

tion“ war damals in der öffentlichen Diskussion so geläufig, daß es mir geboten erschien, ihn wenigstens einmal einfließen zu lassen, obwohl mir bewußt war, daß er den Vollgehalt von ‚indoles‘ nicht explizit, sondern nur implizit zum Ausdruck bringt. Immerhin: zweimal heißt es „Natur“, einmal „Charakter“ und nur einmal „Funktion“ (NB! die Zwischenüberschriften in „Quadragesimo Anno“ sind authentisch, diejenigen von „Mater et Magistra“ gehören *nicht* zum amtlichen Text).

B. meint, „das gläubig-dialogische Verhältnis zu Gott (könne) der Dimension des Sozialen zugerechnet werden“ (33). Auch wenn wir uns bewußt bleiben, daß all unsere Begriffe auf Gott nur analog angewandt werden können, habe ich gegen diese Redeweise Bedenken. In gnadenhafter Herablassung kann Gott mit der Menschheit in eine Art ‚societas‘ („Rechtsgenossenschaft“) eintreten und kann ihr ‚foedera‘ anbieten, die von den Menschen angenommen oder zurückgewiesen werden können. Solange wir aber die E.sfrage als eine Sache der Schöpfungs-, nicht der Erlösungsordnung ansehen, d. i. als eine Angelegenheit, die uns *univoce* mit den Ungläubigen gemeinsam ist und gemeinsam sein muß, weil wir anders in dieser Welt gar nicht leben könnten, ebenso lange erscheint mir für eine solche Vorstellung kein Raum zu sein. Der Christ mag sich anders zum E. *verhalten* als der Ungläubige, aber das E. *ist* für den Christen und den Ungläubigen ein und dasselbe. — Akzeptiert man den oben angegebenen Begriff von „Recht“ (er ist m. E. der einzige, der den Erfordernissen einer Begriffsbestimmung genügt: *convenit omni et soli definito*; bei allen anderen Begriffsbestimmungen sind die Grenzen unscharf, wenn nicht sogar idem per idem definiert wird), dann kann und muß Gott zwar selbstverständlich als ‚supremus et absolutissimus dominus omnium creaturarum‘ bezeichnet werden, aber nicht — auch nicht analogice! — als „Eigentümer“ oder in der Sprache des Feudalrechts als Ober-Eigentümer oder Lehensherr. Gottes dominium ist absolut *metajuristisch*; die juristische Kategorie des E.srechts besagt das Abwehrrecht, *jeden anderen* Rechtsgenossen (in *diesem* Sinne *ius absolutum*) von der Einwirkung auf die Sache auszuschließen. Gott hat keine anderen Götter neben sich! Ein solches Abwehrrecht mag für die Götter des Olymp sinnvoll sein (streng genommen impliziert es den Polytheismus!); ein solches Recht dem einen und einzigen Gott anzudichten ist ein Widersinn. Als *Metaphern* mögen solche Redeweisen wie die Bezeichnung Gottes als Obereigentümer oder Lehensherr tragbar sein, obwohl es mir gar nicht zusagt, mir Gott als Feudalherrn vorzustellen und ihn damit der überlebten Ordnung des ancien régime zugeordnet zu sehen. Zu begrifflicher Klärung tragen solche Metaphern nichts bei; im Gegenteil, sie können nur Verwirrung stiften. Die dogmatischen Theologen neigen dazu, zentrale Begriffe der Gnaden- und Heilsordnung zu juridifizieren, und gehen dabei mit dem juristischen Begriffsapparat etwas unbekümmert um; wenn sie schon in juristischer Sprache reden wollen, dann sollten sie sich der Mühe unterziehen, ebenso gute Juristen zu werden, wie die großen spanischen Spätscholastiker es für ihre Zeit waren, die auf dem Gebiet der Rechtslehre, des Wirtschaftsrechts und des Völkerrechts Unvergängliches geleistet haben.

Ihren letzten Grund hat die Unzulänglichkeit der E.slehre und E.sbegründung der Moraltheologen des 19. Jahrhunderts — das ist B.s abschließende Würdigung — in der Unfähigkeit, mit dem Problem des Sozialismus und Kommunismus fertig zu werden; das mußte erst bewältigt sein, dann erst war man wieder unbefangen genug, um die E.sfrage nicht von einer Verteidigungsstellung aus, in die man sich eingegraben hatte, anzugehen, sondern in offener und freier, rein sachlicher Auseinandersetzung.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

KölmeI, Wilhelm, *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses* (8. bis 14. Jahrhundert). Gr. 8° (XII u. 661 S.) Berlin 1970, de Gruyter. 98.— DM.

Das dicht geschriebene Werk ist in drei Teile gegliedert. „Im ersten Teil wird die Entfaltung des Gewaltverhältnisses und Gewaltverständnisses bis ins 13. Jahrhundert geschildert (3—259). Der zweite Teil bringt die Interpretation der Gewaltlehre auf dem Höhepunkt der großen ‚controversia‘ und ihrer geschichtlichen Auswirkung um 1300 bis in die Mitte des 14. Jh. (263—566). Der dritte Teil geht, die Ergebnisse auswertend, dem Thema der Bedeutung des ‚regimen christianum‘ für die Entwicklung des Gewaltverständnisses nach“ (569—625) (Vor-

wort). Zwei Exkurse sowie Abkürzungs- und Schriftenverzeichnis mit kurzem Personen- u. Sachregister folgen. Die Studie lag als Habilitationsschrift der Philosophischen Fakultät der Universität München vor.

Der I. Teil hebt mit der Fragestellung an und nennt die Begriffe, mit denen nach dem Investiturstreit (11.—14. Jh.) Wesenszüge von Herrschaft und Gewalt ausgedrückt werden: *regnum, imperium, auctoritas, corona, dominium, iurisdictio, maiestas*, vor allem aber *regimen*, das in seiner Gemeinsamkeit und in seinen Unterschieden zu den anderen Begriffen für den geistlichen und weltlichen Bereich kurz bestimmt wird. Die Formulierung, das Leitwort des Buches: „*Regimen christianum*“, findet sich in einer Schrift um 1300 (Jacob von Viterbo). Verf. zieht für den engeren Sachgehalt des Wortes die Linien zurück bis zur „konstantinischen Wende“ — mit Hinweis auf die Kritik P. Stockmeiers für diesen Ausdruck — und zeichnet kurz die Problematik, wie sie sich bis zum modernen Betrachter hin ergibt. Er gibt einen kurzen Forschungsüberblick und begründet sein eigenes Unternehmen (nach den Darstellungen von H. Finke, R. Scholz, Rivière, Dempf, R. u. A. Carlyle): 1. er will nicht nur die Spekulation sprechen lassen, sondern diese einbetten in die gesellschaftliche und politische Umgebung nach den Ergebnissen der verfassungs- und sozialgeschichtlichen Forschung; die Forschung über Herrschaftszeichen, Krönungssymbolik sowie die Arbeit der Kanonistik kommen hinzu. 2. Eigene Studien über die Zeit Johannes' XXII. und Ludwigs des Bayern, näherhin zu Ockham, Augustinus Triumphus, Alvarus Pelagius haben dem Verf. gezeigt, „daß es notwendig ist, einige gewohnte Interpretationsschemata anhand der quellenmäßigen Aussagen erneut zu überprüfen“ (15). 3. Die jüngsten Untersuchungen zum Fragenkreis des *regnum* und *sacerdotium* enden mit der Stauferzeit. Verf. will seine Aufmerksamkeit der Zeit um 1300 widmen, um die radikal hierokratische Doktrin dieser Zeit darauf zu befragen, „was ihre Aussage im Ganzen der Objektivierung des ‚*christianum*‘ zu sagen hat“ (16). Ein kurzer Überblick zum Stand der Forschung umschreibt seinen Ausgangspunkt.

Es folgt eine begriffliche Umschreibung des *regimen christianum* (18—29). K. gibt eine kurze Begriffsgeschichte der im 12. und 13. Jh. allgemein gebrauchten Attribute: *spiritualis* — *temporalis* bzw. *materialis gladius*; *spiritualis* — *terrena potestas* von Hippolyt von Rom ab. Für die konstantinische Zeit betont er, daß der weltliche Bereich nicht autark in sich abgeschlossen bleiben und nur die weltlichen Dinge ordnen will, sondern sich einer Heilsfunktion geöffnet weiß (19). Aspekte, unter denen Gewaltzuordnung weiterhin behandelt wird, sind: *terrenum* — *caeleste, humanum* — *divinum*; *spiritalis actio* — *negotia carnalia, saecularia*; für die Zweischwerverlehre: *gladius spiritualis* — *temporalis, terrenus, materialis*. In der Diskussion des 12. und 13. Jh. wird in exponierter Weise das Verhältnis von *regnum* und *sacerdotium* in der Formel des *gladius spiritualis* und *materialis* dargestellt und dabei dem *gladius spiritualis* die *anima*, dem *gladius materialis* das *corpus* zugesprochen. Verf. beschreibt die Verschiebung der Terminologie bis in die Neuzeit hinein, sei es in kirchlichen Dokumenten oder in der Forschung. Das zur Kennzeichnung der Gewaltlehre eingeführte Begriffspaar (H. Barion, F. Kempf) „monistisch-dualistisch“, ergänzt durch das andere „monophysitisch-monotheletisch“ (zur Ausdeutung des Wortes „monistisch“), findet mit Recht seine Kritik (27—30), da unter der christologischen Analogie selbst Verschiedenes verstanden wurde.

In sieben weiteren Punkten wird der erste Teil abgehandelt: (III.) Die temporale Gewalt — Herrschaft und Staat. Es ergibt sich — wie zu erwarten — der durchgehend personale Charakter der Herrschaft; K. sagt sehr vereinfachend: „Staat, staatlicher Verband, staatliche Gewalt treten vor allem als personal herrschaftliche Funktion und personal herrschaftliche Relation in Erscheinung. Die Gewalt ist auf die grundlegenden Rechte der Königsherrschaft konzentriert, auf die königliche Schutz- und Zwangsgewalt, sie kann in der Gewaltlehre als *gladius corporalis* auftreten“ (47). In IV.: Das Imperium, geht es um die Frage nach der weltlichen Position und Bedeutung des 800 erneuerten Imperium Romanum. „Die entscheidende Beteiligung Roms an der Erhebung Karls, die Intensivierung des päpstlichen Verleihungsanspruchs im 9. Jh. trieben dieses Wirken in die Welt hinein in einer Weise vor wie an keiner anderen Stelle der abendländischen staatlichen Organisation, verliehen auch dadurch dem Imperium für die Thematik des *regimen christianum* einen einzigartigen Rang. Sie brachten das *regnum* in eine Nähe zum *sacerdo-*

tium, die sowohl die Chance der Verfügung über den päpstlichen Stuhl wie die Abhängigkeit vom Papst entsprechend nahelegte“ (82). Es folgt VI.: Regimen christianum im politischen Bewußtsein der Zeit vom 10.—13. Jh. K. geht hier von den Ordines der Herrscherweihe und -krönung aus, bestimmt dann das christliche Herrscheramt vor und nach dem Investiturstreit. Seine Ausführungen überschneiden sich hier mit denen *U. Duchrows*: Christenheit und Weltverantwortung (Stuttgart 1970) (vgl. die Rez. in ThPh 46/1971 289—294). Wenn K. meint, daß das Leib-Seele-Verhältnis zum ersten Mal („in betonter Folgerichtigkeit allerdings von Hugo von St. Viktor auf die Gewaltenlehre angewandt worden sei, so ist wohl mit *U. Duchrow*, a. a. O. 374, Anm. 259, und *P. E. Schramm* (ebd. zit.) auf die Constitutiones Apostolorum II 34, 4 (Funk, I, 119) und auf Hieronymus, ep. 60, zu verweisen (Zitat angegeben in MGH, Ep. Carol. Aevi II, 413, Anm. 2). Aus diesem Gleichnis wurde jedenfalls schon im 4. Jh. eine höhere Würde des sacerdotium gegenüber dem regnum herausgelesen. Sicherlich ist auch für K. interessant, daß der von ihm öfter angeführte Anonymus von York (bzw. der „Normannische A.“; vgl. *G. H. Williams*, The Norman Anonymus of 1100 A. D., in: HavThStud 18 [Cambridge, Mss. 1951]; s. die Ausgabe von *K. Pellens* 1966) „auf die Einheit von Seele und Körper pocht und im König diese Einheit repräsentiert sieht“ (vgl. *U. Duchrow*, a. a. O. 375, Anm. 265). Die Abschnitte VII—X handeln über „Fürstliche und geistliche Höchstgewalt“, die Grundlagen der ‚potestas papae in temporalibus‘, das Eigenverständnis der Kirche im Verhältnis zur Temporalgewalt im Zuge der Kirchenreform, die Entfaltung der hierokratischen These bis zur Mitte des 13. Jh. In diesem letzten Abschnitt wird nun Innozenz IV. breiterer Raum gewidmet (248 bis 259), der im Unterschied zu Innozenz III. die undifferenzierte Anwendung der Vollgewalt auf den temporalen Bereich vertrat. „Bedeutet das, daß der Papst auch eine undifferenzierte Verfügung über die regna beansprucht und das Verhältnis zum Kaisertum exemplarisch die Relation zur weltlichen Gewalt überhaupt darstellt?“ (253). Die Antwort fällt negativ aus. Weihe und Krönung des Kaisers durch den Papst und die Translatio imperii von den Griechen auf die Deutschen durch den Papst lassen die Vollgewalt nur dem Kaiser gegenüber gelten.

Teil II behandelt „Das Regimen Christianum in der Kontroverse über das Verhältnis der Gewalten (1300 bis etwa 1350)“ (261—566). „In ihrer historischen Aussagefähigkeit werden die Vorstellungen der Wende vom 13. zum 14. Jh. über das regimen christianum darnach zu befragen sein, was sie aus der Tradition übernehmen, was sie Neues bringen und was sie der Zukunft als gestaltkräftiges Erbe übergeben. In ihrer metahistorischen Aussagefähigkeit wird interessieren, was sie zur Sache selbst je und heute zu sagen haben“ (263). Abschnitt A zeigt die hierokratische These in der Entfaltung (265—290): I. Die hierokratische These in der Theologie; II. die ‚Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii‘ (MGH Fontes iuris germanici antiqui, 1909) — Verf. gibt eine ausführliche Analyse. Abschnitt B behandelt Ägidius Romanus — Das System des Soliustismus (291—360), wobei (in I) die beiden Schriften (in ihrem Verhältnis zueinander) analysiert werden: De regimine principum und De ecclesiastica potestate. Zum Verhältnis zu Augustinus und der Frage, wie weit Ägidius den Kirchenlehrer von Hippo umgedeutet habe (297), vgl. auch *U. Duchrow*, a. a. O., 402—405. Ägidius entfaltet nun eine systematisch ausgebauten Lehre vom (heils)gerechten dominium. Ein Fürst kann nur durch die Kirche frei von Sünden und seiner Herrschaft gerecht werden. Damit ergibt sich, daß niemand für eine Gewalt vor Gott würdig werden kann außer durch die Kirche — und in Unterordnung unter sie (nisi sub ecclesia et per ecclesiam fiat dignus). Zu beachten ist hier die Berufung auf Dionysius Areopagita und seine Hierarchieologie: ‚lex divinitatis est infima in suprema per media reducere‘ (De angelica [coelestis] hier., c. 10, PG 3, 274 A. 297 B; Aeg. Rom., De eccl. pot. I 4, ed. Scholz p. 12). In dem von K. S. 301 zit. Text muß es Z. 3 statt iudicia ‚iusticia‘ heißen (ed. Scholz p. 71). Die Gesamtheit des Ägidius von der Hinordnung der Temporalien auf das Spirituale und von der Kirche als Ordnungsganzheit wird in II: „Der erlöste Mensch und die geistlich-weltliche Gewalt der Kirche“ geschildert. In III werden die „Wesenszüge der geistlich-weltlichen Gewalt: Das sakramental-pneumatische und das juristische Element“ entfaltet. In IV folgt: „Das ägidianische System der ‚iurdictio primaria et superior‘ und der ‚iurdictio immediata et executoria‘“. Wann wird aus der geistlich-weltlichen Obergewalt Ernst, wann kann der Papst

faktisch in weltliche Dinge sich einmischen? (321). In V ist die Rede von „Ägidius und der Lehre von der direkten und der indirekten zeitlichen Gewalt der Kirche“. Hier wird die ägidianische Lehre mit der Bellarmins und des Franz Suárez verglichen. K. betont in diesem Abschnitt, daß in Ägidius R. der „*theologische* Hintergrund all dessen, was ideengeschichtlich und kirchenpolitisch auf die Zeit um 1300 zuwächst, bewußt angesprochen, artikuliert und darin auch freigelegt wird“ (354). So trete der spirituelle Grundzug der päpstlichen Temporalgewalt greifbarer heraus. Mit den kanonistischen Formulierungen etwa eines Alanus besäßen wir nur die Optik der ‚imitatio imperii‘, die Kaisertitulatur für den Papst, das Wort vom Papst als ‚iudex ordinarius‘ für alle Temporalien. In Abschnitt VI folgt „Der princeps terrenus in der Lehre des Ägidius (nach ‚De ecclesiastica potestate‘)“. Nach Äg. verwirre die Kirche, obwohl ‚omnium rerum temporalium domina‘, weder die Jurisdiktion eines anderen *noch* vermindere sie diese Rechte. Sie will vielmehr der weltlichen Gewalt und den Fürsten ihre Zuständigkeit bewahren oder sogar vermehren. K. prüft diesen Anspruch im Hinblick „auf Herkunft, Wesen und Funktion der Saekulargewalt“ (355). K. ist hier in der Beurteilung des Ägidius R. positiver (und wohl richtiger) als U. Duchrow (a. a. O. 406—407), der meint, daß in der Argumentation des Ägidius der „Nerv der weltlichen Gewalt“ getroffen sei. Nach K. besagt die Herkunft der temporalen Obrigkeit im Sinne der Institution durch die Kirche „keine Absorption der weltlichen konstitutiven Akte, keine Übernahme oder Ableitung positivrechtlicher Zuständigkeit durch die Kirche, ebensowenig eine Herleitung dieser spezifisch weltlichen Zuständigkeit durch die Kirche (359). K. begründet dies durch eine Analyse der Funktion und des Umfangs der weltlichen Gewalt (359—360). „Ägidius hat der Notwendigkeit zweier, unterschiedener Gewalten eine eingehende Betrachtung gewidmet. Sie ergibt sich aus der Eigenart des Weltlichen, dem verschiedenen Seinsmodus und der daraus entspringenden eigenen Funktion. Denn die niedere Gewalt ist zwar in der höheren präsent, aber nicht in ihrer Seinsweise, sondern in einer der höheren angepaßten Art“ (360). — In C wird Jakob von Viterbo — das Problem der einen geistlich-weltlichen Gewalt, behandelt (361—397), der nun nicht nur eine Gewaltlehre, sondern eine Ekklesiologie bietet. Die kirchliche Gewalt wird im Ganzen des corpus mysticum und in ihrem Verhältnis zu den anderen Gewalten gezeigt. „Die saekulare Ordnung entspricht im Grunde der Struktur der Kirche selbst. Umgekehrt kann man sagen, die Kirche wird gesehen in der Weise eines streng monarchisch-absolut regierten Gebildes“ (371). Gegenüber Ägidius haben wir nun eine stärkere Wertung der naturalen Komponente; bei aller Superiorität des Spiritualen wird der potestas humana eine gewisse Legitimität zugebilligt (375). — Abschnitt D, „Bonifaz VIII.“, bekommt auf diesem Hintergrund besonderes Interesse (398—454). Zuerst wird über den Papst und seine berühmte Bulle (I) gehandelt, dann über zwei kuriale Traktate dieser Zeit (Augustinus Triumphus u. Alvarus Pelagius) (II), wofür sich K. auf seine Monographien beruft, dann über eine weitere Publizistik von kurialer Seite im 14. Jh. (III). ‚Unam sanctam‘ wird in die Abfolge verschiedener Dokumente gestellt und als ein Mittelglied betrachtet zwischen der stringent hierokratischen Richtung und der Konzilianz gegenüber den Ansprüchen des ‚rex qui nulli subest‘. K. greift nochmals auf Innozenz IV. und die Auseinandersetzung mit Friedrich II. zurück. K. betont für die Bulle, daß ihre Interpretation sorgfältig auf das zu achten habe, was explizit gesagt ist, und auf das, was ungesagt ist, was nicht tangiert wird und so auf sich beruhen bleibe (405). Die kurze Interpretation der Bulle ist überzeugend. Erschreckend ist freilich die klerikalistische Ausdeutung dieses Dokuments. Ihr stellt Verf. in Abschnitt E die Sicht der Nicht-Ekklesiarchen und der Regal-Imperialen Doktrin gegenüber (455—566). Nach einer Erläuterung der Fragestellung folgt I. Von Herveus Natalis zu Petrus Olivi (K. betont das Vorläufige dieser Untersuchung); II. Stimmen aus dem Frankreich Philipps d. Schönen; III. Die imperiale Konzeption; IV. Marsilius von Padua und Ockham: Allgewalt der ‚universitas civium‘ — der ‚principatus respectu liberorum‘. „Mit Marsilius und Ockham kommen wir zu einem neuen Höhepunkt der Gewaltlehre“ (die entscheidenden Wortführer auf der weltlichen Seite, Repräsentanten des vorwärtsdrängenden temporalen Eigenstandes; aber auch von ihrer Zeit als die große Herausforderung empfunden) (517). K. geht ein auf die grundlegenden Positionen des Defensor pacis in dessen Beziehung zur Gewaltlehre. Ebenso umsichtig wie seine Ausführungen zur

Bulle Unam Sanctam waren, sind sie jetzt in bezug auf den Defensor pacis des Marsilius (518—534). Er warnt vor einer Überinterpretation dieses Werkes: „... auch bei Marsilius ist das alte Grundsche ma, die soziative Grundstruktur des Gewaltenverhältnisses von regnum/sacerdotium erhalten, wie wir es von der fränkischen Zeit her verfolgt haben: Das Ineinandergehen von ‚populus‘ und ‚populus Dei Christi‘. Marsilius hat sich über diese Fragen nicht ausgesprochen, er hat sich darüber auch keine Gedanken gemacht, sicher nicht die Gedanken, die wir uns heute angesichts einer pluralistischen Welt machen“ (534). Ebenso geben sich die Ausführungen über Ockham, den er auch nicht einfachhin als „Neuerer“ darstellen möchte, da er viel zu sehr traditionell gebunden sei (über Alt und Neu in seiner Ordnungslehre möchte K. noch eigens berichten) (536). Andererseits „wird im Ordnungsdanken Ockhams jener Grundzug sichtbar, der es so unverwechselbar kennzeichnet. Mögliches Einschränken der Gesetzlichkeit auf ihren unabdingbaren Kern und Klarwerdenlassen des Raumes, in dem der Mensch selbst zur verantwortenden Entscheidung aufgerufen ist“ (543). Die innersten Formkräfte seines Ordnungsdankens „sind (aber) beheimatet in jenem Ordnungswillen Gottes, der in der Schöpfung und in der Erlösung auf den Menschen zukommt und der besagt, daß der Mensch im Rahmen der recta ratio und der lex evangelica er selbst sein soll, daß die Ordnung, die er sich setzt, auf diese Freiheit gründet. Freiheit ist selbst ein tragendes Element der Ordnung, auch aller herrschaftlichen Ordnung geworden“ (546). Der päpstliche Prinzipat dagegen wird zum ministrativen Liebesprinzipat (546.548). „Im Christusbild mit seinem Minimum an ‚potestas‘ für die Jetztzeit und seinem Maximum an freier Geistigkeit haben wir die eigentliche Quelle des Liebesprinzipates und des Ideals des ‚verus principatus pure regalis‘“ (552). Wir sind am Gegenpol zu Bonifaz VIII., bei dem die Potestas-Struktur im Vordergrund steht (vgl. 406).

In Teil III handelt K. über „die Bedeutung des Regimen Christianum im Rahmen des Verhältnisses von Regnum, Imperium und Sacerdotium für die Entfaltung des Gewaltenverständnisses“ (567—625). Wieder setzt Verf. bei Gelasius I. an, um Einheit und Vielfalt der Ordnung im Verständnis der Gewalten zu zeigen (I), und zieht die Linien von Konstantin-Justinian bis zum Ausgang des lateinischen Mittelalters. Dann nimmt er nochmals die hierokratische Lösung des Gewaltenverhältnisses vor (Regimen christianum als Einbezug der Weltordnung in die Heilsordnung) (II). „Die ekklesiarche Doktrin hat mit einer Art geschichtlicher Notwendigkeit die Folgen und Folgerungen aus einer Konzeption gezogen, die im Ansatz des regimen christianum der nachkonstantinischen Epoche bereit lagen... Es waren die Folgen, die sich aus der Kirchlichkeit dieser Weltordnung ergaben, sofern man bei der Überzeugung blieb, daß die Heilslegitimität institutionell sich ausprägte und verankert sein müsse“ (604). Der mittelalterlichen Einheitskultur lag es so daran, zu einem kirchenpolitischen Integralismus (Integrismus) zu kommen, von kirchlicher wie von weltlicher Seite her (III). K. zeigt in diesem Abschnitt, daß die Thematik des regimen christianum nicht mit der hierokratischen Antwort erschöpft ist und „somit die Entfaltung der staatlichen Eigenwirklichkeit sich keineswegs nur im Kontrast zur Konzeption der restaurativen Temporalität zu vollziehen braucht“ (608). Damit kommt Verf. zum IV. Abschnitt, in dem das „Regimen christianum als Verständnis des temporalen Eigenstandes“ gezeigt wird. Hier ergibt sich der moderne Bezug dieser Ausführungen, die zum Problem der Saekularisierung des Staatlichen und Politischen innerhalb des Bereichs des Gewaltenverhältnisses hinführen. Sie konzentrieren sich um den Begriff der „Mundaneität“, den K. schon S. 572 für sich als „begriffsgeschichtlich unbelastet“ gewählt hat. „In ihm sammelt sich um den Begriff des ‚mundus‘, der in einer so weitschichtigen Dokumentation wie der gelasianischen Zweigewaltenlehre auftritt... das, was Welt als menschlich-soziativ zu ordnende Realität in den ‚mundana‘ ausmacht; zugleich ist dieser Begriff von den spekulativen Belastungen und ‚Anrechnungen‘ (als Kulturschuld) des Wortfeldes der ‚Saekularisierung‘ (Saekularismus, Saekularisation) frei und erlaubt es daher, das Eigenwesen der Weltlichkeit innerhalb der Thematik des ‚regimen christianum‘ einfacher zu erfassen“ (617). Im letzten Abschnitt endlich wird die geschichtliche Thematik des regimen christianum im Blick auf die systematische Frage behandelt: Regimen christianum als Ekklesialität und Mundaneität (V). „Regimen christianum hat sich im Doppelaspekt von hierokratischer Einfügung der potestas temporalis und Selbstbehauptung des Temporalen, von Einheit und Differenzie-

rung dargetan.“ Sucht nun eine systematische Betrachtung nach historischen Modellen des eigenen Standpunktes, so hat K. in seinem Werk eine zuverlässige Grundlage geschaffen. Er mahnt freilich die gegenwärtige Spekulation, darauf zu achten, „daß ihre historische Argumentation nicht mit ungeprüften Terminologien und den ihnen angeblich entsprechenden Sachgehalten operiert“ (621).

Damit haben wir dieses umfangreiche Werk mit einiger Mühe vorgestellt. Diese Kritik befaßt sich vor allem mit dem I. Teil, wofür ich wichtige Hinweise *Frau Sabine Žak*, einer Schülerin von *R. Elze*, verdanke. Verf. macht es — vor allem im I. Teil — seinen Lesern nicht leicht, seinen Ausführungen zu folgen. Der Satzbau ist oft unübersichtlich und die Art der Darstellung nicht genetisch, sondern mehr synthetisch, was bedingt, daß die Zitate vielfach aus dem Zusammenhang gerissen werden. Dies wird in den folgenden Teilen anders. Zunächst hat man den Eindruck, daß der Nexus zu Byzanz, zu Augustinus, und überhaupt zur patristischen Zeit zu schwach ist. Auch das AT ist zu wenig berücksichtigt. Später wird dies mehr und mehr nachgeholt. Zudem ist der I. Teil stark auf „Begriffen“ aufgebaut. Man vermißt also zunächst das Bildhaft-Mehrdeutige, das im Mittelalter und vor allem im Investiturstreit eine große Rolle spielt. Treffend hat mein Lehrer *H. W. Klewitz*, Freiburg, gesagt: das Mittelalter sei „sinnbildverständlich“. Davon ist wohl bei K. zu wenig zu spüren, obwohl er die Bedeutung der Forschungen von *P. E. Schramm* hervorhebt und auch auf die Krönungsordines eingeht. Nicht nur dem Leser, der mehr von der konstantinisch-byzantinischen Reichskirchenidee herkommt, sondern auch dem Mediävisten scheint es, als ob Verf. für das westliche Mittelalter die „weltliche“ und „geistliche“ Gewalt zu sehr trennt. Auch die weltliche Königswahl ist eine Offenbarung göttlichen Willens; vgl. *H. Grundmann*, *Pars quamvis parva*. Zur Abtwahl nach Benedikts Regel, in: Festschrift *Percy Ernst Schramm* I (Wiesbaden 1964) 237—251; was hier von der Abtwahl gesagt wird, gilt mutatis mutandis auch für das mittelalterliche Verständnis der Königswahl: „Denn nicht der Wille von Menschen, weder der Mönche noch des Bischofs, soll darüber entscheiden, wer Abt wird, sondern der Wille Gottes“ (244).

Zur wechselnden Vorherrschaft je von Staat und Kirche nach Konstantin (S. 9, bes. Anm. 17) wäre wohl klar der Angelpunkt zu kennzeichnen, von dem aus solcher Wechsel erklärt werden kann. Dieser Angelpunkt ist das Übereinstimmen beider Institutionen im einen Entscheidenden: sie sind Vermittler des Willens Gottes an die Welt und so Garantie der Wohlfahrt und Einheit. Zunächst steht (auch für den römischen Papst) der Kaiser an der Spitze der Pyramide (vgl. K. S. 151). So schreibt Leo I., der wie keiner vorher dem Papsttum die Führung der Kirche reservieren wollte, an Kaiser Leo I. am 1. Dez. 457: *Cum enim clementiam tuam dominus tanta sacramenti sui illuminatione ditauerit, debes incunctanter aduertere regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam* (ep. 156, ed. E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II 4, nr. 97). Schon vorher hatte Leo über den Ostkaiser Leo geschrieben: *satis enim erit religioso principi (= Leo) gloriosum, si dispositionibus ipsius non solum tuta res publica, sed etiam dei ecclesia sit quietata* (ep. 147 ad Julian. ACO II 4 nr. 89). Je mehr freilich die Kirchenpolitik der Kaiser den Interessen der Kirche und ihrer Lehre widersprach, um so mehr wird die Vorrangstellung des Apostolischen Stuhles betont, besonders bezüglich der Lehre. Vgl. *H. M. Klinkenberg*, Papsttum und Reichskirche bei Leo d. Gr., in: *ZSavSt*, Kan. Abt. 38 (1952) 37—112; *K. Voigt*, Papst Leo d. Gr. und die „Unfehlbarkeit“ des oströmischen Kaisers, in: *ZKirchGesch* 47 (NF) 10 (1928) 11—17. Siehe ferner das unten gebrachte Zitat aus Aponius. So ist es nicht verwunderlich, wenn in der Auseinandersetzung mit Ostrom das Bild sich ändert: nun wird die Römische Kirche (im Sinne der Petrusdoktrin) (aber nicht der isoliert genommene Papst) zur Akropolis oder zur Spitze der Welt! So spricht es Fulgentius von Ruspe in ep. 17 aus: *„Romana, quae mundi cacumen est, tenet et docet Ecclesia, totusque cum ea christianus orbis“* (PL 65, 465A). Altrom ist natürlich dieses mundi cacumen, nun aber als Sitz des Petrusstuhles in besonderer Weise. Wer mehr das Göttliche repräsentiert und vermittelt, hat den ersten Anspruch, auf der Spitze der Weltpyramide zu stehen. Vgl. den aus *Gelasius S. 9 f.* zit. Satz. Im Sinne des Dargelegten dürfte sich wohl die Formel von „Thron und Altar“, die wohl erst der Französischen Revolution entstammt, noch nicht für kirchliches Altertum und Mittelalter eignen (S. 9, bes. Anm. 17).

S. 38 scheint Thronsetzung gleichgesetzt zu werden mit Herrschaftsergreifung. Diese Gleichung ist wohl zu einfach, da die Erhebung zum König von der Wahl über die Krönung bis zur Huldigung (u. U. beim Königsumritt) eine Kette von Akten bildete. In diesem Sinne K. auch S. 46. Ebd. S. 40 wäre zu den angeführten Faktoren der Entwicklung auch auf das AT hinzuweisen. S. 41: Zum Treubund der Schwerträger sind auch die Geistlichen hinzuzunehmen, obwohl sie das Schwert (für gewöhnlich) nicht tragen. In den Diplomen spiegelt sich nicht nur die germanisch-mittelalterliche Welt wider, sondern auch und vor allem die kirchlich-mittelalterliche. Die Geistlichen haben eminenten Anteil an der Formulierung, Ausstellung und auch Bezeugung der Diplome. — S. 45 ist die Rede von der „Reduktion der Gewalt“. Dieses Wort ist begründet. Da ja die gesellschaftlichen Verhältnisse einfacher waren als heute, war auch die Verwaltung einfacher. Auf der anderen Seite war aber der Herrscher auch verantwortlich für das *Heil* seines ihm anvertrauten Volkes. Insofern waren die Herrscheraufgaben weitgesteckt als heute. Vgl. oben die Worte von Papst Leo I. oder von Aponius, *Explanatio in Canticum Canticozum*, X, ed. Bottino-Martini (Romae 1843) 202 zu Is 49, 23: *Erunt reges nutricii tui... Nam in tantum religiosissimi reges vices Dei agentes in terris, caput christianae plebis esse noscuntur, ut, si quando morbo haereticae contagionis aut persecutionis, Ecclesiae corpus coeperit infirmari, ipsorum auctoritate ad pristinam sanitatem reformetur, si sani fuerint in fide, aut si insani, per ipsos infirmari necesse sit.* — Zu S. 54/55 darf man wohl fragen, ob der Ausdruck *Romanum gubernans imperium* so „unmißverständlich“ ist, wie Verf. meint. Ist er nicht in seiner Bedeutung noch heftig umstritten, so daß das Ganze nicht in einem Satz abgemacht werden kann? — S. 60 sagt K.: „Die Steigerung der herrscherlichen Macht ist im Weg von Roncaglia zu den Konstitutionen von Melfi deutlich sichtbar.“ Hier wird eine Verbindungslinie gezogen, die sich eigentlich verbietet. Das eine betrifft kaiserliche Rechte in Oberitalien, das andere ist ein Gesetzbuch für das Königreich Sizilien. K. selber betont später den Unterschied (151), wenn er sagt: „Friedrich konnte die kaiserliche Höchstgewalt im Reich nicht in jener straffen juristischen und fiskalischen Zentralisation konkretisieren, die er in seinem ererbten sizilischen Königtum durchführt.“ — S. 69 unten: Zu den kurzen Hinweisen auf die ntl. Gewaltlehre (Röm 13) wären die breiten Ausführungen bei *U. Duchrow*, a. a. O. 137—180, zu beachten, bes. S. 149, wo D. davor warnt, aus Röm 13 „zeitlose“ Wahrheiten über den Staat herauszulesen. — Zu S. 75 Mitte: Darf man aus der Anfrage Pippins in Rom eine so prinzipielle Angelegenheit machen, wie K. es tut (Rückführung der Fakten auf die Grundlagen der politischen Ordnung)? In Wirklichkeit hatte Pippin kein Geblütsrecht. Er muß sich darum fragen: Woher bekomme ich einen Ersatz für die fehlende Legitimität gegenüber den Merowingern? — Zu S. 83/84: Die Frage nach dem *regnum*... Es ist wohl umgekehrt zu formulieren als Verf. es tut: „Diese Frage ist damals gar nicht gesehen und wird darum gar nicht gestellt.“ — Bei der wichtigen Analyse der Ordines der Herrscherweihe und Herrscherkrönung (bes. S. 90, zum Text aus Elze II, 2) wären die atl. Quellen und Hintergründe eigens hervorzuheben. Vgl. aber S. 91. Der Ordo „Elze XI“ ist nicht karolingisch, sondern saec. XII, obwohl er früher in jenem Sinne genommen wurde. Zum Christuskvariat der Kaiser (S. 90) und zum Titel des *Vicarius Christi* könnte man hinweisen auf *M. Maccarone*, *Vicarius Christi* (was Verf. ja kennt) 28 ff.; 36 ff.; bes. aber auf die oben zitierte Stelle aus Aponius. — S. 101/102: Die Formel *ad regendam ecclesiam tuam* wird nicht nur bis ins 13. Jahrhundert für den Kaiser gebraucht, sondern bis zu Karl V. hin, d. h. vom ersten (vor 960) bis zum letzten Ordo (1530) hin (= Ordo I 7 — Ordo XXVII A, 11; siehe Elze S. XXIX f.). Sie sagt also für das Verständnis der Beziehung des Kaisers zur Kirche in dieser Zeit wenig aus. — S. 102 sagt Verf.: „Die Herrschersalbung ist kein Sakrament, sie verleiht keinen priesterlichen ordo, darüber bestand kein Zweifel.“ Dieser Satz bedarf der Überprüfung. Er ist nicht ganz in Einklang zu bringen mit dem S. 101 Gesagten, daß die *unctio* die sakramentale Wirklichkeit schaffe. Noch Nikolaus von Clairvaux († um 1176) zählt in seinem *Sermo in dedicatione Ecclesiae* (früher *Petrus Damiani*) zugeschrieben; so in PL 144, 897—902, und noch bei K. selber; vgl. S. 104) als fünftes Sakrament die *inunctio regis* (PL 144, 899—900); Hugo von Rouen († 1164) nennt die Fürstenweihe unter 10 Sakramenten. Vgl. *J. Finkenzyler*, *Die Zählung und die Zahl der Sakramente*. Eine dogmengeschichtliche Unter-

suchung, in: Wahrheit und Verkündigung, Festschr. *M. Schmaus* zum 70. Geburtstage, hrsg. von *L. Scheffczyk*, *W. Dettloff*, *R. Heinzmann* (Paderborn 1967) 1005 bis 1033, bes. 1014, wo aber noch Petrus Damiani als Verfasser des genannten Kirchweihsermons genannt ist. Dazu vgl. *J. Ryan* in: *Mediaeval Studies* 9 (1947) 151 bis 161; *K. Reindel* in: *DArchErfMA* 15 (1959) 23—102; 16 (1960) 73—154; 18 (1962) 317—417; zur Sache vgl. *G. L. Hahn*, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient (Breslau 1864) 79—133. *R. Elze* hat festgestellt, daß noch 1266 die Kardinäle gegenüber Karl von Anjou vom „sacre unctio[n]is venerabili sacramento“ sprechen, was das letzte Zeugnis vom Sakrament der Herrscherweihe ist, das bis jetzt bekannt ist (Mitteilung von *S. Žak*). — Zu S. 104: Zu dem interessanten Hinweis auf den *spiritalis homo qui et interior dicitur* sind die Ausführungen von *Duchrow*, a. a. O. 59—118 zu beachten, wo der ganzen Überlieferung über den „inneren Menschen“ nachgegangen wird und dies unter der Sicht der Zweireichelehre. — S. 153 nennt K. es „dürftige Theologie, die den Himmel im Stil hierarchisch-feudaler Rangordnungen einrichtet“. Die mittelalterliche Dichtung aber ist voll solcher Vorstellungen, vor allem das Rolandslied. Vgl. *E. Auerbach*, Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur (Schriften u. Vorträge d. Petrarca-Instituts Köln, II [Krefeld 1964]) 19. Vgl. *E. Peterson*, Die Einholung des Kyrios, in: *ZSystTheol* 7 (1929) 682—702; *B. H. Kantorowicz*, *Laudes regiae* (Berkeley — Los Angeles 1958), wo auf Augustinus, Abaelard usw. hingewiesen ist. — Zu S. 146 f. u. S. 605: Das Wort vom „Summepiskopat“ ist wohl aus verschiedenen Gründen hier nicht angebracht. Denn es hat seine bestimmte Bedeutung in der Geschichte des Protestantismus in der Zeit des Absolutismus. Dann ist fraglich, ob aus den Worten des Johannes von Salisbury soviel herausgelesen werden darf, wie Verf. es tut. Sicherlich hat der Kaiser in dieser Zeit nicht so etwas wie einen Summepiskopat beansprucht, auch wenn man dieses Wort in einer weiteren Bedeutung nimmt. Ähnlich wehren sich auch die Byzantinisten gegen das Wort vom „Cäsaropapismus“, angewandt auf den Ostkaiser. — Zu S. 148: Auch bei den Ottonen ist keine strenge Unterscheidung zwischen Imperator- und Rex-Titel. — Im Literaturverzeichnis muß es S. 654 statt *Vries J. de* heißen: *Vries W. de*. A. Grillmeier, S. J.

Kranz, Gisbert, *Europas christliche Literatur*. Bd. 1: *Von 500 bis 1500*. — Bd. 2: *Von 1500 bis heute*. Gr. 8° (525 u. 656 S.) München — Paderborn — Wien 1968, Schöningh. Kart. 28.— u. 38.— DM; Ln. 34.— u. 44.— DM:

Da der 2. Bd. dieses umfangreichen Werkes schon die 2. Aufl. hat und nicht in die Kompetenz des Rez. fällt, wird hier nur auf den 1. Bd. eingegangen. Für den 2. Bd. sei verwiesen auf *P. Kurz* in: *StimmZt* 184 (1969) 262—264.

Daß zunächst nur der Zeitraum von 1500 bis heute behandelt war, hat ohne Zweifel eine gewisse Festlegung für den „nachgeborenen“ 1. Bd. bedeutet. Der Verf. war vom Titel her auf „Europa“ eingeengt. So läßt er den neuen Bd. praktisch mit der Zeit der Völkerwanderung einsetzen, mit Schwerpunkten auf Namen wie Boethius, Benedikt, Cassiodor, Gregor d. Gr. und Isidor, Namen, die alle dem Abendland angehören. Aus besonderen Gründen, die sich dem Verf. wohl aus der Rückschau von dem späteren Einfluß auf das Mittelalter ergaben, wird auch Ps.-Dionys dazugenommen und gleichsam zum Abendland gerechnet. Es sei erlaubt, zunächst mit der Kritik dieses Ansatzes zu beginnen. Es scheint, daß das Wort „Europa“ wie auch der zeitliche Ansatz nicht sehr günstig gewählt sind, wenigstens nicht für den 1. Bd. Mit Ps.-Dionys werden wir ohnehin in den Osten geführt, wobei man freilich nicht recht weiß, wo Ps.-Dionys endgültig anzusiedeln ist. Zunächst dachte man ja an Syrien, und damit wären wir in Asien, später an Konstantinopel, und wir wären damit im hellenistisch-byzantinischen Raum. Uns scheint, daß es auf jeden Fall gut gewesen wäre, über 500 und über das lateinische Europa hinauszugehen. Für den Osten wäre dann ohne Zweifel mindestens bei Origenes anzusetzen, der in der christlichen Literatur Europas ebenso gegenwärtig ist wie Ps.-Dionys. Klemens v. Alexandrien hätte aber auch Anspruch darauf, gehört zu werden. Dann wären nicht zu übersehen die drei großen Kappadokier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, der Bruder des hl. Basilius. Die beiden ersten studierten ja auch in Athen und sind gerade unter dem Gesichtspunkt der „christlichen