

Der geistige Widerstand am Hofe Ludwigs des Bayern gegen die Kurie

*Die politische Ideenwelt um die Wende vom 13./14. Jahrhundert und ihr
historisches Milieu in Europa*

VON KARL BOSL

Trithemius berichtet, daß der englische Franziskaner William Ockham bei seiner ersten Begegnung mit Ludwig dem Bayern die Worte gesprochen habe: »Oh, imperator defende me gladio et ego defendam te verbo.« Dieser Imperativ ist ja in dieser Form wohl niemals ausgesprochen worden, drückt aber die körperlich wie geistig notvolle Situation des vom Universitätskanzler von Oxford John Lutterel wie von Papst Johann XXII. verfolgten und gepeinigten Minoriten ebenso aus wie die prekäre politische Lage des wittelsbachischen König-Kaisers in Deutschland und Europa. In der Not wurden der Gebannte und der Emigrant Bundesgenossen; aus Ockham wurde neben Marsilius der theologische Führer und Propagandist im Streit zwischen Kaiser und Papst. In diesem Streit aber wirkten und wurden niedergeschrieben im Franziskanerkloster am Alten Hof = der Herzogsresidenz zu München die ersten großen Theorien einer in die Neuzeit führenden Staats- und Soziallehre, konzipiert aus dem Gegensatz zu und im Kampfe gegen den Anspruch des Papsttums auf die *plenitudo potestatis* und die Weltherrschaft, dessen Ausfluß die verlangte Approbation der Kaiserwahl des deutschen Königs durch den römischen Bischof war. Um das geistige Milieu des in die Zukunft weisenden Widerstandes gegen die Prärogative und Rechtslehre des von seiner Höhe seit Bonifaz VIII. in das Exil von Avignon und die Abhängigkeit vom »Staate« des französischen Königs gefallenem Papsttums zu umreißen, verweise ich einleitend auf die in Deutschland damals schreibenden Reichstheoretiker Alexander von Roes, Jordanus von Osnabrück, Lupold von Bebenburg, Konrad von Megenberg, der den Münchener Kreis direkt angriff, und Engelbert von Admont; ich erinnere aber auch an Pierre Dubois (Petrus de Bosco), der den Emigranten näher steht als den Reichstheoretikern, auf jeden Fall näher als die Reichstheoretiker den geistigen Helfern Ludwigs des Bayern. Schon um der Ideenzusammenhänge willen, die einen tieferen geistigen Wandel und eine Krise der mittelalterlichen Welt andeuten, in der Laien und rationale Staatsgewalt in den Vordergrund treten, ist auf den Franzosen zu verweisen, denn Marsilius und Ockham kannten Frankreich und Paris und lebten zeitweise dort. Der geistige Widerstand gegen die Kurie am Hofe Ludwigs des Bayern,

über den ich heute sprechen soll, ist natürlich keine bayerische oder Münchener Angelegenheit, sondern erwachsen aus den Gedanken und Disputen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts um das Problem der Macht und seine Einordnung in das in Bewegung geratene Gedankengebäude des mittelalterlichen *ordo* nicht zuletzt unter dem Einfluß einer sich ausdifferenzierenden Gesellschaft und einer Veränderung der Machtverhältnisse, die wesentlich vom Papsttum des 13. Jahrhunderts provoziert wurde. Ich hoffe, daß mein Versuch über die politische Ideologie des beginnenden 14. Jahrhunderts ein Beitrag zum Verständnis der Ideenwelt des 15. sein kann.

Das 14. Jahrhundert, um einige Worte über das Milieu zu sagen, war reich an Ereignissen, allein wenn man bedenkt, daß es mit der Papstbulle *Unam sanctam* begann, die *captivitas Babylonica ecclesiae catholicae* in den Banden einer nationalen Königsherrschaft, nicht eines Nationalstaates, erlebte und mit dem Schisma sowie dem Sieg der konziliaren Idee endete. Die Stellung von Kaiser und Papst, König und Bischof veränderten sich zwar, aber am mittelalterlichen Charakter dieses *saeculum* hat sich nicht zu viel verändert. Die Gründung der ersten mitteleuropäischen Universität 1348 erfolgte mit voller Unterstützung von Kaiser und Papst; Erhebungen hatten keine entscheidende Wirkung, weder physisch noch geistig, wenn man an Cola die Rienzo, Etienne Marcel, John Ball oder sogar an Wyclif denkt. Die Entwicklung vollzog sich logisch, wenn man so sagen darf, und war in sich konsistent. In das historische Gedächtnis sind Schlachten wie Bannockburn, Crécy, Poitiers, Morgarten, Näfels, Cocherel, Aljubarrota eingegangen; sie alle zeigten an, daß die Kriegstechnik sich wandle, daß der Panzerreiter ohne Bogenschützen ebenso verwundbar war, wie heute Schlachtschiffe ohne Deckung aus der Luft; Kriegsausrüstung und Strategie jedoch blieben fast die gleichen. Krieg, Seuche und Hunger verlangsamten den Fortschritt und die Hebung des Lebensstandards in ganz Europa in bedenklichem Maße. Im Ackerbau und auf dem Bauernhof änderte sich nicht viel; der verachtete *rusticus* erinnerte manchmal seine Zeitgenossen in störender Weise, daß auch er da sei. Von einem ausgeprägteren Nationalbewußtsein kann man noch nicht sprechen, wenn auch die *nationes* an den Universitäten – man denke an Prag – ein Vorspiel der »Nationen« auf dem Konstanzer Konzil waren und einen Trend anzeigen, der von der Herrschafts-ideologie Innozenz III. und dem Universalismus des Hochmittelalters weiter weg führt. Vor 1300 ist der Gebrauch der Muttersprache noch vereinzelt und ungewöhnlich, wenn auch die Vorherrschaft des Latein als der Weltsprache des Mittelalters im 13. Jahrhundert zu Ende geht. Um 1350 aber trat in England, Frankreich, Italien, Deutschland und Böhmen so etwas wie eine muttersprachliche Literatur zutage. Der erwachende Nationalismus aber erzeugte noch kein Gefühl nationaler Einheit, da die partikularen Interessen des Adels, der Geistlichkeit, der Bürger und der Beamten in der Gesellschaft von damals noch überstark dominierten; trotzdem erzeugten eine mehr Menschen erfassende, straffere, gemeinsame Herrschaft, die gemeinsame Sprache eines Territoriums und Landes, gemeinsame Interessen und sogar das »Volkstum«

(Rasse) so etwas wie ein Gefühl nationaler Zusammengehörigkeit. Der Papst aber sah selbst in Avignon die Christenheit als ein Ganzes an und behauptete die traditionelle Unabhängigkeit der Kurie am Ende; aber Volkslieder sangen von einem Papst, der Franzose, und von Christus, der ein Engländer war; das italienische Volk aber sehnte sich 1378 weinend nach einem italienischen Papst. Die Geistlichen wandeln sich unbewußt zu einem nationalen Gefühl; das gleiche tun die Ritter. Die Grundherren Mittel- und Westeuropas regeln ihre Standesbeziehungen in geschriebenen Ritterregeln, gemeinsame Interessen sehen sie noch nicht. Der Adel wird standesbewußt, kämpferisch, konventionell, Froissart zeigt dies in besonders typischer Weise. Am Ende des 14. Jahrhunderts hat sich der Adel in fast ganz Europa (mit Ausnahme Italiens) durchgesetzt; seine Waffe wird die Steuerbewilligung; denn die Könige und *domini terrae* brauchen Geld, um die Regierung auf der Grundlage einer kostspieligen Beamtenverwaltung aufzubauen, die das (Land- und) Königsrecht durchsetzt; sie benötigen Geld zur Abrundung ihrer Herrschaftsgebiete und deshalb auch für Kriege. Man denke an Edward I., Philipp den Schönen, Ludwig den Bayern und Karl IV., aber auch an den englischen Richard II., der adeliger Gewalt unterliegt, an den französischen Karl VI., der ein Spielball in den Händen von Adelparteien war, an das Kurfürstenkolleg und den böhmischen Adel, die über König Wenzel verfügten. Der Hundertjährige Krieg, dessen Anfangsphasen in die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts fallen, verhinderte zwar am Ende die englische Herrschaft über Frankreich, aber unter unsäglichen Opfern. Das Ende der Kreuzzüge brachte den Vormarsch der osmanischen Türken auf den Balkan, das Ende des serbischen Reiches (Kosowopolje) und die Unterwerfung des Balkans südlich der Donau.

Adel und Bauern waren in ganz Europa aufeinander angewiesen; denn der schollegebundene Bauer, stärkstes Element einer von Politik und Wirtschaft weitgehend unabhängigen Stabilität der Grundstruktur, leistete dem Herrn persönliche Dienste und empfing dafür dessen Schutz. Wetter, Viehstand, Ernte interessierten den Dörfler am meisten; seine Freiheit nahm zu und unter einem stabilen Regiment hatte er auch Vorteil von den steigenden Preisen und der Zunahme des Geldumlaufs; die Bevölkerung wuchs und die Städte vergrößerten sich trotz Seuchen, Pest und Kriegen. Wo Bewegung, da auch Unbehagen. Bauern und Unterschichten in den Städten vereinigten sich gegen den Adel, wenn auch vergeblich, wie die Schlachten von 1328 (Cassel) und 1378 (Roosebeke) in Flandern, die Arbeiter Ostenglands 1381 und die verführte Gefolgschaft eines Etienne Marcel 1358 zeigen. In der französischen Jacquerie verbanden sich Bauern, die dem Adel grollten, weil er sie vor Raub und Plünderung nicht schützte, Bürger, die ein größeres Maß von Selbständigkeit erstrebten, und eine Hauptstadt, die die Provinzen unter ihre Herrschaft bringen und die Dynastie gegen Karl von Navarra auswechseln wollte. Trotz allem darf man in das 14. Jahrhundert nicht mehr an allgemeinen Grundmotiven hineinlegen, als wirklich in ihm steckt; denn die Herrschaft ist noch weithin personal, nicht allzu institutionell und hing von der Kraft

der Persönlichkeiten ab, wie uns der Gegensatz zwischen Frankreich und Böhmen nach der Jahrhundertmitte zeigt. Man hat auch die Erhebungen und Forderungen der Unterschichten, die dieses Jahrhundert kennzeichnen, weitgehend auf Versagen der Regierung zurückgeführt. Das Erbrecht in der Thronfolge war noch sehr gefestigt, aber die Königs idee verlor an magisch-religiös-mystischem Gehalt und wurde rationaler, wie wir sehen werden, territorialer und nationaler. Die *curia* der Herrscher begann, Mittelpunkt einer allgemeinen Territorialverwaltung zu werden und die Untertanen dem Gesetz und Recht allmählich zu unterwerfen, sie dadurch zu integrieren; doch die dazu nötigen Steuern wurden als Zwang empfunden (*exactio, extorsio*). Der anhebenden Zentralisierung und der zunehmenden Autokratie der Fürsten, durch antike Rechtseinflüsse und politische Ideen befördert, widerstrebten Traditionen und Interessen der meisten Gruppen in Mitteleuropa, was in Theorie und Praxis das ganze 14. Jahrhundert hindurch zu verspüren ist. Marsilius von Padua und William von Ockham, die Theoretiker, lehnten die Analogie einer Weltherrschaft, wie sie Innozenz III. in Anspruch nahm, ab und ersetzten sie durch die Autorität der *civitas*, des Staates; sie entwickelten eine Staats- und Soziallehre mit modern und sozial zugleich anmutenden Zügen.

Die politische Situation in Deutschland war in besonderem Maße gekennzeichnet durch eine bedeutende Schwächung der kaiserlichen Autorität, sie war eine Funktion der Hausmacht geworden; die Macht der Luxemburger, Habsburger und Wittelsbacher hielt sich ungefähr die Waage, wenn auch die Territorien der letzteren infolge ihrer Streulage keine Aussicht zu einer Konzentration hatten. Papst Johann XXII., dessen Wahl mindestens ebenso zweifelhaft war wie die Ludwigs des Bayern, machte ein Verfügungsrecht über die Kaiserkrone geltend. Darüber kam es zum bekannten heftigen Kampf zwischen beiden, dessen Höhepunkte die Laienkrönung in Rom, der Appell an ein allgemeines Konzil und die Erklärung von Rhense von 1338 waren, welche die Kaiserherrschaft oder -würde eindeutig auf der Wahl der Kurfürsten und nicht mehr der päpstlichen Krönung basierte. Der Kampf flaute daraufhin ab, eine Versöhnung kam jedoch nicht zustande, sondern er flackerte bei der Heirat Ludwigs des Brandenburger, des Kaisersohnes, mit Margarete Maultasch, der Erbin von Tirol, neu auf. Darüber fanden Papst und Luxemburger zusammen, denen Clemens VI. die fünf Kurstimmen zubrachte, die 1346 zur Königswahl Karls IV. führten. Der Tod Johanns von Böhmen zu Crécy 1346 und Ludwigs des Bayern auf der Jagd 1347 gaben ihm die alleinige Königsmacht in Böhmen und Deutschland und die Chance, sein Versprechen dem Papst gegenüber einzulösen, nämlich die früheren normalen Beziehungen wieder herzustellen. Doch interpretierte er sein Versprechen so eng als möglich und gab Italien so schnell auf, als er es in Ehren konnte. Stiefvater des Reiches kann man ihn wohl nicht nennen; hat er doch mit seiner Hausmacht ein beachtliches Maß von Friede und Sicherheit garantiert, mit der Goldenen Bulle einer späteren Unsicherheit vorgebeugt und keine Prärogative des Reiches von irgendwelcher Be-

deutung aufgegeben. Es verdient Erwähnung, daß er als letzter deutscher König sich in Arles zum rex Burgundiae krönen ließ. Natürlich hat dieser seit Jugendtagen tschechisch sprechende Monarch Prag und Böhmen besonders gedient, obwohl Fr. Graus ihm eine Schädigung seines Kronlandes zum Vorwurf macht. Was Ludwig dem Bayern nicht gelang, der Ausgleich mit dem Papsttum, er brachte ihn zuwege und vereinte sich mit dem Papst bei der Stiftung eines großen deutschen und mitteleuropäischen Kulturinstitutes, der Prager Universität 1348, die vor 1409 schon an die 11 000 Studenten zählte. Clemens VI. war ihm und den Böhmen zu willen durch die Erhebung Prags zum Metropolitansitz und der böhmischen Lande zur selbständigen Kirchenprovinz 1349. Kann man ihn deswegen einen Pfaffenkönig schelten, ihn, dessen Handlungen den Geist einer rational rechnenden, fast geschäftsmäßigen Staatspolitik atmen, die um die Bedeutung von Handel, Verkehr und Geld, Bürgertum und Stadt weiß. Ein Freund der Städte war auch sein wittelsbachischer Vorgänger gewesen. Die Prager Universitätsgründung aber entthob die Deutschen und die Böhmen der Notwendigkeit, zum Theologie- und Rechtsstudium nach Bologna und Paris zu gehen, hob den Ausbildungsstand der Geistlichen und Beamten östlich des Rheins und nördlich der Donau und holte für Mitteleuropa nach, was der Westen und der Süden schon zweihundert Jahre genossen. Westöstliches Kulturgefälle! In Frankreich lernte er die Universität als Einrichtung kennen, war selbst an Wissenschaft und Gelehrsamkeit interessiert, war bekannt mit Petrarca, Boccaccio und dem großen Interpreten einer neuen Reichsidee, Bartolo von Sassoferrato; Gelehrte, Künstler, Baumeister erfreuten sich seines Schutzes. Das Prager Collegium Carolinum mit seiner Bibliothek zeugt von der Praxis königlichen Interesses für die Wissenschaft. Das Beispiel von Prag zündete; kurz nacheinander hatten Krakau, Wien, Erfurt, Heidelberg und Köln ihr *studium generale*; hatte jedes davon auch sein besonderes Charakteristikum, so waren sie alle zusammen doch irgendwie dem Prager Beispiel verpflichtet.

In diesem Zusammenhang sei ein Wort über die Geistlichkeit gestattet. Die Theologiestudenten besseren Standes erstrebten als Weltpriester ein Domkanonikat. Recht, Medizin, das Amt des Schreibers ernährten aber auch schon gut den verheirateten Mann; doch das Gros der Intelligenz ging immer noch zu den Geistlichen. Unter den Ordensklerikern ragten die Bettelmönche hervor; mußten sie sich doch mehr als die anderen umtun, da sie in der Gesellschaft und dazu noch im hellwachen, erregten Bürgertum wirkten, da sie vom Bettel, von Predigt und Beichthören lebten. Die Tatsache der Franziskanerspiritualen, die der Haeresie verdächtig waren, weil sie zu wörtlich dem Gebot ihrer Gründer folgten, die Verurteilung der Lehre von der apostolischen Armut, auch die Unterdrückung des Templerordens sind Zeichen einer Krise und Bewegung in einer reicher werdenden und vom bürgerlichen Element vorwärtsgeschobenen Gesellschaft und einer seit der Mitte des 13. Jahrhunderts und durch die Kämpfe gegen die Stauer in die Hände der Florentiner Geldleute und dann des Kapitals überhaupt geratenen Kurie. Die Verwaltung einer großen internationa-

len Organisation war an sich schon kostspielig; doch während viel Geld an die römischen Apostelgräber floß, hörte dieser Strom in der Rhonestadt auf; dazu war von Avignon aus päpstliche Intervention in Italien nicht nur notwendig, sondern auch sehr teuer. Eine wirksame Kurialverwaltung aufrechtzuerhalten, war deshalb schwieriger geworden, weil einige Fürsten den Goldexport aus ihren Landen sperrten. Avignons Prestige sank zusehends in Mittel- und Nordeuropa, je zentralistischer die Kirchenführung wurde, je mehr das kirchliche Leben verrechtlichte im Zuge der Verbreitung und wissenschaftlichen Deutung des Kirchenrechts, je öfter sich der Papst in kirchliche Erneuerungen einmischte. Die Päpste hielten damit zwar die Maschinerie einer funktionierenden Kirchenleitung aufrecht, aber die natürliche Frömmigkeit des Bauernvolkes und die Bemühungen vieler Männer der Pfarrgeistlichkeit, die Unterweisung in der Bibel zu intensivieren, wurden zwar geduldet, aber nicht ermutigt durch Beispiele von oben. Zwar konnte der Papst noch jedem Widerstand begegnen und Rebellion lag nicht in der Luft, die Zeit der lokalen Kirchen war noch nicht gekommen und die Vorteile eines zentralen Kirchenregiments waren noch voll wirksam. Und doch hatte es der Vater der Annaten schon schwer, einem passiven Widerstand erfolgreich zu begegnen; außerdem war ein freundlich gesinnter französischer König ebenso hartnäckig wie der feindliche deutsche, Kaiser Ludwig der Bayer; doch konnte der Franzose Karl V. wenig tun, um die Rückverlegung der Kurie von Avignon nach Rom zu verhindern. Das Schisma meldete sich an, um dessen Beendigung sich das französische Königtum und die Universität Paris unter D' Ailly und Jean Charlier Gerson zusammen mit Kaiser Sigismund lebhaft bemühten. Deutsche waren es gewesen, Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein, die die Theorie des konziliaren Übergewichts entwickelt hatten. Ein erregtes und erregendes geistig-geistliches Leben machte sich in Winkeln und Gassen, in Einsideleien und in kleinen Gemeinschaften breit. Katharina von Siena, die Mystikerin aus dunkler Herkunft, aber mit großer Breitenwirkung, auch auf das Papsttum, die Franziskaner in Italien, die Dominikaner am Rhein bereiteten den Boden für die Schau Gottes und die Freunde Gottes. Ruesbroek wurde zum Apostel der *devotio moderna* und Gerard Croote, Gründer der Brüder vom gemeinsamen Leben, war ihr Hauptvertreter. Diese Laiengemeinschaften hatten im wesentlichen beträchtlichen Einfluß auf die Erziehung und auch auf das kommende Jahrhundert. Die Mystik der Niederlande stand in Verbindung sowohl mit der Ostenglands wie mit Jan Milič und Jan von Jenstein in Böhmen. Es gab dafür schon genug Kanäle der Ausbreitung außerhalb der offiziellen Kreise und Beziehungen von Geistlichen und Gelehrten, Klöstern und Universitäten. Der Mystizismus aber fand ein Symbol in der Kunst des Jahrhunderts. Das 14. Jahrhundert war noch ganz stabil in seinen Grundlagen trotz aller Bewegungen und Kämpfe, aber es wies in eine Zukunft, was zu zeigen gerade das Hauptanliegen meines Referates sein soll.

Schon zu Beginn meines Vortrages habe ich auf Pierre Dubois aufmerksam gemacht, dessen Werk zuletzt 1959 Mario delle Piane von der Juristenfakultät zu Siena im Ge-

folge von Scholz gründlich untersucht hat. Es wird gut sein, um die Ideenentwicklung im Kreise um Ludwig den Bayern in einen großen Rahmen zu stellen, die Konzeption des Normannen an Hand seines Oeuvre zu skizzieren, das in zwei Traktaten, zwei Memorialen und fünf Gelegenheitsschriften vorliegt. Im ersten Buch über die neue Kriegstechnik der verbrannten Erde und über den Prozeß, vor allem die Königsgerechtigbarkeit über die geistlichen Tribunale, das 1300 entstanden ist (ed. Kämpf 1936: *Summaria brevis et compendiosa doctrina felicitis expeditionis et abbreviationis guerrarum et litium regni Francorum*) klingen schon alle Ideen an, die den Verfasser bewegen und die in der Luft liegen: die Kraft der Erfahrung, die Ablehnung des geistlichen Zölibats, die Abneigung gegen die zeitlich-weltliche Macht des Papsttums und der Vorschlag einer Verwaltung des *patrimonium Petri* durch den König von Frankreich, der Glaube an den Einfluß der Sterne auf das menschliche Leben, Kritik an Münztausch und Münzabwertung durch Philipp den Schönen, die Notwendigkeit der Berücksichtigung der historischen und geographischen Voraussetzungen, der Aufstieg des französischen Souveräns durch direkte Teilnahme an Kriegen und Erhaltung seiner Sippe, die sogenannte Idee der Souveränität: der König von Frankreich hat keinen über sich im Lande, eine hohe Auffassung von der französischen Nation und vom *rex christianissimus*, der zur Herrschaft über Europa und den Orient berufen sei, die er militärisch und diplomatisch herbeiführt; die Einheit der ganzen Christenheit unter einem Monarchen, die Verpflichtung des Fürsten zur Hebung des materiellen und geistigen Standards seines eigenen Volkes, die Friedensidee als religiöses Prinzip und als Funktion der *virtus* und der *conscientia*. Dieser Katalog zeigt uns, wieviel an mittelalterlicher Religiosität und Humanität, an Gedanken, die in den Fürstenspiegeln vorbereitet waren, bei Pierre noch lebendig waren; auch der Gedanke der christlichen und herrschaftlichen Einheit Europas beherrscht noch seine Anschauungen; aber seine politische und nationale Ideologie weiß nichts vom deutschen Kaiserkönig, sondern ersetzt ihn durch den französischen *rex christianissimus*, der bewußt den Glauben in den Dienst seiner Politik stellt – Nachfolge Ludwigs IX., des Heiligen. Doch lehnt er betont die *plenitudo potestatis* des Papstes ab, den er auf das geistliche Gebiet verweist. Ein nüchterner, berechnender, praktischer Realismus, der in einer Welt des Glaubens als Rationalismus und Aufklärung wirkt, erfüllt sein Denken und Empirie und Berechnung führen zu konkreten Vorschlägen in Heerwesen, Rechtsprechung, Sozialpolitik; hinter allem steht ein geprägtes religiöses und moralisches Weltbild, in dem *virtus* und *conscientia* herrschen und den Frieden = Ausgleich und Wohlfahrt garantieren, in dem aber auch die eigene Nation schon ihren festen Platz hat.

Diesen Gesichtspunkt drückt die »*Deliberatio super agendis . . . contra epistolam Papae Romanae . . . scire volumus*« aus, die der Ständeversammlung vom 10. April 1302 in Notre-Dame zu Paris vorgelegt wurde. Hauptgedanke ist, daß die Universalmonarchie nicht mehr besteht und daß es gegen das Recht ist, sie wiederherzustellen; der französische König ist niemandem unterstellt und ist *imperator in regno suo* ohne

Furcht vor menschlichem Tadel; seine Souveränität beinhaltet die Übertragung der Präbenden und die Nutznießung der vakanten *beneficia*; seine Hoheitsrechte sind durch ein jahrtausendealtes Praescript bestätigt; der Heiligkeit der Päpste täte es gut, zur ursprünglichen Armut zurückzukehren. Die Heiligkeit des *rex christianissimus*, der *defensor ecclesiae* ist, wird besonders betont. In dem bedeutendsten seiner kleineren Werke in französischer Sprache von 1304, der »Supplication du pueuble de France au Roy contre le Pape Boniface VIII«, die denen Nogarets an die Seite zu stellen ist, vertritt Dubois ähnliche Gedanken wie in der *Deliberatio*, doch kommt die Tendenz zu einem »religiösen Caesarismus« klarer zum Ausdruck; das Bestehen einer Verpflichtung des Monarchen gegenüber der Nation wird herausgearbeitet; diese besteht vor allem in der Verteidigung der *souveraine franchise* (Souveränitätsrecht) des Königshauses, die keinen anderen geistlichen Souverän im Lande anerkennt außer Gott. Indem Bonifaz VIII. sie usurpieren will, begeht er eine Todsünde gegen »tout le pueuble Latin« und indem er dieses ausspricht, sind nicht König und Volk von Frankreich, sondern er selber ein Haeretiker. Richard Scholz nennt diese Schrift eine populäre, auf das AT gegründete Darstellung der Entstehung des *dominium*, ein Pendant zu den Auslassungen der Kurialisten. Es kehrt dabei die Auffassung wieder, daß der Besitz irdischer Güter der geistigen Mission der Kirchenleute schadet und daß die Krone Frankreichs vollkommen unabhängig sei. Der *rex christianissimus* aber hat als *defensor fidei* gegenüber der Kirche die Pflicht, die theokratischen Ansprüche Bonifaz VIII. zu verurteilen. In seinem Hauptwerk von 1307 »De recuperatione Terre sancte« tut Dubois seine ganze nationale Leidenschaft kund, die dem König von Frankreich gilt, dem Papst, Könige und Fürsten bei der Eroberung des HI. Landes helfen sollen. Dieses bemerkenswerte Dokument einer Zeit innerer Krise der mittelalterlichen Welt mit kirchlich-politischen, intellektuell-pädagogischen und sozial-wirtschaftlichen Interessen ist zugleich in seiner Abstraktheit Zeugnis des neuen Kreises der »Legisten«, intellektueller Laien, die sich im Werk der Umwandlung und Erneuerung als neue politische Klasse etablieren wollen. Die Wirklichkeit des souveränen nationalen Staates wird hier den beiden supranationalen, universalen Instituten von Reich und Kirche gegenübergestellt, die für Jahrhunderte das Gleichgewicht der *res publica christiana* garantiert haben, die nun aber erniedrigt und unfähig wurden, die Funktion der Harmonisierung zu erfüllen.

Die relativ gesehene Einheit der westlichen Welt bestand bis zum Investiturstreit; dann aber konnte sie weder das Reich gegen den vereinten Angriff von Kirche und Partikulargewalten retten noch die Kirche, die trotz Bonifaz in ihrem Versuch, die eigene Oberhoheit zu behaupten, niedergekämpft wurde. Der moderne Staat blieb der Sieger. Das alte System aber hinterließ den Wunsch, der führerlosen *communitas christiana*, die in verschiedene politische Glieder zerfallen war, wieder ein Haupt zu geben. Dubois und die Epoche fanden sich in der Erkenntnis der Verpflichtung zur Einheit, die auf dem Boden neuer europäischer Voraussetzungen, der neuen unab-

hängigen politischen Organismen, zu bewerkstelligen wäre. In dieser Situation war Frankreich, die einzige starke Macht, fähig und imstande, ein neues System der Einheit aufzurichten. Aus den widersprüchlichen Aspirationen der Notwendigkeit und der Realität erwuchs der Plan des normannischen Publizisten, eine Liga der Nationen, ein Bündnis souveräner Staaten unter französischer Hegemonie zu errichten. In den Schriften »De facto Templariorum« von 1308 ist als ideologischer Aspekt das Vorhandensein einer Tendenz unter den Legisten interessant, der weltlichen Gewalt ein Kontrollrecht über das Wirken der kirchlichen Hierarchie (hier die Templer) zuzuschreiben und logischerweise auch die Zuerkennung des Richterspruchs und einer Strafgewalt in Glaubenssachen (bei Haeresie) auch gegen den ganzen Klerus. Wenn man diese Schriften und ihre Gedanken zusammenhält, dann gibt man Scholz recht, der gesagt hat, daß Dubois, der normannische Advokat, kein Staatsphilosoph war, den die politischen Grundprobleme gefesselt hätten; sein Feld ist die praktische Politik, Theoreme wie der Ursprung des Staates interessieren ihn nicht. Um so bedeutsamer aber ist es dann, in den Schriften Zeugnisse der geistigen Verfassung und mehr oder weniger typischer Auffassungen in Frankreich im 1. Dezennium des 14. Jahrhunderts sehen zu dürfen, sie als Erweis der Programme und Ideologien einiger Gruppen der Königspartei und als Reflex der religiösen, philosophischen, juristischen und politischen Tendenzen jener Jahre werten zu können. Auf dem Grund dieses Denkens aber ruht der Gedanke der Einheit der christlichen Gesellschaft, der Unterscheidung in die geistliche und weltliche Macht, die beide von Gott abgeleitet sind und die beide für das eine Reich nötig sind, das *ecclesia catholica* oder *res publica christiana* heißt und außer dem es kein Heil gibt. Für Dubois wird Frankreich zur *res publica christiana* und darum beschwört er um des wahren Friedens willen »*unitatem totius humani generis ad sanctam Romanam ecclesiam et serenissimum regem Francorum*«. Welche ideologische Begründung für die Leitung der Christenheit, welche Summe wirtschaftlicher und militärischer Energie, dies zu erreichen, welche Entschlossenheit, keine Einmischung der geistlichen Macht zu dulden, war damals in Frankreich wirksam. Die deutschen Königswähler, mit ihrer Hausmacht beschäftigt, sahen keine universale Funktion des Reiches mehr, noch hätten sie die Macht gehabt, sie zu erfüllen; sie demütigten die *regalis potestas* und wichen zurück vor der Forderung einer päpstlichen Obergewalt. Deshalb mußte, weil die alte Forderung der »*ordinatio ad unum*« der Welt geblieben war, auf der Grundlage der neuen Realitäten einer politisierten Kirche, der partikularen politischen Organisationen und der Macht Frankreichs ein neues System der Macht aufgebaut werden zur Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens. Das Mittelalter war bei Dubois zwar tot, aber auch ebenso lebendig.

Davon her gewinnen wir eine Basis des Urteils über die Ideologie der Propagandisten am Hofe Ludwigs des Bayern, die etwa 20 Jahre später ihre Werke und Pamphlete im ehemaligen Kloster auf dem heutigen Münchener Platz vor dem Nationaltheater schrieben. Aus ihrer Gruppe heben sich von selber Marsilius von Padua und

William Ockham heraus, deren politische und theologische Ideenwelt uns hier beschäftigt, soweit sie das Problem *regnum – sacerdotium*, Staat und Kirche umgreift. Der eine von beiden ist ein weltlicher Denker, der andere ein Philosoph und Theologe. Sie werden verstehen, daß es nicht meine Absicht ist, hier den ganzen Kreis zu zeichnen, der sich Kaiser Ludwig dem Bayern für den Kampf gegen die Kurie zur Verfügung gestellt hat; es ist auch nicht meine Absicht, die Lebensschicksale dieser Emigranten eingehend zu skizzieren. Doch muß ich erwähnen, daß neben den geistigen Häuptern der exkommunizierte Ordensgeneral der Franziskaner-Spiritualen Michael von Cesena und sein Ordensprokurator Bonagratia von Bergamo lebten, daß Marsilius, bevor er nach München kam, in engstem Kontakt mit Johann von Jandun stand, der vor München starb. Nicht unerwähnt bleibe, daß der Regensburger Domherr Konrad von Megenberg, der Verfasser des »*Planctus ecclesiae in Germaniam*«, zu den päpstlichen Gegnern Ockhams und des Marsilius zählte. Vertraten in München Michael (Michelino) von Cesena und Bonagratia von Bergamo Politik, Propaganda und Publizistik und leiteten sie dort vermutlich eine Kanzlei, die kaiserliche Briefe entwarf, Nachrichten verbreitete und koordinierte, juristische Fälle bearbeitete und Prozesse vorbereitete, auch Programme und Streitschriften entwarf und verfaßte, stand einsam neben ihnen William Ockham, der Philosoph und Theologe. William von Ockham, ein Geistesriese, der die Jahrhunderte nach ihm mit seinen Ideen vorbereitete und die Wissenschaft eines *saeculum* beherrschte, in dem die kopernikanische Weltanschauung entdeckt wurde. Er hat die konziliare Bewegung und die politische Reformation beeinflußt. Dieser nach Dempf erste und größte Philosoph der Neuzeit hat die Jahre von 1329/30 bis zum Tode 1349 im Kloster am Münchener Hof verbracht. Wie stark ist der Gegensatz zwischen dem vorwärts drängenden Geist des Minoriten, den keine Konvention hemmte, der dem Weg seiner Spekulation und Gedanken auch im politischen Traktat zielsicher folgte, und dem der Konvention und Tradition verhafteten, konservativ-legitimistischen fränkisch-bayerischen Kurialisten und Regensburger Domherrn Konrad von Megenberg, dessen Sorge über die *discordia* zwischen Papst und Kaiser patriotisch und echt ist, der den verhaßten Bettelmönchen, die mit ihrer Predigt und ihren radikalen Ideen die alte Gesellschaft aufschrecken und das Volk in den Städten mobilisieren, alle Schuld in die Schuhe schiebt, weil sie den kirchenpolitischen Kampf schüren.

Ein Wort zur Biographie: William war 1285 in Occam in der Grafschaft Surrey geboren, studierte zwischen 1309/15 in Oxford vermutlich Theologie; er war niemals *magister actu regens* – Inhaber eines Lehrstuhls. Auf Betreiben des zelotischen Thomisten Lutterell reiste der Minorit 1323 nach Avignon, wo ihn der Gegner der Häeresie zieh; die Überprüfung seines Sentenzenkommentars dauerte drei Jahre, ohne daß er verurteilt wurde. Im Gefolge des Minoritengenerals in den Armutsstreit verwickelt, floh er aus Avignon und ging mit den anderen auf Einladung des Kaisers bei dessen Rückkehr von der Kaiserkrönung nach München, wo er Bücher über die Armut

und das Verhältnis von Staat und Kirche schrieb; diese politischen Schriften interessieren hier. Der große Nominalist im Gefolge des Duns Scotus, der die synthetische und die kritische Scholastik vereinigte, war ein kritischer Geist, scharfer Logiker und Beobachter, primär aber religiöser Denker, dem Gott das einzig sichere absolute Sein war, das in der Welt zählte. Seine Philosophie ist empirisch und gründet in Beobachtung und Erfahrung; die Abhängigkeit dieser Welt vom absoluten Willen Gottes und die Zufälligkeit des Geschaffenen sind Grundgehalt seiner religiösen Überzeugung. Daß seine Theologie Luther, der sie durch Biel kannte, vorbereitet habe, ist gegen Denifle, Grisar und Lortz m. W. zuletzt von R. Weijenborg bestritten worden. Ockham war kein Politiker, allem Denken liegt eine theologische Position zugrunde; deshalb schrieb er auch keine Staatslehre, weil das Verhältnis zwischen weltlicher und kirchlicher Macht nicht in seinem Denken stand. Im Armutsstreit vor und nach 1335 bewegte ihn die Frage nach den Grenzen der päpstlichen Macht. In den Münchener Schriften überwogen die kirchenpolitischen. Seit 1334 stand er nachweislich unter dem Einfluß des Marsilius von Padua, wenn er sich auch nicht von ihm beherrschen ließ.

Der Paduaner Arzt, der um 1275/80 als Sohn eines Universitätsnotars geboren wurde, war seit 1313 als magister artium und Rektor an der Universität Paris tätig. Seit 1314 machte er in Politik in Oberitalien an der Seite des Veroneser Cangrande und des mailändischen Visconti. Um einer Expektanz auf ein Kanonikat in der Heimatstadt willen reiste er 1316 nach Avignon, wo er tiefe Eindrücke gewann, kam 1318 mit Johann von Jandun zusammen, war 1320 am Hof des französischen Königs Karl IV. und wirkte dann in Paris als Arzt. Dort vollzog er die Wendung zu Ludwig dem Bayern und gegen Avignon und schrieb in dieser Stimmung seinen »Defensor Pacis«, den er 1324 vollendet zu haben scheint, vermutlich als geheime Denkschrift für den Wittelsbacher. Als seine Autorschaft entdeckt wurde, floh er 1326 nach Nürnberg zum König, der damals von einem Streit mit der Kirche noch nichts wissen wollte. Auf dem Romzug 1327–1329 waren er und sein Freund Johann von Jandun die einflußreichsten Ratgeber des Kaisers von Volkes Gnaden. Aus Rom zog er mit dem Herrscher zusammen mit den Minoriten nach München, wo er am Herzogshof ein schützendes Asyl fand und als Arzt lebte. Hier formulierte sein revolutionärer Geist einen »Tractatus de translatione imperii«, eine Schrift über die kaiserliche Jurisdiction in Ehesachen und als Nachtrag zum Defensor pacis 1342/43 kurz vor seinem Tode einen »Defensor minor«. Seinem Freunde Johann von Jandun (Champagne) schreibt – ob heute noch, weiß ich nicht – A. Dempf die geistig bedeutendste Schrift im Streit zwischen Staat und Kirche, eine »Quaestio de potestate papae« mit dem Incipit »Rex pacificus Salomon« zu, eine scharfe Polemik gegen den Hostiensis, einen maßgeblichen Kanonisten. R. Scholz hat die Mitautorschaft des Pariser magister artium am Defensor pacis mit guten Gründen widerlegt. Das Haupt der Pariser averroistischen Schule fand zum gleichgesinnten Marsilius, der in Padua, der zweiten Hochburg des europäischen Averroismus, bei dem weltbekannten Arzt und averroistischen Philo-

sophen Pietro d'Abano wohl studiert hatte. In seinem in Frankreich verfaßten Traktat »De laudibus Parisius« vertrat er 1323 nach Pierre Dubois die Meinung, daß die Universalmonarchie den französischen Königen gebühre. Da der Monarch auf seine Dienste keinen Wert legte, schloß er sich Marsilius und mit ihm Ludwig dem Bayern an, den er nach Rom begleitete. Zu Todi ereilte ihn 1328 der Tod auf dem Rückzug. Marsilius überragt ihn als Politiker, aber Johann ließ jenen als Gelehrten und Philosoph weit hinter sich. Soviel über den persönlichen Erlebnishintergrund.

Ockham hat keine Staatslehre geschrieben, auch seine politischen Ideen und Traktate bleiben im Bannkreis von Theologie und Philosophie, die damals Weltanschauung sind. Zunächst beschäftigten ihn Armutstheorie und die Lehren Johannes XXII. über Papsttum und Kirche, allmählich lernte er dann auch die anderen Waffen gebrauchen, die in der weltlichen Politik von damals eine Hauptrolle spielten: die Staatslehre des Aristoteles, die Marsilius besonders beeindruckte und handhabte, die Kanonistik und das römische Kaiserrecht. Seit 1333 erscheinen seine großen kirchenpolitischen Werke in rascher Folge und in einem Umfang, den man bestaunen muß. Gegen Lupold von Bebenburg, den Reichstheoretiker, wandte er sich in den »Octo Quaestiones«, ohne Endgültiges zu sagen. Wie weit er auf des Kaisers politische Entschlüsse und Erlasse vor allem des Jahres 1338 eingewirkt hat, ist unsicher, wenn es auch der Fall war. Die Schriften sind aber im wesentlichen aus eigener Initiative entstanden. Und in ihnen stehen trotz allem die Fragen des Verhältnisses von Glauben und Wissen und nicht Recht oder Unrecht des Reiches oder die beste Ordnung oder sein Verhältnis zur Kirche im Vordergrund. Darauf beruht sein Gegensatz zu Marsilius. Im sogenannten »Opus XC dierum« von 1333 entwickelte er die christliche Armutstheorie und den Begriff des *dominium* nach AT und NT und berührte politische Fragen der Herrschaft des Königsrechts. In der kleinen Schrift »Defensorium« unterscheidet er zwischen der irrtumslosen Gesamtkirche = *ecclesia universalis*, die vom Heiligen Geist regiert wird und die wahre Kirche ist, und der irrenden, der Haeresie ausgesetzten Papstkirche, die sich der Gesamtkirche unterordnen muß. In den Arbeiten und Vorarbeiten zu einer Enzyklopädie der ganzen theologischen, kirchen- und staatspolitischen Fragen, die als das Riesenwerk des »Dialogus« in 580 Großfolioseiten bekannt sind, im Grunde eine lose Sammlung von Traktaten, die zu verschiedenen Zeiten geschrieben wurden, wandte er sich nicht nur gegen die häretische Lehre des Papstes Johann XXII. über die *visio beatifica*, über die nicht Papst und Konzil entscheiden, sondern Theologen auf Grund der III. Schrift, der apostolischen Tradition und der göttlichen Inspiration oder Offenbarung im Gewissen. Die unfehlbare Gesamtkirche spricht das Urteil über den Papst und alle kirchlichen Gemeinschaften, in ihrem Auftrag bei Versagen der kirchlichen Instanzen der weltliche Herrscher. Seit 1337 wandte er sich der Reichspolitik zu, behandelte die Approbationsfrage und die Prozesse gegen den Kaiser. Er forderte dabei radikale Mittel der weltlichen Gewalt gegen den Papst; es ist die Zeit der wachsenden politischen Er-

regung gegen die Kurie in Deutschland, deren Höhepunkt der Rhenser Kurverein von 1338 war. Entscheidenden Anteil schrieb man ihm an der Rede des Kaisers auf dem Frankfurter Reichstag im Mai 1338 zu sowie an der Abfassung des Gesetzes »Fidem catholicam« und am »Licet iuris«; das ist sogar wahrscheinlich, wenn auch ein exakter Beweis nicht möglich ist. In der Zeit von 1337–1342 sind eine Reihe von Abhandlungen entstanden, in deren Mittelpunkt stark der Kampf von Kaiser und Reich um die politischen und staatlichen Rechte tritt. Jetzt muß er auch den Defensor und Lupolds Traktat »De iure regni et imperii« genauer studiert haben; er teilt des letzteren Meinung über Reich und Reichsrechte des Kaisers sogar und vertritt im ganzen eine kirchentreue, aber kurienfeindliche, streng kaiserliche, aber nicht fürstenfreundliche Reichspolitik, die sich dem Kaiser persönlich gegen die päpstlichen wie kurfürstlichen Übergriffe zur Verfügung stellt, ohne die revolutionären Thesen des Marsilius zu vertreten, die er an theoretischer Kühnheit überbietet. Wenn man die Diskrepanz zwischen den Ergebnissen von Analyse und Diskussion einerseits und wirkliche politische Überzeugung und Forderung andererseits abwägt, dann kommt ein konservativer Kirchenmann hinter einer revolutionären Fassade zum Vorschein, Typus des 14. Jahrhunderts. Der 3. Teil des Dialogus ist das Hauptarsenal der politischen Gedanken der Zeit über die päpstliche Gewaltenfülle und die Rechte von Kaiser und Reich in der Welt. Im 2. politischen Hauptwerk, den »Octo quaestiones« (»Super potestate summi pontificis octo quaestionum decisiones«) kritisiert er Lupolds Reichsideologie, ohne ihn ausdrücklich abzulehnen. In den »Allegationes de potestate imperiali« verteidigte er das Gesetz »Fidem catholicam« vom 18. Mai 1338 und in einem Gutachten für den englischen König äußerte er sich über die Besteuerung des englischen Kirchengutes (wohl 1338); als der Kampf 1342 wieder auflebte und zur Katastrophe des Wittelsbachers drängte, stand Ockham mit zunehmender Leidenschaft und Schärfe auf der Seite des Kaisers, von dem sich die Fürstenpartei, zu der auch Lupold gehörte, der Bundesgenosse Baldwins von Trier, zurückzog. Dieser Zeit gehört die große Kampfschrift des »Breviloquium de potestate tyrannica« an, die durch Scholz erst recht bekannt wurde; hier fallen nicht nur Worte über die Tyrannei des Papstes in Kirche und Staat, sondern auch gegen die Kurfürsten. Hier fällt die Maske des unbeteiligten Theologen und Philosophen. Heftig ist der Stil der letzten, zusammenfassenden Äußerung zu den großen politischen Fragen, der Traktat »De imperatorum et pontificum potestate« von 1347. Die avignonese Kirche ist weder echt römisch noch identisch mit der allgemeinen katholischen Kirche. Auch hier wird der Radikalismus des Marsilius nicht erreicht, aber einig sind beide im Ruf nach einer Reform der Papstkirche und nach Hilfe für Kaiser und Reich; darum unterstützen der Minorit und der Arzt auch die Hausmachtspolitik Ludwigs mit einem Gutachten über die kaiserliche Ehegerichtsbarkeit in der Affäre der Margarete Maultsch. Daß im Verlauf des Streites Ockhams kirchenpolitische Überzeugungen gleich geblieben sind, enthüllte das letzte Werk seiner Feder von 1348 über die Krönung Karls IV. und die Unterwer-

fungsform, die Klemens VI. von den Anhängern Ludwigs des Bayern forderte; sie ist nur in einer Entgegnung Konrads von Meigenberg bekannt. Trotz seines Aufrufs an die ganze Welt, an die Christenheit zum Kampf gegen das haeretische Papsttum bleiben der objektive Theoretiker und der leidenschaftlich subjektive Parteimann in ihm in Harmonie und Deckung.

Zusammenfassend ist zu sagen: Ockham ist einer der vielen Vertreter der geistigen Übergangszeit des beginnenden 14. Jahrhunderts, deren Geistigkeit neuer Stoff aus der Antike (Aristoteles) und der arabisch-jüdischen Welt (Averroës) zuströmte. Die Orientierung an Tatsachen sehen wir bei Pierre Dubois, Ockham und dem Paduaner; Mathematik, Naturwissenschaft, empirische Beweisführung treten in den Vordergrund. Weil das alte Weltbild sich ändert, darum sucht man in der Antike nach Hilfen. Um die Wende vom 13./14. Jahrhundert wird das Abendland aus eigenen, selbsterlebten und durchkämpften Problemstellungen neu geboren; es findet Antwort in den wiederentdeckten Schriften der Antike. In Literatur, Kunst, Philosophie, in Religion, Ethik, Politik, in Staatslehre, Jurisprudenz, Wirtschaft und Naturwissenschaft ist diese Bewegung zu verspüren und zwar in allen gemeinsam, total und universal. Es findet eine Anpassung nichtchristlicher Gedanken an das Christentum, des Weltlichen an das Kirchliche, des Universalen an das Nationale statt. Das neue kommende Weltbild ist nicht antik, aber auch nicht mehr konventionell mittelalterlich, vor allem ist es harmonischer und einheitlicher als die starren Fronten vorher. Am Anfang dieser geistigen Bewegung steht Ockham, beflügelt von der franziskanischen Erregung über Kirche und Welt. Er trennt scharf zwischen Erkennen des Verstandes und Glaubensgewißheit; logischer Fanatismus steht neben Betonung praktischer Ethik in der Theologie, die des individuellen Glaubens und der Offenbarung bedürfe. Er engt die vernunftmäßig beweisbaren theologischen Sätze bedeutend ein und schafft Platz für eine neue Theologie des Glaubens, der Offenbarung durch die Heilige Schrift und der inneren Selbstwahrnehmung. Er steht zwischen Kritizismus und logischem Rationalismus auf der einen, Glaube und konservativer Praxis auf der anderen Seite; beiden gehört er ohne Skepsis an; darum konnte er weder Vorläufer der Reformation, noch Haeretiker und Rationalist sein, was nicht ausschließt, daß er in der Theologie zersetzte, weil er Entscheidungen offenließ. Zentralbegriff seines Denkens ist die göttliche Omnipotenz, politisch gesprochen die *plenitudo potestatis*, Nachklang des voluntaristischen Gottesbegriffes eines Duns Scotus; Ockham erklärt die Zufälligkeit des Weltgeschehens aus dem Willensmoment. Gott ist reine Willkür, weil er allmächtig ist, so sagt ihm sein Glaube. Gegenüber Augustin und Thomas ist sein Weltbild stark antiteleologisch. Im zweiten Erkenntnisfeld neben der erfahrbaren und erkennbaren Welt der Einzeldinge, nämlich der inneren Geisteswelt des Individuums, den Tatsachen der Selbstwahrnehmung herrscht der Glaube, durch Gott in den Heiligen Schriften geoffenbart und aus der inneren Selbstwahrnehmung gespeist. Oberster ethischer Maßstab ist die menschliche Natur mit ihren unveränderlichen Gesetzen, wie sie Gott geschaffen hat. Diese

Dinge muß man wissen, um Ockhams Anschauung von Kirche und Weltordnung, von Staat und Kirche, von Papsttum und Kaisertum zu verstehen. Diese Ordnung ist nicht freie menschliche Schöpfung, sondern gottgewollte Ordnung, zu messen an Bibel und Offenbarung.

Das bedeutet eine neue Theologie der Politik und politischen Ordnung, die grundlegend auf dem Glauben an die Allmacht Gottes ruht. Aristoteles gab ihm die Methode der rationalen Erkenntnis der Welt in der Natur und ihren Gesetzen, die zwar von Gott stammen, aber der Zufallsmöglichkeit und dem Irrtum unterliegen. Deshalb ist Kirche für ihn sowohl *communio fidelium* wie Anstalt Gottes. Ihr Herr ist allein Gott, weder Kaiser noch Papst; ihre äußere, irdische Gestalt in der römischen Papstkirche, die allen Irrtümern unterworfen ist, steht im Kontrapunkt zur *communio fidelium*. Ockham will die Kirche nicht von Grund auf erneuern oder beseitigen, im Gegensatz zu den revolutionären Reformern seines Ordens, den Spiritualen, den Joachimisten, zu Johannes Olivi, aber auch zu Marsilius und ebenso zu einem Vertreter kurialer Geschichtsschreibung wie Petrus Aureoli. Ihm gilt es, den Willen Gottes in Welt und Kirche zu erkennen und die Kirche damit in Einklang zu bringen; dieser Wille ist erkennbar in Offenbarung und Heiligen Schriften; aber nicht so sehr in der historisch gewordenen Form der Kirche als in der *communio sanctorum* = der Gemeinschaft der Gläubigen ist Gottes Wille sehbar. Die Harmonisierung wird bewerkstelligt durch Beseitigung der Fehler und Irrtümer der geschichtlichen Kirche, d. h. des Papsttums und darum kämpft er mit Leidenschaft und Rücksichtslosigkeit, mit dem ganzen Radikalismus seiner Kritik gegen die Fehler. Kirchenbegriff und Glaube Ockhams sind römisch-katholisch; sein intellektueller, logischer Fanatismus läßt nicht viel Raum für Mystik, dessen Folgerungen erscheinen bisweilen als Vorstufe der Reformation. Seiner inneren Einstellung nach war er kein Vorläufer Martin Luthers. Die universale Kirche, in der Gottes und Christi allmächtiger Wille herrscht, ist *corpus Christi mysticum, regnum Dei* und deshalb unfehlbar und darum nicht identisch mit der römischen realen Verkörperung. Die äußere Verfassung der letzteren ist nicht göttlichen Rechts wie die der *communio fidelium*, über deren Verfassung Ockham schweigt, weil sie auf Erden nicht erkennbar ist. Die Verfassung der römischen Kirche wie aller politischen, rechtlichen und sozialen Ordnungen ist menschlichen Rechts und vergänglich, fehlerbehaftet, aufhebbar; auch das Papsttum also, das in der Heiligen Schrift nicht genannt wird. Selbst seine geistliche Gewalt ist also beschränkt, erstreckt sich nicht auf Glauben und Gewissen der Christen, weltliche Gewalt hat der Papst erst seit Konstantin. Er ist Glied der Gesamtkirche genau wie die Laien. Das Universal Konzil hat ebensowenig wie das Papsttum eine höhere Autorität, beide sind Ordnungen der Gesamtkirche. Papsttum ist also nicht identisch mit *corpus mysticum* und *ecclesia universalis*, ist menschlichen relativen Rechts; die römische Kirche ist eine äußere Rechtsgestalt der Universalkirche. Primat und Staatsgebiet des Papstes werden von Ockham anerkannt. Als besondere Laienglieder der *communio fidelium* haben Kai-

ser und Fürsten ein Amt, nicht nur ein Vorrecht, eine gottgewollte Pflicht in der *ecclesia universalis*. Kirchen- und Weltordnung sind bei Ockham gleichgeschaltet, laufen parallel; das römische Reich ist gewollt, also Weltordnung, Weltreich, das theoretisch alle Menschen umfaßt und ebenso wie das Papsttum den *optimus modus regalis monarchiae* darstellt, das *bonum commune* der ganzen Menschheit garantiert, das ein höheres politisches Prinzip darstellt als die *regna*, deren Existenz anerkannt wird; sein Ideal ist der aristotelische *principatus regalis optimus* (Idealkönigtum); dem entsprechend ist es Wahlreich; denn Wahl ist die beste Form der Herrschereinsetzung. Das Reich Karls ist für Ockham die direkte Nachfolge des römischen Weltreiches ohne päpstliche *translatio*; denn diese hat das ganze Volk durchgeführt (Volkssouveränitätsgedanke). Die konstantinische Schenkung, wenn sie überhaupt gilt, gibt dem Papst keine Verfügungsgewalt über das Imperium, sondern begründet nur den geistlichen Primat; denn schon das heidnische Rom war gottgewollt, und echte, d. h. gottgewollte Weltherrschaft, Staat und Gesellschaftsordnung sind auch bei Ungläubigen möglich. Da letztere das Heil nicht erlangen können, bleibt aber der Rangunterschied zwischen christlichem und nichtchristlichem Staat, bleibt die Missionspflicht der Kirche. Trotzdem hat der heidnische, vorab der römische Staat sein Eigenrecht. Deshalb ist auch für Kirche und christlichen Herrscher das natürliche Recht die verbindliche Grundlage für Staat und Gesellschaftsordnung, was Ockham gegen Augustin betont.

Wir sehen, daß Ockham im Grunde konservativ ist, das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt, von Kirche und Staat nicht wie Marsilius umkehren, den Kaiser über den Papst stellen, sondern beide koordinieren will, was an sich eine traditionelle Auffassung des Mittelalters ohne und vor dem kanonistischen Extremismus ist. Ockham kämpft gegen Auswüchse und Mißbrauch der Gewalt durch das Papsttum von Avignon; er kritisiert freilich radikaler als andere den »Irrtum« der geistlichen *plenitudo potestatis*. Gesetz und Recht, nicht der Herrscher garantieren das *bonum commune*. Dieses Idealbild einer christlichen Weltordnung ist im Mittelalter nicht neu, aber es markiert den Gegensatz zur realen mittelalterlichen Kirche und zum Staat. In ihm ist das franziskanische Armutsideal lebendig und die Forderung nach Machtlosigkeit der Kirche; in ihm wirkt auch das über den Einzelstaaten stehende, rein ideelle Reichs- und Kaiserideal nach, das dem Weltfrieden, nicht der Machtvergrößerung verpflichtet ist. Ockham hat keine politischen Ambitionen, ihn treibt das Gewissen zur leidenschaftlichen Kritik an den Grundlagen päpstlicher Macht. Seine Ideen dachten Möglichkeiten kirchlicher Verinnerlichung und organischer Weiterentwicklung des Staates voraus, sollten aber im Rahmen der Kirche und der Weltordnung bleiben. Die harte Not der Emigranten und ihre politische Zwangslage, die Begegnung mit Marsilius von Padua und die Beschäftigung mit Lupold von Bebenburg trieben den Theologen zur Auseinandersetzung mit den realen Problemen von Staat und Kirche. Dabei kennzeichnet es seine Grundhaltung, daß er Marsilius und Lupold widerlegen will, daß er weder Aristoteliker noch Kanonist oder Legist ist und daß er viele Fragen

offen ließ; der Jünger des heiligen Franz von Assisi vertrat eine scholastisch-dialektische Erkenntnisphilosophie, auf deren Boden eine Kritik des mittelalterlichen Staats- und Kirchenbegriffes erwachsen konnte, die aus dem Mittelalter hinausführt.

Und damit kommen wir zu Marsilius von Padua zurück, dessen »Defensor pacis« Joh. Haller »die selbständigste Schrift des Mittelalters« genannt hat. Uns interessiert sie im Rahmen unseres Bemühens um ein Verständnis des geistigen Widerstandes gegen das Papsttum im Kreis um Ludwig den Bayern und zwar als nichttheologische oder politische Position. Johannes Heckel hat mit überzeugenden Gründen auf die Divergenz zwischen dem Paduaner und Luther hingewiesen, und betont, daß das Umwälzende an diesem Werk darin besteht, daß die Theologie und der theologische Beweis zur ancilla der politischen Philosophie wird; gerade das unterscheidet ihn auch von seinem englischen Mitstreiter aus Occam. Marsilius will eine spezifisch christliche politische Theologie vorlegen, keine allgemeine Staatslehre. Man sieht die Wirkung der Autorität des Aristoteles, wenn Marsilius die These aufstellt, daß es nur ein politisches Gemeinwesen gibt, dessen Verfassung wirklich gottgefällig und darum auch wahrhaft vollkommen ist; das christliche, die *communitas civium fidelium perfecta*. In ihr haben die Priester ihre Amtsfunktion, sind aber kein notwendiger Teil des Staates wie vor allem der Herrscher. Das beweist der heidnische Staat. Der Bruch mit der Tradition besteht darin, daß dieser Verstandeschrist, den nicht die Sorge um das Seelenheil treibt, vom weltlichen Gemeinwesen, von der *politeia* ausgeht; im Zentrum einer christlichen Rechtslehre stand vorher das göttliche Recht und im Mittelpunkt einer Lehre von der christlichen Gemeinschaft die Kirche, wie wir das noch bei Ockham sehen. Dahinter steht die reale Erfahrung der zeitlich und örtlich begrenzten Fehlentwicklung, welche der kirchliche Sektor des öffentlichen Lebens seit der Usurpation der *plenitudo potestatis* durch die Päpste genommen hat; doch will Marsilius nicht nur die Anmaßung des Papstes zurückweisen, sein großes Anliegen ist positiv die Lösung der Frage nach der rechten *potestas*. Er untersucht das göttliche und menschliche Regiment über die Christenheit, die im Zentrum seiner Soziallehre steht. Gott regiert die Welt durch eine zweifache, d. h. unmittelbare und mittelbare Kundgabe seines souveränen Willens; dem entspricht ein *regnum = regimen coeleste* und *regnum = regimen mundanum*. Seit dem Sündenfall erfährt der Mensch den Willen Gottes in der übernatürlichen Offenbarung durch die Heiligen Schriften und in der natürlichen durch die *recta ratio*, die die beste Sozialverfassung finden kann; Gott wirkt im allgemeinen nur als *causa remota* und überläßt den Menschen das Selbstbestimmungsrecht über ihre Sozialordnung. Offenbarung und Vernunft – so ähnlich auch Ockham – wirken im christlichen Gemeindeleben zusammen. Die Sonderstellung der Priester in ihm beruht darauf, daß Pflicht und Recht obrigkeitlicher Religionspflege nicht aus der Vernunft begründbar und positiv göttliches Recht sind, über das der irdische Gesetzgeber nicht verfügt. Die »Kirche in der Welt« als *communitas civium fidelium* wirkt nicht mehr aus dem Jenseits in diese Welt, ist also keine geistliche Einheit, die

auf göttlichem Recht ruht und dieses in der Ordnung des menschlichen Kirchenrechts zu verwirklichen sucht. Die göttliche, geoffenbarte Gestalt der Kirche ist ein sakramental verfaßter geistlicher Körper, die vernünftige aber eine zeitlich-weltliche Gemeinschaft menschlichen Rechts. Hier setzt die Kritik an den traditionellen Lehrmeinungen über das Verhältnis zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt in der Christenheit seit dem Investiturstreit ein. Marsilius lehnt die These ab, daß es Gottes Wille sei, daß es in der christlichen Welt zwei oberste Gewalten gebe. Das Problem ist also gar nicht die Abgrenzung ihrer Kompetenzen. Diese irrige Auffassung hat dazu geführt, daß die eine Rechtsinstanz im Widerstreit für sich die alleinige Entscheidung forderte und sich über die andere stellte; dabei ließ sie sich zur Forderung der *plenitudo potestatis* im Christenvolk verleiten und erstrebte die Weltherrschaft des Papstes. Diese kuriale Politik hat das geistliche Wesen der Kirche verfälscht zum Schaden des christlichen Glaubens und des Seelenheils der *fideles*. Die apokalyptische Anmaßung der Bulle Unam Sanctam hat die Kirche nicht nur politisch zum universalen Reich der Christenheit machen wollen, sondern auch zum weltlichen Reich *huius saeculi*. Christus hat seinen Jüngern ausdrücklich eine weltliche Herrschaft untersagt, aber die Theologie hat unter Berufung auf die dem Irrtum ausgesetzte Tradition eine widerchristliche Verwirrung angestiftet.

Die ideale Gesellschaft = *communitas perfecta* ist entsprechend der natürlichen und religiösen Bestimmung des Menschen für das diesseitige Leben *civitas* oder *communitas civium*, für das zukünftige *ecclesia* oder *communitas fidelium*, die irdische Erscheinung des *corpus Christi mysticum*. Diesen beiden *communitates* gehört ein und derselbe Mensch zugleich, denn beide verhalten sich nicht wie Staat und Kirche zueinander, sondern stehen in unlösbarem Zusammenhang. Konzil und Papst sind die Organe der *ecclesia universalis*, *imperium* mit Kaiser ist die universale Gemeinschaft für das gegenwärtige Leben und erfüllt Aufgaben, die die einzelne *civitas* nicht erfüllen kann, wie die *advocatia ecclesiae universalis*. In rein politischen Fragen ist dagegen jede *civitas* ihr eigener Herr. *Imperium* ist also nicht eine Weltmonarchie, nicht *civitas maxima*. Der *civitas particularis* entspricht auch die *ecclesia particularis*. Diese Auffassung steht Pierre Dubois ganz nahe, aber schöpft auch aus der urbanen Wirklichkeit seiner Heimat, in der der universalistische Zug verblaßt ist. Die christliche Bürgergemeinde = *civitas* steht im Zentrum der Soziallehre des Marsilius; ihre Ordnung ist zeitlich, weltlich, äußerlich, wandelbar; ihr Zweck ist die *pax* = öffentliche Ruhe und Sicherheit. Das *corpus Christi mysticum* ist ewig, himmlisch und zielt auf das ewige Heil. Für das Leben hier kann keine Theokratie sorgen, sondern die vernunftgeleitete Bürgergemeinde durch ein ausschließliches und unabhängiges Gesetzgebungsrecht in Einheit. Einheit bedeutet Ablehnung der Zweigewaltenlehre, Unabhängigkeit wehrt die Eingriffe der Hierarchie ab, Ausschließlichkeit aber schafft das *privilegium fori et immunitatis* von Kirche und Geistlichkeit ab. Das alles führt zum modernen Staat. Der christliche Aristoteles aus Padua muß für die »Kirche in der Welt« eine neue *potestas*

ecclesiastica ausdenken für *iurisdictio* und *ordo* und auch ein neues Kirchenrecht; denn nach seiner Meinung widerspricht die herrschende Lehre von der Jurisdiktion für Priester und Hierarchie der Lehre Christi. Kirchenrecht kann nur göttlich sein; dieses aber kommt als Jurisdiktionsgewalt nur Christus zu. Dem Geistlichen ist jede irdische Herrschaft nach Christi Beispiel verboten. Nach Petrus Lombardus Satz »*sacerdos nullius potestatis iura exercet*« liegen Kirchenbann und Ketzerverdammung letztlich bei der weltlichen Obrigkeit. Im Grunde hat der Priester nur eine *potestas ordinis* in Lehre, Sakramentenspendung, Seelsorge. Darum ist das Priestertum das einzige kirchliche Amt göttlichen Rechts, und dazu ein normaler Beruf wie jeder andere, wenn auch mit höheren Pflichten wie die Laien. Der *sacerdos* als *perfectus christianus* ist vor allem *pauper* (= gewaltlos); dem idealen Priester eignet der *contemptus mundi*. Die Ordnungsmacht der Gemeinde regelt alles in der Kirche, was nicht göttliches Kirchenrecht ist. Der menschliche Gesetzgeber setzt menschliches Kirchenrecht. Die Lehre vom zweigliedrigen Rechtsstand des Christen und des Christentums versucht die Verfassung der christlichen Bürgergemeinde völlig neu zu ordnen. Die Kirche als Sozialverband göttlichen Rechts unterliegt nach Gottes Willen nicht menschlichem Recht und damit dem Gebot der *ratio*; ihr universaler Charakter verhindert, daß sie als Rechtsgebilde im Staat aufgeht. Dem Konzil spricht Marsilius eine unfehlbare Lehrgewalt zu; es richtet den in Ketzerei verfallenen Kaiser. Die Christenheit ist eine ethisch-politische und eine religiöse Gemeinschaft in Recht und Gesetz. Daß Recht aber geschaffen wird, bedeutet einen grundlegenden Wandel des Rechtsgefühls; nicht mehr der Richter, sondern der Gesetzgeber ist die zentrale Figur der Rechtsordnung des Volkes. Gesetz aber ist gebietender Wille (positivistischer Voluntarismus). Ein göttliches Naturrecht gibt es nicht. Es ist sehr bezeichnend, daß die weltliche Rechts- und Soziallehre des Paduaners erst im gefestigten reformatorischen landesherrlichen wie urbanen Kirchenregiment wirksam geworden ist, als es galt, das Amt der Obrigkeit in Kirchensachen zu definieren. Daß Marsilius das Verhältnis von Staat und Kirche dadurch regeln will, daß er alles menschliche Kirchenrecht aus der *potestas iurisdictionis coactiva* ableiten will, gibt nicht nur eine neue Leitlinie zur Verstärkung der weltlichen Herrschaft, sondern entzieht der Kirche das Recht auf Herrschaft in dieser Welt. Das war die logische Begründung für den Widerstand gegen das Papsttum von Avignon und eine Rechtfertigung für die Politik Ludwigs des Bayern, konnte sich aber ebenso auch zugunsten des französischen Königs auswirken. Der Kampf galt der Rettung der Selbständigkeit des »Staates«, aber auch dem Aufbau einer staatlichen Gewalt über die Kirche, dafür mußte die göttliche Wurzel des Staates erwiesen und die Wurzeln der päpstlichen Macht angegriffen sein.

Staat und Kirche waren ein Grundthema im kirchenpolitischen Kampf Ludwigs des Bayern bis zum Ausgang. Es betraf das Verhältnis von Kaisertum und Papsttum, von Reich und geistlichen Fürsten und berührte das kirchliche Streben um rechtliche Sonderstellung in der Welt. In England und Frankreich geht der Kampf schon seit

dem 12. Jahrhundert um kirchliche Steuerfreiheit und geistliches Recht, die der werdende zentrale Königsstaat nicht dulden will. In Deutschland ist dieser Kampf in die Territorien verlagert. Das Ringen um die rechte *potestas* aus verschiedenen Positionen her betrifft immer nur die Christenheit und ihre Ordnung. Es schlägt einen starken, neuen und gewandelten Ton an, der aber noch echt mittelalterlich empfunden ist. Die beiden universalen Ordnungsgewalten, Kaisertum und Papsttum, hatten sich selbst verbraucht und wurden ausgehöhlt. Nationale Königsherrschaften, Territorien = Landesherrschaften, *civitates* (Signorien, Reichsstädte, Residenzen, landesherrliche Städte) beherrschten fortan das Feld. Sie spiegeln sich in der politischen Ideenwelt eines Pierre Dubois und eines Marsilius von Padua. Der reinen Spekulation ist in der Entfaltung der Erkenntnisse die Empirie zur Seite getreten; die innere Selbsterfahrung meldet sich als individuelle Glaubensquelle zu Wort. Echt mittelalterlich setzt sie dem Streit um die rechte *potestas* in der Welt die »Allmacht Gottes« entgegen und entschärft ihn so, indem sie alle unter die höchste Gewalt stellt. Die politische, gesellschaftliche, geistige Verfassung des Mittelalters ist in Bewegung und differenziert sich aus, aber sie ist noch lange nicht am Ende.