

Deutsches Archiv

für

Erforschung des Mittelalters

namens der Monumenta Germaniae Historica

herausgegeben von

FRIEDRICH BAETHGEN

HERBERT GRUNDMANN

20. Jahrgang

1964

BÖHLAU VERLAG KÖLN GRAZ

Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter

Von

Hartmut Hoffmann

Geistliche und weltliche Gewalt hat man im Mittelalter gern mit zwei Schwertern verglichen und lange darüber gestritten, ob beide in einer Hand ruhten oder ob sie, unabhängig voneinander, in zwei verschiedene Bereiche gehörten. Der Kontroverse liegt eine Szene aus der Abendmahlserzählung des Evangelisten Lucas (22, 35—38) zugrunde: Da Jesus die Zukunft seiner Jünger bedachte, empfahl er ihnen, Sack und Ranzen zu nehmen, und wer das nicht habe, solle seinen Mantel verkaufen und ein Schwert kaufen . . . *At illi dixerunt: Domine, ecce duo gladii hic. At ille dixit eis: Satis est.* So dunkel war der Rede Sinn, daß sie schon in der Antike und noch in unserer Zeit den Exegeten einiges Kopfzerbrechen bereitete. Aber dem Mittelalter war es vorbehalten, sie politisch auszumünzen. Zunächst sind seine Theologen freilich auf harmloseren Pfaden gewandelt, indem sie dem Beispiel der Kirchenväter folgten oder ähnliche Lösungen vorschlugen, die wir in unserem Zusammenhang nicht zu berücksichtigen brauchen. Eine Ausnahme scheint Alcuin zu bilden. Er war der Ansicht, daß Karl der Große zwei Schwerter führe, um die Kirche im Innern vor Häresien zu bewahren und sie zugleich vor äußeren Feinden zu beschützen: *Hoc mirabile et speciale in te pietatis donum praedicamus, quod tanta devotione ecclesias Christi a perfidorum doctrinis intrinsecus purgare tuerique niteris, quanta forinsecus a vastatione paganorum defendere vel propagare conaris. His duobus gladiis vestram venerandam excellentiam dextra levaque divina armavit potestas, in quibus victor laudabilis et triumphator gloriosus existis*¹⁾. Doch da der angelsächsische Gelehrte bei einer anderen Gelegenheit seinem Herrscher das Lucas-Rätsel in einer herkömmlichen Weise und jedenfalls ohne politische Bezüge ausgedeutet hat, wird er an der ersten Stelle nicht gerade an das

¹⁾ MG. Epp. 4, 281 f., Nr. 171.

Ecce duo gladii hic gedacht haben²⁾. Erst Petrus Damiani hat in einer Predigt am Vorabend des Investiturstreits die beiden Schwerter dem *regnum* und dem *sacerdotium* zugeordnet: *Felix autem, si gladium regni cum gladio iungat sacerdotii, ut gladius sacerdotis mitiget gladium regis, et gladius regis gladium acuat sacerdotis. Isti sunt duo gladii, de quibus in Domini passione legitur: Ecce duo gladii hic, et respondetur a Domino: Sufficit*³⁾. Was Jesus und die Jünger gemeint hatten, waren demnach geistliche und weltliche Gewalt gewesen. Die kirchliche Bußdisziplin und die Rechtspflege des Königs sollten einander unterstützen und einträchtig zusammenwirken.

Bis zu diesem Punkt herrscht im wesentlichen Klarheit. Die Fortbildung der Allegorese soll dann Bernhard von Clairvaux zu verdanken sein, der als erster die beiden Schwerter des Lucas-Evangeliums dem Papst zugesprochen und damit die hierokratische Lehre von den zwei Gewalten gestützt habe⁴⁾. Diese Auffassung hat Alfons M. Stickler in einer Reihe von Arbeiten dahin abzuwandeln gesucht, daß diejenigen Schriftsteller, die der Kirche nicht nur den *gladius spiritualis*, sondern auch den *gladius materialis* zuerkannt haben, bis ins späte 12. Jahrhundert unter dem zweiten lediglich die kirchliche Zwangsgewalt verstanden hätten, die neben einer unabhängigen, politischen Strafbefugnis der Fürsten gestanden habe und ihnen höchstens zusätzlich übertragen worden sei; wenn der Kaiser in den frühen kanonistischen Texten das Schwert vom Papst erhalte, so sei er immer nur als Vogt der römischen Kirche betrachtet worden, ohne daß seine weltliche Stellung im übrigen dadurch gelitten habe⁵⁾. In Wirklichkeit hat weder der heilige Bernhard der

²⁾ MG. Epp. 4, 205 ff., Nr. 136; W. Levison, Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern, DA. 9 (1952) 27 f.

³⁾ Nr. 69, Migne, PL. 144, 900; F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter (1914), S. 82 Anm. 154 (im Neudruck 1954 S. 76) meinte kaum zu Recht, daß danach der König durch die Salbung beide Schwerter besitze.

⁴⁾ E. Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters (1909) S. 36 ff.; J. Lecler, L'argument des deux glaives (Luc. XXII, 38) dans les controverses politiques du moyen âge, Recherches de science religieuse 21 (1931) 312 ff.

⁵⁾ A. M. Stickler, De ecclesiae potestate coactiva materiali apud magistrum Gratianum, Salesianum 4 (1942) 2—23, 97—119; De potestate gladii materialis ecclesiae secundum „Quaestiones Bambergenses“ ineditas, ebd. 6 (1944) 113—140; Der Schwerterbegriff bei Huguccio, Ephemerides iuris canonici 3 (1947) 201—242; Il potere coattivo materiale della Chiesa nella Riforma Gregoriana secondo Anselmo di Lucca, Studi Gregoriani 2 (1947) 235—285; Il „gladius“ nel Registro di Gregorio VII, ebd. 3 (1948) 89—103; Magistri Gratiani sententia de potestate ecclesiae in statum, Apollinaris 21 (1948) 36—111; Il „gladius“ negli atti dei concilii e dei RR. Pontefici sino a Gra-

Doktrin eine neue Wendung gegeben⁶⁾ noch Stickler das Richtige getroffen, — so dankenswert seine Mitteilungen aus ungedruckten Glossen sonst auch sein mögen. Was der gelehrte Kanonist uns anbietet, ist ja nicht eine Zwei-Schwerter-Lehre, sondern eine Drei-Schwerter-Lehre: die *duo gladii* der Bibel gehören dem Papst und stellen einerseits die geistlichen Strafen, die im Anathem gipfelten, andererseits die dazugehörige (materielle) Vollstreckungsgewalt dar; daneben existiert ein drittes Schwert, das die weltlichen Mächte aus eigenem Recht schwingen. Merkwürdig nur, daß die Quellen des 11. und des 12. Jahrhunderts von den dreierlei Kompetenzen nichts wissen, sondern immer bloß die zwei *potestates*, die zwei *gladii* einander gegenüberstellen oder in einer Hand vereinigen! Wirkt schon dies Schweigen peinlich, so steht Sticklers These außerdem im Widerspruch zur geistigen Situation des Hochmittelalters. Sie setzt im Grunde eine Welt voraus, in der neben der Kirche ein Bereich vorhanden ist, der ohne religiöse Wertungen auskommt; wo der Herrscher (oder gar der Staat) mit Gewalt einschreitet, ohne daß der Seelsorger sich irgendwie darum kümmert; und wo eine Gerechtigkeit zu verwirklichen ist, die mit der himmlischen Gerechtigkeit unmittelbar nichts zu tun hat. Wir wissen aber, daß das hohe Mittelalter nicht in diesen „modernen“ Kategorien gedacht hat. Das Schwert, das der König trägt, ist ihm von Gott gegeben *ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum*, wie es uns im Anschluß an den 1. Petrusbrief (2, 14) immer wieder aus den Schriften der Juristen und Theologen entgegentönt; und er hatte es selbstverständlich im Sinne der Kirche zu führen, ganz gleich ob er es von ihr erhielt oder es einer anderweitigen Einsetzung verdankte. Sogar Gerhoch von Reichersberg, ein Mann, der sicherlich nicht im Verdacht steht, der Geistlichkeit ein Übermaß irdischer

ziano e Bernardo di Clairvaux, *Salesianum* 13 (1951) 414—445; *Sacerdotium et Regnum* nei decretisti e primi decretalisti: Considerazioni metodologiche di ricerca e testi (*Biblioteca del „Salesianum“* 27, 1953 = *Salesianum* 15, 1953) S. 572—612; *Imperator vicarius Papae*, *MIÖG.* 62 (1954) 165—212; *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, 1954) S. 1—26. Bedenken gegen Stickler äußert M. Pacaut, *La théocratie* (1957) S. 112 Anm. 28. In Sticklers Fußstapfen tritt R. Castillo Lara, *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio* (1956). S. auch den abgewogenen Literaturbericht von B. Tierney, *Some Recent Works on the Political Theories of the Medieval Canonists*, *Traditio* 10 (1954) 594 ff.

⁶⁾ Ähnlich schon H.-X. Arquillière, *Origines de la théorie des deux glaives*, *Studi Gregoriani* 1 (1947) 501—521; W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (2¹⁹⁶²) S. 490, Index s. v. *Sword, Two swords theory*; vgl. u. S. 85 ff.

Macht zuzuschancen, schrieb im 12. Jahrhundert: *Nullus etenim catholicorum regum vel imperatorum invenitur in tanto ausu fuisse, ut se profiteretur pro suo libitu velle militare, nisi prout ei fuisset predictatum consilio sacerdotalis prudentiae*⁷⁾. Der weltliche Arm hatte keine andere Aufgabe, als jene Ordnung im Sichtbaren herzustellen, um die in den Herzen der Priester sich mühte. Insofern war alle weltliche Zwangsgewalt unter einem anderen Aspekt „kirchliche“ Zwangsgewalt. Und das erregende Schauspiel des 11. und des 12. Jahrhunderts besteht eben darin, daß dieses weltlich-geistliche Schwert jetzt von der Kirche, die bislang nur mit Bitten um Vollstreckung an die Mächtigen herangetreten war, erst beansprucht und dann wieder an abhängige Herren ausgegeben wurde. Wenn ein und derselbe Autor einmal den Papst und einmal den Kaiser als Inhaber des *gladius materialis* erscheinen läßt, ohne daß der erste dem zweiten übergeordnet ist, so brauchen wir darum nicht an Sticklers Trennung von kirchlichem und politischem Strafrecht festzuhalten; vielmehr ist in jener „dualistischen“ Konzeption die gesamte kirchlich-politische Zwangsgewalt wie ein Oberbegriff zu denken, zu dem sich die einzelnen *iura gladii* wie Species zu Genus verhalten.

Uns aber geht es wie Stickler um die „monistische“ Auffassung, nach der der Kaiser vom Papst das Schwert erhält. Daß dieses eine umfassende Regierungsgewalt und nicht etwa einen kirchlichen Auftrag in gewissen Fällen symbolisierte, das machen nicht nur allgemeine Überlegungen wahrscheinlich, sondern die Quellen liefern selber den Beweis. Alle Texte, die des Kaisers Abhängigkeit vom Papst aus dem Constitutum Constantini erschließen, sprechen eindeutig gegen Stickler⁸⁾. Der *gladius*, den der Herrscher infolge der Schenkung vom Stellvertreter Petri erwirbt, kann nicht jene delegierte kirchliche Zwangsgewalt sein, die Stickler postuliert; denn über sie hat Konstantin der Große, der ursprüngliche Besitzer des *gladius*, selber nie verfügt. Er konnte daher nur eine allgemeine, nicht näher bezeichnete Gewalt vergeben, und nur diese konnten die späteren Kaiser in Rom erlangen. Ebenso wenig dürfte es in Sticklers Konzept passen, daß in vielen Glossen und Traktaten nicht allein der Kaiser, sondern auch die Könige ihr Schwert von der Kirche empfangen. Aber vielleicht beschränkten sich jene Schriftsteller auf einen bestimmten Aspekt? sahen im Herrscher bloß den *advocatus ecclesiarum* in seinem jeweiligen Reich, ohne daß sie darum über den

⁷⁾ De ordine donorum s. spiritus, MG. LdL. 3, 277.

⁸⁾ S. u. S. 89 ff.

Rechtsgrund seiner „normalen“ Regierungsgewalt etwas aussagen wollten? Der Einwand sticht nicht. Unsere Texte bezeugen in aller Klarheit, daß der Monarch nicht eine spezielle kirchliche Vollmacht, sondern seine volle Macht aus geistlichen Händen erhält⁹⁾. Begründen die Hierokraten die Unterordnung des Königs nicht gerade mit der Schwertübergabe bei der Krönung, und zitieren sie nicht ausdrücklich das *Accipe gladium* aus dem liturgischen Zeremoniell der Herrscherweihe? Oder wollte jemand behaupten, daß auch in diesem Akt allein die sog. „kirchliche Zwangsgewalt“ übertragen worden sei?

Der Versuch, das 12. Jahrhundert von dem „Makel“ der monistischen Ausdeutung von Luc. 22, 38 zu befreien, muß umso stärker verwundern, als die hierokratische These schon seit dem Investiturstreit auch ohne die Hilfe des Zwei-Schwerter-Bildes verfochten worden ist. Sollte es da nicht nahegelegen haben, jenes dunkle Gleichnis ebenfalls zugunsten des Papsttums auszubuten? Überhaupt bliebe der ganze Streit, der im Mittelalter darüber entstanden ist, uns unverständlich, wenn wir uns Sticklers Ansicht zu eigen machen. Ohne Bedenken hätten die Kaiserlichen den Anwälten der römischen Kurie zugeben können, daß Kirchenschutz und Vollstreckung der Kirchenstrafen päpstlich delegierte Aufgaben waren. Sie hätten damit ein Zugeständnis gemacht, das sie wenig kostete, weil die Herrscher seit eh und je diesen Pflichten nachgekommen waren und derartigen Forderungen ohnehin Gehör schenken mußten. Daß in Wirklichkeit viel mehr auf dem Spiel gestanden hat, soll die folgende Untersuchung erweisen.

* * *

Die Umwertung der Werte beginnt mit der radikalen Reformbewegung des 11. Jahrhunderts. Ihr erster großer Theoretiker, der Kardinal Humbert von Silva Candida, hat bereits die Richtung eingeschlagen, in der die Päpste von Gregor VII. bis zu Bonifaz VIII. und Johann XXII. weitergeschritten sind¹⁰⁾. Zwar zitiert er nicht geradezu das Gleichnis aus dem Lucas-Evangelium; aber das Schwertsymbol hat es auch ihm angetan, und der Gebrauch, den er davon macht, hätte sicherlich den Beifall der späteren Hierokraten gefunden. In der *ecclesia*, d. h. in der Christenheit, unterscheidet er drei Ränge in sorgfältiger Abstufung: *Est enim clericalis ordo in ecclesia praecipuus tanquam in capite oculi ... Est et laicalis potestas tanquam pectus et*

⁹⁾ Vgl. u. S. 94.

¹⁰⁾ Zu einem vergleichbaren Ansatz im 9. Jahrhundert s. Ullmann, *Growth* S. 198.

*brachia ad obediendum et defendendum ecclesiam valida et extera. Est deinde vulgus tanquam inferiora vel extrema membra ecclesiasticis et saecularibus potestatibus pariter subditum et pernecessarium*¹¹⁾). Der Organismusvergleich deutet schon an, wer höher, wer niedriger steht. In einem anderen Kapitel der *Libri tres adversus simoniacos* setzt Humbert „in der gegenwärtigen *ecclesia*“ das *sacerdotium* mit der Seele, das *regnum* mit dem Körper gleich. *Ex quibus sicut praeminet anima et praecipit, sic sacerdotalis dignitas regali, utputa caelestis terrestri. Sic ne praepostera, sed ordinata sint omnia, sacerdotium tanquam anima praemoneat, quae sunt agenda; regnum deinde tanquam caput sui corporis omnibus membris praemineat et ea quo expedit praecedat. Sicut enim regum est ecclesiasticos sequi, sic laicorum quoque reges suos ad utilitatem ecclesiae et patriae*¹²⁾). In dieser religiös bestimmten Welt sind die Aufgaben klar verteilt: die Priesterschaft weiß allein den richtigen Weg, alle anderen haben ihren Weisungen zu folgen. Daß die Sätze nicht einseitig „geistlich“ zu verstehen sind, daß also mehr als das kirchliche Leben im engeren Sinn gemeint ist, legt die Allgemeinheit der Formulierung nahe, die für ein Außenstehendes keinen Raum läßt; geht es doch um „das Wohl von Kirche und Vaterland“! Eine dritte Äußerung des Kardinals ist von derselben Überzeugung getragen: *Ad hoc enim gladium a Christi sacerdotibus accipiunt, ad hoc inunguntur* [scil. *principes*], *ut pro ecclesiarum Dei defensione militent et, ubicunque opus est, pugnent*¹³⁾). Der Priester ist es, der das Schwert vergibt, und dieses dient nicht nur dem Kirchenschutz, sondern jeglichem Kampf, der sich als notwendig erweist. War das noch die alte Lehre des Gelasius, der die *regalis potestas* im großen Ganzen gleichberechtigt neben der *auctoritas pontificum* hatte gelten lassen¹⁴⁾? Oder waren die Akzente bereits zugunsten der Geistlichkeit verschoben? Die Welt wurde zu sehr als Einheit gesehen, als daß eine saubere Scheidung der Sphären noch möglich gewesen wäre, und der Priesterschaft fiel infolgedessen die Führung zu. Daß Humbert daraus dieselben radikalen Konsequenzen wie Hildebrand gezogen hat, wird man nicht zu behaupten wagen. Aber es wäre ein Leichtes, aus den zitierten Sätzen das hierokratische System zusammenzusetzen: Der König ist ein König von Bischofs Gnaden, innerhalb der christlichen Gesellschaft nimmt er bloß

¹¹⁾ Adv. sim. III, c. 29, MG. LdL. 1, 235.

¹²⁾ III, c. 21, S. 225 f.

¹³⁾ III, c. 15, S. 217.

¹⁴⁾ S. zuletzt W. Enßlin, *Auctoritas und Potestas. Zur Zwei-Gewalten-Lehre des Papstes Gelasius I.*, Hist. Jb. 74 (1954) 661 ff.

den zweiten Platz ein, und seine eigentliche Regierungsgewalt, den *gladius*, erhält er erst bei der Salbung. Ob nun noch Luc. 22, 38 herangezogen wurde oder nicht: die Gedanken lagen bereit, mit deren Hilfe einst der Papst zum *verus imperator* erklärt werden konnte.

Auch aus den nächsten Jahrzehnten kennen wir kein direktes Zeugnis, in dem das *Ecce duo gladii hic* ein kirchliches Regiment der Welt hätte beweisen sollen. Das mag ein Zufall der Überlieferung sein. Das Papsttum hat jedenfalls in zunehmendem Maß den *gladius materialis* für sich beansprucht, zumal als der Investiturstreit und schließlich der Kreuzzug ein energisches Handeln der Kurie erforderten. Schon Nicolaus II. hat keine Bedenken getragen, einen Unbotmäßigen in einem Atemzug mit beiden Schwertern zu bedrohen: in einem *mandatum* rief er auf, gegen die Feinde des Erzbischofs (Eberhard) von Trier *spirituali simul et materiali gladio* vorzugehen¹⁵). Gregor VII. stand dann hinter seinem Vorgänger nicht zurück¹⁶). Vom geistlichen Schwert des Anathems redete er oft genug in seinen Briefen, aber auch über den *gladius materialis* verfügte er wie über etwas Selbstverständliches¹⁷). Anselm von Lucca, einer seiner getreuesten Gefolgsleute, schuf dafür die theoretische Grundlage, indem er seiner Canones-Sammlung einen ungewöhnlich umfangreichen Abschnitt über das kirchliche Kriebsrecht einverleibte¹⁸). Wenn also der Stellvertreter Petri in dieser Zeit allenthalben über physische Zwangsmittel gebietet, wie verhalten sich dann päpstliche und königliche Gewalt zueinander? Leiten sie sich unabhängig voneinander von derselben Autorität her, nämlich von Gott?¹⁹) Ist dem König erst durch den Papst das Schwert vermittelt worden? Oder griff dieser auf ein besonderes kirchliches Strafrecht zurück, das neben dem normalen weltlichen stand? Gregor VII., der kein subtiler Denker gewesen ist, bleibt uns trotz vieler beredter Worte die Antwort schuldig. Für die dritte Lösung liegt kein Anhaltspunkt vor: die Gerechtigkeit, um derentwillen der Papst bis in die Verbannung gegangen ist, ist ein und dieselbe in der ganzen Christenheit gewesen. Vernachlässigten sie

¹⁵) J.L. 4447; Migne, PL. 119, 782; Ullmann, Growth S. 281 Anm. 3 (mit falschen Angaben).

¹⁶) C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (1935, 21955) S. 187; anders Stickler, Studi Gregoriani 3, 102: „in nessun modo Gregorio VII fa uso del termine della spada ... in senso politico, vale a dire per descrivere o presentare principi, idee, dottrine sui rapporti tra Chiesa e Stato“.

¹⁷) S. bes. Reg. II, 51; VI, 14; ed. E. Caspar, MG. Epp. sel. 2 (1923) 194, 418.

¹⁸) Erdmann S. 225 f.; Stickler, Studi Gregoriani 2, 235—285.

¹⁹) Dazu o. S. 81.

die Könige, so mußte die Kirche eingreifen. Und sie durfte eingreifen, weil sie das Schwert besaß. Aber teilte sie es mit den Fürsten, oder empfangen diese es von ihr? Eine Frage, die sich Gregor vielleicht niemals gestellt hat. Zwar suchte er alle Welt in seine Pläne einzubeziehen und möglichst viele Herrscher und Herren für den Dienst des heiligen Petrus zu gewinnen. Doch hat er meistens die Sonderform der Lehensbindung bevorzugt²⁰⁾ und andererseits nirgends verlangt, daß eigentlich jegliche weltliche Herrschaft in dieser Weise der römischen Kirche untertan sein müßte.

Immerhin sind die Tendenzen zur „Weltherrschaft“ unverkennbar. Weiter als Gregor konnte man die päpstlichen Ansprüche nicht ausdehnen; schrieb er doch: [*Deus*] *beato Petro ... omnes principatus et potestates orbis terrarum subiciens ius ligandi atque solvendi in celo et in terra contradidit*, oder: *beatus Petrus apostolus, quem dominus Iesus Christus rex glorię principem super regna mundi constituit*²¹⁾. Wozu hätte er von *principatus*, *potestates* und *regna* sprechen sollen, wenn er bloß an den geistlichen Aspekt gedacht hätte? Schließlich behauptete er das Recht, Könige und Kaiser abzusetzen²²⁾, und ihre Einsetzung schien ihn ebenfalls anzugehen²³⁾. Ob Gregor daraus den Schluß gezogen hat, daß er als einziger den *gladius materialis* ohne Vermittlung besaß und alle anderen ihn erst der Kirche verdanken, wissen wir nicht. Seine Worte und Taten führten logisch zu dieser Konsequenz.

Heinrich IV. und seine Ratgeber haben das erkannt. Sie sahen, daß der Papst die bisherige Zweiteilung von weltlicher und geistlicher Gewalt nicht zugunsten einer Dreiteilung aufhob, indem er etwa für das kirchliche Strafrecht eine Sonderkompetenz begründete, sondern daß er aus der Zweiheit eine widergöttliche Einheit machte, eine Einheit, die im Stellvertreter Petri gipfelte: *Piam dei ordinationem contempsit, quę non in uno, sed in duobus, duo, id est regnum et sacerdotium, principaliter consistere voluit, sicut ipse salvator in passione sua de duorum*

²⁰⁾ K. J o r d a n, Das Eindringen des Lehnswesens in das Rechtsleben der römischen Kurie, AUF. 12 (1932) 13—110.

²¹⁾ Reg. VII, 6; I, 63; ed. C a s p a r, S. 465, 92.

²²⁾ Reg. II, 55 a, Nr. XII; VIII, 21; ed. C a s p a r, S. 204, 554.

²³⁾ Reg. IV, 3; VIII, 21; IX, 3; ed. C a s p a r, S. 299, 561, 575 f. G. B. L a d n e r, The concepts of „Ecclesia“ and „Christianitas“ and their relation to the idea of papal „Plenitudo potestatis“ from Gregory VII to Boniface VIII, in: Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Misc. Hist. Pontif. 18, 1954) S. 51 Anm. 10, findet es ohne weitere Begründung „abundantly clear“, daß in Reg. VIII, 21 für Gregor VII. „kingdoms are worldly institutions both in origin and character“.

*gladiatorum sufficientia typica intelligi innuit. Cui cum diceretur: domine, ecce duo gladii hic, respondit: satis est, significans hac sufficienti dualitate spiritualem et carnalem gladium in ecclesia esse gerendum, quibus omne nocivum foret amputandum, videlicet sacerdotali ad obedientiam regis pro deo, regali vero gladio ad expellendos Christi inimicos exterius et ad obedientiam sacerdotii interius omnem hominem docens fore constringendum*²⁴). Die alte Ordnung hatte Hildebrand in seinem Wahnsinn zerstört, als er außer dem geistlichen noch das weltliche Schwert an sich riß und sich zum Richter aufwarf über den von Gott erwählten König.

Eine ähnliche Klage stimmte später der kaisertreue Sigebert von Gembloux an, weil Robert II. von Flandern auf Geheiß Paschalis' II. die Heinricianer im Westen des Reiches angegriffen hatte. Nur legte er die Stelle aus dem Lucas-Evangelium recht eigenartig aus. Er konzedierte dem Papst die zwei biblischen Schwerter, die einst die Apostel besessen hatten, sah aber in beiden bloß geistige Waffen, die der Abtötung des Fleisches und der Läuterung zum Martyrium dienen sollten. Mehr durfte sich der römische Stuhl nicht anmaßen. Denn hatte Jesus nicht gesagt: *Satis est?* Wenn Paschalis trotzdem ein drittes Schwert, den *gladius materialis*, dem Grafen von Flandern reichte, so überschritt er seine Grenzen und verkehrte sein lebenspendendes Amt in eine schaurige Todesmission²⁵).

Die Kaiserlichen standen demnach in der Tradition des Petrus Damiani. Doch was bei diesem vielleicht bloße Allegorie gewesen war, wurde in ihren Händen ein Rechtsargument²⁶). Angesichts der Lückenhaftigkeit der Überlieferung könnte man erwägen, ob die gegnerische Partei nicht etwa als erste das Lucas-Gleichnis juristisch ausgewertet und damit die Reaktion Heinrichs IV. geradezu herausgefordert hat.

²⁴) C. Erdmann, Die Briefe Heinrichs IV., MG. Dt. MA. 1 (1937) 19, Nr. 13; ähnlich ebd. S. 25, Nr. 17; zum Verfasser s. C. Erdmann-D. v. Gladiß, Gottschalk von Aachen im Dienste Heinrichs IV., DA. 3 (1939) 135 ff.

²⁵) Epistola Leodicensium adversus Paschalem papam, c. 2, MG. LdL. 2, 452 f.: *Angelus noster* [d. h. Paschalis II.] *porrigens R[oberto = Graf von Flandern] gladium orat, ut occidamur. Unde iste gladius nostro angelo?* [Es folgt Luc. 22, 36—38.] *est unus gladius Spiritus, quod est verbum Dei ... Hunc gladium dstringit Iesus magis contra carnales affectus quam contra mundi assultus. Est et alter gladius spiritualis; quo mortificatis vitiis carnis emitur corona martyrii. Cum ergo duos tantum gladios a Domino apostoli habeant, unde iste tercius apostolico gladius, quem in nos porrigit R[oberto] armigero suo? ... Quem enim non faciat corde tabescere, quod apostolicus, ad vivificandum unctus, accingitur in nos tercio gladio interfectorum!* Vgl. Stickler, Salesianum 13, 438 f.

²⁶) S. o. S. 79.

Beweisen läßt sich das nicht. Allein der Vorwurf, daß der Papst die herkömmliche *dualitas* zugunsten seiner Vormachtstellung aufheben wolle, war begründet, ganz gleich, ob man im Dienste der römischen Sache das *Ecce duo gladii hic* bemühte oder nicht. Selbst ein so besonnener Gregorianer wie Kardinal Deusdedit äußerte sich gelegentlich im Sinne der kirchlichen Vorherrschaft. Im Prolog zu seinem Libellus contra invasores schrieb er: *Regis enim officium est paci regni providere et sacerdotem ad predicta omnia adiuvere, eique resistentes opprimere, ut eum rex terreat vel puniat ferro, qui sacerdotis non corrigitur verbo. Pugnet sacerdos iuxta apostolum gladio verbi . . . Pugnet rex gladio materiali, quoniam Domini minister est et vindex in iram his, qui male agunt. Cum itaque uterque alterius officio indigeat valde, neuter alterius officium presumat, ne quod ab altero aedificatur ab altero destruat²⁷⁾*. Die Gewalten stehen scheinbar im Gleichgewicht. Doch das *neuter alterius officium presumat* verrät noch nicht, von wem denn eigentlich Priester und König ihre Ämter empfangen. Dazu muß man ein anderes Wort des Kardinals hören: *Sacerdotalis auctoritas precellat tam in exercendis iudiciis etiam saecularibus preter sanguinem, quam in legibus promulgandis. Siquidem apostolus christianorum iudicia ad ecclesiam deferri et a presbyteris iubet terminari [1. Cor. 6, 4] . . . Carolus et Lodovicus christianissimi imperatores ex legibus magni Constantini sumentes statuunt etiam, cum iam ceperit promi saecularis iudicii sententia, unius episcopi iudicium vel testimonium appellari, licet altera disceptantium pars refragetur. In promulgandis quoque legibus itidem certum est sacerdotium tenere primatum, cum non primum per reges sacerdotibus, sed per sacerdotes regibus et ceteris fidelibus Deus omnipotens leges statuerit . . . Nec mirum sacerdotalem auctoritatem, quam Deus ipse per se ipsum constituit, in huiusmodi causis regiam precellere potestatem, quam sibi humana prefecit adinventio, eo quidem permittente, non tamen volente²⁸⁾*. Die Kirche kann also in die weltliche Gerichtsbarkeit eingreifen (nur nicht ein Bluturteil fällen), und ihre Gesetze brechen Königsrecht, wie überhaupt die priesterliche Autorität in *huiusmodi causis* vor der königlichen Gewalt rangiert, da bloß die erste von Gott gesetzt worden, die zweite aber eine menschliche Erfindung ist. Erst wenn der Herrscher sich in den Dienst der Kirche stellt — so darf man vielleicht in Anlehnung an den Prolog ergänzen —, wird er ein *minister Domini*. Und sollte er in dieser Hilfsfunktion nicht

²⁷⁾ MG. LdL. 2, 300.

²⁸⁾ Lib., c. III, § 12, a. a. O. S. 353.

den Geboten des *sacerdos* gehorchen? Mehr als diese Vermutung läßt sich aus dem Libellus nicht herauslesen.

Ähnlich haben sich die anderen Gregorianer ausgedrückt. Manegold von Lautenbach hat keine zusammenhängende Theorie über den Ursprung der weltlichen Gewalt aufgestellt; aber da, wo er den Waffengebrauch gegenüber den Kirchenfeinden rechtfertigte, schrieb er: *Unde et Petrus duces ad vindictam malefactorum et ad laudem bonorum destinatos asseverat. Hinc est, quod in consecratione regis sibi per manus pontificum gladius commendatur in hec verba: Accipe gladium*²⁹⁾. Das scheint im Sinne Humberts von Silva Candida gesprochen zu sein. Doch sollte man vielleicht keine allzu kühnen Schlüsse daraus ziehen. — Gottfried von Vendôme vertrat die Auffassung, daß nach Christi Willen die beiden Schwerter der Verteidigung der *ecclesia* dienen und nicht gegeneinander gekehrt werden sollen: *Voluit . . . Christus spiritualem gladium et materiale esse in defensione aecclesiae. Quod si alter ab altero retunditur, hoc fit contra illius voluntatem*³⁰⁾. Das scheint wenig aufschlußreich zu sein. Aber in der Folge erörterte er die Konsequenzen einer Entzweiung von *regnum* und *sacerdotium*: *Rex praeterea sacrosancta communione pariter et regia dignitate privatur; a Romano vero pontifice multis, qui sibi servire debuerant, necessitate cogente servitur*³¹⁾. Der Papst mußte unter Umständen vielen zu Willen sein, die ihm an sich untertan waren; eine dauernde Rechtsminderung lag darin nicht. Dagegen lief der König Gefahr, nicht nur gebannt, sondern abgesetzt zu werden. Sollte das nicht bedeuten, daß der Papst über die höchsten weltlichen Würden und damit auch über den *gladius materialis* verfügen konnte?

Placidus von Nonantola ist vielleicht zu demselben Ergebnis gekommen. Er hielt es für Königspflicht, eine kanonische Wahl mit dem *gladius materialis* zu verteidigen; denn dieses Schwert sei in der *ecclesia* zur Ergänzung des geistlichen bestimmt. Der Herr habe daher den Aposteln befohlen, *spirituali et materiali gladio* für die Gerechtigkeit einzutreten: *canonicam itaque electionem religiosus et pius imperator firmare in tantum debet, ut, si quis contra eam aliquid temptaverit, etiam gladio materiali persequendum putet. Quod faciens officium suum rite implebit. Ideo enim eius gladius in aecclesia permissus est esse, ut qui gladium spiritualem non timent timore materialis gladii ad iusticiam*

²⁹⁾ Liber ad Gebhardum, c. 34, MG. LdL. 1, 371.

³⁰⁾ Libellus IV, MG. LdL. 2, 692.

³¹⁾ A. a. O.

*revocentur. Ideo et Dominus apostolis duos gladios se habere dicentibus ait: Satis est; id est: sufficit vobis asserere iusticiam spirituali et materiali gladio*³²⁾. Der Herrscher bewältigt seine Aufgabe, wenn er der Kirche zu Hilfe eilt. Doch wer ihm den *gladius materialis* verleiht, läßt Placidus offen. Allerdings behauptete er, daß sich dieses Schwert innerhalb der *ecclesia* befinde, — und die *ecclesia* ist, so wie er den Begriff in den allerersten Kapiteln seines Traktats definiert hat, die Kirche, die Petrus anvertraut worden war. Auch sollen ja bereits die Apostel — zumindest der Idee nach — das Privileg besessen haben, der Gerechtigkeit mit beiden Schwertern zum Sieg zu verhelfen. Sie aber sind sicherlich keine weltlichen Herrscher gewesen, sondern wurden eher als Bischöfe betrachtet. Der *gladius materialis* hat einst den Jüngern gehört, befindet sich jetzt in der Kirche — heißt das nicht, daß die Kirche ihn vergibt? Die Antwort dürfte an sich nicht schwer fallen. Sie wird im *Liber de honore ecclesiae* vielleicht nur deshalb nicht ausgesprochen, weil der Autor mit einer Andeutung auszukommen meinte oder weil er, gewiß nicht der scharfsinnigste Kopf seiner Zeit, nicht bis zu den letzten Konsequenzen vordrang. Vergessen wir jedoch nicht, daß er auch die Konstantinische Schenkung in sein Werk hineinnahm, um das Argument zugunsten der Kirche zu verstärken! Die Krone, die Sylvester aus Bescheidenheit sich nicht hatte aufsetzen wollen, durfte der Kaiser tragen, *ut regnum tenendo aecclesiae sanctae devote serviret*. Weil er das ganze irdische Reich dem Himmelskönig zu unterwerfen wünschte, überließ er dem Papst den Westen und bemühte sich, der Kirche *non solum in spiritualibus, sed etiam in secularibus rebus* in jeglicher Beziehung (*per omnia*) den höchsten Rang zu erteilen³³⁾. Dienst an der Kirche scheint das Wesen der Herrschaft zu sein. Sollte darum ihr Vermittler, der Papst, nicht geradezu ihr Begründer im Rechtssinne sein? Die naheliegende Folgerung wird nicht gezogen. Da Placidus über die Investitursfrage schrieb, hatte er keinen Anlaß, das Verhältnis von *regnum* und *sacerdotium* in aller Breite zu erörtern. Nach den wenigen Sätzen zu urteilen, die er dem Schwertergleichnis und dem Constitutum Constantini gegönnt hat, ist er einer radikaleren Interpretation wohl nicht abgeneigt gewesen. Er hätte damit nicht einmal etwas Neues gesagt.

³²⁾ *Liber de honore ecclesiae*, c. 37, MG. LdL. 2, 585; zum Verfasser s. zuletzt M. C. Lilli, Un nuovo brano di Placido di Nonantola, Riv. di storia della Chiesa in Italia 7 (1953) 100—105. S. den Nachtrag S. 114.

³³⁾ MG. LdL. 2, 614, c. 91; ferner S. 591f., c. 57; G. Laehr, Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jhs. (1926) S. 44 f.

Denn während Placidus und Gottfried von Vendôme uns ihre Ansichten nicht rückhaltlos offenbaren, war zu ihrer Zeit die hierokratische Zwei-Schwerter-These unter den Gregorianern längst geläufig. Wir werden nicht erwarten, ausgerechnet den Anonymus von York unter den Kronzeugen anzutreffen; aber dieser unbekannte Royalist hat in einem seiner Traktate zum Glück das Raisonnement der Gegenpartei festgehalten: *In passione Domini duo fuisse gladii memorantur, quos nonnulli significasse dicunt in aecclesia Dei duos gladios esse debere, unum corporalem, quo secularis princeps reos interficiat, alium spirituales, quo pastor aecclesiae peccantes animas punit; et corporalem quidem gladium significasse videtur gladius ille, quo Petrus percussit servum principis sacerdotum, quem idem Petrus eduxit de vagina ad feriendum³⁴⁾*. Beide Schwerter verwaltet die Kirche; beide hatte einst Petrus besessen: das ergibt sich, wenn man Luc. 22, 38 mit Joh. 18, 10 kombiniert. Und erst von den Nachfolgern des Apostels, dem Papst oder den Bischöfen, bekommt der König den *gladius corporalis*. Daß dies der Sinn der Stelle ist, verrät die empörte Reaktion des Anonymus, die er gleich folgen läßt: *Sed cum ipse a Christo redargutus sit dicente: mitte gladium tuum in vaginam: omnis enim qui acceperit gladium gladio peribit, quomodo significare potuit in aecclesia esse debere gladium?* Die *aecclesia* ist in dem vorliegenden Zusammenhang eben nicht die Christenheit, sondern die hierarchisch organisierte Kirche. Da der Laienfürst das weltliche Schwert in ihrem Auftrag führt, ist an seiner Unterordnung nicht zu zweifeln. Was wir bisher bloß vermuten konnten, das macht uns die anglo-normannische Kampfschrift zur Gewißheit: Schon die Gregorianer des ausgehenden 11. Jahrhunderts haben das Gleichnis von den beiden Schwertern zu Nutz und Frommen der streitbaren Kirche „umgebogen“.

In den letzten Jahren vor dem Wormser Konkordat verfaßte Hugo Metellus, ein Domherr zu Toul, sein Certamen papae et regis und ließ den Papst darin sagen:

*Si non concessit rex Constantinus habere
Silvestro gladium, nec tu poteris retinere.
Unde tibi tandem gladius, nisi Roma dedisset?
Nec tibi donasset gladium, si non habuisset³⁵⁾.*

³⁴⁾ H. B ö h m e r, Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI. und XII. Jahrhundert (1899) S. 474, Nr. XX.

³⁵⁾ MG. LdL. 3, 719, v. 147—150.

Verglichen mit dem anonymen Traktat spitzt der Lothringer den Gedanken auf die deutsche Situation zu: nicht irgendein *princeps* empfängt das Schwert von der Kirche, sondern der Kaiser erhält es vom Papst — *imperator gladium habet a papa*, wie die Kanonisten es später ausdrücken werden. Freilich ist weder vom *gladius spiritualis* (der nicht umstritten war) noch von Luc. 22, 38 die Rede. Stattdessen mußte die Konstantinische Schenkung erhalten. Das mag an der Disposition des stark gerafften Dialogs gelegen haben, hatte aber auch den Vorteil, eine einleuchtende historische Erklärung anzubieten und die Frage nach demjenigen Papst zu beantworten, der als erster de facto über den *gladius materialis* verfügt hat, da ja die Bibel bloß de iure darüber entschieden hatte³⁶).

Wenige Jahre danach entwickelte Honorius Augustodunensis diese Theorie in einer ausführlichen und in sich geschlossenen Abhandlung. Die Heilsgeschichte des Alten und des Neuen Bundes nahm er sich zum Leitfaden. Nicht immer ist das Verhältnis von *regnum* und *sacerdotium* dasselbe gewesen, war sein Ergebnis; aber die rechtmäßigen Herrscher der Juden wie die der neueren Zeit verdankten ihr Amt durchweg der Geistlichkeit. Als Christus seine Hinterlassenschaft ordnete, setzte er Petrus nur als Haupt der Kirche ein; die Zeit eines christlichen Imperiums war damals noch nicht gekommen. Erst Konstantin der Große brachte hier alles ins rechte Lot, indem er Sylvester die Krone überließ und den Papst zum Begründer aller künftigen Kaiserherrschaft machte: *Cumque sacerdotii cura et regni summa in Silvestri arbitrio penderet, vir Deo plenus intelligens rebelles sacerdotibus non posse gladio verbi Dei, sed gladio materiali coerceri, eundem Constantinum ascivit sibi in agriculturam Dei adiutorem ac contra paganos, Iudeos, hereticos aecclesiae defensorem. Cui etiam concessit gladium ad vindictam malefactorum, coronam quoque regni imposuit ad laudem bonorum*³⁷). In diesen Worten ist die hierokratische Zwei-Schwerter-Lehre voll entfaltet. Ein paar Kapitel weiter zitiert Honorius die Stelle aus dem Lucas-Evangelium (22, 38), so daß die Übereinstimmung der Konstantins-Tat mit dem göttlichen Ratschluß evident wird: *Ad regimen aecclesiae in presenti vita duos gladios necessarios [Deus] premonstravit*³⁸). Der Papst als Besitzer der beiden Schwerter erwählt den römischen Kaiser, und

³⁶) Vgl. Levison, DA. 9, 38.

³⁷) Summa gloria, c. 17, MG. LdL. 3, 71 f.; Ullmann, Growth S. 414 ff.

³⁸) S. 75, c. 26.

ebenso werden die Könige von den Priestern Christi, die wahrhaft die Fürsten der „Kirche“ sind, eingesetzt³⁹⁾.

Der Triumph der Geistlichkeit wäre vollkommen gewesen — so könnte man meinen —, wenn sich diese Auffassung allgemeinen Beifall erworben hätte. Aber verlangte Honorius nicht andererseits, daß der Priester sich in weltlichen Dingen der Laiengewalt unterwarf⁴⁰⁾? Hatte er nicht geschrieben: *Oportet, ut [rex] per omnia summo sacerdoti, utputa capiti aecclisiae, in divinis sit subiectus, et econtra summus sacerdos cum omni clero in secularibus regi quasi precellenti sit subditus*⁴¹⁾? Hob er damit nicht alle scheinbar so weitreichenden Konsequenzen der päpstlichen Schwertverleihung und Kaiserwahl wieder auf? Die Crux kann vielleicht beseitigt werden, wenn wir die Stellung des Satzes innerhalb des Traktats ins Auge fassen. Er steht in der ersten Hälfte des Werks, wo die Priester und Herrscher des Alten Testaments betrachtet werden, und zwar in einem Kapitel, das die historische Darstellung zu unterbrechen scheint, um den Einwand abzuwehren, daß dem König als Geistlichen eine besondere Autorität zukomme. Gewiß ist die präsentische Ausdrucksweise auffallend, doch dürfen wir sie vielleicht aus der Form des Einschubs erklären. Nicht vom Papst wird darin gesprochen, sondern altertümlich vom *summus sacerdos*, und anschließend heißt es, daß die Priester und Propheten der Juden es genau so gehalten hätten. Aber dann schildert Honorius in der zweiten Hälfte der Schrift die Zeit des wahren Glaubens, und hier drückt er sich viel vorsichtiger aus: *Quamvis igitur sacerdotium longe transcendat regnum, tamen ob pacis concordiae vinculum monet evangelica et apostolica auctoritas, regibus honorem in secularibus negotiis dumtaxat deferendum*; es folgt Matth. 22, 21: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist!, und die Conclusio lautet: *Ergo in his, quae ad regni ius pertinent, oportet clerum et populum regibus parere, in his autem, quae ad ius divinae legis spectant, Deo placere*⁴²⁾. Was zum *ius regni* gehört, hat der Autor zu definieren unterlassen. Der Kirchenstaat zählte bestimmt nicht dazu, und ebenso wenig scheinen Kaiser- und Königswahl zur ausschließlich weltlichen Sphäre gerechnet worden zu sein. Von einem echten Gleichgewicht der Gewalten hat der Augustodunensis kaum etwas wissen wollen.

³⁹⁾ S. 73, c. 21: *Imperator Romanus debet ab apostolico eligi*; c. 22: *Rex a Christi sacerdotibus, qui veri aecclisiae principes sunt, est constituendus*.

⁴⁰⁾ So F. Kempf, Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III. (1954) S. 190.

⁴¹⁾ Summa gloria c. 9, MG. LdL. 3, 69.

⁴²⁾ S. 74, c. 24.

Im weiteren 12. Jahrhundert haben die Parteien ihren Streit um die Auslegung des *Ecce duo gladii hic* fortgesetzt. Hier soll in der Hauptsache die hierokratische Linie verfolgt werden, weil sie zu der reifen Kanonistik des 13. Jahrhunderts hinführt. Einer von denen, deren Standpunkt nicht recht deutlich wird, ist der Kardinal Robert Pullen. Noch in seiner Oxforder oder seiner Pariser Zeit, in den Jahren um 1140, schrieb er seine Sentenzen⁴³⁾ und behandelte darin die Zwei-Schwerter-Lehre: *Duos suo in conflictu gladios satis esse indicavit Dominus noster Iesus. Nimirum sancta ecclesia, quae illius capitis corpus est, quae etiam contra mundum certamen suscepit, gladiis eget duobus in congressu, utroque signum crucis exprimente*⁴⁴⁾. Die Christenheit bedarf in ihrem ständigen Kampf gegen die „Welt“ zweier Schwerter, die beide unter dem Kreuzeszeichen stehen. Als Christ darf man die Waffen ohnehin nur dann erheben, wenn der Kampf den Geboten der Religion entspricht: *Quippe nihil aliud aut defendere aut oppugnare licet, nisi illud quo[d?] salva crucis reverentia fieri conveniat*⁴⁵⁾. Daher konnte Robert Pullen fortfahren, daß beide Schwerter der Kirchenzucht dienten, auch wenn das eine den Laien anvertraut wurde: *Et hi quidem duo sunt gladii ecclesiasticae disciplinae deputati*⁴⁶⁾. Einträchtig sollen die zwei Gewalten für den Frieden sorgen, wobei freilich der Geistlichkeit die Leitung zufällt, während die Fürsten ihre Hilfsorgane sind. Seinen Namen verdient der König bloß, sofern er für die Kirche streitet; tut er es nicht, so wird er zum Tyrannen. Saul und David mögen ihm warnende Beispiele sein, — Herrscher, die stürzten, als sie die Lehren der Priester mißachteten (1. Reg. 28; 2. Reg. 12)⁴⁷⁾. Dennoch heißt es zum Schluß: *Obediat rex sacerdoti in mandatis Dei; noverit praesul se*

⁴³⁾ F. Pelster, Einige Angaben über Leben und Schriften des Robertus Pullus, Kardinals und Kanzlers der römischen Kirche, Scholastik 12 (1937) 245; F. Courtney, Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century (1954) S. 21 ff., 259 ff.

⁴⁴⁾ VI, c. 56, Migne, PL. 186, 905 f.

⁴⁵⁾ A. a. O.

⁴⁶⁾ A. a. O.

⁴⁷⁾ VII, c. 7, Sp. 920 f.: *Utraque [scil. potestas] a Deo constituta est, ut totus homo integram sibi servet salutem, praecipue tamen exterioris hominis pax et salus inquiritur, ut interiori homini quies comparetur... Nimirum quoniam sacerdotalis dignitas gladio Petri morbos ecclesiae incessanter renascentes minime praevallet rescare, ideo altero Christi gladio regiae potestati commendato opus est... Rex ergo quoniam ex ordine ministerii sui id debet ecclesiae ut eius alumnos stans cum aequitate foveat, hostes vero in iustitia prorsus deiciat; si ita se habet, utique rex est; alioquin falso nomine tyrannidem exercet... Sicut corpus errat, nisi regimine animae dirigatur, ita in praeceps propendent regna nisi moderamine sacerdotum fulciantur.*

*subiectum regi in negotiis saeculi*⁴⁸⁾). War das im Grunde noch immer die Tradition des Gelasius? Hatte danach der Papst kein Aufsichtsrecht über den Kaiser? Und wie erlangten die Könige den *gladius materialis*? Das sind Fragen, die in den Sentenzen nicht beantwortet werden. Aber der Freund des heiligen Bernhard förderte die geistlichen Machtansprüche wenigstens dadurch, daß er das gesamte Herrscheramt als einen Ausschnitt aus der *disciplina ecclesiastica* begriff.

Gleichen Sinnes scheint damals Suger von Saint-Denis gewesen zu sein. In seiner *Vita Ludovici Grossi* berichtete er über die Krönung des Königs, die Erzbischof Daimbert von Sens 1108 in Orléans vollzogen hatte: *Qui . . . unctionis liquore delibutum . . . abiectoque secularis militie gladio ecclesiastico ad vindictam malefactorum accingens, diademate regni gratanter coronavit necnon et sceptrum et virgam et per hec ecclesiarum et pauperum defensionem et quecumque regni insignia, approbante clero et populo, devotissime contradidit*⁴⁹⁾. Auch der Abt des vornehmsten französischen Klosters hat somit in der Monarchie eine rein kirchliche Einrichtung gesehen, die alle weltlich legitimierte Gewalt in sich aufhob. Ob und welche juristischen Konsequenzen er daraus zog, erfahren wir nicht. Der Ansatz zur hierokratischen Theorie ist zumindest gegeben.

Mit mehr Bestimmtheit verfocht sie Johann von Salisbury, der 1159 im *Policraticus* behauptete: *Hunc ergo gladium de manu ecclesiae accipit princeps, cum ipsa tamen gladium sanguinis omnino non habeat. Habet tamen et istum, sed eo utitur per principis manum, cui coercendorum corporum contulit potestatem, spiritualium sibi in pontificibus auctoritate reservata*⁵⁰⁾. Um jegliches Mißverständnis auszuschließen, sei bemerkt, daß im vorausgehenden Kapitel von den normalen Jurisdiktionsrechten des Herrschers die Rede gewesen war. Die anschließenden Wörter *Hunc ergo gladium* bezeichnen infolgedessen die volle königliche Zwangsbefugnis. Dazu hat Johann an anderer Stelle hervorgehoben, daß alle legitime Schwertgewalt sich an der Kirche orientiert; nur Mörder und Räuber verfügen über Waffen, die nicht den geistlichen Zwecken geweiht sind: *Invenies armatam militiam, non minus quam spiritualem, ex necessitate officii ad religionem et Dei cultum arctari, cum fideliter et secundum Deum principi debeatur obsequium et rei publicae pervigil famulatus. Unde quod praedixi, qui nec electi sunt nec iurati, etsi*

⁴⁸⁾ A. a. O.

⁴⁹⁾ Cap. 14, ed. H. Waquet (1929) S. 86; M. Bloch, *Les rois thaumaturges* (1961) S. 190 Anm. 2.

⁵⁰⁾ IV, c. 3, Migne, PL. 199, 516.

*militum nomine censeantur, non magis in veritate milites sunt quam sacerdotes et clerici, quos ad ordines ecclesia non vocavit ... Duos gladios sufficere imperio christiano, evangelii sacra testatur historia; omnes alii eorum sunt, qui eum gladiis et fustibus accedunt, ut captivum capiant Christum, nomen eius delere cupientes*⁵¹). Derselben Auffassung huldigte sein Landsmann Herbert von Bosham, der Biograph des Thomas Becket. In der Vita legte er dem Märtyrer-Erzbischof die folgenden Sätze in den Mund: *Ecclesia ... duos habet reges, duas leges, duas iurisdictiones et duas coertiones. Duos reges, caelestis rex Christus et rex terrenus; duae leges, humana et divina; duae iurisdictiones, sacerdotalis et legalis; duae coertiones, spiritualis et corporalis. Ecce duo gladii hic. Satis est, inquit Dominus. Neuter superabundans, et sufficiunt hi ... Clerici ordinis ratione et officii proprie solum Christum regem habent, ... unde ... terrenis regibus non subsunt, sed praesunt, a quo [besser: quibus?] et rex militiae cingulum et gladii materialis accipit potestatem*⁵²).

Den König macht die Kirche: das ist das Fazit mindestens unserer drei letzten Zeugnisse. Darüber hinaus möchten wir wissen, ob der Geistlichkeit aus der Einsetzung weitere Rechte über den Monarchen zugewachsen sind; sodann, woher die verschiedenen Landeskirchen ihrerseits die Schwertgewalt bezogen haben; und schließlich, wie man sich entsprechend diesen Äußerungen das Verhältnis von Papst und Kaiser zu denken hat. Über den ersten Punkt läßt sich nichts sagen, über die beiden anderen wenigstens einiges vermuten. In der Zeit des voll entwickelten Jurisdiktionsprimats ist es schlecht vorstellbar, daß die Erzbischöfe von Reims, Köln und Canterbury das *ius gladii*, das sie verliehen, nicht von Rom, sondern direkt von Gott herleiteten. Und mußte das Prinzip, das die Beziehung des Klerus zum König in den einzelnen Reichen regelte, nicht a potiori auf die beiden höchsten Gewalten anwendbar sein? Hugo Metellus und Honorius Augustodunensis — um von Gregor VII. abzusehen — hatten es behauptet. Einen Beleg aus der Jahrhundertmitte bietet Petrus Venerabilis in einem Brief an Eugen III.: *Quamvis ecclesia non habeat imperatoris gladium, habet tamen super quoslibet minores, sed et super ipsos imperatores imperium*⁵³). Der Satz (dessen Kontext im übrigen nichts ergibt) will

⁵¹) VI, c. 8, Sp. 600; Levison, DA. 9, 36.

⁵²) III, c. 24, ed. J. C. Robertson, Materials for the History of Thomas Becket 3 (1877) 268.

⁵³) Ep. VI, 28, Migne, PL. 189, 442 f. Ladner, Misc. Hist. Pontif. 18, 67, glaubt, hier sei nur von einem „spiritual imperium“ die Rede.

wohl auf den Unterschied hinaus, den die späteren Kanonisten zwischen *auctoritas* und *administratio* gesehen haben⁵⁴); d. h. der Papst verleiht dem Kaiser und den Fürsten die Gewalt, darf jedoch selber das Schwert nicht führen.

Vor dem Hintergrund dieser zeitgenössischen Stimmen sind nun die berühmten Äußerungen des heiligen Bernhard zu betrachten. Die sich der hierokratischen Idee nähern oder sich gar zu ihr bekennen, sind seine Freunde: Robert Pullen und Johann von Salisbury, Suger und Petrus Venerabilis; schließlich Hugo von St. Victor, der sich zwar nicht auf Luc. 22, 38 berief, aber auch ohne dies die wahre Ordnung in der politischen und rechtlichen Überlegenheit der Kirche begründet sah: *Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare habet, si bona non fuerit*⁵⁵). In ihren Chor läßt sich der Abt von Clairvaux mühelos einreihen. *Exserendus est nunc uterque gladius... Per quem autem nisi per vos? Petri uterque est, alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus. Et quidem de quo minus videbatur, de ipso ad Petrum dictum est: Converte gladium tuum in vaginam [Joh. 18, 11]. Ergo suus erat et ille, sed non sua manu utique educendus*⁵⁶). So schrieb er an Eugen III. um des Kreuzzugs willen. Und demselben Adressaten war seine Schrift *De consideratione* zugedacht, die das Schwerterthema wieder aufgriff, freilich diesmal um den Papst zum Vorgehen gegen die Rebellen im Kirchenstaat zu ermutigen: *Quem [scil. gladium] qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic: Converte gladium tuum in vaginam... Alioquin si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus apostolis: Ecce gladii duo hic, non respondisset Dominus: Satis est; sed: Nimis est. Uterque ergo ecclesiae et spiritualis scilicet gladius et materialis; sed is quidem pro ecclesia, ille vero et ab ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris*⁵⁷).

⁵⁴) S. u. S. 97 ff.

⁵⁵) *De sacramentis* II, 2, c. 4, Migne, PL. 176, 418. Vgl. H.-B. de Warren, Bernard et l'Ordre de Saint Victor, in: Bernard de Clairvaux. Commission d'hist. de l'ordre de Cîteaux 3 (1953) 311 ff.

⁵⁶) Migne, PL. 182, 463 f., Nr. 256; A. Fliche, Bernard et la société civile de son temps, in: Bernard de Clairvaux (wie Anm. 55) S. 355 ff. Belanglos ist A. Depoorter, *De argumento duorum gladiatorum apud S. Bernardum*, *Collationes Brugenses* 48 (1952) S. 22—26.

⁵⁷) IV, 3, Migne, PL. 182, 776. S. auch Stickler, *Salesianum* 13, 442—444.

Die exegetischen Künsteleien des Heiligen werden wir heute nicht mehr bewundern. Es kommt uns weniger auf die theologische Wahrheit als auf die politische Theorie an. Diese war eher traditionell: dem Stellvertreter Petri gebühren beide Schwerter; freilich darf er nur das eine, das geistliche, selber zücken, während er das andere, das materielle, den ausführenden Organen überläßt. Und welchen Platz erhält der Kaiser in diesem System? Man könnte meinen, daß er, der bloß am Rande erwähnt wird, in der gleichen unabhängigen Weise wie der Papst am *ius gladii* partizipiert. Doch genaueres Hinsehen belehrt uns eines Besseren. Schon die biblischen Texte — und gerade darauf setzt Bernhard ja den Akzent — sprechen das materielle Schwert dem Apostel zu: *suus erat et ille!* Danach brauchte er es anscheinend ebenso wenig wie das geistliche Gegenstück mit irgendjemand zu teilen. Hatte er es aber allein besessen, so war dieser Alleinbesitz wie seine übrigen Rechte auf seine römischen Nachfolger übergegangen. Von ihnen empfangen es dann erst die Kaiser. Daß dies keine „Überinterpretation“ ist, läßt sich von einer zweiten Seite her erweisen. Am Schluß unseres Auszugs aus De consideratione heißt es: Das materielle Schwert, das wohlgermerkt dem Papst gehört, soll *ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris* aus der Scheide gezogen werden. Demnach kann das *ius gladii* des Kaisers nur ein abgeleitetes sein. Die Kirche überträgt ihm das Schwert, und er trägt es für die Kirche. Wenn der Zisterzienser bei anderer Gelegenheit die Geistlichen aus den Wirren der Welt heraushalten wollte⁵⁸⁾, so liegt darin kein Widerspruch. Während er in besonderen Fällen und im Grundsätzlichen die Abhängigkeit der einen Gewalt von der anderen betonte, mochte er in der allgemeinen Praxis eine weitgehende Autonomie der beiden Sphären für wünschenswert halten, vielleicht im Sinne jener Unterscheidung von Exekutive und delegierender Autorität, wie wir sie gleichzeitig bei Petrus Venerabilis antreffen⁵⁹⁾.

* * *

Etwa ein Jahrzehnt später führte Rufin die hierokratische Doktrin in die Kanonistik ein. *Apostolicus cum sit maior augusto, non ab eo iudicari, sed eum indicare debet*, bemerkte er zur Dist. 96⁶⁰⁾; und c. 1,

⁵⁸⁾ Migne, PL. 182, 745 f., 747—749. S. den Nachtrag S. 114.

⁵⁹⁾ S. o. S. 95; J. Rivière, Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel (1926) S. 26 ff., 405 ff.

⁶⁰⁾ H. Singer, Die Summa decretorum des Magister Rufinus (1902) S. 192; S. Mochi Onory, Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato (1951) S. 86 f.

Dist. 22, wo von den *terreni simul et coelestis imperii iura* des Apostels Petrus die Rede ist, kommentierte er mit den epochemachenden Sätzen: *Summus itaque patriarcha quoad auctoritatem ius habet terreni imperii, eo scil. modo quia primum sua auctoritate imperatorem in terreno regno consecrando confirmat, et post tam ipsum quam reliquos seculares istis secularibus abutentes, sola sua auctoritate pene [= pœnae] addicit et ipsos eosdem post penitentes absolvit. Ipse vero princeps post ipsum auctoritatem habet seculares regendi et preter ipsum officium administrandi; etenim nec apostolicum secularia nec principem ecclesiastica procurare oportet*⁶¹⁾. Begründung und Art der päpstlichen Überordnung sind zu beachten. Der Stellvertreter Petri verfügt über das *imperium terrenum*, weil er erstens den Kaiser salbt und zweitens die Bußgewalt über die Laien hat. Der eine Grund, die *consecratio*, gehört zu den gängigen Argumenten der Hierokraten. Den anderen aber machen sie später einem subtileren Denken dienstbar, indem sie nicht etwa die Herrschaft über die Sünde mit der Herrschaft über die irdischen Reiche gleichsetzen, sondern die päpstliche Einmischung in die weltlichen Händel erst indirekt *ratione peccati* rechtfertigen. Ist hier der Kanonist in einer älteren Anschauung, die bald verschwinden sollte, befangen, so wies seine Unterscheidung von *auctoritas* und *administratio* in die Zukunft. Mit ihrer Hilfe konnte man den Papst auch *in temporalibus* über den Kaiser stellen, ohne geradewegs wider die zahlreichen Autoritäten zu verstoßen, die ein so weitgehendes „Engagement“ der Kirche abgelehnt hatten.

Rufins Einfluß auf die folgende Generation war groß. Doch im Zeitalter Friedrich Barbarossas und Heinrichs II. von England weigerte sich eine stattliche Zahl von Kanonisten, seine Ansichten in der Papst-Kaiser-Frage zu übernehmen. Die Geschichte des gelehrten Streits, der jetzt in Gang kam, kann freilich nicht geschrieben werden, solange die einschlägigen Summen und Glossen nicht in ihrem Gesamtzusammenhang veröffentlicht worden sind. Da man es liebte, die Argumente pro und contra zu häufen, womöglich eine eigene Entscheidung vermied und an verschiedenen Stellen die verschiedensten Möglichkeiten erwog, erscheint es heute wenig sinnvoll, weitere Einzelbelege aus den unpublizierten Quellen hervorzuholen. Der Leser, der die handschriftliche Überlieferung nicht übersieht, kann die Aussagekraft des vorgelegten Materials kaum ermessen, weil er nicht ahnt, welchen Ausschnitt aus dem Ganzen es bietet. Dem Editor, nicht dem Geschichtsschreiber gehört hier die Stunde.

⁶¹⁾ Singer S. 47.

Nur soviel läßt sich sagen: wenn in dieser Kontroverse die Gegner sich nicht einigen konnten, lag das nicht an einem Mißverständnis, wie Stickler meint⁶²⁾, — also nicht daran, daß das Schwertsymbol von der einen Seite als kirchliche, von der anderen als staatliche Zwangsgewalt gedeutet wurde. Eine derartige Sprachverwirrung ist im distinktionenfreudigen 12. Jahrhundert an sich schon unwahrscheinlich. Daß sie tatsächlich nicht herrschte, beweist unter anderem die folgende Glosse aus der Summe „Et est sciendum“: *Ex hoc dicunt quidam quod, quicumque gladio utitur, a papa habet*⁶³⁾. Die Hierokraten behaupten also, daß jeder Schwerträger seine Waffe letzten Endes in päpstlichem Auftrag führte. Wo bleibt da die Unterscheidung zwischen dem staatlichen und dem kirchlichen *ius gladii*, die man gerade von dieser Partei erwarten sollte? Oder man höre Alanus Anglicus, den entschiedenen Verfechter eines monarchischen Papsttums, der das Gegenargument vom höheren Alter des Imperium nicht gelten lassen wollte: *Non obviat huic opinioni, quod ante fuerunt imperatores quam pape, quia tantum de facto fuerunt et ius gladii non habuerunt nisi illi tantum, qui in verum Deum crediderunt. Nec etiam hodie habent infideles principes*⁶⁴⁾. Das erinnert an Johann von Salisbury⁶⁵⁾: wer außerhalb der Kirche stand, konnte bloß de facto Gewalt ausüben; ein kaiserliches *ius gladii*, das nicht vom Papst ausging, war daher de iure ausgeschlossen.

Überhaupt ist es nicht ein Versagen, eine Unfähigkeit, daß man den kirchlichen Aspekt vom staatlichen nicht säuberlich getrennt hat; sondern eine solche Trennung wäre gar nicht zweckmäßig gewesen. Sie hätte nur Sinn gehabt, wenn es möglich gewesen wäre, die mittelalterliche

⁶²⁾ Misc. Hist. Pontif. 18, 6 ff.

⁶³⁾ Stickler, MIOG. 62, 203 Anm. 69; vgl. dens., Sacerdotium et regnum (Biblioteca del „Salesianum“ 27) S. 35.

⁶⁴⁾ A. Stickler, Alanus Anglicus als Verteidiger des monarchischen Papsttums, Salesianum 21 (1959) 362 B (zu c. 6, Dist. 96, ad v. *cursu*). — Nebenbei sei bemerkt, daß uns Alanus in der ersten Fassung seines Dekretapparats durchaus nicht als überzeugter Dualist entgegentritt, sondern schon stark zur monistischen Lehre neigt. Bezeichnend ist die Glosse zu c. 7, Dist. 19, welche bereits in der ersten Rezension aus der Konstantinischen Schenkung den Schluß zieht: *Unde videtur quod in occidente non habet papa temporalem iurisdictionem sub imperatore, set econtra: potius imperator a papa et sub papa ... Ar. etiam est quod imperator accipit gladium ab altari et fidelitatem facit summo pontifici* (Stickler, S. 364 Af.). Was Stickler dazu auf S. 383 f. ausführt, ist nicht überzeugend. Vgl. ferner Alanus zu c. 33, Dist. 63, ed. Stickler S. 360 A. Schließlich hat der Engländer die Möglichkeit zugelassen, daß der Papst einen Herrscher absetzte (zu c. 2, C. 15, q. 6, ed. Stickler S. 367 A). Wenn das auch nur in der Not, die kein Gebot kennt, gerechtfertigt sein sollte, so ist das jedenfalls kein reiner Dualismus mehr.

⁶⁵⁾ S. o. S. 94 f.

„Personalunion“ der beiden Ämter, nämlich des *brachium saeculare* der Kirche und der allgemeinen politischen Gewalt, wieder aufzulösen. Da der König in seinem Reich immer zugleich *advocatus ecclesiae* war, konnte seine Macht als Einheit und seine Ermächtigung füglich als einheitlicher Vorgang verstanden werden, ganz gleich ob das Volk, der Papst oder Gott ihn auf den Thron berief. Solange er die übrigen staatlichen Funktionen versah, mußte ihm auch die kirchliche Aufgabe bleiben.

An dieser unauflösliehen Kompetenzenverschränkung hat selbst das Kaisertum teil. Zwar hat es genug Kanonisten gegeben, die im römischen Imperator bloß den *defensor Romanae ecclesiae* gesehen haben; und manche sind so weit gegangen, daraus eine eigenartige Zwei-Kaiser-Theorie zu entwickeln, wonach der *verus imperator* am Bosphorus saß, während der westliche allein den Auftrag hatte, die römische Kirche zu verteidigen⁶⁶). Aber die Schwierigkeiten waren damit nicht behoben. Auch eine derart beschränkte Kaiserwürde war ja nur in Verbindung mit dem deutschen Königtum vorzustellen, und das bedeutete, daß der Papst sein Recht, die kirchliche Zwangsgewalt an einen gehorsamen Kaiser zu delegieren, erst dann wirksam wahrnehmen konnte, wenn er gleichzeitig über die deutsche Krone verfügte. Theoretisch konnte er eine *Translatio imperii*⁶⁷) vornehmen und ein anderes Volk zu seinem Schutz heranziehen, wenn die Deutschen sich seinen Wünschen versagten. Doch das war eine schwache Drohung, — so schwach, daß sie trotz reichlicher Konflikte zwischen Päpsten und Kaisern niemals wahr gemacht wurde. Die Kanonisten sahen sich daher vor die faktische Einheit von *Regnum* und *Imperium* gestellt und hatten kaum einen Anlaß, ihre Überlegungen zum *ius gladii* auf den abstrakten Fall des Imperators als bloßen Kirchenvogts abzustellen. Wo sie es trotzdem taten, gerieten sie in eine Sackgasse, wie am Beispiel Innozenz' III. noch zu zeigen sein wird.

Den Übergang von der dualistischen zur monistischen Lösung bahnte Huguccio an. Das gelasianische *Duo quippe sunt* (c. 10, Dist. 96) kommentierte er folgendermaßen: *ergo neutrum pendet ex altero; verum est quoad institutionem; set in multis imperialis potestas pendet a pontificali*⁶⁸). Wie war es zu verstehen, daß der Kaiser *in multis* vom Papst abhing, obgleich er nicht von ihm eingesetzt wurde? In der Glosse zu

⁶⁶) Stickler, Misc. Hist. Pontif. 18, 8; ders., Sacerdotium et regnum (Biblioteca del „Salesianum“ 27) S. 18 f.

⁶⁷) Dazu zuletzt W. Goetz, *Translatio Imperii* (1958).

⁶⁸) Stickler, *Ephemerides iuris canonici* 3, 214 Anm. 1.

c. 6, Dist 96 suchte der Meister der Dekretisten zunächst nach dem Rechtsgrund der kaiserlichen Verpflichtung: *In figura huius rei, quod discrete et diverse sunt ille due potestates, scilicet imperialis et apostolica, dictum fuit „ecce duo gladii hic“; si ergo alicubi inveniatur vel innuatur, quod imperator habeat potestatem gladii [a papa], sic intelligo: id est unctione(m) et confirmatione(m) quam a papa accipit; et iurat ei fidelitatem; ante quidem imperator est quoad dignitatem, set non quoad unctionem, licet ante non dicatur imperator, et ante habet potestatem gladii et eam exercet⁶⁹⁾*. Weihe und Treueeid banden den höchsten Herrscher der Christenheit an ihr geistliches Haupt. Aber wiewohl Huguccio anschließend das Problem erörterte, ob der Papst den Kaiser absetzen dürfe, scheint er seine positive Antwort nicht (allein) aus dem Vorausgehenden abgeleitet zu haben. Zu c. 3, C. 15, q. 6, warf er nämlich dieselbe Frage auf, diesmal allerdings die Könige einbeziehend, die ja nicht in Rom ihre Krone empfangen: *Numquid papa potest deponere imperatorem vel regem qui non subest imperatori⁷⁰⁾*. Trotz seines „Dualismus“ fand Huguccio einen Weg, den Papst hier zuständig zu erklären: er könne dem Herrscher sein Amt nehmen, wenn dieser von seinen Untertanen angeklagt werde und sich ihren berechtigten Forderungen hartnäckig verschließe. Die späteren Kanonisten hätten in diesem Fall freilich nicht von weltlicher, sondern von geistlicher Kompetenz gesprochen. Nicht wegen einer einmaligen Missetat durfte die Absetzung erfolgen, sondern weil der Verstockte in der Sünde verharrte und sich damit aus der Kirche ausschloß, — also ein Urteil *ratione peccati*. Huguccio aber drückte es anders aus: *Et in secularibus etiam papa imperatorem iudicare, si alterius iudicium subire nolit, potest. Nonne dictum est de quolibet nolente satisfacere: dic ecclesie? Nonne tunc ecclesia coget imperatorem, ut satisfaciat ei, quem lesit, vel restituat, quod male abstulit? Aliter penitentia non debet dari, quia inutilis esset⁷¹⁾*. Die Kriminal- oder Zivilsachen, in denen der Papst letztlich aus religiösen Gründen über den Kaiser zu Gericht saß, betrachtete der Dekretist offenbar immer noch als *secularia*⁷²⁾. Und eben dies wird ihn zu der Entscheidung bewogen haben: *set in multis imperialis potestas*

⁶⁹⁾ G. Catalano, Impero, regni e sacerdozio nel pensiero di Uguccio da Pisa (1959) S. 66; vgl. Stickler a. a. O. S. 211 Anm. 1.

⁷⁰⁾ Catalano S. 77; vgl. O. Hageneder, Exkommunikation und Thronfolgeverlust bei Innozenz III., Röm Histor. Mitt. 2 (1957/8) 26 f.

⁷¹⁾ Stickler a. a. O. S. 214 Anm. 2.

⁷²⁾ Kempf, Papsttum und Kaisertum S. 222. Wenn Catalano, S. 39 f., die päpstliche *facultas deponendi* nicht als eine *ratio peccati* auffaßt, so beruht das auf einem unzulänglichen Verständnis der von ihm S. 77 f. veröffentlichten Glosse zu c. 3, C. 15, q. 6: denn hier heißt es erstens, daß der Merowinger

pendet a pontificali. Oder er dachte bei den *multa* auch daran, daß der Kaiser seinen wirksamen Schutz der römischen Kirche schuldete und die Kurie ihn zu ihrer Verteidigung aufrufen konnte⁷³).

Innozenz III., den man sich so gerne als seinen Schüler denkt, hat diese Lehren weitergebildet. In der Dekretale Novit (c. 13, X, 2, 1) vermied er es, die Selbständigkeit der Könige *in temporalibus* in Zweifel zu ziehen. Er hatte in die Auseinandersetzung zwischen dem englischen und dem französischen König eingegriffen; und als Philipp II. August gegen die kirchliche Einmischung in den Lehensprozeß protestierte, wies ihn Innozenz zurück: *Non enim intendimus iudicare de feudo, cuius ad ipsum [regem] spectat iudicium, nisi forte iuri communi per speciale privilegium vel contrariam consuetudinem aliquid sit detractum*. Aber da andauernde Friedlosigkeit Sünde und außerdem ein beschworener Vertrag nicht erfüllt worden sei, müsse er sich als Seelsorger um die Angelegenheit bekümmern: *Nullus . . . ignorat, quin ad officium nostrum spectet de quocumque mortali peccato corripere quemlibet christianum et, si correctionem contempserit, ipsum per districtionem ecclesiasticam coercere*. Die Eigengesetzlichkeit des Staats wurde nicht angetastet, nur die Zuständigkeit des Papsts in geistlichen Dingen gefordert. Der englisch-französische Streit zeigte freilich, daß im konkreten Falle die beiden Sphären sich überschneiden. Und wie oft konnte die Kirche argumentieren, daß sie *ratione peccati* einen Prozeß vor ihr Forum ziehen durfte, obwohl er zunächst um recht irdischer Interessen willen geführt worden war! Was Innozenz III. in der Dekretale Novit

nicht von Zacharias, sondern bloß mit dessen Zustimmung abgesetzt wurde, und zweitens käme für einen Unschuldigen (*innocens*; so wohl statt *incoens* zu lesen) nicht Absetzung, sondern ein Koadjutor in Frage. Richtiger F. Kempf, Zur politischen Lehre der früh- und hochmittelalterlichen Kirche, ZRG. Kan. Abt. 47 (1961) 314f.; doch wurde der Merowinger nach Huguccio wohl nicht wegen einer „durch Leichtsinns verschuldeten und deswegen von den Franken nicht mehr geduldeten *inutilitas*“ abgesetzt, sondern eher wegen einer *iniquitas*, die in dem *otio torpens cum mulieribus dissolute vivere* lag; andernfalls hätte Childerich einen Koadjutor bekommen müssen, nicht aber seiner Würde beraubt werden dürfen.

⁷³) Stickler, *Ephemerides iuris canonici* 3, 217. Was dieser Autor weiter über eine spezifisch kirchliche, von der allgemeinen unterschiedene Zwangsgewalt ausführt, entbehrt der Grundlage. Wo die Kirche den *gladius materialis* oder *gladius sanguinis* — die Begriffe sind austauschbar, wie die von Stickler zitierten Stellen beweisen — verlieh, war sie eben im Besitz der weltlichen Herrschaftsrechte. Das zeigen deutlich Huguccios Bemerkungen über den Patricius (Stickler S. 220 Anm. 2: *ut seculares causas tractaret!*) und sein Satz: *Plures tamen ecclesiae habent gladium materiale quoad potestatem et prestant auctoritatem exercendi eum in suo patrimonio et maxime ecclesia romana* (Stickler S. 222 Anm. 2).

verkündet hat, lief trotzdem auf die dualistische Position hinaus. Sie bot ihm immer noch viele Möglichkeiten, die Politik der Könige seinen Zwecken unterzuordnen. Statt sich die umfassenden Ansprüche der Hierokraten zu eigen zu machen, zog er es diesmal vor, eine gemäßigte Sprache zu sprechen, die ihn ebenso sicher zum Ziel führte⁷⁴⁾.

Denselben Standpunkt scheint er in der Dekretale *Per Venerabilem* (c. 13, X, 4, 17) vertreten zu haben. Anlaß war die Bitte des Grafen Wilhelm von Montpellier, der Papst möge seine unehelichen Kinder sowohl in geistlicher wie in weltlicher Hinsicht legitimieren. Innozenz wies ihn ab, betonte aber seine Zuständigkeit und definierte in einer Art Grundsatzerklärung den Umfang der päpstlichen Gerichtsbarkeit. Diese umschloß gelegentlich (*casualiter*) in gewissen Fällen (*certis causis inspectis*) auch ein Stück *iurisdictio temporalis*, und zwar nicht nur in den Gebieten kirchlicher Landesherrschaft (wo das ja selbstverständlich war). Genauer wurde die Kompetenz in der folgenden Kasuistik bestimmt: *Tria quippe distinguit iudicia: primum inter sanguinem et sanguinem, per quod criminale intelligitur et civile; ultimum inter lepram et lepram, per quod ecclesiasticum et criminale notatur; medium inter causam et causam, quod ad utrumque refertur, tam ecclesiasticum quam civile; in quibus quum aliquid fuerit difficile vel ambiguum, ad iudicium est sedis apostolicae recurrendum*. Daß bei geistlichen „Kriminalfällen“ wie Häresie oder Sakrileg die Kirche einzuschreiten hatte, verstand sich von selbst. Der weltliche Strafprozeß konnte sie *ratione peccati* interessieren. Doch was bedeutete die Formulierung *inter causam et causam, quod ad utrumque refertur, tam ecclesiasticum quam civile*? Waren damit die gemischten Fälle gemeint, die sowohl geistliche als auch weltliche Auswirkungen hatten und daher von beiden Gerichten beansprucht wurden, — wie das bei einer Legitimierung zutraf, die im „bürgerlichen“ Leben und zugleich für eine kirchliche Karriere Bedeutung haben konnte? Oder dachte der Gesetzgeber an das ganze Zivilrecht (das Privatrecht, wie wir heute sagen würden), gleichgültig, ob Laien oder Geistliche davon betroffen waren?

Die zweite Interpretation, die Innozenz zum ausgesprochenen Hierokraten stempeln würde, hat kürzlich Brian Tierney⁷⁵⁾ in einer scharf-

⁷⁴⁾ Zu Novit vgl. zuletzt Kempf, ZRG. Kan. Abt. 47, 311 ff.

⁷⁵⁾ B. Tierney, „Tria quippe distinguit iudicia...“, A Note on Innocent III's Decretal *Per Venerabilem*, *Speculum* 37 (1962) 48—59. Es scheint mir nicht sinnvoll, in der Dekretale zwischen einer Gerichtsbarkeit *ratione peccati* und einer außerordentlichen in weltlichen Angelegenheiten zu unterscheiden, wie H. Tillmann, Zur Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat in Lehre und Praxis Papst Innozenz' III., DA. 9 (1952) 139, es vorschlägt. Innozenz

sinnigen Studie vorgeschlagen. Allein, seine These beruht auf einem *argumentum e silentio*. Die Dualisten — so glaubt er — hätten sicherlich die Dekretale *Per Venerabilem* zu ihren Gunsten ausgebeutet, wenn unter dem *ecclesiasticum et civile* bloß die *ratio connexitatis* zu verstehen gewesen wäre; die (wie er voraussetzt) selbstverständliche Reaktion sei ausgeblieben, weil der Text von vornherein eine monistische Deutung nahegelegt habe und eben das von seinem Schöpfer beabsichtigt worden sei; einzig Johannes de Deo spreche in diesem Zusammenhang von einem *iudicium mixtum*⁷⁶⁾, während die Hierokraten seit Alanus die Stelle in ihrem Sinne auslegten und den Papst zum *index ordinarius et quoad spiritualia et quoad temporalia* machten. Doch die Glosse des Alanus hat keine Beweiskraft, zumal da ein Gesinnungsgenosse wie Johannes Galensis sich nicht gescheut hat, die Dekretale *Novit*, deren Wortlaut das eigentlich nicht zuließ, in der gleichen weitherzigen Manier zu behandeln⁷⁷⁾. Wirklich zwingend wäre Tierneys Argumentation, wenn auch die Dualisten aus dem *iudicium medium* einen Anspruch auf die gesamte zivile Gerichtsbarkeit herausgelesen oder darin doch ein Hindernis anerkannt hätten, das ihrer eigenen Auffassung im Wege stand. Doch davon ist nichts überliefert. Da Innozenz III. in *Novit* die Autonomie der weltlichen Sphäre nicht bestritten hat, zögert man zunächst, ihn auf Grund von *Per Venerabilem* unter die Hierokraten einzureihen. Tierney könnte recht haben; aber einen völlig überzeugenden Beweis hat er nicht geführt. Sollte der Papst sich etwa in aller Absicht so mehrdeutig ausgedrückt haben?

hat wahrscheinlich immer nur *casualiter* und *certis causis inspectis* in weltliche Angelegenheiten eingreifen wollen, wie auch immer seine Begründung ausfiel. Überhaupt haben die Kanonisten der Zeit um 1200 in dieser Frage wenig zwischen *iurisdictio ordinaria* und *extraordinaria*, zwischen *potestas directa* und *indirecta* unterschieden und es ebenso offen gelassen, ob ein päpstlicher Eingriff in die weltlichen Angelegenheiten nun als geistliche oder als weltliche Jurisdiktionsmaßnahme zu betrachten war. Die Schwierigkeiten, die aus diesem Mangel an Präzision entstehen, brauchen die vorliegende Studie nicht zu belasten, da hier nur nach der Abhängigkeit, und d. h. nach der Einsetzung, der weltlichen Gewalt gefragt wird. Die Konsequenzen, die sich aus der Lösung des Problems für die Jurisdiktion des Papstes ergeben, sollen dagegen nicht eigens erörtert werden.

⁷⁶⁾ A. a. O. S. 54 Anm. 17. Tierney's Versuch, auch diesen Beleg hinwegzudeuten — "the third judgement was 'mixed' in that it referred to both ecclesiastical and to secular cases" — ist nicht überzeugend.

⁷⁷⁾ F. Gillmann, Johannes Galensis als Glossator, insbesondere der *Compilatio III*, Arch. f. kath. Kirchenrecht 105 (1925) 541; Kempf, Papsttum und Kaisertum S. 267—269.

In der Dekretale Venerabilem (c. 34, X, 1, 6), die seine Stellung im deutschen Thronstreit fixierte, hat er jedenfalls einen entschiedenen Schritt zur monistischen Lehre hin getan. Zwei Momente waren es, in denen Innozenz sein Vorrecht bei der Kaisererhebung verankert sah: die *Translatio imperii* und die *examinatio* des von ihm zu krönenden Kandidaten. Das erste Argument diente gleichsam nur der Stimmungsmalerei; es bildete den allgemeinen Hintergrund, vor dem der konkrete Anspruch erhoben wurde. Daß der Papst einst die höchste Würde von den Griechen auf die Deutschen übertragen und diese damit zu Kaiserwählern gemacht hatte, sollte den kürenden Fürsten wie eine Mahnung im Ohr klingen⁷⁸⁾: Konnte nicht ein anderer Nachfolger Petri ihnen das Privileg wieder nehmen und es einem geeigneteren Volk anvertrauen, wenn er sich einen Vorteil davon versprach oder die Not es erheischte? Das kaiserliche Amt war letztlich auf einen päpstlichen Rechtsakt gegründet. Allein weil der Heilige Stuhl nicht allzu sehr mit weltlichen Geschäften belastet sein wollte, hatte er die Wahl aus der Hand gegeben — und auch das nur teilweise, sofern wir unter der „Wahl“ die gesamte Abfolge der verschiedenen Erhebungsmomente begreifen.

Denn Innozenz war keineswegs gesonnen, den deutschen Fürsten freies Spiel zu lassen. Zwar beteuerte er, er wolle die *electio* nicht an sich reißen; lediglich eine *examinatio* komme ihm als Consecrator zu, und bei einer zwiespältigen Wahl müsse er schließlich der römischen Kirche einen Beschützer bestellen. Aber alle weichen Worte können und wollen den harten Kern des Schreibens nicht verbergen⁷⁹⁾: was der Papst den „Wählern“ beließ, war im Grunde nicht mehr als eine Vorwahl, gewissermaßen ein Vorschlagsrecht. Er selbst behauptete die letzte Entscheidung. Er hat diesen Anspruch in der Praxis verfochten, wobei die zwiespältige Kur von 1198 ihm zusätzlich Argumente an die Hand gab. Doch auch wenn Philipp von Schwaben sämtliche Stimmen auf sich vereinigt hätte, würde ihn Innozenz wohl gleicherweise verworfen haben oder wäre zumindest nach seiner Auffassung dazu berechtigt gewesen.

⁷⁸⁾ Kempf a. a. O. S. 79; vgl. auch Goetz S. 160 ff.

⁷⁹⁾ Kempf a. a. O. S. 105 ff. versucht, die Tragweite der *examinatio* soweit wie möglich abzuschwächen, und kommt S. 110 zu dem Ergebnis, sie habe „keine absolut bindende, geschweige denn eine rechtliche Wirkung“ gehabt. Die kanonistischen Parallelen, die er heranzieht, treffen nicht das Wesentliche. S. 111 meint er, daß sich „aus dem Sonderfall des Thronstreits keine Regel“ ableiten lasse. Warum hat Innozenz dann den Brief in die *Compilatio III* aufgenommen? — Ebenso wenig überzeugen die Darlegungen von Tillmann, DA. 9, 152 f., 157 ff.

Wie der Approbation so hat man der römischen Krönung die konstitutive Wirkung bestritten⁸⁰⁾, als ob der deutsche König schon vor der Zeremonie in St. Peter alle kaiserliche Gewalt — die *imperatura* der staufischen Fürsten — besessen habe und dann bloß der Titel und ein gewisser Segen hinzugekommen seien. Es sei zugegeben, daß der Herrscher bereits vor dem Einzug in Rom einige kaiserliche Rechte in Italien ausgeübt hat: wie hätte er sonst an den Tiber gelangen können! Doch eine wirklich befriedigende, reinliche Lösung dieses Problems hat es damals kaum gegeben und ist vielleicht unter den vorwaltenden Verhältnissen überhaupt nicht möglich gewesen. Trotzdem wurde die Regierungsvollmacht ohne den Besitz der Krone gewiß nur als etwas Vorläufiges angesehen. Denn kann man sich vorstellen, daß Innozenz einen Kandidaten, dem er die Weihe verweigerte, als rechtmäßigen Kaiser betrachtet hätte? Das kam ebenso wenig in Frage, wie ein Bischof oder ein Abt, deren Konsekration er verbot, weiter Bischof bzw. Abt bleiben durfte. Er hat im übrigen deutlich gesagt, was die Krönung dem Kaiser einbrachte: nicht nur den Namen, sondern das *imperium*. Den Präzedenzfall aus dem ersten staufisch-sächsischen Streit beschrieb er nämlich folgendermaßen: *Romanus pontifex Lotarium coronavit, et imperium obtinuit coronatus*.

Nicht umsonst hat sich Innozenz in der geheimen *Deliberatio super tribus electis* darauf berufen, daß der Kaiser in St. Peter mit dem *Imperium* investiert werde. Erst hier wurde er in sein Amt eingewiesen, und zwar in ein Amt, welches der Papst zu vergeben hatte. Daß in dieser Investitur der Investierende als Herr über das *Imperium* auftritt, ist neuerdings von Friedrich Kempf bestritten worden⁸¹⁾. Aber der ganze Aufbau der *Deliberatio* spricht gegen seine These. Fragen wir,

⁸⁰⁾ Kempf a. a. O. S. 117 ff. Die Zugeständnisse, die Kempf S. 127 „hinsichtlich des kaiserlichen Namens“ macht, sollen seine Grundauffassung offensichtlich nicht beeinträchtigen.

⁸¹⁾ F. Kempf, *Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii* (Misc. Hist. Pontif. 12, 1947) S. 76, Nr. 29; Kempf, *Papsttum und Kaisertum* S. 119 f. Vgl. u. S. 109 Anm. 86; R. W. Carlyle, *The claims of Innocent III to authority in temporal matters*, *Tijdschr. voor Rechtsgesch.* 5 (1923) 135 f. — Daß Kempfs Parallelbeispiel, die Papstinvestitur, nicht „einschlägig“ ist, wird sich im Folgenden herausstellen. Und läßt sich im übrigen nicht die Ansicht vertreten, daß der Prior der Kardinaldiakonen, der den Akt vollzog, zumindest symbolisch über die päpstliche Gewalt verfügte, insofern er als Vertreter des Kardinalskollegiums handelte, welches ja den Papst erwählte? Dem braucht nicht zu widersprechen, daß unter einem anderen Aspekt die päpstliche Gewalt (wie alle Gewalt in der theologischen Sicht des Mittelalters) von Gott stammte.

warum die Investitur überhaupt erwähnt wird, so lautet die Antwort: weil sie Teil der päpstlichen *impositio manus* ist und damit wie diese den Anspruch begründet, daß der Heilige Stuhl über das Kaisertum verfügt. Genauer gesagt: von den drei Handlungen, die zur *impositio manus* hinzugehören, ist es gerade die Investitur, die die rechtliche Abhängigkeit des Kaisers vom Papst am sinnfälligsten macht. Höchst bezeichnend fährt die *Deliberatio* fort: *quod recognoscens* habe Heinrich VI. seinerzeit ausdrücklich von Coelestin III. eine Investitur mit dem Reichsapfel verlangt⁸²⁾. Was soll der Staufer „eingesehen“ oder „anerkannt“ haben? Doch wohl nur, daß er seine hohe Würde von niemand anders als dem Stellvertreter Petri empfangen könne und er daher die goldene Kugel aus seinen Händen entgegennehmen müsse! Und dieses (scheinbare) Eingeständnis war es, worauf es Innozenz ankam. Allein deshalb, weil bei jener Gelegenheit sogar der deutsche Herrscher sich dem Standpunkt der Kurie angeschlossen hatte — so wenigstens wollte man es in Rom sehen —, hielt der Papst es für angebracht, den Vorfall aus dem Pontifikat seines Vorgängers in die kunstvolle Rede einzuflechten. Der Satz kann im Gefüge der *Deliberatio* keinen anderen Sinn haben. Er bestätigt uns, daß mit der *investitura de imperio* die rechtlich relevante Amtseinweisung gemeint ist, über die der Papst zu entscheiden hatte. Innozenz III. mochte die Könige, *qui superiorem in temporalibus non recognoscunt*, in ihren Reichen gewähren lassen: in der Kaiserfrage war er unerbittlicher Hierokrat.

Sein Recht in diesen Dingen leitete er aus der Bibel ab, freilich nicht aus Luc. 22, 38, sondern aus der umfassenden Beauftragung Petri. Einst hatte der Priesterkönig Melchisedek die Herrschaft Christi über Weltliches und Geistliches in der Zeit des Alten Testaments gewissermaßen vorweggenommen; jetzt waltete der Papst als Stellvertreter Christi dementsprechend *secundum ordinem Melchisedech*: er war *rex* und *sacerdos* zugleich. Aber sein Königtum kannte Grenzen auf dieser Erde. Gewiß sprach er davon, daß ihm die römische Kirche bei der Papstweihe die *latitudo temporalium* als Mitgift eingebracht habe, und erläuterte dann jene *latitudo* durch die Wörter *magnitudo et multitudo*

⁸²⁾ Auf die tatsächlichen Vorgänge in der Zeit Coelestins III. brauche ich nicht einzugehen, da es hier nur um die Interpretation geht, die Innozenz ihnen gegeben hat; und diese läuft in jedem Falle auf dasselbe hinaus, ganz gleich, ob der Papst an die Krönung von 1191 oder an die Verhandlungen von 1196 gedacht hat. Zu dem vielbesprochenen Satz s. K. J o r d a n, in: B. Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte 1 (81954/7) 336 f.; P. E. S c h r a m m, Sphaira—Globus—Reichsapfel (1958) S. 91—94, P. Z e r b i, Un momento oscuro nella incoronazione romana di Enrico VI (a. 1191), in Miscellanea G. Belvederi (1954) S. 517—528.

(scil. *temporalium*)⁸³). Doch während er eine *summa potestas in spiritualibus* besaß, war es bloß eine *magna potestas*, die ihm in *temporalibus* zukam: *Licet pontificalis auctoritas et imperialis potestas diversae sint dignitates, et officia regni et sacerdotii sint distincta, qui tamen Romanus pontifex illius agit vices in terris, qui est rex regum in terris et dominus dominantium, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech non solum in spiritualibus habet summam, verum etiam in temporalibus magnam ab ipso Domino potestatem*⁸⁴). Daß die politische Gewalt des Papstes, die *magnitudo et multitudo temporalium*, sich im Kirchenstaat erschöpft haben sollte, ist wenig wahrscheinlich. Zu hochtrabend wären sonst die Ausdrücke gewesen, die Innozenz gewählt hätte, um das relativ unbedeutende mittelitalische Territorium zu bezeichnen. Mindestens diejenigen Königreiche und Gebiete, die sich als Lehen des Heiligen Stuhls bekannt hatten, wird er hinzugerechnet haben. Die ganze Fülle der Macht, die der Papst im Auge hatte, scheint freilich erst seine Sylvesterpredigt zu verraten: *Nam vir Constantinus egregius imperator, [postquam] ex revelatione divina per beatum Silvestrum fuit a lepra in baptismo mundatus, urbem pariter et senatum cum hominibus et dignitatibus suis et omne regnum occidentis ei tradidit et dimisit, secedens et ipse Byzantium et regnum sibi retinens orientis . . [Silvester] ex auctoritate pontificali constituit patriarchas, primates, metropolitanos et praesules; ex potestate vero regali senatores, praefectos, iudices et tabelliones instituit. Romanus itaque pontifex in signum imperii utitur regno, et in signum pontificii utitur mitra*⁸⁵). Die Konstantinische Schenkung hat also die päpstliche Königsherrschaft, welche den Stellvertretern Christi bis dahin bloß als versprochenes Vermächtnis zu eigen gewesen war, verwirklicht und damit auch ihre historische Ausdehnung bestimmt. Nicht nur Rom und den Kirchenstaat, sondern das ganze *regnum occidentis* hatte Sylvester I. empfangen. (Wenn er dann lediglich untergeordnete Würdenträger und keinen Kaiser einsetzte, so lag darin kaum eine Beschränkung auf die Ewige Stadt und das Patrimonium Petri; da aus den Geschichtsbüchern hervorging, daß Sylvester im Westen dem Konstantin keinen Nachfolger gegeben hatte, konnte man ihm eine Kaisererhebung schlecht zuschreiben.) Was immer man unter dem *regnum occidentis* zu verstehen hat: daß das westliche Kaiser-

⁸³) Migne, PL. 217, 665; A. Hof, „Plenitudo potestatis“ und „imitatio imperii“ zur Zeit Innozenz' III., ZKG. 66 (1954/5) 42—44.

⁸⁴) Brief an den Klerus von Fermo, Migne, PL. 215, 767, Nr. CXC.

⁸⁵) Migne, PL. 217, 481; Laehr (wie o. Anm. 33) S. 73 ff., bes. 81 f.; Kempf, Papsttum und Kaisertum S. 291 ff.

tum darin einbegriffen war, läßt sich schwerlich bestreiten. Und so wird verständlich, wieso ein Papst die *Translatio imperii* von den Griechen auf die Franken vornehmen konnte. Innozenz III., der das *Constitutum Constantini* für echt und gültig hielt, durfte sich als Erben der Cäsaren betrachten und somit als den *verus imperator*. Der deutsche König, der sich in Rom erhöhen ließ, erwarb zwar den glanzvollsten Titel des Abendlandes, aber gerade dadurch begab er sich in rechtlicher Hinsicht in die Abhängigkeit und war immer nur der *vicarius papae*.

Principaliter und *finaliter* ist die Verleihung des Kaisertums eine päpstliche Angelegenheit⁸⁶). Es war vom römischen Stuhl einst ausgegangen und den Deutschen allein unter der Bedingung überlassen worden, daß der jeweilige Inhaber dieses Amts sich seine eigentliche Legitimation in St. Peter holen mußte. Innozenz III. wollte bei der Kaisererhebung das letzte Wort sich selbst vorbehalten. In ihrer weniger geschmeidigen Sprache mußten die Glossatoren daraus den Schluß ziehen: *imperator gladium a papa habet*.

So kämen wir zu dem merkwürdigen Ergebnis, daß Innozenz einerseits der *Maxime rex in temporalibus superiorem non recognoscit* nicht widersprochen⁸⁷), andererseits aber den höchsten weltlichen Herrscher als seine Kreatur betrachtet hat, daß er also Dualist und Monist in einem gewesen ist? Man könnte sich freilich seine Gedanken über jene „allgemeine Regel“ machen, die das rechtliche Fundament der Dekretale *Venerabilem* bildet: *ad eum examinatio persone pertinet, ad quem impositio manus spectat*. Wäre sie nicht auch vor einer Königskrönung zu berücksichtigen gewesen? Hätte nicht z. B. der Reimser Erzbischof ein entsprechendes *ius examinandi* ausüben müssen oder können, ehe er den französischen Thronfolger zum *Rex christianissimus* salbte? Die Konsequenzen, die auf eine kirchliche Einsetzung der weltlichen Gewalt hinausliefen, waren in der Dekretale offensichtlich angelegt. Innozenz hat sie nicht weiter verfolgt. Er liebte die Halbtöne, die undurchsichtigen Formulierungen und war zu sehr Politiker, als daß er sein

⁸⁶) Ob man *pertinere, contingere, spectare* mit „zustehen“ oder mit „an-gehen“ übersetzt, ist einerlei. In der *Deliberatio de tribus electis* von 1200/1 (RNI 29, ed. Kempf [wie o. Anm. 81] S. 75) soll *pertinere* jedenfalls die entscheidende rechtliche Zuständigkeit begründen. Das geht schon daraus hervor, daß die *Translatio Imperii* von 800, in der dieses *pertinere* seinen Ursprung (*principaliter*) geoffenbart hatte, in den Augen Innozenz' III. ein rein päpstlicher Rechtsakt gewesen ist.

⁸⁷) c. 13, X, 4, 17; Kempf, Papsttum und Kaisertum S. 256 Anm. 7, macht darauf aufmerksam, daß der Papst in dieser Dekretale zunächst nur den Standpunkt des Bittstellers referiert.

Denken in einem allseitig klaren System hätte preisgeben wollen. Strebte er letzten Endes nicht doch nach der „Weltherrschaft“? Genauer gesagt: Hielt er es nicht doch für die rechte Ordnung, daß alle Könige ihr Amt von der Kirche erhielten? Er hat sich gehütet, diesen Gedanken *urbi et orbi* in einer lauten Proklamation zu verkünden, ebenso wie er vom päpstlichen Investiturrecht nur in geheimer Sitzung sprach, um seine potentiellen Anhänger in Deutschland nicht zu verärgern⁸⁸). Aber wo es anging, predigte er seine wahren Ziele oder ließ sie zwischen den Zeilen hindurchblicken. Es sind Wendungen, die die Gewalt Petri und seiner Nachfolger zum Erhabensten steigerten, Bibelzitate, die hier auf den Stellvertreter Christi bezogen wurden. Schon die Zeitgenossen, nicht weniger als die moderne Forschung, werden oft im Zweifel gewesen sein, ob der Papst damit allein seinen geistlichen Auftrag meinte oder weitergehende Ansprüche erhob. Wer den Zusammenhang und die Fügung der Worte genau betrachtet, wird zu der letzteren Annahme gedrängt.

Aus der Genesis (1, 16) kannte man die beiden *luminaria magna* und hatte längst mit ihnen das geistliche und das weltliche Haupt der Christenheit verglichen. Der Schluß lag nahe, daß das *regnum* vom *sacerdotium* abhängt, so wie der Mond sein Licht von der Sonne empfängt. Anscheinend in diesem Sinn schrieb Innozenz an die Rectoren von Tuscien: *sicut luna lumen suum a sole sortitur ... sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem*. Man hat eingewandt, daß der *splendor* nicht das Wesen der Herrschaft bezeichne, sondern nur einen zusätzlichen Glanz⁸⁹). Doch braucht man bloß in der Lektüre des Briefs fortzufahren, um die abschwächende Interpretation als irrig zu erkennen. Da ist die Rede von der Fürsorge, die der Papst der ganzen Welt schulde, und andererseits von dem Zusammentreffen der beiden höchsten Gewalten auf italienischem Boden, woraus sich die Folgerung ergibt: *specialiter tamen Italiae paterna nos convenit sollicitudine providere, in qua ... per apostolicae sedis primatum sacerdotii simul et regni praeeminet principatus*⁹⁰). Erst der Heilige Stuhl verleiht Italien den Vorrang auch im weltlichen Bereich. Auf das vorausgehende Lichtergleichnis angewandt, bedeutet das, daß der *splendor* nicht etwas Nebensächliches, sondern den Kern der *regalis potestas* betrifft.

Haben wir es hier noch mit dem Kaisertum zu tun, so erläuterte Innozenz bei anderer Gelegenheit seine Vorstellung von der Macht des

⁸⁸) S. o. S. 106 f.

⁸⁹) H. Tillmann, Papst Innozenz III. (1954) S. 266 f.

⁹⁰) Reg. I, 401, Migne, PL. 214, 377; 216, 1186.

vicarius Christi in umfassenderer Weise. Den Patriarchen von Konstantinopel, der am Primat der römischen Kirche zu deuteln gewagt hatte, belehrte er: *Iacobus enim frater Domini ... Petro non solum universam ecclesiam, sed totum reliquit saeculum gubernandum*. Das „ganze Säkulum“ war in der Gegenüberstellung zweifellos mehr als die „ganze Kirche“ und umfaßte offensichtlich auch den Bezirk der *temporalia*, fuhr der Papst doch fort: *cum nulli eorum [scil. caeterorum apostolorum] universus fuerit orbis commissus, sed singulis singulae provinciae vel ecclesiae potius deputate*⁹¹). Das präzisierende *vel potius* macht sogleich auf die andersgeartete Befugnis eines normalen Bischofs aufmerksam: in diesem Fall, aber eben nur in diesem Fall mußte man von Kirchen, nicht von staatlichen Provinzen sprechen.

Als Innozenz den Bulgaren Joannitza zum König erhob, umschrieb er Petri Stellung ganz ähnlich: *Petro non specialiter aliqua specialis ecclesia, sed totus mundus commissus fuerit et ecclesia generalis*. Da er eine Krone vergab, mußte der Papst seine Zuständigkeit in *temporalibus* hervorheben, und so bezeichnete er den Apostelfürsten diesmal ausdrücklich als Stellvertreter dessen, *qui dominatur in regno hominum et cui voluerit dabit illud, utpote per quem reges regnant et principes dominantur*⁹²). Die Herrschaft über die Königreiche, nicht nur über die Seelen war Petrus anvertraut worden. Nicht umsonst hatte sich Innozenz zuvor in die Nachfolge Christi gestellt, des *rex regum et dominus dominantium*, des *sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*. Dieses sein Lieblingswort mag sich in anderen Äußerungen einer exakten Deutung entziehen: im Brief an Joannitza wies der *ordo Melchisedech* auf die alles umgreifende Herrschergewalt des römischen Bischofs hin.

In derselben Weise beschwor der Papst das Vorbild des alttestamentarischen Priesterkönigs, als er die Unterwerfung Johann Ohnelands unter den Heiligen Stuhl bekräftigte: *Rex regum et dominus dominantium Iesus Christus, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, ita regnum et sacerdotium in ecclesia stabilivit, ut sacerdotale sit regnum et sacerdotium sit regale*. Daß damit nicht bloß das gute Einvernehmen von Königtum und Priesterschaft gemeint war, wie andere Stellen in der päpstlichen Korrespondenz wahrscheinlich machen

⁹¹) Reg. II, 209, Migne, PL. 214, 759f. Daß dabei ein Wort Bernhards von Clairvaux zugrunde liegt, ist für die Interpretation belanglos; anders Tillmann, Papst Innozenz III. S. 260.

⁹²) Reg. VII, 1, Migne, PL. 215, 279; H. Hirsch, Das Recht der Königserhebung durch Kaiser und Papst im hohen Mittelalter (Wissenschaftl. Buchgesellsch. Libelli 85, 1962) S. 26f. = Festschr. E. Heymann 1 (1940) 234f.; Kempf, Papsttum und Kaisertum S. 259, 280ff.

könnten⁹³), erhellt aus der Fortsetzung: *unum praeficiens universis, quem suum in terris vicarium ordinavit*. Der Zusammenklang von *regnum* und *sacerdotium* wurde also dadurch erreicht, daß beide Bereiche sich unter einer hierarchischen Spitze zusammenfanden. Ihr haben die Könige zu gehorchen: *Hunc itaque reges saeculi propter Deum adeo venerantur, ut non reputent se rite regnare, nisi studeant ei devote servire*. Die diensteifrige Devotion wird von den Herrschern nicht allein in religiösen Dingen, sondern in jeder Beziehung verlangt. Das ergibt sich schon aus der Sache selbst, die gar keinen Anlaß bot, die nie bestrittene geistliche *plenitudo potestatis* des römischen Oberhirten zu erörtern, und wird zudem durch die Schlußfolgerung erhärtet, die Innozenz daran knüpfte. Denn in seinen Augen war Johanns Entschluß, sein Land der römischen Kirche zu Lehen aufzutragen, aus dieser Einsicht hervorgegangen: *Quod tu, fili charissime, prudenter attendens, . . . te ipsum et regna tua etiam temporaliter ei subicere decrevisti, cui noveras spiritualiter esse subiecta*⁹⁴). Es ist dies wohl derjenige Brief, in dem Innozenz den päpstlichen Führungsanspruch in der Welt so unumwunden formuliert hat, wie es seine diplomatische Kunst ihm nur gestattete. Das Ideal des *rite regnare* bestand in der Anerkennung der Autorität des *vicarius Christi* auch in *temporalibus*. Gewiß wurden jene Fürsten, die nicht daran dachten, dem Beispiel des Plantagenet zu folgen, darum nicht als illegitim betrachtet; aber ihre Herrschaft gewann eben nicht jene *sublimitas* und *soliditas*, die erst der Ordo des Melchisedech verbürgte.

Da es nicht opportun war, die gekrönten Häupter der Christenheit durch solche Forderungen zu reizen, hat Innozenz im allgemeinen sein Maximalprogramm verschwiegen oder verdeckt und seine Ziele mit anderen Mitteln zu erreichen gesucht. Nur in der Kaiserfrage war er gezwungen, wenigstens halbwegs Farbe zu bekennen. Während er im Konsistorium geradezu die Investitur beanspruchte, begnügte er sich vor der Öffentlichkeit mit einem scheinbar harmloseren Prüfungsrecht. Doch schon dadurch mußte die Kaiserwahl in ein anderes Licht rücken als die normale Wahl eines Königs in einem der übrigen Reiche des Abendlands. Diese Auffassung ließ sich insofern begründen, als der Imperator der *advocatus apostolicae sedis* war und sein Amt daher ausschließlich oder doch in höherem Maß, als das bei den anderen Herrschern der Fall war, den Kirchenschutz zum Inhalt hatte. In der kanonistischen Diskussion

⁹³) Vgl. etwa M. Maccarrone, Chiesa e stato nella dottrina di papa Innocenzo III (1940) S. 49 ff.

⁹⁴) Reg. XVI, 131, Migne, PL. 216, 923 f.; vgl. Reg. XVI, 79, ebd. Sp. 881 f.

über die beiden Schwerter war die Unterscheidung zwischen dem Kaiser und den Königen schon vorgezeichnet. Am klarsten hatte sie Benencasa d'Arezzo in seinem *Casus* zu c. 1, Dist. 22, formuliert: *ut rex habere potest gladii potestatem a principibus regni; set ut imperator non potest habere potestatem gladii, nisi iuret fidelitatem pape et eius auctoritate gladium accipiat ... papa habet potestatem gladii terreni in habitu, set non in effectum; quem effectum dat imperatori et etiam baiulis suis in patrimonio Petri*⁹⁵). Der Nachsatz deutet an — sofern die letzten drei Wörter sich nicht nur auf die *baiuli* beziehen —, daß der Imperator im Grunde bloß den Vogt im Kirchenstaat spielen sollte. Notwendig war in dieser Argumentation die Einschränkung nicht. Die Summa „*Et est sciendum*“ kannte z. B. auf die Frage *Quid a papa accipit cum inungitur imperator?* als eine mögliche Lösung die Antwort: *ut ei tamquam imperatori hec liceant, non simpliciter*⁹⁶). Derartigen Anschauungen scheint auch Innozenz III. nahegestanden zu haben. Wenigstens hat er das Recht der deutschen Königswähler nicht in Zweifel gezogen, während er in der Kaiserfrage selber den Ausschlag geben wollte. Das war eine Flucht in die Abstraktion. Denn nach wie vor bestand der fatale Nexus zwischen *Regnum* und *Imperium*. Innozenz übersah ihn geflissentlich, aber aufheben konnte er ihn ebenso wenig wie seine Vorgänger oder seine Nachfolger, die alle davor zurückschreckten, mit der einzigen Alternative, der *Translatio imperii*, Ernst zu machen. Er hat daher den Siegeszug der hierokratischen Zwei-Schwerter-Lehre im 13. Jahrhundert nicht verhindert, ja ihn eher gefördert durch die Unklarheiten seiner Dekretalen, die jetzt eindeutiger ausgelegt wurden, als sie ursprünglich gelauteet hatten.

* * *

Nachdem das biblische Rätsel ein Jahrtausend lang die Gemüter beschäftigt hatte, entdeckte man darin ein Gleichnis von der rechten Ordnung der Welt. Das geschah in einer Zeit der großen Verwirrung, da eben diese Ordnung erbittert umstritten wurde. Auch Luc. 22, 38 geriet alsbald in das Kreuzfeuer der Meinungen. Während die Heinrichianer die beiden Gewalten unabhängig nebeneinander stellten, erteilten die Gregorianer dem Papst eine umfassende Herrschermacht an der Spitze der Christenheit. Einerseits sprachen sie das *ius gladii* (oder

⁹⁵) Stickler, *Sacerdotium et regnum* (Biblioteca del „Salesianum“ 27) S. 33.

⁹⁶) Stickler, *MIÖG.* 62, 203 Anm. 69.

ein *ius gladii*) der Kirche zu, andererseits ordneten sie ihr sogar die weltlichen Dinge unter. Die beiden Vorstellungen verschmolzen miteinander, so daß die Schwertgewalt der Kaiser und Könige jetzt von der Kirche hergeleitet wurde. Spätestens um 1100 fand dieser Anspruch seinen prägnanten Ausdruck in der hierokratischen Zwei-Schwerter-Lehre, derzufolge bereits Petrus die Gewalt über beide Bereiche der Welt besessen hatte. Mit oder ohne Hilfe der Konstantinischen Schenkung eroberte der Gedanke dann das 12. Jahrhundert, freilich nicht ohne auf den Widerstand der Kaiserlichen zu stoßen. Von den gelehrten Juristen verschmähten ihn viele. Huguccio, diese Schlüsselfigur in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts, lehnte ihn förmlich ab, doch in der Substanz war er zu großen Konzessionen bereit. Innozenz III. kam der monistischen These noch weiter entgegen: nicht nur ließ er sie durch die Hintertüre mindestens in dem gleichen Maß wie der Pisaner in die Rechtslehre ein, sondern sein Verhältnis zum Kaiser gestaltete er wesentlich in ihrem Sinn, obschon er ein ausdrückliches Bekenntnis vermied. Was er nicht selber tat, bewirkten seine Dekretalen. In all ihrer Dunkelheit konnten sie leicht als Offenbarungen der vollkommenen Hierokratie gewertet werden, so daß sich die kühnsten Behauptungen daran anknüpfen ließen. Kanonisten wie Alanus Anglicus, Tancred und Innozenz IV.⁹⁷⁾ begriffen, welch verheißungsvoller Weg sich ihnen hier eröffnete. Ohne Zögern schlugen sie ihn ein. Es war der Weg, der nach Anagni führte.

Nachtrag: Vgl. jetzt auch O. H a g e n e d e r, Das päpstliche Recht der Fürstenabsetzung: seine kanonistische Grundlegung (1150—1250), *Archivum historiae pontificiae* 1 (1963) 53—95.

Zu Anm. 32: A. V e c c h i, Il fondamento della dottrina di Placido di Nonantola, *Atti e mem. deput. di storia patr. di Modena* s. IX, 5 (1953) 332—338. — Zu Anm. 58: H. V. W h i t e, The Gregorian Ideal and St. Bernard of Clairvaux, *Journ. of the Hist. of Ideas* 21 (1960) 321—348.

⁹⁷⁾ Die Literatur über diesen Papst bei J. A. C a n t i n i, De autonomia iudicis saecularis et de Romani pontificis plenitudine potestatis in temporalibus secundum Innocentium IV, *Salesianum* 23 (1961) 407—480, dessen Ausführungen ich im übrigen nicht immer folgen kann. Wo Innozenz den beiden Gewalten ihre jeweils eigene Sphäre zuweist, impliziert das nicht unbedingt ihre absolute Unabhängigkeit voneinander. Die berühmten Kommentare zu c. 10, X, 2, 2, zu c. 8, X, 3, 34 und zu c. 13, X, 4, 17 beweisen nach wie vor den hierokratischen Grundzug im Denken des Papstes, d. h. daß er die päpstliche Gewalt als allumfassend betrachtete, wenn er auch in der normalen Praxis die kirchliche Gerichtsbarkeit nicht mit weltlichen Dingen befaßt wissen wollte. Cantinis eigenartige Interpretation des Gegensatzes von *de iure* und *de facto* findet in den Quellen keine Stütze.