
Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris
(Institut historique allemand)
Band 3 (1975)

DOI: 10.11588/fr.1975.0.48584

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

politique d'Adalbert. Un contrat (*conventio*) est conclu entre l'empereur et les *principes* dont il est reconnu implicitement qu'ils représentent le *regnum*. Henri V s'engage à chercher un accord avec le pape. En septembre 1122 les négociations menées de Mayence et de Worms, ville d'Adalbert et ville de l'empereur, aboutissent au célèbre concordat.

Si autrefois on discutait surtout de la durée de la validité et de l'application de ce contrat entre Henri V et Calixte II, Peter CLASSEN (*Das Wormser Konkordat in der deutschen Verfassungsgeschichte*, p. 411-460) en étudie surtout les conséquences sur la féodalisation de l'Eglise. Déjà le concordat de Londres (1107) permettait d'interpréter le lien entre le roi et les évêques dans un sens féodo-vassalique, car Henri I^{er} renonça à l'investiture, mais exigea l'*hominium* pour les *regalia*. De même en 1122, l'investiture fut remplacée par la concession des *regalia* par la remise du sceptre, en contrepartie de cette concession évêques et abbés furent astreints à l'*hominium* et au serment de fidélité. Le spirituel et le temporel ainsi séparés, on pouvait traiter les *temporalia* exclusivement sur la base du droit féodal. Comme dans la suite les *temporalia* des évêques et les *regalia* furent assimilés et concédés sous forme de fiefs, déjà sous Lothaire et aussi sous le duc Henri le Lion, à l'époque des Hohenstaufen l'empire a pu se considérer comme le haut-proprétaire, dans un sens féodal, des biens de l'église impériale, comme J. FICKER l'avait déjà supposé. Du coup les évêchés sont devenus des fiefs d'empire, des principautés électives, système qui remplace l'emprise directe des Ottoniens et Saliens sur l'Eglise. La féodalisation de l'église impériale permet aux Hohenstaufen de soutenir, par la remise des *regalia*, les évêchés de Bourgogne contre la noblesse locale, de récupérer des positions perdues en Italie et d'exiger de la part des feudataires les *servitia* et le service d'ost. Le droit de régale et de dépouilles enfin souligne le caractère féodal des rapports entre le roi et les évêques.

De Cluny à Worms, le chemin parcouru ouvrait des perspectives très vastes. Aussi le titre du Colloque semble-t-il trop modeste et trop spécialisé. Dans presque toutes les contributions la question de la portée de la »réforme« est sous-jacente. Par la finesse des interprétations et par des méthodes nouvelles ainsi que par une sensibilité particulière due aux expériences contemporaines le phénomène de la »réforme« est saisi dans toutes ses nuances au niveau des idéologies et à celui des groupes réformateurs. Dans le détail alors idées nouvelles et transformations sociales et politiques s'enchevêtrent laissant l'influence des idées de réforme à l'appréciation personnelle.

Reinhold KAISER, Suresnes

Brian TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*. Leiden (E. J. Brill) 1972. (*Studies in the History of Christian Thought*. 6) 8^o, X, 298 S., Leinen.

Jeder, der die schmale, aber wichtige Monographie kennt, in der T. 1955 den »Foundations of Conciliar Theory« nachgegangen ist, wird das zweite, nur

wenig umfangreichere Buch mit Interesse zur Hand nehmen, in dem T. den »Origins of Papal Infallibility« nachspürt. Auch diesmal hat sich der Verf. ein Thema gestellt, das sich auf der Grenze von Begriffsgeschichte und Verfassungsgeschichte bewegt. Fast stärker noch als mit seiner ersten Studie rührt der katholische Autor auch diesmal an virulente Probleme innerkatholischer und kontroverstheologischer Debatten, wie ihm selbst voll bewußt ist. Zwar war sein Ms. schon beinahe abgeschlossen, als die streitbare »Anfrage« von H. Küng (Unfehlbar? 1970) erschien (vgl. p. IX u. 5), aber T. hat sich offenbar bewußt von dem »aggiornamento« in seiner Kirche das Thema stellen lassen und hofft mit seinem »neuen Versuch« auch auf kirchenpolitische Wirkung. Etwas überspitzt ausgedrückt könnte man formulieren: T., der 1955 gezeigt hatte, daß der Konziliarismus nicht als Erfindung so suspekter Theoretiker wie Wilhelm von Ockham oder Marsilius von Padua gelten darf, sondern bei den unverdächtigen gut katholischen Kirchenjuristen des 12. u. 13. Jhds. begründet wurde, will nun vorführen, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit umgekehrt erst spät im Mittelalter entwickelt wurde, und zwar von Theologen, die sich Angriffen auf ihre Rechtgläubigkeit ausgesetzt sahen. Wenn es T. unternimmt, »to provide for the first time an adequate historical account of how the doctrine of papal infallibility originally grew into existence« (p. IX), so will er nicht alte Kontroversen mit neuen Belegen beleben, er will weder beweisen, daß sich die Päpste in ihren Verlautbarungen im Laufe der Jhde. widersprochen, noch auch, daß sie sich nie geirrt haben, vielmehr will er zeigen, daß »the doctrine was created at a particular point in the time to meet the needs of particular persons and groups in the church«. T. sucht den »Sitz im Leben« der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit und macht bei dieser Suche aufregende Entdeckungen.

T. sucht nicht philologisch das erste Auftauchen von Vokabeln wie *infallibilis* o. ä., er befragt seine Texte vielmehr energisch daraufhin, wie weit sich in ihnen Theoreme aus der vom Vaticanum I dekretierten Lehre vom unfehlbaren Lehramt des Papstes formuliert oder angedeutet finden. Durch die unterschiedlichsten Konstellationen der Debatte in der Zeit von ca. 1150–1350 verfolgt T. dabei drei thematische Komplexe, die er aus 5 zentralen Thesen des Vaticanum I entwickelt (vgl. p. 14 f.):

1. Schrift und Tradition. Gibt es neben der hlg. Schrift und unabhängig von ihr eine eigene Quelle der Offenbarungswahrheit in der Tradition der Kirche, oder ist die Tradition eine exegetische Explikation der hlg. Schrift?
2. Kirche und Papst. Wie verhält sich der Jurisdiktionsprimat des Papstes zu seinem magisterium im Rahmen der Theologie der Schlüsselgewalt? Welche Kompetenzen stehen dem Papst zu, welche den anderen Organen der Kirche?
3. Unfehlbarkeit und Souveränität. T. geht aus von der Erkenntnis, daß beide Begriffe entgegen der Meinung des 19. Jhds. (z. B. J. de Maistre) »intrinsically incompatible« seien, da unfehlbare Äußerungen eines Papstes notwendig alle seine Nachfolger binden, während (jedenfalls im Mittelalter) für den Souverän galt: *par in parem non habet imperium*. Wieweit also, so fragt er, ist ein Papst durch Definitionen seiner Vorgänger gebunden? Wieweit kann er durch seine Entscheidungen seine Nachfolger binden?

Diese drei Fragen legt T. als Probeschnitte an das vielschichtige Material. Die Antworten, die er seinen Quellen entnimmt, gibt er in pointiertem Stil und differenziert wieder, aber zugleich beschränkt das so abgesteckte Feld auch die Auskunftspflicht des Buches. Daß zuerst Dekretisten und Dekretalisten für das Jahrhundert von 1150 bis 1250 zu antworten haben (p. 14–57), erklärt sich nicht allein aus dem bisherigen Hauptarbeitsgebiet des Verfs., der für dies 1. Kapitel auf eigene Studien weitgehend zurückgreifen kann. Die Quellenlage wie der Forschungsstand selbst rechtfertigen diesen Ansatz. Im 12. Jhd. ist die Ekklesiologie noch keine selbständige Disziplin der Theologie, die eine eigene literarische Gattung für diesen Bereich erst Ende des 13. Jhds. entwickelt, während in den Apparaten der Kanonisten Probleme der (juristischen) Konstruktion von Amtskompetenzen und Korporationsorganen durchgängig untersucht werden. Außerdem hatte schon I. v. DÖLLINGER den Kirchenjuristen die Verantwortung für die Unfehlbarkeitsdoktrin zugeschoben, die neuere Forschung (u. a. OBERMAN u. TAVARD) ist ihm darin gefolgt.

T. kommt zu einem ganz anderen Ergebnis. In einem kühnen und zugleich in gewissem Sinn harmonisierendem Zugriff der Interpretation will er an weitgestreutem Material zeigen, daß die Kirchenjuristen, angefangen von Gratian über Huguccio und Johannes Teutonicus bis zu Innozenz IV. und Bernhard von Parma von der päpstlichen Unfehlbarkeit im Sinne des 19. Jhds. nichts wußten. Ihr Denken war ganz darauf gerichtet, die souveräne Entscheidungskompetenz des Papstes in Rechtsfragen juristisch auszuarbeiten (p. 31): die göttliche Offenbarung aber war Geltungsbedingung, nicht Objekt päpstlicher Entscheidungen. Die Kompetenz, in strittigen Punkten autoritativ die letzte Entscheidung zu treffen, steht dem Papst zwar zu, entläßt ihn aber nicht aus der Bindung an Schrift und Konzilsdekrete.

Die Wende in der Geschichte des Unfehlbarkeitskonzepts bringt dann die Zeit von 1250–1350, bringen die Theologen, nicht die Kanonisten. Die Epoche, die für Ekklesiologie und Verfassungsgeschichte der mittelalterlichen Kirche die Entstehung und Einbindung der Bettelordensbewegung des 13. Jhds. bedeutet haben, läßt sich auch am Problem der Theorie und Ideologie des Papsttums ganz scharf markieren. Wenn die Ursprünge des Mendikantentums nur knapp gestreift werden, so wird doch der Einschnitt, den der Bettelordenstreit an der Pariser Universität um die Mitte des 13. Jhds. für die Konsolidierung und Ausbreitung der Orden wie für ihr Selbstverständnis brachte, um so kräftiger unterstrichen. In der ekklesiologischen Theorie, die die Ordens-theologen in dem Streit mit dem Weltklerus entwickelten (wie sie auch schon von J. RATZINGER u. Y. M. J. CONGAR scharf charakterisiert worden ist), spielte die Position des Papstes, besonders seine jurisdiktionelle Stellung, eine zentrale Rolle, da dem Papst allein kraft seines Christus-Vikariats die Vermittlung aller nichtsakramentalen Gewalt in der Kirche zukam. T. untersucht in der Folge, welche Entwicklung der Unfehlbarkeitsgedanke unter diesen Bedingungen nimmt, und zeigt, daß etwa von dem Dominikaner Thomas von Aquin, und insbesondere von dem Franziskaner Bonaventura, dem der Abschnitt hauptsächlich gewidmet ist (p. 58–92), aller Betonung der päpstlichen Kompetenz zum Trotz keine wesentlich andere Haltung eingenommen wurde als von den Kirchenjuristen,

auch wenn ein stärkerer Akzent auf die päpstlichen Kompetenzen unüberhörbar laut wird, sodaß beide Theologen als Repräsentanten des Übergangs zu einer deutlicheren Fassung des päpstlichen »magisterium« angesehen werden können.

Entschlossen formuliert hat den Gedanken päpstlicher Unfehlbarkeit dann zum ersten Male der dem Spiritualenflügel des Franziskanerordens angehörende Südfranzose Petrus Johannis Olivi, dem T. eines der interessantesten Kapitel seines Buches widmet (p. 93–130). Seine Stellungnahme läßt sich, so zeigt T., aus den spezifischen Bedingungen franziskanischer Ordensgeschichte verständlich machen. Das »sine glossa« im Testament des Ordensstifters hatte die Auseinandersetzungen im explosiv gewachsenen Orden um die Regelauslegung nicht verhindern können, und nach der Bonaventura noch einmal gelungenen Vermittlung brach der Kampf sogleich wieder aus. Wortführer der rigoristischen »Spiritualen«-Partei gegen die laxere Mehrheit der sog. »Kommunität« wurde Olivi, der um 1279 (diese Datierung macht T. wahrscheinlich), im gleichen Jahr also, in dem Papst Nikolaus III. durch Promulgation der Dekretale »Exiit« (VI 5. 12. 3) die Position Bonaventuras († 1274) für den Orden rechtsverbindlich gemacht hatte, die päpstliche Unfehlbarkeit zum ersten Male explizit theoretisch formuliert hat. Die oft als schwer begreiflich charakterisierte Diskrepanz zwischen der ausdrücklichen Bekräftigung der päpstlichen Stellung in der Kirche und der ersten Theorie päpstlicher Unfehlbarkeit einerseits und den pessimistischen joachitisch eingefärbten Zukunftsvisionen der Apokalypsenpostille, nach denen auch der römische Stuhl der *ecclesia carnalis*, und damit dem Abfall vom Glauben anheimgegeben wird, will T. dadurch verständlich machen, daß er auf die restriktive Funktion der Unfehlbarkeitslehre auch hier wiederum hinweist. Wenn ein künftiger Papst sich von der in »Exiit« erreichten Bestätigung franziskanischer Armutsauffassung wieder entfernen sollte, dann würde er den apokalyptischen Niedergang offen zu erkennen geben. So ergibt sich das Paradox, daß Olivi, dem schon zu Lebzeiten öfter Lehrzuchtverfahren durch seine Ordensoberen und durch päpstliche Kommissionen angehängt worden waren, und der auch noch nach seinem Tode mehrmals verurteilt worden ist, zum ersten Begründer der expliziten Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit geworden ist. Im Nachweis dieser befremdlichen Vaterschaft liegt wohl auch ein wichtiges Beweisziel des Buches.

Die Theologen der Folgezeit haben sich jedenfalls nicht sofort mit der neuen Auffassung Olivis identifiziert, wie T. an verschiedenen Autoren zeigt (p. 131–170). Erst – wiederum ist es ein Problem franziskanischer Geschichte – im sog. »theoretischen Armutsstreit«, den der Orden mit Papst Johannes XXII. ausfocht, wird das Theorem erneut virulent (p. 171–204). Es wird energisch vorgebracht von den Anhängern des Ordensgenerals Michael von Cesena gegen den Papst. Auch der berühmte sog. »Spiritualen«-Exkurs der Sachsenhausener Appellation des römischen Königs Ludwig des Bayern macht sich das Argument zunutze. T. gewinnt der oft behandelten Auseinandersetzung eine neue Seite ab, indem er die Diskussion dieses Problems subtil durch die Dokumente verfolgt und die polemische Funktion des Unfehlbarkeitsgedankens auf der Seite der Papstgegner unterstreicht, während Johannes XXII. recht wenig Neigung für

diese Lehre zeigte, die seine Entscheidungsfreiheit einengte. Ja, der Papst lehnte die Ableitung der Unfehlbarkeit aus der Schlüsselgewalt als irrig ab.

Ein eigenes ausführliches Kapitel (p. 205–237) will auch die Ekklesiologie Wilhelm Ockhams ganz auf die Linie dieser Interpretation bringen. T. macht, wie er selber sagt, den »paradoxen« Versuch, Ockham als »champion of papal infallibility« (p. 209) aufzuweisen, weil dieser (im Sinne auch der Tradition seines Ordens) meinte, »recte« ergangene Entscheidungen eines rechtmäßigen Papstes bänden nicht nur die Untergebenen, sondern auch die Nachfolger, da sie als Formulierung der Wahrheit keiner Änderung zugänglich seien. Alle authentischen päpstlichen Definitionen, das hatte O. allerdings gelehrt, sind wahr, nicht aber sind alle Definitionen des Papstes authentisch. T. wirft nun O. extremen Subjektivismus vor, weil er das Urteil über die Zulässigkeit und Authentizität einer päpstlichen Entscheidung vom *judicium* jedes einzelnen Gläubigen abhängig mache. »In O.s polemical works right reason meant simply his own reason, more strictly it meant only his own prejudices« (p. 230). »He offers us only dogma without order, anarchy without freedom, subjectivism without tolerance. And in a real sense it was O.s obsession with the idea of infallibility that drove him to such conclusions« (p. 235 f.).

Solche Charakteristik wird – selbst die Töne polemischer Kritik abgerechnet – Ockhams Position nicht gerecht, weil sie eine Verwechslung von »Unfehlbarkeit« und »Wahrheit« impliziert. Für Ockham sind »recte« ergangene päpstliche Entscheidungen in Glaubenssachen nicht deshalb irreformabel, weil der Papst sie ausgesprochen hat, sondern weil, wie nach der Verheißung Christi geglaubt werden kann, die Gesamtkirche als die Gesamtheit der Gläubigen in der Akzeption solcher Entscheidungen niemals irren kann, und weil somit die objektive Geltung dieser Sätze als Wahrheit feststeht. T. meint nun (p. 234), O. könne mit seiner Definition des »Katholischen« nicht die wahren von den falschen Katholiken der Vergangenheit unterscheiden, weil er nur darauf abstelle, was alle Gläubigen immer geglaubt haben¹; damit aber identifiziere er vorweg tautologisch seine eigene Auffassung mit der Tradition² Mit diesem Raisonement übersieht T. aber eben diesen Zusammenhang, der nach Meinung O. s. zumindest sicherstellt, daß sich auch jede individuelle Widerstandshandlung des einzelnen Christen, und damit auch seine, O.s eigene, an die Sphäre der als objektiv und objektivierbar gedachten Glaubenswahrheit ebenso gebunden sieht wie das kirchliche Lehramt. Die Wahrheit ist in der Kirche an keine Institution gebunden, nicht an den Papst, an die Kardinäle nicht und auch nicht an das Konzil, und Irrtumslosigkeit hat Christus nicht einem Teil, sondern nur der Gesamtheit der Gläubigen als seiner Kirche verheißt. Der »unus solus«, in dem die rechtgläubige Kirche präsent bleibt, kann aber, und O. scheut vor dieser radikalen Konsequenz nicht zurück, auch der orthodoxe Papst sein gegen ein irrendes

¹ Vgl. die Belege p. 232 A. 1; vgl. auch Dialogus I. 6. 94, ed. Lyon 1494, f. 103 va–b.

² Hier sei nur daran erinnert, daß in ganz ähnlichem Sinn bereits Vinzenz von Lérin († vor 450) in seinem »Commonitorium« (MIGNE, PL 50, 610) c. 2 die oft zitierte Definition gegeben hat: *In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est enim vere proprieque catholicum.*

Generalkonzil, das ihn verurteilt. Es ist bezeichnend, daß Ockham als letzte Möglichkeit in diesem Fall dem Papst anrät, sich Gottes Macht anzuvertrauen³, ein Ratschlag, den man keineswegs als zynisch bewerten darf⁴. Mit T.s Interpretationsmodell dürfte dieser *casus* nicht mehr hinreichend verständlich zu machen sein. Die Motivation für die Fehlinterpretation O.s mag darin zu suchen sein, daß T. zeigen will, die Infallibilitätsdoktrin führe nicht nur, wie bisherige Kritiker behaupten, zu »authoritarianism in church government and blind fideism among the Christian people«, sondern könne auch, wie hier zu sehen sei, in einem »radical dissent«, einem »most radical sectarianism« enden (p. 236 f.). Ohne diese Schlußfolgerung hier diskutieren zu wollen, O.s Lehre jedenfalls kann sie nicht begründen. Man mag seinen Erkenntnisoptimismus für eine Selbsttäuschung halten, sollte ihn aber nicht als dezisionistischen Voluntarismus mißdeuten.

Im letzten Kapitel (p. 238–272) schließlich führt T. eine Theorie der Unfehlbarkeit vor, die bereits 1926 B. Xiberta mit den Worten charakterisieren konnte: *Si post Concilium Vaticanum sua opera dictasset, nullum fere verbum addere vel mutare debuisset* (vgl. p. 239 A. 1). T. analysiert die Auffassung des Carmelitertheologen Guido Terreni († 1342), untersucht ihren Zusammenhang mit dem Armutsstreit und beschreibt die delikate Aufgabe, einen widerstrebenden Papst vom Nutzen der Unfehlbarkeitslehre zu überzeugen. Dabei zieht T. die gedruckten Schriften dieses Autors ebenso heran, wie seinen noch ungedruckten Kommentar zu Gratians Dekret. Das einzige fast, was diese Theorie der »Pro-papal Infallibility« noch von der Lehre des Vaticanum I trennt, ist die noch unausgeprägte Unterscheidung zwischen »magisterium ordinarium« und »magisterium extraordinarium« des Papstes.

Am Ende seines Buches zieht T. unter der Überschrift »History and Theology« noch die Linien zur gegenwärtigen Debatte aus und versucht, Konsequenzen für heute zu formulieren. Wäre es nicht für die Institution des Papsttums heilsamer, die mittelalterliche Erfindung der Unfehlbarkeit, die im 19. Jhs. aus Schwäche zum Dogma erklärt wurde, aufzugeben?

Hier soll nicht die beachtenswerte Position des Buches in der allgemeineren Streitfrage diskutiert werden, allein die historische These steht zur Debatte. Reicht die Monographie aus zur Erklärung des Phänomens, das sie analysiert? Das Buch ist, in seiner differenzierten Subtilität ungeheuer suggestiv. Die bei aller Verästelung in Einzelinterpretationen doch immer klar festgehaltene These hat in ihrer bewußt paradox provozierenden Zuspitzung ohne Zweifel erhellende Kraft, aber sie trifft nach meiner Meinung nicht die volle historische Wirklichkeit der »origins of papal infallibility«. Sie trifft einen Ursprung, und zwar einen sehr wichtigen und fundamentalen, in der franziskanischen Tradition, aber sie vermag etwa nicht zu erklären, was einen Theologen wie Guido

³ Vgl. *Dialogus* I. 5. 28 (f. 47 rb).

⁴ *Dialogus* I. 7. 47 (f. 147 ra–b), bes.: ... *si pauci susciperent bellum, ... de victoria desperari non debent, quia bellum tale non est bellum eorum, sed bellum domini, qui est veritas, qui super omnes vincit in veritate. Ergo habentes fiduciam pro eadem certent usque ad mortem, et deus expugnabit pro eis inimicos eorum.* Anders pointiert *Dialogus* I. 6. 12 (f. 56 va).

Terreni, den vielleicht konstruktive Phantasie, aber keineswegs eine besondere Originalitätssucht auszeichnete, dazu bewogen haben mag, in der »Erfindung« des ihm ganz gewiß nicht sympathischen Petrus Johannis Olivi, die noch dazu durch die Franziskaner-Dissidenten um Michael von Cesena zusätzlich am avignonesischen Hof in Mißkredit geraten sein mußte, sich zu eigen zu machen, sie weiter zu entwickeln und sie in der weiteren Überlieferung erfolgreich durchzusetzen. Das pure Paradox als Erklärungsmodell historischer Prozesse ist zwar höchst anziehend und zur Aufschlüsselung von Zusammenhängen auch unentbehrlich, ausschließlich und vereinseitigt angewandt aber verkürzt es die Rekonstruktion des Geschehenen.

In dem gesamten Bereich der Unfehlbarkeitslehre spielen zweideutige Begriffe eine schlechterdings entscheidende Rolle, die ihre Ambivalenz weniger ihrer semantischen Definition, als ihrer Applikation verdanken. T. selbst etwa weist darauf hin (p. 4), daß selbst die Entscheidung Pius' XII. über die *Assumptio* Mariens, bei der sich der Papst bekanntlich alle Mühe gab, eine Definition *ex cathedra* zu Stande zu bringen, nicht gegen alle Zweifel gefeit sei: es ließe sich eine Situation denken, in der ihre Kritiker eine Menge von guten theologischen (und historischen?) Gründen anführen würden, daß eben dies nicht gelungen sei, um damit den Weg zu einer Kritik des Dogmas selbst frei zu machen. Was aber diesseits der Entscheidung des Vaticanum I möglich erscheint, gilt doch wohl erst recht jenseits deren Geltung. Die päpstliche Kompetenz zur Entscheidung in Lehrstreitigkeiten, die auch T. bei den Kanonisten formuliert findet, hat doch deutlich eine Tendenz auf diese Lehre hin: Wenn der Papst über die Angemessenheit einer theologischen Aussage zu entscheiden hatte, entschied er dann nicht nach dem Bewußtsein der Zeitgenossen auch über deren Wahrheit? Die Analyse, die T. der berühmten Erörterung des Alanus Anglicus über die Kompetenz des Papstes, *novi articuli fidei* zu formulieren, gibt (p. 24 f.), unterstreicht etwas allzu stark die semantischen Distinktionen, die Alanus vornimmt⁵, während die salvierenden Cautelen sich leicht überhören ließen – und von Jesselin de Cassagnis im 14. Jhd. dann auch prompt überhört worden sind⁶. Die Kanonisten, und besonders ausgesprägt die Dekretalisten, zielten in ihrer Arbeit ohnedies auf eine juristische Abgrenzung oder Explikation der Kompetenz der kirchlichen Organe, in Sonderheit des Papstes. Das führte auf vielen Gebieten des kirchlichen Lebens zu Formalisierung und Juridifizierung, und damit verbunden auch zur Rationalisierung der sozialen Beziehungen. Aber diese Tendenzen zur Formalisierung und Juridifizierung lassen sich auch an den Begriffen *fides* und *haeresis* beobachten, die für die Unfehlbarkeitsvorstellung grundlegend bleiben⁷. Zu-

⁵ Vgl. p. 24 A. 1 (Alanus ad Comp. I, 5.6.5), wo Alanus 3 Bedeutungen von *articulus fidei* unterscheidet: weit, was zu glauben nützlich (*oporteat*); eng, was zu glauben nötig (*debeat*); strikt, was im Credo steht. Nur im weitesten Sinn kann der Papst neue Glaubensartikel formulieren.

⁶ Vgl. den Auszug aus seiner GLOSSE zu Johannes' XXII. Extravaganten, gedruckt in der 1. Redaktion und der leicht abgeschwächten 2. Redaktion bei P. FOURNIER in *Histoire littéraire de la France*, XXXV, Paris 1921, 359 f.

⁷ Vgl. dazu nur z. B. Heinrich von Susa, den »Hostiensis«, *Lectura ad X* 1.3.34 oder ad X 4.16.3 (Ed. Venedig 1584, t. I, f. 60 vb–61 ra Rdnr. 23 f.; t. IV, f. 39 rb Rdnr. 23).

mindest erhielt der Haeresiebegriff hier auch den Charakter des Ungehorsams gegen die römische Kirche und deren Organe, letztlich also des Ungehorsams gegen den Papst, da die Unterscheidung zwischen Amt und Person bei den Juristen einhergeht mit einer Tendenz, die Kompetenzbeschreibung gewissermaßen einmünden zu lassen in eine Doxologie des Amtes, was die Assoziation der älteren Amtsheiligkeit zumindest nicht auszuschließen vermochte⁸. Wer mochte die theoretisch noch festgehaltene Unterscheidung zwischen Amt und Person damals noch in praxi vornehmen? Erst die Kompetenzdiskussion der publizistischen Debatte um die »potestas« der Kirche und des Papstes, die um das Jahr 1300 im Pontifikat Bonifaz' VIII. einsetzt, bringt, wenn auch keine endgültige Klärung, so doch ein geschärftes Problembewußtsein. Im gleichen Zusammenhang wäre auch darauf hinzuweisen, daß alle Unterscheidung von Amt und Person die tendenzielle Identifikation des Amtsinhabers mit der korporationsrechtlichen Bezugskörperschaft, die sich aus der Auffassung entwickeln konnte, das Amt repräsentiere bzw. personifiziere die Bezugskörperschaft, nicht aufhebt, sondern vielleicht noch begünstigt. Wenn Luk. 22,32 von den Kanonisten i. a. nicht auf den Papst als Nachfolger Petri bezogen wurde, sondern auf Petrus oder die Kirche (T. p. 35–38), so war doch die Analogiebildung dadurch nicht völlig ausgeschlossen: schon Innozenz III. benutzt diesen Beleg 1199 auf den Papst bezogen⁹. Und wie Huguccio die Römische Kirche mit der *ecclesia universalis* identifizierte (vgl. p. 37), so hat Innozenz IV. den Papst mit dieser so verstandenen Römischen Kirche in engste Beziehung gesetzt: *Ubi est papa, ibi est Roma*¹⁰. In diesen Entwicklungen, die hier nur anzudeuten waren, wird man zumindest Bedingungen der Möglichkeit der Entstehung des Unfehlbarkeitsgedankens weiterhin sehen müssen. Im Klima der kompetenzbetonten Lehre der Kanonisten vom – wie immer korporativ konstruierten – monarchischen Papat ist die Konzeption der Unfehlbarkeitsdoktrin zwar nicht selbstverständlich – und T. hat die zu überwindenden Schwierigkeiten erst voll sichtbar gemacht – aber wiederum auch nicht so erstaunlich, wie T. zuspitzend glauben machen will.

Deutlich ließe sich die angedeutete Tendenz der Entwicklung, die die Position des Guido Terreni erst voll verständlich macht, an einem Phänomen ablesen, das geradezu der historische Ort der Ausübung des päpstlichen »magisterium« in der mittelalterlichen Kirche ist, an den Lehrzuchtverfahren gegen Theologen.

⁸ Hier wäre zu erinnern an die p. 23 ff. diskutierte Passage, die auf Tancred (p. 26) zurückgeht und noch weit ins 14. Jhd. hinein gebraucht und weiter angereichert wird. Hier wird die päpstliche Kompetenz mit Worten beschrieben, die ausdrücklich die Analogie zu Gottes Schöpferallmacht ziehen (vgl. dazu auch – außer der bei T. angegebenen Literatur – E. H. KANTOROWICZ, *Selected Studies*, Locust Valley, N. Y. 1965, 357 f.). Auch die dann im 14. Jhd. häufiger benutzte Formel *papa deus in terris* wäre hier zu nennen (vgl. dazu hier nur die Kritik Ockhams in *Dialogus* I. 6. 52 und I. 7. 70; ff. 74 rb, 162 rb).

⁹ Reg. II, 209 (MIGNE, PL 214, 760 A sqq.): *Pro eo (scil. Petro) dominus se orasse fatetur inquiens in articulo passionis: »Ego pro te oravi, Petre, ut non deficiat fides tua. Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos« (Luc. 22,32), ex hoc innuens manifeste, quod successores ipsius a fide catholica nullo umquam tempore deviarent, sed revocarent magis alios et confirmarent hesitantes . . . (etc.).*

¹⁰ Vgl. dazu etwa E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, Princeton N. J. 1957, 205.

Nur zwei Beispiele aus den zahlreichen Protestationen, die gutachtliche Äußerungen zum »theoretischen Armutsstreit« von 1322/23 begleiten, mögen das veranschaulichen: Der Kardinal Peter von Arreblayo († 1331) schreibt etwa: *non intendo aliquid dicere contra fidem nec contra determinationem sancte Romane ecclesie, sed quicquid scribam <vel> dicam, totum correctioni vestre et sancte sedis apostolice submitto . . .* Johannes Regina von Neapel († nach 1336) schreibt an den Papst im gleichen Zusammenhang: *. . . cum omnimoda vestra correctione seu emendatione et diffinitione et declaratione et cum captivatione intellectus in obsequium Christi et vestri, qui estis eius vicarius, sanctissime pater*¹¹. Diese beiden Zitate sind beliebig herausgegriffen und ließen sich leicht vervielfachen.

Das Buch T.s soll durch diese Hinweise in seiner Bedeutung nicht eingeschränkt werden, es war nur anzudeuten, in welcher Richtung weiter gefragt werden kann und wohl auch weiter gefragt werden muß, wenn das Phänomen der mittelalterlichen Theorie des Papates und ihrer Geschichte, auf die die Arbeit T.s so viel neues Licht geworfen hat, voll in den Blick kommen sollen.

Jürgen MIETHKE, Berlin

Bernhard DIESTELKAMP, Gibt es eine Freiburger Gründungsurkunde aus dem Jahre 1120? Ein Beitrag zur vergleichenden Städtegeschichte des Mittelalters sowie zur Diplomatik hochmittelalterlicher Städteprivilegien, Berlin (Erich Schmidt Verlag) 1973, 80 p., 3 fac-simile.

Selon diverses sources, la ville de Fribourg en Brisgau aurait été fondée au début du XIIe siècle par la famille ducale de Zähringen, et dotée vers 1120 d'une charte. Par la suite, le droit de Fribourg évolua sur place et essaima dans différentes localités fondées par les Zähringen ou d'autres dynasties seigneuriales. Le texte de la fondation primitive est perdu depuis longtemps.

Une charte de Conrad de Zähringen portant la date 1120 nous a bien été transmise au XIVe siècle par un manuscrit du monastère de Tennenbach, mais elle est manifestement interpolée. Un record (*Stadtrodel*) du début du XIIIe siècle rapporte également la fondation de 1120 sous la forme objective, en la mettant au nom du duc Berthold, frère aîné de Conrad († 1122); enfin, vers 1175–1180, les chartes de Diessenhofen et de Fribourg en Üchtland (Suisse) se sont inspirées du texte fribourgeois. D'autres ont suivi au XIIIe siècle.

Ces ramifications touffues ont inspiré une production scientifique abondante. On retiendra surtout l'article de M. W. SCHLESINGER, paru en 1966¹, et dont la lecture est indispensable à l'intelligence du livre de M. DIESTELKAMP. SCHLESINGER dresse une généalogie précise des différentes traditions et en dégage les dispositions communes. Il reconstitue de la sorte un texte, réputé primitif, qu'il

¹¹ Zitiert nach dem berühmten Ms. Vat. lat. 3740, hier f. 106 ra, bzw. f. 227 rb. Eine Edition des Ms. wird von R. Manselli, Rom, vorbereitet.

¹ Das älteste Freiburger Stadtrecht. Überlieferung und Inhalt, mit einem Anhang von W. HEINEMEYER, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, G. A., 1966, pp. 63–126.