

Keupf

MISCELLANEA HISTORIAE PONTIFICIAE
Vol. XXI

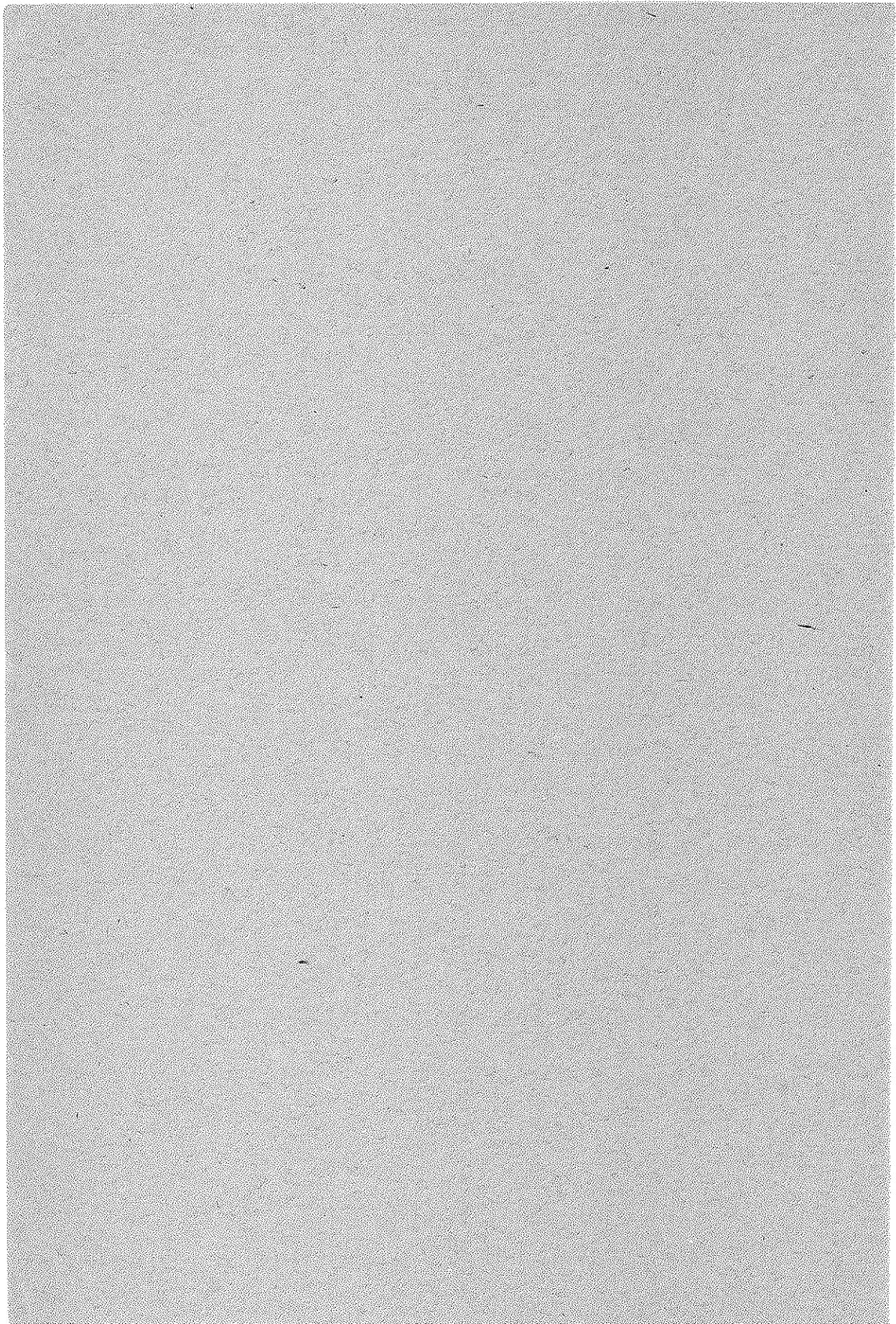
SAGGI STORICI
INTORNO AL PAPATO

dei Professori della Facoltà di
Storia Ecclesiastica

ESTRATTO

Z5W2 6019962

Roma, 1959 - Pontificia Università Gregoriana



Mit schönstem Dank u. Gruss
Friedrich Kempf 1/1.

FRIEDRICH KEMPF S. I.

DIE PÄPSTLICHE GEWALT IN DER MITTELALTERLICHEN WELT

Eine Auseinandersetzung mit Walter Ullmann

Die gebietende Stellung des Papsttums in der Welt des Mittelalters scheint zur Zeit unter den Forschern ein bevorzugtes Interesse zu finden. Dass das Problem, in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts leidenschaftlich erörtert, noch längst nicht bewältigt ist, wissen wir alle. Es gerade heute wieder aufzugreifen, hat manches für sich. Um nur einen fördernden Umstand zu nennen: dank der Initiative Kuttners ist man dabei, ein besonders wichtiges und für unsere Frage ergiebiges Quellengebiet in dem Schrifttum der Dekretisten und Dekretalisten des 12.-13. Jahrhunderts zu erschliessen¹. Welch eine Fülle bedeutender Einsichten sich gerade diesem Material abgewinnen lässt, haben eine Reihe neuer Arbeiten gezeigt.

Die günstigere Lage, die die neu erschlossenen Quellen geschaffen haben, darf jedoch nicht über die Schwierigkeit des Unternehmens hinwegtäuschen. Die Schwierigkeit liegt in der Doppelgleisigkeit der vollzogenen Entwicklung. Das Papsttum ist und war eine geistige, kirchliche Grösse. Seine Macht besteht in der Schlüsselgewalt, die Christus dem Apostelfürsten Petrus übertragen und die im Lauf der Jahrhunderte ihre konkrete, im Recht verankerte Ausgestaltung erfahren hat. Nun aber beobachten wir im Mittelalter, dass das Papsttum zugleich eine irdische, mit weltlicher Macht ausgestattete Grösse vorstellte, und zwar kraft seines innerkirchlichen Primates. Denn diese innere Be-

¹ ST. KUTTNER ist es gelungen, die Erforscher dieses so wichtigen Gebietes nunmehr in dem *Institute of Research and Study in Medieval Canon Law* zusammenzuschliessen. Über die Tätigkeit des Institutes findet sich jeweils ein Jahresbericht in der Zeitschrift *Traditio*.

ziehung kann nicht angezweifelt werden: das Papsttum wurde zur Führerin der abendländischen Welt, weil es ihm gelungen war, in der Kirche seine primatialen Rechte durchzusetzen; die Machtsteigerung im kirchlichen Raum bedeutete zugleich Machtsteigerung im politisch-weltlichen Raum. Wer daher die Herrschaft der mittelalterlichen Päpste über die Welt ergründen will, muss nicht allein über ein doppeltes, den theologisch-kirchlichen und den politisch-weltlichen Bereich erfassendes Wissen verfügen, sondern auch über ein feines Gespür für die innere Beziehung der beiden Bereiche zueinander.

Walter Ullmann hat vor wenigen Jahren versucht, den Aufstieg der päpstlichen Herrschaft im Mittelalter auf dem soeben angedeuteten Weg zu verfolgen und darzustellen². Ganz gleich, ob man eine zustimmende oder ablehnende Haltung einnehmen möchte, eine eingehende Analyse und Kritik dieses Werkes wird wohl willkommen sein. Müssen doch dabei alle wichtigeren Fragen, die das Thema an sich sowie die Methode seiner Behandlung aufwerfen, zur Sprache kommen. Ob die folgenden Ausführungen noch mehr geben, ob sie sogar da oder dort als Wegweiser dienen können, möge der Leser entscheiden.

I

Nach Ullmann verlief der Entwicklungsprozess vom 5. Jahrhundert bis etwa 1150, von Kaiser Gratian zu Meister Gratian³. Das *Decretum Gratiani* zeigte an, was erreicht worden war: das Papsttum begann, die Welt kraft des ausgebildeten kanonischen Rechtes zu regieren. Auf diesen Abschluss hatte die Entwicklung hingedrängt; denn das eigentliche Ziel: die Umsetzung der biblischen, vor allem der paulischen Lehre in konkrete Regierungsformen, wurde auf dem Weg des Rechtes erreicht, die *claves regni coelorum* wurden zu *claves juris*. Die treibenden Motive in Herrschsucht und Machtgier sehen zu wollen, wäre oberflächlich.

² W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power*, London 1955.

³ Für den ganzen Absatz vgl. vor allem ULLMANN, *The Growth* V f; 1 f; 448-450.

Die Päpste handelten aus der ehrlichen Überzeugung heraus, für die christliche Welt verantwortlich zu sein. Dabei leiteten sie ganz wenige Grundideen. Diese blieben während der ganzen Zeit mit staunenswerter Beharrlichkeit die gleichen; denn sie beruhten auf Prinzipien von allgemeiner oder mit dem Wesen der Kirche gegebener Gültigkeit.

Das allgemein gültige Sozialprinzip, das Anwendung fand, nennt Ullmann das teleologische Prinzip funktionaler Qualifikation⁴. Gemeinschaft und leitendes Organ sind aufeinander bezogen: das leitende Organ muss die Gemeinschaft dem ihr eigenen Zweck entgegenführen. Daher hängt die Gewalt der Amtsträger von der Natur und dem Ziel der Gemeinschaft ab. Wer berechtigt ist, den Zweck der Gemeinschaft in konkrete Aufgaben und Massnahmen dynamisch umzusetzen, der handelt als Regierender, einerlei, ob seine Gewalt monarchischen, oligarchischen oder demokratischen Charakters ist.

Alles hängt letztlich vom Wesen und Zweck der betreffenden Gemeinschaft ab, in unserem Falle von dem der Kirche⁵. Sie ist die Einheit aller Christgläubigen: *unum corpus, corpus Christi*, eine geistlich-sakramentale, auf den Glaubenswahrheiten gründende Gemeinschaft, die aber hier auf Erden eine sichtbare Gestalt hat, einen durchgegliederten Körper vorstellt, wo jedes Glied seine eigene Funktion besitzt. Ihr geistlich-sakramentaler Grundcharakter verlangt, dass sie von jenen Gliedern geleitet wird, die durch die Weihe priesterliche, sakramentale Vollmachten erhalten haben. So kommt es in der Kirche notwendig zu einer Scheidung zwischen Priestern und Laien. Nur die Priester besitzen « functional qualifications ».

Die Regierungsform der Kirche war monarchisch, weil nur auf diese Weise die Einheit gesichert war. Von Anfang an gab es den Primat Petri; von der *principalitas* der römischen Kirche, wie sie Irenäus definiert hat, zum späteren Ausdruck: *principatus apostolicae sedis* läuft eine gerade Linie. Dieser Prinzipat fand durch Leo I. seine überlegene Begründung. Er bezieht sich nicht auf die Weihe-, sondern auf die Regierungsgewalt: die Bischöfe erhalten durch den Heiligen Stuhl beschränkten Anteil.

⁴ Ebenda 2.

⁵ Ebenda 2-14.

Leos I. Primatslehre war letztlich gegen das byzantinische Kaisertum gerichtet. Da nämlich das *corpus christianum*, d. h. die Kirche, mit dem politischen Körper des römischen Imperiums praktisch zusammenfiel, war die Frage gegeben, wem die Leitung des *corpus* zustehe: dem Papst oder dem Kaiser. Aufgrund der oben entwickelten, mit dem Wesen der Kirche gegebenen Prinzipien musste die römische Kirche auf ihrer Führungsgewalt bestehen, vor allem auf ihrem Recht, für das gesamte *corpus* bindende Gesetze zu erlassen. Schon Ambrosius hatte betont, dass der Kaiser seinen Platz nicht über, sondern in der Kirche habe; schon er hat nach Ullmann den hauptsächlichen Seinsgrund des Kaisertums in der Funktion, die Kirche zu schützen, gesehen. Jedenfalls duldete die päpstliche Doktrin kein Nebeneinander; das *corpus christianorum* durfte nicht durch den Kaiser, es musste durch die kirchlichen Amtsträger verwaltet und geleitet werden.

Gelasius I. war es, der dies dem Kaiser und der ganzen Welt klar gemacht hat⁶. Nach ihm steht der Papst über dem Kaiser; denn er besitzt die *sacrata auctoritas* gegenüber der *regalis potestas* des Kaisers. *Auctoritas*, das bedeutet nach Ullmann die Fähigkeit, die Dinge schöpferisch und in bindender Form anzuordnen, während die *potestas* nur die Ausführungsgewalt für das vorstellt, was die *auctoritas* bestimmt; der römische Senat besass *auctoritas*, der Magistrat *potestas*. Nach einer Äusserung des Augustus bedeutete *auctoritas* die überragende charismatische politische Autorität. Natürlich empfing der Kaiser seine Gewalt direkt von Gott, aber in Form eines *divinum beneficium*. Und daher müssen die Priester für die Art, wie der Kaiser sein Amt verwaltet hat, vor Gott Rechenschaft ablegen. Deswegen müssen die Kaiser ihre Regierungshandlungen den kirchlichen Oberen unterwerfen, nicht das Umgekehrte versuchen; denn die Priester allein wissen, was göttlich ist. Um das von den Kaisern behauptete Priesterkönigtum zu zerstören, hat Gelasius auf die Trennung von Priestertum und Königtum hingewiesen, die Christus wegen der menschlichen Gebrechlichkeit eingeführt habe, aber man darf nach Ullmans Ansicht diese Scheidung nicht zu sehr betonen. Hinter ihr steht der Gedanke, wer für Gott arbeite, dürfe nicht mit menschlichen Dingen belastet werden; der Seinsgrund

⁶ Ebenda 14-28.

für die königliche Gewalt ist letztlich die Aufgabe, den Klerikern die Sorge um die irdischen Bedürfnisse abzunehmen. Jedenfalls hat der Papst seinen Platz über allen Christen, auch über den Herrschern, die er wie jeden anderen Christen bannen kann. Er besitzt die unbeschränkte Binde- und Lösegewalt (das uneingeschränkte *quodcumque* ist für Ullmann der Feingehaltsstempel hierokratischer Ideologie)⁷; diese Gewalt überragt die des Kaisers, sie ist eben *auctoritas*. In der christlichen Welt nimmt also der Papst den *principatus*, der Kaiser eine untergeordnete Stellung ein; auch der Kaiser muss wie jedes andere Glied geleitet werden. Das verlangt die Teleologie der christlichen Lehre.

Isidor von Sevilla hat die Doktrin des Gelasius über die teleologische Funktion eines christlichen Fürsten weiter ausgebaut⁸. Die Berechtigung zur Herrschaft besteht in der *defensio ecclesiae*: der Fürst soll das Wort des Priesters, wo es nottut, durch den Terror seines Schwertes unterstützen. Seine Aufgabe fasst also Isidor rein subsidiär auf: die Entscheidung über das, was nützlich und gerecht ist, liegt beim Priestertum, die Gewalt des Königs beschränkt sich auf die negative Funktion, vom Bösen abzuschrecken.

Inzwischen hatte das byzantinische Kaisertum sein Ziel längst erreicht und mit dem Cäsaropapismus das Prinzip der göttlichen Monarchie auf der Erde durchgesetzt. Das Papsttum, dem lediglich ein Ehrenvorrang unter den Patriarchen zugestanden wurde, konnte seinen Prinzipat nur ausserhalb der kaiserlichen Jurisdiktion zur Geltung bringen⁹. Schon bei Gregor I. findet sich im Begriff der *societas reipublicae christianae* die prophetische Vision des mittelalterlichen Abendlandes, eben jener Völkergemeinschaft ausserhalb des Imperiums. Und wenn Gregor im Jahre 595 gegen den vom konstantinopolitanischen Patriarchen angemassenen Titel des *universalis patriarcha* protestierte, so war dies durch die Entsendung der Missionare nach England veran-

⁷ Ebenda 20 Anm. 1 mit Verweis auf Gregor VII., Innocenz III. und Dante sowie mit der Begründung: Sobald man die menschliche Gesellschaft als das *corpus Christi* ansehe, sei der Anspruch auf die allumfassende Binde- und Lösegewalt nichts anderes als das Prinzip der monarchischen Regierung in religiösen Begriffen; vgl. auch ebenda 25.

⁸ Ebenda 28-31.

⁹ Ebenda 31-41.

lasst worden : weil der Papst in diesem Augenblick von dem Prinzipat der römischen Kirche Gebrauch machte, musste er sein alleiniges Recht auf die Universalkirche herausstellen. Gregor besass das Gespür für seine Zeit. Er betrachtete den Kaiser von Byzanz als seinen Herrn und behandelte zugleich die Könige der germanischen Reiche als seine eigenen Söhne, denen er autoritativ befehlen dürfe. Obwohl er die Entwicklung des hierokratischen Gedankens nicht direkt gefördert hat, so waren ihm doch die tragenden Grundideen vertraut, so vor allem die streng teleologische Einordnung der königlichen Gewalt in den Dienst des Gottesreiches.

Mit diesen einleitenden Ausführungen glaubt Ullmann gezeigt zu haben, wohin die Entwicklung notwendig drängte. Und so geht er zum eigentlichen Thema seines Buches über, zu dem Aufstieg der päpstlichen Herrschaft im Abendland von der Karolingerzeit an bis etwa 1150. Das Papsttum, in dessen Schoss die hierokratische Idee längst aufgekeimt war, musste sich von der theokratischen Herrschaft des byzantinischen Kaisers befreien¹⁰. Um unabhängig zu werden, brauchte es ein Herrschaftsgebiet, das von ihm selbst nach dem Vorbild des Kaisers verwaltet und von einer weltlichen Macht beschützt wurde. So machte es die fränkischen Könige zu *patricii Romanorum*. Es geschah unter Anwendung eines so geschickten Kunstgriffes, dass die Idee von Pippins Königtum eine folgenschwere Verwandlung erfuhr. Der Kunstgriff bestand darin, dass die Salbung, die Stephan II. nochmals an Pippin vollzog, zugleich auch das Patriziat übertrug, dass also das Patriziat mit Pippins Königtum unlösbar verknüpft wurde. Das Königtum erhielt dadurch einen ganz neuen Sinn: eben den des *patricius Romanorum*: nach päpstlicher Auffassung war Pippin König zu dem ganz bestimmten Zweck, die römische Kirche zu beschützen; diese Schutzfunktion machte sein Königtum aus. Natürlich war der Schutz nicht im Sinne des germanischen *mundiburdium* gemeint, das ja Herrschaft gegenüber dem Schützling bedeutete, sondern als Aufgabe eines *adiutor, defensor, advocatus*, also eines vom Papst bestellten und in Abhängigkeit von ihm handelnden Beamten. Und zwar handelte es sich nicht um ein Amt, das bloss die Stadt und Diözese

¹⁰ Ebenda 44-74.

Rom betraf. Die *sancta dei ecclesia reipublicae Romanorum*, deren *patricius* Pippin war, muss man in dem weltweiten Sinne der römischen Kirche und des römischen Volkes verstehen: die römische Kirche war der Inbegriff, die Epitome der ganzen Kirche, der *populus Romanus* der Inbegriff aller römischen Christen, die im Gegensatz zu den Griechen dem vom *vicarius Petri* verkündeten Glauben folgten. Die Funktion König Pippins bestand daher im Schutz der römischen, d. h. der christlichen Gemeinschaft überhaupt. Dazu hat Gott Pippin eingesetzt; das göttliche Zeichen war die Salbung durch den Papst. Die päpstliche Salbung hatte also konstitutiven Sinn.

Was im Patriziat niedergelegt worden, sollte bald in dem auf die Franken übertragenen Imperium hundertfältige Frucht bringen. Die Voraussetzungen aber zu dieser *Translatio Imperii* waren schon geschaffen, als Stephan II. im Herbst 753 zu seiner Reise ins Frankenreich aufbrach, nämlich in der damals entstandenen Konstantinischen Fälschung¹¹. Man hat bisher das tiefe, hinter ihr stehende Anliegen nicht erkannt. Der Fälscher wollte das Papsttum ein für allemal vom byzantinischen Kaiser befreien, indem er den Papst als den wahren Weltmonarchen hinstellte. Denn die Stelle im Constitutum, wo Konstantin bezeugt, er habe Silvester das kaiserliche Diadem angeboten und ihm dann, da dieser das Diadem ausgeschlagen, das Phrygium gestattet, ist nach Ullmann folgendermassen zu deuten: Konstantin hat die dem Papst angetragene Krone mit stillschweigender Duldung Silvesters wieder an sich genommen und nach Byzanz gebracht. Die griechischen Kaiser tragen also das Zeichen ihrer Weltherrschaft lediglich, weil es der Papst erlaubt hat. Sie hängen vom Papst ab; denn dieser kann ihnen das Recht auf die Krone ebenso wegnehmen, wie er es einstmals zugestanden hat. Wenn aber das Kaisertum, die höchste Spitze weltlicher Herrschaft, ein päpstlicher Gunsterweis, ein päpstliches *beneficium* ist, dann gibt es überhaupt kein weltliches Herrschertum eigenen Rechtes. Was Gelasius hatte anklingen lassen, indem er das Imperium als ein von Gott gegebenes *beneficium* hinstellte, tritt hier als so klar entfaltetes Thema auf, dass die bei Gelasius erscheinende Tren-

¹¹ Ebenda 74-86; 58-61.

nung der Gewalten überwunden ist¹²: Kraft der Schenkung Konstantins verfügt der Papst über die Kaiserkrone; er allein ist der wahre Monarch, er allein kann Weltherrschaft vergeben; und zwar schafft er sich im Kaiser bloss einen Helfer an, bloss einen *defensor, advocatus ecclesiae Romanae*, keinen Monarchen; der Grund für die Existenz des Kaisers besteht lediglich in dieser Schutzfunktion. Durch das Constitutum sind römisch-kirchliche und römisch-kaiserliche Universalität endgültig verbunden worden. Seit dieser Zeit gehörte die politische Auffassung von imperialer Herrschaft als integrierender Bestandteil zur päpstlichen Herrschaftstheorie.

Was die Fälschung geistig vorbereitet hatte, wurde durch Leo III. Wirklichkeit¹³. Hatte Leo — für Ullmann eine aus den Päpsten herausragende Gestalt — schon von Anfang an Karl dem Grossen die Rolle des Kaisers zgedacht, so fühlte er sich erst recht zum Handeln angespornt, als Karl begann, in Aachen ein zweites Rom zu bauen. Die Waffe lag im Constitutum längst bereit, sie gab das Recht auf die *Translatio Imperii*. Im Jahre 800 vollzogen, war sie sowohl gegen den byzantinischen Kaiser wie auch gegen Karl den Grossen gerichtet: weder Byzanz noch Aachen sollten Sitz des Imperiums sein. Es gelang Leo III., bei dem feierlichen Akt die Initiative ganz in seinen Händen zu behalten; denn die Krönung durch den Papst war der eigentliche konstituierende Akt, der Karl vom Patricius zum Kaiser erhob, die Akklamation durch die Römer hatte eine nur deklaratorische Bedeutung.

Leo III. hat das Imperium im historisch-politischen Sinne einer universalen, die Welt beherrschenden Institution angesehen, jedoch immer unter der Voraussetzung, dass die *raison d'être* des Imperiums in der *defensio ecclesiae Romanae* bestünde. Funktional betrachtet, gab es für Leo keinen Unterschied zwischen *patricius Romanorum* und *imperator*: das Kaisertum hatte bloss einen universaleren Charakter, der Kaiser war Universalprotektor. Es ging nicht um autonome Monarchie, sondern um ein abgeleitetes Amt, das wegen seines universalen Charakters allein der Papst verleihen konnte. Der Grundgedanke des Constitutum

¹² Ebenda 84; 101.

¹³ Ebenda 87-101.

Constantini hatte gesiegt: Der einzige Monarch in der christlichen Welt war der Papst.

Der kühne Gedanke konnte sich natürlich nicht sofort durchsetzen. Karl der Grosse, durch die heimlich vorbereitete Kaiserkrönung völlig überrumpelt, dachte zu verschieden von seiner Herrschaft, als dass er die ihm von Leo gegebene Kaiserwürde unbeschoren hingenommen hätte¹⁴. Für den historisch-politischen, Weltherrschaft beinhaltenden Begriff des römischen Imperiums hatte er, der Realist, nichts übrig. Was ihm vor 800 vorgeschwebt hatte, war die Idee eines christlichen Imperiums, die er auf seine reale Herrschaft im Westen anzuwenden wünschte; dieses christliche Imperium war insofern auch römisches Imperium, als seine Einheit auf dem christlich-römischen Glauben beruhte: es war das Imperium der lateinischen Christenheit. So hat denn Karl der Grosse das ihm übertragene römische Kaisertum des politisch-realen Sinnes entkleidet und ins Religiöse gewendet; seine realpolitische Herrschaft beruhte allein auf dem fränkischen und langobardischen Königtum. Hier tritt ein tiefer liegender Gegensatz zu Leos III. Grundidee zutage: Karl fasste zwar seine Herrschaft gleichfalls als Funktion und Amt auf, aber nicht so, als ob ihm dies vom Papst zu übertragen wäre. Er wollte autonomer Beschützer der Kirche sein. Daher räumte er dem Papst nur einen Lehrprimat ein, die kirchliche Jurisdiktion übte er selber aus: er, nicht der Papst, führte die kirchliche Lehre in bindende Gesetze über. Seine monarchische Idee germanischen Ursprungs stand der monarchischen Idee römisch-päpstlichen Ursprungs unversöhnlich gegenüber.

Das Regierungswesen Karls des Grossen krankte an einem inneren Widerspruch. Man konnte nicht den Lehrprimat Roms anerkennen und zugleich seinen Jurisdiktionsprimat leugnen. Auch Karls Imperium war in sich uneins; seine römische Substanz vertrug sich nicht mit der germanisch-fränkischen Grundlage. Wie hätte sich eine so schwache Stellung gegenüber der Geschlossenheit der päpstlich-hierokratischen Idee behaupten können? Der Sieg des hierokratischen Gedankens war sicher, Ullmann ist davon fest überzeugt und widmet daher dem seiner Ansicht nach schon in das 9. Jahrhundert fallenden Siegeszug mehrere lange Kapitel.

¹⁴ Ebenda 102-118.

Unter den Nachfolgern Karls des Grossen setzte sich der von Karl abgelehnte historisch-politische Begriff vom römischen Kaiser als dem Weltmonarchen durch, sodass der Unterschied zwischen fränkischer und antik-römischer Auffassung schwand¹⁵. Freilich wurde dadurch die fränkische Auffassung von der autonom-monarchischen Regierung des Herrschers gefestigt und erhöht, aber es gab genug Kräfte, die dies zu korrigieren vermochten. Schon unter Ludwigs des Frommen Herrschaft griff im Frankenreich ohne Zutun des Papsttums der hierokratische Gedanke immer mehr um sich. Aus dem *corpus*-Begriff der Universalkirche, der fortan die mittelalterliche politische Lehre bestimmen sollte, folgerte man richtig, dass die Priester allein dieses *corpus* leiten und regieren dürften. Den Laien als den untergeordneten Gliedern stand keine wirkliche Herrschaft zu, auch dem König nicht; er sollte nur eine Hilfsfunktion negativer Art ausüben, nämlich das Wort der Priester im Notfall durch den Terror des Schwertes unterstützen. Isidor von Sevilla war in die fränkische Literatur eingegangen.

Der zweite Vorstoss erfolgte von Rom aus und betraf die Kaiserkrönung¹⁶. Sie gewann seit Stephans IV. denkwürdiger Initiative 816 eine neue Wirkung. Stephan IV. erreichte es durch zwei Mittel: 1) liess er der Krönung Ludwigs des Frommen die Salbung vorausgehen und fügte damit der Kaiserkrönung eine folgenschwere Zeremonie hinzu; 2) setzte er Ludwig eine eigens mitgebrachte, Kaiser Konstantin zugeschriebene Krone auf. Eindrucksvoller konnte sich der Papst nicht als den einzigen wahren Monarchen vorstellen, und zwar als einen Monarchen, der priesterliche und königliche Gewalt, petrinisches und zäsarisches Rom in sich vereinte. 823 kam als weitere Zeremonie die Überreichung des Schwertes hinzu. Seitdem die Aachener Erhebungen zum Mitkaiser unterblieben, also seit Ludwigs II. Kaiserkrönung 850, war die vom Papst in Rom vorzunehmende Kaisersalbung und Krönung der unbestrittene konstitutive Akt. Dieses Recht führte nach dem Tod Ludwigs II. zu weiteren wichtigen Ansprüchen der Päpste.

¹⁵ Ebenda 119-142.

¹⁶ Ebenda 143-166.

Freilich trug die Salbung auch dem Kaiser Vorteile ein: sein Amt erhielt einen priestergleichen Charakter¹⁷. Aufgrund der Salbung konnte er Akte vollziehen, die eigentlich im Zuständigkeitsbereich des Priestertums lagen: er konnte kirchliche Ämter übertragen, Konzilien berufen und leiten, Gesetze für Priester geben usw. Hinter der Ausübung solcher priestergleichen Funktionen stand allerdings noch etwas anderes: der Gedanke der Monarchie, der Wille zur Alleinherrschaft. Die Inanspruchnahme priestergleicher Autorität bedeutete die Leugnung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates; denn Zweiherrschaft wurde abgelehnt. Die monarchische Regierungsform konnte jedoch nur so lange dauern, als man nicht die Wurzeln der königlichen Autorität blosslegte und nach dem Woher-Wodurch fragte. Dann hörte der König sofort auf, Monarch zu sein, und wurde lediglich zum Träger bestimmter Pflichten.

Das beständige Anwachsen des hierokratischen Gedankens im Frankenreich führte die Theologen und die Reformfreunde gegen Mitte des 9. Jahrhunderts zur immer deutlicheren Erkenntnis der einzigartigen Stellung des Heiligen Stuhles; sie kristallisierte sich sodann im Pseudo-Isidor und in den ihm verwandten Fälschungen¹⁸. Hier wird die Leitung der christlichen Welt, des *imperium christianum*, den amtsfähigen Gliedern, den Priestern, zugesprochen, während die Laien eine passive Rolle spielen sollen. An der Spitze der Hierarchie steht der Papst, Inhaber der *plenitudo potestatis*, nach dem Constitutum Constantini im Besitz von königlicher und priesterlicher Funktion.

An den drei Päpsten Nikolaus I. - Hadrian II. - Johann VIII. möchte Ullmann zeigen, wie weit es die päpstlich-hierokratische Theorie im 9. Jahrhundert gebracht hat¹⁹. Dass Nikolaus die primatialen Rechte innerhalb der Kirche stark geltend gemacht hat, ist bekannt. Aber die Kirche ist das *corpus fidelium*: sie umfasst alle christlichen Menschen und Völker, mit anderen Worten, sie bedeutet die christliche Welt; und da der Papst der Kirche vorsteht, ist er der *princeps super omnem terram*. Man

¹⁷ Ebenda 154-156.

¹⁸ Ebenda 167-189.

¹⁹ Ebenda 190-228.

muss es deswegen recht verstehen, wenn Nikolaus die Trennung zwischen der kirchlichen und der weltlichen Gewalt fordert; er will auf diese Weise die Priester von der Gewalt der Laien befreien, damit sie, die qualifizierten Amtsträger der christlichen Gesellschaft, unter der Leitung und Aufsicht des Papstes ihren Regierungsfunktionen nachgehen können. Für Nikolaus I. gibt es in dieser *societas fidelium* bloss eine einzige wirklich monarchische Gewalt: die des Heiligen Stuhles. Der Kaiser ist nur Verteidiger der ganzen Kirche; ohne päpstliche Intervention trägt kein christlicher Herrscher rechtmässig das Schwert. Petrus besitzt die beiden Schwerter; die Päpste sind die Verwalter der beiden Himmelslichter, die Gott in der römischen Kirche eingesetzt hat. Eine solche Auffassung, die sich schon stark der des *vicarius Christi* nähert, veranlasst Nikolaus zu einer regelrechten Befehlssprache gegenüber den weltlichen Gewalten. Die Königsgesetze müssen mit dem Zweck der *societas fidelium* übereinstimmen und besitzen einen nur subsidiären Charakter, d. h. sie sind da am Platz, wo ein entsprechendes kirchliches Gesetz fehlt, und dürfen den kanonischen Prinzipien nicht widersprechen. Die Umrisse einer *societas fidelium* als einer über den Königen stehenden und vom Papst geleiteten Körperschaft zeichnen sich ab.

Hadrian II. setzt dieselbe Linie energisch fort. In seine Regierungszeit fällt der berühmte, wohl von Anastasius Bibliothecarius verfasste Brief Ludwigs II. an Basilius, wo das Wesen des Kaisertums besonders klar in seiner Aufgabe, die römische Kirche zu schützen, gesehen und seine Verleihung auf die Vermittlung des Papstes zurückgeführt wird. Diesen Gedanken führt Johann VIII. weiter. Was bei Gelasius nur implicite zu finden ist, das wird jetzt explicite formuliert: Die göttliche Wohltat (*beneficium*) des Imperiums überträgt der Papst. Der Kaiser ist nicht autonomer Schutzherr der Kirche, sondern bloss *patronus, advocatus*, dessen Universalgewalt nur von der alles überragenden römischen Kirche ausgehändigt werden kann. So steht das Papsttum an der Spitze der *res publica christiana*. In dem damals entstandenen Kaiserkrönungsordo B (Cencius I) ist daher für den Kaiser nur Salbung des Armes und lediglich mit Öl vorgesehen, während man beim Papst das Haupt salbte und zwar mit Chrisam.

Unter Otto I. kam es zur imperialen Hegemonie²⁰. Ullmann bringt hier natürlich wieder seine eigenwillige These in Erinnerung, dass Otto in der Zeit des Konfliktes mit Johann XII. das Privileg fälschen liess, das er ein Jahr vorher anlässlich der Kaiserkrönung hatte ausstellen lassen; es kam ihm dabei auf die Bestimmung an, dass der Papst vor seiner Konsekration einen Treueid für den Kaiser leisten müsse²¹. Nach Ullmann offenbart dieser plumpe Versuch, die römische Kirche zu einer kaiserlichen, zu einem Protektorat des Imperiums zu machen, die zwischen Papst und Kaiser vorhanden gewesenen prinzipiellen Spannungen. Wenn die römisch-hierokratische Auffassung dem Kaisertum Universalität zuschrieb, dann war diese Universalität für sie eine Spiegelung der Universalität der Kirche; der Kaiser besass universale Herrschaft, weil die Kirche einen Universalprotektor brauchte; daher musste die römische Kirche, die Epitome der Gesamtkirche, das Imperium übertragen. Für Otto I. dagegen war das Imperium universal, weil es das römische, mit Universalität ausgestattete Imperium fortsetzte. Und man hatte es ihm nicht gegeben, sondern er hatte es sich durch seine Macht erworben; die Kaiserkrönung durch den Papst bestätigte die schon vollzogene Besitznahme. Dieses Imperium konnte natürlich nur eine wesentlich monarchische, autonome Institution sein, für Ullmann eine Fremdbildung, die Karls des Grossen Ideen abänderte und den wahren Ursprung des Imperiums nicht mehr gelten liess: den Ursprung nämlich aus dem Amt des *patricius Romanorum* und des von der römischen Kirche gerufenen *advocatus, adiutor*.

Auch Otto III. dachte anders als Karl der Grosse. Karl hatte die *renovatio imperii* rein religiös, auf das christliche Rom gerichtet verstanden; Otto III. verstand sie politisch und bezog sie auf das alte Rom. Er gelangte auf diesem Wege zu einer völligen Zusammenfassung des Sacerdotiums und Regnums in sich selbst, dem Priesterkönig. Nicht etwa, weil Rom die Stadt der Apostelfürsten, sondern weil es die *urbs regia* und das *caput mundi* war, musste die römische Kirche die Mutter aller Kirchen

²⁰ Ebenda 229-253.

²¹ W. ULLMANN, *The Origins of the Ottonianum*, Cambridge Historical Journal 11 (1953) 114-128.

genannt werden. Der Papst hatte innerhalb dieses im Kaiser gipfelnden Systems eine bestimmte Funktion ausüben. Ob ihm Otto III. den Lehrprimat zubilligte, bleibe dahingestellt, sicher jedoch nicht den Jurisdiktionsprimat. Der einzige Monarch war der Kaiser. Justinian und Otto III. kommen praktisch auf dasselbe hinaus.

Das monarchische Prinzip haben die Nachfolger noch mehr betont, nicht nur Konrad II., dessen unbarmherzige Ausnutzung des Sacerdotiums ein Herrscherbewusstsein römischer Zäsaren nahelegt, wie es bei wenig anderen Herrschern des Mittelalters zu finden ist, sondern auch die auf Reform des Sacerdotiums bedachten Kaiser Heinrich II. und Heinrich III. Sie reformierten aus der Erkenntnis heraus, dass ihr Herrschaftsgebiet, das Imperium Romanum, wesentlich christlich war.

Diese Imperiumsidee konnte wegen ihrer inneren Widersprüche und Schwächen nicht fortdauern. Ob man wollte oder nicht, das römische Element im Imperium verwies auf das Papsttum und auf die päpstliche Idee vom Imperium. Wie wollten die Kaiser in einer vollständig christozentrischen, den Primat der römischen Kirche bejahenden Welt Monarchen sein, wie die qualifizierten Beherrscher eines politischen Körpers, dessen Substrat das geistliche Element des Glaubens war? Und die päpstlich-hierokratische Auffassung war keineswegs tot, sie lebte kräftiger denn je²². Das zeigt der neue Ordo, den man 1014 zum ersten Mal in der Kaiserkrönung verwandte: Ordo C (Cencius II); Eichmanns Gründe für diesen Zeitansatz haben nach Ullmann eine überwältigende Evidenz für sich. Der Faden war also nie abgerissen: von Stephan II. und seiner Idee des *patricius Romanorum* verlief eine ununterbrochene römisch-hierokratische Linie bis ins 11. Jahrhundert.

Die Zeit war reif für die Frucht, auf die die ganze Entwicklung hindrängte: die abstrakten Herrschaftsprinzipien sollten in konkrete Regierungsaktionen umgesetzt werden²³. Nur in diesem Sinne hat das sog. Reformpapsttum in der Zeit Gregors VII. etwas Neues geschaffen. Ideologisch fügte es nichts hinzu, wie überhaupt in der ganzen Periode vom 9. bis ins 11.

²² ULLMANN, *The Growth* 253-261.

Jahrhundert immer nur die e i n e Idee dagewesen ist. Das Neue bestand lediglich darin, dass jetzt die hierokratische Doktrin zum hierokratischen System, zur Regierungsbasis des Papsttums wurde. Man machte endlich Ernst mit der Idee der universalen Kirche als einer korporativen und politischen Einheit, die alle Christen umfasste und daher vom Papsttum in monarchischer Form regiert werden musste. Das war die *societas christiana* Gregors VII. Praktisch auf das Abendland beschränkt, stellte sie trotz der geistlichen Grundsubstanz des Glaubens eine irdische, mit allen Eigenschaften eines öffentlich-rechtlichen Sozialkörpers ausgestattete Realität vor; sie besass gesetzgebende, beratende, verwaltende, richterliche und exekutive Ämter, sie war eine wirkliche *societas perfecta*.

Selbstverständlich kommt für Gregor VII. als Regierungsorgan der *societas christiana* nur das Priestertum in Betracht, an dessen Spitze der Heilige Stuhl steht²³. Zur Verteilung der Funktionen innerhalb der Gemeinschaft bedarf es eines leitenden Prinzips, das die Frage nach der rechten Verhaltensweise stets beantwortet. Dieses Prinzip, diese Lebensnorm der *societas christiana*, nennt Gregor VII. *justitia*; sie, das ungestaltete, gestaltlose Recht, ist in der römischen Kirche verkörpert. Weil der Heilige Stuhl die *norma justitiae* ist, steht es allein dem Papste zu, in der *societas christiana* die für alle bindenden Gesetze zu erlassen. Dem Papste ist somit die Herrschaft über die ganze christliche Welt übertragen, und zwar ohne irgendeine Eingrenzung. Ihm steht es zu, die Kaiser und die Könige zu beaufsichtigen, weil auch diese durch Petrus mit ihrer Herrschaft betraut worden sind. Da Sankt Peter die oberste Herrschaft innehat und da der Papst für alle Christen, auch für die Könige und ihre Regierung, vor Gottes Richterstuhl verantwortlich ist, haben die weltlichen Herrscher dem Papste zu gehorchen; denn er, die *norma justitiae*, verkündet ihnen ja, was sie zu tun haben. Sie dürfen ihre Gewalt nur so lange ausüben, als sie die Herrschaft des Papstes anerkennen, sie herrschen letztlich nur infolge des Konsenses der römischen Kirche²⁵. Daraus folgt not-

²³ Ebenda 262-271.

²⁴ Ebenda 272-309.

²⁵ Ebenda 284 f.

wendig das Recht des Papstes, einen ungehorsamen König abzusetzen²⁶. Hat die Absetzung Erfolg, muss der Papst im Notfall für bestimmte Zeit die Funktion des abgesetzten Königs übernehmen²⁷. Die Funktion aber, die der weltliche Herrscher innerhalb der *societas christiana* ausübt, ist bloss negativer Art: er muss das Böse unterdrücken²⁸. Was nicht böse ist, gehört zur Zuständigkeit der Priester; denn sie sind die Lenker der *societas*. Die zeitlichen Dinge, die an sich die Priester nichts angehen, müssen auf das Ewige hingeordnet werden; sie haben nur eine subsidiäre und instrumentale Funktion. Dieser Gedanke enthält schon im Keim die spätere Theorie, wonach der Papst über die zeitlichen Güter der Welt verfügt — für Ullmann die einzige Doktrin, die dank ihrer ausserordentlichen Konsequenz mit dem Begriff der *societas christiana* vereinbar erscheint²⁹. Da der König im Bereich des Stofflichen zu wirken hat, das Stoffliche aber auf das Geistliche hinzuordnen ist, hängt alles davon ab, ob die konkrete Person des weltlichen Herrschers für die *societas christiana* nützlich ist. Das führt zur Frage der Eignung. Über die Idoneität aber kann letztlich nur der Papst entscheiden. Daraus ergibt sich folgerichtig Gregors Anspruch auf Prüfung der Königswahl³⁰. Die hohe herrscherliche Stellung des Papstes wirkte sich natürlich auch gegenüber den Priestern aus. Wollte der Papst das *universale regimen* wirklich durchführen, musste er in erster Linie von den Priestern Unterwerfung fordern³¹.

Die päpstliche Monarchie, die sich seit Gregor VII. durchsetzte, musste Formen schaffen, die ihr Wesen zu anschaulichem Ausdruck brachten³². So entwickelte sie das Herrschaftszeichen der Tiara und die Krönungsfeiern. Dahinter stand die Forderung Gregors VII., dass der Papst allein die kaiserlichen Insignien tragen dürfe, dass er also in der Kaiserkrönung dem Imperator

²⁶ Ebenda 281-283; 301-303.

²⁷ Ebenda 304.

²⁸ Ebenda 285 f.

²⁹ Ebenda 287 Anm. 1.

³⁰ Ebenda 287 f.

³¹ Ebenda 292-296.

³² Ebenda 310-342.

etwas verleihe, was im Grunde Vorrecht des Papstes sei. Ferner umgab sich der Papst mit dem Kardinalskolleg wie mit einem Senat und stellte durch diese stärkere korporative Gliederung die römische Kirche umso eindrucksvoller als den Inbegriff, die Epitome der Gesamtkirche heraus. Ausserdem wurde das *palatium Lateranense* zur *curia Romana*, zum Verwaltungszentrum der *societas christiana* umgestaltet. Die grosse Autorität des Papstes zog endlich nicht wenige Fürsten an, sich zu Vasallen der römischen Kirche annehmen zu lassen und so die Vorteile des päpstlichen Schutzes zu geniessen. Die Lehnsherrschaft des Papsttums war Ausfluss der Stärke, war ein Umgiessen des Vikariats in eine zeitgemässe Form. Der Kaiser gehörte übrigens nicht unter die Vasallen. Er leistete den Untertanen-, aber nicht den Lehnseid; denn er war Beamter des Papstes und musste sein Schwert auf dessen Geheiss führen.

Die hierokratische Doktrin, nunmehr zu einem wirklichen Herrschaftssystem entwickelt, bedurfte vor allem fester Normen für das Leben in der *societas christiana*, bedurfte eines Rechtssystems³³. Daher nahm das kanonische Recht einen plötzlichen Aufschwung. Ausgehend von der *sedes justitiae*, der römischen Kirche, brachte es die monarchische und universale Stellung des Papsttums in der *societas christiana* zur Geltung; es band alle Christen. Genau so, wie die *societas christiana* zugleich mit ihrem geistlichen Wesen eine sehr konkrete, irdisch-zivile Realität besass, bedeutete das kanonische Recht viel mehr als kirchliches Recht: es war das Universalrecht der christlichen Welt schlechthin. Auch der Kaiser und die Könige konnten Gesetze erlassen, aber nur zu dem Zweck, das konkurrenzlos über ihnen stehende kanonische Recht, das Universalrecht der Christenheit, in einzelnen Punkten zu ergänzen oder ihm zur Geltung zu verhelfen.

Natürlich weiss Ullmann, dass die hierokratische These während des Investiturstreites Widerstand gefunden hat, aber er ist davon wenig beeindruckt³⁴. Es ging hier nicht um überlegene Abwehr, sondern um Rückzugsgefechte, um eine Opposition, die die Unangreifbarkeit der gegnerischen Stellung nicht begriff und nicht erkannte, dass die hierokratische Idee der rich-

³³ Ebenda 359-373.

³⁴ Ebenda 344-358; 382-412; 413 f.

tige Ausdruck für die damalige wesentlich christliche Gesellschaft war. Abgesehen vom Normannischen Anonymus, dem einzigen konsequenten Gegner³⁵, sah man die Lösung des Problems in einem Dualismus. Auf diesem Wege suchte Heinrich IV. die Rex-Sacerdos-Idee seines Vaters zu retten³⁶. Damit zerriss er jedoch die Einheit der christlichen Welt, nahm der *societas christiana* ihren korporativen juristischen organischen Charakter, brachte also kein Verständnis auf für die Welt, in der man lebte. Aber hat sich denn nicht der Dualismus wenigstens auf einem Teilgebiet durchgesetzt³⁷? Ist es in der Frage der Investitur nicht zur Unterscheidung zwischen kirchlichem Amt und königlichen Regalien gekommen? Ullmann gibt es zu, doch hält er dieses Ergebnis für einen zwar praktischen, aber mit evidenten Fehlern behafteten Kompromiss, der der an sich untrennbaren Einheit zwischen Kirche und Temporalien Gewalt ange-tan hätte. Eines sei freilich richtig: Von der Autonomie, wie sie Heinrich IV. gefordert hätte, sei es nur ein kleiner Schritt zum modernen Staat³⁸.

Voll entfaltet möchte dann Ullmann die hierokratische Doktrin bei den Autoren der nachgregorianischen Zeit finden: bei Honorius Augustodunensis, Johann von Salisbury, Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor³⁹. Sie alle begreifen die *ecclesia universalis* als die religiös-politische, juristisch-organische Einheit der *societas christiana*, deren Haupt der Papst ist, der *vicarius Christi*. Da in diesem *corpus* das teleologische Prinzip funktionaler Ordnung gilt, muss auch der weltliche Herrscher dem Papste unterworfen sein. Der *vicarius Christi* vereint die beiden Gewalten, er besitzt die beiden Schwerter. Hier gibt es keinen Raum für autonome Laienherrschaft, für Laienmonarchie. Mit der klar entwickelten Lehre dieser vier Autoren ist der Abschluss erreicht; in der Folgezeit wurde an Wesentlichem kaum etwas hinzugefügt⁴⁰. Innocenz III., Bonifaz VIII., Hostien-

³⁵ Ebenda 394-403; 414.

³⁶ Ebenda 344-349.

³⁷ Ebenda 407-412.

³⁸ Ebenda 347 f.

³⁹ Ebenda 413-446.

⁴⁰ Ebenda 447-457.

sis, Aegidius Romanus, Augustinus Triumphus und wie sie sonst heissen, alle meinen im Grunde dasselbe. Zwar konnte sich die hierokratische Idee nicht ganz durchsetzen und erlag schliesslich dem Wandel der Zeiten, für das Mittelalter jedoch war sie von fundamentaler Bedeutung.

II

Ullmanns Grundthese ist also folgende: Es gibt nur eine politische Idee, die das Papsttum des Mittelalters geleitet hat, die hierokratische Idee. Vom 5. bis ins 14. Jahrhundert ist an ihr keinerlei Veränderung bemerkbar, wohl aber ist sie im Laufe der Zeit immer konsequenter angewendet und ausgeführt worden; gerade darin bestand das Wachstum der päpstlichen Macht⁴¹. Die entscheidende geschichtliche Inkarnation fiel in die Zeit Gregors VII. Was vorher Idee war, wurde damals Regierungsbasis, nahm also die Formen eines hierokratischen Regierungssystems an, die bis etwa 1150 voll ausgefaltet wurden. Ausser technischen und ideologischen Verfeinerungen blieb alles bis ins 14. Jahrhundert unverändert.

Es wird wohl wenige Historiker geben, die hier Ullmann ohne weiteres zustimmen. Eine historische, den Zeitverhältnissen

⁴¹ Vgl. ebenda 271: « as we said before, the period from the fifties of the eleventh century onwards, is not a period which witnessed the evolution of a new doctrine, but a period which saw the application and implementation of a — by now — old ideology. This hierocratic doctrine by virtue of being applied became the governmental basis of the papacy. What pure doctrine declared ought to be done, is now being done. Hierocratic doctrine emerges in the shape of the hierocratic system .. ». Von Gregor VII. bis ins 14. Jahrhundert läuft eine gerade Linie; vgl. ebenda 413-448. Konsequenter werden daher die Auffassungen verschiedener Zeiten ideologisch gleichgesetzt: Gelasius I., Stephan II. und IV., der Fälscher des Constitutum Constantini, Nikolaus I. oder Johann VIII. — alle meinen dasselbe; für sie alle ist das Kaisertum ein vom Papst zu übertragendes göttliches *beneficium*, das kein Herrschertum *sui juris*, sondern einen *favor* des Papstes bedeutet; denn es gibt keinen gelasianischen Dualismus (vgl. ebenda 282 Anm. 2). Umgekehrt hält sich dann Ullmann für berechtigt, von Gelasius I. an bis zu Bernhard immer wieder auf spätere Päpste oder hierokratische Autoren zu verweisen; es geht ja im Grunde um dieselbe Idee.

verhaftete Idee — denn darum geht es, auch nach Ullmanns Ansicht — soll für fast 1000 Jahre am Werk gewesen sein, ohne sich zu verändern? Freilich, in Byzanz hat es dies gegeben; unbeirrt von der politischen Wirklichkeit haben dort die Kaiser den priesterlich-königlichen Weltenthron beansprucht. Aber darf man das byzantinische Kaisertum mit seiner starren, grösstenteils schon von dem heidnischen Imperium übernommenen und seit der Verchristlichung durch Konstantin kaum mehr weiterentwickelten Idee zum Vergleich heranziehen? Zu einer Zeit, da die byzantinische Kaiseridee ihr endgültiges Gesicht erhielt und versteinerte, hatte das Papsttum die ersten Anfänge seiner Entwicklung hinter sich und vor sich den langen, bis zum Vatikanischen Konzil und darüber hinaus reichenden Weg. Wie hätte eine solche im lebendigen Strom der Geschichte stehende Institution schon im 5. Jahrhundert, da sie für ihr innerstes, ihr kirchliches Sein noch der Festigung und Reife bedurfte, ihr Verhältnis zu der sich ständig wechselnden Welt für ein Jahrtausend festlegen können?

Ullmann hat sich mit dieser Frage auseinandergesetzt. Die von ihm angenommene Konstanz der hierokratischen Idee — er findet sie selbst erstaunlich — möchte er dadurch erklären, dass der Herrschaftsanspruch des Papsttums auf Prinzipien beruhe, die mit dem Wesen der Kirche und mit dem teleologischen Prinzip der funktionalen Ordnung gegeben seien⁴². Dazu gehöre die Scheidung des einen Körpers der Kirche in die zwei Gliederungen der Priester und der Laien und das daraus folgende Gegenüber von Regierenden und Regierten; ferner die durch den monarchischen Charakter der Kirche geforderte Primatsgewalt des römischen Bischofs; endlich die Erscheinung der Kirche nicht nur als pneumatisch-sakramentale, sondern als zugleich sichtbare, körperlich greifbare Gemeinschaft. Und da das Christentum den ganzen unteilbaren Menschen verlange, so habe das Haupt dieser sichtbaren Gemeinschaft den ersten Platz nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Welt einnehmen müssen, sobald diese Welt ganz und gar christlich geworden sei. Das Papsttum des Mittelalters habe daher konsequent gehandelt, wenn es für sich allein die Weltmonarchie beanspruchte, den

⁴² Ebenda 2-12; 20 Anm. 1; 25-28.

christlichen Königen aber oder dem Kaiser nur eine untergeordnete, vom Heiligen Stuhl abhängige Funktion innerhalb dieser *societas christiana* zubilligte.

Seien wir uns darüber klar: was Ullmann hier vorbringt, ist nicht eigentlich Geschichte, sondern Theologie, und zwar eine sehr anfechtbare Theologie. Gewiss wird die Kirche die staatliche Gewalt niemals als eine absolute, sondern als eine geschöpfliche Grösse ansehen und von ihr fordern, sich unter das Gesetz Christi zu beugen. Und ebenso gewiss wird sie im Glauben an den ihr zuteil gewordenen Auftrag, das Werk Christi hier auf Erden fortzusetzen, den Anspruch aufstellen, über jeder weltlichen Gewalt zu stehen und ausser ihrer sakramentalen Aufgabe zur verbindlichen Auslegung des göttlichen Gesetzes berufen zu sein. Aber die Ausübung einer solchen Gewalt bleibt *an sich* — es geht uns hier zunächst nur um Prüfung der spekulativen Prinzipien Ullmanns — kirchlicher, geistlicher Natur. Denn die Königsherrschaft Christi ist nach Jesu eigenen Worten « nicht von dieser Welt » (Jo 18, 36). Von einer notwendigen Konsequenz, die das Papsttum im Raum einer *societas christiana* dazu führen *müsste*, neben der höchsten Gewalt auch die höchste weltliche politische Gewalt und damit die Weltmonarchie zu beanspruchen, kann keine Rede sein; denn das würde die Annahme eines irdischen *regnum Christi* bedeuten, für das Belarmin die gültige Formulierung gefunden hat: er finde ein solches weder in der Hl. Schrift noch bei den Vätern, *immo existimamus repugnare paupertati Christi et sapere errorem Judaeorum et haeticorum*⁴³. Die prinzipielle Scheidung zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt und die damit verbundene Anerkennung der menschlichen Freiheit sowie der Autonomie des Staates gehört zum Wesenbestand katholischer Staatslehre. Dieses dualistische Prinzip ist zwar nicht zu allen Zeiten christlicher Geschichte in gleicher Stärke wirksam gewesen, aber es hat auch zu keiner Zeit gefehlt, sondern das Verhältnis der Kirche zur Welt und zur menschlichen Gesellschaft jeweils mitbestimmt. Ullmann dagegen sieht von der dualistischen Komponente völlig ab und spannt die gesamte Entwicklung des päpstlichen Herr-

⁴³ *Recognitio*; Ad librum de Rom. Pont. V c. 4.

schaftsanspruches auf das Prokrustesbett eines politisch-religiösen Monismus.

Vielleicht würde Ullmann entgegenen, er habe diese Ideen nicht durch aprioristische Spekulation gewonnen, sondern aus der wirklich verlaufenen Geschichte abgelesen. Gut —, aber dann wäre zu fragen, wo er sie abgelesen hat, in welchem Teil der Papstgeschichte derartige Gedankengänge klar ausgesprochen und irgendetwas auch auf die Praxis angewendet worden sind. Es kommt uns, wohlverstanden, auf ein festes Fundament an, nicht auf strittige Interpretationen, die ja immer wieder die Frage aufwerfen, mit welchem Recht man so und nicht anders interpretiert. Wirklich festen Boden gewinnt jedoch Ullmann für die hierokratischen Gedankengänge erst im 13. Jahrhundert, genauer: in seiner zweiten Hälfte. Denn erst damals — wir werden noch darauf zurückkommen — gewann das hierokratische Denken unter den kirchlichen Theoretikern und zugleich für die praktische Politik der Päpste die Oberhand. Ullmann hat sich mit dieser späten Zeit beschäftigt und als Frucht seiner Studien vor Jahren ein eigenes Buch herausgebracht⁴⁴. Was er dort als «mittelalterliches Papsttum» hinstellt, ist aufgrund einseitiger Auswahl der kanonistischen Quellen⁴⁵ fast ausschliesslich am hierokratischen Gedankengut des 13. und 14. Jahrhunderts orientiert. Die Konsequenz für das hier zu besprechende Werk liegt damit offen: Wenn die politische Grundidee des mittelalterlichen Papsttums wirklich im Sinne von hierokratisch denkenden Kanonisten und Theologen des 13.-14. Jahrhunderts zu verstehen ist, dann ist der Schlüssel der Erkenntnis gefunden, dann muss die vor dem 13. Jahrhundert liegende Entwicklung der päpstlichen Herrschaft in der Dynamik der hierokratischen Idee bestanden haben. So stossen wir wiederum auf ein a-priori.

Aus dem Gesagten dürfte sich ergeben: Ullmanns Darstellung beruht wesentlich auf den spekulativen Ideen, die er sich anhand der hierokratischen Theorie des 13. und 14. Jahrhunderts zurechtgelegt hat. Nicht von innen her werden die geschichtli-

⁴⁴ W. ULLMANN, *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949.

⁴⁵ Vgl. die Rezension von A. STICKLER SDB, *Concerning the Political Theories of the Medieval Canonists*, *Traditio* 7 (1949-51) 450-463.

chen Begebenheiten und Zeugnisse zum Leuchten gebracht, sondern von einer betont hierokratischen Sicht her angestrahlt und so in eine sehr eigenwillige Perspektive gerückt. Dass diese Charakteristik nicht zu negativ ausgefallen ist, soll jetzt die Analyse der einzelnen Perioden erweisen. Wegen der von Ullmann angewandten Methode der Rückstrahlung mag es sich empfehlen, am Ende zu beginnen und von da in die Vorzeit bis zu Gelasius I. hinunterzusteigen ⁴⁶.

Die Zeit Gregors VII. und seiner Nachfolger

Es ist zu bedauern, dass Ullmann sein Buch mit der Mitte des 12. Jahrhunderts abschliesst; denn gerade dann beginnt eine Zeitspanne, die zu seinem System ganz und gar nicht passen will. Auf die im Denken Gregors VII. verharrenden Autoren Honorius Augustodunensis, Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux, die ich politische Spiritualisten nennen möchte, folgen nämlich die Kanonisten; von Gratian ab (etwa 1140) sollten sie für ungefähr 100 Jahre fast allein die politische Lehre der Kirche betreuen. Und hier ergibt sich aufgrund neu erschlossener Quellen ein überraschendes Bild: In den kanonistischen Schulen steht neben einer hierokratischen eine präzise formulierte dualistische Theorie, die durch zahlreiche, zum Teil hochangesehene Lehrer bis gegen 1230 vertreten ist; erst dann scheint die hierokratische Doktrin die Oberhand gewonnen zu haben ⁴⁷. Mehr noch: die dualistische Theorie findet sich auch

⁴⁶ Die folgende Kritik kann natürlich nur die allgemeinen Linien herausarbeiten, wobei zur Veranschaulichung da und dort auch auf Einzelheiten eingegangen wird. Aus meinem Schweigen zu vielen problematischen Deutungen Ullmanns darf also nicht auf Zustimmung geschlossen werden.

⁴⁷ Vgl. A. STICKLER SDB, *Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei Decretisti e Decretalisti fino alle Decretali di Gregorio IX*, in: *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Misc. Hist. Pont. 18) Roma 1954 1-26; F. KEMPF SJ, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik*, (Misc. Hist. Pont. 19) Roma 1954 194-252; R. CASTILLO LARA, *Coaccion Ecclesiastica y Sacro Romano Impero*, Torino 1956 161-294.

bei Päpsten. Kein geringerer als Innocenz III. muss ihr beigezählt werden⁴⁸. Desgleichen wohl Honorius III. Und für Alexander III. steht fest, dass er sich in der Praxis als Dualist verhalten hat, während wir nicht mehr ermitteln können, ob er auch innerlich Dualist gewesen ist⁴⁹. Über die anderen Päpste der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts lässt sich kaum etwas sagen; doch verdient es in diesem Zusammenhang Beachtung, dass es Hadrian IV. auf keinen Streit ankommen liess, als Friedrich Barbarossa in seinen Protesten gegen das päpstliche, 1157 in Besançon überreichte Schreiben die Gottesunmittelbarkeit des Kaisertums herausstellte. Erst unter Innocenz IV. dürften sich die hierokratischen Gedankengänge bei der römischen Kurie endgültig eingebürgert haben.

Wie will Ullmann diese Tatsachen erklären? Fast 90 Jahre schwankte die kirchliche Wissenschaft, ob sie der staatlichen Gewalt die Gottesunmittelbarkeit zuerkennen sollte oder nicht. Unter denen, die sie zuerkannten, waren die massgebenden Päpste jener Zeit: Alexander III. handelte als Dualist, Innocenz III. handelte nicht nur darnach, er sprach sich auch klar genug in dualistischem Sinne aus. Die monarchische Herrschaft des Kai-

Trotzdem blieb die dualistische Lehre auf dem Feld und erstarkte um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert. Ausser den bekannten Werken von R. SCHOLZ und J. RIVIÈRE über die Publizistik im Zeitalter Philipps d. Sch. vgl. die interessanten Legisten-Texte, mitgeteilt von ERNST H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957 324-327; zu den Theologen vgl. M. MACCARRONE, «*Potestas directa*» e «*Potestas indirecta*» nei teologi del XII e XIII secolo, in: *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Misc. Hist. Pont. 18) Roma 1954 44-47 (wo freilich zu Fra Remigio di Chiaro de' Girolami heranzuziehen ist: M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterliche Theorie über das Verhältnis von Staat und Kirche*, Sitz. Ber. d. Bayr. Akad. Phi.-Hist. Abt. München 1934 Nr. 2 18-33); JEAN LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle*, Paris 1942.

⁴⁸ Vgl. H. TILLMANN, *Papst Innocenz III.*, Bonn 1954 15-27; KEMPF, *Papsttum und Kaisertum* (s. vorhergeh. Anm.) 253-279; 105-151. Ullmann kommt ausserordentlich häufig auf Innocenz III. zu sprechen, doch kann ich seine Deutungen zum grössten Teil nicht annehmen.

⁴⁹ Vgl. M. PACAUT, *Alexandre III. Etude sur la conception du pouvoir Pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre*, Paris 1956; vgl. dazu meine Rezension in *Rev. d'hist. Eccl.* 52 (1957) 932-937.

sers oder der Könige muss also mit dem Führungsanspruch der Kirche im Abendland — wohl wenig Päpste haben ihn so energisch vertreten wie Innocenz III. — vereinbar gewesen sein. Anders ausgedrückt: das dualistische Element, das Ullmann radikal ausklammern möchte, war vorhanden und hat für die Kirche eine ebenso wichtige theoretische wie praktische Bedeutung besessen.

Freilich darf niemals der Gegenpol übersehen werden: das monistische Element. Es ging aus dem Einheitsstreben des Mittelalters, aus der *reductio multorum ad unum*, hervor. Eine der Äusserungen des monistischen Elementes war die hierokratische Theorie, gewiss der radikalste, aber keineswegs — dies sei gegen Ullmann bemerkt — der einzig mögliche Ausdruck. Innocenz III. mag als Beispiel dienen: er war einerseits Dualist, sah jedoch andererseits die christliche Welt als eine Einheit an, an deren Spitze der Papst stehe; und diese beiden Sichten widersprachen sich in seinem Weltbild in keiner Weise⁵⁰. Was er mit Erfolg versucht hat, war der Kirche des 12. und 13. Jahrhunderts immer und je aufgegeben: nämlich für Theorie und Praxis eine Lösung zu finden, in der die geistliche und die weltliche Gewalt prinzipiell getrennt und doch wieder in einer höheren, den Vorrang des Geistlichen betonenden Ordnung vereint waren. Nur in diesem Wider- und Zusammenspiel von dualistischen und monistischen Gedankengängen kann die höchst bewegte Entwicklung der politischen Lehre der Kirche im 12.-13. Jahrhundert erfasst werden. Solange die beiden Elemente miteinander rangen, war noch der ernste Wille wirksam, sich mit der Realität des Lebens auseinanderzusetzen. Denn diese Realität war von anderer Beschaffenheit, als sie Ullmann beschreibt.

Der reale Untergrund, der die Führungsgewalt des Papsttums im 12. und 13. Jahrhundert trug, war die damals bestehende abendländische Völkergemeinschaft, die *Christianitas* oder, wie sie Ullmann nennt, die *societas christiana*⁵¹. Das Band, das

⁵⁰ Vgl. KEMPF, *Papsttum und Kaisertum* (s. Anm. 47) 280-325.

⁵¹ Zum Problem der *Christianitas* vgl. J. RUPP, *l'Idée de Chrétienté dans la pensée Pontificale des origines à Innocent III*, Paris 1939; E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris 1952 75-109; KEMPF, *Papsttum und Kaisertum* 304-310; KEMPF, *Imperium und Nationen*

die Völker und Reiche zur Christianitas zusammenschloss, war der gemeinsame christliche Glaube und die Zugehörigkeit zu derselben Kirche. Im Grunde ist also unter dem Träger der Christianitas das christliche Volk zu verstehen, jene übernationale, von der universalen kirchlichen Organisation und dem universal geltenden Kirchenrecht erfasste und letztlich von der römischen Kirche geleitete Sozialeinheit des *populus christianus*. Das einende Element war also kirchlicher Natur; denn unter politischem Gesichtspunkt zerfiel der *populus christianus* in viele Völker und Reiche. Gerade dieser Ausfall einer weltlichen Führungsspitze und eines weltlich-politischen Einungselementes sicherte dem Papste die einzigartige Stellung eines Hauptes der Christianitas. Die Stellung war umso eigenartiger, als sie im Grunde nur auf der Primatsgewalt der römischen Kirche beruhte. Die Christianitas hatte daher einen monistischen und zugleich einen dualistischen Wesenszug: sie war monistisch, weil sie in einer einzigen Spitze, dem Papste, gipfelte; sie war dualistisch, weil der Papst letztlich nicht über weltliche Gewalt verfügte. Von dieser Zwi-spältigkeit ist sie, insofern man sich an die Realität der Geschichte hält, nie genesen. Trotz der realen, durch die universale Organisation der Kirche gegebenen Grundlage blieb sie ein sehr ätherisches Gebilde, angewiesen auf die kirchliche Disziplin und auf den guten Willen der Glieder, vor allem der weltlichen Herrscher.

Ullmann ist anderer Ansicht. Er möchte der *societas christiana* die Eigenschaften der höchsten menschlichen, mit Souveränität ausgestatteten Gemeinschaftsform zuschreiben, nennt sie daher eine *societas perfecta*, die wie ein richtiger Staat legislative, konsultative, administrative und exekutive Ämter besitzen haben soll. Die monarchische Gewalt sei allein beim Papste gewesen; alle anderen Gewalten, auch die der weltlichen Herrscher, hätten in abhängiger Funktion gestanden⁵².

in ihrem Bezug zur Christianitasidee, in: X Congresso Internazionale di Scienze Storiche 1955, vol. VII: Riassunti delle Comunicazioni 202-205; Atti del X congresso Internazionale 415-418; D. HAY, «Europa» and «Christendom»: a Problem in Renaissance Terminology, ebenda vol. VII 306 f; P. ZERBI, *Papato, impero e «repubblica Christiana» dal 1187 al 1198*, Milano 1955 (vgl. dort Index: *christianitas, repubblica christiana*).

⁵² ULLMANN, *The Growth* 271.

+Padua!

Man fragt erstaunt, wo es derartige Amtsstellen der *societas christiana* gegeben haben soll. Dass sich der Papst in der römischen Kurie ein der Zeit besser angepasstes Verwaltungszentrum geschaffen, dass sich das Kardinalskollegium herausgebildet hat, diese und andere Neuerungen sind natürlich auch in ihrem Bezug zur Christianitas zu sehen, aber die so entstandenen Ämter und Würden waren Ämter und Würden der Kirche. Dasselbe gilt von der Ausbildung des kirchlichen Rechtes: dass es wegen des übernationalen Charakters der Kirche jede weltliche Gesetzgebung übertraf und dass es in Fragen, die das Sittengesetz oder den Glauben angingen, für die weltliche Gesetzgebung als Norm zu gelten hatte, ist selbstverständlich, aber trotzdem blieb es Kirchenrecht; neben ihm stand das weltliche Recht, und zwar nicht nur in subsidiärer Funktion, wie Ullmann will⁵³. Wer nur ein wenig die kanonistischen Texte kennt, der weiss, wie hoch die Achtung vor dem Eigenbereich und vor der Autorität des weltlichen Gesetzes war, selbst bei den hierokratisch eingestellten Kanonisten. Die strenge Scheidung der beiden Rechtssphären im Sinne eines Nebeneinander gehörte zu den Grundprinzipien der kanonistischen Wissenschaft⁵⁴. Die Kanonisten haben hier bewiesen, wie fest sie auf dem Boden der Wirklichkeit standen.

Denn die christlichen Herrscher haben sich keineswegs bereit gefunden, ihr Amt lediglich im Dienste des Priestertums,

⁵³ Ebenda 373.

⁵⁴ Vgl. STICKLER, *Sacerdotio e Regno* (s. o. Anm. 47) 12-15 und vor allem STICKLER, *Imperator Vicarius Papae. Die Lehren der französisch-deutschen Dekretistenschule des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts über die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser*, *MIÖG* 62 (1954) 171-173; 177 mit Anm. 38; 192-197; unter den vielen dort zu findenden Belegen seien als Beispiel nur zwei Texte aus der hierokratisch eingestellten Summe *Elegantius in iure divino* (Summa Coloniensis) mitgeteilt, ebenda 177 Anm. 38: ... *Duo sunt iudices: Deus et homo; duo pretoria: celeste et terrenum tribunal; due sunt accusationes, due iurisdictiones, due pene, duo que puniuntur: corpus et anima; duo propter que culpa et infamia, duo qui remittere possunt: Deus et imperator, hic per restitutionem, ille per contritionem. — ... quia sicut ecclesiasticarum legum ecclesiasticus iudex amministrator est, ita civilium non nisi civilis iudex amministrator sit, ut sicut is solus condendi et interpretandi canonis potestatem habet, ita et is solus civilium legum interpres sit, quia eis ius et auctoritatem impertit.*

geschweige denn in politischer Abhängigkeit vom Papst aufzufassen. Das Königsamt ist im 12. und 13. Jahrhundert ein monarchisches Amt geblieben, und der Charakter seiner Souveränität ist im Laufe dieser Zeit immer stärker herausgestellt worden. Schon der Investiturstreit zeigt es. Es hilft Ullmann wenig, wenn er die Beilegung des Streites auf dualistischer Grundlage, erzielt durch eine saubere Scheidung zwischen kirchlichem Amt und königlichen Regalien, als einen nur praktischen, mit evidenten Fehlern behafteten Kompromiss abtut; der so gefundene *modus vivendi* und der dahinter stehende dualistische Gedanke waren eine geschichtliche Realität. Nur der wird der Christianitas jener Zeit gerecht, der diesen wesentlichen Faktor, den sich immer klarer herausbildenden Souveränitätsanspruch der Könige, mitberücksichtigt^{54bis}.

Ullmann könnte entgegnen, es interessiere ihn in seinem Buch weniger die geschichtliche Realität der Christianitas als das, was seit Gregor VII. das Papsttum und die kirchlichen Denker Honorius Augustodunensis, Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux und Johann von Salisbury aus ihr hätten machen wollen; und hier sei kein Zweifel möglich: die Absicht ziele auf eine regelrechte Hierokratie. Was Ullmann so klar zu sein scheint, ist anderen Forschern ein vielschichtiges, bis zum heutigen Tage noch nicht genügend aufgehelltes Problem.

Nehmen wir zunächst jenen Autor vor, der als besonders radikaler Hierokrat gelten könnte: Johann von Salisbury. Neuere Forschungen haben uns gelehrt, vorsichtig zu sein⁵⁵. Weder die Zweischwerterlehre noch das Bild des Scharfrichters, das Johann einmal für den König als den *minister ecclesiae* gebraucht, berühren den wendenden Punkt in seinem höchst originellen Werk *Policraticus*. Nicht so sehr der Geist eines Theologen weht uns da an denn der eines Sozialphilosophen und Sozialethikers, dem es

^{54bis} Dies geht besonders eindrucksvoll hervor aus dem Meisterwerk von E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, (s. o. Anm. 47) Kap. IV-VII.

⁵⁵ Vgl. J. SPÖRL, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, München 1935 73-109; W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, (Schriften der MG 2) Stuttgart 1938 131-143 und passim; A. ROTA, *L'influsso civilistico nella concezione dello Stato di Giovanni Salisberiese*, Riv. di Stor. del Diritto Ital. 26-27 (1953-54) 209-226; weitere Literatur vgl. bei HOHENLEUTNER, Hist. Jahrb. 77 (1958) 499 f.

auf eine politische Ontologie und Offizienlehre ankommt, natürlich unter Einbeziehung des Glaubensbereiches, zugleich aber in starker Abhängigkeit vom antiken Staatsdenken. Wenn daher Johann von Salisbury von der *res publica hominum* handelt, so interessieren ihn die Grundtatsachen eines *ens politicum*. Im Anschluss an antike Autoren kommt er so zur Lehre von der *respublica* als einem Körper, «der durch göttliches Gnadengeschenk belebt wird, der sich nach dem Geheiß der höchsten *aequitas* bewegt und den die Vernunft wie ein Steuer leitet»⁵⁶. Hier ist also menschliche Gemeinschaft als ein Rechtsorganismus gesehen, «der seine Sanktion aus dem kosmischen Gesetz nimmt und nicht aus einem Gesetz nur übernatürlicher Ordnung»⁵⁷. Zwar hat in diesem Körper das Priestertum die Stelle der Seele inne — was Johann Gelegenheit bietet, hierokratische Gedanken einzubauen —, aber das Haupt des Körpers ist der Herrscher; in ihm scheint Gottes Herrschaft auf: *princeps potestas publica est et in terris quaedam divinae maiestatis imago*⁵⁸. Dem Staate wird somit innerhalb seiner Sphäre durchaus eine Eigenstellung zugebilligt; «nicht Aufgehen des Staates in der Kirche, sondern Vertretung des universalen Prinzips durch den Staat in seinem Seinsbereich; und insofern erst Unterordnung unter die Kirche, als diese das universale Prinzip in ihrem, dem Range nach höheren Seinbereich darstellt»⁵⁹.

Wie immer man über diese Deutung im einzelnen denken mag, eines dürfte jedenfalls sicher sein: Johann von Salisbury war ein viel zu origineller, differenzierter Denker, als dass er mit Begriffen wie «Hierokrat», «gregorianischer Radikalismus» und

⁵⁶ So übersetzt BERGES, ebenda 139; die Definition im Polieraticus V 2 (ed. WEBB I 282) lautet: *Est ... res publica ... corpus quoddam quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis.*

⁵⁷ BERGES, ebenda 43; vgl. auch SPÖRL, ebenda 104 f.

⁵⁸ Polieraticus IV 1 (ed. WEBB I 235). Über die Idee des Königs als *imago aequitatis und imago Christi* und über den Versuch Johans, diese zwei Gegensätze mit Hilfe der Unterscheidung: *princeps legibus solutus — princeps legis servus* spekulativ zu vereinen, vgl. E. E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, 94-97.

⁵⁹ BERGES, ebenda 141; vgl. auch SPÖRL, ebenda 105 f.

anderen Typisierungen wirklich erfasst werden könnte⁶⁰. Ullmann jedoch bringt es fertig, aus der *res publica hominum* Johannis die sichtbare, in Form eines Körpers gebildete Kirche zu machen und so zu der eigenwillig verstandenen *societas christiana* umzudeuten, die gleichsam automatisch das uns schon bekannte aprioristische Schema auslöst: es regieren die Priester mit dem Papst an der Spitze, während der weltliche Herrscher nur Diener des Priestertums ist, dessen *raison d'être* in der Unterdrückung des Bösen (*carnifex*) besteht⁶¹.

Durch diese Erfahrung gewarnt, wenden wir uns nicht ohne Spannung den drei anderen Autoren zu, die nach Ullmann die hierokratische Idee im 12. Jahrhundert verkündet und gedanklich vollendet haben sollen: Honorius Augustodunensis, Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux. Es geht um bekannte und oft untersuchte Denker, über deren politischen Spiritualismus (oder wie man sonst ihre an Gregor VII. ausgerichtete geistige Haltung nennen will) sich die Forschung einig ist, während es eine Streitfrage geblieben ist, ob ihr Spiritualismus mit seinem grossartig geschlossenen, hierarchisch abgestuften Weltbild dem Sacerdotium eher einen moralischen Vorrang vor dem Regnum denn eine politische Herrschaft über das Regnum zusprechen wollte. Zu dieser Debatte trägt Ullmanns Buch nicht das Geringste an neuen fruchtbaren Gesichtspunkten bei⁶². Im Gegenteil, es verwirrt, weil Ullmann immer wieder sein a priori, das teleologische Prinzip der funktionalen Ordnung, anwenden oder sogar von den drei Autoren angewendet finden möchte. Als ob er so der kontemplativen Haltung dieser Männer gerecht werden könnte! Als ob ihre Hierarchienlehre zu einer hierokratischen Theorie hätte werden müs-

⁶⁰ Dies betont BERGES (mit Wendung gegen Kern), ebenda 59 Anm. 2. Mit Recht bemerkt KANTOROWICZ, a. a. O. 94; 97, dass Johann unter dem Einfluss der Scholastik und des neuen Rechtsdenkens steht. Allein schon deswegen darf er nicht ohne weiteres den spiritualistisch eingestellten Autoren des nachgregorianischen, bernhardinischen Zeitalters zugezählt werden.

⁶¹ ULLMANN, *The Growth* 420-426.

⁶² Ebenda 414-446. Ich behalte vorläufig noch den Namen Honorius Augustodunensis bei; die von Ullmann gewählte Bezeichnung «Honorius von Canterbury» dürfte zur Zeit, da die Diskussion über die Heimat des Honorius noch nicht abgeschlossen ist, kaum zu empfehlen sein.

sen, sie, die Frucht eines symbolistischen, theologisch-sakramental ausgerichteten Denkens!⁶³

Aber auch in den Einzelheiten lässt Ullmanns Darstellung unbefriedigt. Bei Honorius Augustodunensis wird ungefähr alles ausgelassen, was einer hierokratischen Ausdeutung entgegensteht und das Konfuse des ganzen Traktates offenbart⁶⁴. Hugo von St. Viktor zieht aus dem Bild vom *corpus* keineswegs jene Konsequenzen, die Ullmann in Weiterführung seines Gedankens zieht; Hugo verharret in einer recht unorganischen Betrachtungsweise, indem er die *universitas fidelium* sich teilen lässt in eine linke Seite Christi: die eine Wand seines Hauses — die Laien, und in eine rechte Seite Christi: die andere Wand des Hauses — den Klerus; dass dieses *corpus* in Leib und Seele zu scheiden sei und daher das Priestertum als die Seele die Laien als den Leib zu lenken hätte, dies ist Ullmanns Zutat⁶⁵. Und die so wichtige Frage, ob die Einsetzung der *potestas terrena* durch die *potestas spiritualis* in juristisch-politischem oder in sakramental-instrumentalem Sinne zu verstehen und ob mit dem Gericht des Sacerdotiums über das Regnum bloss das Gericht über die Sünde oder eine bis zur

⁶³ Zur Hierarchienlehre vgl. BERGES, a. a. O. 52-59; zum Symbolismus vgl. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, München 1929 239-241; 243-247; 220-228. Einen recht guten Überblick über die Lehre der drei Autoren gibt M. PACAUT, (s. o. Anm. 49) 372-385; vgl. auch M. MACCARRONE, «*Potestas directa*» e «*Potestas indirecta*» nei teologi del XII e XIII secolo, (s. o. Anm. 47) 28-32.

⁶⁴ So die Anerkennung des göttlichen Ursprungs der Gewalt bei den heidnischen Kaisern (*Summa Gloriarum* c. 24; MG Lib. de lite III 74 f) und eine so starke Betonung der Gewaltentrennung, dass *in divinis* die Könige dem Papst, *in saecularibus* aber der Papst mit dem gesamten Klerus der staatlichen Gewalt unterstellt werden (S. Gl. c. 9; c. 11; c. 12; c. 24; MG ebenda 69; 69 f; 74); ferner der Verzicht auf das Depositionsrecht (S. Gl. c. 27; MG ebenda 75 f).

⁶⁵ De sacram. II, 2, 3 (PL 176 417); der von ULLMANN, *The Growth* 439, aus dem Zusammenhang gerissene Text ebenda II, 2, 4 (PL 176 417 f) lautet vollständig: *Duae quippe vitae sunt: una terrena, altera coelestis; altera corporea, altera spiritualis. Una qua corpus vivit ex anima; altera qua anima vivit ex Deo.* Für das eine Leben ist die *potestas terrena* da, für das andere die *potestas spiritualis*. Der Vorrang der *potestas spiritualis* wird durch den Vorzug des Geistlichen, aber keineswegs durch Heranziehen des Leib-Seele-Verhältnisses begründet.

Absetzung gehende Befugnis gemeint sei, wird von Ullmann nicht angeschnitten; der Grund dürfte wohl darin zu suchen sein, dass ihm Hugos hierokratische Einstellung a priori feststeht, wobei er freilich übersieht, dass Hugo in der Regalienfrage das Recht des Königs anerkennt, also zu der im Wormser Konkordat gefundenen dualistischen Lösung der Investiturfrage sein Ja sagt⁶⁶. Bei dem Abschnitt über Bernhard von Clairvaux bleibt es ein Rätsel, wie Ullmann die Zweischwerterlehre in der früheren Weise auslegen kann, ohne Sticklers neue Deutung auch nur zu erwähnen. Wenn nämlich Stickler recht hat (woran ich nicht zweifle), wenn unter dem materiellen Schwert in der Hand des Papstes lediglich die materielle Zwangsgewalt der Kirche zu verstehen ist, sodass Bernhard hier die Frage der politischen Gewalt des Kaisers überhaupt nicht berührt⁶⁷, dann entfällt der einzige Punkt, auf den sich Ullmanns hierokratische Interpretation zur Not stützen kann; denn alles Übrige, was er aus Bernhards Schriften anführt, beweist nichts.

⁶⁶ Zu dem bekannten Text: De sacr. II, 2, 4 (PL 176 418 C): *Spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare habet, si bona non fuerit*, vgl. die o. Anm. 63 angeführten PACAUT und MACCARRONE. Um ihn besser zu verstehen, ist heranzuziehen de sacr. II, 2, 6-7 (PL 176 419 f), wo Hugo ausführt: Alles, was zur *terrena vita* gehört, ist der *potestas terrena* unterworfen; selbst bei Schenkungen an die Kirchen gilt der Vorbehalt: *salvo tamen iure terrenae potestatis*; denn es darf kein fremdes Besitzrecht verletzt werden. Wenn die Fürsten einer Kirche etwas schenken, dann tun sie es entweder *in solam utilitatem* oder *in utilitatem et potestatem*. In letzterem Falle muss 1) die beschenkte Kirche die weltliche Gewalt durch Laien *secundum tenorem legum* ausüben und 2) anerkennen, dass sie die *potestas terrena* von dem weltlichen Fürsten erhalten hat und dass die so empfangenen Besitzungen der königlichen Gewalt nicht entfremdet werden dürfen; 3) muss betreffs der Besitzungen das Doppelverhältnis *patrocinium-obsequium* obwalten: *Sicut enim regia potestas patrocinium quod debet, alteri non potest dare, sic ipsa possessio, etiam ab ecclesiasticis personis obtenta, obsequium quod regiae potestati pro patrocinio debetur, iure negare non potest*. Hugo für Ullmann ein Kronzeuge der hierokratischen Theorie, hat also Temporalien und Kirchen sauber von einander getrennt und dadurch gerade das getan, was ULLMANN mit der hierokratischen Idee für unvereinbar hält (vgl. *The Growth* 408-410).

⁶⁷ A. STICKLER SDB, *Il «gladius» negli atti dei concilii e dei RR. Pontefici sino a Gratiano e Bernardo di Clairvaux*, Salesianum 13 (1951) 441-444.

Wie folgenschwer es sich auswirken kann, wenn man bei geistesgeschichtlichen Arbeiten das Moment des Individuellen, des Existentiellen und Persönlichkeitsverhafteten zu kurz kommen lässt, zeigt das Herzstück des Buches, das lange Kapitel über Gregor VII⁶⁸. Ullmann hat viel Mühe darauf verwendet. Scheint doch seine Grundthese durch Gregor überzeugender bewiesen zu werden als durch irgendeinen anderen Vertreter mittelalterlichen Geistes: einerseits ist Gregors Denken und Handeln hierokratisch ausgerichtet, andererseits sind seine Grundideen, soweit das Inhaltliche in Frage steht, in keiner Weise neu; was längst erkannt und formuliert worden ist, soll er nach Ullmann nur in die Wirklichkeit umgesetzt haben.

Gregors VII. Denken hierokratisch ausgerichtet? Wie immer man den Sachverhalt ausdrücken will, wahr bleibt, dass es in seinem Weltbild letztlich eine einzige Wirklichkeit gibt, worauf alles hingeordnet ist: Gott; und nur eine Sozialeinheit, die zu Gott hinführt: die Kirche; und nur eine oberste Gewalt in der Kirche: das Papsttum. Und da Gregor unter der Kirche nicht nur alle Gläubigen: Priester und Laien, begreift, sondern auch die menschlichen Institutionen einschliesslich des Königsamtes bloss in ihrem Bezug zur Kirche, in ihrer dienenden Aufgabe innerhalb der Kirche sieht, steht ihm der Papst über allen, auch über den Königen, die er sogar ihres Amtes entsetzen kann, sobald sie dem göttlichen Gesetz und seinen Auslegern, den Priestern, widerstehen und so zu Kindern des Teufels werden. Bis zu diesem Punkt gehen wir mit Ullmann einig, ungeachtet einzelner Interpretationen, die freilich sehr anfechtbar sein dürften⁶⁹. Was wir ihm

⁶⁸ ULLMANN, *The Growth* 262-309.

⁶⁹ Dass Gregor VII. in *Dictatus Papae* 8 (Reg. Greg. VII. II 55a; ed. CASPAR 204) den Anspruch auf den alleinigen Besitz der Kaiserinsignien in dem Sinne aufgestellt hätte, dass der Kaiser die Insignien nur gebrauchen dürfe, weil es ihm der Papst gestatte, ist eine unbewiesene und in sich unwahrscheinliche Behauptung ULLMANN'S; vgl. *The Growth* 310-315. Die Stelle wird von der Forschung als gegen den Patriarchen von Konstantinopel gerichtet angesehen; unter Umständen wollte sie auch den Tendenzen einiger anderer Bischöfe entgegentreten; vgl. etwa P. E. SCHRAMM, *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte*, *Studi Gregoriani* II (1947) 446 f. Zur Tiara, die Ullmann mit dem *camelaucum* gleichsetzt (Mitra und Tiara sollen aus derselben Wurzel kommen), vgl. jetzt J. DEÉR, *Byzanz und die Herrschaftszeichen des Abendlandes*, *Byzantin. Zeitschr.* 50

vorwerfen, ist etwas anderes: dass er die Ideen Gregors VII. im Lichte der kommenden Entwicklung ausdeutet⁷⁰ — und zwar einer sehr einseitig hierokratisch und daher verzerrt gezeichneten Entwicklung —, anstatt zunächst einmal nach der unwiederholbaren, Denken und Wollen durchdringenden Eigenart Gregors zu fragen und von da aus die weitere Frage zu stellen, ob und wie weit die nachfolgende Zeit Gregors Ideen aufgegriffen und verwirklicht hat.

Gregors VII. Genius ist wie ein Sturmwind über die Welt gekommen. Schon die Zeitgenossen empfanden das Einmalige, Atemberaubende seines Geistes und antworteten mit leidenschaftlicher

(1947) 420-427. — Ganz schlimm steht es mit der Deutung von Reg. II 49 (ed. CASPAR 190): *Et quia utraque manu debemus uti pro dextera et comprimendo impiorum saevitiam oportet nos, quandoquidem non est princeps qui talia curet, religiosorum vitam tueri.* Es geht um eine allgemeine, auf niemand persönlich bezogene Klage, die Gregor seinem Freunde Hugo von Cluny anvertraut. ULLMANN, ebenda 304, macht daraus: Gregor habe mit der Möglichkeit gerechnet, in Frankreich, wo die Gerechtigkeit durch Philipp I. verletzt werde, beide Hände gebrauchen zu müssen. Die Stelle soll belegen: Falls der Papst gegen einen König militärisch vorgehe und Erfolg habe, müsse er für bestimmte Zeit die Funktionen des abgesetzten Königs selber übernehmen. Wie Ullmann den unverfänglichen Text zu einem solchen Luftballon aufblasen kann, ist mir ein Rätsel. — Wenn Gregor in Reg. VIII 21 (ed. CASPAR 557) gute Christen und schlechte Könige einander gegenüberstellt und von den ersteren aufgrund des allgemeinen, für jeden Christen geltenden Priesterkönigtums sagt: *Isti ad hoc imperant, ut cum summo imperatore* (d. i. Christus) *eternaliter regnent*, so gibt das bloße Vorkommen des Wortes *summus imperator* kein Recht, es mit Petrus in Verbindung zu bringen, dem der *summus imperator Christus* das ganze christliche Volk anvertraut habe (so ULLMANN, ebenda 277). — Ähnlich aus dem Zusammenhang gerissen (vgl. ULLMANN, ebenda 278) ist die Stelle in Reg. II 31 (ed. CASPAR 166): *magis vellem pro his animam meam ponere quam eos neglegens universo orbi ad libitum carnis imperare*; dass sich hier der Papst die Weltherrschaft zuschreibt, ist nicht beweisbar. — In Reg. VIII 21 (ed. CASPAR 561): *Quapropter quod sancta ecclesia sua sponte ad regimen vel imperium deliberato consilio advocat* .., interpretiert ULLMANN, ebenda 285 f, stillschweigend die römische Kirche hinein: die Könige herrschen durch den Konsens der Päpste. Die Beispiele dürften genügen. Gerade weil Gregors Worte oft so vieldeutig sind, müssen wir uns genau an den Text halten. Ullmann dagegen ist bestrebt, den Sinn der Texte zu erweitern.

⁷⁰ Daher auch die ausserordentlich häufigen Verweise auf spätere Päpste und Autoren.

Ablehnung oder Zustimmung. Das Geheimnis seines Wesens — diese Überzeugung dürfte sich heute immer mehr unter den Forschern durchsetzen — lag in seiner Religiosität, genauer: in der ganz bestimmten Weise, wie er sich von Gott ergriffen fühlte und dementsprechend handelte. Diese radikal religiöse, ganz in den Bereichen der Übernatur und des Glaubens beheimatete Haltung ist Gregors unveräusserliches Charisma. Von ihm aus muss sein Reden und Handeln verstanden werden. In einer methodisch hochinteressanten Studie hat jüngst A. Nitschke versucht, auf diesem Weg vorwärtzudringen, und ist zu beachtlichen Ergebnissen gelangt⁷¹. Selbst wenn man sie nicht alle annimmt, dürfte doch daraus hervorgehen, dass die Sicherheit Gregors VII. nicht auf der Präzision seiner Ideen beruhte, insoweit man sie inhaltlich betrachtet, sondern auf seiner religiösen Erfahrung des von Gott Ergriffenseins, die sich freilich — dies wird von Nitschke zu wenig berücksichtigt — immer wieder an der Hl. Schrift und an der kirchlichen Überlieferung als den Normen der offenbarten Wahrheit orientierte.

Die Nachfolger Gregors VII. hatten es deswegen nicht leicht. Gregor bürdete ihnen die Last auf, das von ihm begonnene Reformwerk weiterzuführen, ohne ihnen die ihm eigene Begnadung weitergeben zu können. Bald sollte sich zeigen, wie viele Fragen sein radikaler Supranaturalismus ungelöst zurückgelassen hatte. Das galt weniger für den theologischen und kirchlichen Bereich — denn Gregors Glaube fiel ja mit dem der Kirche zusammen —, wohl aber für alles, was die nicht spezifisch kirchlichen Institutionen betraf. Es stellte sich heraus, dass man die Probleme mit Gregors spiritualistischer Sicht allein nicht lösen, dass die christliche Welt nicht einfachhin als eine übernatürliche, vom Papst angeführte Gemeinschaft der Gläubigen verstanden werden konnte. Im natürlichen Bereich meldete das Regnum seine Ansprüche an und wusste sie gut zu begründen, nicht zuletzt aus der christlichen Tradition heraus, die ja längst das Prinzip der Trennung zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt formuliert hatte. Die Geschichte des 12. und 13. Jahrhunderts ist in ihrer dra-

⁷¹ A. NITSCHKE, *Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII. Eine Untersuchung über die religiösen Äusserungen und politischen Handlungen des Papstes*, Studi Gregoriani ed. Borino V 1956 115-219.

matischen Spannung zwischen monistischen und dualistischen Tendenzen nichts anderes als eine ständige Auseinandersetzung mit der Aufgabe, die Gregor VII. dem Abendland gestellt hatte.

Es ist oben da und dort angedeutet worden, wie die Entwicklung verlaufen ist, wie auf die im Geiste Gregors verharrenden, aber bisweilen doch nüchterner denkenden Spiritualisten die Kanonisten folgten und das Problem der politischen Macht aufwarfen; denn die Verrechtlichung und Politisierung der kirchlichen, die ganze christlich-lateinische Welt erfassenden Regierungsweise — Bernhard hat gegen sie Protest eingelegt — forderte notwendig eine Klärung des Wesens und Ursprungs der politischen Macht. Erst mit der kanonistischen Fragestellung wurde der politischen Lehre der Kirche die unentrinnbare Entscheidung abgefordert, ob die Gewalt des Kaisers sowie der Könige direkt von Gott oder direkt vom Papste abzuleiten sei. Es war schon die Rede davon, dass eine stattliche Gruppe von Kanonisten für etwa 90 Jahre die hierokratische Lösung zurückwies, ohne jedoch über ihren dualistischen Prinzipien die in Kirche und Papsttum gründende Einheit der christlichen Welt zu vergessen, dass die bedeutendsten Päpste dieses Zeitraums aufgrund dualistischer Grundsätze gehandelt haben. Die hierokratische Theorie gewann schliesslich die Oberhand, weil man mit dem Problem des Staates und dem der Christianitas nicht fertig geworden war. So triumphierte ein Systemdenken, das dem Papste eine Weltmonarchie zuschrieb, die er nicht besass; denn dass das Papsttum eine Zeitlang nach Friedrichs II. Tod das Kaisertum beherrschte, bedeutete nichts: das Kaisertum war entmachtet, die wirkliche staatliche Macht besaßen die Könige der Nationalstaaten und die deutschen Territorialfürsten; sie erhielten sie sicher nicht vom Papst. Die dualistischen Kräfte, im staatlichen Bereich zu einer bedrohlichen Realität angewachsen, fanden im hierokratischen System nicht die gebührende Berücksichtigung. Die politische Lehre der mittelalterlichen Kirche war somit zu einer Kruste erstarrt, die die ans Licht strebenden staatlichen Kräfte — wie die Knospe die sie umschliessende Schale — nur zu durchstossen brauchten.

Ullmanns Grundthese ist daher umgekehrt richtig: Die rein hierokratische Idee entsprach keineswegs der realen mittelalter-

lichen Welt; im Gegenteil, sie schwebte über der Wirklichkeit und konnte sich daher erst durchsetzen, als man darauf verzichtete, dem christlichen Abendland in seiner komplexen Zusammensetzung gerecht zu werden. Die Regierungsweise des Papsttums richtete sich jeweils nach der politischen Lehre der zeitgenössischen kirchentreuen Denker und kann daher zum mindesten bis auf Innocenz IV. nicht ausschliesslich im Sinne der hierokratischen Idee ausgelegt werden.

Die Zeit vor Gregor VII.

Was für die vor Gregor VII. liegende Zeit in Ullmanns Buch zunächst auffällt, ist die durch die hierokratische These bedingte negative Haltung gegenüber dem theokratisch geprägten Königtum karolingischen und nachkarolingischen Stils. Nach Ullmann liegt hier eine Fehlentwicklung vor, die nicht berücksichtigt hätte, dass die christo-theozentrische Natur des einzelnen Königreiches auf das grössere Ganze wies, auf jene übergeordnete Einheit, die alle Reiche unter der monarchischen Gewalt des Papstes zusammengefasst hätte, während den Königen von rechts wegen bloss Teil- und Hilfsfunktionen zugekommen wären. Infolge dieses Missverstehens der *societas christiana* wären Heinrich IV. und einige seiner Verteidiger, wie etwa der Verfasser des Traktates *De unitate ecclesiae conservanda*, zur Idee des Dualismus gelangt, indem sie Christus als das einzige Haupt der *ecclesia universalis* hätten hinstellen wollen, von dem sich beide Gewalten direkt ableiteten. Eine autonome, ohne Vermittlung des Papstes von Gott stammende und damit monarchische Gewalt, deren Ort sich auch für Heinrich IV. nicht ausserhalb, sondern innerhalb der Kirche befunden habe, sei jedoch nur möglich, wenn der korporative Charakter der *ecclesia universalis* und die päpstliche *plenitudo potestatis* gezeugnet, wenn die Kirche lediglich als eine Brudergemeinschaft der Gläubigen, als eine moralische Grösse betrachtet werde⁷².

Nicht Heinrich IV. mit seinen Verteidigern, sondern Ullmann dürfte den Charakter der *societas christiana* im Frühmittelalter

⁷² ULLMANN, *The Growth* 345-347; 405-407; 343; 252 f; 156.

missverstanden haben, ähnlich wie er ihn für das 12.-13. Jahrhundert — der Nachweis wurde oben geführt — missverstanden hat. Ist es im Grunde nicht eine Schulmeisterei, drei oder mehr Jahrhunderte organisch gewachsener Entwicklung nur deswegen verfehlt zu nennen, weil sie den eigenen aprioristischen Prinzipien nicht entsprechen? Ullmanns *societas christiana* hat es nie gegeben, weder im Frühmittelalter noch später. Mit welchem Recht wird eine so irreal, dem abstrakten Denken entsprungene Grösse eingeführt und an ihr das Geschehene gemessen?

Die Art und Weise, wie sie Ullmann als Masstab ins Frühmittelalter einführt, will freilich wohl beachtet sein. Auszugehen ist davon, dass er dem dualistischen Gedanken keinen Raum gewähren, sondern nur zwei sich ausschliessende monistische Systeme im Frühmittelalter vorfinden will, nämlich erstens die hierokratische Idee, die aufgrund des Wesens der wahren *societas christiana* den Priestern die eigentliche Leitung und dem Papste allein die monarchische Gewalt zugesprochen, für die Könige dagegen bloss eine subsidiäre Funktion vorgesehen habe, und zweitens die theokratische Idee vom Regnum im Sinne eines Priesterkönigtums als der einzigen, den päpstlichen Jurisdiktionsprimat ausschliessenden Monarchie innerhalb der christlichen Welt; denn Dyarchie sei verworfen worden⁷³. Nach diesen Prinzipien beschreibt er, wie auf der einen Seite im 8.-9. Jahrhundert das Papsttum und die Theologen die hierokratische Idee immer klarer herausgestellt haben und wie auf der anderen Seite sich die theokratische Idee des Priesterkönigtums ausbildete, im 10.-11. Jahrhundert sogar vorherrschte, aber von vorne herein zum Untergang bestimmt war, weil in der *societas christiana* dem Papste allein die monarchische Gewalt zustand.

Die entscheidende Frage ist, ob die Voraussetzung zu Recht besteht, d. h. ob für das Frühmittelalter das dualistische Prinzip, die Anerkennung *sowohl* der päpstlichen *wie* der königlichen Gewalt, einfachhin auszuschliessen ist. Niemand wird bestreiten, dass jene Zeit in einer eigentümlichen Einheit verharrte, in jener primitiven, religiös-politischen Einheit, wie man sie analog auch in anderen Frühkulturen beobachten kann. Für ein entschiedenes Gegenüber von Regnum und Ecclesia fehlten dem jungen

⁷³ ULLMANN, ebenda 156; 120.

Abendland die geistigen und soziologischen Voraussetzungen. Es bildete sich eine Weltansicht heraus, die « die Kirche nicht mehr als eine Institution von der weltlichen Sphäre klar abhob, sondern beide Gewalten symbolisch als Stände innerhalb des einen mystischen Leibes begriff. Der König wurde zum Mitregenten des Corpus Christi Mysticum »⁷⁴. In diesem religiös-politischen Zwitterwesen, wo Regnum und Sacerdotium ihre bestimmten Funktionen zu erfüllen hatten, kam es von selbst zu einer Angleichung der Funktionen: das Regnum erhielt priestergleichen Glanz und übte kirchliche Rechte aus; das priesterliche Amt wurde nicht nur tief in das politische Gefüge des Regnums hineingezogen, es gewann auch infolge des eminent religiös aufgefassten Königsamtes nicht unbedeutenden politischen Einfluss. Und da diese Gemeinschaft eine irdische politische Realität besass, überwog in ihr der weltliche Herrscher. *Politisch* waren Papst und Bischöfe dem Kaiser oder dem König nachgeordnet, zum mindesten dann, wenn die politischen Verhältnisse einigermaßen gefestigt waren. Trotzdem verblieb dem Papst und den Bischöfen eine auf Christus gründende Stellung eigenen Rechtes⁷⁵. Weder der Gottesstaat Karls des Grossen noch das ottonisch-salische Imperium sind ohne dieses dualistische Grundelement zu begreifen. Das Kaisertum des Westens hat nie « die scharfen Konturen des römisch-byzantinischen Kaisertums gewonnen ... Als das (karolingische) Imperium zerbrach, zeigte es sich, dass der Kaiser des Westens wie der fränkische David Rex unbeschadet seiner Hoheit über die « Landeskirche » seines konkreten Herrschaftsbereiches Defensor Ecclesiae geblieben, nicht aber in die Stellung des oströmischen Kaisers als Rector Ecclesiae hineingewachsen war »⁷⁶. Ullmann dürfte den Monismus der theokratischen Idee übertreiben⁷⁷.

⁷⁴ E. EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, in: *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen* (Vorträge und Forschungen 3) Lindau-Konstanz 1956 54.

⁷⁵ EWIG, ebenda 72 Anm. 298.

⁷⁶ EWIG, ebenda 73.

⁷⁷ Ich versage es mir, Ullmanns Darstellung bis ins Einzelne zu zergliedern, doch seien ein paar Fragen vermerkt: Warum soll die monarchische Gewalt des Königs oder des Kaisers dem päpstlichen Jurisdiktionsprimat absolut entgegengestanden haben? Das damals mögliche, durch die

Desgleichen übertreibt er den monistischen Charakter hierokratischer Tendenzen⁷⁸. Es ist wahr: die Verchristlichung des germanischen Königtums, wie sie die oben skizzierte Einheitskultur des Frühmittelalters aus sich und unter dem Einfluss der Gedanken eines Augustinus, Isidor von Sevilla und anderer vollzog, hat das Königtum zu einem von Gott gegebenen, im Raum der *ecclesia universalis* befindlichen, also wesentlich religiösen Amt werden lassen. Gab allein schon dies den Bischöfen als den berufenen Auslegern des göttlichen Gesetzes eine besondere Handhabe, auf den König einzuwirken und ihn zu beaufsichtigen, so musste sich im Frankenreich des 9. Jahrhunderts die kirchliche Autorität verstärken, als die fränkischen Bischöfe eine neue

Einheitskultur gegebene Eingreifen sowohl der kirchlichen wie der staatlichen Organe in die kirchlichen Verhältnisse wird von ULLMANN ungebührlich zu einem sich einander ausschliessenden Herrschaftsanspruch einerseits des Papsttums und andererseits der christlichen Herrscher zugespitzt; vgl. dazu *The Growth* 120; 156; 245; 406 f. — Zur Salbung des Kaisers in Ordo B (ULLMANN, ebenda 225-228) vgl. die ernüchternden Bemerkungen von C. ERDMANN, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*, Berlin 1951 71 f. — War Ottos I. Idee von dem durch die Macht erworbenen Kaisertum wirklich neu (ULLMANN, ebenda 235 f)? Findet sie sich nicht schon in der Karolingerzeit? Vgl. dazu etwa F. KEMPF, *Das mittelalterliche Imperium. Ein Deutungsversuch*, in: *Das Königtum* (s. o. Anm. 74) 226-228; W. SCHLESINGER, *Kaisertum und Reichsteilung. Zur Divisio regnorum von 806*, in: *Forschungen zu Staat und Verfassung* (Festgabe für Fr. Hartung) Berlin 1958 38-41. — ULLMANN'S These von einer Fälschung des Ottonianum durch Otto I. (ebenda 230; 353) hält einer kritischen Prüfung nicht Stand; vgl. die solide Studie von O. BERTOLINI, *Osservazioni sulla « Constitutio Romana » e sul « sacramentum cleri et populi Romani » dell'824*, in: *Studi medievali in onore di A. DE STEFANO*, Palermo 1956 43-78. — Wie will ULLMANN beweisen, dass für Otto III. der Primat der römischen Kirche nicht auf kirchlicher Tradition, sondern auf der politischen Herrschaftsstellung der Kaiserstadt Rom beruht habe (ebenda 241; das dort angeführte Diplom DO III 389 beweist nichts) und dass sich Benedikt VIII. 1014 das Ottonianum nicht durch Heinrich II. bestätigen liess, weil er dies mit seiner Würde als des Gebers der Kaiserkrone für unvereinbar gehalten hätte (ebenda 249)? — Zum angeblich heidnischen Zäzarengeist Konrads II. (ebenda 249 f) vgl. TH. SCHIEFFER, *Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts*, DA 8 (1951) 284-437.

⁷⁸ Wir beschränken uns zunächst auf die Entwicklung im Frankenreich; ULLMANN, ebenda 119-142.

Staatsidee ausbildeten. Im Gegensatz zu der germanischen Auffassung vom Staate als einem Personenverband, der auf dem feudalen, durch das Gefolgschaftswesen gegebenen Treueverhältnis gründete, betrachteten sie den Staat als eine von Gott eingerichtete Institution, die « von der Person des Königs unabhängig ist und in welcher der König eine, allerdings die zentrale Funktion ausübt ... Das grundsätzlich Neue ist das geschlossene System, nach dem der König an die göttlichen Gesetze gebunden und verpflichtet war, richtig, d. h. gottgefällig zu handeln »⁷⁹.

Trotz dem politischen Einfluss, der auf diesem Wege den Bischöfen zuwuchs, kann hier von einer eigentlichen hierokratischen Idee keine Rede sein. Gewiss, eine so verstandene Königsgewalt besass keine Autonomie. Aber sie fehlte ihr auch in der germanischen Auffassung vom Königtum. Neben dem Widerstandsrecht der Bischöfe stand, was Ullmann übersieht, ein Widerstandsrecht des Volkes und der Fürsten, das auf der Bindung des Königs an das Volksrecht und auf dem Treueverhältnis zwischen König und Volk beruhte. Ja man darf sogar sagen, dass die neue institutionelle Staatsauffassung der fränkischen Bischöfe die königliche Gewalt nicht nur beeinträchtigt, sondern zugleich gehoben hat: von der individuellen Person des Königs gelöst, repräsentierte nun die Königsgewalt den Staat und machte den König zum Staatsoberhaupt, die ihm untergeordneten Personen zu Staatsuntertanen. Dabei wurde von den Bischöfen betont, dass die *potestas regia* von Gott stamme und dass man deswegen ihren Anordnungen gehorchen müsse⁸⁰. Für die fränkischen Bischöfe stand es ferner ausser Zweifel, dass die *ecclesia universalis* Christus zum einzigen Haupt habe und dass das *corpus ecclesiae in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem*, geschieden sei, wobei es an ausdrücklicher Berufung auf Gelasius

⁷⁹ TH. MAYER, *Staatsauffassung in der Karolingerzeit*, in: *Das Königtum* (s. o. Anm. 74) 175 f.

⁸⁰ Vgl. etwa Konzil von Paris 828/29 II c. 5 (MG Conc. II 655): *Quod regnum non ab hominibus, sed a Deo, in cuius manu omnia regna consistunt, detur*; ebenda II c. 8 (ebenda 659): *Quod potestati regali quae non nisi a Deo ordinata est, humiliter atque fideliter cuncti debeant subiecti*; vgl. dazu TH. MAYER, (s. Anm. 79) 178 f.

und andere Väter nicht fehlte⁸¹. Es geht hier um einen klaren Dualismus, worin beide Gewalten als *ministeria* aufgefasst und der moralische Vorrang des geistlichen Amtes betont wird. Freilich war dieser Dualismus nicht das letzte Wort; denn die beiden geschiedenen Gewalten bildeten nur die beiden integralen Bestandteile der einen *ecclesia universalis*. Jedenfalls überfordert Ullmann das Denken der fränkischen Bischöfe, wenn er unter Anwendung seines aprioristischen Schemas das Nebeneinander der zwei Gewalten in ein Übereinander verlegt und allein dem Priestertum die Herrschaftsfunktion, den Laien dagegen zwar wichtige, aber nur untergeordnete Funktionen zubilligen lässt⁸². Noch weniger entsprach dies den faktischen Zuständen; die zentrale Stellung hatte im Frankenreich der König inne. Die spätkarolingischen Auffassungen gewannen im Investiturstreit eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. An sie anknüpfend, hat Ivo von Chartres seine ausgewogene dualistisch bestimmte

⁸¹ Konzil von Paris 828/29 I c. 2; 3 (MG Conc. II 610): *Quod universalis sancta ecclesia unum corpus eiusque caput Christus sit. Quod eiusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter dividatur eximius personis; ULLMANN, The Growth 130, zitiert nur die in c. 3 angeführte gelasianische Stelle, aber nicht den Fulgentiustext: .. in ecclesia nemo pontifice potior et in seculo christiano imperatore nemo celsior invenitur. Das dualistische Prinzip ist so ernst gemeint, dass auf ihm das ganze Werk mit seinen zwei Teilen: I. Pflichten und Rechte der Bischöfe; II. Pflichten und Rechte des Königs, aufgebaut ist.*

⁸² Ein besonders schönes Beispiel für das Übereinander soll nach ULLMANN, ebenda 139-149, das Verhältnis von Acht und Bann liefern: Der Kirchenbann ziehe die Acht nach sich, aber nicht umgekehrt die Acht den Bann, weil die Priester (und nicht der Kaiser oder die Könige) die christliche Gesellschaft leiteten und daher allgemein verbindliche Gesetze erlassen könnten. Man vgl. damit die anders lautende, dem wirklichen Leben entnommene Erklärung von E. EICHMANN, *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters*, Paderborn 1909 25 f: Die Kirche brauchte die Hilfe des Staates, weil ihr nur eine moralische Autorität zu Gebote stand und diese oft nicht genügte; der Staat dagegen forderte nicht von der Kirche die Bannung eines Geächteten, weil die wenigen, vom Staate offiziell verfolgten Verbrechen schon ohnedies von der Kirche mit dem Bann bestraft wurden. — In diesem Zusammenhang beobachtet man wiederum, wie wenig sich ULLMANN im germanischen Verfassungsrecht auskennt. Wenn er *bannum nostrum rewadiare* (ebenda 138 mit Anm. 1), *bannum nostrum persolvat* (ebenda 141 mit Anm. 4) mit Ächtung (outlawry) übersetzt, so dürfte dies nicht auf einem Versehen beruhen, sondern auf mangelnder Vertrautheit

Lösung finden und so sein Land vor einem grundsätzlichen Investiturstreit bewahren können ^{s2bis}.

Nun, auch Ullmann möchte den sog. hierokratischen Ideen der fränkischen Bischöfe keine allzu grosse Bedeutung beimessen, obgleich sie für ihn als Brutstätte eines Programms wichtig bleiben. Dagegen soll im Denken und Wollen des Papsttums der hierokratische Gedanke seit Stephan II. ans helle Licht des Tages getreten sein. Ullmann begibt sich hier auf ein fruchtbares Feld. Einerseits liegen unbestreitbare Tatsachen vor: Pippins und seiner Familie Salbung und die Ernennung zum *patricius Romanorum* durch Stephan II.; die Konstantinische Fälschung; die Kaiserkrönung Karls des Grossen, die nach Karls Tod an steigender Geltung zugunsten des Papsttums gewann und seit 850 zum konstitutiven Akt wurde; und nicht zuletzt die hohe autoritative Stellung, die die Päpste von etwa der Mitte des 9. Jahrhunderts für ein paar Jahrzehnte innehatten. Andererseits reichen für viele der aufgezählten Tatsachen die Quellen nicht aus, um uns ein klares Bild des wirklich Gewollten und Geschehenen zu vermitteln, sodass wir nicht selten auf Hypothesen angewiesen sind. Dass Ullmann fest zugreift und aus den Quellen so viel wie möglich herauszuholen sucht, ist sein gutes Recht, sofern er sich auf dem oft schwankenden Boden mit der nötigen Vorsicht bewegt, d. h. sofern er den Übergang von sicherer zu hypothetischer Deutung jedesmal anzeigt und bei hypothetischen Deutungen mit einigermaßen sicheren Voraussetzungen arbeitet. Diese beiden Bedingungen dürften in seinem Buch nicht erfüllt sein. Die kühnsten und problematischsten Hypothesen werden als sichere oder fast sichere Ergebnisse vorgelegt und nicht selten auf unbewiesene oder sogar unwahrscheinliche Voraussetzungen gestützt. Da es sich um einen sehr wichtigen, jedenfalls um den eigenwilligsten Teil des Werkes handelt, seien die kritischen Punkte kurz herausgestellt.

1) Ullmanns Deutung der *respublica Romanorum* im Sinne der lateinischen Christenheit, d. h. eines Gemeinwesens, zusammengesetzt nicht aus Griechen, sondern aus Römern (nämlich aus mit dem so wichtigen königlichen Bannrecht; zu *bannum reuadiare* vgl. WAITZ, Verfassungsgeschichte IV² 519 Anm. 7 (auf S. 520).

^{s2bis} Vgl. A. BECKER, *Studien zum Investiturproblem in Frankreich*, Diss. Saarbrücken 1955 143-151.

solchen, die dem römischen und nicht dem griechischen Glauben folgen) wie auch die damit zusammenhängende Auffassung vom *patricius Romanorum* als dem Verteidiger der nach dem römischen Glauben Lebenden, also der lateinischen Christenheit, entbehren des Beweises; sie weiten die vorwiegend territorialpolitisch bestimmte Defensio-Idee Stephans II. ungebührlich ins Universale aus und überhöhen das religiöse Element⁸³. Solange keine neuen überzeugenden Argumente vorgelegt werden, dürften wohl immer noch die Deutungen vorzuziehen sein, die Caspar und andere Forscher gegeben haben: Nach sorgfältiger Textanalyse bringt Caspar die *respublica Romanorum* mit dem Autonomieprogramm der römischen Nationalbewegung Italiens in Verbindung und versteht darunter das nicht näher bestimmte, mehr ideell gefasste Gebiet römischer Nationalität, dessen Rechte Stephan II. und seine Nachfolger vertraten⁸⁴, um ein autonomes, unter der Verweserschaft des Papsttums stehendes Territorium zu bilden⁸⁵. Und der von Caspar betonte enge Bezug des an Pippin verliehenen Patriziustitels zu dem Patriziustitel, den einst der Exarch von Ravenna geführt hat⁸⁶, wurde neuerdings durch Deér anhand der Ehrenrechte, die Karl dem Grossen als *patricius* erwiesen worden sind, eindrucksvoll bestätigt: die römische Kirche hat mit peinlicher Genauigkeit bis zum Jahre 800 das für den ehemaligen Exarchen vorgesehene Protokoll eingehalten⁸⁷. Caspars These, dass der fränkische *patricius Romanorum* « statt des Exarchen ... in dem erweiterten Bezirk der autonomen *respublica Romanorum* « der starke Arm » sein sollte, der die geistliche Autorität des autonomen Papstes durch die weltliche Gewalt der Waffen ergänzte », wird wohl immer noch ihre Geltung behalten⁸⁸. Deswegen kann

⁸³ ULLMANN, ebenda 61-67; er gibt auch noch einen zweiten, geographischen, auf Rom und die römisch denkenden Italiener bezogenen Sinn zu, wendet ihn aber sofort wieder ins Universal-Religiöse: Rom ist der Inbegriff, die Epitome der Christenheit, die römische Kirche ist die alle umfassende Mutter.

⁸⁴ E. CASPAR, *Pippin und die römische Kirche*, Berlin 1914 156-169.

⁸⁵ CASPAR, ebenda 180.

⁸⁶ Ebenda 181-183.

⁸⁷ J. DEÉR, *Die Vorrechte des Kaisers in Rom (772-800)*, Schweizer Beiträge z. Allg. Gesch. 15 (1957) 5-63.

⁸⁸ CASPAR, a. a. O. 182 f.

2) eine wirkliche Fusion zwischen Patrizius- und Königsamt, die Stephan II. vorgenommen haben soll, wohl nicht in Betracht kommen⁸⁹. Sicher stand die Königssalbung der fränkischen Königsfamilie in einem engen Bezug zum Schutz der römischen Kirche: Stephan wollte damit Pippin und seine Söhne zum Dienste des hl. Petrus weihen; und ebenso sicher war dieser Bezug von grösster Wichtigkeit oder konnte es zum mindesten später werden⁹⁰; aber dies gibt noch nicht das Recht, den religiösen, Petri Schutz betreffenden Sinn der Königssalbung mit dem viel konkreteren politischen, durch die Anlehnung an das Exarchenamt gegebenen Sinn der Ernennung zum *patricius* in eins zu setzen. Der *patricius Romanorum* war in der Tat für Stephan II. nur ein *ad-vocatus*, der in Italien, d. h. in dem zu schaffenden autonomen, vom Papste zu verwaltenden Gebiet anstelle des Exarchen schützend eingreifen sollte, wenn er gerufen werde. Wie sollte jedoch Stephan II. auf den Gedanken gekommen sein, die fränkische Königsherrschaft Pippins gleichfalls bloss als die Gewalt eines *patricius Romanorum*, d. h. eines päpstlichen Beamten, und konsequent das Frankenreich als eine Art *patrimonium Petri* aufzufassen, wo dem Papst die eigentliche Herrschaft, Pippin jedoch nur eine untergeordnete und auf päpstlichen Wink hin auszuübende Schutzfunktion zugekommen wären? Ullmann hätte gut getan, sich einmal genauer die Briefe Stephans II., Pauls I. und Constantins II. auf die Vergleiche hin anzusehen, die dort zwischen Pippin=Moses und Pippin=David angestellt werden; besonders Paul I. würde ihm zu denken gegeben haben⁹¹.

⁸⁹ ULLMANN, *The Growth* 67-74; die Behauptung, Stephan II. habe das Patriziusamt durch die Königssalbung übertragen, lässt sich aus den Quellen nicht erweisen und ist in sich unwahrscheinlich, da es ja um die Übertragung einer konkreten byzantinischen Würde ging, mit der vermutlich die Überreichung der Patrizius-Insignien verbunden war.

⁹⁰ Vgl. dazu W. SCHLESINGER, *Reichsteilung* (s. o. Anm. 77) vor allem 24-41.

⁹¹ Vgl. E. EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken* (s. Anm. 74) 46 f; dort sind die Belege zu finden; zu Paul I.: Er feiert Pippin nicht nur als Erretter Israels (Roms) aus der Hand der Ägypter (Langobarden), sondern auch als Gesetzgeber auf dem Berge Sinai, hebt im Davidvergleich heraus, dass Gott David (Pippin) und seinem Samen das Reich in Ewigkeit

3) Zu Ullmanns Interpretation des Constitutum Constantini, die den Papst zum wahren Weltmonarchen, die kaiserliche, vom Papst zu verleihende Herrschaft zur Schutzfunktion eines reinen *defensor, advocatus ecclesiae* macht, erübrigt es sich wohl, viel zu sagen; das Konstruktive des Gedankengangs und seine einzelnen Bruchstellen wird jeder leicht erkennen können⁹². Doch sei auf zwei neue Arbeiten hingewiesen, die, von der wirklichen historischen Situation des 8. Jahrhunderts herkommend, neues Licht auf das Constitutum werfen⁹³. Beide gelangen zu dem im wesentlichen mit Caspar übereinstimmenden Ergebnis, dass die Fälschung zeitgemässer Ausdruck des damaligen Bestrebens gewesen ist, eine autonome Stellung zwischen den Grossreichen des Ostens und Westens zu bewahren; dass es dem Fälscher um die kaiserliche Stellung der Päpste, um die geistige Begründung der kaiserlosen, von 754 bis 800 verlaufenden Phase römischer Geschichte gegangen ist; dass also vom Constitutum keine direkte Linie zur Kaiserkrönung 800 führt, sondern erst der Zusammen-

zu ruhmvollen Besitz übertrug, und nennt in diesem Zusammenhang Pippin einmal *fundamentum et caput omnium christianorum*.

⁹² ULLMANN, *The Growth* 74-86. An keiner anderen Stelle des Buches tritt wohl Ullmanns Arbeitsweise so klar zutage wie hier. Einem sicheren Faktum, nämlich dass der Fälscher die von Konstantin angebotene Krone durch Silvester zurückweisen lässt, wird die unbewiesene und nicht einsichtige Voraussetzung beigemischt, für den Fälscher habe es nur eine einzige Kaiserkrone geben können. Auf diesem schwankenden Boden wird das folgende kühne Gedankengebäude errichtet: Der Obersatz lautet: Konstantins Krone befindet sich heute in Byzanz; der Untersatz: aber sie ist doch dem Papst Silvester gegeben worden; die Conclusio: also hat sie Konstantin mit stillschweigender Duldung Silvesters wieder an sich genommen und nach Konstantinopel gebracht. Und nun folgen die Konsequenzen, dass es einem nur so schwindelt: also ist die byzantinische Kaiserkrone eine Insignie von Papstes Gnaden; also ist — Welch ein salto mortale! — die Kaiserherrschaft eine päpstliche Gabe, ein päpstliches *beneficium*; also kann unter Umständen der Papst das Imperium den Griechen nehmen und auf ein anderes Volk übertragen. Das alles soll der Fälscher zusammengedacht und in raffiniertester Weise zur Gestalt gebracht haben, und zwar vor 754.

⁹³ E. EWIG, *Das Bild Constantins d. Gr. in den ersten christlichen Jahrhunderten der abendländischen Geschichte*, Hist. Jahrb. 75 (1956) 29-34; J. DEÉR, *Die Vorrechte* (s. o. Anm. 87) 61-63. Nicht viel anfangen kann ich mit W. GERICKE, *Wann entstand die Konstant. Schenkung*, ZRG Kan. Abt. 43 (1957) 1-88.

bruch der päpstlichen Autonomiepolitik unter Leo III. (endgültig 799) den Gedanken an die Kaiserkrönung nahe gelegt hat.

4) Die Kaiserkrönung Karls des Grossen wird von dem weitaus grösseren Teil der Forscher anders erklärt, als es Ullmann ohne Vorlegen neuer Beweise oder neuer wichtiger Gesichtspunkte tut⁹⁴. Es ist kaum denkbar, dass vor dem Weihnachtsfest über die Annahme des Kaisertums keine Verhandlungen mit Karl gepflogen und nicht positiv beendet worden sind⁹⁵. Das Überraschungsmoment dürfte für Karl in dem Zeitpunkt und in der Art und Weise der Übertragung bestanden haben. Die bei dem Krönungsvorgang zu beobachtenden Parallelen zum Zeremoniell der in Byzanz üblichen Kaiserkrönung erlauben es wohl nicht, den konstitutiven Akt in die Krönung durch Leo III. zu legen und der Akklamation der Römer eine nur deklaratorische Bedeutung beizumessen; denn in Byzanz war die Krönung durch den Patriarchen nicht konstitutiv, wohl aber die Wahl durch das Volk. Warum übergeht übrigens Ullmann die Proskynesis des Papstes nach vollzogener Krönung, wodurch sich Leo III. als Untertan des Kaisers bekannte?⁹⁶

5) Da sich seit dem Gründungstag des westlichen Imperiums wohl eine römisch-päpstliche und eine fränkische Auffassung gegenüberstanden, kam es zu einem stillen Kampf, für den

⁹⁴ In den wesentlichen Punkten scheint sich unter den Forschern allmählich Übereinstimmung anzubahnen; vgl. die schöne Arbeit von H. BEUMANN, *Nomen Imperatoris. Studien zur Kaiseridee Karls d. Gr.*, Hist Zeitschr. 185 (1958) 515-549. Eine eigene Stellung, die zu einem guten Teil jene von Heldmann übernimmt und mit neuen Argumenten zu verstärken sucht, bezieht H. DANNENBAUER, *Grundlagen der mittelalterlichen Welt*; Kap.: *Das römische Reich und der Westen vom Tode Justinians bis zum Tode Karls d. Gr.*, Stuttgart 1958 (das Buch war mir noch nicht zugänglich, doch kenne ich das Kapitel durch Dannenbauers Referat auf der Reichenautagung 1957). — ULLMANN'S Thesen: *The Growth* 87-101.

⁹⁵ Vgl. SCHLESINGER, Reichsteilung (s. Anm. 77) 33-36, und den wertvollen Hinweis von DEÉR, *Die Vorrechte* 44-46, dass Karl der Grosse am 23. November 800 in Rom nach kaiserlicher Art empfangen wurde.

⁹⁶ Dazu kommen noch die Ehrenrechte, die Karl von der bisher eingenommenen zweiten auf die erste Stelle rücken lassen, sei es im Protokoll, sei es in der Datierung der päpstlichen Dokumente, sei es auf den Bildern usw.; vgl. dazu DEÉR, *Die Vorrechte* 41 f. Die im Constitutum Constantini ausgesprochene Autonomie des Papstes ist aufgegeben.

die Päpste bisweilen auch das Constitutum Constantini heranzogen; so vielleicht schon Leo III. im Jahre 804⁹⁷ und ziemlich sicher Stephan IV., der 816 Ludwig dem Frommen eine eigens mitgebrachte « Konstantinskrone » aufsetzte⁹⁸. Durch den Bezug zu 800 gewann also das Constitutum einen neuen Sinn; nur wissen wir nicht, welche konkreten Folgerungen die Päpste daraus gezogen haben. Dass sie sich bis zur Idee eines « Oberkaisers » verstiegen hätten⁹⁹, ist als logische Möglichkeit zuzugeben, doch bleibt die Frage, ob man damals diese logische Möglichkeit ergriffen hat, ja sogar ergreifen konnte. Bei Stephan IV. lässt sich eine konkrete Folgerung aus dem Ludovicianum indirekt erschliessen: wenn er sich dort die Freiheit der Papstwahl und die Autonomie des Kirchenstaates in Verwaltung und Justiz verbrieft liess, kam er in der Tat auf ein Grundanliegen des Constitutum zurück. Auch Nikolaus I. scheint einmal gegenüber Ludwig II. auf das Constitutum verwiesen zu haben, « und zwar im gleichen Sinne wie Stephan IV. zur Sicherung der päpstlichen Autonomie in Rom »¹⁰⁰.

6) Die Kaiserkrönung Karls des Grossen schaffte die Voraussetzung für die Bildung der kirchlichen Translationsidee. Ihre Geschichte, jüngst von P. van den Baar dargestellt, gibt zu denken¹⁰¹. Wenn Leo III. und seine Nachfolger der Ansicht gewesen wären, dass im Jahre 800 das Weltimperium kraft päpstlicher Oberherrschaft von den Griechen auf die Franken übertragen worden wäre, d. h. wenn die kirchliche Translationsidee

⁹⁷ So SCHLESINGER, *Reichsteilung* 36 f; 44.

⁹⁸ Stephan IV. dürfte wenigstens aus dem Geiste des Constitutum heraus gehandelt haben; vgl. hierzu und zum Folgenden EWIG, *Das Bild Constantins*, Hist. Jahrb. 75 (1956) 36 f; 44.

⁹⁹ So meint W. OHNSORGE, *Die Konstantinische Schenkung, Leo III. und die Anfänge der kurialen römischen Kaiseridee*, ZRG Germ. Abt. 68 (1951) 88 f.

¹⁰⁰ EWIG, *Das Bild Constantins* 44, mit Verweis auf LAEHR, *Konstantinische Schenkung* 18 f.

¹⁰¹ P. VAN DEN BAAR, *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, (Analecta Gregoriana 78) Rom 1956. Vgl. auch W. GOEZ, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958.

schon damals das Papsttum beseelt hätte, dann müsste dieser Gedanke in den Quellen des 9. Jahrhunderts konkret anzutreffen sein. In Wirklichkeit ist man kaum über erste Ansätze hinausgekommen, und sie liegen dazu noch in der zweiten Jahrhunderthälfte. Erst im 12. Jahrhundert hat sich die Translationsidee klar herausgebildet und auch damals nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Gegen diese Tatsachen kommt Ullmanns Protest nicht auf¹⁰², zumal da seine Ausdeutung des Constitutum mehr als problematisch ist und sein Hinweis auf Stephan IV. nichts beweist. Wohl aber wird hier wieder das rückstrahlende Element seiner Methode sichtbar: Eine Lehre, die erst seit etwa Innocenz IV. an der römischen Kurie den eigentlich hierokratischen Sinn gewonnen hat, ist in ebendiesem hierokratischen Sinn bis in die Zeit Stephans IV. zurückprojiziert worden.

7) Es würde zu weit führen, Ullmanns Analysen der Briefe Nikolaus' I., Hadrians II. und Johanns VIII. einer genauen Kritik zu unterziehen, so sehr sie dazu herausfordern¹⁰³. Im Grunde bringt das Kapitel nichts Neues. Die grösstenteils bekannten Texte werden unter Anwendung des uns nunmehr genügend vertrauten teleologischen Prinzips funktionaler Ordnung so weit wie möglich ins Hierokratische gewendet, am kühnsten bei Nikolaus I. Was zur Auslegung der entscheidenden Äusserungen dieses Papstes zu sagen ist, haben Greinacher, den Ullmann nicht zu kennen scheint, und Haller gesagt¹⁰⁴. Wie wenig im Weltbild der Päpste jener Zeit das dualistische Element gefehlt hat, bringt besonders deutlich eine Arenga zum Ausdruck, die unter Benedikt III. eigens abgefasst wurde: *Quandoquidem utramque provinciam unius imperii sceptrum non dividit et Romanae dignitas ecclesiae una cum terreno principatu utriusque provinciae regnum communi iure disponit, ut et rerum principes sua decreta Romanae ecclesiae sancitis praemuniant et ecclesiastica iura principum statutis adiuventur, estimantes terrenae rei publicae rectores tunc*

¹⁰² In einer Rezension van den Baar's. *The English Historical Review* 72 (1957) 522-524.

¹⁰³ ULLMANN, *The Growth* 190-228.

¹⁰⁴ A. GREINACHER, *Die Anschauungen des Papstes Nikolaus I. über das Verhältnis von Staat und Kirche*, Leipzig-Berlin 1909; J. HALLER, *Nikolaus I. und Pseudoisidor*, Stuttgart 1936 140-151.

*se feliciter imperare, si suis sanctionibus apostolica confederetur auctoritas*¹⁰⁵.

8) Für das 10. und 11. Jahrhundert gerät Ullmann natürlich wegen des Mangels an päpstlichen hierokratisch ausdeutbaren Quellenbelegen in nicht geringe Verlegenheit. Da ihm die erstaunlich unbefangene Anerkennung des königlichen Rechtes auf Übertragung der Bistümer durch Johann X. nicht bekannt zu sein scheint, braucht sie ihn nicht zu beirren¹⁰⁶. Dafür verweilt er umso länger — gleich dem Wüstenwanderer, der auf eine rettende Oase trifft — bei dem Kaiserkrönungsordo C (Cencius II); denn Eichmanns These für den Gebrauch dieses Ordo von der Kaiserkrönung Heinrichs II. an bis zu Otto IV. habe eine « overwhelming evidence » für sich¹⁰⁷. So mutig dieser (freilich nicht ganz selbstlose) Einsatz zugunsten Eichmanns ist, er wird wenig Beifall finden; denn der weitaus grössere Teil der Forscher, unter ihnen R. Elze, der beste Kenner der Frage¹⁰⁸, hält die Entstehung des Ordo erst vom Investiturstreit ab für denkbar und bestreitet seine praktische Verwendung.

Auch zu der noch ausstehenden, vor den Karolingern liegenden Zeit dürfen wir uns kurz fassen. Ullmann hat sie nur in einem einleitenden Kapitel behandelt, wobei er sich stark an andere Autoren anschliesst¹⁰⁹. Mit am längsten hält er sich bei Gelasius I. auf¹¹⁰. Der Papst soll im Grunde nicht dualistisch, sondern hierokratisch gedacht haben. Wie weit Ullmann hier

¹⁰⁵ JL 2663; vgl. M. KOPCZYNSKI, *Die Arengen der Papsturkunden nach ihrer Bedeutung und Verwendung bis zu Gregor VII.*, Diss. Berlin 1936 61 f. ULLMANN, *The Growth* 176 f, wird der Arenga, aus der er ein paar Stellen willkürlich auswählt und hierokratisch deutet, in keiner Weise gerecht.

¹⁰⁶ JL 3564; 3565; Text am besten in L. SANTIFALLER, *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems*, Österr. Akad. d. Wiss. Phil. Hist. Kl. Sitz.-Ber. 229 Abh. 1 (1954) 71-76.

¹⁰⁷ ULLMANN, *The Growth* 253-261.

¹⁰⁸ Vgl. R. ELZE, *Die Herrscherlaudes im Mittelalter*, ZRG Kan. Abt. 40 (1954) 213-218; *Der Liber Censuum des Cencius (Cod. Vat. lat. 8486) von 1192-1228*, Arch. Paleogr. Ital. N. S. 2-3 (1956/57) 267. J. RAMACKERS, *Das Alter des Krönungsordo Cencius II*, Quell. u. Forsch. aus ital. Arch. u. Bibl. 37 (1957) 16-54, datiert auf Frühjahr 1111.

¹⁰⁹ Vor allem an H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*, Paris 1955².

¹¹⁰ ULLMANN, *The Growth* 14-28.

über das mögliche Mass hinausschiesst, dürfte der neueste Stand der wohl nie abreisenden Gelasius-Diskussion zeigen. Dvornik sieht in der Zweigewaltenlehre keinen grundsätzlichen Angriff auf die Stellung des christlich-byzantinischen Kaisers in der Welt¹¹¹, rückt also nicht unwesentlich von Caspar ab, der in der Gewaltentrennung den Vorrang des Sacerdotiums vor dem Regnum angezielt und einen «Keim des Hierarchischen» enthalten wissen wollte¹¹². W. Ensslin schliesst sich Dvornik an und präzisiert die These anhand von höchst beachtlichen Beiträgen zu den Begriffen *auctoritas* und *potestas*, die Caspars Begriffsdeutung fraglich werden lassen¹¹³. Das Ergebnis lautet: Der Sprachgebrauch des Gelasius liefert «keineswegs einen gesicherten Anhalt dafür, dass die Gegenüberstellung von *auctoritas* und *potestas* einen deutlichen Vorrang für die geistliche Gewalt beansprucht hätte. Die beiden Gewalten werden zur Abgrenzung ihrer Kompetenzen einander gegenübergestellt; aber sie bekämpfen sich nicht, sondern sie ergänzen sich»¹¹⁴. Aus dem Brief an Anastasius kann nicht gefolgert werden, der Papst habe «in der Regierung der Welt mit dem Kaiser in Konkurrenz treten wollen»; die Worte *mundus hic regitur* darf man wohl kaum, wie es Caspar tut, mit: «die Welt wird regiert» übersetzen¹¹⁵. Ich fühle mich auf diesem Gebiet zu wenig bewandert, um mehr dazu zu sagen, eines dürfte jedoch aus der Kontroverse geschlossen werden: Wenn Caspars vorsichtige, nur einen «Keim des Hierarchischen» zulassende Deutung von kompetenter Seite mit gewichtigen Gründen angegriffen wird, wie darf dann Ullmann ohne neue Argumente — denn die Anwendung des teleologischen Prinzips funktionaler Ordnung ist kein Argument — über die von Caspar angezeigte Grenze hinaus ins eigentlich Hierokratische vorstossen?

111 F. DVORNIK, *Pope Gelasius and Emperor Anastasius I*, Byzant. Zeitschr. 44 (1951) 111-116.

112 E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, II Tübingen 1933 69-71.

113 W. ENSSLIN, *Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I.*, Hist. Jahrb. 74 (1954) 661-668; CASPAR, a. a. O. 65-68.

114 Ebenda 667.

115 Ebenda 665.

* * *

Die Forschung drängt heute entschieden nach der Geistes- und Ideengeschichte hin. Das mag sein Gutes haben, nur müssen wir uns der Gefahren bewusst bleiben, die damit verbunden sind. Worin die Gefahren bestehen, dürfte Ullmanns Werk deutlich zeigen. Ist es schon an sich nicht unbedenklich, an die Geschichte mit aprioristischen Prinzipien heranzutreten, so ist das Experiment von vorne herein zum Scheitern verurteilt, wenn die aprioristischen Prinzipien als solche nicht stimmen. Genau dieses Verhängnis hat Ullmann ereilt. Der spekulative Fehler wurde oben aufgezeigt¹¹⁶: Mit Hilfe des teleologischen Prinzips funktionaler Ordnung aus dem Wesen der Kirche und dem der *societas christiana* die hierokratische Idee als die einzig richtige, logisch und faktisch notwendige Forderung abzuleiten und deswegen die dem Christentum wesentliche dualistische Komponente auszuklammern, widerspricht dem Geiste sowohl des Evangeliums wie der christlichen Tradition. Dass die dualistische Komponente tatsächlich während des ganzen von Ullmann behandelten Zeitraums vorhanden und wirksam gewesen war, konnte im Vorhergehenden nachgewiesen werden. Mag auch der eine oder andere Gedanke Ullmanns seine Geltung behalten, das Gesamtbild dürfte verzeichnet worden sein.

Aber nicht allein die aprioristische Leitidee, auch die angewandte Interpretationsmethode gibt zu denken. Besitzt Ullmann überhaupt ein echtes Verhältnis zu geschichtlichen, d. h. zeitgebundenen Ideen? Ohne das überzeitliche in den Ideen liegende Element leugnen zu wollen, wird sich der Historiker vor der Versuchung in Acht nehmen müssen, die einer Idee innewohnende Logik ohne weiteres für die Ausdeutung der Quellenzeugnisse oder der Geschehnisse zu verwenden. Was aus einer Idee gefolgert werden kann, bedeutet ja nichts anderes als eine Möglichkeit; zur Wirklichkeit ist da noch ein weiter Schritt: *a posse ad esse non valet illatio*. Eingeengt in das Jetzt und Hier des Geschichtlich-Wirklichen, haben die historischen Ideen ein konkretes, irgendwie individuelles Sein; sie können sich daher nach den verschiedensten Seiten hin ausprägen. So hat z. B. Isidor von

¹¹⁶ Vgl. oben S. 136-138.

Sevilla die Schutz- und Dienstpflicht des Königs gegenüber der Kirche sowie seine Bindung an das Gesetz des Volkes stark herausgestellt, ist aber trotzdem auf dem Boden der gelasianischen Zweigewaltenlehre geblieben, ja er hat sogar in ihr das Schwerkoch nach der Seite des Königtums verlagert, indem er « geradezu im Gegensatz zu Gelasius » erklärt: Gott habe seine Kirche der Gewalt der Könige anvertraut und verlange daher von ihnen einstmals Rechenschaft¹¹⁷. Eine solche Auffassung war nach beiden Richtungen hin: zugunsten und zu ungunsten des Königtums, entwicklungsfähig. Im Frankenreich wurde sie jedenfalls in dem Sinne verstanden, dass die Kirche dem König *ad regendum* anvertraut wäre; der fränkische König konnte daher « die *gubernacula* der Kirche *in sinu regni* » beanspruchen¹¹⁸. Ullmann dagegen hält sich nicht nur einseitig an das augustini-stische Element in Isidors Lehre, er baut es sogar mit logischen Folgerungen weiter aus und verbaut somit den Weg zum Verständnis des historischen Isidor und seiner Wirkung auf die spätere Zeit¹¹⁹.

Isidor steht nicht allein. Wie mit ihm, geht Ullmann in analoger Weise mit fast allen wichtigeren Autoren um; die vorhergehenden Seiten dieser Studie dürften es zur Genüge gezeigt haben. Sicher hat das Buch durch die Ausrichtung auf eine einzige Idee an innerer Geschlossenheit gewonnen, aber auf Kosten der geschichtlichen, die spannungsreiche Fülle lebendiger Entwicklung umfassenden Wahrheit.

¹¹⁷ Vgl. EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken* (s. o. Anm. 74) 30-34; der Vergleich mit Gelasius dort 31 f.

¹¹⁸ EWIG, ebenda 58 f.

¹¹⁹ ULLMANN, *The Growth* 28-31.

Praxis MAF

