gott nach der Ueberzeugung Gregors alle politischen Handlungen leitete. Dabei tritt aber der Unterschied zwischen Gott, dem Urheber der « wahren Liebe » mit der dazugehörigen Handlung, und dem Teufel, dem Ursprung der anderen Taten, nicht deutlich genug hervor. Gregors Glauben verliert bei Fliche's Schilderung etwas von seiner Herbeheit und Strenge, die ihn von jedem dem Humanismus verwandten Christentum entfernt und trennt.

Witwen und Waisen,⁹⁴ dann: jede Tätigkeit, die der Sorge für das ewige Leben des Nächsten entsprang. In dieser Sorge für das ewige Leben sah der Papst den eigentlichen Auftrag des Menschen.⁹⁵ «Wahre Liebe» hat also nichts mit den modernen humanitären Formen der Nächstenliebe zu tun, die sich dem menschlichen Wohlergehen auf dieser Erde widmet. Hier wird deutlich: Gregor ging nicht vom Menschen, sondern von Gott und von der Ewigkeit aus. Der Mensch hatte für ihn nur soweit Bedeutung, wie er der Ewigkeit zugeordnet war.

Da der Mensch aus der wahren Liebe heraus verantwortlich handelte, stellte Gregor nach der Unbedingtheit des Handelns verschiedene Grade christlicher Vollkommenheit auf. Derjenige Mensch erschien ihm dabei « bei weitem gläubiger, der einen anderen bei einem Schiffbruch seiner Seele rettet, wenn es auch gegen dessen Willen sein mag, als derjenige, der es durch seine Zustimmung zulässt, dass ein Sünder im verderbenbringenden Wirbel zu Grunde geht ».⁹⁶

Diese Pflicht zur Verantwortung beherrschte den Papst in so übermächtiger Lebendigkeit, dass die Furcht, ihr nicht genügt zu haben, fast die Angst vor allen anderen Sünden zurückdrängte. Wenn Gregor von dem jüngsten Gericht sprach, wies er fast nur auf den Rechenschaftsbericht hin. Der Papst zweifelte nicht daran, « dass dort der Mensch für alle angeklagt wird, deren Wege er bei gutem Willen vom Absturz in den Untergang zurückzuführen vermocht hätte ».⁹⁷ In dieser Furcht vor dem Gericht wurde der Papst durch die Worte des Herrn bestärkt: « Wenn Du dem Gottlosen nicht seine Gottlosigkeit sagst, so wird der Gottlose um seiner Sünde willen sterben, aber sein Blut will ich von Deiner Hand fordern » (Ezech. 3, 18).⁹⁸

⁹⁴ Vgl. *Registrum*, VI, 13, S. 417; VI, 29, S. 442; VIII, 20, S. 542; IX, 14, S. 593.

⁹⁵ Vgl. seine letzte grosse Enzyklika: *Registrum*, IX, 21, S. 602.

⁹⁶ *Registrum*, II, 5, S. 132. Nicht nur bei der *fidelitas* sind nach der Ueberzeugung Gregors Steigerungsmöglichkeiten vorhanden, sondern auch bei der von Gott stammenden Liebe: *Registrum*, I, 61, S. 89; VI, 17, S. 424.

⁹⁷ *Registrum*, VII, 11, S. 473; I, 22, S. 38; II, 51, S. 193; V, 21, S. 385; VIII, 21, S. 559.

⁹⁸ Dieses Zitat findet sich in folgenden Briefen Gregors: *Registrum*, I, 15, S. 23; I, 17, S. 28; I, 22, S. 38; IV, 1, S. 291; IX, 35, S. 624.

Wo der Papst von Verantwortung sprach, meinte er immer die Verantwortung eines Herren gegen seine Untergebenen.⁹⁹ Die wahre Liebe, aus der ja die Verantwortung entsprang, wandte sich also nicht an Gleichgestellte, sondern an Untergeordnete, deren Schutz Gott einem Herren anvertraut hatte. Die « wahre Liebe » ist also die Liebe eines Herrschers: wieder ein entscheidender Unterschied zum modernen Verständnis der Liebe. — Doch darauf muss später — bei der Behandlung der verschiedenen Stände — noch näher eingegangen werden.¹⁰⁰

Ueber der Verantwortung darf nie vergessen werden, dass sie eine Folge der von Gott geschenkten « wahren Liebe » war. Diese Liebe pries Gregor in immer neuen Wendungen: « Sie ist allen Tugenden vorzuziehen »,¹⁰¹ « in ihr ist das gesamte Gesetz enthalten ». ¹⁰² Gregor verglich sie mit dem Kleid, das man auf der königlichen Hochzeit tragen muss, und sagte, dass, wenn sie bei einem Christen fehlen würde, er vergeblich auf das Mitleid Gottes vertraute.¹⁰³ Sie ist, wie es in einem anderen Brief heisst, « die Mutter aller guten Eigenschaften und sie veranlasste Gott, vom Himmel auf die Erde zu kommen, damit er unsere Not ertrüge ». ¹⁰⁴ Ihre hohe Bedeutung für das Leben jedes Christen spricht aus folgenden Worten Gregors: « Aus Liebe zu Gott in Nächstenliebe Unglückliche zu unterstützen und Unterdrück-

⁹⁹ « Wahre Liebe » und Verantwortung beim Papst: *Registrum*, I, 22, S. 38; V, 21, S. 385; IX, 21, S. 602 f.; bei Bischöfen: II, 5, S. 132; II, 51, S. 193; bei Königen: II, 51, S. 193; VI, 13, S. 417; VI, 29, S. 442; VIII, 20, S. 542; VIII, 21, S. 559; IX, 14, S. 593. Gott ist für Gregor der königliche Herrscher: II, 73, S. 235; V, 21, S. 385. Vom einfachen Volk wird nicht wahre Liebe, sondern *oboe-dientia* verlangt: *Registrum*, I, 22, S. 37 f.; zur Bedeutung des Gehorsams s. u. S. 179. Dass die Verantwortung bei Gregor eine grosse Bedeutung hat, wurde oft gesehen, vgl. FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 319 ff.; HERZFELD, *Papst Gregors VII. Begriff der bösen Obrigkeit im Sinne der Anschauungen Augustins und Papst Gregors des Grossen*, Diss. Greifswald, 1914, S. 53 f.; H.-X. ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII, Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, in *L'Église et l'État au Moyen-Âge*, 1934, IV, 124 f. Allerdings wird nirgends ihr Ursprung in der wahren Liebe, also in einer Handlung Gottes, beachtet.

¹⁰⁰ S. u. S. 182 f.

¹⁰¹ *Registrum*, I, 50, S. 77.

¹⁰² *Registrum*, I, 71, S. 103; II, 37, S. 173. Daher kann Gregor auch sagen, Gott möge sein Gesetz in die Mitte unseres Herzens legen: *Registrum*, I, 77, S. 111.

¹⁰³ *Registrum*, II, 31, S. 165.

¹⁰⁴ *Registrum*, I, 50, S. 76.

ten zu Hilfe zu kommen, stelle ich Gebeten, Fasten, Wachen und anderen guten Werken voran, weil ich mit dem Apostel nicht zweifle, dass die wahre Liebe allen guten Eigenschaften vorzuziehen sei». ¹⁰⁵

Wie lange diese Liebe einen Menschen zu erfüllen vermochte, ist aus den Briefen Gregors VII. nicht zu entnehmen. Nur eine Stelle lässt vermuten, dass der Papst ähnlich wie Petrus Damiani nur jeweils in einer kurzen Zeitspanne von der «wahren Liebe» erfüllt war. ¹⁰⁶ Jedenfalls verlieh nur diese sich in Tätigkeit äussernde Liebe seinem Leben Sinn und Berechtigung, so dass er Jesus bat, ihn aus seinem jetzigen Leben zu nehmen, wenn er ihn nicht Handlungen der Liebe ausführen liesse. ¹⁰⁷

Da diese Liebe den Menschen an keinen vergänglichen Gegenstand band, liess sie ihn frei und unabhängig von allem Irdischen werden. ¹⁰⁸ Auch diese Freiheit, Gregor nannte sie die «wahre Freiheit», setzte der Papst gegen eine elende Freiheit ab, in der ein Mensch jede «Gewalt von seinem übermütigen Nacken» abschütteln möchte, während er sich gerade dadurch dem eigenen Willen und dem eigenen Entschluss unterwarf. Dagegen war ein Mensch in der «wahren Freiheit» nur dem ewigen Gott untertan. ¹⁰⁹

¹⁰⁵ Vgl. Anm. 92.

¹⁰⁶ *Registrum*, V, 21, S. 385: *Sed cum pauper Jesus, ille pius consolator, verus Deus et verus homo, manum porrigit, valde tristem et afflictum letificat, dum vero memet dimittit, nimis me conturbat. In me quippe semper morior, sed in eo interdum vivo.*

¹⁰⁷ Da die Handlungen der «wahren Liebe» der römischen Kirche Nutzen bringen (s. u. S. 162 ff.), bittet Gregor darum, entweder aus dem jetzigen Leben genommen zu werden oder der Kirche zu nützen: *Registrum*, II, 49, S. 189: *Ego enim sepe illum rogavi, prout ipse dedit, ut aut me de presenti vita tolleret aut matri communi per me prodesset.*

¹⁰⁸ So vermag Gregor zu sagen, dass man durch eine Handlung der Liebe seine Seele befreien kann: *Registrum*, II, 5, S. 132: *...illum fideli correptione sine omni vestro periculo a consueta malefaciendi libidine possetis avertere et vestras pariter animas liberare.*

¹⁰⁹ *Registrum*, VIII, 21, S. 548: *Cui tamen hoc ad miseram libertatem minime proficit, quod potestatem Petri divinitus sibi concessam a superba cervice excutit, quoniam, quanto eam quisque per elationem ferre abnegat, tanto durius ad damnationem suam in iudicio portat.* Die Begründung dafür, dass bei Gregor die wahre Freiheit mit einem Gehorsam unter Petrus zusammenfällt, wird unten bei der Schilderung der Kirche gegeben (s. u. S. 169 ff.). — Da vollkommene Unabhängigkeit vom Irdischen einem Christen auf dieser Erde nie zuteil werden kann, ist das Reich der vollkommenen Frei-

Wie die « wahre Liebe » in der Welt Gregors sich sichtbar in Handlungen äussern musste, so zwang auch die « wahre Freiheit » den Menschen dazu, sie in seinem Leben zu verwirklichen.¹¹⁰ Da die « wahre Freiheit » aber den Menschen von allem Vergänglichem unabhängig machte, forderte ihre Verwirklichung, dass ein Christ sich von allen Bindungen im irdischen Bereiche löste. Dazu diente die Askese.¹¹¹ Die Askese beruhte also bei Gregor wie bei Petrus Damiani nicht auf dem Willen zu einem guten Werk oder zu einer persönlichen Leistung vor Gott, sondern sie war eine Folge der Freiheit, mit der Gott den Menschen erfüllt hatte.

Gregor selbst bemühte sich in seinem Leben, die Askese streng zu verwirklichen. Er dehnte, wie Wido von Ferrara berichtet, seine Fasten täglich bis zum Abend aus und verweigerte seinen « schlafbegierigen Gliedern die Ruhe ». Er erlegte sich Durst und andere Mühsal auf, obgleich alle äusseren Möglichkeiten zu seiner Verfügung standen.¹¹² Ein sichtbares Zeichen dieser Haltung bliog das Mönchshabit, welches er während seines Pontifikates immer trug.¹¹³

Auch von den anderen Geistlichen forderte der Papst das gleiche Streben nach der Freiheit von allem Vergänglichem. So kämpfte er schon vor seiner Pontifikatszeit gegen die Lockerungen in den alten Klerikerregeln.¹¹⁴

Da nach den Aussagen Gregors Gott den Menschen mit der « wah-

heit für ihn erst nach dem Tode zu betreten: *Registrum*, VIII, 21, S. 562; so erklärt sich die gewaltige Todessehnsucht bei Gregor: *Registrum*, II, 9, S. 138 f.: *Tendebat enim anima nostra et toto desiderio ad illam patriam anhelabat, in qua ille, qui laborem et dolorem considerat, lassis quietem et refrigerium prestat.*

¹¹⁰ Zum « Umsetzen geistiger Dinge in leibliche Form » im Frühmittelalter s. H. HEIMPEL, *Reich und Staat im deutschen Mittelalter*, in *Deutsches Mittelalter*, 1941, S. 61.

¹¹¹ Die der Askese entsprechende Gesinnung ist die *humilitas*, die daher bei Gregor neben der *dilectio* eine zentrale Stelle einnimmt: *Registrum*, I, 71, S. 103: *Non quippe dubitandum de eius salute fore credimus, que humilitati et dilectioni, in qua lex ex toto continetur, ex corde inservire dinoscitur.* Vgl. auch *Registrum*, I, 22, S. 37.

¹¹² WIDO VON FERRARA, *De scismate Hildebrandi*, c. 2, *MGH, Lib. de lit.*, I, 534 f.

¹¹³ W. MARTENS, *Gregor VII. Sein Leben und sein Wirken*, 1894, II, 254 ff.

¹¹⁴ Bruchstücke, in denen Gregors Bemühungen geschildert werden, edierte A. WERMINGHOFF, *Neues Arch.*, 1902, XXVII 669 ff.; vgl. F. HANNEMANN, *Die Chanonikerregeln Chrodegangs von Metz und der Aachener Synode von 816 und das Verhältnis Gregors VII. dazu*, Diss. Greifswald, 1914. Zu dieser Frage s. u. S. 188.

ren Liebe » und der « wahren Freiheit » erfüllte, liegt es nahe zu vermuten, dass, wie bei Damiani, auch bei Gregor dem Christen gleichzeitig die Gerechtigkeit Gottes zuteil wurde. Nun ist zwar von Gregor nichts überliefert, das darauf deutet, dass die Gerechtigkeit auf den Menschen von Gott übertragen wurde, wohl aber wird der Begriff der *iustitia Dei* manchmal so angewandt, dass darunter die gerechtmachende Gerechtigkeit zu verstehen ist.¹¹⁵

So zeigt sich also, dass ein wahrer Christ für Gregor daran zu erkennen war, dass er von Gott mit Liebe, Freiheit und Gerechtigkeit erfüllt wurde. Es liegt nahe, daran zu denken, dass Gregor der Meinung gewesen sei, jeder, dem diese Eigenschaften fehlten, wäre vom Teufel abhängig gewesen. Um die Richtigkeit dieser Vermutung zu überprüfen, soll das Wesen eines Menschen, der unter der Herrschaft des Teufels stand, näher beschrieben werden.

1b) Der Teufel war nach den Aussagen des Papstes mit den Häretikern und Ungläubigen eng verbunden. So wandte « er Christen von ihrem Glauben ab ».¹¹⁶ Einige Beispiele dafür: Ein Priester übergab durch eine simonistische Handlung, die ihn zum Häretiker werden liess, « seinen Geist dem Verderber der Seelen », wenn er ausserdem noch einen unkeuschen Lebenswandel führte, « weihte er auch seinen Körper dem Teufel », so dass « kein Fleck an diesem Menschen für den Schöpfer übrig blieb ».¹¹⁷ So verleitete der Satan Bischöfe, « dass sie nicht nur das Gesetz des Herrn verliessen, sondern es auch bekämpften und nicht aufhörten, es auf jede Weise zu unterdrücken ».¹¹⁸ Wenn ein

¹¹⁵ *Registrum*, I, 11, S. 17 f., vgl. I, 8, S. 13; I, 9, S. 15; III, 14, S. 275; Arquillière hat als erster darauf aufmerksam gemacht, ARQUILLIÈRE, *Grégoire*, a.a.O., S. 260 ff., speziell S. 265 und 279, vgl. FLICHE, *La Réforme Grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123)*, in *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, 1946, VIII, 60, Anm. 2.

¹¹⁶ *Registrum*, II, 37, S. 173; vgl. I, 11, S. 18; I, 15, S. 23 f.; I, 64, S. 93; II, 49, S. 189.

¹¹⁷ *Epist. coll.* 16, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 541.

¹¹⁸ *Registrum*, II, 11, S. 142: *Nam illi, qui propter lucrandas animas episcopi vocati et constituti sunt et subditos suos verbo et exemplo viam veritatis docere deberent, his*

Land wieder zum rechten Glauben zurückgekehrt war, « glühte der Teufel voller Neid auf » und bemühte sich darum, es diesem Glauben wieder abspenstig zu machen.¹¹⁹

Durch die Heiden oder durch die vom katholischen Glauben abgefallenen Christen liess der Teufel die Söhne Gottes bedrängen und oft « täglich auf grausame Weise wie gemeines Vieh hinschlachten », ¹²⁰ oder er plünderte durch seine Anhänger einzelne Kirchen aus.¹²¹ Wenn es nach diesen Schilderungen auch scheinen mag, als ob hauptsächlich eine Beziehung zwischen dem Teufel und den Ungläubigen bestanden habe, so wird aus den anderen Aussagen Gregors doch deutlich, dass auch im Bereich der Kirche der « alte Feind » von den Menschen Besitz zu ergreifen vermochte. Das wurde sofort am Verhalten dieser Menschen erkennbar.

Während ein « wahrer Christ » frei von allem Irdischen war, strebte der Mensch, sobald er vom Teufel beherrscht wurde, nach dem Besitz vergänglicher Güter und erkannte nur noch seinen eigenen Wunsch und Willen als massgebend an. Aus Begierde, die die « Wurzel allen Uebels » war,¹²² zogen solche Menschen ihre « Ehre und zeitliche Vorteile der Gerechtigkeit Gottes vor ». ¹²³ So war die Herrschaft der Könige in heidnischer Zeit, die « ohne Gott zu kennen, danach trachteten, in blinder Begierde und unerträglicher Anmassung durch Hochmut, Plündereien, Ruchlosigkeit und Mord, ja schliesslich durch beinah alle Verbrechen über ihnen Gleichgestellte, d. h. über Menchen zu herrschen » vom Fürsten dieser Welt, vom Teufel,

temporibus seducti a diabolo non solum legem Dei deserunt, sed impugnare et omni conatu subvertere non desistunt.

¹¹⁹ *Registrum*, VIII, 3, S. 519; vgl. VIII, 2, S. 517 f.; VIII, 4, S. 520.

¹²⁰ Vgl. Anm. 116.

¹²¹ *Registrum*, I, 67, S. 97; VIII, 16, S. 537; *Epist. coll.* 29, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 555.

¹²² *Registrum*, II, 77, S. 241.

¹²³ *Registrum*, IV, 2, S. 295: *Reges quidem et principes huius seculi, qui honorem suum et lucra temporalia iustitie Dei preponunt eiusque honorem neglegendo proprium querunt, cuius sunt membra cuive adhereant, vestra non ignorat caritas. Nam sicut illi, qui omni sue voluntati Deum preponunt eiusque precepto plus quam hominibus oboediunt, membra sunt Christi, ita et illi, de quibus supra diximus, membra sunt antichristi.*

angestiftet. Daher wurden sie « mit Recht mit dem Haupt aller Söhne des Hochmuts verglichen ».¹²⁴

Doch auch in christlicher Zeit waren Fürsten, die nicht von der Liebe Gottes geführt wurden, « von Dämonen beherrscht », so dass sie nicht « zur Ehre des Herrn und zum Nutzen der Seelen die Menschen zu lenken beehrten », sondern « um ihren unerträglichen Hochmut zu zeigen und um ihre Lust zu erfüllen ».¹²⁵

Allein nicht jedes Streben nach menschlichem Ruhm und nach menschlicher Ehre wurde vom Teufel geweckt, sondern wenn die Sorge für die eigene Ehre mit der Sorge für die Ehre Gottes zusammenfiel, war sie in den Augen Gregors von Gott gewollt.¹²⁶

Zuletzt soll bei der Schilderung des Menschen in der Welt Gregors VII. noch der Frage nachgegangen werden, auf welche Weise der Papst seine eigenen Zeitgenossen in den Bereich der göttlichen Herrschaft zu führen versuchte. Hierfür bot sich ihm der Hinweis auf die *Imitatio Jesu Christi* und auf das Ende des menschlichen Lebens an. Beide Möglichkeiten nahm Gregor wahr, um sein Wissen anderen Menschen verständlich zu machen.

Die *Imitatio Jesu Christi* umschloss in sich die zwei Seiten des christlichen Lebens, die nach der Erfahrung Gregors entscheidende Bedeutung für den Menschen hatten: Die Liebe und die Askese. Denn der Kreuzestod Jesu Christi machte deutlich, dass jeder einzelne wie Gottes Sohn für das Heil seiner Nächsten zu sorgen habe und selbst

¹²⁴ *Registrum*, VIII, 21, S. 552: *Quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes superbia, rapinis, perfidia, homicidiis postremo universalis pene sceleribus mundi principe diabolo videlicet agitante super pares, scilicet homines, dominari ceca cupidine et intollerabili presumptione affectaverunt? ...Cui rectius comparentur quam ei, qui est caput super omnes filios superbie? — Zur « politischen » Bedeutung dieses Satzes s. u. S. 190 f. Vgl. auch *Registrum*, VI, 1, S. 390; II, 6, S. 134.*

¹²⁵ *Registrum*, VIII, 21, S. 555 f.; s.o. Anm. 6.

¹²⁶ Seine persönliche Ehre wahrt man, wenn man in Uebereinstimmung mit dem Papst handelt, *Registrum*, VII, 23, S. 500; die Begründung hierfür ist erst nach Darstellung der Kirche in der Welt Gregors zu geben (s. u. S. 179); ein Gehorsam der Söhne den Eltern gegenüber erscheint Gregor notwendig, wenn die Eltern zu den Gliedern Gottes gehören, *Registrum*, VII, 27, S. 508, andererseits kann er in einem Brief an Gottfried von Lothringen dessen Vater streng tadeln und den Sohn warnen, nach den väterlichen Grundsätzen zu handeln, *Registrum*, I, 72, S. 103 f.

sein eigenes Dasein — etwa auf einem Kreuzzug¹²⁷ — dafür hingeben müsse. Andererseits verpflichtete er die *pauperes Christi* dazu, « ihre Glieder zu töten und den Tod Christi in ihr Herz hineinzunehmen ».¹²⁸ — Der Gedanke an den Tod wies auf die gleichen Pflichten der Christen hin. Denn mit dem Tod stand das Gericht Gottes bevor, und vor ihm musste jeder Rechenschaft über seine Sorge für das ewige Leben der ihm anvertrauten Mitmenschen ablegen. Gleichzeitig nahm der Tod dem Menschen alles, woran er sich gebunden hatte, wenn nicht die « wahre Freiheit » ihn schon vorher von diesen Bindungen befreit hatte.¹²⁹

2a) Sowohl Gott wie der Teufel bildeten nach der Meinung Gregors VII. aus ihren Anhängern eine eng geschlossene Gemeinschaft. Diese beiden Gemeinschaften nannte der Papst zwei « Leiber ». Das Haupt des einen Leibes war Christus und das Haupt des anderen der Satan.¹³⁰ Die Glieder der Leiber bildeten jeweils die Menschen. So vermochte Gregor zu sagen, « dass wie die Auserwählten unlösbar mit

¹²⁷ Die Liebe zu den Menschen ist die Ursache für das Erscheinen Gottes: *Registrum*, I, 50, S. 77; die Liebe zwingt den Menschen dazu, anderen Menschen zu Liebe den Tod auf sich zu nehmen: *Registrum*, III, 20, S. 287; II, 37, S. 173, s.o. Anm. 91; vgl. u. S. 164 ff.

¹²⁸ *Registrum*, I, 22, S. 37. Ueber den *pauper Jesus* spricht Gregor *Registrum*, II, 49, S. 189; V, 21, S. 385; VI, 17, S. 423; die *pauperes Christi* erwähnt er *Registrum*, IX, 21, S. 602.

¹²⁹ Ausführliche Hinweise auf die Vergänglichkeit enthalten folgende Schreiben: *Registrum*, I, 11, S. 18; II, 73, S. 235; IV, 28, S. 345; VI, 13, S. 417; VII, 5, S. 465; VII, 6, S. 466; VII, 21, S. 497 f.; VIII, 1, S. 513; IX, 14, S. 593. Dass der Hinweis auf die Vergänglichkeit dazu dienen soll, die Menschen in die « wahre Freiheit » zu führen, zeigt die Tatsache, dass bei Gregor gerade das Erfülltsein mit dem Geiste Gottes die Vergänglichkeit vollkommener erkennen lässt: *Registrum*, VI, 15, S. 420: *Omnipotens Deus... vobis, quod sit novum canticum, indicet et in sancta iubilatione inflammet, ut perfecte sciatis humanam fragilitatem deflere.*

¹³⁰ Eine Gegenüberstellung der zwei Körper, deren Häupter Christus und der Teufel sind, findet sich z. B. *Registrum*, VIII, 21, S. 557; auch Petrus erscheint hin und wieder an der Spitze der Christen nicht als Haupt, aber als Vater, *Registrum*, IV, 1, S. 291; *Epist. coll.*, 46, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.* II, 574, s. u. S. 158.

ihrem Haupt vereint sind, auch die Verdammten mit dem Haupt des Uebels dauerhaft verknüpft werden».¹³¹

Diese beiden Gemeinschaften waren in der Welt Gregors eher als der einzelne Mensch da. Dieser war gar nicht fähig, als Einzelwesen zu existieren, da er immer das «Glied eines Leibes» bildete. Wenn ein Mensch sich nicht als «Glied Gottes» wusste, so war es für einen mit Gottes Geist erfüllten Christen sicher, dass der betreffende Mensch zum «Leib des Teufels» gehörte. Auf drei Besonderheiten dieser Gemeinschaften will ich noch hinweisen: auf die Abhängigkeit des einzelnen von seinem «Leibe», auf die enge Verbindung der «Glieder» und auf die hohe Bedeutung der Ehre.

Nicht nur die Zugehörigkeit des Einzelnen zu seiner Gemeinschaft war für Gregor selbstverständlich, sondern nach Gregors Meinung erhielt der Einzelne durch sie auch erst die Fähigkeit zum Wirken: Seine Kraft zum Leben nahm der Papst aus seiner Zugehörigkeit zum «Leibe Christi». So ist wohl sein Wort zu deuten: «In mir sterbe ich immer, aber in Jesu vermag ich manchmal zu leben».¹³² — Auch Freude und Trauer des Papstes hing mit Triumph oder Not der Kirche zusammen. Wo Gregor von seiner eigenen Person und seinen individuellen Stimmungen sprach, waren sie, wie er selber betonte, entstanden aus der augenblicklichen Lage des «Leibes Christi».¹³³

Der Glaube an die vom Leibe Christi auf die einzelnen Glieder sich übertragende Kraft war bei Gregor so tief verwurzelt, dass er in der Ueberzeugung lebte, allen von dieser Gemeinschaft ausgeschlossenen Menschen schwände Glück und Erfolg dahin. So erklärt sich wahrscheinlich die bei Gregor so häufig vorkommende Verbindung einer Exkommunikation mit der Ankündigung von Niederlagen und Fehlschlägen.¹³⁴ Dieser heute fremd anmutende Zusammen-

¹³¹ *Registrum*, VIII, 21, S. 557: *Nam sicut electi insolubiliter suo capite uniantur, ita et reprobi maxime contra bonos ei, qui malitie caput est, pertinaciter federantur.*

¹³² *Registrum*, V, 21, S. 385, vgl. Anm. 106.

¹³³ *Registrum*, II, 49, S. 189 f.; vgl. II, 9, S. 138 f.; V, 21, S. 384 f. Eine schöne Schilderung des gemeinschaftlichen Lebens in Rom zur Zeit Gregors VII. gibt M. L. BULST-THIELE, *Kaiserin Agnes*, in: *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, 1933, LII, 106 ff.

¹³⁴ *Registrum*, V, 14a, S. 371; V, 15, S. 376; VI, 1, S. 390; VII, 14a, S. 486.

hang zwischen einem geistlichen Urteil und dem äusseren Geschick eines Menschen war aber selbstverständlich in einer Welt, in der die Erfolge und Leistungen eines Menschen von der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft abhingen.

Diese enge Zusammengehörigkeit führte auch dazu, dass in jedem Gläubigen der gesamte Leib Christi beleidigt wurde. Wenn Bischof Heinrich von Lüttich auf dem Wege nach Rom beraubt wurde, so erlitt dadurch nach der Ansicht des Papstes «der Vater der Kirche, der hl. Petrus, Unrecht».¹³⁵ In ähnlicher Weise setzte Gregor die Legaten und Bischöfe mit Christus gleich, so dass eine gegen sie gerichtete Handlung nicht den einzelnen Menschen traf, sondern Haupt und Glieder des corpus Christi.¹³⁶ Durch eine solche Verletzung des «Leibes Christi» wurde nach Gregors Aussagen dessen Ehre gemindert. Daher wies der Papst immer wieder darauf hin, dass jeder Christ bei seiner Tätigkeit daran denken müsste, die Ehre «seines Hauptes» vor Augen zu haben.¹³⁷

In dem Leibe Christi oder in dem Leibe des Teufels befanden sich die verschiedenen anderen Gemeinschaften, von der Familie bis zu den Königreichen, die alle ihre eigene Ehre beanspruchten. Nach der Ansicht Gregors hatte die Ehre dieser verschiedenen Gemeinschaften nicht als solche eine Berechtigung: Wer nur auf seine Ehre achtete, gehörte nach der Meinung des Papstes nicht unter die Söhne des Herrn.¹³⁸ Diese Gemeinschaften erhielten für ihn ihre Ehre nur dadurch, dass sie für die Erhaltung der Ehre des Leibes Christi sorgten.¹³⁹ Es bleiben also, auch wenn die Welt Gregors VII. von dieser Seite betrach-

¹³⁵ *Registrum*, VII, 13 f., S. 477 ff.; *Epist. coll.* 34, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 562.

¹³⁶ *Registrum*, I, 17, S. 27; I, 22, S. 38.

¹³⁷ *Registrum*, IV, 1, S. 291: *In omnibus tamen, sicut decet carissimos filios, honorem pii patris vestri apostolorum principis pre oculis habete*; für die zahlreichen Stellen, an denen über die Ehre Gottes, der Kirche oder Petri gesprochen wird, s. *Registrum*, S. 689 f.

¹³⁸ *Registrum*, IV, 2, S. 295, s.o. Anm. 123.

¹³⁹ *Registrum*, VII, 23, S. 500 f., an Wilhelm von England: *...cum et matrem tuam nimium tribulari conspicias et inevitabilis nos succurrendi necessitas urgeat, talem te volo et multum pro honore tuo et salute in vera non ficta caritate moneo ad omnem obedientiam prebeas...* Dass die Ehre des Leibes Christi gewahrt wird, wenn man dem Papst gehorcht, ergibt sich aus dem Kirchenverständnis Gregors, s. u. S. 179.

tet wird, nur die zwei grossen Gemeinschaften bestehen, die alle Menschen umschlossen. Doch darf das nicht zu einer Ueberschätzung der « Gemeinschaft » bei Gregor VII. führen. Diese erhielt für den Papst doch immer ihre Kraft von dem göttlichen Haupte. So trat sie in seinen Briefen hinter Gott und dessen Wirken zurück. Denn die Zugehörigkeit zu dem Leibe Christi entstand nicht durch natürliche Gegebenheiten — etwa durch Bande des Blutes oder des Volkes, sondern sie wurde von Gott geschaffen.^{139a} So konnte keine menschliche Handlung eine Person in diese Gemeinschaft aufnehmen, sondern allein Gott. Hieraus zog Gregor notwendigerweise den Schluss, dass ein vom Glauben abgefallener nur in die Gruppe der wahren Christen zurückgeholt werden konnte, wenn Gott auf ein Gebet hin diesen betreffenden Menschen wieder mit seinem Geist erfüllte.¹⁴⁰

Ein Verständnis der Gemeinschaft in der Welt Gregors VII. erschliesst die Besonderheiten des Papstes im Verkehr mit einzelnen Menschen. Gregor kannte weder familiäre Bindung, noch ein Treueverhältnis, noch die Freundschaft als etwas Verpflichtendes an, da er im anderen Menschen nicht eine eigene Persönlichkeit, sondern ein « Glied Gottes oder des Teufels » sah.¹⁴¹

Als etwas Selbstverständliches forderte der Papst in seinen Briefen von den anderen Christen, dass auch sie den Forderungen des « Leibes Jesu » alle anderen Bindungen unterordneten. Das mutete er selbst einem Vater gegenüber seinem Sohne zu,¹⁴¹ und das Verhalten der Kaiserin Agnes ist ein deutliches Zeichen dafür, dass diese Gebote des Papstes von seinen Anhängern verstanden und ausgeführt wurden: Agnes war nicht nur bei der Exkommunikation ihres Sohnes auf der Syno-

^{139a}) Dies betont neuerdings W. ULLMAN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, 1955, S. 285.

¹⁴⁰ *Registrum*, VIII, 21, S. 557 f.: (Gregor spricht von den Gliedern des Teufels) *Contra quos profecto non tam disserendum quam pro eis est lacrimosis planctibus ingemendum, ut omnipotens Deus illos a laqueis sathane, quibus captivi tenentur, eripiat et ve post pericula ad agnitionem veritatis tandem aliquando perducatur.*

¹⁴¹ Für die negative Beurteilung von Freundschaft und Familienliebe s. *Registrum*, VIII, 21, S. 562 und o. Anm. 89; auch einem Sohn kann Gregor raten, nicht den Spuren seines Vaters zu folgen, *Registrum*, I, 72, S. 104; s.o. Anm. 126.

de anwesend,¹⁴² sondern sie teilte auch selber nach Deutschland die Bann- und Absetzungssentenz des Papstes in ihren Briefen mit.¹⁴³

Der persönliche Umgang Gregors mit anderen Menschen ist nur von dieser Grundhaltung her verständlich zu machen. Er band sich nie auf Dauer. Lob und leidenschaftlicher Tadel folgten oft unmittelbar aufeinander. Sobald ein Mensch an der Gemeinschaft Gottes nicht mehr Anteil hatte, wurde er ihm so fremd wie ein alter Gegner. Hugo von Cluny, Alfons von Kastilien und Wilhelm von England mussten diese Schwankungen des Papstes kennen lernen.¹⁴⁴ Andererseits war Gregor auch bedingungslos in seinem Vertrauen, sobald er von einem ehemaligen Gegner annahm, dass dieser wieder zum « Leibe Christi » gehörte. Dem Kardinal Hugo Candidus vermochte er so nach einem heftigen Streit als Legat die wichtigsten Aufgaben anzuvertrauen.¹⁴⁵

Da in der Kirche, äusserlich abgesetzt gegen die anderen, die wahren Christen zusammenleben sollten, war es für Gregor notwendig, einen vom Geist Gottes erfüllten Menschen in die Kirche aufzunehmen. Auf der anderen Seite musste er einen dem Teufel verfallenen Menschen vom « Leibe Christi » durch Exkommunikation ausschliessen.

Die Zugehörigkeit zum Leibe Christi oder dem des Teufels lag nach den Erfahrungen des Papstes nicht in der Macht des Menschen. Sie war auch nicht dauerhaft. Wer heute noch von der göttlichen Liebe erfüllt war, konnte morgen schon unter der Herrschaft des Teufels nur seinen eigenen Vorteil suchen. Gregor bemühte sich, diesem sich ständig verändernden Zustand durch Ausschluss und Wiederaufnahme in die Kirche jeweils gerecht zu werden. Denn die Kirche Christi besass eine ungeheure Lebendigkeit. Sie wuchs und brach auseinander,

¹⁴² J. HALLER, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*,² 1951, II, 392; BULST-THIELE, *Agnes*, a.a.O., S. 101 f.

¹⁴³ Agnes Brief ist überliefert bei HUGO VON FLAVIGNY, *MGH, SS*, VIII, 435, vgl. HALLER, *Papsttum*, a.a.O., S. 393.

¹⁴⁴ S. o. Anm. 11, zu dem dort angeführten Tadel muss man Gregors Lob der gleichen Leute hinzunehmen: Wilhelm: *Registrum*, I, 31, S. 51 f.; I, 70, S. 101 f.; V, 19, S. 382 f.; VII, 23, S. 500 ff. (*gemma principum*).

¹⁴⁵ F. LERNER, *Kardinal Hugo Candidus*, 1931, Beiheft XXII der *Hist. Zeitschr.*, S. 36 und 43 f., vgl. auch *Registrum*, V, 14a, S. 369 f.

zerfiel und erstarkte kurze Zeit darauf zu neuer Grösse. Die uns von Gregor überlieferten Handlungen spiegeln wahrscheinlich nur ganz schwach den päpstlichen Versuch, durch Exkommunikation und Lösung davon diesem gewaltigen Wandel nachzukommen.

2b) Die beiden grossen Gemeinschaften lagen in einem ständigen Kampf miteinander. Nach der Ansicht Gregors trieb der Hass, mit dem der Satan seine Anhänger erfüllte,¹⁴⁶ zu dieser Auseinandersetzung. Doch auch die « wahren Christen » wurden zum Handeln gezwungen, da die Liebe Gottes sie für das ewige Leben ihrer Nächsten tätig sein liess. Diese Aktivität der Christen erzeugte einen so heftigen Unwillen, dass Gregor seine Anhänger trösten und in ihrer Handlungsweise bestärken musste: « Wundert Euch nicht, wenn Euch die Welt hasst, da wir ja selber sie gegen uns aufreizen, die wir ihrer Sehnsucht heftigen Widerspruch leisten und ihre Werke verdammen ».¹⁴⁷ Auch Gregor persönlich klagte über den Hass der Menschen, die er « den Schlingen des Teufels » zu entreissen suchte, um sie in die Kirche zurückzuführen.¹⁴⁸ Einen Trost fand er dann nur bei dem Gedanken, dass seine Anhänger und er ein höheres Ziel verfochten als seine Gegner. Denn « edler ist es gewiss, gar lange Zeit für die Freiheit der heiligen Kirche zu streiten, als dem elenden Joch des Satans zu unterliegen. Denn jene erbärmlichen, die Glieder des Teufels, kämpfen, um seiner grässlichen Knechtschaft zu frönen; dagegen streiten die Glieder Christi, um diese Armen zur christlichen Freiheit zurückzuführen ».¹⁴⁹

In seinen Aussagen über das zukünftige Verhältnis der beiden Gemeinschaften übernahm Gregor die in den eschatologischen Erwartungen des

¹⁴⁶ *Registrum*, VI, 16, S. 422: ...in fraterno odio remanere diabolo instigante maluerint. Der Zwietracht säende Teufel auch in *Registrum*, II, 31, S. 166; V, 14a, S. 370, *Epist. coll.* 25, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 551.

¹⁴⁷ *Registrum*, IX, 21, S. 602: *Nolite mirari, fratres carissimi, si odit vos mundus, quia et nos eum contra nos irritamus, qui illius desiderio valde contradicentes opera illius condemnamus.*

¹⁴⁸ *Registrum*, VIII, 14, S. 535.

¹⁴⁹ *Registrum*, IX, 3, S. 575.

Neuen Testamentes enthaltenen Anschauungen. Der christlichen Religion drohte nach seiner Meinung, je näher die Zeit des Antichristen heranrückte, der fast völlige Untergang.¹⁵⁰ Obgleich die beinah hoffnungslose Lage der Kirche in Gregors Zeit dem Papst diese Ansicht zu bestätigen schien, vertraute er doch darauf, dass Gott denen Trost und Hilfe bringen werde, die sein Gesetz liebten. Denn nur soweit konnten die Glieder des Teufels nach seiner Meinung der Unschuld ihrer Gegner schaden, wie Gott es zuliess.¹⁵¹

Zusammenfassend ist vorläufig zu sagen: Das Besondere an Gregors Schilderung des Menschen war die Betonung seiner ihm wesensmässig zukommenden Abhängigkeit. Schon hier auf Erden wurde der Mensch ausschliesslich danach beurteilt, ob Gott oder der Teufel von ihm Besitz ergriffen hatte. Wenn Gott von ihm Besitz ergriffen hatte, dann veränderte Gott vollkommen das Wesen dieses Menschen, indem er ihn mit Freiheit, Liebe und Gerechtigkeit erfüllte. Dabei war es für Gregor charakteristisch, dass Liebe und Freiheit ihn zum Handeln zwangen. Diese Veränderung des « wahren Christen » durch Gott nahm Gregor die Möglichkeit, einen gleichen Massstab für alle Menschen zuzulassen: Wer in der wahren Freiheit stand, hatte keine Gemeinschaft mehr mit den Menschen, die von der Gnade des Herrn nicht getroffen waren. Daher konnte ein Fürst nach der Meinung des Papstes « eher tausend Ungläubige bestrafen, als einen einzigen Christen um seines eigenen Ruhmes willen mit dem Schwerte niederschlagen ».¹⁵²

Wer von der Gnade Gottes umgewandelt war, wurde in eine Gemeinschaft aufgenommen. Aus dieser Gemeinschaft nahm er seine Kraft, so dass er vom Leiden und Glück jedes Gliedes persönlich mitbetroffen war. Diese Gemeinschaft nannte Gregor den Leib Christi. Sobald ein Mensch diesem Leibe angehörte, wusste er, dass er immer « Glied eines Leibes » gewesen war und nie als Einzelwesen gelebt hatte. Er wusste dann auch, dass alle, die glaubten, sie existierten als Einzelwesen, in Wirklichkeit dem « Leibe des Teufels » angehörten. Wer freilich nie in der « wahren Freiheit » gestanden hatte, für den musste

¹⁵⁰ Epist. coll. 46, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 574.

¹⁵¹ *Registrum*, III, 15, S. 277.

¹⁵² *Registrum*, III, 7, S. 258.

die Lehre des Papstes von den zwei Leibern eine unbewiesene Behauptung gewesen sein.¹⁵³ Doch immer noch ist die Frage offen, wie ein wahrer Christ für das ewige Leben seiner Mitmenschen sorgen konnte. Eine Antwort hierauf lässt sich allein durch eine nähere Beschreibung der Kirche gewinnen.

3a) Es hatte sich bei der Schilderung des « wahren Christen » gezeigt, dass es Gregor nicht möglich war, zwischen einer inneren Erfahrung und der dazugehörigen äusseren Handlung zu unterscheiden: eine geistige Haltung und das entsprechende Verhalten waren für ihn untrennbar verbunden. Diese Eigenart zeigt sich wieder bei seinem Kirchenverständnis. Gregor kannte keine Trennung zwischen einer offiziellen und einer « inneren » Kirche, der nur wenige Gläubige angehören würden, im Gegenteil: die Kirche als rechtliche Institution vereinigte alle wahren Christen. Diese Grundeinstellung, die kein Verständnis für irgendeine Form des Spiritualismus aufbringen konnte, ist auch bei Gregors Sakramentenlehre zu spüren.

Gregor bestritt allen unter die Herrschaft des Teufels geratenen Priestern die Fähigkeit, Sakramente empfangen oder weiter spenden zu können. Das traf besonders die Häretiker und die Exkommunizierten. Denn « dass die Verdammten und Exkommunizierten segnen können und die göttliche Gnade irgendeinem schenken, » konnte nach der Meinung Gregors « in der Vorschrift von keinem der hl. Väter gefunden werden ».¹⁵⁴ Nicht der spirituellen Lehre Augustins folgte also der Papst, nach der die gesprochenen Worte des Priesters den

¹⁵³ BERNHEIM führt die Lehre von den zwei Leibern auf Augustin zurück, doch lässt sie sich genauso allein aus der religiösen Erfahrung Gregors ableiten, E. BERNHEIM, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, 1918, I, 203 ff. Zu der Neigung, alles auf vergangene Autoritäten zurückzuführen, s.u. S. 192 und S. 215 f.

¹⁵⁴ *Registrum*, IV, 2, S. 296 f.: *Ut autem maledicti et excommunicati possint benedicere et divinam gratiam, quam non timent operibus denegare, alicui largiri, in nullius sanctorum patrum precepto potest inveniri*; *Registrum*, I, 11, S. 18: *cum Gotefredum symoniacum et ob hoc excommunicatum atque damnatum sub specie benedictionis maledixerint et sub umbra ordinationis execratum hereticum constituerint*; vgl. IV, 2, S. 296.

Heiligen Geist beim Sakramentsempfang vermitteln, sondern den strengen Anschauungen Cyprians. Ein Priester musste den Heiligen Geist, dessen Anwesenheit Gregor den Handlungen dieses Priesters entnehmen konnte, selber besitzen, wollte er den Heiligen Geist weitergeben. Daher liess der päpstliche Legat Amatus von Oleron 1078 auf der Synode von Girone die absolute Ungültigkeit simonistischer Weihen aussprechen und befahl die Rekonssekration der von Simonisten geweihten Kirchen und die Reordination der von ihnen ordinierten Kleriker. Dabei sagte er ausdrücklich, dass hier keine Wiederholung der Weihen vorläge, da den betreffenden Personen und Kirchen noch jegliche Weihe fehlte.¹⁵⁵ Genauso wurde auf römischen Synoden vom Papst die Nichtigkeit simonistischer, also häretischer Weihen betont.¹⁵⁶

Die ersten ausführlichen Untersuchungen über die Sakramentenlehre Gregors stammen von Sohm. Dessen Ergebnis, dass Gregor ein Anhänger der cyprianischen Sakramentenlehre gewesen sei,¹⁵⁷ suchte Schebler durch die Behauptung zu entkräften, Gregor habe, wenn er von der Nichtigkeit dieser Weihen sprach — *ordinationes... irritas esse diiudicamus*¹⁵⁶ — nur die praktische Nichtigkeit solcher verbotenen Weihen gemeint. So kam er zu dem Ergebnis: «Papst Gregor hat die Gültigkeit der simonistischen Weihen nicht angetastet, wohl aber ihre praktische Nullität auf das schärfste

¹⁵⁵ MANSI, *Conc. coll.*, XX, 519: *Si quae ecclesiae per pecuniam essent consecrate vel a simoniacis, a legitimo canonice consecrentur episcopo. Si qui etiam clerici pecuniam praebendo, vel a simoniacis sunt ordinati, eodem modo a catholico ordinentur episcopo. Non enim hic fit reiteratio, sed ipsa consecratio, quoniam nihil praecesserat, quod ratum haberi queat; vgl. A. SCHEBLER, Die Reordinationen in der « altkatholischen » Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolf Sohms, in Kanonistische Studien und Texte, 1936, X, 237 f.; Th. SCHIEFFER, Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrage von Mersen (870) bis zum Schisma von 1130, Eberings hist. Stud., 1935, CCLXIII, 111.*

¹⁵⁶ *Registrum*, V, 14a, S. 372: *Ordinationes vero illorum, qui ab excommunicatis sunt ordinati, sanctorum sequentes vestigia irritas fieri censemus; VI, 5b, S. 403 f.: Ordinationes, quae interveniente pretio vel precibus vel obsequio alicui persone ea intentione impenso vel que non communi consensu cleri et populi secundum canonicas sanctiones fiunt et ab his, ad quos consecratio pertinet, non comprobantur, irritas esse diiudicamus, quoniam, qui taliter ordinantur, non per ostium, id est per Christum intrans, sed, ut ipsa Veritas testatur, fures sunt et latrones.* Dass Gregor häretische Weihen für nichtig hielt, bestätigen fast sämtliche Publizisten der kaiserlichen Seite, s. MIRBT, *Publizistik*, a.a.O. S. 393 ff.

¹⁵⁷ R. SOHM, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, in *Festschrift für A. Wach*, 1918, S. 449; ders., *Kirchenrecht*, II, in *Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft*, 1923, VIII, II, 363 ff.

ausgesprochen.»¹⁵⁸ Solche feinen iuristischen Unterscheidungen nimmt aber Gregor nirgends vor. Das Zeugnis der schismatischen Kardinäle, auf das sich Schebler noch berufen konnte, ist wie die meisten Geschichten aus diesen Schriften haltlos und unbegründet. Alle anderen Aussagen Gregors VII. sprechen gegen Scheblers These. Schebler selber scheint sich auch nicht ganz sicher gewesen zu sein, wenn er an anderer Stelle sagen konnte: «Gregor VII., in seiner Haltung schwankend, hielt sich persönlich in kluger Reserve, neigte jedoch ebenfalls augenscheinlich der extremen Richtung zu», d. h. der Richtung Cyprians.¹⁵⁹ So ist also der Ansicht Michels, der die These von Sohm wieder aufnimmt, voll zuzustimmen, dass Gregor wie vor ihm schon andere Reformer¹⁶⁰ die simonistischen wie alle häretischen Weihen für ungültig hielt.¹⁶¹

Damit wurde aber die Gefahr für einen Christen, das ewige Leben zu verlieren, ungeheuer gross. Denn sobald ein Bischof oder Priester nicht in dem Bereich der Herrschaft Gottes stand, erlosch bei dieser Anschauung über die Gültigkeit der Sakramente auch seine Fähigkeit, den ihm anvertrauten Christen die für das Heil notwendigen Segnungen der Kirche zu spenden. So schadete ein häretischer Geistlicher nicht nur sich selber, sondern allen seiner Obhut übergebenen Christen. Bei dieser Sakramentenlehre war immer mit einer ernsten Bedrohung grosser Gruppen der Christenheit zu rechnen.

3b) Auch in anderer Hinsicht ergibt sich, dass es für Gregor bei seinem Kirchenverständnis eine Selbstverständlichkeit war, die Einheit von einer inneren geistigen Einstellung und der entsprechenden äusseren Handlung vorauszusetzen. Ich denke an die Auswirkungen seines Petrusglaubens. Ueber Gregors besondere Stellung zu Petrus ist schon so viel geschrieben worden, dass ich mich kurz fassen kann.¹⁶²

¹⁵⁸ SCHEBLER, *Reordinationen*, a.a.O., S. 240 f.

¹⁵⁹ SCHEBLER, *Reordinationen*, a.a.O., S. 235

¹⁶⁰ Von den früheren Reformern hatten sich Papst Leo IX. und Humbert für die Reordinationen ausgesprochen, MIRBT, *Pulizistik*, a.a.O., S. 372 ff.; SCHEBLER, *Reordinationen*, a.a.O., S. 219; s. auch die folgende Anmerkung.

¹⁶¹ A. MICHEL, *Die antisimonistischen Reordinationen und eine neue Humbertschrift*, in *Röm. Quart. Schr.*, 1938, XLVI, 44 ff.; ders., *Die folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluss auf Gregor VII.*, in *Studi Greg.*, 1947, I, 82 ff.

¹⁶² MARTENS, *Gregor VII.*, II, a.a.O., S. 3 ff., HALLER, *Papsttum*, a.a.O., II, S. 413 f.

Gregor war der Ueberzeugung, dass er in seinen päpstlichen Handlungen mit dem Apostelfürsten eine Einheit bildete. So sagte er von Petrus, dieser nehme alles auf, was dem Papst an Botschaften zugeschickt würde, und «während der Papst die Buchstaben überfliegt oder den Stimmen der Sprechenden zuhört, erkennt Petrus mit seinem feinen Blick, aus was für einem Herzen die Mandate hervorgingen».¹⁶³ Auf der anderen Seite nahm der Papst auch an, dass seine eigenen Briefe von dem Apostelfürsten verfasst seien, wie aus folgendem Satz hervorgeht: «Wir wollen, wir befehlen es, dass Deine Erhabenheit öfter unsere Mandate und Ermahnungen vor ihre Augen lege und sie häufiger beim Lesen und Anhören überdenke, nicht weil Du eleganter Geschriebenes nicht unter den Seiten der Heiligen finden könntest, sondern weil diese Briefe an Dich besonders von uns, vielmehr vom hl. Petrus, gesandt sind».¹⁶⁴

Dieser Zusammenhang zwischen Petrus und dem Papst hatte auch für das Leben des jeweiligen Papstes seine hohe Bedeutung, indem Gregor nämlich an eine Parallelität der äusseren Geschicke glaubte. So prophezeite er für den Tag, an dem Petrus von seinen Ketten befreit wurde, seine eigene Errettung aus den Händen der Gegner.¹⁶⁵

Dieser Zusammenhang des Papstes mit dem Apostelfürsten hob seine Stellung weit über alles Irdische hinaus. Gregor suchte diese Tatsache, die ihm durch das Einssein der beiden Personen selbstverständlich war, dadurch zu erklären, dass er annahm, die Verdienste Petri machten den jeweiligen Papst besser.¹⁶⁶ Diese Wirkung des Apostelfürsten sollte sogar nach einer anderen Aussage Gregors jedem Papst Heiligkeit verleihen.¹⁶⁷ Dabei ist es aber keineswegs so, dass

¹⁶³ *Registrum*, III, 10, S. 264.

¹⁶⁴ *Registrum*, VII, 11, S. 474.

¹⁶⁵ Gregors Prophezeiungen lauten alle auf den 1. August, den Tag, an dem Petrus von seinen Ketten befreit wurde: *Epist. coll.* 13, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 535; *MGH, SS*, VI, 364; *MGH, Lib. de lit.*, I, 616, II, 371 f.

¹⁶⁶ *Registrum*, VIII, 21, S. 561.

¹⁶⁷ *Registrum*, II, 55a, n. 23, S. 207; vgl. K. HOFMANN, *Der «Dictatus Papae» Gregors VII. Eine rechtsgeschichtliche Erklärung*, in *Veröffentlichungen der Görresgesellschaft, Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft*, 1933, LXIII, 67 ff.; über die von Gregor ausgehende Verehrung aller Päpste s. ebd. S. 71.

Gregor sich während seines Pontifikats immer mit Petrus eins wusste, sondern er persönlich setzte sich als ein unwürdiger und sündiger Mensch immer wieder von dem Apostelfürsten ab. Nur wenn er den anderen Gläubigen als Papst gegenübertrat, glich er dem hl. Petrus.¹⁶⁸

Dieser Glaube Gregors, den man seine Petrusmystik genannt hat, beeinflusste in doppelter Weise die Handlungen des Papstes: Er wirkte sich auf seine eigene Person aus und auf die Bedeutung, die andere Christen ihm zumessen mussten.

Gregor erhielt dadurch ein unermessliches Sendungsbewusstsein. Jeder Satz seiner Briefe ist mit intensiver Spannung erfüllt. Die damit verbundene Sicherheit äusserte sich allerdings nur an den Stellen, wo Gregor als Papst die Erfüllung göttlicher Gebote von den Christen forderte. Persönlich blieb Gregor ein hilfloser und schwacher Mensch.

Der Zusammenhang zwischen Papst und Petrus hatte die grössten Folgen für die Christenheit. Da jeder Christ — ob Mönch, Priester oder Bischof — ständig in der Gefahr schwebte, vom Teufel ergriffen zu werden, hätte eigentlich eine vollkommene Unsicherheit in der Kirche Gregors herrschen müssen. Denn wo fand bei Meinungsverschiedenheiten Gottes Wille seinen Ausdruck? Vor dieser Unsicherheit wurde die Kirche allein durch die Stellung des Nachfolgers Petri bewahrt.

Denn Petrus wurde — und das ist entscheidend für das Verständnis der Handlungen Gregors VII. — durch das Gebet Jesu bei dem rechten Glauben erhalten (Luc. 22, 32).¹⁶⁹ Somit konnte auch der mit ihm verbundene Papst niemals irren. Der Nachfolger Petri besass also die oberste Lehrautorität. Gregor formulierte daher das erst Jahrhunderte später allgemein anerkannte Infallibilitätsdogma.¹⁷⁰ Unabhängig vom römischen Bischof gab es in der Welt Gregors keine Möglichkeit, Lehrentscheidungen — etwa auf Synoden oder ökume-

¹⁶⁸ MARTENS, *Gregor VII.*, II, 5 ff.

¹⁶⁹ *Registrum*, II, 31, S. 167; III, 18, S. 284; II, 55a, S. 207; vgl. FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 195; TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 165 und 190.

¹⁷⁰ *Registrum*, II, 55a, n. XXII, S. 207; vgl. MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 559 und 566 ff.; TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 182; HOFMANN, *Dictatus Papae*, a.a.O., S. 58 ff.

nischen Konzilien — zu fällen, da das ökumenische Konzil erst seine Autorität der päpstlichen Anerkennung verdankte.¹⁷¹ Genau so musste jede Bestimmung einer Synode, um Gültigkeit zu erlangen, von ihm bestätigt werden.¹⁷² Denn allein der Papst blieb — durch Petrus — immer ein « wahrer Christ ».

Damit gewann aber jeder einzelne Christ die Möglichkeit, sich auf Erden Petrus « zum Schuldner zu machen », indem er sich den Papst zum Schuldner machte.¹⁷³ Petrus aber nahm in der Gemeinschaft der Kirche nach Christus den ersten Platz ein. Denn da Jesus ihm die Schlüssel übergeben hatte (Matth. 16, 19), war er der Himmelpförtner. Sein Urteil war entscheidend für das ewige Leben eines Christen. Gregor nannte ihn daher den Vater aller Christen. Er glaubte, Petrus vermöchte seinen Treuen schon hier auf Erden Hilfe zu gewähren.¹⁷⁴ Im Verhältnis der Christen zu Petrus wird wieder die für Gregor charakteristische Tatsache bedeutsam, dass der Christ durch scheinbar äusserliche Handlungen den Geboten entsprach, die sich nach modernen Vorstellungen an den inneren Menschen zu wenden scheinen. So konnten Fürsten sich Petrus zum Schuldner machen, indem sie dem Papst Land und Leute zur Verfügung stellten oder indem sie ihre eigenen Dienste als Krieger und Staatsmänner anboten.¹⁷⁵

¹⁷¹ *Registrum*, II, 55a, n. XVI, S. 205, vgl. HOFMANN, *Dictatus Papae*, a.a.O., S. 80 ff.

¹⁷² *Registrum*, II, 55a, n. XVII, S. 205; vgl. HOFMANN, *Dictatus Papae*, a.a.O., S. 85 ff.. Dass sich dieser Satz auf the teaching power bezieht, zeigt S. KUTTNER, *Liber canonicus. A note on « Dictatus Papae » c. 17*, *Stud. Greg.* 1947, II, 398 ff.

¹⁷³ Auf die Notwendigkeit, sich Petri Dank zu verdienen oder sich Petrus zum Schuldner zu machen, weist Gregor an folgenden Stellen hin: *Registrum*, I, 7, S. 12; I, 19, S. 32; I, 27, S. 44; I, 38, S. 60; I, 46, S. 71; I, 58, S. 85; I, 70, S. 102; I, 79, S. 113; II, 7, S. 136; II, 25, S. 157; II, 71, S. 231; II, 72, S. 233; II, 73, S. 234; VI, 14, S. 418; VII, 1, S. 459; VIII, 16, S. 538.

¹⁷⁴ Petrus sorgt für das ewige Leben seiner Treuen: *Registrum*, VIII, 16, S. 538; er verleiht ihnen im Diesseits Sieg über ihre Gegner: *Registrum*, I, 63, S. 92; IX, 17, S. 597; er ist der Vater aller Gläubigen: s.o. Anm. 130; er ist der Hirt nach Christus, seine Kirche die Mutter aller Kirchen: *Epist. coll.* 46, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 574; die von ihm gegründete Kirche ermöglicht den anderen Kirchen zu bestehen: *Registrum*, I, 60, S. 88 f.; VI, 35, S. 450.

¹⁷⁵ Vgl. für Ungarn: *Registrum*, II, 63, S. 218; für die Normannen, *Registrum*, III, 15, S. 276 f.

Man vermochte sich aber nach der Ansicht Gregors auch des Dankes Petri zu versichern, wenn man andere Christen in den Dienst von Rom brachte.¹⁷⁶ Es war daher die Aufgabe eines jeden Christen, dafür zu sorgen, dass auch der andere Mensch, «entflammt vom göttlichen Feuer», begann, den «Eifer der Ehrerbietung gegen die hl. und apostolische Kirche zu haben».¹⁷⁷ Der «Brand des göttlichen Dienstes» musste nach den Worten des Papstes von Tag zu Tag glühender entfacht werden.¹⁷⁸

Wenn man diese Grundhaltung Gregors einmal gesehen hat, darf es nicht wundern, dass selbst der Papst in diesem göttlichen Dienst sich mit scheinbar recht weltlichen Belangen befasste.

Grundsätzlich sowie jeweils in einzelnen Fällen sorgte er durch Bestimmungen seiner Synoden dafür, dass die Güter und Rechte des hl. Petrus von Uebergriffen der Laien und der Geistlichen unbehelligt blieben.¹⁷⁹ Er schritt gegen die Normannen wie gegen den Erzbischof von Ravenna ein, wenn sie sich in dieser Hinsicht schuldig machten.¹⁸⁰ Sobald er von geplanten Handlungen erfuhr, die zu einem Konflikt mit den Rechten des Apostelfürsten führen konnten, warnte er die betreffenden Personen von vorneherein: Selbst wenn es sich um einen Kampf gegen Ungläubige handelte, würde er einen Heereszug verbieten, falls sich die Ritter nicht zur Wahrung der Rechte des hl. Petrus verpflichteten.¹⁸¹

Die nachhaltigsten Folgen für die Christenheit und ihre Fürsten verursachte aber Gregors Bemühen, allen früheren Rechten des hl. Petrus, die er feststellen konnte, in seiner Zeit zu neuer Geltung zu verhelfen. Grundsätzlich verlangte der Papst die Unterwerfung jedes Gläubigen unter den Nachfolger des Apostelfürsten.¹⁸² Denn nur

¹⁷⁶ *Registrum*, VII, 23, S. 500 f.

¹⁷⁷ *Registrum*, I, 61, S. 89.

¹⁷⁸ *Registrum*, I, 61, S. 89.

¹⁷⁹ *Registrum*, VII, 14a, S. 481; VI, 5b, S. 405; vgl. K. JORDAN, *Die päpstliche Verwaltung im Zeitalter Gregors VII.*, *Studi Greg.*, 1947, I, 123 ff.

¹⁸⁰ *Registrum*, VII, in 14a, S. 481; I, I, 10, S. 16 f.

¹⁸¹ *Registrum* IV, 1, S. 291; vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 141.

¹⁸² *Registrum*, I, 63, S. 92: Petrus der *princeps* über die Reiche dieser Welt; *Registrum*, VII, 6, S. 465: *cui omnes principatus et potestates orbis terrarum subiciens ius li-*

Petri Glaube war gesichert. Da aber jede innere Gesinnung sich auch in Taten zeigen musste, waren gegenüber dem hl. Petrus und seinem Nachfolger sowohl der Glaube als auch eine durch Handlungen zu beweisende Treue notwendig.¹⁸³

Da der Papst die vollkommene Unterordnung aller Menschen unter Petrus und seinem Nachfolger erwartete, ist es leicht erklärbar, dass er Fürsten gegenüber jeden Anhaltspunkt aus der Geschichte, der im konkreten Fall deren Gehorsamspflicht bestätigte, zum Anlass nahm, dieses Recht des Apostelfürsten zu verwirklichen. Dass die von ihm aufgefundenen Zeugnisse, denen zu Folge ein Land früher dem apostolischen Stuhl untergeordnet gewesen sein sollte, meist gar nicht Zeichen für solche Unterordnungen gewesen waren, sondern einer rein religiösen Verehrung entsprangen, musste dabei Gregor verschlossen bleiben, da er in seiner Welt eine nur auf den inneren Menschen beschränkte Verehrung nicht kannte. So musste jedes Zeichen früherer Dankbarkeit gegenüber der römischen Kurie ihm nur seine Grundüberzeugung bestätigen: dass jeder Gläubige dem Nachfolger Petri in allen Bereichen Gehorsam schuldig sei.¹⁸⁴

Allerdings war Gregor dabei die besondere Rechtsform, in der die jeweilige Unterwerfung stattfand, gleichgültig. Er benutzte die damals ihm zur Verfügung stehenden Formen, so dass nebeneinander

gandi atque solvendi in celo et in terra contradidit. Wenn E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in *Gesammelte Schriften*, 1923, I, 213 sagt, die Gerechtigkeit wäre bei Gregor « die Freiheit der Kirche vom Staat über den Staat », so trifft das nur insofern zu, als für Gregor die Gerechtigkeit die Freiheit des Papstes vom Reich über das Reich, aber auch gleichermassen die Freiheit des Papstes von den Bischöfen über die Bischöfe ist. Vgl. TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 231.

¹⁸³ Zur Doppeldeutigkeit des Begriffen *fidelitas* s. FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 334 ff.; P. ZERBI, *Il termine « fidelitas » nelle lettere di Gregorio VII*, in *Studi Greg.*, 1948, III, 129 ff.; P. E. SCHRAMM, *Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung*, 1937, S. 50 f.; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 190 f.

¹⁸⁴ Auf ein gutes Beispiel solch einer Umdeutung der Quellen weist P. SCHEFFER-BOICHORST hin, *Gesammelte Schriften*, 1903, I, 107 ff.; vgl. E. CASPAR, *Gregor VII. in seinen Briefen*, in *Hist. Zeitschr.*, 1924, CXXX, 15 f.; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 347 ff.; SCHRAMM, *Englisches Königtum*, a.a.O., S. 32 ff.; zu den päpstlichen Zinsforderungen s. J. SYDOW, *Untersuchungen zur kurialen Verwaltungsgeschichte im Zeitalter des Reformpapsttums*, in *Deutsches Arch.* 1954, XI, 28 ff.

blosse Gehorsamsversprechen,¹⁸⁵ Zinsleistungen¹⁸⁶ und lehnsrechtliche Abhängigkeiten standen, ohne dass der Papst ein Bedürfnis gehabt hätte, hier eine Systematik hineinzubringen.¹⁸⁷ Sein Ziel war allein, die *fidelitas* gegenüber dem Apostelfürsten auf Erden zu verbreiten. Denn Petrus war «wahrer Christ», und nur derjenige, der mit ihm zusammen Glied des gleichen Leibes war, konnte ebenfalls «wahrer Christ» sein. Auf welche Weise der Papst dieses Ziel zu erreichen vermochte, blieb im Grunde unwichtig.

Aus diesem ganzen letzten Abschnitt scheint hervorzugehen, dass es für Gregor so etwas wie eine persönliche Leistung des Christen vor Gott gegeben hätte. Es scheint sogar seine Ueberzeugung gewesen zu sein, dass das ewige Leben eines Christen von den gut geleisteten Diensten dieses Christen Petrus gegenüber abhängig gewesen sei. Somit gäbe es also für Gregor VII. «gute Werke», die vor Gott dem Menschen einen Wert verschaffen könnten. Gregor hat sich «wissenschaftlich» mit dieser Frage nie beschäftigt, wie er — bestimmt von lebendigen Erfahrungen — überhaupt wenig Neigung zur Systematik hatte. Aber aus einer Aeusserung lässt sich erkennen, in wel-

¹⁸⁵ Vgl. dazu G. TELLENBACH, *Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Eini-gung des Abendlandes*, in *Studi Greg.*, 1947, II, 141 f.; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 202 ff.; A. W. ZIEGLER, *Gregor VII. und der Kijewer Grossfürst Izjaslav*, in *Studi Greg.*, 1947, I, 407 ff.; B. A. POCQUET DU HAUT-JUSSE, *La Bretagne a-t-elle été vasalle du Saint-Siège?* in *Studi Greg.*, 1947, I, 189 ff.

¹⁸⁶ O. JENSEN, *Der englische Peterspfennig*, Diss. Rostock, 1903; ders., *The «Denarius St. Petri»*, in *Transactions of the R. Hist. Soc.*, 1901, NS XV und 1905, NS XIX; E. MASCHKE, *Der Peterspfennig in Polen und dem deutschen Osten*, in *Königsberger Hist. Forsch.*, 1933, V.

¹⁸⁷ Eine Schilderung der einzelnen Ansprüche und des jeweiligen Erfolges gibt FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 350 ff.; zu Fliche's Behauptung, dass Gregor die Staaten nur überwacht habe, um die Reform der Kirche durchzuführen und die christliche Moral aufrechtzuerhalten s. u. S. 180; Gregors Forderungen sind auch zusammen-gestellt bei W. WUEHR, *Studien zu Gregors VII. Kirchenreform und Weltpolitik*, in: *Hist. Forsch. und Quellen*, 1930, X, 52 ff.; Ergänzungen bringt ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 204, Anm. 94; dazu kommt an neuerer Literatur: H. HIRSCH, *Das Recht der Königserhebung durch Kaiser und Papst im hohen Mittelalter*, in *Festschrift für E. Heymann*, 1940, I, 211 ff.; J. VINCKE, *Der Uebergang vom Eigenkirchenrecht zum Patronatsrecht bezüglich der Niederkirchen in Katalonien und Aragon*, in *Studi Greg.*, 1948, III, 451 ff.

cher Weise er wahrscheinlich eine Lösung dieser Frage vorgenommen hätte.

Nach Gregors Ansicht war nämlich ein Christ erst dann befähigt, sich durch eigene Werke Petrus zum Schuldner zu machen, wenn er vorher durch Gott mit der wahren Liebe erfüllt worden war.¹⁸⁸ Der Mensch musste also erst durch einen Akt Gottes ein « Glied des Leibes Christi » werden, ehe er sich durch sein eigenes Verdienst die besondere Huld des Himmelförtners erwerben konnte.

Diese Verbindung von göttlicher Wirksamkeit und einer davon abhängigen christlichen Wirksamkeit legt die Vermutung nahe, dass Gregor in der Kirche eine Gefolgschaft gesehen hat. Der Mensch wurde dann in die Kirche durch einen Akt Gottes aufgenommen so wie der Krieger in die Gefolgschaft durch seinen Herrn. In dieser Gefolgschaft entspräche dann jedem Dienst des Mannes die Huld des Herrn. Die Tatsache, dass Gregor gern Ausdrücke verwandte, die zwischen religiösen Vorstellungen und Gefolgschaftsvorstellungen scharf unterscheiden,¹⁸⁹ und die weitere Tatsache, dass er oft Dienste erwähnte, die Petrus oder Gott belohnen würde,¹⁹⁰ spricht sehr für diese Vermutung. Dazu passt auch ganz Gregors Verständnis der « wahren Liebe » als Verantwortung des Herren für die ihm anvertrauten Untergebenen.¹⁹¹ Jedenfalls ist sicher, — und damit ist die Frage, die es nötig werden liess, sich mit der Kirchenvorstellung Gregors zu beschäftigen, nun zu beantworten: — dass die *dilectio*, die den Christen dazu verpflichtete, für das ewige Leben des Nächsten zu sorgen, vom Christen verlangte, er solle diesen Nächsten in Beziehung zum hl. Petrus und dessen Nachfolger bringen.

So sind die Eigenschaften der wahren Liebe, Freiheit und Gerechtigkeit — *dilectio*, *libertas* und *iustitia* —, mit denen Gott die Christen

¹⁸⁸ Epist. coll. 46, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 575: *Omnipotens Deus, a quo bona cuncta procedunt, mentem vestram semper illuminet eamque sua dilectione ac proximi fecundet, ut mereamini praefatum patrem vestrum (scil. s. Petrum) et matrem (scil. Romanam ecclesiam) certa devotione debitores vos facere.*

¹⁸⁹ S. Anm. 183.

¹⁹⁰ S. Anm. 173, 174.

¹⁹¹ S. s. S. 182 f., und Anm. 99.

erfüllte, noch einmal daraufhin zu untersuchen, wie sie sich in der Kirche Gregors auswirken. Damit beginnt der zweite Abschnitt, der das « politische » Verhalten des Menschen zu schildern hat. Es ergibt sich dabei, dass zusammen mit der Liebe der Krieg, mit der Freiheit die Bindung an Rom und mit der Gerechtigkeit das geltende Recht behandelt werden müssen. In einem zweiten Teil soll dann dargestellt werden, dass auch Gregors Urteil über die Stände von seinem Verständnis der *dilectio*, *libertas* und *iustitia* beeinflusst war. Dabei wird auf sein Verhalten gegenüber geistlichen und weltlichen Herren, sowie auf seine Stellung zu den Mönchen eingegangen werden.

B. Politische Folgerungen

Inhaltsübersicht: 1. Gott und das politische Handeln: a) *Dilectio* und Krieg. b) *Libertas* und die Bindung an den päpstlichen Willen. c) *Iustitia*, Recht und Gehorsam. 2. Gott und die Stände: a) Bischöfe und Priester. b) Kaiser, Könige und Fürsten. c) Mönche.

1a) Die von Gott geschenkte Liebe zwang jeden Menschen zum verantwortlichen Handeln. Diesem Auftrag entsprach ein Christ aber nur dann, wenn er seinen Nächsten zum ewigen Leben zu führen versuchte.

Da das ewige Leben des Christen nur in der Uebereinstimmung mit Petrus zu erreichen war, wurde jeder Christ dazu gezwungen, wenn er für das Heil seines Mitmenschen sorgen wollte, diesen an Petrus und dessen Stellvertreter in Rom zu verweisen. « Denn offenkundig wird der Mensch überführt, Gott und den Nächsten nicht so zu lieben, wie es ein Christ muss, der nicht für die notwendige hl. Mutter (die römische) Kirche sorgt ».¹⁹² So wurde in der Welt Gregors VII. die « wahre Liebe » an den Papst und den apostolischen Stuhl

¹⁹² *Registrum*, VIII, 21, S. 562; s. Anm. 89.

gebunden. — Doch ausserdem führte einen Christen der Genuss der Sakramente zum ewigen Leben.

Da für Gregor die von häretischen Geistlichen gespendeten Sakramente ungültig waren, er andererseits aber aus der ihm von Gott übertragenen Verantwortung heraus gezwungen war, für das Heil der Christen zu sorgen, stand er vor der Aufgabe, die das Leben der Gläubigen gefährdenden Geistlichen entweder wieder unter die Herrschaft Gottes zu bringen oder ihnen wenigstens ihre schädliche Wirkung zu nehmen. Dieses konnte der Papst durch Suspension und Exkommunikation erreichen.¹⁹³ Wenn diese Mittel nicht halfen, musste er sich schliesslich mit der Bitte an die Fürsten wenden, dass sie die betreffenden Personen mit Gewalt, d. h. durch Krieg, aus ihren Stellen entfernten.¹⁹⁴ Daher besass in der Welt Gregors VII. der Papst das Recht, Fürsten zum Kriege aufzurufen. Aber da auch Fürsten versagen konnten, war der Papst selber vor die Aufgabe gestellt, aus *dilectio* durch eine kriegerische Handlung den gefährdeten Christen zu Hilfe zu kommen. Daher schuf sich der Papst für seine Feldzüge eine eigene Truppe, die er die *militia sancti Petri* nannte. Für diesen Dienst unter dem Apostelfürsten warb er bei den Adligen aller Länder. Auf welche Weise ihm diese Soldaten dienten, war für ihn unwesentlich. Er nahm ihre Dienste als Söldner und als Lehnsleute in Anspruch.¹⁹⁵ Ausserdem suchte er von den Bischöfen Truppen zu erlangen, indem

¹⁹³ *Registrum*, II, 55a, n. III, S. 202: *Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare*; vgl. die Begründung der Suspension der deutschen und lombardischen Bischöfe im Jahre 1076: *Registrum*, III, 10a, S. 268 f.

¹⁹⁴ *Registrum*, II, 45, S. 184 f., s. Anm. 7.

¹⁹⁵ ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 192 ff.; zu den von Erdmann angeführten Quellen kommt noch die Uebersendung von Soldaten an Gregor durch den Erzbischof Manasses: *MGH, SS*, VIII, 420. Auch der Begriff der *militia* umfasst bei Gregor den nur religiös verstandenen Dienst des Mönches und den den ganzen Menschen beanspruchenden Dienst des Kriegers, s. ERDMANN *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 186 ff.; für das Wort *gladius* weist dieselbe doppelte Bedeutung Sticker nach: A. STICKLER, *Il « gladius » nel Registro di Gregorio VII*, in *Studi Greg.*, 1948, III, 89 ff. Die Tatsache, dass der Ausdruck *militia s. Petri* ungefähr mit Gregor aufkam und nach seinem Tode wieder verschwand, spricht ebenfalls für die besondere Lebendigkeit von Gregors Petrusglauben, s. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 188 und 313 ff.

er den Bischofseid in dieser Hinsicht ändern liess.¹⁹⁶ Weitere Truppen sicherte er sich, indem er auf der Herbstsynode von 1078 den Büssern den Waffengebrauch, der bisher nur im Kriege gegen die Heiden gestattet war, auch «zur Verteidigung der Gerechtigkeit nach dem Rat frommer Bischöfe» erlaubte.¹⁹⁷ Auch das Verbot des Waffentragens für die Kleriker wurde zur Zeit seines Pontifikates nicht erneuert.¹⁹⁸

In ähnlicher Weise wie Bischöfe, die nicht unter der Herrschaft Gottes standen, gefährdeten auch dem Teufel unterworfenen Fürsten ihre Untergebenen. Sie forderten nämlich Handlungen, die nicht der Ehre des hl. Petrus dienen konnten, und führten damit ihre Untertanen zumindestens von dem Apostelfürsten hinweg, wenn sie nicht, was viel wahrscheinlicher war, ihre Anhänger in einen Gegensatz zu dem Pförtner des Himmels brachten. Auch sie zerrissen also die Einheit der Christen.¹⁹⁹ Daher schritt Gregor gegen sie auf die gleiche Weise vor wie gegen die häretischen Bischöfe. So wie er bei jenen die Laien aufforderte, deren Messen nicht mehr zu hören,²⁰⁰ so löste er die Untertanen weltlicher Fürsten von ihren geschworenen Treueiden.²⁰¹ Sollte das ohne Erfolg sein, blieb dem Papst wieder als

¹⁹⁶ ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a. O.S., 195; auch von dem Patriarchen Heinrich von Aquileja verlangte Gregor in einem Eid, dass dieser ihn *per saecularem militiam* unterstütze: *Registrum*, VI, 17a, S. 429.

¹⁹⁷ *Registrum*, VI, 5b, S. 404; vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 155.

¹⁹⁸ ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 163.

¹⁹⁹ So sagt Gregor von Heinrich IV.: *Registrum*, IV, 1, S. 290: *...qualiter calcaneum suum contra beatum Petrum erigendo sanctam ecclesiam, quam sibi omnipotens Deus commisit, scindere procuraverit*. Vgl. *Registrum*, III, 10a, S. 270 f.

²⁰⁰ *Registrum*, II, 45, S. 184 f.; II, 66, S. 222. Dass die Bewohner von Cambray einen Menschen verbrannten, weil er lehrte, dass man zu der Messe von simonistischen und verheirateten Priestern nicht gehen dürfe, wird im *Chronicon s. Andreae* berichtet: III, c. 3, *MGH, SS*, VII, 540; zu Gregors Verurteilung dieser Handlung s. *Registrum*, IV, 20, S. 328 f.; zum Ganzen vgl. MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 448.

²⁰¹ *Registrum*, II, 55a, n. XXVII, S. 208: *Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere*; vgl. III, 10a, S. 270; Gregor löst die Christen auch von ihren Treueiden gegenüber geistlichen Fürsten: *Registrum*, IV, 18, S. 324; VI, 10, S. 412; VIII, 19, S. 541; *Epist. coll.* 9, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 530 f.; vgl. WUEHR, *Studien*, a.a.O., S. 47 f.; L. KNABE, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreites*, in *Eberings hist. Stud.*, 1936, CCXCII, 126 ff.; HOFMANN, *Dictatus Papae*, a.a.O., S. 141 ff.; TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 183 f.; zu den Folgen dieser Aufwiegelung des Volkes s. MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 448 ff.

letztes Mittel nur der Krieg. — Doch diese Handlungen entsprangen immer dem Gedanken, dass er als Papst verantwortlich für die Untergebenen aller geistlichen und weltlichen Herren war.

Der für das ewige Leben notwendige Zusammenhang mit Rom wurde durch eine Uebereinstimmung in Lehre und Kultus sowie durch Pilgerfahrten zum Grabe des Apostelfürsten gewahrt. Sobald eine dieser drei Bedingungen, die für das ewige Leben des Christen eingehalten werden mussten, gestört wurde, war es Aufgabe des Papstes, schliesslich auch mit Gewalt, für die Beseitigung dieser Störung zu sorgen.

So unterstützte Gregor VII. die Kämpfe der Mailänder Pataria gegen die durch simonistische Handlungen der Häresie verfallenen Priester und verbreitete den Ruf der Heiligkeit der in diesen Auseinandersetzungen gefallenen Ritter.²⁰² — Auch für die Erhaltung des römischen Kultus war er einmal genötigt,²⁰³ einen Feldzug vorzubereiten. In Rom selber vermochte er zwar die alte Ordnung der Liturgie, die durch deutsche Einflüsse verändert worden war, ohne blutige Kämpfe wieder durchzusetzen,²⁰⁴ aber Alphons von Kastilien drohte er einmal mit Krieg, als dieser mit Billigung cluniazensischer Mönche nicht auf strenge Beachtung der römischen Liturgie sah.²⁰⁵ Dies

²⁰² *Registrum*, I, 25 f., S. 42 ff.; I, 27 f., S. 44 ff.; III, 15, S. 276; IV, 7, S. 305; vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 138 und 197 f.

²⁰³ Zu den liturgischen Bestrebungen Gregors s. TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 169, ders., *Die Bedeutung des Reformpapsttums*, a.a.O., S. 133 ff.; inhaltlich etwas über die Liturgiereform auszusagen versucht G. SCHREIBER, *Gregor VII., Cluny, Cîteaux, Prémontré zu Eigenkirche, Parochie, Seelsorge, in Gemeinschaften des Mittelalters, Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit, Gesammelte Abhandlungen*, 1948, I, 316 ff., 330 ff.

²⁰⁴ Die alte Liturgie hatte nach Gregors Worten in Rom aufgehört *a tempore, quo Teutonicis concessum est regimen nostrae ecclesiae*, s. HANNEMANN, *Chanonikerregeln*, a.a.O., S. 82. 1078 tadelt Gregor die von den Deutschen auf der Synode von Seligenstadt festgesetzte Quatemberordnung als eine *nova consuetudo nulla fulta auctoritate*, s. HANNEMANN, a.a.O., S. 76; die Akten darüber sind ediert von S. LOEWENFELD, *Neues Arch.*, 1889, XIV, 620-22.

²⁰⁵ *Registrum*, VIII, 2, S. 517; VIII, 3, S. 519; vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., 159 f.; zu Gregors Bemühen, den mozarabischen Ritus in Spanien zu beseitigen, s. *Registrum*, I, 6, S. 10; I, 63, S. 91 f.; I, 64, S. 93 f.; I, 83, S. 118 f.; III, 18, S. 283 f.; IV, 28, S. 343; VII, 6, S. 465 ff.; IX, 2, S. 570; vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 347 ff.

geschah in einer Zeit, wo dem Papst allein die äusseren Umstände schon eine derartige Drohung verboten hätten. Denn damals stand Heinrich IV. bereits mit seinem Heer in Italien.²⁰⁶ Freilich wird gerade dadurch, besonders deutlich, wie unbedingt und verpflichtend für Gregor die Weisungen der *dilectio* waren, — sonst hätte er kaum in einer so schwierigen Situation einer befreundeten Macht aus diesem Grund mit Krieg gedroht.²⁰⁷

Dass aber für einen höheren Geistlichen nicht nur Uebereinstimmung in Dogma und Kultus mit dem Nachfolger Petri notwendig war, sondern auch ein Besuch der Stätten des Apostels, zeigt ein Brief des Papstes an den Erzbischof von Köln. In diesem Brief wurde er von Gregor darauf hingewiesen, dass es nicht genügen würde, den hl. Petrus in der Kölner Kirche zu verehren. Vielmehr müsste der Erzbischof, wenn er überhaupt Petri Gnade erhalten wollte, diesen auch in Rom verehren.²⁰⁸ Wo daher durch irgendeine Gewalt Christen an der Fahrt nach Rom gehindert wurden, sah der Papst seine Aufgabe darin, durch Mahnungen und Drohungen und schliesslich durch einen Krieg den Weg für die Rompilger frei zu machen.²⁰⁹ Aus diesem Grunde suchte er im Jahre 1074 einen Feldzug gegen Philipp von Frankreich zu Stande zu bringen,²¹⁰ und als später Graf Arnulf von Chiny den Bischof Heinrich von Lüttich auf seiner Romfahrt festsetzen und ausplündern liess, befahl der Papst allen *beati Petri fideles*, das sie den Grafen bekämpfen sollten, *armis tam carnalibus quam spiritualibus undique et ubique, quantum possunt*.²¹¹

²⁰⁶ *Registrum*, VIII, 3, S. 519 f.; vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 159.

²⁰⁷ Haller sagt von diesem Spanienplan, Gregor hätte ihn gefasst «in einem Augenblick, wo in Italien alles auf des Messers Schneide stand», s. HALLER, *Papsttum*, a.a.O., II, 472.

²⁰⁸ *Registrum*, I, 79, S. 113 (an den Erzbischof von Köln): *Si enim honorem beati Petri non in totum, sed in partem, Colonie et non Rome, probaverimus te diligere, tu nos neque totum neque in partem poteris habere. Atque si ex negligente sollicitum et ex tepescen- te calidum te amor et reverentia matris tue sancte Romane ecclesiae fecerit, non in partem, sed in totum communis piscatoris nostri gratiam nostramque dilectionem sine dubio obtinebis.*

²⁰⁹ *Registrum*, I, 19, S. 32; VI, 30, S. 443 f.; VII, 1, S. 459; IX, 1, S. 568 f.; IX 20, S. 600 f.

²¹⁰ *Registrum*, II, 5, S. 130; II, 18, S. 150 f.; II, 49, S. 190; vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 147 ff.

²¹¹ *Registrum*, VII, 13 f., S. 477 ff.; *Epist. coll.* 34, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 562.

Eine besondere Bedeutung mass Gregor seiner Absicht bei, selbst ein Heer in das hl. Land zu führen. Dabei verfolgte der Papst zwei Ziele: Einmal wollte er die Ostkirche wieder in Verbindung mit den apostolischen Lehren bringen, zum anderen die Christen ausserhalb des byzantinischen Reiches von ihren heidnischen Herren befreien. Es war die letzte Folgerung, zu der die «wahre Liebe» in der Welt Gregors VII. einen Christen trieb: wie Jesus «sein Leben zu lassen für seine Freunde». ²¹² So wollten auch die Menschen, die Gregor am nächsten standen, Mathilde von Tuscien und die alte Kaiserin Agnes, ihn auf dieser Fahrt begleiten. ²¹³ Zu einer Ausführung kam es nicht. Denn vorher begann der Kampf mit Heinrich IV., der das restliche Leben Gregors VII. ausgefüllt hat. ²¹⁴

Hinter den einzelnen Anlässen, die Gregors kriegerische Handlungen verursachten, stand also die Verantwortung, die aus der wahren Liebe, mit der Gott den Christen erfüllte, entsprang. Dass diese Verantwortung zu einer Bejahung des Krieges führte, so dass der Papst selber zur Aufstellung der *militia s. Petri* gezwungen war, lag an mehreren ineinandergreifenden Gegebenheiten in der Welt Gregors. Ihn bestimmte die Ungültigkeit häretischer Sakramente und die Tatsache, dass Untertanen eines romfeindlichen Fürsten mit dessen Haltung übereinstimmen mussten, dazu, häretische und schismatische Herr-

Aus dem gleichen Grunde wird auch 1079 Eberhard von Parma bestraft. Er hatte einen nach Rom reisenden deutschen Abt festgenommen. Daraufhin befahl Gregor, diesen Abt frei zu lassen, gleichzeitig suspendierte er Eberhard, bis dieser zu ihm käme, von seinem Amt und schloss ihn, falls er nicht gehorchen sollte, von der Kirche aus: *Registrum*, VI, 18, S. 430.

²¹² Wiederherstellung der apostolischen Lehre und Befreiung von heidnischen Herren: *Registrum*, II, 31, S. 166 f.. Das Zitat aus dem Johannesbrief findet sich in folgenden Schreiben als Begründung für eine Kreuzfahrt: *Registrum*, I, 49, S. 75; II, 31, S. 166; II, 37, S. 173.

²¹³ Epist. coll. 11, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 532 f.

²¹⁴ Der Kampf zwischen Gregor und Heinrich IV. war durch die Schuld Heinrichs IV. entstanden. Noch im Dezember 1074 wollte der Papst dem König, solange er, der Papst, auf dem Kreuzzug weilte, die Sorge für die Kirche überlassen: *post Deum tibi Romanam ecclesiam relinquo, ut eam et sicut sanctam matrem custodias et ad eius honorem defendas*, *Registrum*, II, 31, S. 167. Den Kampf zwischen den beiden Mächten löste die von Heinrich vorgenommene Absetzung des Papstes in Worms aus, — in den Augen Gregors ein unerhörter Angriff gegen den hl. Petrus und ein Versuch, die Kirche zu spalten: *Registrum*, III, 10a, S. 270 f.

schon aus Sorge um das Heil ihrer Untergebenen von ihren Stellen zu entfernen. Sobald aber trotz Exkommunikation und Suspension ein Bischof oder König weiter sein Recht beanspruchte und ausübte, musste der Papst, wenn er das ewige Leben von den Untertanen dieser aufsässigen Herren nicht gefährden wollte, gegen solche Bischöfe und Könige gewaltsam vorgehen. So war letztlich die « wahre Liebe », die sich im Handeln des Menschen sichtbar zeigen musste, der Grund dafür, dass Gregor für von Gott abgefallene Menschen nicht nur betete, sondern sie durch sein eigenes tätiges Bemühen, wieder in die Kirche zurückzuführen versuchte, — notfalls auch mit Hilfe eines Krieges.

So entstand in der Welt Gregors VII. durch die Konkretisierung der christlichen Glaubenserfahrung aus der Freiheit die Askese und aus der Liebe die zum Handeln zwingende Verantwortung, welche sogar die Möglichkeit des Blutvergiessens einschloss und bejahte.

1b) Da der Papst mit Petrus eins war, stand er immer unter der Herrschaft Gottes. Daher erfüllte ihn Gott so wie mit der « wahren Liebe » auch mit der « wahren Freiheit ». Beim Papst war also wahre Freiheit, die auf der Abhängigkeit von Gott gründete. Dagegen erhielt jedes Glied in dem « Leibe Christi » die ihm zukommende Freiheit durch seine Beziehung zum Haupte, dem Nachfolger Petri. Je näher einer dem Papst stand, um so grösser wurde seine Freiheit.²¹⁵ Die höchste Freiheit auf Erden war die *Romana libertas*, die durch unmittelbaren Gehorsam unter dem Papst erworben wurde. Daraus erklären sich die mannigfaltigen Bedeutungen, die das Wort Freiheit in den Briefen Gregors VII. haben kann:

Wenn ein Königreich Rom unterworfen war und sich dann einem weltlichen Herrn untergeordnet hatte, konnte es nur in den « Stand der eigenen Freiheit » wieder hineinkommen, wenn es dem Papst erneut untertan wurde.²¹⁶ (Andererseits verpflichtete es sich

²¹⁵ Zum frühmittelalterlichen Freiheitsverständnis, dem zufolge die Freiheit grösser oder geringer sein kann, s. TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 9 ff.; vgl. auch o. Anm. 96.

²¹⁶ *Registrum*, II, 63, S. 218.

durch die gleiche Handlung auch den Himmelsfürter zum Dank.²¹⁷) Sobald eine Kirche sich in einem Schisma von Rom lossagte, war es nach der Meinung Gregors die Aufgabe aller Gläubigen, sie wieder zur « Freiheit ihrer Mutter, der römischen Kirche » zurückzuführen.²¹⁸

Eine andere Interpretation der Freiheit gibt Heer in seiner Arbeit über Gregor VII. Er glaubt, Gregor habe, wenn er von Freiheit sprach, an die *libertas populi* gedacht. Daher wird es Heer möglich, bei Gregor einen « radikal ' christlich-demokratischen ' Ansatzpunkt » zu finden.²¹⁹ Dazu ist zu sagen: Von einer *libertas populi* sprach Gregor überhaupt nie. In dem Schreiben an Venedig, auf das sich Heer bezieht, erwähnte er nur eine *libertas gentis*. Das ist der einzige Beleg, den Heer bringt, und der stammt ausgerechnet aus einem Brief, von dem man nicht weiss, ob er von Gregor selbst diktiert wurde. Doch davon abgesehen, wörtlich heisst diese Stelle: *iam ab ineunte etate terram vestram et libertatem huius gentis valde dileximus atque ob id nonnullorum principum et nobilium personarum inimicitias sustinimus.*²²⁰ Man vermutet nun, dass die Feindschaften, auf die Gregor hier anspielt, wegen einer Entscheidung « zugunsten von Grado (und damit zugleich des Dogats von Venedig) in dem alten Streit mit Aquileja » entstanden waren.²²¹ Wenn Gregor aber aus Liebe zur Freiheit Venedigs an einer Entscheidung zu Gunsten der Kirche Venedigs beteiligt war, dann meinte Gregor, wenn er von Freiheit sprach, hier nicht die innenpolitische Freiheit Venedigs, die Freiheit des Volkes im demokratischen Sinne, sondern diejenige Freiheit, die durch die rechte Beziehung der venetianischen Kirche zu Rom gesichert wurde. Dass Gregor daran gedacht hat, geht auch — selbst wenn seine Anspielung auf die Feindschaften sich nicht auf die Entscheidung zu Gunsten Grados bezogen haben sollte — aus dem weiteren Inhalt des Briefes hervor: er beschäftigt sich nur mit der Würde des Patriarchen. So ist also Heers Interpretation der *libertas* nicht zu halten. Damit wird aber auch sein Versuch, aus Gregor einen « Demokraten » zu machen, recht fragwürdig.^{221^a}

Da in Gregors Welt nur beim Papst sicher « wahre Freiheit » war, entsprachen alle Bestimmungen des Papstes der wahren Freiheit. Jeder Christ sorgte für die Wahrung dieser Freiheit, wenn er diese

²¹⁷ *Registrum*, II, 13, S. 145.

²¹⁸ *Registrum*, VIII, 13, S. 534.

²¹⁹ F. HEER, *Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert*, 1949, S. 466, S. 530.

²²⁰ *Registrum*, II, 39, S. 175.

²²¹ Ebd. Anm. 3.

^{221^a} Vgl. dazu u. S. 182 f.

Bestimmungen befolgte. So wurde die Freiheit erhalten, wenn man die Gesetze beachtete, die die römische Kirche festgelegt hatte.²²²

Gregors Verständnis der Freiheit wird vor allem entscheidend bei der Bischofswahl. Bei einer kanonisch durchgeführten Wahl kam der Wille des Heiligen Geistes zum Ausdruck.²²³ Denn bei einer kanonisch — d. h. von wahren Christen — durchgeführten Wahl, waren die Wähler von Gottes Geist erfüllt. Sie konnten also keinen anderen Willen als Gottes Willen zum Ausdruck bringen. Diese von Gott vollzogene Wahl war frei, d. h. sie war unabhängig vom menschlichen Willen zustande gekommen. Bei der Forderung nach einer freien kanonischen Wahl sollte also nicht bestimmten Wählern ihre Entscheidungsfreiheit gesichert werden, — das wäre viel zu modern gedacht —, sondern frei war die Wahl, weil sie Gottes Willen unterworfen war wie ein Christ in der « wahren Freiheit ».²²⁴ Bei zwiespältigen Wahlergebnissen wurde es die Aufgabe der Christenheit, festzustellen, welche Partei mit dem Heiligen Geist erfüllt war. Diese *sanior*, *fideliior* oder *melior pars* konnte von der Mehrheit oder Minderheit gebildet werden, aber auch beide Gruppen konnten sich irren, und der Heilige Geist hatte eine ganz andere Person zum Bischof ausersehen.²²⁵

Dies war nicht nur gregorianische, sondern allgemeinverbreitete Ueberzeugung im Frühmittelalter. Aber während in ottonischer Zeit der König infolge seiner « priestergleichen » Stellung das Recht zugebilligt bekommen hatte, bei mehreren Kandidaten zu entscheiden, welche Partei den Willen Gottes zum Ausdruck brachte,²²⁶ waren

²²² *Registrum*, IV, 14, S. 318; vgl. VIII, 17, S. 539.

²²³ SCHMID, *Kanonische Wahl*, a.a.O., S. 42 ff. Zum Gebet, mit dem der Heilige Geist vor der Wahlhandlung angerufen wurde, s. ebd. S. 47 ff.

²²⁴ S. o. S. 141 f.

²²⁵ Zur Bedeutung der *sanior pars* s. SCHMID, *Kanonische Wahl* a.a.O., S. 52 ff. N. HILLING, *Der Grundsatz der pars sanior bei den kirchlichen Wahlen*, in *Veröffentlichungen der Görresgesellschaft, Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft*, 1923, XL, 228 ff. Gregor spricht von *saniori consilio pars cleri melior*: *Registrum*, VIII, 18, S. 540; und von *pars fidelior et religiosior*: *Registrum*, VIII, 20, S. 543; vgl. VIII, 19, S. 541.

²²⁶ SCHMID, *Kanonische Wahl*, a.a.O., S. 56. Zur « priestergleichen » Stellung der Könige s. H. HEIMPEL, *Reich und Staat im deutschen Mittelalter*, in *Deutsches Mittelalter*, a.a.O., S. 60 ff.; ders., *Ueber die Epochen der mittelalterlichen Geschichte*, in

schon vor Gregor die alten kanonischen Bestimmungen über eine rechtmässige Wahl wieder verbreitet worden, nach denen der Einfluss des Königs auf ein blosses Konsensrecht nach vollzogener Wahl beschränkt blieb.²²⁷

Da in Gregors Welt der König keine priesterliche Stellung innehatte, übernahm der Papst die in den Kanones enthaltenen Forderungen. Diese Kanones dienten dabei Gregor wohl im Kampf gegen seine Gegner, aber er interpretierte sie selbstverständlich aus seiner Welt heraus. Wenn er den Eindruck hatte, dass weniger die Wähler, wohl aber ein König mit dem Heiligen Geist erfüllt war — und das war für Gregor ja aus den Handlungen eines Königs zu entnehmen —, fiel diesem nach dem Willen des Papstes die Pflicht zu, eine Wahl zu ihrem Abschluss zu bringen.²²⁸ Dass der König dabei seinen Einfluss für die ihm genehme Person geltend machen konnte, war selbstverständlich, nur darf man hier Gregor nicht die in der modernen Welt geläufige Vorstellung vom Menschen als einer selbständig handelnden Person unterschieben, vielmehr war die Handlung eines Königs, der von Gott mit der « wahren Freiheit » erfüllt war, eine Handlung Gottes durch den König, so dass der vom König erwählte auch von Gott erwählt war. Das allein, die Verwirklichung des göttlichen Willens, war das Ziel Gregors.

Die Sammlung, 1947, II, 254; P. E. SCHRAMM, *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte. Eine Skizze der Entwicklung zur Beleuchtung des « Diktatus Papae » Gregors VII.*, in *Studi Greg.*, 1947, II, 403 f.; G. TELLENBACH, *Germanentum und Reichsgedanke*, in *Hist. Jahrb.*, 1949, LXIX-LXXII, 114, 126; H. BEUMANN, *Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit*, in *Zeitschr. für Rechtsgesch., germ. Abt.*, 1948 LXVI, 7 f.; KERN, *Gottesgnadentum*, a.a.O., S. 95 ff.

²²⁷ S. u. Anm. 382.

²²⁸ Noch nach dem Investiturverbot aus dem Jahre 1075 schreibt der Papst an Heinrich IV. wegen der Neuwahl eines Bischofs in Bamberg, wobei trotz der vorsichtigen Formulierung der Brief doch eine Aufforderung an Heinrich enthält, für die Wahl zu sorgen: *Registrum*, III, 3, S. 247: *Nunc ergo, excellentissime fili, sublimitatem tuam hortamur et pro nostre sollicitudinis debito suademus, ut religiosorum consilio et defensionis attitulata est, intercessione divine merearis obtinere suffragia protectionis*; vgl. SCHMID, *Kanonische Wahl*, a.a.O., S. 184; A. SCHARNAGL, *Der Begriff der Investitur in den Quellen und der Literatur des Investiturstreites*, in *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, 1908, LVI, 32.

Allerdings fällte ein König die Entscheidung jetzt nicht mehr dank einer priesterlichen Stellung, die ihn über die Laien hinausgehoben hätte, sondern als ein Glied der Kirche Christi, der die *pars infidelior* ferner stand. Ob aber ein König wirklich dem Leibe Christi angehörte, liess sich nur im konkreten einzelnen Fall sagen, eine allgemeine Regel gab es dafür nicht. Doch wenn Gregor eines Königs sicher zu sein glaubte, überliess er ihm die Wahl.

Aus dem Jahre 1075 ist der letzte Brief erhalten, in dem einem König solche Rechte zugebilligt wurden.²²⁹ Seitdem, wohl bedingt durch das Verhalten Heinrichs IV. in Worms, wandten sich die Anhänger Gregors, um bei einer zwiespältigen Wahl Sicherheit zu erlangen, an den Nachfolger des Apostelfürsten. Denn da er, und er allein sicher, unter der Herrschaft Gottes stand, besass er allein immer die « wahre Freiheit ». So vermochte er auch einer Wahl die ihr zukommende Freiheit zu sichern, d. h. sie mit dem Willen Gottes übereinstimmen zu lassen.

Da es nun nicht möglich war, dass der Papst jeder Wahlhandlung persönlich beiwohnte, wurde auf der Fastensynode 1080 festgelegt, dass eine von Klerus und Volk vorgenommene Wahl nur in Gegenwart eines vom Papst gesandten Visitators oder eines Visitators des Metropolitens stattfinden sollte.²³⁰ Die Synode setzte weiterhin fest, dass wenn dieser Beschluss nicht eingehalten werden sollte, die ganze Wahlgewalt dem Papst oder dem Metropolitens überlassen werden müsse, während die auf falsche Weise vollzogene Wahl ungültig wäre.²³¹ Durch diese Bestimmungen, die jede Wahl mit dem apostolischen Stuhl verbanden, war in der Welt Gregors VII. die einzige Sicherheit gegeben, dass der *fideliior pars* zum Siege verholfen wurde.

So wurde durch die Bedeutung des Apostelfürsten und seines

²²⁹ S. Anm. 228.

²³⁰ *Registrum*, VII, 14a, S. 482.

²³¹ *Registrum*, VII, 14a, S. 482; vgl. G. EBERS, *Das Devolutionsrecht vornehmlich nach katholischem Kirchenrecht*, in *Kirchenrechtl. Abh.*, 1906, XXXVII/XXXVIII, 130 ff., SCHMID, *Kanonische Wahl*, a.a.O., S. 196ff.; MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 497 ff.; TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 169.

Nachfolgers in der Welt Gregors eine Wahl dann frei und unabhängig von allem Irdischen, wenn ihre Resultate mit dem Willen des Papstes übereinstimmten, der nun auch wieder nicht eine selbständig handelnde Person war, sondern durch den Gott handelte. Die Freiheit der Wahl wurde in Gregors Welt an Rom gebunden, weil allein vom Papst mit Sicherheit gesagt werden konnte, dass er in der « wahren Freiheit » stand.

Wenn Schmid in seiner grösseren Abhandlung über die kanonische Wahl von Gregors Bestrebungen sagt, « die Erneuerung der kanonischen Wahl sollte nicht der Freiheit der Wahl dienen, sondern der Wiederaufrichtung des Römischen Primats, wie gegenüber der weltlichen Gewalt, so auch gegenüber den bisher selbständigen Kirchen. Die Wahlen sollten nicht frei, sondern römisch werden », ^{231a} so ergibt sich daraus nur, dass Schmid den Papst nach einem falschen, einem modernen Freiheitsbegriff beurteilt. Dabei kann er ihm in keiner Weise gerecht werden. Denn mit Freiheit meint Gregor nie die menschliche Entscheidungsfreiheit, sondern gerade das Freisein von bloss menschlichen Entscheidungen in der Unterordnung unter dem Willen Gottes.²³² Dem Willen Gottes ist aber in der Welt Gregors mit Sicherheit nur der Papst untertan. Der letzte Satz von Schmid muss also, Gregors Freiheitsbegriff vorausgesetzt, genau umgedreht werden: Weil die Wahlen frei sein sollten, mussten sie römisch werden.

Dieser Gegensatz, den Schmid zwischen der kanonischen Wahl und der Abhängigkeit von Rom konstatieren zu müssen glaubt, ist schon bei Mirbt zu finden. Mirbt meint, Bestrebungen, « die Besetzung der bischöflichen Stellen dem päpstlichen Einfluss zu unterwerfen, ...verbergen sich unter der Deckadresse, der Durchführung der kanonischen Wahl dienen zu wollen. »²³³ So kommt Mirbt auch zu ähnlichen Folgerungen wie Schmid, denn nach ihm war es das « letzte Ziel der gregorianischen Politik gegenüber den Bistumsbesetzungen, ...dem Papst dies Machtgebiet zu erschliessen, zur freien Verfügung zu überlassen. »²³⁴ Wie leicht zu sehen ist, steht

^{231a} a SCHMID, *Kanonische Wahl*, a.a.O., S. 198.

²³² S. o. S. 141 f.

²³³ MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 499.

²³⁴ MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 502. Dass der Papst bei seiner Auffassung von der kanonischen Wahl einen grossen Einfluss auf die Besetzung der Bistümer bekam, zeigen die Handlungen, wo er aus eigenem Entschluss, oft gegen den Willen der Wähler, eine ihm geeignet erscheinende Person einsetzte: *Registrum*, IV, 4 f., S. 300 ff.; IV, 17, S. 322 f.; VI, 21, S. 432 ff. Auch in die Abtwahl griff er ohne Wissen der Mönche ein: *Registrum*, VI, 27 f., S. 439 ff. — Aber nicht überall waren die gleichen Auswirkungen zu spüren: bei den Reichsabteien blieb das Nominationsrecht der Laien praktisch noch unbestritten, vgl. H. FEIERABEND, *Die politische Stellung*

hinter diesen Interpretationen der moderne Mensch, dem es um « Machtgebiete » geht. — Doch nun zurück zu Gregor.

Wer sich in der Welt Gregors dem Papst nicht unterwarf, lebte nicht in der « wahren Freiheit ». Vielmehr geriet er in eine « elende Freiheit », wenn er die « Petrus von Gott gegebene Macht von seinem stolzen Nacken » schüttelte. Je heftiger ein Christ sich weigerte, diese Macht Petri anzuerkennen, um so härter würde nach Gregors Meinung am Jüngsten Gericht seine Verdammung sein.²³⁵

1c) Gleichzeitig mit dem Geschenk der Liebe und Freiheit erfüllte Gott den wahren Christen mit seiner Gerechtigkeit. So war Petrus und dementsprechend sein Nachfolger gerecht. Diese Gerechtigkeit Gottes war für Gregor Ursprung des geltenden Rechtes, wie die « wahre Freiheit » die Freiheit war, deren Verwirklichung Gregor auf Erden anstrebte.

Aus dieser Tatsache zog Gregor für seine Rechtsvorstellungen drei entscheidende Folgerungen: einmal glich ihm das Finden des Rechtes seiner eigenen Erfahrung des « Gerechtwerdens », zum anderen stimmte für ihn der Inhalt des Rechtes mit dem Inhalt der Erfahrung des « Gerechtwerdens » überein und schliesslich wurde für ihn jede Aenderung des Rechtes vom Willen des Papstes abhängig, da nur von ihm mit Sicherheit gesagt werden konnte, dass er gerecht wäre.

Der einzelne Christ wurde durch eine Handlung des Heiligen Geistes gerecht. Da Gregor nur diese Gerechtigkeit anerkannte, musste jeder Zustand, dem er Rechtmässigkeit zubilligte, auf die gleiche Weise, d. h. aber durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, zu Stande gekommen sein. Daher war er zu der Folgerung gezwungen, dass im einzelnen Falle jeder Rechtssatz durch eine Einwirkung des Heiligen Geistes gefunden wurde. Für ihn war es nach seinen eigenen Worten sicher, dass kirchliches Recht nicht « aus Willkür, sondern

der deutschen Reichsabteien während des Investiturstreites, in *Hist. Untersuchungen* hrg. von CICHORIUS, 1913, III, 8 ff.

²³⁵ *Registrum*, VIII, 21, S. 548; vgl. Anm. 109.

durch das Wehen des Heiligen Geistes» ausgesprochen wurde.²³⁶ Somit besass aber das Kirchenrecht Autorität wie die Offenbarung Gottes in der Bibel, da beides durch den Heiligen Geist diktiert worden war. Da in dieser Weise die Rechtssatzungen ein Ausdruck des göttlichen Willens waren, wahrte ein Christ die Gerechtigkeit, wenn er das alte vom Heiligen Geist formulierte Recht anerkannte oder wieder erneut zur Geltung brachte.²³⁷

Den Inhalt dieses Rechtes entnahm Gregor der eigenen Erfahrung des Gerechtwerdens. Da ein Christ gerecht wurde, wenn er von Gott mit der wahren Liebe erfüllt war, und da die wahre Liebe sich im verantwortlichen Handeln für das Heil des Nächsten äusserte, so bildete es nach der Anschauung Gregors den Inhalt des Rechtes, dem Menschen den Weg zum ewigen Leben frei zu machen. Der Papst musste nach seinen eigenen Worten für das Sorge tragen, « was das Heil und die Notwendigkeit aller erforderte ».²³⁸ Diese etwas all-

²³⁶ *Registrum*, II, 66, S. 222: *Denique novit fraternitas tua quas proponimus regulas a sanctis patribus esse prefixas tantoque venerabilius observandas, quanto constat non suo libitu sed Spiritus sancti promulgasse afflatu; vgl. V, 5, S. 353; G. B. LADNER, Two Gregorian Letters on the Sources and Nature of Gregory VII' Reform Ideology, in Studi Greg., 1955, V, 221 ff.*

²³⁷ Gregor versichert oft, kein neues Recht bringen zu wollen: *Registrum*, II, 66, S. 222; II, 67, S. 223 f.; II, 68, S. 226; III, 10, S. 266; IV, 6, S. 304; V, 5, S. 353.

²³⁸ *Registrum*, V, 5, S. 353: *...nichil novi, nichil nostris adinventionibus superinducere conamur, sed illud solummodo querimus, quod et omnium salus postulat et necessitas.* — FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 100 ff. definiert Gregors Streben nach der Gerechtigkeit nur sehr allgemein als Streben nach Erhaltung des menschlichen und göttlichen Rechtes. Er geht nicht darauf ein, dass ein Christ durch die Sorge für das ewige Leben seines Nächsten an Rom gebunden wurde und dass somit das Recht einen festen und konkreten Inhalt bekam. — WUEHR, *Studien*, a.a.O., S. 26 meint, die *iustitia* diene bei Gregor der «Wahrung der gottgerechten, sittlichen und sozialen Ordnung unter den Menschen, etwa dem thomistischen *ordo* entsprechend». Den Beweis dafür bleibt er schuldig. — Hingegen wird — jedenfalls für Gregor VII. — die These Sohms bestätigt, der zu Folge «das kanonische Recht der altkatholischen Kirche mit dem für die Christenheit geltenden göttlichen Recht (*ius divinum*) zusammenfällt», s. SOHM, *Kirchenrecht*, a.a.O., S. 64. Sohms These lässt sich bei Gregor auf Grund der vorliegenden Untersuchungen auch begründen: Das kanonische Recht wird nach der Ueberzeugung Gregors von Menschen gefunden, die Gott mit Gerechtigkeit, wahrer Freiheit und Liebe erfüllt hat. — Die neueste Auseinandersetzung mit der sohmschen These, allerdings im wesentlichen auf Gratian beschränkt,

gemein klingende Formulierung bekam in doppelter Weise eine konkrete Bedeutung: Einmal band sie den Christen an die alten Kanones der Kirche, zum anderen an die Huld Petri. Denn die Bindung an die Kanones und die Bindung an Petrus war die Voraussetzung für das « Heil aller ».

Damit erhielt das Recht einen positiven Inhalt, der es ermöglichte, alle bestehenden Bestimmungen nach ihm zu kontrollieren und nötigenfalls entsprechend abzuändern. Nach diesem Grundsatz hat Gregor auch gehandelt; denn es schien ihm « bei weitem besser, die Gerechtigkeit Gottes durch neue Beschlüsse wieder aufzubauen, als dass die Seelen der Menschen zusammen mit den vernachlässigten Gesetzen zu Grunde gingen ».²³⁹

Doch brauchten nicht nur alte Gesetze vernachlässigt worden zu sein, es konnten auch neue bisher unbekannte Gefahren das Heil eines Christen gefährden, so dass es notwendig wurde, mit rechtlichen Bestimmungen gegen sie einzuschreiten. Da jedoch allein vom Papst mit Sicherheit gesagt werden konnte, dass ihn die Gerechtigkeit Gottes gerecht gemacht hatte, so stand es auch ihm allein zu, « entsprechend der Notwendigkeit neue Gesetze zu bilden ».²⁴⁰ Denn nach der Ansicht Gregors « war es der hl. römischen Kirche immer erlaubt gewesen und wird es ihr immer erlaubt sein, gegen neu entstandene Auswüchse auch neue Erlasse und Heilmittel zu schaffen » und kein Christ durfte diese Bestimmungen ablehnen.²⁴¹

Der Papst erhielt auch die oberste Jurisdiktionsgewalt.²⁴² Er stellte

ist zu finden bei K. MOERSDORF, *Altkanonisches « Sakramentsrecht »?* in *Studia Gratiana*, 1953, I, 483 ff.

²³⁹ *Registrum*, II, 45, S. 184: *Multo enim melius nobis videtur iustitiam Dei vel novis reedificare consiliis, quam animas hominum una cum legibus deperire neglectis.*

²⁴⁰ *Registrum*, II, 55a, n. VII, S. 203.

²⁴¹ *Registrum*, II, 67, S. 224: *...huic sancte Romane ecclesie semper licuit semperque licebit contra noviter increscentes excessus nova quoque decreta atque remedia procurare, que rationis et auctoritatis edita iudicio nulli hominum sit fas ut irrita refutare.* Vgl. LADNER, *Two Gregorian Letters*, a.a.O., S. 221 ff.

²⁴² Aenderung päpstlicher Privilegien: *Registrum*, VI, 2, S. 393; Kassierung päpstlicher Privilegien: *Registrum*, VII, 24, S. 504; IX, 19, S. 599 f.; Verschärfung älterer Bestimmungen: *Registrum*, VII, 11, S. 474; neue Gesetze: *Registrum*, II, 55a, n. VII, S. 203; II, 67, S. 224; bischöfliche und kaiserliche Erlasse, die das Leben der

die höchste Appellationsinstanz dar.²⁴³ Wer sich an sie wandte, durfte von keinem anderen Christen verurteilt werden.²⁴⁴ Abgesehen davon, mussten grundsätzlich alle *maiores causae* einer Kirche vor den apostolischen Stuhl kommen.²⁴⁵ Das Urteil des Papstes war dabei definitiv und durfte von keinem zurückgezogen oder geändert werden.²⁴⁶

Wenn auch Gewalt und Befugnisse kirchlicher Würdenträger einen Ausfluss päpstlicher Machtvollkommenheit bildeten und insofern mit der Unfehlbarkeit römischer Entscheidungen verbunden waren,²⁴⁷ so hielt es Gregor doch für richtig, um an allen Orten einen unmittelbaren Einfluss ausüben zu können, die Institution des Legatenamtes auszubauen und zu verstärken.²⁴⁸ Die Voraussetzung für eine Ernennung zum Legaten war keineswegs eine höhere kirchliche Würde: Aebte und einfache Mönche waren zur Zeit Gregors Legaten,²⁴⁹ was der Papst mit historischen Beispielen zu begründen suchte.²⁵⁰ Aber trotzdem war ihre Stellung immer allen Bischöfen übergeordnet. Sie vermochten sogar eine Absetzungstendenz gegen diese auszuspre-

Mönche betreffen, bedürfen päpstlicher Billigung: (Konzilsrede 1059), *Neues Arch.*, 1902, XXVII, 673; vgl. MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 554 f., 558 f.; HOFMANN, *Dictatus Papae*, a.a.O., S. 74 ff.; TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 134, 180 ff.

²⁴³ *Registrum*, II, 55a, n. XVIII, S. 206.

²⁴⁴ *Registrum*, II, 55a, n. XX, S. 206; vgl. HOFMANN, *Dictatus Papae*, a.a.O., S. 130 ff.

²⁴⁵ *Registrum*, II, 55a, n. XXI, S. 206; vgl. TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 182; HOFMANN, *op. cit.*, S. 99

²⁴⁶ *Registrum*, II, 55a, n. XVIII, S. 206; vgl. MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 558; FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 189 ff.

²⁴⁷ S. o. Anm. 174.

²⁴⁸ FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 210 ff. Dabei darf Gregor VII. « nicht als der Schöpfer des neuen Legatentyps angesehen werden », da dieser sich « fast zwei Jahrzehnte vor seinem Pontifikat schon voll ausgebildet hatte », Th. SCHIEFFER, *Päpstliche Legaten*, a.a.O., S. 237. Der neue Legatentyp entstand vielleicht unter Humberts Einfluss, wobei aber Humbert im Gegensatz zu Gregor noch die Rechte des Metropolitens achtete, s. MICHEL, *Die folgenschweren Ideen*, a.a.O., S. 73; zu den Beziehungen zwischen Humbert von Silva Candida und Gregor s. u. S. 208 f.

²⁴⁹ *Registrum*, II, 40, S. 177; IV, 28, S. 346; IV, 17, S. 322.

²⁵⁰ *Registrum*, VI, 2, S. 391 ff.; vgl. HOFMANN, *Dictatus Papae*, a.a.O., S. 89 ff., O. MEYER, *Reims und Rom unter Gregor VII.*, in *Zeitschr. f. Rechtsgesch., kanon.-Abt.*, 1939, XXVIII, 431 f.

chen.²⁵¹ Allerdings blieb eine Ungültigkeitserklärung der Legatenentscheidung dem Papst jederzeit vorbehalten.²⁵² Denn er allein war es, der immer mit der Gerechtigkeit Gottes erfüllt war.

Sobald der Papst durch Gott gerecht wurde, war sein menschlicher Wille Gott untergeordnet. Er war Gott gehorsam. Jeder Gläubige, der Gott gehorsam sein wollte, musste sich also den Anordnungen des Papstes fügen. Denn «so wie eine sichere Hoffnung auf das Heil für die besteht, die in Beachtung des Glaubens und der Lehre des apostolischen Stuhles bleiben, so droht jenen, die von der Uebereinstimmung mit ihm und von der Einheit abweichen, ohne Zweifel der Schrecken der Verdammnis».²⁵³ Gregor stützte seine Forderungen nach Gehorsam auf Zitate aus dem Alten Testament: «Gehorsam ist besser denn Opfer, und Gehorchen besser denn das Fett von Widern, weil es der Sünde heidnischer Wahrsagerei gleicht, sich zu widersetzen, und dem Verbrechen des Götzendienstes, zu widerstreben» (1 Reg. 15, 23).²⁵⁴ Zur Bekräftigung führte dann der Papst meist noch die Worte Gregors I. an, denen zufolge der Gehorsam es ist, «ohne den einer der Ungläubigkeit überführt wird, wenn er auch gläubig erscheinen mag».²⁵⁵

Nicht nur der eigene Gehorsam eines Christen unter Rom erschien dem Papst wichtig, sondern auch der Versuch, andere Christen zur Unterwerfung unter den apostolischen Stuhl zu bringen.²⁵⁶

²⁵¹ *Registrum*, II, 55a, n. IV, S. 203.

²⁵² *Registrum*, I, 16, S. 25 f.; V, 17, S. 378 ff.; IX, 5, S. 579; zu der Tätigkeit der gregorianischen Legaten vgl. H. W. KLEWITZ, *Götting. Gel. Anz.*, 1936, CXCVIII, 68.

²⁵³ *Registrum*, VII, 6, S. 466: *Sicut certa spes salutis est his, qui in observatione fidei et doctrine huius sancte apostolice sedis permanent, ita illis, qui ab eius concordia et unitate exorbitaverint, haut dubie damnationis terror imminet.* Vergleich zwischen päpstlicher Ermahnung und dem Worte Gottes: *Registrum*, IV, 27, S. 342.

²⁵⁴ Dieses Zitat bringt Gregor an folgenden Stellen: *Registrum*, II, 45, S. 184; II, 66, S. 222; II, 75, S. 238; IV, 1, S. 292; IV, 2, S. 296; IV, 11, S. 311; IV, 23, S. 336; IV, 24, S. 338; VI, 10, S. 411; VI, 11, S. 413; VII, 14a, S. 480; VII, 14a, S. 486; VII, 16, S. 490; VII, 24, S. 504; VIII, 15, S. 536; VIII, 21, S. 563; IX, 20, S. 601; IX, 35, S. 626.

²⁵⁵ *Moralium liber XXV*, c. 14, n. 28, MIGNE, *PL*, LXXVI, 765.

²⁵⁶ *Registrum*, VII, 23, S. 500 f.

So fasst die Forderung nach Gehorsam alle Gebote Gregors VII. zusammen, denn die « wahre Freiheit » und die « wahre Gerechtigkeit » konnte nur der besitzen, der sich den Anordnungen des Nachfolgers Petri unterwarf. Daher wurde von Gregor als schwerstes Argument gegen Heinrich IV. bei der zweiten Exkommunikation sein Ungehorsam angeführt.^{256a}

Anders glaubt Fliche die zentrale Stellung des Papstes erklären zu müssen. Fliche nimmt an, Gregor sei durch das Verhalten der Bischöfe zu der Ueberzeugung gekommen, dass die Reform der Kirche nur mit Hilfe einer straffen Zentralisation durchgeführt werden könne. Denn dies wäre das einzige Mittel gewesen, die Widerstände des Episkopats zu brechen: *et c'est là que réside la véritable originalité de sa pensée.*²⁵⁷ Unter den deutschen Historikern nähert sich W. Wühr am meisten diesen Anschauungen. Uebereinstimmend mit Fliche ist er der Meinung, das aus einem « durch die praktische Notwendigkeit diktiertem Streben nach zuverlässiger, scharf umrissener Bindung der Staatsgewalt an die päpstliche Autorität zum Zwecke nachdrücklicher Reformdurchführung schliesslich das entstand, was man Gregors 'hierokratisches System' nennt ». ²⁵⁸ Nur denkt Wühr mehr an die Stellung des Papstes zu den Fürsten, während Fliche vor allem seine Stellung zu den geistlichen Herren beachtet.

Aber weder Fliche noch Wühr noch irgendein anderer Forscher, der die gleiche These vertrat,²⁵⁹ konnten ihre Behauptung durch ein Zitat aus Gregors Briefen belegen. Denn nirgends deutet der Papst auch nur etwas von der Konzeption — durch Zentralisation der Verwaltung zur Reform der Gesinnung — an. Die These Fliche's scheint mir daher nicht zu halten, sobald man eine Erklärung für die Zentralisation findet, die sich auch durch Aeusserungen des Papstes belegen lässt. Aber wenn man von dem fehlenden Beleg einmal absieht, hat diese These auch noch eine andere bedenkliche Folge. Falls man sie annimmt, so wird man nicht nur in Gregors Bemühungen um Zentralisation, sondern in allen seinen politi-

^{256a} *Registrum*, VII, 14a, S. 487; vgl. HALLER, *Papsttum*, a.a.O., II, 412. Dem Gehorsam entspricht die christliche Eigenschaft der *humilitas*, s. o. Anm. 99 und Anm. 111; zur Gehorsamsforderung s. TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 183 f., HOFMANN, *Dictatus Papae*, a.a.O., S. 62 ff.; G. HERZFELD, *Papst Gregors VII. Begriff der bösen Obrigkeit im Sinne der Anschauungen Augustins und Papst Gregors des Grossen*, Diss. Greifswald, 1914, S. 51 ff.; zum « wahren Gehorsam » vgl. auch *Registrum*, IX, 3, S. 576.

²⁵⁷ A. FLICHE, *L'Europe occidentale de 888 à 1125*, in *Histoire générale*, 1930, S. 386.

²⁵⁸ WUEHR, *Studien*, a.a.O., S. 49.

²⁵⁹ ARQUILLIÈRE, *Grégoire*, a.a.O. S. 114.

schen Handlungen ein Mittel zum Zweck sehen müssen, d. h. aber: auch bei jedem Kriege Gregors wird man nachweisen müssen, dass er « zum Zwecke nachdrücklicher Reformdurchführung » geplant worden sei. Man braucht sich nur die Gründe, die Gregor selbst für seine kriegerischen Absichten angibt, einmal durchzusehen, um sofort zu merken: dieser Nachweis ist nicht zu erbringen.^{259a} Gregor war eben kein moderner Reformler, der ein bestimmtes sittliches Ideal hat, das er mit politischen Mitteln verwirklichen will. Diese ganzen Zweckmässigkeitserwägungen, aus denen heraus sich Gregor für einen Primat der römischen Kirche entschieden haben soll, muten dem Papst eine Distanz zu seiner Umwelt zu, die er sicher nie gekannt haben wird. Ausserdem lässt sich die zentrale Stellung des Papstes viel einfacher aus Gregors lebendigen Glauben an den Apostelfürsten erklären. Dieser Glaube ist auch in den Briefen Gregors zu belegen.

2. Aus der Mannigfaltigkeit menschlicher Berufe, die das Leben auf dem Lande, das Leben der aufkommenden Städte mit sich brachte, die die Notwendigkeiten des Handels, der Rechtsprechung oder der wissenschaftlichen Arbeit und Lehre erforderten, griff Gregor nur ganz wenige heraus, über deren Bedeutung er in seinen Briefen sprach. Nicht erwähnt wurden die Aufgaben der Rhetoren und Juristen an den italienischen Schulen, der als Künstler tätigen Geistlichen und Laien an Kirchen und Höfen und in den Klöstern. — Wenn einige Kaufleute und Händler nicht auf ihrem Wege nach Rom von dem französischen König belästigt worden wären, würde ihrer in der ganzen Korrespondenz des Papstes nicht ein einziges Mal gedacht.²⁶⁰ Nirgends werden die deutschen Stadtbewohner beachtet, die sich damals schon auf ihre rechtlichen und politischen Freiheiten besannen.²⁶¹ Alle diese Stände lebten dahin, ohne dass ein Blick Gregors auf sie gefallen wäre.

Bei dieser Gleichgültigkeit gegenüber dem Handeln weiter Schichten christlicher Bevölkerung wurde Gregor nicht müde, auf die Pflichten und Besonderheiten dreier Stände immer wieder aufmerksam zu

^{259a} S. o. S. 166 ff., speziell Anm. 209-211.

²⁶⁰ *Registrum*, II, 5, S. 131; II, 18, S. 150; vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 147 f.

²⁶¹ H. MITTEIS, *Der Staat des hohen Mittelalters, Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnszeitalters*,³ 1948, S. 269.

machen: der Priester, Fürsten und Mönche.²⁶² Warum wandte sich ihnen das Interesse des Papstes in so besonderer Weise zu?

Wenn aus den Aeusserungen Gregors VII. ein Fürsten- oder Pfaffenspiegel zusammengestellt werden sollte, so ergäbe sich etwa folgendes Bild: Zu den Pflichten des Fürsten gehörte nach Gregors Aeusserungen die Sorge für das alte Recht.²⁶³ Obgleich den Worten nach diese Forderung mit den Pflichten der Könige früherer Jahrhunderte übereinzustimmen scheint, wurde in Wirklichkeit durch den anderen Inhalt des Rechtes ein neues Gebot an die Könige gestellt. Denn es galt nun nicht mehr allein, die alten Rechte der Stämme und des Reiches zu wahren, sondern das Recht verlangte vor allem, die Menschen zum Gehorsam unter den apostolischen Stuhl zu bringen.²⁶⁴ Doch wichtiger ist vielleicht noch die persönliche Forderung, die der Papst an geistliche und weltliche Herren stellte. Er verlangte nämlich von ihnen, für das ewige Heil ihrer Untergebenen verantwortlich zu sein.²⁶⁵ Diese Pflicht zum verantwortlichen Handeln war aber eine Folge der « wahren Liebe », mit der Gott die Christen erfüllte, und dieser Pflicht konnten — bei der Eigenart der wahren Liebe — nur die Stände entsprechen, die für Untergebene zu sorgen hatten. So weist also der Inhalt von Gregors Forderungen an weltliche und geistliche Herren darauf hin, dass diese Stände von ihm so hervorgehoben wurden, weil sie in ihrer Tätigkeit wahre Liebe zeigen konnten.

Wenn Fürsten und Priester in ihrem Wirken wahrer Liebe entsprechen konnten, so verwirklichten die Mönche « wahre Freiheit ». Es zeigt sich also an der betonten Zuwendung zu Priestern, Fürsten und Mönchen wieder, wie entscheidend die von Gott vollzogene Verwandlung des Menschen in einen wahren Christen alle Aeusserungen und Urteile Gregors bestimmte.

Ausserdem wird hier ganz deutlich, dass von Gregors religiösem

²⁶² S. folgende Anmerkungen.

²⁶³ *Registrum*, VII, 21, S. 498.

²⁶⁴ S.o. S. 176 ff.

²⁶⁵ *Registrum*, II, 51, S. 193; VIII, 21, S. 559; vgl. R. HAMMLER, *Gregors VII. Stellung zu Frieden und Krieg im Rahmen seiner Gesamtanschauung*, Diss. Greifswald, 1912, S. 40 ff.

Anliegen kein Weg zu einer «Demokratisierung» der bestehenden gesellschaftlichen Struktur führen konnte.²⁶⁶ Im Gegenteil: die Verantwortung, die das Zeichen der wahren Liebe war, war die Verantwortung eines Herren gegenüber seinen Untergebenen. Nie sprach der Papst von Verantwortung gegenüber gleichgestellten oder übergeordneten Personen. Selbst wenn er sich an Stadtkämpfen beteiligte, wandte er sich an die führenden Kreise, die Ritter, und nicht an das einfache Volk.²⁶⁷ Gregors religiöse Forderungen setzten also eine hierarchisch gegliederte Sozialstruktur voraus — oder schufen eine solche: hier wird Ursache und Wirkung schwer zu trennen sein —, und sie wandten sich in erster Linie an die höheren Schichten. Es war ein herrscherliches Christentum, das der Papst verkündete. Herrscherlich war das Christentum auch in ottonischer Zeit gewesen. In dieser Hinsicht bringt Gregors Reformbewegung keine Neuerung, eine Tatsache, die oft nicht genug beachtet wird.²⁶⁸ Wohl aber ist Gregors Begründung für dieses herrscherliche Christentum neu. Bisher war die religiöse Autorität u. a. mit Geschlecht und Adel verbunden gewesen,²⁶⁹ Gregor leitete sie aus der wahren Liebe, mit der Gott den Christen erfüllte, ab. Dieser Unterschied macht sich in der Praxis bei der Wahl geistlicher und weltlicher Herren sofort bemerkbar.

Gregor beurteilte den Menschen allein danach, ob er von Gott oder dem Teufel beherrscht wurde. Daher trat die Bedeutung von Adel, Geschlecht und Vaterland ganz zurück. Für den Papst blieb als einziges Kriterium, innerhalb der «wahren Christen» auf persönliche Eignung zu achten. So schärfte er den Wählern eines Erzbischofs ein, nicht auf das Ansehen von Geschlecht und Herkunft zu sehen.²⁷⁰ Von einem König verlangte er bei der Designation, dass er seinen Blick nicht nur auf die eigenen Nachkommen richte.²⁷¹ Es ist nicht zu

²⁶⁶ S.o. S. 170. Zur Gregors Vorstellung vom *ordo differentie* vgl. *Registrum*, VI, 35, S. 450; ULLMANN, *Papal Government*, a.a.O. S. 289.

²⁶⁷ Briefe an Mailand sind immer an einen Ritter gerichtet: *Registrum*, I, 25, S. 42; I, 26, S. 43 f.; III, 15, S. 276 f.; IV, 7, S. 305; vgl. o. S. 140.

²⁶⁸ Vgl. o. S. 170.

²⁶⁹ S. Anm. 226.

²⁷⁰ *Registrum*, IX, 2, S. 571; II, 27, S. 159.

²⁷¹ *Registrum*, VIII, 21, S. 562, s.o. Anm. 89; vgl. IX, 3, S. 575.

entscheiden, aber zu bezweifeln, ob Gregor wie bei den Bischöfen auch bei den Königen gar keine Rücksicht auf das Geschlecht nehmen zu müssen glaubte, aber selbst wenn er dem Adel für den Anspruch auf weltliche Herrschaft Vorrechte zubilligte, was sich aus praktischen Gründen von selber ergeben musste, so bedeutete seine starke Betonung der Idoneität doch einen Umsturz der bis dahin im Abendland gültigen Ordnung.²⁷² Denn bis zu dieser Zeit waren, abgesehen von wenigen Ausnahmen, die leitenden Stellen im Sacerdotium und Regnum an die Vornehmheit des Geblüts gebunden gewesen.²⁷³ Dass Gregor hier eine andere Welt in ihren Grundfesten angriff und erschütterte, wird ihm wohl kaum bewusst geworden sein.

Wenn dem Bischof, dem Fürsten und dem Mönch eine Möglichkeit geboten wurde, wahre Liebe und Freiheit zu zeigen, so hatte doch keiner von ihnen Sicherheit, dass er in seiner Tätigkeit Gott wohlgefällig sei oder von ihm in einer besonderen Weise hervorgehoben oder geschützt würde. Denn auch diese Menschen bewahrte nichts davor, der Herrschaft des Teufels zu unterliegen. — Jede dieser Tätigkeiten leistete einer Forderung Gottes Folge. So standen die 3 Stände fast gleichwertig nebeneinander,²⁷⁴ zumal ein Fürst oder Priester weitgehend wie ein Mönch leben konnte und ein Mönch sich in seinen Handlungen auch für das Heil seiner Mitmenschen einzusetzen vermochte. Jeder von ihnen konnte ausserdem, was über seine Zukunft entscheiden musste, sich den hl. Petrus zum Schuldner machen.²⁷⁵

Aus diesem Grund sah es Gregor ungern, wenn ein Christ, der in einer verantwortlichen Tätigkeit stand, Mönch werden wollte. Als Bischof Anselm von Lucca z. B., um eine Schuld zu sühnen, sein Bistum verlassen hatte und in ein Kloster eingetreten war, erzürnte

²⁷² Zur Idoneitätstheorie s. KERN, *Gottesgnadentum*, a.a.O., S. 57; MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 549, ARQUILLIÈRE, *Grégoire*, a.a.O., S. 287; zum Unterschied zwischen Gregors Haltung und der Einstellung der deutschen Fürsten s. W. BERGES, *Gregor VII. und das deutsche Designationsrecht*, *Stud. Greg.*, 1947, II, 207.

²⁷³ A. SCHULTE, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter*, in *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, 1910, LXIII/LXIV, 61 ff. und 297 ff.

²⁷⁴ *Registrum*, VI, 17, S. 423; vgl. W. SCHWARZ, *Der Investiturstreit in Frankreich*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 1923, XLII, 303.

²⁷⁵ *MGH*, SS, XII, 15 und 22.

der Papst über diesen Schritt dermassen, dass er Anselm nicht nur sofort zurückholte, sondern ihm nicht einmal sein Mönchshabit lassen wollte.²⁷⁶ Fürsten gegenüber verhielt er sich ähnlich: Obwohl Mathilde von Tuszien dem Papst ihr Land übergab, als sie den Nonnenschleier nehmen wollte, verweigerte er der Herzogin ihren Wunsch und setzte sie wieder als Herrin in ihre ehemaligen Gebiete ein.²⁷⁷ Auch den Ritter Cencius in Rom hinderte der Papst daran, ins Kloster zu gehen.²⁷⁸ In einem Brief an den Abt Hugo von Cluny, der den gleichnamigen Grafen von Burgund in sein Kloster aufgenommen hatte, beschäftigte sich der Papst am ausführlichsten mit dem Stand der Mönche, wobei er die gleichhoch einzuschätzende Bedeutung der verschiedenen Stände hervorhob: «Da Gott sich erbarmt, werden Mönche, Priester und Ritter und keine geringe Zahl von Armen, die Gott fürchten mögen, an verschiedenen Orten gefunden, Fürsten aber mit Gottesfurcht und Liebe findet man kaum im ganzen Westen».²⁷⁴

Zur Begründung für sein Verhalten wies Gregor darauf hin, dass auch der Fürst oder der Bischof dem Himmelspfortner dienen konnte, ohne dass er eine aufgetragene Verantwortung verlassen musste.²⁷⁵ Abgesehen davon, schien es ihm auch aus seiner religiösen Erfahrung heraus unmöglich, dass ein Christ in seinem Leben nicht den Forderungen der «wahren Liebe» entsprach. Denn «aus Liebe zu Gott in Nächstenliebe Unglückliche zu unterstützen und Unterdrückten zu Hilfe zu kommen, stelle ich Gebeten, Fasten, Wachen und anderen guten Werken voran, weil ich mit dem Apostel nicht zweifele, dass die «wahre Liebe» allen guten Eigenschaften vorzuziehen sei».²⁷⁹

Diese wahre Liebe und die mit ihr zusammenhängende Pflicht zur Verantwortung gab aber doch eine Richtschnur für eine Rangordnung innerhalb der christlichen Stände, was allein schon für den praktischen Verkehr des Alltags untereinander notwendig war, um

²⁷⁶ MGH, SS, XII, 14; vgl. TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 66.

²⁷⁷ MGH, SS, XII, 16; vgl. FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 325 f.

²⁷⁸ Berthold zum Jahre 1077, MGH, SS, V, 304 f.; vgl. ebd. 434; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 197 f.

²⁷⁹ *Registrum*, I, 50, S. 76 f.; s.o. Anm. 92.

zu wissen, welcher Instanz eine letzte Entscheidung vorbehalten blieb: Fürsten und Bischöfe waren sich gleich, soweit sie beide für ihre Untertanen Rechenschaft am Jüngsten Gericht ablegen mussten. Aber die Verantwortung für die Fürsten trug schliesslich doch der Geistliche, dem das Recht zustand, die verschiedenen Sakramente auszugeben. Daher musste er allen anderen Menschen übergeordnet bleiben.²⁸⁰ — Abseits stand der Mönch. In seinem Wesen lag es, die wahre Freiheit in seinem Leben am reinsten zu verwirklichen. Doch galt diese Ordnung nur, solange alle vom Geist Gottes erfüllt waren. Sobald ein Mönch, Priester oder Fürst in den Bereich des Teufels geriet, stand jeder einfache Christ höher als er.

2a) Dem Bischof und Priester war es allein vorbehalten, die Sakramente des Herrn zu spenden.²⁸¹ Aber auch die Verwaltung der Sakramente schützte ihn nicht davor, von Gott verlassen, in die *imitatio diaboli* hineinzugeraten, wo er sich dann « um weltlichen Ruhm bemühte und alles das, womit er dem Nutzen und Heil vieler dienen sollte, vernachlässigte ».²⁸² Daher glaubte der Papst, dass eine Gruppe von Priestern « fest mit dem Haupt des Uebels verknüpft waren ».²⁸³

Wenn ein Bischof oder Priester sich auch nicht in ein Kloster zurückziehen durfte, da er mit diesem Schritt die ihm übertragene Verantwortung abschieben würde, blieb beiden doch die Möglichkeit auch in ihrem Amt die Freiheit von dieser Welt zu zeigen.

Während der einzelne Priester sich die Strenge seiner Askese, in der er seine Freiheit verwirklichte, selber wählen konnte, widersprach es grundsätzlich in den Augen Gregors den Aufgaben seines Amtes,

²⁸⁰ *Registrum*, VIII, 21, S. 556 f.; zur Rechenschaft, die der Papst auch für Könige geben muss, s. *Registrum*, VII, 25, S. 506.

²⁸¹ *Registrum*, VIII, 21, S. 557.

²⁸² *Registrum*, I, 42, S. 65: *Sacerdotes autem et qui regimen ecclesie accepisse videntur... ad mundanam tantum nituntur gloriam et, que spiritali dispensatione multorum utilitatibus et saluti proficere debuissent, ea aut neglegunt aut infeliciter in pompa superbie et superfluis sumptibus consumunt*; vgl. *Registrum*, I, 9, S. 14; I, 42, S. 64 f.; IV, 11, S. 311; VIII, 20, S. 542 f.; *Epist. coll. 1*, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 521.

²⁸³ *Registrum*, VIII, 21, S. 557; s.o. Anm. 131.

sich durch eine Frau oder eine Familie an Irdisches zu binden.²⁸⁴ Ein Priester wie auch schon ein Diakon oder Subdiakon konnte nicht das Sakrament der Ehe eingehen.²⁸⁵ Wenn er auch glauben mochte, seine Frau nach den Gesetzen der Kirche geheiratet zu haben, wie es damals eine grosse Zahl von Geistlichen zu tun pflegte, so blieb die Frau für Gregor doch eine Dirne, da es ihm ein Verbrechen schien, « zur selben Zeit den Leib einer Buhlerin und den Leib Christi zu berühren ».²⁸⁶ Da das Geschenk der wahren Freiheit in der Welt Gregors eine Verwirklichung dieser Unabhängigkeit notwendig machte, vermochten, wie der Papst sagte, « bei Gott alle guten Eigenschaften nichts ohne die Keuschheit ».²⁸⁷

So suchte Gregor auf jede Weise die alten Bestimmungen gegen die Heirat der Priester durchzusetzen. Auf der ersten von ihm gehaltenen Fastensynode erneuerte er das Gebot des Zölibates und in einem Schreiben an alle Kleriker und Laien Deutschlands befahl er kurz darauf, denjenigen Bischöfen den Gehorsam zu verweigern, die den Verkehr ihrer Priester, Diakone und Subdiakone mit Frauen gestatteten oder duldeten.²⁸⁸ 1075 verbot er verheirateten Priestern, Messe zu feiern, und gleichzeitig rief er die Laien auf, die Messe solcher Geistlichen nicht mehr zu hören, damit diese durch die « Drohungen des Volkes zur Besinnung kämen ». Im selben Jahr wurde den mit Frauen zusammenlebenden Klerikern die Nutzniessung eines kirchlichen Gutes untersagt.²⁸⁹ 1078 drohte der Papst den Bischöfen mit

²⁸⁴ Zu verheirateten Priestern s. MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 239 ff., 274 ff.

²⁸⁵ *Registrum*, II, 10, S. 140 f. sagt Gregor vom Bischof von Toul, dieser lebe *cum muliere quadam in publica fornicatione, ...quamquam rumor esset sacramento et desponsatione laicorum more sibi copulasse*; vgl. MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 338, Anm. 2; P. HINSCHIUS, *System des katholischen Kirchenrechtes mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, 1869, I, 156.

²⁸⁶ *Registrum*, IV, 11, S. 310: *...scelus est uno eodemque tempore corpus meretricis et corpus atrectare Christi.*

²⁸⁷ *Registrum*, II, 25, S. 157: *...coetere virtutes apud Deum sine castitate nihil valent, sicut nec sine ceteris virtutibus castitas.*

²⁸⁸ *Epist. coll.* 10, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 532; vgl. auch die Chronik des Schotten MARIANUS zu 1074, *MGH, SS*, V, 560 f.; vgl. MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 266, Anm. 5.

²⁸⁹ *Epist. coll.* 3, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 523: *nec illi, qui in crimine fornicatio-*

Suspension, die verheiratete Priester, Diakone oder Subdiakone auf deren Bitten oder Bestechung hin mit Frauen zusammenleben liessen.²⁹⁰ Schliesslich wurde 1079 den verheirateten Klerikern überhaupt das Betreten der Gotteshäuser verboten.²⁹¹ Wichtig ist dabei: nicht weil Gregor alte Bestimmungen durchsetzen wollte, hatte er seine Gesetze erlassen, sondern weil er in seiner religiösen Erfahrung mit der « wahren Freiheit » erfüllt wurde, deren Verwirklichung auch die alten Kanones anzustreben schienen, zog er diese wieder heran.

Während sich der Papst um eine strenge Durchführung des Zölibats durch die synodale Gesetzgebung bemühte, suchte er die anderen Seiten einer asketischen Lebensführung bei den Klerikern durch die Einführung der *vita communis* zu stützen. Schon als Archidiakon trat er auf der Synode von 1059 dafür ein.²⁹² Damals stellte er den Antrag, die Artikel aus den Bestimmungen der Aachener Synode aus der Zeit Ludwigs des Frommen noch einmal zu überprüfen, die den Klerikern persönliches Eigentum gestatteten.²⁹³ Später setzte er selbst eine Regel für die Weltgeistlichen fest, die sich allerdings nicht durchzusetzen vermochte, — wohl wegen ihrer allzu rigorosen Anforderungen.²⁹⁴

Doch nicht nur die strengen persönlichen Forderungen an die Geistlichen werden aus Gregors Erfahrung der wahren Liebe und der wahren Freiheit verständlich, sondern auch der Grund, aus dem heraus er Laien zum Widerstand gegen den Klerus aufforderte. Denn

nis iacent, missas celebrare aut secundum inferiores ordines ministrare debeant; ebd. 523 f.: si ipsi contemptores fuerint nostrarum, immo sanctorum patrum constitutionum, populus nullo modo eorum officia recipiat, ut, qui pro amore Dei et officii dignitate non corriguntur, verecundia seculi et obiurgatione populi resipiscant; vgl. dazu ebd. n. 4, S. 524 f.; n. 5, S. 525 f. Zur Einordnung dieser Briefe in das Jahr 1075 s. O. MELTZER, Papst Gregors VII. Gesetzgebung und Bestrebungen in Betreff der Bischofswahlen,² 1876, S. 203 f.; vgl. MIRBT, Publizistik, a.a.O., S. 267 f.

²⁹⁰ Registrum, VI, 5b, S. 405 f.

²⁹¹ Epist. coll. 28, JAFFÉ, *Bibl. rer. Germ.*, II, 554.

²⁹² S.o. Anm. 114.

²⁹³ G. BARDY, *Saint Grégoire VII et la réforme canoniale au XI^e siècle*, *Stud. Greg.*, 1947, I, 48 ff.

²⁹⁴ Die Regel ist ediert von MORIN, *Règlement inédit du pape S. Grégoire VII pour les chanoines réguliers*, in *Études, Textes, Découverts*, 1913; einen Vergleich mit früheren Regeln gibt BARDY, a.a.O., S. 47 ff. Dabei fällt ihre besondere Härte auf.

da für Gregor die Zugehörigkeit eines Priesters zum « Leib Christi » nicht nur von der rechtmässig empfangenen Weihe abhing, sondern vor allem davon, dass die von Gott stammende Liebe und Freiheit ihn erfüllte, was sich im Gehorsam unter Rom zeigen musste, erschien ihm jeder nicht dem Papst gehorchende Geistliche als ein Glied des Teufels. Aber da ein einfacher Gläubiger dem gegenüber ein Sohn Gottes war, vermochte Gregor diesen einem Anhänger des Teufels überzuordnen. Welche Unruhe und Verwirrung diese Anschauung des Papstes unter seinen Zeitgenossen hervorrief, ist den erhaltenen Klagen über Gregors Massnahmen noch deutlich zu entnehmen.²⁹⁵

2b) Die Fürsten verband mit den Priestern die Pflicht, verantwortlich zu sein für die ihnen anvertrauten Christen.²⁹⁶ Beide, weltliche wie geistliche Herren, « schweben unter der gleichen Furcht vor dem Jüngsten Gericht, weil sie dort Rechenschaft für ihre Untertanen ablegen müssen ». ²⁹⁷ Diese Gemeinschaft zwischen Priestern und Fürsten veranlasste Gregor manchmal dazu, beide auf gleiche Ebene zu stellen: « So wie durch zwei Augen der menschliche Körper im zeitlichen Licht gelenkt wird, so wird anerkanntermassen durch diese zwei Würden, wenn sie in reiner Religion übereinstimmen, der Körper der Kirche im geistlichen Licht geleitet und erleuchtet ». ²⁹⁸ In ähnlicher Weise sah er den Kaiser in naher Beziehung zum Papst: Als Gregor Europa für einen Heereszug ins Heilige Land verlassen wollte, forderte er den deutschen König und künftigen Kaiser auf, in dieser Zeit die Sorge für die Kirche zu übernehmen.²⁹⁹ Damals regierte in Deutschland Heinrich IV.

²⁹⁵ MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 450 ff.

²⁹⁶ *Registrum*, VIII, 21, S. 559: *De tot enim hominibus Deo reddituri sunt rationem, quot sue dominationi subditos habuerunt*; zur Parallelität der Aufgaben von Königen und Bischöfen s. auch FLICHE, *Église*, a.a.O., S. 118.

²⁹⁷ *Registrum*, II, 51, S. 193.

²⁹⁸ *Registrum*, I, 19, S. 31: *Nam sicut duobus oculis humanum corpus temporali lumine regitur, ita his duabus dignitatibus in pura religione concordantibus corpus ecclesie spirituali lumine regi et illuminari probatur.*

²⁹⁹ *Registrum*, II, 31, S. 167; vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 159 ff.;

Einen eigenen Bereich des « Staates » gab es in der Welt Gregors VII. nicht. Von den Gebieten der Heiden abgesehen, gehörte alles zur Kirche. Nur waren zu deren Lenkung zwei verschiedene Würden aussersehen, die *sacerdotes* und *reges*.³⁰⁰

Arquillière gibt als Grund dafür, dass bei Gregor kein autonomer Bereich des Staates da war, an, dass in der Welt Gregors kein Naturrecht vorhanden gewesen sei.³⁰¹ Ein Naturrecht müsste nach seiner Meinung die Basis der staatlichen Souveränität gebildet haben. Ohne sich in eine Auseinandersetzung über die Notwendigkeit des Naturrechtes für die Souveränität des Staates einzulassen, ist das « Nichtvorhandensein » einer eigenen Sphäre des Staates in der Welt Gregors schon durch sein Verständnis des Menschen zu erklären. Er kannte den Menschen aus seiner eigenen Erfahrung heraus nur als ein Glied Gottes oder des Teufels. So gab es auf der Erde nur die zwei Leiber, von denen der eine seinen sichtbaren Ausdruck in der Kirche fand. Auf diese Weise vereinigte die Kirche alle Glieder Christi, Könige wie Priester. Wenn es einen gesonderten Bereich ausserhalb der Kirche geben sollte, so könnte das nur der Bereich des Teufels sein, denn eine dritte Sphäre gab es in der Welt Gregors nicht.³⁰²

Gemeinsam war den Königen mit den Priestern ihre Einsetzung durch Gott.³⁰³ Nur machte Gregor hier einen scharfen Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Zeit. In christlicher Zeit konnte

W. HOLTZMANN, *Studien zur Orientpolitik des Reformpapsttums und zur Entstehung des ersten Kreuzzuges*, in *Hist. Viertelj. Schr.* 1924, XXII, 172 ff. — Auch sonst achtet Gregor VII. auf die Ansprüche des deutschen Königs. So wird 1073 im Lehnseid Richards von Capua der deutsche König ausdrücklich erwähnt: *Registrum*, I, 21a, S. 35 f., im Gegensatz zum Eid des Jahres 1059: *DEUDEDIT, Collectio canonum*, III, n. 288, ed. v. W. von GLANVELL, 1905, S. 395 f.; auch wurde Heinrich nie *sine spe recuperationis* gebannt wie Wibert von Ravenna, s. W. REUTER, *Die Gesinnung und die Massnahmen Gregors VII. gegen Heinrich IV. in den Jahren 1080-85*, Diss. Greifswald, 1913, S. 40.

³⁰⁰ *Registrum*, I, 19, S. 31; s.o. Anm. 298; vgl. R. MORGHEN, *Ideali religiosi e azione politica nell'opera di Gregorio VII*, in *Studi Greg.*, 1948, III, 163 ff.

³⁰¹ ARQUILLIÈRE, *Grégoire*, a.a.O., S. 306.

³⁰² *Registrum*, VIII, 21, S. 548: *Nunquid sunt hic reges excepti, aut non sunt de ovibus, quas filius Dei beato Petro commisit? Quis rogo, in hac universali concessione ligandi atque solvendi a potestate Petri se exclusum esse existimat, nisi forte infelix ille, qui iugum Domini portare nolens diaboli se subicit honori, et in numero ovium Christi esse recusat?*

³⁰³ *Registrum*, I, 9, S. 15; I, 37, S. 59; III, 7, S. 257; V, 10, S. 362; VII, 21, S. 497; VII, 23, S. 501; VII, 25, S. 505; vgl. FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 318 f.

ein König, von der wahren Liebe bestimmt, aus Verantwortung für seine Untergebenen handeln. Da das aber bei den Heiden nicht möglich gewesen sein konnte, — denn wenn Gott sie mit der wahren Liebe erfüllt hätte, wären sie ja keine Heiden — entstand jede Herrschaft bei ihnen nach den Worten Gregors «aus blinder Begierde und unerträglicher Anmassung auf Veranlassung des Teufels».³⁰⁴ Weil aber die Heiden vor den Christen ihre Reiche geschaffen hatten, war also, wenn man nach dem zeitlichen Ursprung fragt, die menschliche Herrschaft zuerst vom Teufel errichtet worden.

Fliche versucht den Unterschied zwischen den verschiedenen Aussagen Gregors über den Ursprung der weltlichen Macht — das Königtum von Gott gewollt,³⁰⁵ das Königtum auf Veranlassung des Teufels entstanden³⁰⁶ — dadurch mit einander zu vereinen, dass er annimmt, der Papst folge hier den Lehren Gregors des Grossen, nach denen auch der Teufel von Gott abhängig ist.³⁰⁷ Somit wäre es Gregor möglich gewesen, die vom Teufel geschaffene Herrschaft auch durch Gott entstanden sein zu lassen. Ich bin nicht sicher, ob man eine so schwerfällige Erklärung heranzuziehen braucht. Sehr viel einfacher, ohne auf Gregor den Grossen zurückgreifen zu müssen, lassen sich die Aussagen Gregors VII. aus sich selber heraus erklären, wie es oben geschah: Die Menschen, die Gott nicht kannten und ihre Herrschaft errichteten, sind die Menschen, die vor der Offenbarung Gottes gelebt haben. Da es unmöglich ihr Ziel gewesen sein kann, ihr Untertanen zu Jesus oder Petrus zu führen, — beide hatten ja noch nicht auf der Erde gewelt — müssen ihre Handlungen vom Teufel angestiftet gewesen sein. Sobald dann die Kirche auf Erden begründet war und die Wirkung des Heiligen Geistes begann, ist ein christlicher König durch die Wahl, in der der Wille des Heiligen Geistes zum Ausdruck kommt, von Gott eingesetzt. Obgleich das Königtum in christlicher Zeit in Gott seinen Ursprung hatte, konnte Gregor sagen, dass es auf Veranlassung des Teufels geschaffen worden sei, da es zuerst in heidnischer Zeit entstand. Dieser Ausspruch des Papstes sagt also nichts über das Wesen des Königtums aus, sondern nur etwas über seine Entstehung in vorchristlicher Zeit.

Fürsten und Priester bedurften immer ihrer gegenseitigen Hilfe.³⁰⁸ Denn dem Fürsten war die weltliche Verteidigung der christlichen

³⁰⁴ *Registrum*, VIII, 21, S. 552; s.o. Anm. 124.

³⁰⁵ s. Anm. 296-298.

³⁰⁶ s. Anm. 124.

³⁰⁷ FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 403 ff.

³⁰⁸ Für das Folgende s. auch ULLMANN, *Papal Government*, a.a.O., S. 283ff.

Herde aufgetragen, — Gregor verglich sie mit Hunden, die neben dem Hirten die Schafe vor Wölfen und Räufern schützen mussten.³⁰⁹ Aber weil die Verantwortung für das ewige Leben dieser Wächter den Bischöfen und dem Papst zufiel,³¹⁰ bestand zwischen diesen beiden Ständen doch solch ein Abstand wie zwischen Sonne und Mond³¹¹ und wie zwischen Gold und Blei.³¹²

Bernheim und seine Schüler suchen die Ueberordnung des Priestertums über das Königtum auf den Einfluss der Anschauungen Augustins zurückzuführen.³¹³ Dagegen wendet Fliche ein, dass Augustin von Gregor nur ein einziges Mal wirklich zitiert werde.³¹⁴ Ausserdem weist Fliche darauf hin, dass zwischen Gregor VII. und Augustin tiefe Unterschiede bestehen, die von Bernheim zu sehr vernachlässigt wurden.³¹⁵ Fliche möchte eher einen Einfluss der Ideen des hl. Ambrosius annehmen.³¹⁶ Aber mir scheint es sehr zweifelhaft, ob überhaupt « Ideen » oder « Zeitanschauungen » auf Gregor VII. gewirkt haben. Wahrscheinlich hat Gregor einfach Formulierungen zitiert, die seiner eigenen Welt zu entsprechen schienen, um, auf Autoritäten gestützt, Einfluss auf andere Christen nehmen zu können.

Weil die von Gott gegebene Macht christlicher Könige ihre Stellung in besonderer Weise heraushob, war ihnen die Gefahr besonders nahe, dass der Fürst dieser Welt über sie Einfluss gewann. Denn « Ruhmsucht und irdische Sorge pflegt zum Hochmut zu führen ».³¹⁷ Daher erschien es Gregor vor allem für Kaiser und Könige nützlich, dass ihr « Sinn eine Möglichkeit fand, mit deren Hilfe er sich erniedrigte, damit er über das, was ihn bisher freute, Furcht fühlte ».³¹⁸

Aus diesem Grunde wies Gregor auf die sehr geringe Zahl der

³⁰⁹ *Registrum*, VI, 17, S. 423.

³¹⁰ *Registrum*, VII, 25, S. 506.

³¹¹ *Registrum*, VII, 25, S. 505 f.

³¹² *Registrum*, IV, 2, S. 296; VIII, 21, S. 555; IX, 37, S. 631; jeweils in Anlehnung an Sätze von Ambrosius.

³¹³ S.o. Anm. 99, 153, 256a, 265, 299.

³¹⁴ FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 315, Anm. 3.

³¹⁵ FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 406 f.; TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 231 f.

³¹⁶ FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 315.

³¹⁷ *Registrum*, VIII, 21, S. 558: *...mundana gloria et secularis cura eos permaxime, qui presumt, ad elationem trahere solet.*

³¹⁸ *Registrum*, VIII, 21, S. 558: *Proinde videtur utile maxime imperatoribus et regibus, ut, cum mens illorum se ad alta erigere et pro singulari vult gloria oblectare, inveniatur, quibus se modis humiliet atque, unde gaudebat, sentiat plus timendum.*

Könige und Kaiser hin, die nicht durch den Besitz ihrer Herrschaft dazu verführt wurden, sich an Zeitliches zu binden, sondern die wirklich frei von dieser Welt, von Gottes Liebe erfüllt, zu den Auserwählten gehörten.³¹⁹ So sind gerade seine Briefe an die Fürsten voller Betrachtungen über die Nichtigkeit und Hinfälligkeit alles Irdischen.³²⁰ Wenn es aber einem König oder Kaiser nicht gelang, frei über den Gütern dieser Erde zu stehen, sondern wenn er ihnen verfallen, sich an ihrem Besitz erfreute, dann war er in der Welt Gregors der Macht des Teufels unterworfen und dessen Dämonen hatten Gewalt über ihn.³²¹ Dann verdiente jeder gewöhnliche Christ eher ein König genannt zu werden als solch ein Herrscher.³²² Ein Exorzist, der niedrigste aller Kleriker, der zum Herrn über die Dämonen eingesetzt wurde, war solch einem Fürsten übergeordnet, so wie er allen Menschen, die vom Satan beherrscht, auf dieser Erde lebten, übergeordnet war.³²³

So entsprach also dem Aufruf an die Laien gegen ungehorsame Priester und Bischöfe die Ueberordnung eines Exorzisten über die « weltlichen » Herrscher. In beiden Fällen handelt es sich nicht um ein generelles Urteil über die Stellung verschiedener Stände — ein Laie stand natürlich nicht über einem Bischof und ein Exorzist nicht über einem König, wie noch unlängst angenommen wurde³²⁴, sondern nur um das Faktum, dass ein vom Teufel besessener Mensch jedem von Gott erfüllten wahren Christen unterstellt war, — speziell natürlich dem Exorzisten, dessen Aufgabe es ist, den Teufel zu ban-

³¹⁹ *Registrum* VIII, 21, S. 558: *Perspiciat ergo diligenter, quam periculosa quamve timenda sit imperatoria vel regia dignitas, in qua paucissimi salvantur...* In den folgenden Sätzen wird auf die geringe Zahl der hl. Fürsten hingewiesen; ähnliche Urteile sind zu finden in *Registrum*, II, 49, S. 189; IV, 1, S. 289 f.; VI, 17, S. 424; IX, 2, S. 570.

³²⁰ *Registrum*, I, 11, S. 18; II, 73, S. 235; VI, 13, S. 417; VII, 5, S. 465; VII, 6, S. 466; VII, 21, S. 497 f.; IX, 14, S. 593.

³²¹ *Registrum*, VIII, 21, S. 555 f.; s.o. Anm. 6.

³²² *Registrum*, VIII, 21, S. 557: *...quoslibet bonos christianos multo conventius quam malos principes reges intelligi decet.*

³²³ *Registrum*, VIII, 21, S. 555 f.; s.o. Anm. 6.

³²⁴ So E. MASCHKE, *Der Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum*, in *Handbuch der deutschen Geschichte*, hrsg. von A. O. MEYER, o. J., I, 186; HALLER, *Papsttum*, a.a.O., II, 429.

nen. Sobald man jedoch nicht sieht, dass Gott in der Welt Gregors durch seine Handlungen den Menschen verändert, muss man diese Sätze Gregors für ein allgemein geltendes Urteil über die Stellung verschiedener Stände halten, und kommt dann in Schwierigkeiten, die fürstenfreundlichen und die fürstenfeindlichen Aeusserungen Gregors miteinander zu vereinen.

Mit diesem Umstand, dass Priester wie Könige einmal von Gott, einmal vom Teufel erfüllt sein können, kommt eine Unsicherheit in der Welt Gregors auf, die Unruhe und schwere Störungen mit sich bringen konnte. Denn es bestand nun immer die Gefahr, dass die Grenze zwischen Gehorsam gegenüber dem Papst und rein menschlichen Leidenschaften gegenüber häretischen Priestern und Bischöfen verwischt wurde. So wie auch keine Möglichkeit vorhanden war, die Stellung der Fürsten zu den Klerikern eindeutig festzulegen. Denn sobald ein Bischof der Häresie und damit dem Teufel verfiel, war es Aufgabe der Fürsten, «ihn, wenn es Not tat, auch mit Gewalt am Dienst der hl. Mysterien zu hindern». Dagegen duldeten Gregor keinen Widerspruch und auf den Einwurf, solche Massnahmen gehörten nicht unter die Pflichten weltlicher Herren, durfte nach seiner festen Ueberzeugung nicht geachtet werden.³²⁵ — Nur unter wahren Christen galten für gemeinsame Handlungen feste Bestimmungen. Solche gemeinsamen Handlungen waren notwendig bei der Investitur eines Bischofs und bei der Wahl eines Königs.

In seiner Einstellung zur Frage der Investitur eines Bischofs durch den König machte Gregor im Verlauf seines Pontifikats eine Wandlung durch.³²⁶ Am Anfang erkannte der Papst, wenn eine Wahl kanonisch durchgeführt war, das Recht des jeweiligen Königs auf die Einweisung in das Bistum mit Ring und Stab an, wenn der König dabei sich nicht um materiellen Gewinn bemühte.³²⁷ Allerdings war

³²⁵ *Registrum*, II, 45, S. 184 f.; s.o. Anm. 7.

³²⁶ Dies bestreitet MIRBT ohne wirkliche Begründung, *Publizistik*, a.a.O., S. 491; dagegen: SCHARNAGL, *Investitur*, a.a.O., S. 29; SCHMID, *Kanonische Wahl*, a.a.O., S. 176.

³²⁷ SCHARNAGL, *Investitur*, a.a.O., S. 29; SCHMID, *Kanonische Wahl*, a.a.O., S. 176; FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 118.

der König an die kanonische Wahl gebunden.³²⁸ Falls er wie Philipp von Frankreich bei der Neubesetzung des Bistums Mâcon dem von Klerus und Volk rechtmässig Gewählten die Anerkennung versagte, konnte der Papst ohne königliche Einweisung die Weihe vollziehen.³²⁸ Andererseits hatte der König aber auch ein Recht auf die Ausübung der Investitur: Als die Erwählten von Lucca und Die, Anselm und Hugo, nach Rom gekommen waren, um vom Papst die Weihe zu empfangen, warnte eine Gesandtschaft Heinrichs IV., diese beiden Geistlichen zu weihen, bevor sie vom König investiert waren. Der Papst verwies daraufhin Anselm von Lucca an Heinrich, damit er von diesem Ring und Stab empfinde, während er aus einem nicht ersichtlichen Grund die Weihe an Hugo sofort vollzog.³²⁹

So hatte in dieser Zeit der durch die kanonische Wahl vom Heiligen Geist Bestimmte unter allen Umständen ein Anrecht auf die königliche Investitur. Wurde sie ihm verweigert oder schien es aus einem anderen Grunde geraten, einen Erwählten schnell in sein Bistum einzusetzen,³³⁰ so konnte er auch ohne Einweisung des Königs geweiht werden. Damit war dann das Bistum rechtsgültig besetzt.³³¹ Allerdings konnte nur der König die Investitur vornehmen, der mit Rom sich im Frieden befand, d. h.: von Gott mit der wahren Liebe erfüllt war.³³²

Auf der Fastensynode von 1075 erliess dann der Papst ein Verbot der Laieninvestitur.³³³ Im Anschluss daran suchte Gregor mit Hein-

³²⁸ *Registrum*, I, 76, S. 108; I, 35, S. 56 f.; vgl. SCHARNAGL, *Investitur*, a.a.O., S. 29; SCHMID, *Kanonische Wahl*, a.a.O., S. 174 ff.

³²⁹ *Hugonis chronicon* zum Jahr 1074, MGH, SS, VIII, 411 f.; vgl. SCHARNAGL, *Investitur*, a.a.O., S. 28 f.; SCHMID, *Kanonische Wahl*, a.a.O., S. 179 f.

³³⁰ HALLER vermutet, dass Gregor sich bei Hugo über die fehlende Investitur hinwegsetzte, weil sie nicht dem König, sondern dem Grafen zustand, *Papsttum*, a.a.O., II, 607.

³³¹ SCHARNAGL, *Investitur*, a.a.O., S. 29.

³³² *Registrum*, I, 21, S. 35: (an Anselm von Lucca) *...te ab investitura episcopatus de manu regis abstinere, donec de communione cum excommunicatis Deo satisficiens rebus bene compositis nobiscum pacem possit habere*. Vgl. SCHMID, *Kanonische Wahl*, a.a.O., S. 177.

³³³ Der Inhalt des Dekretes ist nur erhalten bei dem Mailänder Historiker ARNULF, IV, c. 7, MGH, SS, VIII, 27: *praefatus papa, habita Romae synodo, palam inter-*

rich IV. in Verbindung zu treten, um, den Vorschlägen der königlichen Ratgeber folgend, die wieder bekannt gegebene Sentenz der hl. Väter « ohne Gefahr für die Seele » und ohne « die Ehre des ewigen Königs zu verletzen, zu mildern ». ³³⁴ Gregor hat sich über die näheren Gründe, die dieses Investiturverbot veranlassten, nie geäußert. Schon vor Gregors Pontifikat hatte der Kardinal Humbert von Silva Candida gegen die königliche Investitur Stellung genommen. Dessen Argumente waren gewesen, es sei nicht statthaft, die geistlichen Symbole des Ringes und des Stabes aus der Hand eines Laien zu empfangen. ³³⁵ Vielleicht war Gregor von diesen Argumenten überzeugt worden, vielleicht hatte ihn auch der sich schon jahrelang hinziehende Kampf mit Heinrich um die Besetzung des Mailänder Erzbistums klar werden lassen, dass, solange ein König noch das Investiturrecht in der Hand behielt, er immer die Möglichkeit haben würde, die Einsetzung eines kanonisch, d. h. eines vom Heiligen Geist Erwählten zu verweigern. ³³⁶

Da Gregor bei seiner Bereitschaft zur Verhandlung mit Heinrich die Bedingung stellte, dass das Heil der Seelen keinen Schaden erleiden und die Ehre des ewigen Königs nicht gekränkt werden dürften, ³³⁴ ist vielleicht zu folgern, dass er hauptsächlich an die Durchsetzung des in der Wahl geäußerten göttlichen Willens gedacht hat. Die Sicherung einer kanonischen Wahl wäre dann das Verhandlungsziel gewesen, um dessentwillen er sich dem deutschen König in Fragen

dicit regi, ius deinde habere aliquod in dandis episcopatibus omnesque laicas ab investituris ecclesiarum summovet personas; vgl. FLICHE, Réforme, a.a.O., II, 178 ff.; SCHARNAGL, Investitur, a.a.O., S. 30 ff.; SCHMID bestreitet den Erlass dieses Dekretes, Kanonische Wahl, a.a.O., S. 184 und 207 ff. Schmid's These widerlegt HALLER, Papsttum, a.a.O., II, 603; TELLENBACH, Libertas, a.a.O., S. 137, Anm. 26.

³³⁴ *Registrum, III, 10, S. 266: per tuos fideles tibi mandavimus, ne prave consuetudinis mutatio te commoveret, mitteres ad nos, quos sapientes et religiosos in regno tuo invenire posses, qui si aliqua ratione demonstrare vel astruere possent, in quo salvo eterni regis honore et sine periculo animarum nostrarum promulgatam sanctorum patrum possemus temperare sententiam, eorum consiliis condescenderemus.*

³³⁵ Gregors Abhängigkeit von Humbert nimmt FLICHE an, *Réforme, a.a.O., II, 183 f., Anm. 1.*

³³⁶ SCHARNAGL, *Investitur, a.a.O., S. 30 ff.*

der Investitur nachgiebig gezeigt hätte.³³⁷ — Zu diesen Verhandlungen kam es nicht mehr. Heinrich IV. brach in Worms die Beziehungen zum Papste ab, und darauf folgte die Exkommunikation des Königs auf der römischen Synode.³³⁸ Danach, auch als Heinrich in Canossa wieder in die Kirche aufgenommen wurde, war der Papst zu Konzessionen in Deutschland nicht mehr bereit. In seinen Briefen verbreitete er jetzt das Verbot der Laieninvestitur.³³⁹

Während in den Auseinandersetzungen mit Heinrich IV. die päpstlichen Bestimmungen über die Investitur diese scharfen und für den König ungünstigen Formen angenommen hatten, wurden in England und in Spanien die Dekrete über die Laieninvestitur überhaupt nicht bekannt gegeben.³⁴⁰ Die Könige wiesen dort weiter ihre Bischöfe mit Ring und Stab in ihr Bistum ein, ohne dass Gregor in seiner häufigen Korrespondenz nur ein Mal dagegen Stellung genommen hätte. Das Verhältnis des Papstes zu diesen Ländern entsprach also dem Zustand, der in der ersten Zeit nach 1075 zwischen ihm und Heinrich IV. geherrscht hatte, als der Papst weder bei der Investitur Huzmanns in Speyer, noch bei der Heinrichs in Lüttich, Einspruch erhob³⁴¹ und als er den König noch aufforderte, für die Neuwahl eines Bischofs in Bamberg zu sorgen, worauf Heinrich dort ungehin-

³³⁷ SCHARNAGL, *Investitur*, a.a.O., S. 32.

³³⁸ Die Exkommunikation Heinrichs: *Registrum*, III, 10a, S. 270f.; zur Auswirkung der Exkommunikation s. BAETHGEN, *Zur Triburfrage*, *Deutsch. Arch.*, 1941, IV, 394 ff.; H. -X. Arquillière, *Grégoire VII, à Canossa, a-t-il réintégré Henri IV dans sa fonction royale?* in *Studi Gregoriani*, 1952, IV 1 - 26.

³³⁹ SCHARNAGL, *Investitur*, a.a.O., S. 33 ff. SCHMID, *Kanonische Wahl*, a.a.O., S. 186 ff.

³⁴⁰ Für England s. H. BÖHMER, *Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert*, 1899, S. 139; A. J. MACDONALD, *Lanfranc. A Study of his Life, Work and Writing*, 1944, S. 231; FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 186; für Spanien: A. FLICHE, *Saint Grégoire*, in *Les Saints*, 1920, XCV, 84; ders., *Église*, a.a.O., S. 123 ff.

³⁴¹ Heinrich IV. hat noch folgende Investituren nach dem Dekret von 1075 vorgenommen: Huzmann in Speyer, G. MEYER v. KNONAU, *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V.*, 1894, II, 484 f., Anm. 54; Heinrich in Lüttich, ebd. S. 513 ff.; Rupert in Bamberg, ebd. S. 540 ff.; Udalrich in Eichstädt, ebd. S. 544 f.; Ruzelin als Abt in Fulda, ebd. S. 546 f.; Adalbert in Lorsch, ebd. S. 547 f.; erst bei der Einsetzung der Bischöfe in Mailand, Fermo und Spoleto erhob Gregor Einspruch, ebd. S. 576; vgl. FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 186 und S. 265.

dert den Probst des Stiftes St. Simon und Judas investierte.³⁴² Erst als Heinrich in Mailand, Fermo und Spoleto Bischöfe einsetzte, erregte er heftigen Widerspruch des Papstes.³⁴³ Aber mit diesen Massnahmen hatte der König nicht nur das Investiturdekret verletzt, sondern in Fermo und Spoleto auch noch besondere Vorrechte des apostolischen Stuhls. In Mailand hatte schon vorher ein kanonisch gewählter Bischof gegen den königlichen Kandidaten kämpfen müssen.³⁴⁴

In Frankreich wurde das Investiturdekret erst im Jahre 1077 auf der Synode zu Autun veröffentlicht. Die Synoden von Anse, Clermont und Dijon waren verstrichen, ohne dass man zu ihm Stellung genommen hatte.³⁴⁵ Auch später herrschte bei der Durchführung des Investiturverbotes in diesem Lande keine grosse Strenge: Wenn nicht bei der Einsetzung gleichzeitig ein grober Verstoss gegen die Simonieverbote vorlag, wurde über eine königliche Einweisung mit Ring und Stab hinweggesehen.³⁴⁶

Aus allen diesen Einzelheiten drängt sich die Vermutung auf, dass Gregor nur bei seinen Gegnern auf eine genaue Beachtung des Dekretes sah, während er seinen Anhängern gegenüber eine seltene Grosszügigkeit walten liess. Auch Gregors Zeitgenossen ist diese Tatsache schon aufgefallen.³⁴⁷

Dieses Verhalten Gregors war ungewöhnlich. Gerade gegenüber den Freunden seiner Reform war der Papst in anderen Fragen, die sehr viel geringfügiger erscheinen mögen, ausserordentlich streng und

³⁴² Vgl. MEYER v. KNONAU, *Jahrbücher*, a.a.O., II, 540 ff. Diese Einsetzung wird noch 1081 von Gebhard von Salzburg als eine Tat der Eintracht zwischen Heinrich und Gregor gerühmt: MGH, *Lib. de lit.*, I, 279; vgl. SCHMID, *Kanonische Wahl*, a.a.O., S. 185, Anm. 289. Der Brief Gregors an Heinrich steht *Registrum*, III, 3, S. 246 f.; III, 7, S. 258 f., s.o. Anm. 228; vgl. FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 265.

³⁴³ *Registrum*, III, 10, S. 264.

³⁴⁴ FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 271 ff.; MEYER v. KNONAU, *Jahrbücher*, a.a.O., II, 578; D. B. ZEMA, *Economic Reorganisation of the Roman See During the Gregorian Reform*, in *Studi Greg.*, 1947, I, 159.

³⁴⁵ HALLER, *Papsttum*, a.a.O., II, 404, 607; SCHIEFFER, *Päpstliche Legaten*, a.a.O., S. 97 und S. 100.

³⁴⁶ FLICHE, *Réforme*, a.a.O., II, 186; SCHIEFFER, *Päpstliche Legaten*, a.a.O., S. 89.

³⁴⁷ MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 498.

heftig: Wenn der « sehr teure und einzige Sohn » der römischen Kirche,³⁴⁸ Wilhelm der Bastard, seine Geistlichen nicht nach Rom ziehen liess, warnte Gregor, er würde durch dieses Verhalten den Zorn des Apostelfürsten in aller Schwere über sich heraufbeschwören,³⁴⁹ und als Alfons von Kastilien, auf die Cluniazenser gestützt, sich im Kultus nicht den römischen Gewohnheiten unterwerfen wollte, drohte Gregor mit Krieg, wobei er das Heer selber gegen Spanien zu führen gedachte.³⁵⁰

Gemeinsam war all diesen Massnahmen, dass durch sie die Beziehungen zum hl. Petrus in irgendeiner Weise gestört wurden, sei es, dass Pilgerfahrten zum Grabe des Apostelfürsten gehindert waren, sei es, dass Christen in ihren liturgischen Gebräuchen von Rom abwichen.³⁵¹ Dagegen verletzte die Laieninvestitur wohl Bestimmungen der Väter, aber sie zerschnitt nicht die Verbindung der Gläubigen zum Himmelspförtner, die für das ewige Leben notwendig war.

Wenn ein König durch seinen Kampf gegen die Simonie, durch seine Ehrfurcht gegen den apostolischen Stuhl und durch sein Handeln aus Verantwortlichkeit zeigte, dass der Geist des Herrn in ihm war, so scheint es für den Papst möglich gewesen zu sein, diesem Herrscher Rechte bei der Besetzung von Bistümern einzuräumen. Denn die Christenheit konnte sicher sein, dass solch ein Fürst, dessen Taten der Heilige Geist lenkte, Gottes Willen ausführte. Sobald aber dieser Fürst die Beziehungen zu Petrus für sich oder seine Untertanen abbrach, liess er erkennen, dass Gottes Geist von ihm gewichen war. In dem gleichen Augenblick musste er von dem ersten Hirten der christlichen Kirche als ein Glied des Teufels gewarnt, ermahnt und bekämpft werden. Daher scheint Gregor eine Investitur durch wahre christliche Könige geduldet zu haben, eine Hinderung der Fahrten

³⁴⁸ *Registrum*, I, 31, S. 52.

³⁴⁹ *Registrum*, VII, 1, S. 459; vgl. BÖHMER, *Kirche und Staat*, a.a.O., S. 133; Z. W. BROOKE, *The English Church and the Papacy from the Conquest to the Reign of John*, 1931, S. 131; MACDONALD, *Lanfranc*, a.a.O., S. 223 f.

³⁵⁰ *Registrum*, VIII, 2, S. 518; VIII, 3, S. 520; vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 159.

³⁵¹ S.o. S. 166 ff.

nach Rom und eine Abweichung von dem Glauben oder dem Kultus Petri aber niemals.

Weil es Gregor VII. nicht um die Unabhängigkeit der Kirche vom « Staat » ging — eine autonome Sphäre des Staates kannte er so wenig wie seine Gegner³⁵² —, sondern um die Ausführung des göttlichen Willens bei der Einsetzung eines Geistlichen, war offensichtlich für ihn das Verbot der Laieninvestitur keine grundsätzliche Frage. So konnte er bis 1075 die Investitur zulassen, danach Heinrich IV. ein Vermittlungsangebot machen und ihm und anderen Fürsten gegenüber grosszügig sein, solange er sicher war, dass sie in dem Bereich der göttlichen Herrschaft standen. Denn dann wurden ihre Handlungen von Gott gelenkt, so dass bei einer von ihnen vorgenommenen Bischofseinsetzung der Wille Gottes erfüllt wurde, wenn auch die Form nicht mit den Bestimmungen der Väter übereinstimmen sollte.³⁵³

Wenn dieses richtig ist, dann hätte der « Investiturstreit » in Deutschland wohl eine genau so geringe Bedeutung gehabt und wäre so bald wie in England, Frankreich und Spanien wieder in Vergessenheit geraten, wenn nicht Heinrich IV. 1076 sich in Worms von dem Nach-

³⁵² Den Nachweis für die Autoren der Streitschriften und die Historiographen des 11. Jahrhunderts bringt ARQUILLIÈRE, *Grégoire*, a.a.O., S. 289-433; vgl. HEIMPEL, *Reich und Staat im deutschen Mittelalter*, in *Deutsches Mittelalter*, a.a.O., S. 60 ff.; A. MAYER-PFANNHOLZ, *Die Wende von Canossa*, in *Hochland*, 1933, XXX, 397, Anm. 30; C. ERDMANN, *Das ottonische Reich als Imperium Romanum*, in *Deutsch. Arch.*, 1943, VI, 431 f.; F. HEER, *Die « Renaissance » - Ideologie im frühen Mittelalter*, in *Mitt. des Inst. f. österr. Geschichtsforsch.* 1949, LVII, 68 ff.; s.o.S. 190.

³⁵³ Fliches These, der zu Folge Gregor denjenigen Königen die Investitur gestattete, die seine Reformabsichten unterstützten, die keine simonistischen Handlungen vornahmen und die Volk und Klerus bei der Wahl ihre Rechte liessen, trifft auf die tatsächlichen Verhältnisse nicht ganz zu, denn Wilhelm der Eroberer liess Volk und Klerus bei der Wahl durchaus nicht ihre Rechte, sondern bestimmte oft den Kandidaten aus eigener Machtvollkommenheit. Trotzdem griff der Papst seine Investituren nicht an, während er Wilhelm jedes Mal sehr heftig tadelte, wenn er Pilger an der Romfahrt hinderte (*Registrum*, VI, 30, S. 443; VII, 1, S. 459), s. FLICHE, *Église*, a.a.O., S. 78; BÖHMER, *Kirche und Staat*, a.a.O., S. 131; doch diese Schwierigkeit wird durch die oben vorgeschlagene Interpretation der gregorianischen Absichten beseitigt: denn Wilhelm gehörte zu den von Gott geleiteten Menschen, so musste er bei der Wahl beteiligt sein und bei der Investitur konnte man ihm Rechte überlassen, vgl. *Registrum*, VII, 23, S. 499 f.; I, 31, S. 52; IX, 5, S. 579 f.

folger des Apostelfürsten losgesagt hätte. Dadurch zerriss er für sich und für seine Anhänger das Band zu Petrus, so dass sie der Papst nicht mehr zu den Söhnen Gottes rechnen konnte. Heinrich, der, in einer anderen Welt lebend, Gregor VII. wohl nie verstand, wird sich kaum je klar gemacht haben, zu einer welch folgenreichen Handlung er sich damals von seinen Ratgebern hinreissen liess.³⁵⁴

So ausführlich in der Korrespondenz des Papstes und in anderen Schriften seiner Zeit über die Wahl eines Geistlichen zum Bischof und über seine Einsetzung gesprochen wurde,³⁵⁵ so gering sind die Äusserungen über Wahl und Einsetzung eines Königs.³⁵⁶

Nur an einer Stelle sprach der Papst davon, dass er im Zusammenhang mit der Wahl eines Königs ein Recht der Bestätigung für sich verlangte. Dabei versprach Gregor, diese Bestätigung der Wahl zu gewähren, wenn bestimmte Forderungen erfüllt wären, auf die der künftige König sich in einem Eid verpflichten müsste.³⁵⁷ Rudolf von Schwaben hat diesen Eid geleistet,³⁵⁸ ob es bei seinem sehr viel ohnmächtigeren Nachfolger, für den der Papst ein genaues Formular vorgeschrieben hatte, noch dazu gekommen ist, kann nicht mehr festgestellt werden.³⁵⁹

³⁵⁴ Zur Bedeutung des Investiturstreites s. H. HEIMPEL, *Deutschlands Mittelalter, Deutschlands Schicksal*, in *Deutsches Mittelalter*, a.a.O., S. 17 ff.; ders., *Das erste Reich - Schicksal und Anfang*, in *Deutsches Mittelalter*, a.a.O., S. 194 f.

³⁵⁵ Zur Streitschriftenliteratur über diese Frage s. MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 463 ff.

³⁵⁶ MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 549 f.

³⁵⁷ *Registrum*, IV, 3, S. 299; vgl. MIRBT, *Publizistik*, a.a.O., S. 549 f.; H. MITTEIS, *Die deutsche Königswahl und ihre Rechtsgrundlagen bis zur goldenen Bulle*,² 1944, S. 58 ff.; H. BRUNS, *Das Gegenkönigtum Rudolfs von Rheinfelden und seine zeitpolitischen Voraussetzungen*, Diss. Berlin, 1939, S. 53 ff. BERGES, *Designationsrecht*, a.a.O., S. 202 ff.

³⁵⁸ K. HAMPE, *Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer*,¹⁰ bearbeitet von F. Baethgen, 1949, S. 64.

³⁵⁹ *Registrum*, IX, 3, S. 575 f.; vgl. R. HOLTZMANN, *Der Kaiser als Marschall des Papstes*, in *Schriften der Strassb. wiss. Gesellsch. in Heidelberg*, 1928, NF VIII, 33, Anm. 3; K. JORDAN, *Das Eindringen des Lehnswesens in das Rechtsleben der römischen Kurie*, in *Arch. f. Urk. Forsch.*, 1932, XII, 105.

Vielleicht leitete Gregor VII. für sich das Recht der Approbation aus der Stellung Viktors II. zu dem jungen König Heinrich IV. ab. Damals spielte der Papst nach dem Tode Heinrichs III. bei der Wiederholung der Wahlhandlung eine ausschlaggebende Rolle.³⁶⁰ Aber sicher wird diese historische Begründung Gregor nur eine Bestätigung seiner grundsätzlichen Haltung gegeben haben. Er selber sprach davon, dass er eine Wahl «sichern» wolle und die «Königsweihe verstärken», damit die Wähler und der Gewählte «durch die göttliche Gnade die Gunst des apostolischen Stuhles und in allem den Segen des Apostelfürsten, des hl. Petrus, verdienen».³⁶¹ Wie aus diesen Worten hervorgeht, war die päpstliche Approbation für Gregor mit der an Rom gebundenen kanonischen Wahl vergleichbar. Wie bei dieser bot auch bei einer Königswahl die päpstliche Entscheidung oder Zustimmung die einzig wirkliche Sicherheit, dass der Kandidat Gottes Willen entsprach und somit die «Segnungen des Apostelfürsten verdiente».

Von diesem Ziel, die Könige vor einem Abfall unter die Macht des Teufels zu sichern, waren auch die Forderungen bestimmt, deren Erfüllung der Papst sich eidlich versprechen liess. In jeweils abgewandelter Form wurde immer wieder das Gebot nach «wahrem Gehorsam» unter den apostolischen Stuhl gestellt.³⁶²

In dem Verhältnis zwischen *sacerdotium* und *regnum*, das sich je nach der Wirksamkeit Gottes im Einzelnen ständig änderte und verschob — denn heute konnte dieser Bischof, morgen jener König nicht mehr von Gott mit der «wahren Liebe» erfüllt sein — tritt die erstaunliche Lebendigkeit der gregorianischen Welt vielleicht am deutlichsten hervor. In dieser Unbeständigkeit, der Priester und Fürsten

³⁶⁰ BERGES, *Designationsrecht*, a.a.O., S. 189 ff.

³⁶¹ *Registrum*, IV, 3, S. 299: *Ut autem vestram electionem, si valde opo tet, ut fiat, apostolica auctoritate firmemus et novam ordinationem nostris temporibus corroboremus, sicut a sanctis nostris patribus factum esse cognoscimus, negotium personam et mores eius quamtotius potestis nobis indicate, ut sancta et utili intentione incedentes mereamini sicut nobis note cause apostolice sedis favorem...*

³⁶² s.o. Anm. 359; auch dem König Wilhelm von England soll der Papst die Wahl bestätigt haben: *Vita Lanfranci* c. 6, MIGNE, PL, CL, 40; vgl. P. E. SCHRAMM, *Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung*, 1937, S. 33, 251.

auf dieser Erde immer unterworfen waren, stand sicher und ruhend allein der Papst.

2c) Die besondere Eigenart der Mönche lag in ihrem Bemühen, die Freiheit, in die ein Christ geriet, wenn er mit dem Geist der Liebe erfüllt wurde, auch in ihren Handlungen zu zeigen. Da in allen anderen Ständen dieses nicht oder nur selten möglich war, wurden die Mönche durch ihre Unabhängigkeit von dieser Welt aus dem Bereich der übrigen Christen herausgehoben. Daher bat sie Gregor — und er ermahnte Fürsten, es ebenso zu tun³⁶³ — um Gebete für seine eigene Person.³⁶⁴ Aus dem gleichen Grund riet er der Markgräfin Adelheid von Turin, der Schwiegermutter Heinrichs IV., Klöster zu unterstützen, damit sie die «geistliche Hilfe der Mönche» empfangen könnte.³⁶⁵

Doch waren selbst die Menschen im Kloster nicht davor sicher, dass der Teufel von ihnen Besitz ergriff. Einen Mönch aus Cluny, Robert, benutzte er dazu, in Spanien wieder Teile der Christenheit ihrem Glauben abtrünnig zu machen.³⁶⁶ Doch die grösste Gefahr drohte den Mönchen in der Welt Gregors von der Beschäftigung mit der eigenen Person.

Denn während die Insassen eines Klosters um die Erfüllung eines Gebotes, nämlich unabhängig von der Welt zu sein, in ihrem ganzen Leben in Gehorsam, Armut und Keuschheit kämpften, trat bei ihnen die andere Forderung Gottes, aus wahrer Liebe heraus verantwortlich zu handeln, allzuleicht in den Hintergrund. So tadelte Gregor den Abt von Cluny, weil «seine Heiligkeit die Mühen meide und wie einer, der bei gewissen Gelegenheiten keine Lust hat, etwas schwereren Aufgaben auswiche».³⁶⁷ Auch Petrus Damiani musste hören,

³⁶³ *Registrum*, I, 37, S. 59.

³⁶⁴ *Registrum*, II, 49, S. 190: ähnliche Bitten auch *Registrum*, I, 9, S. 14; I, 62, S. 91; II, 27, S. 159.

³⁶⁵ *Registrum*, I, 37, S. 59.

³⁶⁶ *Registrum*, VIII, 3, S. 519; vgl. VIII, 2, S. 517; VIII, 4, S. 521.

³⁶⁷ *Registrum*, I, 62, S. 90: *sanctitatem vestram labores fugere et aliquando graviora negotia quasi pigritantem quibusdam occasionibus declinare videmus.*

er sinne nur, im Ungehorsam sich Ruhe zu verschaffen, und während die anderen sich in den Kampf stürzten, suche er für sich selbst das gedämpfte Licht eines ehrlosen Schattens.³⁶⁸

Hinter allen diesen Aeusserungen Gregors steht der Vorwurf, den Mönchen mangle die wahre Liebe. Sie nahmen Fürsten in ihre Klöster auf und gaben nicht acht auf das schutzlose Land, das dadurch « Räubern und Wölfen » offen lag. Sie « erschraaken nicht über die Klagen der Armen, die Tränen der Witwen, die Verwüstung der Kirchen, das Jammern der Waisen, den Schmerz und das Murren der Priester und Mönche, da sie das Wort des Apostels vernachlässigten: ' Die Liebe sucht nicht das Ihrige ' und das andere nicht in sich trugen: ' Wer seinen Nächsten liebt, erfüllt das Gesetz ' ». So mahnte der Papst den Abt von Cluny, er möge « allen Tugenden die Liebe zu Gott und den Nächsten voranstellen ».³⁶⁹

Trotz aller Achtung vor den Mönchen blieb Gregor aus diesem Grunde ihnen gegenüber zurückhaltend. Er sah es nicht gern, wenn Bischöfe oder Fürsten die Kutte nahmen.³⁷⁰ Auch Exemptionen der Klöster von der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt waren unter seinem Pontifikat seltener als zu der Zeit seiner unmittelbaren Vorgänger oder Nachfolger,³⁷¹ und den Besitz von Zehntrechten suchte Gregor im allgemeinen von den Klöstern auf die Bischöfe zu übertragen.³⁷² Sobald hingegen Mönche sich einer verantwortlichen Tätigkeit zuwand-

³⁶⁸ PETRI DAMIANI opusc. 20, c. 1, MIGNE, PL, CXLV, 444: *Lucrari machinatur de inobedientia otium, et caeteris in bella ruentibus hic sibi degeneris umbrae quaerit opacum.*

³⁶⁹ *Registrum*, VI, 17, S. 423 f.: (an Hugo von Cluny) *Fugiunt pastores, fugiunt et canes, gregum defensores, invadunt oves Christi nullo contradicente lupi latrones. Tulisti vel recepisti ducem in Cluniacensem quietem et fecisti, ut centum milia christianorum careant custode. Quidsi nostra exhortatio apud te parum valuit et apostolice sedis preceptum oboedientiam in te, ut te decet, non invenit, cur gemitus pauperum, lacrimae viduarum, devastatio ecclesiarum, clamor orfanorum, dolor et murmur sacerdotum et monachorum te non terruerunt, ut illud quod apostolus dicit, non postponeres, videlicet: « Caritas non, que sua sunt, querit », et illud in corde, ut soles haberes: « Qui diligit proximum, legem implevit? » ...Preterea monemus fraternitatem tuam, ut in talibus cautius te habeas omnibusque virtutibus dilectionem Dei et proximi preponas.*

³⁷⁰ S.o. S. 184 f.

³⁷¹ J. HALLER, *Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit*², 1952, III, 4.

³⁷² W. SCHNEIDER, *Papst Gregor VII. und das Kirchengut*, Diss. Greifswald, 1919, S. 43 ff.

ten, schätzte er sie ausserordentlich, da sie dann wie die unter einer Regel lebenden Kleriker beiden Anforderungen Gottes genügten.³⁷³

Dass die Kritik Gregors an den alten Mönchsorden diesen in keiner Weise gerecht wird, zeigen viele Berichte der damaligen Zeit. Denn die Mönche sollten sich — auch nach Ansicht der Laien — mit der Welt nicht einlassen, damit ihr Gebet reiner wurde. So schrieb etwa Heinrich III. an den Abt von Cluny, dass « das Gebet der Mönche um so reiner sei, je weiter es von allen Handlungen der Welt entfernt wäre ». Durch dieses Gebet konnte der Mönch dann — mochte er im Kloster sein, um Busse zu tun, oder mochte er dort wie Damiani auf eine Erfahrung Gottes hoffen — den Menschen Hilfe bringen, die in der Welt geblieben waren. Dies wurde von den Laien auch anerkannt und gefordert. « Denn welcher Weise », heisst es in dem gleichen Brief Heinrichs, « wünschte sich nicht das Gebet des Abtes von Cluny und seiner Mönche ». ³⁷⁴

Wenn Gregor nun auf Grund seines Verständnisses der « wahren Liebe » über das Gebet hinaus auch Handlungen in der Welt forderte, so spiegelt sich hier beim Papst eine tiefe Wandlung wider.³⁷⁵ Diese Wandlung war keineswegs auf Gregor allein beschränkt. Vielmehr handelte es sich hier um eine Veränderung, die weite Kreise ergriffen hatte. Denn in der gleichen oder in der kurz darauf folgenden Zeit traten nebeneinander die wandernden Prediger aus dem Kloster Hirsau, die Kleriker, welche nach der Augustiner-Chorherrnregel lebten, und der neugegründete Prämonstratenserorden auf, wenn man von einer Reihe kleinerer Klerikerorden absieht.³⁷⁶

³⁷³ So bat Gregor Hugo von Cluny um Mönche, die er zu Bischöfen weihen könnte: *Historiae Tornacenses*, IV, 1, MGH, SS, XIV, 341. Besonderes Vertrauen zu Siegfried von Mainz, weil dieser Mönch werden wollte: *Registrum*, II, 29, S. 162.

³⁷⁴ MIGNE, PL, CLIX, 931 f.: *Quis enim sapiens tuam orationem tuorumque non exoptet? ...Quorum oratio tanto purior quanto ab actibus saeculi remotior...*

³⁷⁵ Es bestätigen sich also die Ergebnisse E. SACKURS, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts*, 1894, II, 445; die quellenmässig nicht belegte These Mikoletzky's, dass Gregor gesinnungsmässig ein Cluniacenser gewesen sei, ist wohl nicht zu halten, s. H. L. MIKOLETZKY, *Bemerkungen zu einer Vorgeschichte des Investiturstreites*, in *Studi Greg.*, 1948, III, 233 ff.

³⁷⁶ M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*,³ 1933,

Leider sind von diesen neuen Orden und ihren Gründern nur wenige Selbstzeugnisse überliefert. So kann man nicht zwingend nachweisen, dass auch die Tätigkeit dieser Ordensmitglieder von der «wahren Liebe», wie Gregor sie verstand, bestimmt wurde. Aber da in allen diesen Orden ein asketisches Leben mit seelsorgerischen Handlungen in dieser Welt verbunden war, ist es sehr wahrscheinlich, dass ihre religiöse Grunderfahrung derjenigen Gregors nahe war.

So löst sich der alte Streit, ob Gregor von den Cluniazensern abhängig gewesen sei: In einem wesentlichen Bereich war er es nicht. Denn die Cluniazenser sahen es sehr ungern, wenn ein Mönch ihrer Reihen seelsorgerische Funktionen ausübte.³⁷⁷ Für Gregor hingegen war gerade die tätige Sorge für das ewige Leben des Nächsten ein zentrales Anliegen. So wäre es vielleicht gut, man würde eine monastische Reform — zu der Cluny und bei allem Unterschied auch Gorze gehörte^{377a} — von einer klerikalen Reform unterscheiden. Ein Vertreter — vielleicht der bedeutendste — dieser klerikalen Reformbewegung war Gregor VII.

III.

Inhaltsübersicht: 1. Lehrer, Mitarbeiter und Anhänger Gregors VII.
2. Zusammenfassung.

1. Es soll jetzt am Schluss noch der Frage nachgegangen werden: brachte Gregor seiner Zeit etwas Neues, hatte er Vorgänger, Anhänger oder war er nur Exponent einer allgemein verbreiteten Bewe-

I 392 ff., 432 ff.; die umfangreiche neuere Literatur zu den Klerikerorden stellt zusammen H. GRUNDMANN, *Eresie e nuovi ordini religiosi nel secolo XII*, in *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, 1955, III, 359 ff., und in *Arch. f. Kult. Gesch.*, 1955, XXXVII, 149 ff.

³⁷⁷ Gegenüber cluniazensischen Mönchen, die damals zu predigen anfangen, reagierte Abt Hugo sehr streng, s. SCHREIBER, *Gregor VII., Cluny*, a.a.O., S. 296 f.; zur cluniazensischen Eigenart s. K. HALLINGER, *Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys*, in *Deutsch. Arch.*, 1953-54, X, 417 ff.

^{377a} K. HALLINGER, *Gorze-Kluny, Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, in *Studia Anselmiana*, 1950/51, XXII/XXIII, XXIV/XXV.

gung? Dem letzten Abschnitt zufolge, der Gregors Einstellung zu den Mönchen behandelte, war Gregor VII. wahrscheinlich nur ein Vertreter der grossen klerikalen Reformbewegung, die seit der Mitte des 11. Jahrhunderts sich über Süd- und Mitteleuropa auszubreiten begann. Dabei entstand diese Bewegung offensichtlich gleichzeitig an verschiedenen Orten.³⁷⁸ Ihren Anhängern war gemeinsam, dass sie zu Askese und Gebet die tätige Sorge für das ewige Leben des Nächsten hinzunahmen, also predigend als Kleriker auftraten. Damit entsprachen sie aber der *dilectio*, so wie Gregor sie verstand. Höchstwahrscheinlich hat Gregor durch seinen Kampf gegen Heinrich IV. diesen Bestrebungen grossen Auftrieb gegeben.

Doch daneben interessiert noch eine andere Frage: Wie stand es mit der näheren Umgebung Gregors? Von wem wurde er beeinflusst, wen konnte er selber beeinflussen? Ganz sicher gehörte nicht zu seinen Lehrern Petrus Damiani. Denn dessen religiöse Erfahrung führte ja aus jeder Tätigkeit heraus. Die Berührungspunkte dieser beiden Reformer lagen höchstens in ihrem Kampf gegen gemeinsame Gegner, etwa gegen den verwahrlosten Klerus. Aber dass trotz dieser Gemeinsamkeit sie sich im Grunde nicht verstanden, zeigen die heftigen Urteile, die sie übereinander fällten.^{378a}

Ueber die anderen Reformer, mit denen der spätere Papst Gregor zusammengearbeitet hat, wissen wir leider wenig. Welchen Einfluss hatte z. B. Papst Leo IX. auf ihn? Wir können von diesem Papst nur sagen, dass er Reordinationen vornahm,³⁷⁹ d. h. der gleichen

³⁷⁸ S.o. Anm. 376; interessant ist auch, dass selbst cluniazensische Mönche zu predigen anfangen, s.o. Anm. 377. Auch andere Forderungen, die in die Welt Gregors hineingehören, tauchen unabhängig von ihm an verschiedenen Stellen auf. So spielt der Gesichtspunkt der Idoneität, der für Gregor charakteristisch war (s.o. S. 183 f.), in der gleichen Zeit zum ersten Mal auch in den Klöstern eine grössere Rolle, s. SCHULTE, *Adel und Kirche*, a.a.O., S. 161 f.

^{378a} PETRUS DAMIANI: Epp. I, 16, MIGNE, PL, CXLIV, 235 ff.; Epp. I, 8, MIGNE, PL, CXLIV, 212 f.; Epp. II, 8, MIGNE, PL, CXLIV, 272 ff.; Epp. II, 9, MIGNE, PL, CXLIV, 273 f.; Opusc. 19, c. 6, opusc. 20, c. 3 f., MIGNE, PL, CXLV, 433 und 442 ff.; Carmina et preces, 149 und 150, MIGNE, PL, CXLV, 961; Carm. et prec., 194, 195, MIGNE, PL, CXLV, 966 f.; vgl. o. Anm. 368.

³⁷⁹ SCHEBLER, *Reordinationen*, a.a.O., S. 219 f.; vgl. Anm. 160.

Sakramentenlehre wie Gregor anhing, und dass er Kriege geführt hat,³⁸⁰ also vielleicht in einer ähnlichen Welt lebte.

Nur einen älteren Reformier kennen wir aus seinen Schriften näher: den Kardinal Humbert von Silva Candida. Bei diesem trifft man nun alles wieder, was auch bei Gregor zu finden war: Für Humbert sind hier auf Erden streng zwei Bereiche voneinander geschieden, der Bereich Gottes und der Bereich des Teufels.³⁸¹ Zum Bereich Gottes gehörte ein Christ, wenn Gott diesen mit Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe erfüllte.³⁸² Aber auch die leblose Welt war entweder vom Heiligen Geist oder von einem teuflischen Geist erfüllt.³⁸³ Jeder Ein-

³⁸⁰ ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 107 ff.

³⁸¹ *Humberti cardinalis libri tres adversus simoniacos*, II, c. 31, ed. F. THANER, MGH, *Lib. de lit.* I, 180; ebd., I, c. 21, S. 135 f.; III, c. 4, S. 201. Humberts Schriften sind zum grossen Teil erst durch die Diktatuntersuchungen Michels wieder bekannt geworden, s. dessen zusammenfassende Schriften: A. MICHEL, *Die folgenschweren Ideen des Kardinal Humberts*, a.a.O., S. 65 ff.; ders., *Humbert v. Silva Candida* († 1061) bei Gratian, eine Zusammenfassung, in *Studia Gratiana*, 1953, I 83 ff.; vgl. ders., *Die Anfänge des Kardinals Humbert bei Bischof Bruno von Toul (Leo IX.)*, in *Studi Greg.*, 1948, III, 299 ff.; zu seinem Leben vgl. SCHRAMM, *Kaiser, Rom*, a.a.O., I, 239 ff.

³⁸² SCHRAMM, *Kaiser, Rom*, a.a.O., II, 133: *Fecit nos... regnare super terram, ut iam non regnet peccatum in nostro mortali corpore ad obediendum concupiscentiis eius, set iustitia sempiterna, que est Christus, per fidem habitat atque regnet in nostris cordibus nosque cum eo perpetuo regnemus.* C. WILL, *Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant*, 1861, Ep. II, c. 29, S. 81: *Scit namque, quia nil obsunt saluti credentium diversae pro loco et tempore consuetudines, quando una fides per dilectionem operans bona, quae potest, uni Deo commendat omnes*; vgl. ebd. ep. XII, S. 171. — WILL, a.a.O., *Dialogus*, c. 40, S. 113: *charitas.. homines.. ad sinum angelicae libertatis retraxit.* Dieser engelhaften Freiheit stellt Humbert eine nichtige, nur menschliche Freiheit gegenüber; so sagt er tadelnd vom antiken Rom: *instituit senatum et curiam civilem et quoddam velamen sue malitiae vanam libertatem*, S. SCHRAMM, *Kaiser, Rom*, a.a.O., II, 130. Wenn Humbert um die Freiheit der Wahl sich bemüht, will er genau wie Gregor die Freiheit wahren, die Gott im Menschen schafft, nicht eine menschliche Entscheidungsfreiheit. Aus diesem Grunde setzt er sich für strenge Durchführung der alten Kanones ein, s. *Adv. simon.*, III, c. 6: MGH, *Lib. de lit.* I, 205; vgl. SCHMID, *Kanonische Wahl*, a.a.O. s. 113 ff. mit weiteren Belegen, allerdings interpretiert Schmid die Freiheitsforderung bei Humbert zu modern.

³⁸³ *Adv. simon.*, III, 4, MGH, *Lib. de lit.*, I, 201: *constat sanctificationem vel sanctitatem, scilicet Spiritum sanctum, sanctificatis vel sanctis rebus aut personis inesse. Quapropter quicumque stipendium seu beneficium ecclesiastici invendit aut emit,.. non ut ipse Spiritus sanctus in re aut cum re vendita aut empta habeatur, sed ut ab ea, quam sanctificabat, offensus effugetur, et ab immundo spiritu polluenda pervadatur.* Die Tatsache,

zelle in diesen beiden « Leibern » war ganz eng mit dem Schicksal der anderen « Glieder » verbunden.³⁸⁴ Humbert vertrat auch die gleiche Sakramentenlehre,³⁸⁵ für ihn hatten Petrus und sein Nachfolger die gleiche Bedeutung,³⁸⁶ so dass man eigentlich vermuten könnte, Gregor wäre nichts anderes als Humberts gelehriger Schüler gewesen. Und doch war es nicht so.

Humbert war Theoretiker. Er nahm die Sicht der Welt, die bei ihm auf der gleichen religiösen Erfahrung wie bei Gregor beruhte, zum Anlass, in langen Schriften die Menschen anderer Meinung heftig zu kritisieren. So entstanden seine Bücher über die Simonisten³⁸⁷ und seine grossen Briefe im Kampf gegen die Irrlehren der Ostkirche.³⁸⁸ Diesen Schriften kann man entnehmen, dass Humbert sicher gebildeter, wahrscheinlich auch differenzierter als der spätere Papst Gre-

dass der Heilige Geist die Güter die Kirche erfüllt, könnte auch erklären, dass Humbert keine Scheidung zwischen Temporalien und Spiritualien vornehmen kann. Nicht ein schärferes begriffliches Scheidungsvermögen würde also späteren Zeiten ermöglichen, einen Unterschied zwischen Spiritualien und Temporalien zu machen, sondern eine andere Erfahrung von der Wirkungsweise des Heiligen Geistes. Da sich innerhalb des Reformpapsttums hier eine entscheidende Wandlung vollzieht (Paschalis II., Calixt II.), müsste dieses Faktum in einem grösseren Zusammenhang einmal untersucht werden. Vgl. dazu auch *adv. simon.*, III, c. 26, *MGH, Lib. de lit.*, I, 231; ebd. III, c. 2, *MGH, Lib. de lit.*, I, 200; ebd. III, c. 25, *MGH, Lib. de lit.*, I, 230.

³⁸⁴ SCHRAMM, *Kaiser, Rom*, a.a.O., II, 128 f.

³⁸⁵ *Adv. simon.*, III, c. 26, *MGH, Lib. de lit.*, I 232: *Si enim heretici et ceteri perfidi accipere possunt Spiritum sanctum veritatis, constat catholicos aut non accipere aut nichil ab hereticis differre, immo hoc ipsum catholicos quod hereticos esse*; vgl. ebd. I, c. 2, *MGH, Lib. de lit.*, I, 105; I, c. 12, *MGH, Lib. de lit.*, I, 118 f.; I, c. 14, *MGH, Lib. de lit.*, I, 123; I, c. 17, *MGH, Lib. de lit.*, I, 128; vgl. G. LADNER, *Theologie und Politik vor dem Investiturstreit. Abendmahlsstreit, Kirchenreform, Cluny und Heinrich III.*, in: *Veröffentl. des österr. Inst. für Geschichtsforsch.*, 1936, II, 51 ff.; SOHM, *Kirchenrecht*, a.a.O., II, 361, Anm. 62; SCHEBLER, *Reordinationen*, a.a.O., S. 229 ff.

³⁸⁶ Papst in seinem Amt mit Petrus gleich: WILL, *Acta et scripta*, a.a.O., ep. II, c. 35, S. 82; Petrus hat immer den wahren Glauben: ebd., ep. II, c. 32, S. 81; Petrus und sein Nachfolger können nicht irren: ebd., ep. XII, S. 169, vgl. MICHEL, *Die folgenschweren Ideen*, a.a.O., S. 67 f.

³⁸⁷ Eine weitere Handschrift dieses Werkes liegt in Vich, allerdings ist auch diese leider nicht vollständig, s. J. GUDIOL, *Catàleg dels Llibres manuscrits anteriors al segle XVIII del Museu Episcopal de Vich*, Barcelona, 1934, Nr. 46, S. 66.

³⁸⁸ A. MICHEL, *Humbert und Kerularius, Quellen und Studien zum Schisma des 11. Jahrhunderts*, 1924/30; ders., *Lateinische Aktenstücke und Sammlungen zum griechischen Schisma (1053-54)*, in *Hist. Jahrb.*, 1940, LX, 46 ff.

gor VII. war, aber nirgends spührt man so unmittelbar die religiöse Erfahrung wie bei Gregor. Denn dieser lebte so ausschliesslich von Gott her, dass er immer wieder ganz hilflos und verloren war, wenn Gott sich ihm eine Weile entzog.³⁸⁹ An Einzelheiten mag Gregor sehr viel von Humbert gelernt haben, in seiner religiösen Erfahrung war der spätere Papst unabhängig. Dafür spricht überzeugend die Intensität dieser Erfahrung.

Es ist nun interessant zu beobachten, dass die Zusammenarbeit der Reformer mit der Zeit sich ändert. Während vor Gregors Pontifikat offensichtlich Menschen, die unabhängig voneinander die gleichen Erfahrungen besaßen, in Rom sich zusammengefunden hatten, kannte Gregor als Papst keine solchen Mitarbeiter mehr. Gregor schuf sich Anhänger, — aber bezeichnend ist, dass seine nächsten Freunde Anselm von Lucca und Mathilde von Tuscanen, keineswegs von der gleichen Erfahrung wie Humbert und Gregor selber hergekommen waren. Denn beide, Bischof und Fürstin, wollten zuerst ins Kloster gehen, — womit sie der Verantwortung für das ewige Leben des Nächsten, so wie Gregor sie verstand, nicht gerecht geworden wären. Beiden musste Gregor, den dies Missverständnis seiner Reformforderungen offensichtlich sehr heftig werden liess, es erst energisch verbie-

³⁸⁹ *Registrum*, II, 49, S. 189 f.: *Si posset fieri, optarem te pleniter scire, quanta tribulatio me angustat quantusque labor cotidie innovatus fatigat et accrescens valde perturbat, ut secundum tribulationes cordis mei fraterna compassio mihi te flecteret et in profusione lacrimarum coram Deo cor tuum effunderet, ut pauper Jesus, per quem omnia facta sunt et qui omnia regit, manum porrigeret et solita pietate miserum liberaret. ...Ad me ipsum cum redeo, ita me gravatam proprie actionis pondere invenio, ut nulla remaneat spes salutis nisi de sola misericordia Christi. ...Unde fit, ut inter dolorem, qui cotidie in me renovatur, et spem, que nimis heu protenditur, mille quassatus tempestatibus quoquo modo moriens vivo et eum, qui me suis alligavit vinculis et Romam invitum reduxit illucque mille angustiis precinxit, expecto. Cui frequenter dico: Festina, ne tardaveris, accelera, ne moreris. Vgl. ebd. V, 21, S. 385: *In me quippe semper morior, sed in eo (scil. Jesu) interdum vivo. Et cum viribus omnino deficio, ad illum gemens clamo: Si Moysi et Petro tantum pondus imponeres, credo, quia illos gravaret. Quid ergo de me, qui nichil ad eorum comparisonem valeo fiet? Restat ergo, ut aut tu ipse cum tuo Petro pontificatum regas, aut me succumbere et eundem pontificatum confundi cernas. Tunc ad illud recurro: Miserere michi, Domine, quoniam infirmus sum.* Zu Gregors Todessehnsucht s. ebd. II, 9, S. 138 f., vgl. o. Anm. 109.*

ten.³⁹⁰ Doch später unterwarfen sie sich vollkommen dem Willen des Papstes. Anselm suchte durch kanonistische Autoritäten Gregors Kriegslehre — den kritischsten Punkt, der auch am heftigsten von den Zeitgenossen angegriffen wurde — zu unterstützen,³⁹¹ und Mathilde entsprach, eine « zweite Deborah », ganz den Vorstellungen, die der Papst von einem christlichen Fürsten hatte.³⁹² Auch bemühte sich Anselm wie der Papst um das gemeinsame Leben der Kleriker seines Bistums, was ihm den erbitterten Hass seiner Priesterschaft zuzog. Er wurde vertrieben und ein königlicher Bischof wurde an seiner Stelle eingesetzt.³⁹³ Doch das alles kann nicht darüber hinwegtäuschen: Anselm wie auch Mathilde sind durch den Papst und nicht aus eigenem Antrieb Anhänger der klerikalen Reformbewegung geworden.

Wenn so die Verhältnisse in dem nächsten Freundeskreis des Papstes waren, darf es nicht wundern, dass in seiner weiteren Umgebung ihn seine eigenen Anhänger noch sehr viel seltener verstanden haben. Man braucht gar nicht an die Kardinäle zu denken, die ihren Papst verliessen, um mit seinen Gegnern gemeinsame Sache zu machen. Auch unermüdliche Anhänger wie Gebhard von Salzburg blieben zwar immer der päpstlichen Fahne treu, aber sie gehorchten dem Papst, weil man nach ihrer Ueberzeugung einem Papst eben gehorchen musste. Gebhard hat gar nicht gesehen, dass es Gregor um die *dilectio*, die tätige Sorge für das ewige Leben des Nächsten, ging.³⁹⁴ — Selbst der nächste bedeutendere Papst, Urban II., der zu Gregors Zeiten als Kardinal mächtig geworden war, erklärte sich im Bereich

³⁹⁰ S.o. S. 184 f.

³⁹¹ A. STICKLER, *Il potere coattivo materiale della Chiesa nella Riforma Gregoriana secondo Anselmo di Lucca*, in *Studi Greg.*, 1947, II, 235 ff.

³⁹² L. SIMEONI, *Il contributo della contessa Matilde al Papato nella lotta per le investiture*, in *Studi Greg.*, 1947, I, 353 ff.; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 207 f.

³⁹³ *Vita Anselmi ep. Luc.*, MGH, SS, XII, 21 f.

³⁹⁴ Gebhard weist immer nur auf einzelne Kanones hin: auf den Gehorsam gegen den Papst: Brief an Hermann von Metz, c. 23, MGH, *Lib. de lit.*, I, 273; auf das Verbot, mit Exkommunizierten zu verkehren: ebd. c. 5, MGH, *Lib. de lit.*, I, 265 f.; auch 1085 bei der Zusammenkunft in Thüringen geht Gebhard nur von der Tatsache aus, dass man sich nicht mit Exkommunizierten vereinigen dürfe: ANNALISTA SAXO zu 1085, MGH, SS, VI, 722.

der Sakramentenlehre³⁹⁵ und in Fragen der Kriegsführung³⁹⁶ zu Konzessionen bereit. Doch war bei ihm die Verpflichtung, durch Handlungen für das ewige Leben des Nächsten zu sorgen, noch so lebendig, dass sie eine grosse, das ganze Abendland umfassende Aktion auslöste: den ersten Kreuzzug.³⁹⁷

Aber was soll man von den mächtigsten Anhängern des Papstes, den Normannen, halten, die Gregor in seiner höchsten Not halfen und in deren Umgebung der Papst seine letzten Monate leben musste? Gewiss, sie erwiesen — hin und wieder wenigstens — Petrus eine besondere Dankbarkeit.³⁹⁸ Diese Anhänglichkeit an den Apostelfürsten hatten sie schon aus der Normandie mitgebracht.³⁹⁹ Doch das war auch der einzige Punkt, der sich in die Welt Gregors VII.

³⁹⁵ SCHEBLER, *Reordinationen*, a.a.O., S. 268.

³⁹⁶ ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 285 ff.

³⁹⁷ Das Ziel des Kreuzzuges am Anfang war keineswegs Jerusalem, das hl. Grab oder der Schutz des Pilgertums, sondern die Befreiung der Christen, die unter heidnischer Herrschaft standen. Daher ist dem Papst der Kampf in Spanien genauso wichtig wie der Kampf in Palästina: *Si ergo ceterarum provinciarum milites Asiane ecclesie subvenire unanimiter proposuere et fratres suos ab Saracenorum tyrannide liberare, ita et vos unanimiter vicine ecclesie contra Saracenorum incursus patientius succurrere nostris exortationibus laborate. In qua videlicet expeditione si quis pro Dei et fratrum suorum dilectione occubuerit, peccatorum profecto suorum indulgentiam et eterne vite consortium inventurum se ex clementissima Dei nostri miseratione non dubitet. ...Neque enim virtutis est alibi a Saracenis christianos eruere, alibi christianos Saracenorum tyrannidi oppressionique exponere.* So schliesst dieses Schreiben, das zum Krieg auffordert, auch mit der Bitte, Gott möge die Empfänger des Briefes mit der Liebe erfüllen, die Gregor die «wahre Liebe» genannt hat: *Omnipotens Deus et cor vestrum ad amorem fraternitatis exsuscitet et virtuti vestre de hostibus suis victoriam administret*, s. P. KEHR, *Papsturkunden in Spanien*, I, *Abh. der Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl.*, NF, XVIII, II, 287 f.; zur Datierung dieses Schreibens s. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 294 f., Anm. 37 f. Urban II. hat seinem Schreiben entsprechend gehandelt: den Erzbischof Bernhard von Toledo, der 1099 in Rom erschien, um nach Jerusalem zu fahren, hat er kurzerhand wieder nach Spanien geschickt: ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 295.

³⁹⁸ GAUFREDI MALATERRAE *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis*, II, c. 23, MURATORI, *Rer. Ital. S.2*, V, 44 f.: *Comes Deo et sancto Petro, cuius patrocinio tantam victoriam se adeptum recognoscebat, de collato sibi beneficio non ingratus existens...*; vgl. ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 173 ff.

³⁹⁹ BÖHMER, *Kirche und Staat*, a.a.O., S. 28; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 172 f.; vgl. *Vita Arnulfi ep. Suessionensis auctore Hariulfo*, I, c. 24, MGH, SS, XV, II, 882 f.

einfügen liess. Sonst machten sie in ihren Gebieten Anschauungen geltend, die dem erbittertsten Gegner Gregors, Heinrich IV., sehr geläufig waren.⁴⁰⁰ — In ihrem Lande befand sich der Papst, als er den Tod nahen fühlte. Seine letzten Worte sollen gewesen sein: « Ich habe die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehasst, darum sterbe ich in der Verbannung ».⁴⁰¹

2. Damit ist die Untersuchung abgeschlossen. Es zeigt sich, dass die Voraussetzung dieser Arbeit fruchtbar war; denn es war ein Zusammenhang zwischen Handlungen und Worten Gregors herzustellen gewesen. Dabei haben sich auch die anfänglich aufgestellten Widersprüche gelöst.⁴⁰² Gregors kriegerische Absichten standen nicht im Gegensatz zu seinen religiösen Forderungen, sondern beide entsprangen einem Zustand, in den er geriet, sobald ihn Gott mit wahrer Liebe erfüllte.⁴⁰³ Freiheit und Abhängigkeit von Rom bildeten ebenfalls keinen Gegensatz, denn Frei-Sein hiess Abhängig-Sein von Gott und nur der Stellvertreter Petri war das wirklich. So war der menschliche Wille nur frei, wenn er mit dem Willen des Papstes übereinstimmte.⁴⁰⁴ Immer wieder vermutete die moderne Forschung, es sei Gregors Ziel gewesen, den Stand der Kleriker besonders hervorzuheben. Dann wäre es aber unverständlich, wie er Fürsten und einfache Laien auffordern konnte, mit Gewalt gegen unbotmässige Bischöfe und Priester vorzugehen. Auch dieser Widerspruch war nur aufgetaucht, weil man Gregor unbewusst moderne Vorstellungen unterschob. Man

⁴⁰⁰ Sowohl die Herrschaft Heinrichs IV. als auch die Herrschaft der süditalienischen Normannen beruhte auf einer Stärkung der königlichen Macht durch Ausbau der Befestigungen und durch die Errichtung eines Gottesfriedens, beides Handlungen, die in ottonischer Zeit nicht üblich waren. Zum Gottesfrieden der Normannen s. H. NIESE, *Die Gesetzgebung der normannischen Dynastie im Regnum Siciliae*, 1910. Die Gegner Gregors hoffe ich später noch einmal zu behandeln.

⁴⁰¹ PAULUS Bernrieden, *Gregorii VII vita* c. 12, MIGNE, PL, CXLVIII, 95; vgl. HALLER, *Papstum*, a.a.O., II, 612.

⁴⁰² S.o. S. 115 ff.

⁴⁰³ S.o. S. 164 ff.

⁴⁰⁴ S.o. S. 171 ff.

setzte nämlich voraus, der Papst habe wie spätere Päpste institutionell gedacht, d. h. die Menschen nach ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten Institutionen voneinander geschieden. In Wirklichkeit scheidet Gregor aber die Menschen primär nach ihren Handlungen, aus denen er entnahm, ob ein Mensch Gott oder dem Teufel zugehörte. Bei dieser Sicht konnte dann wohl ein von Gott mit « wahrer Liebe » erfüllter Fürst gewaltsam gegen denjenigen Bischof vorgehen, über den der Teufel Macht besass.⁴⁰⁵

Was nun den persönlichen Bereich betrifft, wo ein Gegensatz zwischen Gregors angeblich liebevollem Charakter und dem gar nicht liebevollem Verhalten seinen Freunden gegenüber zu bestehen schien, da hat sich ergeben, dass weder sein Charakter « liebevoll »⁴⁰⁶ noch das Verhalten zu seinen Freunden « schroff und ausfallend » war.⁴⁰⁷ Denn alle diese Eigenschaften haben mit seinem persönlichem Charakter überhaupt nichts zu tun.

Hier ist der Punkt, wo vielleicht am deutlichsten der Unterschied zwischen der vorliegenden Studie und den bisherigen Arbeiten über Gregor VII. sichtbar wird. Ich hatte am Anfang gesagt, dass die modernen Historiker im allgemeinen nur dem Menschen — beziehungsweise einer menschlichen Gruppe — zubilligt, in der Geschichte handelnd aufzutreten.⁴⁰⁸ Zwangsläufig wird bei dieser modernen Sicht des Menschen die Frage nach dem jeweiligen Charakter eines Politikers gestellt. Man sucht nun entweder aus den Aussagen eines Politikers — denen zufolge Gregor liebevoll war — oder aus dessen Handlungen — denen zufolge Gregor schroff, ausfallend und von eiserner Härte war — auf diesen Charakter zu schliessen. — In dem Augenblick aber, wo man bei der Darstellung des Menschen aus der frühmittelalterlichen Zeit, den Gott des Politikers in die Untersuchung mit einbezieht, stellt man fest, dass dieser Gott den Menschen von sich abhängig machen konnte. Dabei wurde der Mensch mit bestimmten

405 S.o. S. 164 und S. 188 f.

406 So FLICHE, s.o. Anm. 10.

407 HALLER, *Papsttum*, a.a.O., II, 366 f., 427 f.

408 S.o. S. 118.

Eigenschaften erfüllt und daher verhielt er sich diesen Eigenschaften entsprechend in einer bestimmten Weise. Ob dieses Verhalten und diese Eigenschaften dem persönlichen Charakter des betreffenden Politikers entsprachen, ist dabei gleichgültig. — Mit anderen Worten, wenn man Gott in eine historische Untersuchung mit einbezieht, wird nicht mehr das Individuelle, sondern das Typische eines Menschen sichtbar. Das Individuelle bleibt natürlich interessant — wenn auch zu sagen ist, dass adaequat gegenüber den Menschen frühmittelalterlicher Zeit die Frage nach dem Typischen und nicht die Frage nach dem Individuellen ist —, aber mit dem Individuellen kann man sich nur beschäftigen, wenn man das Typische bereits kennt. Sonst kommt man zu so groben Fehlschlüssen, wie sie in der Behauptung vom liebevollen oder vom schroffen Charakter Gregors enthalten sind. Denn beides — seine Liebe und seine Gegnerschaft gegen Menschen, deren Handlungen zeigten, dass sie nicht mehr zum «Leib Christi» gehörten — ist den typischen Eigenschaften Gregors zuzurechnen.⁴⁰⁹

Ich muss noch einen Augenblick bei dem Typos verweilen. Bisher hat man in der Geschichtswissenschaft meist angenommen, dass ein typisches Denken und Verhalten auf starre Bindung an eine Tradition zurückzuführen sei. Nun hat sich in dieser Untersuchung gezeigt, dass das Typische bei Gregor auf einer lebendigen religiösen Erfahrung beruhte. Gregor hat dann wohl die Tradition dazu benutzt, seine aus dieser Erfahrung gewonnene Haltung zu rechtfertigen. Aber er hat die Tradition benutzt, d. h. sie im Sinne seiner Erfahrung umgedeutet.⁴¹⁰ Die Tradition war für ihn jedenfalls nicht das Primäre.

Nun ist aber sicher zuzugeben, dass in Zeiten, in denen nicht das Individuelle, sondern das Typische massgebend war, der grössere Teil der Menschen auf Grund von Traditionen und nicht auf Grund von lebendigen Erfahrungen dieses Typische als verbindlich übernahm. Es wäre also zwischen einem lebendigen und einem starren oder konventionellen Typos zu unterscheiden. So wie nun für den Historiker der Neuzeit interessant ist festzustellen, ob der von ihm dargestellte Politiker eine geistig selbständige Persönlichkeit war oder nicht, so ist es für den Historiker des Mittelalters wichtig zu wissen, ob der Politiker einen bestimmten Typos aus konventionellen Gründen vertrat oder nicht. Im zweiten Falle würde

⁴⁰⁹ S.o. S. 150.

⁴¹⁰ S.o. S. 172, 188.

für den betreffenden Politiker sein Typos, wenn die Ergebnisse dieser Arbeit über Gregor verallgemeinert werden dürfen, auf Grund einer religiösen Erfahrung lebendig und verpflichtend gewesen sein. Die Geschichtsschreibung muss allerdings erst noch eine Methode entwickeln, um diesen Unterschied zwischen einem lebendigen und einem konventionellen Typos herauszuarbeiten. Von vorneherein ist klar, dass im frühen Mittelalter nicht jeder, der sich auf die Bibel bezog, für sich in Anspruch nehmen durfte, eine lebendige religiöse Erfahrung zu haben.

So war es Gregor unmöglich, einen anderen Menschen im Sinne moderner Psychologie zu verstehn. Wesentlich an einem Menschen war ihm nur, ob Gott von ihm Besitz ergriffen hatte. Gottes Herrschaft über einen Menschen wirkte sich aber immer in der gleichen Weise aus, da er den Menschen mit der wahren Liebe, Freiheit und Gerechtigkeit erfüllte. Sobald ein Mensch nicht von Gott ergriffen war, traten die Unterschiede menschlicher Eigenschaften hervor. Aber da alle diese Menschen nicht unter der Herrschaft Gottes standen, lohnte es für einen « wahren Christen » nicht, sich darum zu bemühen, dass deren Verhalten in irgendeiner Weise einsichtig würde. In der Welt Gregors war daher jegliches « psychologisches » Verständnis ausgeschlossen.

Wie seine « Psychologie » so ist auch seine « Ethik » durch Welten von den heutigen Vorstellungen getrennt. Ein autonomer ethischer oder sittlicher Bereich war bei ihm nicht vorhanden. Der Mensch handelte vielmehr gut, wenn Gott durch ihn handelte. Sobald Gott von ihm Besitz ergriffen hatte, vermochte der Mensch zwar sein Gutsein noch zu vervollkommen — etwa im Dienste Petri —, aber das war doch nur möglich, solange Gott von ihm Besitz ergriffen hatte. Sobald Gott vom Menschen gewichen war, vermochte kein gutes Werk mehr etwas auszurichten, sondern es diente eher dem betreffenden Menschen zur Verdammung.⁴¹¹

⁴¹¹ *Registrum*, VIII, 21, S. 562: *Hac namque virtute, id est caritate, neglecta quicquid boni aliquis fecerit omni salutis fructu carebit.* Noch schärfer drückt sich Humbert aus: *Adv. simon.*, III, c. 32, *MGH, Lib. de lit.*, I, 239: *Unde catholicus etiam criminis quicquid boni facit vel habet, procul dubio bonum est merito fidei, sine qua non est. Porro hereticus etiamsi habeatur iustus, quicquid boni facere vel habere videatur, procul dubio malum est merito perfidie sue, cum qua, quicquid facit, peccatum est.* Vgl. ebd. II, c. 16,

Alle Forderungen, die Gregor an die Menschen seiner Zeit stellte, wurden daher nicht aus einem sittlichen Idealbild abgeleitet — neben dem man sich noch ein politisches oder ein ästhetisches Idealbild vorstellen könnte —, sondern sie waren ausschliesslich Folgen des Zustandes, in dem Gott den Menschen mit *dilectio*, *libertas* und *iustitia* erfüllt hatte. Daher ist es wohl richtiger, damit eine Verwechslung mit modernen Vorstellungen vermieden wird, bei den klerikalischen Reformern nicht von einem ethischen oder sittlichen Ideal zu sprechen.

So wenig wie eine eigene Sphäre der Sittlichkeit gab es eine eigene Sphäre des Rechtes. Dass im frühen Mittelalter Recht und Sittlichkeit weitgehend zusammenfallen, ist allgemein bekannt. Bei Gregor lässt sich nun eine Begründung geben: Der Ursprung des Rechtes lag in der Erfahrung der Gerechtigkeit Gottes, mit der der wahre Christ erfüllt wurde.⁴¹² Da er aber gleichzeitig in der wahren Freiheit und Liebe stand und Freiheit und Liebe sein «sittliches Verhalten» bestimmten, so konnten aus der gleichen Erfahrung Recht und Sittlichkeit abgeleitet werden.

So ist es charakteristisch für die Welt Gregors, dass es in ihr die Trennung in verschiedene Bereiche wie Religion, Recht, Moral und Sitte nicht gab, da der Zustand, in den Gott einen Christen brachte, diese verschiedenen Bereiche umschloss. Denn Gott erfüllte diesen gleichzeitig mit wahrer Liebe, Gerechtigkeit und Freiheit. In diesem Moment war der menschliche Wille nichts anderes als ein Teil des göttlichen Willens. Alle Entscheidungen, die der Mensch in solchen Augenblicken fällte, waren Entscheidungen Gottes, des Heiligen Geistes, wie man in diesem Falle gern sagte. In jeder rechtmässigen Wahl kam daher nach der Ueberzeugung Gregors der Wille des Heiligen Geistes zum Ausdruck.⁴¹³

Aus diesen Feststellungen über die Welt Gregors ergeben sich nun eine Reihe von neuen Fragen. Auch unabhängig von den Reformkreisen bestand

MGH, *Lib. de lit.*, I, 157; II, c. 21, MGH, *Lib. de lit.*, I, 164 f.; III, c. 15, MGH, *Lib. de lit.*, I, 217; III, c. 32, MGH, *Lib. de lit.*, I, 339.

⁴¹² S.o. S. 143., S. 176 ff.

⁴¹³ S.o. S. 171 ff.; vgl. S. 175 f.

in den Ländern nördlich der Alpen schon seit ein paar Jahrhunderten kein Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit, und dort herrschte ebenso der Glaube, dass jede Wahl durch den Heiligen Geist vorgenommen würde. Hieraus müsste nun gefolgert werden, dass auch diese Menschen, die weltlichen Herren der Karolinger—, Ottonen— und Salierzeit, ihres Gottes in einer Erfahrung gewiss wurden. Wie ist das vorzustellen? Gab es einen Unterschied zu Gregors Erfahrung? Ähnliche Fragen erheben sich für spätere Zeiten. Wie konnte es etwa möglich werden, dass die Papstwahl mit einem Male an eine Mehrheit gebunden wurde? Steht das in einem Zusammenhang mit der unter Bernhard von Clairvaux neu aufkommenden Mystik? Alle diese Fragen, die sich zumal für spätere Zeiten leicht vermehren liessen, zwingen eigentlich dazu, einmal festzustellen, ob auch in diesen Zeiten Gott als handelnder Gott — oder allgemeiner: eine Macht, von der der Mensch abhängt, als handelnde Macht — neben dem handelnden Menschen in historische Untersuchungen mit einbezogen werden muss.

Wurden so durch Beschreibung der Welt des Papstes Begriffe, Verhalten und Motive seines Handelns in einem weiteren Umfang verständlich, so ist vielleicht etwas anderes für die Beurteilung seiner politischen Grundkonzeption noch wichtiger: Tellenbach hatte gezeigt, dass bei Gregor VII. «in die sichtbare Kirche etwas von der überirdischen Freiheit Christi hineinragte».⁴¹⁴ Jetzt kann der Grund dafür angegeben werden: Es war nicht nur, wie Tellenbach vermutete, eine Folge des Petrusglaubens und der in der Kirche gespendeten Sakramente,⁴¹⁵ sondern vor allen die Folge einer Handlung Gottes. Gott erfüllte den Menschen mit der wahren Liebe, Freiheit und Gerechtigkeit. Dabei wird deutlich: Gregor war nicht ein Politiker, der bestimmte Theorien über die Kirche konsequenter durchdacht hätte als seine Vorgänger. Gregor war kein Theoretiker. Er war auch kein Jurist, dem nur daran gelegen hätte, alte rechtliche Bestimmungen wieder zur Geltung zu bringen. Vielmehr entsprang seine politische Konzeption einer lebendigen religiösen Erfahrung.

Die katholische Kirche verehrt den Papst als Heiligen. Von protestantischer Seite wurde er ein religiöser Genius genannt.⁴¹⁶ Wie

⁴¹⁴ TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 159; vgl. o. S. 115.

⁴¹⁵ TELLENBACH, *Libertas*, a.a.O., S. 190.

⁴¹⁶ HALLER, *Papsttum*, a.a.O., II, 430;; W. HOLTZMANN, *Laurentius von Amalfi, ein Lehrer Hildebrands*, in *Studi Greg.*, 1947, I, 236.

man ihn immer nennen mag: er gehörte zu den Menschen, die Gottes Wirken erfahren konnten. Diese Erfahrung führte Gregor weder spekulativ, noch philosophisch weiter aus, aber sie lag allen seinen Aussagen zu Grunde und seine Taten zeugten von ihr. Handelnd und fordernd vermittelte er den Inhalt dieser Erfahrung seinen Mitmenschen. Von hier aus ist seine politische Welt zu verstehen: Die Wirksamkeit Gottes schuf die gewaltige Lebendigkeit im Verhältnis zwischen *sacerdotium* und *regnum*, wo ein Fürst durchaus in den geistlichen Bereich eingreifen konnte, andererseits aber auch ein Bischof in den weltlichen, wo ein Exorzist über einen vom Dämonen beherrschten König stand, andererseits aber auch ein einfacher Laie über einen von Gott verlassenem Bischof. Diese Lebendigkeit äusserte sich bei Gregors Einstellung zur kanonischen Wahl, wahrscheinlich auch bei seiner Haltung gegenüber der Laieninvestitur.

Sobald man diesen ständig wiederkehrenden Eingriff Gottes aus der Welt Gregors wegstreicht, nimmt man dieser Welt ihre Furchtbarkeit, aber auch ihre ganze Grösse.