

# Kirchenstruktur und Staatstheorien im Zeitalter der Scholastik

VON JÜRGEN MIETHKE

»Zwei (Instanzen) sind es, erhabener Kaiser, durch welche diese Welt vor allem regiert wird, die geheiligte Autorität der Bischöfe und die herrscherliche Gewalt. Unter ihnen wiegt die Last [oder anders übersetzt auch: wiegt das Gewicht] der Priester umso schwerer, als diese auch für die Herrscher der Menschen selbst vor dem göttlichen Gericht Rechenschaft ablegen müssen. Du weißt ja, gütigster Sohn, daß du zwar durch deine Würde dem gesamten menschlichen Geschlecht vorgesetzt bist, du beugst jedoch fromm deinen Nacken den Vorstehern der göttlichen Dinge und erbittest von ihnen die Begründung deines Heils. Und du erkennst sehr wohl, daß du bei Empfang und ordnungsgemäßer Spendung der himmlischen Sakramente ihnen nach der Ordnung der Religion eher untergeben sein als ihnen darin vorstehen mußt. So weißt du, daß du in diesen Dingen von ihrem Urteil abhängst und du nicht wollen kannst, sie nach deinem Willen zu leiten.«<sup>1)</sup> Mit diesen

1) Zitiert nach Heinrich DENZINGER/Adolf SCHÖNMETZER, S.J., *Enchiridion symbolorum*, editio XXXIIa, Barcelona/Freiburg i. B. u. a. 1963, S. 120 (nr. 347): *Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quoniam licet praesedeas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis atque ab eis causas tuae salutis expetis, hincque sumendis caelestibus sacramentis eisque, ut competit, disponendis subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse, itaque inter haec illorum te pendere iudicio, non illos ad ad tuam velle redigi voluntatem.* (Für die Übersetzung habe ich die Vorschläge von Paul Hünermann in der letzten Auflage des *Enchiridion*s verglichen, der durchgehend die Numerierung von Schönmetzer beibehalten hat): Heinrich DENZINGER/Paul HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, editio XXXVIIa, Freiburg i. Br. u. a. 1991, S. 159 (nr. 347). Die dem späteren Mittelalter vor allem zugängliche Fassung des Textes in Gratians Dekret (D. 96, c. 10) stammt aus Papst Gregors VII. berühmtem Rechtfertigungsbrief an Bischof Hermann von Metz (vom 15. März 1081), Reg. VIII.21, hg. von Erich CASPAR (MGH *Epistolae selectae* 2.2), Berlin 1923, S. 544–563, hier S. 553: *Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem. (Et paucis interpositis inquit:) Nosti itaque inter hec illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem.* [Die Verschärfung des päpstlichen Anspruchs durch die Verkürzung ist evident].

berühmten Worten begründete Papst Gelasius I. im Jahre 494 in seinem Brief an den byzantinischen Kaiser Anastasios I. seinen Anspruch, im damaligen Schisma mit der Ostkirche (das um den Patriarchen von Byzanz Akazius ausgebrochen war) mit dem byzantinischen Herrscher<sup>2)</sup> auf gleicher Augenhöhe zu verkehren und in voller Unabhängigkeit seine Differenzen mit ihm zu verhandeln. Diese »gelasianische Formel« hatte noch eine große Zukunft. Noch Jahrhunderte lang wurde sie immer wieder zitiert, wenn es um das Verhältnis von weltlichen Herrschern und kirchlichen Prälaten ging. Das aber bedeutet zugleich, daß die Formel jeweils in ganz unterschiedlichen Situationen, bei tiefgreifend veränderten Bedingungen und zugunsten ganz verschiedener Interessen aufgerufen wurde. Immer gab sie als gleichbleibend hohe Autorität eine Antwort, die jedoch durchaus nicht zu immer gleichbleibenden Ergebnissen führen konnte.

Dabei ist und bleibt umstritten, was diese rhetorisch glanzvollen Sätze eigentlich meinen. Wollten sie im Sinne der klassischen Latinität<sup>3)</sup> die *auctoritas* des Priesters von der *potestas* des Herrschers abstufen und dem Priester die höhere »Ansehensmacht« reservieren, um freilich dem Herrscher die ausschließliche exekutive Handlungsmacht zuzuschreiben, so daß der Papst sich hier bereits eine Legitimationsfunktion für die herrscherliche Amtswaltung zuschöbe? Spielen die beiden Zentralbegriffe der Formel nur in einer sprachlich-stilistischen Variation mit zwei prinzipiell bedeutungsgleichen Wörtern, die letztlich als gleichgewichtig zu gelten haben, so daß der Papst sich dem byzantinischen Kaiser hier »nur« als gleichberechtigt und gleichrangig vorstellte? Das wäre für das Ende des 5. Jahrhunderts ja auch keineswegs ein geringer Anspruch angesichts der politischen Praxis des spätantiken Dominats. Oder müssen wir eine Lösung irgendwo zwischen diesen extremen Möglichkeiten des Verstehens suchen? Das könnte dann etwa darauf hinauslaufen, daß in dem eschatologischen Horizont, in dem vor dem Richterstuhl des Jüngsten Tages das »höhere« Gewicht der priesterlichen Verantwortung erscheint, bei aller Gleichrangigkeit die hier angedeutete letzte Überlegenheit *sub specie aeternitatis* eine kühne Projektion war, die erst lange Zeit später in der Wirklichkeit eingeholt werden sollte.

Hier will ich nicht das Wagnis eingehen, der Formel des Gelasius ein allseits abgesichertes Verständnis abzuringen. Das würde uns auch notwendig in die Situation der Spätantike führen und mit genaueren Verstehensbemühungen dort längere Zeit festhalten. Hier will ich nur kurz konstatieren: Es geht in diesem Text um die Konstellation zweier nicht näher charakterisierter, ja nicht einmal mit einem eindeutigen Substantiv benannter Funktionen, die nur mit dem Zahlwort *duo* ohne Spezifizierung nebeneinander gestellt

2) Vgl. immer noch die eingehende Analyse von Erich CASPAR, Geschichte des Papsttums, Bd. 2: Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft, Tübingen 1933, S. 10–81.

3) Übersicht etwa bei Horst RABE, Art. »Autorität«, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSSELLECK, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 382–406; Jürgen MIETHKE, Art. »Autorität (Alte Kirche und Mittelalter)«, in: Theologische Realenzyklopädie 5, Berlin/New York 1980, S. 17–32, bes. S. 18f. (jeweils mit Hinweisen auf die reiche Literatur).

werden, wobei ich in meiner Übersetzung diese von Gelasius wohl bewußt gelassene Lücke durch den Zusatz des Wortes »Instanzen« geschlossen habe, es geht also um die Konstellation zweier Funktionen oder Instanzen in einem einheitlich gedachten gemeinsamen Raum, wie es heißt, im *mundus hic*, in »dieser (irdischen) Welt«, in welcher freilich »Leitung« (*regere*) offenbar notwendig ist.

Zwei Funktionen und die dazugehörigen Funktionsträger erscheinen auf der Bühne, die *pontifices* und die in dem Adjektiv *regalis* versteckten Herrscher. Papst und Kaiser selber tauchen gar nicht in eigener Person auf, wenn sie auch zweifellos gemeint sind. Gehen wir nicht darauf ein, daß dies für die Wirkungsgeschichte eine sicherlich keineswegs bedeutungslose Folge hatte: auch in Zeiten, in denen ein Kaiser, sei es ein römischer, ein byzantinischer oder ein anderer, politisch keine sichtbare Rolle spielen konnte, war und blieb der Text unmittelbar anwendbar und verständlich ohne weitere Bemühungen um eine methodische Exegese. Keine Rede ist im Brief jedenfalls von »Staat« oder »Kirche«, die in ein gegenseitiges Verhältnis gebracht werden müßten, vielmehr geht es um das jeweilige »Leiten«, nicht um einen je eigenen Verband, der geleitet werden müßte. Wir müssen uns also, so meine ich, erneut daran erinnern lassen, daß dieser Text wie überhaupt das Früh- und Hochmittelalter nicht allein keinen eigentlichen Begriff von Staat und Staatlichkeit hatte, sondern daß auch unser Begriff einer Kirche damals nicht problemlos möglich gewesen wäre und jedenfalls bei einer Bemühung um ein Verständnis dieser Autorität nicht am Platze ist. Wir haben uns, vermittelt durch die langen und intensiven Debatten der Verfassungshistoriker, inzwischen zwar daran gewöhnt, von einem »Staat« des Mittelalters nur in wie auch immer im einzelnen unterschiedlich gesetzten Anführungszeichen zu sprechen und, was wichtiger ist, auch zu denken, womit wir uns die Differenz mittelalterlicher Herrschaftsordnungen von moderner Staatlichkeit ständig präsent halten. Sehr viel weniger ist es uns bewußt, daß auch die »Kirche« im modernen Sinn nicht wie Pallas Athene gepanzert und komplett dem Haupte Gottes entsprungen ist. Vielmehr hat sich auch das Kirchenverständnis erst ganz allmählich den modernen Verhältnissen angenähert, in denen im europäischen Verstande die Kirche – staatsrechtlich gesprochen – eine Religionsgemeinschaft (unter anderen) in einem »pluralistischen« Gemeinwesen ist und zunächst auch nichts anderes sein will.

Natürlich gibt es ein Nachdenken über die Kirche seit der Urkirche des Neuen Testaments. Kirche wurde aber nicht als ein Sonderverband von spezifisch durch eine bestimmte Religion miteinander verbundenen Menschen im größeren Ganzen einer politisch verfaßten Gesellschaft verstanden. Kirche war vielmehr, um es abgekürzt zu sagen, die Gesellschaft selbst, religiös begriffen. Die Rede von der Kirche als dem »Volk Gottes« mag uns an diese Wahrheit erinnern. Am *christianitas*-Begriff des 12. und 13. Jahrhunderts ließe sich das ebenfalls im einzelnen verdeutlichen<sup>4)</sup>. Die enge Verbindung, in der staatlicher Verband und kirchliche Gemeinschaft miteinander getreten, ja miteinander verschmolzen

4) Dazu Friedrich KEMPF, Das Problem der *christianitas* im 12. und 13. Jahrhundert, in: Historisches Jahrbuch 79 (1960), S. 104–123.

waren, machte sehr verschiedene Formen der Kooperation möglich und stellte sie als Möglichkeiten nebeneinander: den Caesaropapismus des byzantinischen Herrschers und das »massive Staatskirchentum Karls des Großen«<sup>5)</sup> ebenso, wie das Ausgreifen kirchlichen Weltanspruchs in der radikalen Formulierung der Bulle *Unam sanctam* Papst Bonifaz' VIII., deren letzter Satz bekanntlich postuliert, es sei »schlechthin heilsnotwendig für jede menschliche Kreatur, dem Römischen Papst unterworfen zu sein«<sup>6)</sup>.

Wir wollen hier jedoch nicht die lange und verwickelte Geschichte des Verhältnisses von »Staat« und »Kirche«, oder, um die vorsichtigeren Formulierung aufzugreifen, die etwa von Percy Ernst Schramm gebraucht worden ist, wir wollen nicht »*Sacerdotium* und *regnum* im Austausch ihrer Vorrechte«<sup>7)</sup> durch das Mittelalter verfolgen. Das müßte uns zu einer geduldigen Reise auch durch die politische Geschichte nötigen, wie sie allein schon aus Zeitgründen für einen Vortrag auf einer Reichenautagung nicht in Frage kommt. Wir halten nur fest: Erst im Verlaufe des Mittelalters wurde aus dem Verhältnis zweier Instanzen mehr und mehr das Verhältnis zweier Organisationen. Die Kirche machte in der Zeit des Reformpapsttums auf diesem Wege entschlossen den Anfang, indem sie die *libertas ecclesiae* zuerst und vor allem als Freiheit der Kleriker in der Kirche von laikalem Einfluß verstand und die Laien aus dem Kernbereich der *spiritualia* ausschließen wollte. Mit dieser Selbstaussgrenzung wurden Amtskirche und Klerus bereits im Kern der Kirche aller Gläubigen gegenübergestellt und zugleich ein gegenseitiges Verhältnis von »Kirche« und Gesellschaft potentiell angesprochen, ein Verhältnis, dessen nähere begriffliche Bestimmung dann sehr kontrovers diskutiert werden sollte.

In diesem Feld gegenseitiger Aus- und Abgrenzung bewegen sich künftig die begrifflichen Fixierungen und auch die dabei immer wieder vorgenommenen Begriffstransfers aus der einen in die andere Sphäre. Daß bei solchen begrifflichen Anleihen die kirchliche Theoriebildung von vorneherein stärker auf der Geber- als auf der Nehmerseite zu finden ist, ist angesichts der Gewichtung von Schriftlichkeit und Reflexion in den beiden Bereichen von vorneherein plausibel, und in der Tat fällt die Bilanz am Ende ganz deutlich zugunsten der »Kirche« aus. Wir wollen hier freilich nicht versuchen, eine solche allgemeine Abrechnung zu veranstalten. Zu umfänglich würde dabei das Feld unserer Beobachtung-

5) So charakterisierte es ein so guter Kenner wie Theodor SCHIEFFER, in: Handbuch der europäischen Geschichte, Bd. 1, hg. von Theodor SCHIEFFER, Stuttgart 1976, S. 569.

6) Text in: Les registres de Boniface VIII, hg. von Georges DIGARD u. a., Bd. 1–4, Paris 1884–1935, hier Bd. 3, nr. 5382, zitiert nach DENZINGER/SCHÖNMETZER, Enchiridion, bzw. DENZINGER/HÜNERMANN (wie Anm. 1), nr. 870–875, der Schlußsatz Nr. 875: *Porro subesse Romano pontifici omni humane creature declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis. Zu Unam sanctam* zusammenfassend etwa Tilman SCHMIDT, in: Lexikon des Mittelalters 8, München 1997, Sp. 1214f.; Jürgen MIETHKE, in: Lexikon für Theologie und Kirche 10, 3. Aufl. Freiburg i. Br./Basel u. a. 2001, Sp. 375.

7) Percy Ernst SCHRAMM, *Sacerdotium* und *regnum* im Austausch ihrer Vorrechte, in: Studi Gregoriani 2 (1947), S. 403–457, jetzt überarbeitet in DERS., Kaiser, Könige, und Päpste, Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters, Bd. IV/1, Stuttgart 1970, S. 57–106.

gen, zu disparat verschieben sich auch die Ebenen der Reflexion im Laufe der Zeit. Wir fragen nur nach politisch wichtigen Ordnungskonfigurationen im kirchlichen Bereich, die auf Verfassungsvorstellungen der politischen Organisation gewirkt haben. Dabei gehen wir nicht enzyklopädisch, sondern nur exemplarisch vor: wir beschränken uns auf eine (enge) Auswahl aus den möglichen, mehr oder minder einflußreichen Begriffsmustern, die in und für die Kirche entwickelt worden sind und die dann für das Verfassungsdenken der europäischen Intelligenz besondere Bedeutung gewannen. Ich bewege mich dabei nicht ausschließlich im Früh- und Hochmittelalter, sondern beziehe die Zeit der im allgemeinen dem Spätmittelalter zugerechneten (hoch-)scholastischen Theologie mit ein. Das tue ich nicht allein deshalb, weil ich mich mit den Texten dieser Zeit häufiger beschäftigt habe als mit denen des früheren Mittelalters, ich greife vor allem deswegen weiter aus, weil mit der Entstehung der europäischen Universitäten an der Wende zum 13. Jahrhundert sich die Bedingungen für jede theoretische Arbeit im Mittelalter grundlegend geändert hatten.

An den Universitäten kam nun nicht mehr, wie es bei den Kloster- und Kathedralschulen des Hochmittelalters mehrfach geschah, eine Schule unter einem leitenden Magister zu strahlender Blüte, welche dann beim Ableben oder Fortgang des Schulleiters oft schlagartig ein Ende fand. Jetzt, an den Universitäten, sammelten sich in längerer zeitlicher Erstreckung verschiedene Lehrer, die in unmittelbarer Kooperation und Konkurrenz (!) miteinander gewissermaßen jene kritische Masse erreichten, die Neues hervorbrachte<sup>8)</sup>: Sie sahen sich dabei gezwungen, einen institutionellen Rahmen für ihr gemeinsames Leben in der Stadt zu entwickeln und durchzusetzen, und sie fanden eine Antwort auf dieses Problem in der korporativen Selbstorganisation als *universitas*. Hatte noch ein Petrus Abaelard in seiner »Historia calamitatum« seine Beziehungen zu seinen Mit-Magistern emphatisch immer wieder durch das Stichwort *invidia* charakterisiert, durch Haß und Neid, so entstand in Paris, dem Ort seiner größten Erfolge, am Ende des 12. Jahrhunderts eine genossenschaftliche Organisation der Lehrer der verschiedenen Schulen auf der Île de la Cité und an der Rive Gauche, die sich bald durch päpstliche und königliche Privilegien ihr Lebensrecht abzusichern und sich selbst auf Dauer zu stellen wußte. In gleicher, in geradezu überraschend gleichförmiger Weise können wir eine ähnliche Entwicklung zur selben Zeit, vielleicht auch kurz zuvor in Bologna und nur wenig später in Oxford beobachten: die Erfolgsgeschichte der europäischen Universität konnte im 13. Jahrhundert beginnen<sup>9)</sup>.

8) Darauf hat mit vollem Recht aufmerksam gemacht Arnold ESCH, Die Anfänge der Universität im Mittelalter (Berner Rektoratsreden), Bern 1985, jetzt in: DERS., Zeitalter und Menschenalter. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart (C. H. Beck Kulturwissenschaft), München 1994, S. 93–114, 230f., hier S. 103ff. Vgl. auch etwa Richard W. SOUTHERN, Scholastic Humanism and the Unification of Europe, vol. 1: Foundations; vol. 2: The Heroic Age, with notes and additions by Lesley SMITH/Benedicta WARD, Oxford 1995–2001.

9) Zur institutionellen Entwicklung der Universitäten versuchte einen Überblick Jürgen MIETHKE, *Universitas* und *studium*. Zu den Verfassungsstrukturen mittelalterlicher Universitäten, in: *Aevum* 73 (1999), S. 493–511, jetzt in DERS., Studieren an mittelalterlichen Universitäten. Chancen und Risiken. Gesammelte Aufsätze (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 19), Leyden/Boston 2004, S. 13–38.

Für alle theoretische Arbeit war durch die Universitäten fortan eine wichtige tief einschneidende Epoche erreicht. Die scholastische Universität hat in neuer Weise die auf sie gekommenen Traditionen erfaßt, gesammelt, durchdacht und geordnet, sie hat sie auch weiter entwickelt und neue Methoden und Wege zur Lösung alter Probleme gesucht und gefunden. Auch in der uns hier interessierenden Frage nach den Wirkungen der Kirchenstrukturvorstellungen auf das Verfassungsdenken des Mittelalters läßt sich das verfolgen. Wir können das nur ausschnittsweise beleuchten und wollen nur zwei Beispiele betrachten. An der Rezeption des Pseudo-Dionysius Areopagita im Abendland<sup>10)</sup> soll verdeutlicht werden, wie ekklesiologische Themen nach den Vorgaben und Stichworten eines spätantiken Textes mittelalterliche Debatten über Kirchenstruktur und Staatsverfassung beeinflussten, ja befeuerten; am Beispiel der juristischen Analysen päpstlicher *potestas* soll knapp die Bedeutung der kirchlichen Selbstklärung für das Verfassungsbewußtsein der europäischen Intelligenz angesprochen werden.

Zuerst also zu dem Areopagiten Pseudo-Dionysius: dabei handelt es sich um ein ganzes Corpus von Texten<sup>11)</sup>, die selber den Eindruck zu erwecken suchen, sie seien Schriften des in der Apostelgeschichte (17,34) genannten Schülers des Apostel Paulus namens Dionysius (vom Areopag), die aber nach den kritischen Erkenntnissen der Neuzeit (seit Lorenzo Valla und Erasmus von Rotterdam) frühestens um die Mitte des 6. Jahrhunderts entstanden sein können und seit dem zweiten Drittel des 7. Jahrhunderts nachweisbar sind.

10) Eine knappe, aber prägnante Übersicht über die ausgedehnten Forschungen findet sich jetzt in der (allgemeinen) Einleitung zu der deutschen Übersetzung [die nach der von ihm u. a. erstellten kritischen Ausgabe (wie folgende Anm.) angefertigt wurde] in: Pseudo-Dionysius Areopagita, »Über die Mystische Theologie« und »Briefe«, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin RITTER (Bibliothek der griechischen Literatur 40), Stuttgart 1994, S. 1–53, zur Rezeption im Westen vgl. bes. S. 1ff. und 36ff. Nützlich jetzt auch der Sammelband: Tzotcho BOIADJIEV/Georgi KAPRIEV/Andreas SPEER (Hg.), Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter, Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 (SIEPM, Rencontres de philosophie médiévale 9), Turnhout 2000. Zusammenfassend etwa Gerard O'DALY in: Theologische Realenzyklopädie 8, Berlin/New York 1981, S. 772–780, oder Adolf M. RITTER/Helmut MEINHARDT/Hermenegild M. BIEDERMANN, in: Lexikon des Mittelalters 3, München/Zürich 1986, Sp. 1079–1087. »Literatur (in knapper Auswahl)« hat zusammengestellt im Anhang zu einem Besprechungsaufsatz Adolf Martin RITTER, Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus, in: Platonismus im Orient und Okzident, Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam, hg. von Raif Georges KHOURY/Jens HALFWASSEN in Verbindung mit Frederek MUSALL, Heidelberg 2005, S. 87–101, hier S. 101.

11) Eine kritische Ausgabe der griechischen Urfassung liegt jetzt teilweise vor: Corpus Dionysiacum, hg. von Günter HEIL/Adolf M. RITTER, Bd. 1–2 (Patristische Texte und Studien 33 u. 36), Berlin 1990 u. 1991 [Bd. 3 steht noch aus]. Für die verschiedenen lateinischen Übersetzungen vgl. vor allem: Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys l'Aréopagite, hg. von Philippe CHEVALLIER, vol. 1–2, Paris u. a. 1937–1950 [Reprint in 4 Bdn., mit einem Nachwort von M. BAUER, Stuttgart 1989]; die deutsche Übersetzung: Pseudo-Dionysius Areopagita (Übersetzung des Gesamtwerks mit Kommentar), bearbeitet von B. R. SUCHLA/G. HEIL/A. M. RITTER (Bibliothek der griechischen Literatur 22, 26, 40), Stuttgart 1986, 1988, 1994.

In der griechisch sprechenden byzantinischen Kirche hatten diese Texte nach einem eher schüchternen Beginn auf die Dauer einen durchschlagenden und nachhaltigen Erfolg. Im lateinischen Westen dagegen war ihre Aufnahme zunächst Jahrhunderte hindurch eher schleppend gewesen. Nachdem sie flüchtig von Papst Gregor I. († 604) erwähnt worden waren, sind sie dem Abendland eigentlich erst im Jahre 827 bekannt geworden, als der byzantinische Kaiser Michael II. durch eine Gesandtschaft an Ludwig den Frommen nach Paris u. a. eine (griechische) Handschrift dieser Texte überbringen ließ (die höchstwahrscheinlich heute noch erhalten ist<sup>12)</sup>). Der fränkische Kaiser vergabte dieses Staatsgeschenk, das sich wohl aus der in Byzanz wohlbekannteren Dionysius-Verehrung der Franken erklärt, dem nahe vor Paris gelegenen Kloster Saint-Denis, dessen Abt Hilduin († 855/861) bereits um 832 eine erste – freilich sehr mangelhafte, schwer verständliche und später wenig verbreitete – lateinische Übersetzung der Texte anfertigte. Als deren Verfasser galt im Abendland wie selbstverständlich der Titelheilige des Klosters Saint-Denis, ein namensgleicher heiliger Märtyrer Dionysius, der in Wirklichkeit, wie wir heute zu wissen glauben, ein im 3. Jahrhundert nach Christus in Paris wirkender und dort in der Decischen Christenverfolgung umgebrachter Missionsbischof war, der seit dem 8. Jahrhundert von fränkischen Quellen ebenfalls mit dem Dionysius der Apostelgeschichte identifiziert worden war<sup>13)</sup>. Ein weiteres Menschenalter später, aber noch im 9. Jahrhundert, hat der irische Theologe Johannes Scottus Eriugena († ca. 877) das gesamte Corpus noch einmal – und wie die Fachleute heute sagen, etwas besser verständlich, wenn auch weiterhin dunkel – aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt. Der Zeitgenosse Eriugenas, der bekannte Kenner des Griechischen am päpstlichen Hof in Rom des 9. Jahrhunderts, Anastasius Bibliothecarius († ca. 879), hat Eriugenas Übersetzung kritisiert und an einigen Stellen verbessert und hat auch noch zusätzlich den wichtigsten griechischen Kommentar zu den Texten, den des Maximus Confessor, in eine lateinische Version gebracht.

Gleichwohl blieb das *Corpus Dionysianum* im Abendland weithin unbekannt. Darüber können die mit mehreren vollständigen Übersetzungen scheinbar so ansehnlichen Anläufe des 9. Jahrhunderts zu einer Propagierung ihrer Inhalte leicht hinwegtäuschen. Diese Übersetzungen dürften jedoch eher dem auch für heutige Philologen schwierigen Griechisch des *Corpus Dionysiicum* zuzuschreiben sein, das in der Wort-für-Wort-Methode dieser Übertragungen auch damals nur schwer verständliche lateinische Texte erbrachte. Daher kann die Anzahl der Übersetzungsanläufe kaum eine weite Verbreitung der Textkenntnis bezeugen, allenfalls ein spezifisches persönliches Interesse der Übersetzer, die den Text zugänglich machen wollten<sup>14)</sup>.

12) Ms. Paris, Bibl. Nat., graec. 437.

13) Knapp Alexander PATSCHOVSKY, in: *Lexikon des Mittelalters* 3, München/Zürich 1986, Sp. 1076–1079.

14) Dominique POIREL, *Le «chant dionysien», du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, in: *Les historiens et le latin médiéval, Colloque tenu à la Sorbonne (...) 1999, Textes réunis par Monique GOULLET/Michel PARISSÉ (Histoire ancienne et médiévale 63)*, Paris 2001, S. 151–176.

Im 12. Jahrhundert belebt sich die Szene. Erst in der fröhscholastischen Diskussion, erst in dem Jahrhundert, das der Entstehung der Universitäten vorausging, griffen – nicht zufällig Pariser – Theologen auf das Corpus zurück. Besonders wichtig wurde die Kommentierung, die der Deutsche<sup>15)</sup> Hugo von St. Viktor († 1142) in Paris den Texten des Pseudo-Dionysius gewidmet hat<sup>16)</sup>. Die Schule von St. Viktor ist denn auch ein wichtiges Zentrum der Verbreitung dieser Vorstellungen geblieben. Richard von St. Viktor oder Thomas Gallus beweisen die auch nach Hugos Tod intensiv anhaltende Beschäftigung der Viktoriner mit den Texten des Pseudo-Dionysius. Auch die benachbarten Platoniker in der Schule des Bernhard und Thierry von Chartres<sup>17)</sup> haben das Textcorpus gekannt und zitiert. So wird es verständlich, daß in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ein Johannes Sarracenus<sup>18)</sup> sich (offensichtlich auf Veranlassung des mit den Chartresern in enger Verbindung stehenden Johannes von Salisbury<sup>19)</sup>) erfolgreich darum bemüht hat, die Übersetzung Eriugenas in neuer Übertragung durchgreifend zu verbessern, um den Texten ein leichter verständliches Gewand zu geben.

Die *Magistri* des 12. Jahrhunderts hatten sich also mit der unangenehmen Situation abzufinden, daß sie verschiedene Übersetzungen nebeneinander, oder richtiger, je nach Erreichbarkeit auch: durcheinander, benutzen konnten<sup>20)</sup>. Im 13. Jahrhundert wurde diese Gemengelage noch komplizierter, als der Bischof von Lincoln und frühere Oxforder Ge-

15) Jürgen MIETHKE, Zur Herkunft Hugos von Sankt Viktor, in: Archiv für Kulturgeschichte 54 (1972), S. 241–265.

16) Hugo von Sankt Viktor, Commentarii in hierarchiam caelestem S. Dionysii Areopagitae, in: Migne, Patrologia Latina 175, Sp. 923–1154. Die fast hundert erhaltenen Mss. dieses Textes listet auf Rudolf GOY, Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 14), Stuttgart 1976, S. 181–196. Vgl. jetzt David E. LUSCOMBE, The Commentary of Hugh de Saint-Victor on the Celestial Hierarchy, in: Dionysius-Rezeption (wie Anm. 10), S. 159–175.

17) Hier gehe ich nicht auf die Frage ein, wo diese »Schule« ihren Ort hatte, ob in Chartres oder, wahrscheinlicher, in Paris. Vgl. dazu Richard W. SOUTHERN, Humanism and the School of Chartres, jetzt in: DERS., Medieval Humanism and Other Studies, Oxford 1970 (Paperback 1984), S. 61–85; vgl. auch: DERS., The Schools of Paris and the School of Chartres, in: Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, hg. von Robert Louis BENSON/Giles CONSTABLE, Oxford 1982, S. 113–137.

18) Übersichtlich findet sich das über ihn Bekannte zusammengestellt in: The Letters of John of Salisbury, vol. 2: The Later Letters (1163–1180), hg. von William J. MILLOR/S.J. and Christopher N. L. BROOKE (Oxford Medieval Texts), Oxford 1979, S. 269–271, Anm. 194.1.

19) Belegt durch die Briefe von Johannes Sarracenus an Joh. v. Salisb., in dessen Briefsammlung ep. 149 (Migne, Patrologia Latina 199, Sp. 143C–144B) bzw. ep. 230 (Migne, Patrologia Latina 199, Sp. 259D–260A). Vgl. auch den Brief des Joh. v. Salisb. an Joh. Sarrac.: ep. 169 (Migne, Patrologia Latina 199, Sp. 162C–163B) = ep. 194, hg. von MILLOR/BROOKE (wie vorige Anm.), S. 268–274 nr. 194. Dazu im einzelnen Edouard JEUNAEAU, John of Salisbury and the *lectio philosophorum*, in: The World of John of Salisbury, hg. von Michael WILKS (Studies in Church History, Subsidia 3), Oxford 1984, S. 77–108, hier S. 105ff.

20) Das macht deutlich etwa David LUSCOMBE, Some Examples of the Use Made of the Works of Pseudo-Dionysius by University Teachers in the Later Middle Ages, in: The Universities in the Late Middle Ages, hg. von Jozef IJSEWIJN/Jacques PAQUET (Mediaevalia Lovaniensia I.6), Löwen 1978, S. 228–241.

lehrte Robert Grosseteste († 1253) eine völlig neue Übersetzung aus dem Griechischen erarbeiten ließ (wahrscheinlich nach 1235<sup>21)</sup>), die bald die älteren Versuche verdrängte, wenn auch etwa Thomas von Aquin kurz nach der Mitte des Jahrhunderts neben der von ihm benutzten Übersetzung des Grosseteste die *translatio vetus* Eriugenas noch kannte<sup>22)</sup>. Der Lehrer des Aquinaten, Albertus Magnus, hatte seinen eigenen eingehenden Kommentar noch nach den »alten« Übersetzungen des Eriugena und Johannes Sarracenus angefertigt, den er (kurz vor 1248) in Pariser Hörsälen sowie auch (seit 1248) wohl in Köln auf dem Dominikanerstudium vorgetragen hat<sup>23)</sup>, wo ihn etwa die beiden Dominikanerstudenten Thomas von Aquin und Ulrich von Straßburg gehört haben müssen. Thomas hat eine eigenhändige Mitschrift der Vorlesungen seines Lehrers hinterlassen, beide Dominikaner-gelehrte haben dann später auch selber Kommentare zu Schriften des Dionysius vorgelegt<sup>24)</sup>.

Wer wann und wo sich damals sonst mit Pseudo-Dionysius auseinandergesetzt hat, verfolgen wir hier nicht weiter. Die erlauchtsten Geister der scholastischen Universität seit dem 12. Jahrhundert finden sich darunter: Wilhelm von Auvergne oder Adam Marsh wären zu nennen; Thomas von Aquin fehlt ebensowenig wie sein franziskanischer Antipode Bonaventura von Bagnoreggio; auch Berthold von Moosburg oder Petrus Johannis Olivi, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, Jean Gerson und Dionysius der Karthäuser reihen sich in die Kette, und manch anderer Name müßte hier erscheinen. Noch vor Ende des Mittelalters wurden die Texte des dionysischen *Corpus* auch noch mindestens zweimal erneut in eine weitere lateinische Version gebracht. Natürlich haben nicht alle diese höchst

21) Dazu vgl. etwa Richard W. SOUTHERN, Robert Grosseteste, The Growth of an English Mind in Medieval Europe, Oxford 1986, bes. S. 191 (zur Datierung) u. S. 200–203, vgl. auch S. 310–313 zum Gebrauch dieser Übersetzung in der spätmittelalterlichen Polemik gegen die Wyclifiten. Vgl. auch James McEVOY, The Philosophy of Robert Grosseteste, Oxford 1982, S. 69–123. Jetzt auch Edward P. MAHONEY, Pseudo-Dionysius's Concept of Metaphysical Hierarchy and its Influence on Medieval Philosophy, in: Dionysius-Rezeption (wie Anm. 10), S. 429–475, bes. S. 448–450.

22) Dazu die zuverlässige Übersicht von Jean-Pierre TORRELL, O.P., Initiation à Saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son oeuvre (Vestigia 13), Fribourg 1993, S. 247–249, 510 (deutsche Übers.: Magister Thomas, Leben und Werk des Thomas von Aquino, Freiburg i. B./Basel/Wien 1995).

23) Vgl. Albertus Magnus: Opera omnia, cura Instituti ... Coloniensis, t. XXXVII, hg. von Paul SIMON, Münster 1972–1978, Prolegomena §§ 2, 5 und 12. Dazu jetzt Henryk ANZULEWICZ, Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen; Maria BURGER, Albertus Magnus. Kritische Anfragen an das Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita; beides in: Dionysius-Rezeption (wie Anm. 10), S. 251–296, bzw. S. 297–316; sowie ebd. die Beiträge von Carlos STEEL, Andreas SPEER und Jan A. AERTSEN.

24) Thomas' Mitschrift erhalten offenbar in: Ms. Neapel, Bibl. Naz., I.B.54; sein Kommentar zu »De divinis nominibus« ed. Robert BUSA, Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, Bd. IV, Stuttgart 1980, Sp. 542a–584c. Ulrich von Straßburg († 1277), Summa de summo bono, enthält in Buch I–II ebenfalls eine Auseinandersetzung mit der Schrift des Areopagiten. Vgl. Gabriel THÉRY, Originalité du plan de la »Summa de bono« d'Ulrich de Strasbourg, in: Revue Thomiste 27 (1923), S. 376–397; Text hg. von Burkhard MOYSICH u. a., in: Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi, I.1, 1,2.1 u. 1,4.1, Hamburg 1987–1989.

verschiedenen Männer, die sich mit dem Neuplatoniker einließen, den Pseudo-Dionysius einheitlich ausgelegt, keineswegs haben sie unisono gesprochen oder gedacht. Sie alle aber fühlten sich angezogen, interessiert, ja fasziniert. Es ist nicht leicht, für diese wahrhaft breite Rezeption Gründe anzugeben. Da wirkte gewiß das neuplatonische Einheitsdenken mit, das gerade in der Zeit des vorherrschenden Aristotelismus eine eigene Attraktion ausübte, zumal auch Augustinus den Scholastikern platonische Grundgedanken übermittelte<sup>25</sup>). Da liegt es auch nahe, an die seit dem 12. Jahrhundert immer wieder auflebende mystische Tradition zu denken, die begierig die neuplatonischen Graduations-spekulationen des Areopagiten aufzog. Vor allem aber war es die Form, in der die pseudo-dionysische Einheits-spekulation vor die Leser trat, die Hierarchienlehre, die einen interessanten Weg zur Erfassung komplexer Gebilde als in sich gegliederter Einheiten zu ermöglichen schien.

Pseudo-Dionysius hatte sich mehrfach das Thema gestellt, Ordnung in scheinbar wirre Traditionen zu bringen. Die Schrift *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* (*De divinis nominibus*) bezieht die in der Bibel überlieferten und die in der antiken philosophischen Tradition bereit liegenden Namen Gottes aufeinander und öffnet damit dem Glaubenden einen Weg zu Gotteserkenntnis und Gottesliebe; diese Schrift zur Mystischen Theologie beschreibt auf diese exegetisch-spekulative Weise die mystische Annäherung an Gott. Wichtiger für die westliche Rezeption aber war der Text *Περὶ τῆς οὐρανόθεν ἱεραρχίας* (*De caelesti hierarchia*); diese Schrift gilt zunächst dem Versuch, die verschiedenen in der Bibel auffindlichen Namen der Engel in eine sinnvolle Ordnung zu bringen, was natürlich nicht gelingen konnte ohne eigene Zutaten und einen entschlossenen systematisierenden Zugriff. Das Ergebnis der Bemühungen ist eine harmonische Ordnung, welche die Engel, als reine Geistwesen vorgestellt, in neun klar voneinander unterscheidbaren Klassen, Ordnungen oder »Chören« (Χωροί, Abteilungen) zusammengefaßt sieht, die jeweils in drei Triaden aufeinander folgen, jede Klasse in sich wiederum in drei Untergruppen untergliedert. Verfolgen wir hier nicht im einzelnen die Namen in ihrer Abfolge von den Seraphim bis hinab zu den Angeloi, halten wir nur fest, daß es den Kernpunkt der von unserem Autor gefundenen Ordnung ausmacht, daß alle Klassen dieser reinen Geistwesen für sich von Gott in ihrer je eigenen Vollkommenheit gewollt und in sich selbst in gradualistischer Abstufung jeweils von einem ersten »Hierarchen« angeführt werden. Alle Abstufungen sind zugleich ein gestufter Wirkungszusammenhang, wie es das später oft zitierte zentrale Prinzip formuliert: *lex divinitatis est, ut infima per media reducantur ad suprema*<sup>26</sup>). Jedes Glied ist im Rahmen seiner Klasse um Vollkommenheit bemüht und erreicht seine Vollkommenheit durch göttliche Hilfe in einem gradualistisch gestuften Verband. Hilfe im allseitigen Streben nach

25) Eine knappe Übersicht etwa bei Ruedi IMBACH, *Chronique de philosophie. Le (néo-)platonisme médiéval. Proclus latin et l'école dominicaine allemande*, in: *Revue de théologie et philosophie* 110 (1978), S. 427–448, jetzt in: DERS., *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel*, hg. von Francis CHENEVAL/Thomas RICKLIN/Claude POTIER/Silvia MASPOLI/Marianne MÖSCH (Dokimion 20), Fribourg 1996, S. 109–151.

26) *De caelesti hierarchia*, cap. 4.

Vollkommenheit kann jedoch durch Gott selbst, den *summus hierarcha*, – mit Ausnahme der obersten Klasse – von ihm nicht direkt gegeben werden. Vielmehr wird sie den weiter unten angesiedelten Klassen und Wesen nur vermittelt durch die jeweils darüberliegende (obere) Ordnung kommen. Auf diese Weise wirken alle Teilhaber an dem Gesamtsystem in absteigender Folge im Empfangen und Weitergeben an Gottes Wirkung mit, indem sie die Glieder der jeweils ihnen untersetzten Ordnung in wiederum dreifacher Weise auf ihrem Wege zu Gott unterstützen, durch »Reinigen, Erleuchten, Vollenden« (*purgare, illuminare, consummare*). So gewinnt das Gesamt ein Aussehen, das an das Gedicht »Der Römische Brunnen« von Conrad Ferdinand Meyer<sup>27)</sup> erinnert:

*Aufsteigt der Strahl und fallend gießt  
Er voll der Marmorschale Rund,  
Die, sich verschleiern, überfließt  
In einer zweiten Schale Grund;  
Die zweite gibt, sie wird zu reich,  
Der dritten wallend ihre Flut,  
Und jede nimmt und gibt zugleich  
Und strömt und ruht.*

Das grandiose – überwiegend statische – Bild einer kosmischen Ordnung in majestätischer Ruhe und doch zugleich in ständiger Bewegung zur gottgewollten und gottgewirkten Vollkommenheit hin, das in den Texten des Areopagiten bereit lag, hat auf die Traditionen mystischer Frömmigkeit und mystischer Theologie tief gewirkt. Dem wollen wir hier nicht weiter nachgehen. In einer weiteren Wirkungslinie, dem kirchlichen Verfassungsdenken, konnte es allein für sich noch nicht ein allzu großes Echo erfahren, denn englische Chöre haben auf Erden naturgemäß nur eine eingeschränkte Bedeutung. Das *Corpus Dionysiacum* hätte wohl keine so starke Wirkung entfaltet, gäbe es nicht noch eine weitere Schrift unseres Autors, *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* (*De ecclesiastica hierarchia*). In diesem Text werden in der sichtbaren irdischen Kirche Entsprechungen zu den neun Engelchören gesucht und auch gefunden. Auch hier denkt Dionysius seinem Ansatz gemäß in Triaden: auch die kirchlichen »Hierarchien« sind in drei Hauptgruppen gegliedert mit je drei Unterordnungen, die freilich nicht nur die Amtsträger der Kirche, also die Menschen der Kirche, umfassen, sondern die Totalität des kirchlichen Lebens abbilden sollen. Die oberste Triade besteht aus den drei Sakramenten der Taufe, der Eucharistie und der Weihe. Die zweite Triade umfaßt die Ordnungen des Klerus, Bischöfe (*Ἐπίσκοποι*), Priester (*Ἐρεῖτες*) und Liturgen (*Λειτουργοί*). Die dritte bleibt den Laien vorbehalten, sie wird von Mönchen (*Μοναχοί*) als den religiös vollkommenen Laien, sodann von der »Gemeinde der Heiligen« (*ἱερὸς λαός*) und als unterster Untergruppe von den »Ordnungen

27) Conrad F. Meyer, *Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe*, hg. von Hans Zeller/Alfred Zäch, Bd. 1, Bern 1963, S. 170, Nr. 111; dazu den Apparat in Bd. 3 (1967), S. 242–256.

der Reinigung« (*καθαυρομένα τάξεις*) gebildet, d. h. denen, die sich auf eine volle Gemeindegliedschaft allererst vorbereiten bzw. wieder vorbereiten müssen, also den Katechumenen (Taufschülern) und den Büßern, die auf ihre Wiedereingliederung warten. Auch die beiden kirchlichen Ordnungen (in den Hauptgruppen zwei und drei), die nun freilich vor allem menschliche Wesen, keine reinen Geistwesen umfassen, sind in einem ähnlichen ruhigen Wirkungszusammenhang miteinander verbunden, der bereits die himmlischen Hierarchien miteinander in Beziehung setzte. Auch hier wirken die Stände des Klerus (das sind die Bischöfe, Priester und Liturgen) durch eine dreifache Tätigkeit, durch »Reinigen, Erleuchten und Vollenden« auf die unter ihnen stehenden Laien (die Mönche, Gemeindeglieder und die Gruppe der zu reinigenden Katechumenen und Büßer) ein. Auf diese Weise bleibt die gesamte Kirche in ständiger Bewegung auf die göttlich gewollte Vollkommenheit, auf Gott selbst hin, und doch zugleich in kontemplativer Ruhe, in der jeder seine eigene ihm von Gott bestimmte Vollkommenheit erstrebt.

Es ist deutlich, daß dieses Bild der kirchlichen Verfassung der byzantinischen Spätantike (und wie Fachleute sagen, insbesondere der syrischen Kirche) sehr wohl entsprechen konnte, daß im Hochmittelalter und erst recht im Spätmittelalter aber dieses Bild die gesellschaftliche Wirklichkeit im Abendland nicht mehr, zumindestens nicht mehr voll traf. Die mittelalterlichen Mönche, um den auffälligsten Unterschied zu unterstreichen, hatten sich längst des Laienstatus in der Kirche begeben, hatten sich klerikalisiert. Priester füllten im benediktinischen Mönchtum die Klöster auch in abgelegeneren Gegenden. Bei den Reformorden des 12. Jahrhunderts (wie den Zisterziensern) waren die Laienbrüder sogar als »Konversen« zu einer eigenen Mindergruppe gegenüber den priesterlichen Vollmönchen herabgestuft worden<sup>28</sup>). Im 13. Jahrhundert zeigen dann erst recht etwa die Franziskaner markant dieselbe Tendenz: schon bald nach dem Tode des Ordensstifters konnten sie an der ursprünglich von Franziskus gewollten Laienbewegung nicht mehr festhalten. Bereits vor der Absetzung des Elias von Cortona (1239) hatten sich die Minderbrüder immer energischer »klerikalisiert« und waren in diesem Punkt dem aus einer Kanonikergemeinschaft hervorgegangenen und damit von vornherein mit Priestermönchen gefüllten Dominikanerorden immer ähnlicher geworden<sup>29</sup>). Wenn also die Pariser Theologiemagister aus dem

28) Aus der reichen Literatur, die zu den verschiedenen Ordenszweigen zu Rate zu ziehen ist, seien hier nur genannt der einführende Sammelband: Kaspar ELM (Hg.), Beiträge zur Geschichte der Konversen im Mittelalter (Ordensstudien I = Berliner Historische Studien 2), Berlin 1980; und die solide Übersicht von Michael TOEPFER, Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen über ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens (Ordensstudien IV = Berliner Historische Studien 10), Berlin 1983.

29) Im einzelnen bes. Lawrence C. LANDINI, The Causes of the Clericalization of the Order of the Friars Minor, 1219–1260, in the Light of Early Franciscan Sources, Chicago 1968; vgl. auch Kurt-Victor SELGE, Rechtsgestalt und Idee der frühen Gemeinschaft des Franz von Assisi, in: Erneuerung der Einen Kirche, Heinrich Bornkamm zum 65. Geb. (Kirche und Konfession 11), Göttingen 1966, S. 1–31; Raoul MANSELLI, La clericalizzazione dei Minori e San Bonaventura, in: San bonaventura Francescano (Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 14), Todi 1974, S. 181–208 (Diese Hinweise ließen sich mühelos vervielfachen).

Weltklerus um Wilhelm von Saint-Amour in der Mitte des 13. Jahrhunderts in ihrem erbitterten Kampf gegen die Bettelorden und deren Theologen ganz unverblümt und direkt auf Pseudo-Dionysius zurückgriffen und gestützt auf diese Autorität den Mendikanten ihren definitiven Ort in der Kirche in der dritten Triade unter den Laien zuweisen wollten, so trafen sie die Wirklichkeit ihrer Zeit schon gar nicht mehr, hielten gleichwohl aber mit aller Entschiedenheit an diesem den Entwicklungen ihrer eigenen Zeit widersprechenden Schema in geradezu ideologischer Verbissenheit fest, um so den Vorrang der lästigen Konkurrenten in Kirche und Welt nicht nur leugnen, sondern auch zurückweisen zu können.

Wilhelm von Saint-Amour hat in seiner Kampfschrift (von 1255) *De periculis novissimorum temporum* (»Die Gefahren der jüngsten Zeiten« bzw. auch »Die Gefahren der Endzeit«)<sup>30)</sup> die mittelalterliche Klerikerkirche mit Pseudo-Dionysius in zwei deutlich unterschiedene Triaden unterteilt, einerseits die Bischöfe – Priester – Diakone, ihnen unterstehen drei weitere Gruppen, erstens die *viri regulares* (also die Ordensangehörigen, die ein einer Regel unterworfenen Leben führen) und *monachi* (d. h. die Mönche, die in einem Einzelkloster leben, demnach ist damit vor allem das weite Feld des benediktinischen Mönchtums gemeint); zweitens die *fideles laici* – und drittens die *catechumeni*. Damit stehen den Priestern als den *superiores* und *perficientes* in der Kirche drei Gruppen von *perficiendi* gegenüber oder sind ihnen vielmehr unterworfen (bei denen nur die globale Zuordnung der *regulares* überrascht, die ja eigentlich auch die Regularkanoniker und damit unzweifelhaft Priester umfassen müßten). Nach Wilhelm von Saint-Amour ist dabei in dieser wichtigsten Frage des kirchlichen Lebens alle Aktivität den *perficientes*, den Priestern, vorbehalten, sie allein üben an den *perficiendi*, den Laien (und das sind eben für Wilhelm radikal alle Mönche, und insbesondere die Bettelbrüder) das *officium, quod est purgare, illuminare et consummare, ... id est docendi, praedicandi et sacramenta ministrandi*, aus, während die im *ordo inferior perficiendorum* eingegliederten Laien in der Passivität des Empfangens und Gehorchens zu verharren haben<sup>31)</sup>.

Pseudo-Dionysius gibt den um Wilhelm von Saint-Amour versammelten Pariser Magistern aber nicht nur jene Stichworte, die es ihnen erlauben, die mendikantischen Konkurrenten aus den Bettelorden von der eigenen Gruppe, der man sich zugehörig weiß, vom Pfarrklerus, fernzuhalten und sie diesem vollständig zu unterwerfen. Einheit, Harmonie und ruhige Dauer, die das Hierarchienbild als Funktionseinheit ausstrahlt, ließ sich nicht allein dazu benutzen, die in dem Schema »unten« angesiedelten »Mönche« nach oben, dem

30) *De periculis novissimorum temporum*. Die Schrift ist vollständig nur in einem alten Druck greifbar: Guillelmi de Sancto Amore Opera omnia, Constantiae [d. i. Pseudonym für Paris] 1632 (= Reprint Hildesheim u. a. 1997), S. 17–72. Vgl. vor allem Michel-Marie DUFEIL Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire Parisienne, 1250–1259, Paris 1972 (hier auch 269f. A. 75; 271f. A. 91–95 zu den Mss. der verschiedenen Redaktionen); vgl. auch Penn R. SZITTYA, The Antifraternal Tradition in Medieval Literature, Princeton, N.J. 1986.

31) *De periculis*, c. 2, in: Guillelmi de Sancto Amore Opera omnia (wie vorige Anm.), S. 26f.

priesterlichen Klerus gegenüber, abzuschotten und ihnen widerstandslosen Gehorsam und reine Passivität aufzuerlegen, es konnte auch dazu gebraucht werden, im gleichen Atemzug auch die Wirkungsmöglichkeiten der oberen *ordines* nach unten einzuzugrenzen: die oberen Gruppen konnten nur durch die Mittleren auf die Unteren wirken, hatten keinen direkten Durchgriff und blieben nach göttlicher Anordnung auf die quasi konstitutionelle Mitwirkung der »Mittleren« angewiesen. Das ließ sich trefflich vor allem gegen die päpstlichen Beichtprivilegien der Mendikanten ins Feld führen, die nach Wilhelms flammendem Aufruf schlechterdings gegen die göttliche Ordnung verstießen: ein Bischof konnte nur über die Pfarrer auf die Gemeindeglieder einwirken und sein dreifaches Amt der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung üben<sup>32</sup>). Und wichtiger noch: auch der Papst durfte eben die Bettelmönche gar nicht mit Beichtlizenzen begaben und sie zur Seelsorge in die wachsenden städtischen Agglomerationen schicken, vielmehr hatte auch er den »Dienstweg« einzuhalten, durfte nur über die Bischöfe und Pfarrer seine Reinigungs-, Erleuchtungs- und Vollendungshilfe geben.

Es ist wohl deutlich, daß hier das Hierarchienschema des Pseudo-Dionysius dazu dient, die eigenen Gegner an einen in der Wirklichkeit bereits unmöglich gewordenen Platz zu setzen und damit aus dem Gefecht zu treiben. Ebenso verständlich ist es, daß diese Gegner sich keineswegs damit abfanden und ihrerseits die Hierarchienlehre des Areopagiten in ihrem Sinne zu gebrauchen wußten. Das ist nicht nur deshalb geschehen, weil sich unter den Mendikanten die damals bedeutendsten Theologen der Zeit fanden. Sowohl Thomas von Aquin als auch Bonaventura warfen ihre Argumente in die Waagschale. Nur so viel sei hier gesagt, daß der Aquinate etwa einen ganz grundsätzlichen Einwand vorzubringen hatte: Thomas bezweifelte bereits die Angemessenheit einer strikten Analogie zwischen der kirchlichen und der himmlischen Hierarchie: die Engel als reine Geistwesen seien von irdischen Hierarchieklassen doch allein dadurch unterschieden, daß die Menschen alle einer einzigen Gattung angehörten, dem Menschengeschlecht, während jeder Engel für sich eine eigene Gattung bilde. So werde jede Unterscheidung unter den Engeln (und damit ihre Einteilung in verschiedene Chöre) als eine Unterscheidung ihrer Naturen getroffen, d. h. nach den unterschiedlichen Gnadengaben, die sie von Gott zugewiesen er-

32) Eine grundlegende Übersicht gab Yves Marie J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup>*, in: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 25 (1961), S. 35–151. Vgl. knapp auch Jürgen MIETHKE, *Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theorie an der Wende zum 14. Jahrhundert*, in: *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft*, hg. von Kaspar ELM (*Ordensstudien II = Berliner historische Studien 3*), Berlin 1981, S. 119–153, sowie DERS., *Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts*, in: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, hg. von Albert ZIMMERMANN (*Miscellanea mediaevalia 10*), Berlin/New York 1976, S. 52–94, bes. S. 70–72 [jetzt in MIETHKE, *Studieren an mittelalterlichen Universitäten (wie Anm. 9)*, S. 313–359, hier S. 332ff.]. Ein eindrückliches graphisches Schema der unterschiedlichen Vorstellungen bei Martin KAUFHOLD, *Interregnum (Geschichte kompakt)*, Darmstadt 2002, S. 109.

hielten. Die Unterschiede zwischen Engeln seien aus diesem Grunde auch unveränderlich und unüberwindlich, dagegen geschehe die Einteilung der Menschen in verschiedene Gruppen nicht nach Unterschieden in ihrer Natur. Unterschiede an Gnadengaben seien jedoch ohnedies für menschliche Augen nicht unmittelbar wahrnehmbar. Vielmehr entscheide sich die Zuordnung von Menschen zu einzelnen Gruppen nach Machtverhältnissen, sie sei auch nicht unveränderlich, denn ein Laie könne sich zum Priester weihen lassen. Mag also auch die kirchliche Hierarchie die himmlische Hierarchie der Engel löblich nachahmen, so bestehe doch keineswegs die Notwendigkeit, die himmlische Ordnung in jeder Hinsicht nachzubilden<sup>33</sup>). Die Zugehörigkeit eines einzelnen Menschen zu einer der Ordnungen in der Kirche, so weiß es Thomas von Aquin sympathisch hiermit festzuhalten, entspricht keineswegs unmittelbar dem inneren Grad an Tugend oder Güte, sondern ist Ergebnis menschlicher Entscheidungen. Daß ein Laie keine sakramentale Konsekrationsgewalt hat, läßt sich durch seine Weihe ändern. Auch kann unter Menschen das Reinigen, Erleuchten und Vollenden durchaus von einem im hierarchischen Rang »unter« dem hierarchisch Vorgesetzten stehenden Frommen am »Höheren« vorgenommen werden, was bei den Engeln unmöglich wäre.

Diesen scharfsichtigen Unterscheidungen verdankt das Bild des Thomas seine Realistik und Praktikabilität. Andere Theologen gingen in ihrer Kritik an Dionysius nicht ganz so weit, so blieb etwa Bonaventura durchaus näher bei dem Areopagiten<sup>34</sup>), aber auch er hat die päpstliche Vollmacht, die den Mendikanten ihre rechtlichen Handhaben gewährte, stets entschlossen verteidigt. Die unterschiedlichen Abwandlungen, in denen die Theologen damals auf die Hierarchievorstellung des Areopagiten zurückgegriffen haben, um ihr Bild von der Kirche zu malen, brauchen wir hier nicht weiter vorzustellen. Das Schema war jedenfalls, so viel hat sich uns bereits gezeigt, vielfältig brauchbar, um die Verfassung eines großen Verbandes zu beschreiben, es ließ sich gut auf eine pyramidale Stufung von Papst, Kardinälen, Bischöfen, Pfarrern und Laien abbilden. Auch wenn solche Durchstufung in

33) Diese Argumente (aus der Sentenzenvorlesung II Sent. d. 9 q. 1 a. 7; IV Sent. d. 4 q. 2 a. 3, q. 3 ad 1; IV Sent. d. 13, q. 1, a. 1, sol. 1; aus Contra impugnantes, c. 4, und aus der Summa Theologiae I q. 106 a. 3; I q. 108, a. 4; I q. 117 a. 2) sind kurz gebündelt zusammengestellt worden von David E. LUSCOMBE, *Hierarchy in the Middle Ages: Criticism and Change*, in: *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages / Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, hg. von Joseph CANNING/Otto Gerhard OEXLE (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 147), Göttingen 1998, S. 113–126, hier S. 118f. (ohne Hinweis auf die Gegenposition Wilhelms von Saint-Amour). Vgl. auch David E. LUSCOMBE, *Thomas Aquinas and conceptions of Hierarchy in the Thirteenth Century*, in: *Thomas von Aquin, Werk und Wirkung im Lichte neuerer Forschung*, hg. von Albert ZIMMERMANN (Miscellanea mediaevalia 19), Berlin 1988, S. 261–277; Wayne J. HANKEY, *Dionysius dixit: Lex divinitatis est ultima per media reducere*. Aquinas, Hierocracy and the »Augustinisme politique«, in: *Medioevo* 18 (1992), S. 119–150.

34) Vgl. z.B. Jacques Guy BOUGEROL, *Saint Bonaventure: Études sur les sources de sa pensée*, Northampton 1989, Bd. 1, S. 35–135; und jetzt William J. HOYE, *Die Vereinigung mit dem gänzlich Unbekannten nach Bonaventura, Nikolaus von Kues und Thomas von Aquin*, in: *Dionysius-Rezeption* (wie Anm. 10), S. 477–504, bes. S. 484–489.

der kleinräumigen und kleinteiligen Wirklichkeit der Zeit nur eine höchst unklare Entsprechung finden mochte, so gaben die Applikationen in sechs-, sieben- oder neunstufigen Kasakaden doch ein Mittel an die Hand, einen größeren überregionalen sozialen Verband als geschlossene und in sich differenzierte Totalität zu betrachten und zu durchdenken.

Ebenso konnten Theologen schon im 13. Jahrhundert wie selbstverständlich versuchen, sich ein Königreich und politische Herrschaftsordnungen nach dem Vorbild hierarchischer Gliederungen vorzustellen. Wilhelm von Auxerre († 1231/37) in seiner *Summa aurea* ist nicht der einzige, der die Kohärenz eines Reiches als Hierarchienfolge beschreibt<sup>35</sup>. Solche Versuche konnten weitreichende Folgen haben: die Hierarchievorstellung begünstigte in der Kirche in vielleicht unerwarteter Weise eine papalistische Zuspitzung, gab dem Weltanspruch des Papstes im 13. und 14. Jahrhundert einen anders kaum in gleichem Maße offenstehenden Raum. Insbesondere im Verhältnis von Kirche und Staat hatte das Folgen, wie sie ohne diese Figuration nicht so leicht erreichbar gewesen wären. Peter Moraw hat diesen Zusammenhang einmal folgendermaßen formuliert: »Eine innerkirchlich durchgeformte, im Papsttum gipfelnde Hierarchie, die die Kirche als Klerikerkirche von der Christenheit unterschied, stellte (...) gemäß der Zweigewaltenlehre die Frage nach der Rangfolge des geistlichen und weltlichen Faktors; sie konnte nicht anders als im Hinblick auf die Nähe zu Gott und damit zugunsten der Priesterschaft und ihres Hauptes entschieden werden.«<sup>36</sup>

Auch der Theologe aus dem Augustinereremiten-Orden Aegidius Romanus hat an der Wende zum 14. Jahrhundert, im Pontifikat Papst Bonifaz' VIII., die göttliche Weltregierung und die königliche Regierung eines Reiches (in dem man gewiß mit einiger Wahrscheinlichkeit das französische Königreich Philipps des Schönen erkennen darf) miteinander verglichen. Dabei hat er ausdrücklich die Tätigkeiten und Funktionen der himmlischen Engelchöre mit den königlichen Hilfskräften in engster Entsprechung gesehen<sup>37</sup>. Auch der damalige Papst selbst, Bonifaz VIII., benutzt in seiner Bulle *Unam sanctam*<sup>38</sup> (1302/1303)

35) Vgl. bereits Berthold VALLENTIN, *Der Engelstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staate* (bis auf Thomas von Aquino), in: *Grundrisse und Bausteine zur Staats- und Geschichtslehre, zusammengetragen von Ehren Gustav Schmollers*, hg. von Kurt BREYSSIG, Berlin 1908, S. 41–120.

36) Art. »Kirche und Staat II«, in: *Theologische Realenzyklopädie* 18, Berlin/New York 1989, S. 374–381, hier S. 378.

37) Vgl. vor allem Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, II.13, hg. von Richard SCHOLZ, Leipzig 1929 (ND Aalen 1961), bes. S. 124–126. Zum Gesamtaufriß des Traktats etwa Jürgen MIETHKE, *De potestate papae*, Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 16), Tübingen 2000, S. 94–102. Allgemein zu diesem wichtigen Abschnitt der Hierarchien-Rezeption jetzt auch Elvio ANCONA, *All'origine della sovranità, Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo* (Forme e realtà nell'esperienza giuridica 15), Torino 2004.

38) Vgl. oben Anm. 4. Zum Anteil des Aegidius an den Formulierungen vor allem Richard SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.* (Kirchenrechtliche Abhandlungen 6–8), Stuttgart 1903 (ND Amsterdam 1962), S. 124–127; Jean RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et l'Etat au moyen âge* (*Spicilegium sacrum Lovaniense* 8), Louvain 1926, S. 394–404; Walter ULLMANN, *Boniface VIII and his*

ebenfalls das Argument, daß es nicht zwei Hierarchien nebeneinander geben könne, sonst entstünde ein monströses Ungeheuer<sup>39)</sup>. Der franziskanische Schüler des Johannes Duns Scotus Franz von Meyronnes sieht dann wenig später die Einheit einer einzigen Hierarchie mit dem Papst an der Spitze gleichsam als Selbstverständlichkeit an, formuliert das jedenfalls als hehres Endziel und gibt dem Anjou-König von Neapel gute Ratschläge, wie würdevoll und günstig es doch für einen weltlichen Herrscher sei, unter dem *summus hierarcha* (dem Papst) stehen zu dürfen<sup>40)</sup>. Gesetze könnten, wie unser Franziskaner meint (und hier konnte er sich auf die Überzeugung des Aristoteles und die Meinung der Juristen berufen), nicht jeden einzelnen Konflikt vorweg regeln, die Hierarchie aber vermöchte das, da sie als dynamisch fortwirkendes System ständig Vollkommenheit anstrebe. Daher müsse die irdische Verfassung der Gemeinwesen der Hierarchie zumindest nacheifern und sie nachahmen. Trete ein König in vassallitische Abhängigkeit vom Papst, so könne er nur gewinnen. Unser Theologe hat dafür ein schlagendes Exempel parat, das freilich teilweise bereits mehr als ein halbes Jahrhundert zurücklag: Der Staufer Friedrich II. habe seinen *principatus* im Königreich Sizilien verloren, weil er sich weigerte, sich dem Papst zu unterwerfen, der erste Anjou-Herrscher Siziliens, Karl I., dagegen wurde in seiner Herrschaft bestätigt.

Auch ohne nun das Schicksal der Hierarchienlehre bei den spätmittelalterlichen Theologen und Philosophen weiter zu verfolgen<sup>41)</sup>, ist – so hoffe ich – klar geworden, daß das Schema über seine metaphysische und mystische Valenz hinaus auch für die Reflexion sozialer Organisation Stichworte vermittelte, die von interessierter Seite aufgegriffen und bei Bedarf in die Waagschale geworfen werden konnten. Freilich war die pseudo-dionysische

Contemporary Scholarship, in: *Journal of Theological Studies*, n.s. 27 (1976), S. 58–87. Zur Benutzung des Areopagiten David E. LUSCOMBE, *The Lex divinitatis in the bull Unam sanctam of pope Boniface VIII*, in: *Church and Government in the Middle Ages, Essays presented to C. R. Cheney*, hg. von Christopher N. L. BROOKE/David E. LUSCOMBE/Geoffrey H. MARTIN/Dorothy OWEN, Cambridge 1976, S. 205–221.

39) *Unam sanctam ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter coanfitemur, ... quae unum corpus mysticum repraesentat, cuius corporis caput Christus, Christi vero deus ... Igitur ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus Petrique successor...* (DENZINGER/SCHÖNMETZER, bzw. DENZINGER/HÜNERMANN [wie Anm. 1], nrr. 868 und 872).

40) Das gesamte Werk dieses (nach 1326, wahrscheinlich 1328) früh verstorbenen Franziskaners, der zuletzt (wohl seit 1324) Provinzial seines Ordens für die Provence war und im theoretischen Armutstreit treu an der Seite des Papstes verharrte, ist vorgestellt worden von Heribert ROSSMANN, *Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franz von Meyronnes OFM, mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre* (Franziskanische Forschungen 23), Werl i. W. 1972 (= kath. Theol. Diss. München 1969); zu den »politischen« Schriften: S. 89–243. Vgl. auch David E. LUSCOMBE, *François de Meyronnes and Hierarchy*, in: *The Church and Sovereignty, c. 590–1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, hg. von Diana WOOD (Studies in Church History, Subsidia 9), Oxford 1991, S. 225–231.

41) Hervorzuheben ist etwa die Rolle, die das Problem im Prozeß gegen Jean de Pouilly spielte, dazu zuletzt Ludwig HÖDL, *Die doppelte Disputation der Irrtümer des Johannes de Polliaco an der Kurie in Avignon (1318–1321)*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 89 (2003), S. 338–362.

Hierarchienlehre nur ein einzelner Faden im Gewebe der dem Mittelalter überkommenen Leitvorstellungen und Traditionen, die aus der Antike überliefert oder selbständig entwickelt worden waren. Attraktiv und gleichsam geheiligt durch den irrtümlichen Anschluß an die Lehre des Apostels Paulus selber, genoß das Schema aber für sich genommen hohe Autorität, galt diese Autorität auch zunächst vor allem im Bereich der Engelordnungen, also im Bereich reiner Geisteswesen. Jede Applikation auf irdische Sozialverbände, erst recht jede analoge Anwendung auf die Kirche oder den Staat, blieb auf die Dauer keineswegs, wie zu sehen war, unwidersprochen oder gar allgemein verbindlich. *Mystica theologia non est argumentativa*, »mit Thesen der mystischen Theologie läßt sich nicht stichhaltig argumentieren«, so lautete die knappe Abfertigung, die schon bei Dionysius selbst im Ansatz zu finden war<sup>42)</sup> und die wir dann bei Gegnern solcher Anschauungen finden können<sup>43)</sup>. Man mochte sich an diese Tradition des Pseudo-Dionysius anschließen oder eben auch nicht, man konnte sich dort Anregungen holen oder man konnte auch seine eigenen Argumentationen mit der Hierarchievorstellung entweder erheblich variieren oder aber gänzlich beiseite schieben, je nach der Wahrnehmung der eigenen Interessenlage. Selbst die Bulle *Unam sanctam* vermochte es selbstverständlich nicht, die Hierarchie-Vorstellung allgemein verbindlich zu machen. Die Hierarchienlehre des Areopagiten blieb mit einem Wort auch danach ein Angebot auf dem Markt der Theorien, das als solches frei blieb und wohl oder übel Freiheit belassen mußte.

Die Hierarchienlehre freilich war nur eines der Angebote, die das ständige Nachdenken der Kirchenleute über die Kirche und ihre Verfassungsstrukturen für die Versuche zur Bewältigung weltlicher Sozialordnungen bereithielt. Einen weiteren wichtigen Ansatz, dessen Wirkungen gar nicht überschätzt werden können, stellte das Kirchenrecht<sup>44)</sup>, dessen grundlegende Texte seit der Verwissenschaftlichung der Rechtslehre an den Universitäten der Scholastik alsbald fast allgegenwärtig in Europa zur Hand waren, ein unschätzbare Vorteil im Zeitalter der handschriftlichen Vervielfältigung und Verbreitung von Texten. Die Normen, wie sie in den kirchenrechtlichen Sammlungen, vom *Decretum Gratiani* angefangen bis zu den jüngsten Kompilationen des päpstlichen *Ius novum* der Dekretalen, bereitlagen, waren bald überall in Europa ebenso verfügbar wie die wichtigsten Glossenapparate der Schulen, die man auch fernab von jeder Universität finden und

42) Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, ep. IX, in: Migne, *Patrologia Graeca* 3, 1105, 1 sqq., in der Übersetzung von RITTER (wie Anm. 10), S. 109–111.

43) Bekanntlich hat mit diesem Argument der Dominikanertheologe Johannes Quidort von Paris die Ansprüche Papst Bonifaz' VIII. mehrfach abgewehrt, vgl. sein »De regia potestate et papali« c. 14, 18 und 19, ed. Fritz BLEIENSTEIN, Johannes Quidort von Paris, Über königliche und päpstliche Gewalt, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik 4), Stuttgart 1969, S. 144, 167, 173.

44) Dazu ausführlicher: Jürgen MIETHKE, Historischer Prozeß und zeitgenössisches Bewußtsein. Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter, in: *Historische Zeitschrift* 226 (1978), S. 564–599.

benutzen konnte. Mit einiger zeitlicher Verzögerung kann man dasselbe vom Römischen Recht, seinen Glossen und wichtigsten Kommentaren sagen. In Hunderten und Aberhunderten von Handschriften über Europa hin, in seinen zentralen wie in seinen peripheren Räumen, waren die Handschriften beider juristischer Quellen-*Corpora* verbreitet<sup>45</sup>. Was insbesondere die Kanonisten in emsiger Begriffsarbeit über die Rechtsverhältnisse der verschiedenen Ämter und Stände in der Kirche an Argumenten zusammengetragen hatten, das stand abrufbereit offen für jeden, der die umständlichen Materialmengen zu handtieren gelernt hatte, und das nicht allein in den Zentren der Bildung und Wissenschaft, sondern praktisch überall zumindest in erreichbarer Nähe<sup>46</sup>. Ein Rechtsstudium war zwar langwierig und kostspielig, die Rechte aber galten bereits seit dem 12. Jahrhundert und noch im 15. Jahrhundert als eine *scientia lucrative*<sup>47</sup>. Das Juristenmonopol in der deutschen Verwaltung der Gegenwart hat eine lange und recht geradlinige mittelalterliche Vorgeschichte, die vor allem die Kanonistik angeht, da Römisches Recht und Legisten außerhalb Italiens erst allmählich Fuß faßten und erst im Verlauf des 15. Jahrhunderts zu echten Konkurrenten der Kanonisten heranwuchsen.

Es kann keineswegs davon die Rede sein, daß die Kanonisten von vornherein und exklusiv durchwegs extrem papalistische Positionen vertreten hätten. Auch ihr Chor klang vielschichtig, bisweilen sogar dissonant, und die Diskussionen, die in den Hörsälen, in den Glossenapparaten und Kommentaren geführt wurden, waren kontrovers und manchmal heftig. Es lag aber in der Natur der juristischen Frage nach der Entscheidungskompetenz in Streitfragen und nach bestandkräftigen Urteilen bei Gericht, daß die Ansprüche des Inhabers des allmählich immer deutlicher herausgearbeiteten Jurisdiktionsprimats, des Papstes, doch eine besondere Aufmerksamkeit erwarten durften und auch erfuhren. Die Forschung hat sich aus guten Gründen daran gewöhnt, bereits die frühen kanonistischen Gesamtentwürfe in zwei Hauptgruppen zu unterteilen, in die sogenannten »dualistischen« und die »monistisch-hierokratischen« Modelle der Kirchenordnung. Während die einen die geistliche und

45) Für das römische Recht gab einen ersten genaueren Überblick Gero DOLEZALEK, Verzeichnis der Handschriften zum Römischen Recht bis 1600, Bd. 1–4, Frankfurt a.M. 1972. Für das noch weiter verbreitete kanonische Recht fehlt eine zusammenfassende Kompilation.

46) Auf diesen Gesichtspunkt der Erreichbarkeit der Texte weise ich auch hin in: Jürgen MIETHKE, Wissenschaftliche Politikberatung im Spätmittelalter. Die Praxis der Scholastik, in: Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters/Political Thought in the Age of Scholasticism, hg. von Martin KAUFHOLD (Studies in Medieval and Reformation Traditions 103), Leiden/Boston 2004, S. 337–357.

47) Insbesondere Stephan KUTTNER, *Dat Galienus opes et sanctio Iustiniana*, in: Literary and Linguistic Studies in Honor of Helmut H. Hatzfeld, hg. von Alessandro S. CRISAFULLI, Washington, DC 1964, S. 237–246, jetzt in: Stephan KUTTNER, The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages (Collected Studies Series, CS 113), London 21992, nr. x. Eine exemplarische sozialgeschichtliche Untersuchung juristischer Karrieren lieferte kürzlich Robert GRAMSCH, Erfurter Juristen im Spätmittelalter. Die Karrieremuster und Tätigkeitsfelder einer gelehrten Elite des 14. und 15. Jahrhunderts (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 17), Leiden/Boston 2003.

die weltliche Sphäre beide in Gleichursprünglichkeit unmittelbar auf Gott bezogen, der beide selber gewollt und eingesetzt hatte, wollte die andere die weltliche Ordnung nur vermittelt über die geistliche auf den göttlichen Ursprung aller Ordnung zurückbezogen sehen. Beide Richtungen haben sich bereits an der Wende zum 13. Jahrhundert im Pontifikat Papst Innozenz' III. deutlich ausgeprägt, im Laufe des 13. Jahrhunderts gewann die »monistische« Interpretation, die im Papst den obersten Leiter und Richter der Kirche sah, mehr und mehr an Boden. Schon der Kommentar zu den Dekretalen, den Papst Innozenz IV. bereits während seiner Tätigkeit als Professor in Bologna begonnen hatte und an dem er noch in den Mußestunden seines Pontifikats weiter gearbeitet hat, bringt diese Entwicklung auf einen frühen schwer überbietbaren Höhepunkt. Innozenz' IV. Schüler, der Kardinal von Ostia Heinrich von Susa, der »Hostiensis« († 1271), hat dann diese Position noch im 13. Jahrhundert im einzelnen ausgearbeitet und für die Zukunft einflußreich befestigt.

Unter einer Vielzahl von Anknüpfungspunkten, welche die älteren Dekretalen der Päpste den neu erwachenden Ambitionen des römischen Bischofs auf der Höhe des Mittelalters zur Verfügung stellten, bot sich in diesem Zusammenhang ein zentraler Begriff an. Der Papst beanspruchte gemäß einer Formulierung Papst Leos I. des Großen (440–461) für sich die *plenitudo potestatis*, die »Fülle der Amtsgewalt«, jene »Kompetenzfülle«, die in der Kirche überhaupt und schlechterdings möglich war, während nach dem ursprünglichen Text des päpstlichen Schreibens demgegenüber päpstliche Legaten nur *in partem sollicitudinis* berufen seien. Später, unter Papst Gregor IV. (827–844), wurde die in derart ungleicher Aufteilung lokal beschränkte Verantwortung bereits unterschiedslos sämtlichen Bischöfen zugewiesen, während der Papst als Bischof von Rom sich selber die ungeteilte Kompetenz für die Gesamtkirche zuerkannte<sup>48</sup>). Die Gegenüberstellung von »Fülle der Gewalt« und begrenztem »Sorgeanteil« gerann zu einer Formel. Johannes Teutonicus hat sie etwa in seiner *Glossa ordinaria* zum »Decretum« Gratians so zusammengefaßt: *papae potestas plena est, aliorum episcoporum semiplena est, quia ipsi sunt in partem sollicitudinis vocati, non in plenitudinem potestatis* [»Die Kompetenz des Papstes ist vollständig, die der übrigen Bischöfe ist halbvollständig, denn diese sind zur Erledigung eines besonderen Auftrags berufen, nicht zur Kompetenzfülle«]<sup>49</sup>).

48) Brief Leos I. an einen Bischof Anastasios, ep. 14.1 (Migne, *Patrologia Latina* 54, Sp. 671): *Vices enim nostras credidimus charitati tuae, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis* – vgl. auch DENZINGER/SCHÖNMETZER, bzw. DENZINGER/HÜNERMANN (Anm. 1), nr. 282; bzw.: MGH *Epistolae* 5 [= Epp. Karolini aevi 3], Berlin 1898–1899, S. 72–81 nr. 14, hier 74,8f. (Gregor IV.). Zur Entwicklung der Formel vor allem John A. WATT, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists*, London 1965, bes. S. 75–92; Robert L. BENSON, *Plenitudo potestatis: Evolution of a Formula from Gregory IV to Gratian*, in: *Collectanea Stephan Kuttner (Studia Gratiana 14)*, Bologna 1967, S. 195–217, bes. S. 200–203; Kenneth PENNINGTON, *Pope and Bishops, The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia, PA 1984, S. 43–74.

49) *Glossa ordinaria* zu D. 11 c. 2, s.v. *plena auctoritate: papae potestas plena est, aliorum episcoporum semiplena est, quia ipsi sunt in partem sollicitudinis vocati, non in plenitudinem potestatis, ut 2 q. 6 Decreto [= C. 2 q. 6 c. 11] et Qui se scit [= c. 12]*.

Wir verzichten darauf, uns hier die sehr detaillierten Argumente vor Augen zu führen, die die gelehrten Juristen auflisteten, wenn sie Umfang und Art dieser »Vollgewalt« im einzelnen absteckten, vor allem war es für die Juristen zunächst die bestandkräftigste letzte Entscheidungsbefugnis in Rechtsstreitigkeiten, d. h. die höchstrichterliche Kompetenz in den *causae maiores*, sowie darüber hinaus die Gesetzgebung für die gesamte Kirche, die Binde- und Lösegewalt und die Entscheidung in zweifelhaften Glaubensfragen, die am deutlichsten jene allerhöchste Gewalt in der Kirche sichtbar werden ließ. Zunächst äußerte man sich nicht genauer zu der Frage, in welchem Bereich, abgekürzt gesagt: wo solche Gewaltentfaltung geübt werde, sie galt naturgemäß in der gesamten Kirche, die aber ununterschieden Klerus und Laien umfaßte. Erst als immer deutlicher die Amtskirche und damit der Klerus als eine eigene Personengruppe sichtbar und mehr und mehr als Klerikerkirche erlebbar wurde, wurde auch die Frage dringend, ob sich die päpstliche Gewalt vor allem auf die geistlichen Leute und auf die geistlichen Angelegenheiten erstreckte, die mehr und mehr personenbezogen gedacht und vorgestellt wurden, oder ob sie auch über alle Christen Gültigkeit habe, ob also vorwiegend die Kleriker oder ob alle Christen dem Papst und seiner Vollgewalt unterworfen seien, konkret also stellte sich zunehmend dringlich auch die Frage, ob ein christlicher Herrscher in seiner eigenen Sphäre weltlicher Herrschaft dem Anspruch des Papstes auf Leitung unterworfen sei.

Schon Papst Innozenz IV. hatte in seiner Kommentierung zum Liber Extra Gregors IX., wir haben das bereits gesagt, Positionen vertreten, die den zu seiner Zeit noch gar nicht so alten exklusiven päpstlichen Anspruch auf das Christusvikariat ganz wörtlich nahmen. Der päpstliche Gelehrte hatte aus der Weltherrschaft des Gottmenschens Christus einen umfassenden päpstlichen Weltanspruch abgeleitet, der schwerlich zu überbieten war. Mit der Absetzung Kaiser Friedrichs II. auf dem Konzil von Lyon (1245) zog der Papst folgerichtig aus diesen Voraussetzungen seine Schlüsse<sup>50</sup>. Ein halbes Jahrhundert später, im Pontifikat Bonifaz' VIII., wurde dann endgültig Ernst mit diesen anspruchsvollen Vorstellungen gemacht. Für die Zeitgenossen war das aufregend, ja alarmierend<sup>51</sup>. Daß Bonifaz diese Ansprüche erhob, begründet und verfolgt hatte, war und blieb bedeutsam, auch wenn sich überzeugende praktische Erfolge nicht recht eingestellt hatten, für Innozenz IV. nicht und noch weniger für Bonifaz VIII. Bei beiden Päpsten hatte ihre praktische Politik nicht die erhofften Früchte getragen. Bezeichnend genug hatten für Bonifaz VIII.

50) Dazu vor allem Friedrich KEMPF, Die Absetzung Friedrichs II. im Lichte der Kanonistik, in: Josef FLECKENSTEIN (Hg.), Probleme um Friedrich II. (Vorträge und Forschungen 16 / Studien und Quellen zur Welt Kaiser Friedrichs II. 4), Sigmaringen 1974, S. 345–360 (= KEMPF, La deposizione di Federico II alla luce della dottrina canonistica, in: Archivio della Società Romana di Storia Patria III/11 (1968), S. 1–16). Zu den kanonistischen Voraussetzungen vgl. auch Othmar HAGENEDER, Das päpstliche Recht der Fürstenabsetzung. Seine kanonistische Grundlegung (1150–1250), in: Archivum Historiae Pontificiae 1 (1963), S. 53–95.

51) Im einzelnen dazu etwa MIETHKE, *De potestate papae* (wie Anm. 37).

zuletzt alle seine Ansprüche vielmehr durch das Attentat von Anagni mit einem absoluten Fiasko geendet.

Dessen ungeachtet war eine völlig neue Textsorte, ein eigenes Thema politischer Reflexion seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts entstanden und beherrschte die politische Theorie bis weit in das 15. Jahrhundert hinein<sup>52</sup>): Traktate »*De potestate papae*« werden vom Beginn des 14. Jahrhunderts viele Jahrzehnte lang nicht mehr abreißen und alle anderen Gattungen der politiktheoretischen Traktatliteratur weitgehend verdrängen. Von Flugschriften oder Talentproben im Umfang weniger Seiten bis zu dickleibigen und umfangreichen, ja enzyklopädischen Bemühungen finden wir eine ganze Bibliothek von Texten damit beschäftigt, die Kompetenzen des *pontifex Romanus* entweder schrankenlos zu verherrlichen oder kritisch zu umschreiben und vorsichtig einzugrenzen. Damit erfüllt die politische Theorie dieser Zeit eine ihrer Hauptaufgaben, konkrete Machtausübung nicht nur zu begründen und zu legitimieren, sondern auch zu umgrenzen und einzuschränken mit Argumenten, die nachvollziehbar und praktikabel sein sollten.

Das Ergebnis können wir hier nicht mehr in seinen Verzweigungen mustern. Daß aber zunächst ein eindeutig kirchlich bezogenes Nachdenken auch für die Theorie staatlich-politischer Organisation von mehr als nur sekundärem Interesse war, müßte man postulieren, könnte man es nicht verfolgen. Diejenigen Autoren, die heute auch noch als »Klassiker« der mittelalterlichen politischen Theorie gelten, ein Dante Alighieri, ein Marsilius von Padua, oder ein Wilhelm von Ockham, haben sich in diese Diskussion eingemischt und dabei – mit voneinander höchst verschiedenen Mitteln im einzelnen – allesamt Positionen erreicht, die das Staatsdenken weit über das Mittelalter hinaus beeinflußt haben. Dasselbe gilt sogar in hohem Maße auch für die Gegenseite: auch die »papalistischen« Verfechter einer *plenitudo potestatis* des Papstes haben bei ihren Argumentationen, wieweit sich die Amtskompetenz des Papstes auch auf die *temporalia* erstreckte, der Souveränitätstheorie des Fürstenstaates der Frühen Neuzeit vorgearbeitet, was später selbst ein Jean Bodin am Ende des 16. Jahrhunderts noch anerkannt hat<sup>53</sup>).

Das ist hier nicht im einzelnen zu belegen. Zum Abschluß möchte ich nur in aller Kürze verweisen auf Folgen dieser spätmittelalterlichen Debatte um die Verfassungsstrukturen von Kirche und Staat, die in Deutschland zu beobachten sind. Hier haben sie nämlich geholfen, den schwierigen Schritt aus den politischen Strukturbegriffen universalistischer

52) Eine Zusammenfassung hat versucht Jürgen MIETHKE, Die Traktate »*De potestate papae*«, ein Typus politiktheoretischer Literatur im späteren Mittelalter, in: Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation, hg. von Robert BULTOT/Léopold GÉNICOT (Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales II.5), Louvain-la-Neuve 1982, S. 198–211; vgl. auch MIETHKE, *De potestate papae* (wie Anm. 37).

53) Nachweise bei MIETHKE, Historischer Prozeß (wie Anm. 44), S. 599, Anm. 71. Zusammenfassend zur Bedeutungsentwicklung der Souveränitätsvorstellung im Mittelalter etwa Jürgen MIETHKE, Art. »Souveränität«, in: Lexikon des Mittelalters 7, München 1995, Sp. 2068–2071.

mittelalterlicher Ordnungsvorstellung zu moderner Staatlichkeit auch im deutschen Reich vorzubereiten. Hier in Deutschland stand nämlich der universelle kaiserliche Anspruch der deutschen Herrscher und »Römischen Kaiser« auf universale Geltung, den sie als *imperator Romanorum* erhoben, sperrig vor aller »Verstaatlichung« der politischen Verfassung des Reiches. Solche »Verstaatlichung« aber war im Konzert der europäischen Königreiche dringend, weil auch in Deutschland eine staatlich institutionelle Herrschaft zuerst etabliert werden mußte, um sie anschließend intensivieren zu können. Vorsichtig, aber entschieden mit Hilfe einer pünktlich genauen Theorie herrscherlicher *potestas* hat im 14. Jahrhundert, genauer gesagt, in der theoretischen Reflexion über den Konflikt zwischen Kaiser und Papst unter Ludwig dem Bayern, ein deutscher Kanonist den kaiserlichen Anspruch eingegrenzt und präzisiert, indem er gerade nicht, wie manche seiner Zeitgenossen<sup>54</sup>), aus der Beziehung des universell regierenden Kaisers zu seinem universell die Kirche beherrschenden Coronator, zu dem einen universellen Gehorsamsanspruch stellenden Papst, auf Umfang und Recht kaiserlicher Herrschaft in aller Welt geschlossen hat. Lupold von Bebenburg (c.1300–1363), zum *doctor decretorum* in Bologna promoviert und damals Offizial des Bischofs von Würzburg, später (seit 1357) dann Bischof von Bamberg, hat in seinem Traktat (von 1339) *De iuribus regni et imperii* vielmehr den mittelalterlichen Kaiser (bzw. bereits den römischen König) entschlossen auf die gleiche Ebene mit den erfolgreichen Königen der werdenden Nationalkönigreiche Westeuropas gestellt. Er hat die kanonistische Korporationslehre, die die *potestas* aus der Wirklichkeit einer legitimen Gruppenbildung herleitete, in Verbindung mit einem höchst eigenständigen und eigenwilligen Interesse an der Geschichte der Karolinger- und Ottonenzeit dazu benutzt, in kühler Abrechnung mit den papalistischen Theorien der Kurie die Unabhängigkeit der Herrschaft und die Selbständigkeit des Regierungshandelns der deutschen Könige und Kaiser zu begründen<sup>55</sup>).

Damit wollte er offensichtlich die Gleichrangigkeit der Herrscher im Römischen Reich mit den Königen der westeuropäischen Nachbarn theoretisch fundieren. Er vermochte sie damit auch nachhaltig theoretisch abzusichern. Hatten die westeuropäischen Königreiche von der Kanonistik den wichtigen Anspruch übernommen: *Rex imperator in regno suo*, so drehte Lupold gewissermaßen den Sinn dieser Gleichung um: auch vom Kaiser sollte gelten, daß er seiner Kompetenzen und seiner *potestas* in voller Gleichheit zur Herrschaft der

54) Hier ist insbesondere an Konrad von Megenberg zu erinnern, dazu demnächst Jürgen MIETHKE, Konrads von Megenberg Kampf mit dem Drachen. Der »*Tractatus contra Occam*« im Kontext, in: Konrad von Megenberg, hg. von Gisela DROSSBACH/Claudia MÄRTL/Martin KINTZINGER (Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte, Beiheft) [im Druck, voraussichtlich 2005].

55) Zur Biographie vgl. die Einleitung von Jürgen MIETHKE zu: Politische Schriften des Lupold von Bebenburg, hg. von Jürgen MIETHKE/Christoph FLÜELER (MGH Staatsschriften des späteren Mittelalters 4), Hannover 2004, S. 1–61; zur Theorie Lupolds etwa ebd., S. 61–148.

Nachbarkönige gewiß sein durfte: *imperator est rex in regno suo*<sup>56</sup>). Daß damit freilich die Päpste aus dem politischen Spiel um die Entscheidung über die jeweilige Sukzession im römischen Wahlreich des Spätmittelalters endgültig ausscheiden mußten, paßte zu der allgemeinen politischen Entwicklung: noch zu Lupolds Lebzeiten fand diese Tendenz in der Goldenen Bulle Karls IV. (von 1356) ihre konsequente Fortsetzung, ohne daß das an der Kurie in Avignon recht bemerkt worden wäre<sup>57</sup>). Bis in das 19. Jahrhundert hinein, bis zum formellen Ende des Alten Reiches, hat dann diese Entscheidung der Goldenen Bulle nachwirken können. Reichsrechtlich war künftig der Papst von der Regelung der Herrschaftssukzession im Römisch-Deutschen Kaiserreich definitiv verabschiedet<sup>58</sup>).

Lupold hatte höchstwahrscheinlich bereits in den praktischen Vorverhandlungen mit seinen Überlegungen die Festlegungen der Rhenser Kurfürstenerklärung von 1338 mit vorbereitet, begleitet und kommentiert, wie er wohl auch an den Beratungen über die einzelnen Formulierungen der *Goldenen Bulle* auf den Reichstagen von Nürnberg und Metz (1356) persönlich mitgewirkt hat<sup>59</sup>). Die *potestas* des Herrschers ist nach seinen Darlegungen in ihrer Erstreckung nur durch das allgemeine (Völker-)Recht und seine Grundlagen, wie die zeitgenössische Kanonistik es verstand, auszumessen. Schon der erste mittelalterliche Kaiser, schon Karl der Große, hatte, so zeigt Lupold, seine Herrschaftsrechte – völlig legitim, wie der Jurist konstatiert – erworben entweder durch Erbschaft oder durch Eroberung. Karls des Großen Nachfolger sind in der Ausübung ihrer Regierungsgewalt wie der erste Karolinger und wie in der zeitgenössischen Wirklichkeit Lupolds im 14. Jahrhundert etwa die Könige von England oder Frankreich nicht von den Päpsten abhängig. Insofern haben die kuralistischen Ansprüche auf päpstliche Vollgewalt, wie sie von den

56) »*Imperator rex in imperio suo*« – das hat freilich Lupold so nie auch nur annähernd oder ähnlich formuliert. Gleichwohl trifft diese Charakteristik, wie sie wohl zuerst von Helmut G. WALTHER, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München 1976 (= Phil. Diss. Konstanz 1970), S. 228, formuliert worden ist, unzweifelhaft Lupolds Meinung.

57) Etwa Jürgen MIETHKE, *Die päpstliche Kurie des 14. Jahrhunderts und die »Goldene Bulle« Kaiser Karls IV. von 1356*, in: *Papstgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag*, hg. von Joachim DAHLHAUS/Armin KOHNLE, in Verbindung mit Jürgen MIETHKE/Folker E. REICHERT/Eike WOLGAST (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 39), Köln/Weimar/Wien 1995, S. 437–450.

58) Das ist etwa zu verfolgen in der klassischen Studie von Hans-Erich FEINE, *Die Approbation der Luxemburgischen Kaiser in ihren Rechtsformen an der Kurie*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 27 (1938), S. 364–397, abgedruckt in: DERS., *Reich und Kirche*, Aalen 1966, S. 77–99.

59) Dazu am ausführlichsten Bernd-Ulrich HERGEMÖLLER, *Der Nürnberger Reichstag von 1355/56 und die »Goldene Bulle« Karls IV.*, masch. phil. Diss. Münster 1978, S. 395–415, der seine (stark hypothetischen) Überlegungen freilich in der Druckfassung der Studie [Fürsten und Städte zu Nürnberg, 1355/56. Die Entstehung der »Goldenen Bulle« Karls IV. (Städteforschung, A.13), Köln/Wien 1983, S. 157–161] deutlich reduziert hat.

Juristenpäpsten Bonifaz VIII. (1294–1303) und Johannes XXII. (1316–1334) durchgesetzt werden sollten, letztendlich der Idee des weltlich-säkularen, von kirchlicher Interferenz emanzipierten Rechtsstaates in einer frühen Phase der Entwicklung in Deutschland zum Durchbruch verholfen, da sie nur von einer derartigen Position aus überzeugend zurückzuweisen waren.

Ich breche ab. Im Rahmen einer Tagung zu mittelalterlichen Ordnungskonfigurationen habe ich an zwei kirchlichen Begriffsmustern den Beitrag kirchlichen Ordnungsdenkens zur europäischen politischen Theorie verfolgt. Die Wirksamkeit auch uns fremd und fern stehender Vorstellungswelten wie der der Engelchöre oder des allgemeinen Kompetenzanspruchs des höchsten Bischofs hat sich dabei, so hoffe ich, ebenso plausibel ergeben, wie vielleicht der Beitrag kirchlichen Verfassungsdenkens zu unser aller neuerdings mit unberechtigter Abschätzung als »alteuropäisch« bezeichneten Vorstellungen von Politik und Recht in Umrissen erkennbar wurde.