

Zur Geschichtlichkeit der Rede von Gott

Einflüsse zeitgenössischer Königsideologie auf die Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre

VON JOHANNES ARNOLD

Die Königsideologie des 12. und 13. Jahrhunderts zeigt sich in ganz Europa von der zeitgenössischen Theologie beeinflusst¹, und dies in einer neuen Weise. Der Königsbegriff des 11. Jahrhunderts läßt sich als „liturgisch“ bezeichnen; er orientiert sich vor allem am Vorbild Christi: der König gilt als Träger geistlicher ebenso wie weltlicher Macht und Verantwortung; er wird als *imago Christi* betrachtet, insofern er nicht nur menschlich, sondern auch göttlich ist (dies zweite allerdings nur durch Gnade, aufgrund seiner Salbung und Weihe)². Im zwölften Jahrhundert treten Veränderungen auf. Dabei spielt die Ekklesiologie eine entscheidende Rolle. Der Begriff des „*corpus mysticum*“ geht von der konsekrierten Hostie auf die Kirche als Institution über³. Die daraus resultierende Unterscheidung zwischen einem individuellen und einem kollektiven *corpus Christi* wird auf die weltlichen Könige übertragen⁴. Ebenfalls seit dem 12. Jahrhundert bahnt sich eine weitere Wandlung des Königsbegriffs an. Während der Titel „*vicarius Christi*“ zum Monopol des Papstes wird⁵, weicht der christozentrische Herrscherbegriff – nicht zuletzt unter dem Einfluß des Römischen Rechts – allmählich (!) einem eher an Gott Vater orientierten⁶. So wird der französische König Philipp II. Augustus (1180–1223) in der 1224 veröffentlichten „*Philippis*“ von Guillaume le Breton „mit dem König des Himmelreiches, mit Gott dem Vater identifiziert“⁷.

Das Gottesbild des Pseudo-Dionysios – vor allem das von Gott Vater –

¹ E. H. Kantorowicz spricht für diese Epoche von einer „Theologie des Königtums“ (Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1989, 40).

² AaO. 64 ff.; *ders.*, *Deus per naturam, Deus per gratiam*, in: *Selected Studies*, New York 1965, 121–137.

³ Vgl. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, Paris 21949, 88.

⁴ Kantorowicz, *Körper* 210 u. ö.

⁵ Zum Ganzen vgl. M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Rom 1952. Seit den Dekretalen Innozenz' III. „interpretieren die Dekretalisten, Theologen und scholastischen Philosophen den Titel ausschließlich im päpstlichen Sinne“ (Kantorowicz, *Körper* 110).

⁶ AaO. 110 f.; vgl. auch 112: „Im Gegensatz zu dem früheren ‚liturgischen‘ Königtum war der spätmittelalterliche Königsbegriff ‚von Gottes Gnaden‘ mehr nach dem Vater im Himmel als nach dem Sohn am Altar gestaltet und fand seinen Brennpunkt mehr in einer Rechtsphilosophie als in der – noch antiken – Physiologie des Mediators mit zwei Naturen“.

⁷ G. Duby, *Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus*, Frankfurt 1986, 507; vgl. 355⁸⁹.

wird nun auf den König von Frankreich übertragen: man sieht ihn als die erste Quelle des Lichts und der Güte, die er über seine Untertanen verströmt⁸. Für dieselbe Idee scheint bereits die Königskrone im Zentrum der Abteikirche von Saint Denis zu stehen (die nach Konzeption ihres Erbauers Suger als ganze die Theologie des Pseudo-Dionysios darstellen soll)⁹.

Eine von innertrinitarischen Beziehungen inspirierte Herrscherdarstellung ist seltener, kommt aber vor¹⁰. So lautet der Text des *Conductus* zur Krönung Ludwigs VIII. (am 6. August 1223, nur zwölf Tage nach dem Tod seines Vaters Philipps II.)¹¹:

„*Beata nobis gaudia*
Reduxit proles regia,
Philippi primogenitus,
Qui patris actis inclitus
Nec laude carens propria.
Post tot laborum taedia,
Post tot felices exitus
Tibi debetur Gallia.
Regni cuius initia
Tua, Dei tu digitus,
Aspirare clementia
Veni creator Spiritus.“

Die Anrufung „komm Schöpfer Geist!“ entspricht dem Eingangsvers (*Beata nobis gaudia*), der als Zitat aus dem Pfingst-Hymnus des Stundengebetes ebenfalls an den Heiligen Geist erinnert¹². Die Anrede „du Finger Gottes“ ist nun aber so plaziert, daß sie zunächst – statt auf den Heiligen Geist – unwillkürlich auf den neuen König bezogen wird (von dem es eben noch hieß: „dir gebührt Gallien“). Wenn daher vom „Vater“ und seinem „Erstgeborenen“ die Rede ist, der als „königlicher Sproß“ durch die Taten des Vaters wie auch durch seine eigenen Lob und Be-

⁸ *Duby* 505 (zu Philipp II.) und 509 (zu Ludwig IX.).

⁹ Vgl. *Duby* 353f. Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris seit 1228, parallelisiert in seinem Werk *De universo* (1231–36) die himmlische Hierarchie nach Pseudo-Dionysios mit der eines idealen irdischen Königreichs, das durchaus auch Ähnlichkeit mit dem französischen aufweist; vgl. *B. Vallentin*, *Der Engelstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staate* (bis auf Thomas von Aquino), in: *Grundrisse und Bausteine zur Staats- und Geschichtslehre*, FS G. Schmoller, Berlin 1908, 41–120.

¹⁰ Zum Einfluß der Trinitäts- und Gotteslehre auf das mittelalterliche Königtum vgl. bereits *A. Dempf*, *Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München 1929 (Darmstadt 2¹⁹⁵⁴).

¹¹ Mit Noten ediert von *L. Schrade*, *Political Compositions in French Music of the 12th and 13th Centuries. The Coronation of French Kings: Annales musicologiques* 1 (1953) 9–63, 56. Vgl. die MC-Einspielung des Ensemble Venance Fortunat („*Gaude Felix Francia, chants sacrés au temps des premiers Capétiens*“, Paris 1987).

¹² *Schrade* 30.

rühmtheit verdient, scheint der Dichter Philipp II. und Ludwig VIII. auch mit Gott Vater und Gott Sohn zu parallelisieren¹³.

Angesichts solcher Beobachtungen ist zu fragen, inwiefern sich auch *umgekehrt* Einflüsse von der Praxis und Theorie bzw. Ideologie des Königtums in der Theologie nachweisen lassen. Dies kann hier nur anhand einer kleinen Zahl von Beispielen untersucht werden. Die unmittelbar folgenden Texte und Überlegungen sollen zunächst zeigen, welche Rolle der König von Frankreich – als konkrete geschichtliche Gestalt wie auch als Idee – in der Gottes- und Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre († 1231) spielt¹⁴.

I. Spuren der Königsideologie und des konkreten Königtums in der Gottes- und Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre

Im ersten Buch seines Hauptwerkes, der *Summa aurea*, behandelt Wilhelm die Frage, ob Gott Vater von Ewigkeit her einen wesensgleichen Sohn zeugte, genauer: ob er für eine solche Zeugung den Willen, die Macht und das Verständnis hatte. Zunächst wird sein Wille bewiesen: „Höchstem Geiz entspricht es, nichts von seinen Gütern mitteilen zu wollen. Also entspricht es höchster Güte oder Freigebigkeit, all seine Güter mitteilen zu wollen. Der Vater aber ist seit Ewigkeit von höchster Freigebigkeit. Also wollte er seit Ewigkeit einem anderen die *Fülle seiner Majestät mitteilen*. Einem anderen *die Fülle seiner Majestät mitzuteilen*, heißt aber, (sein Geschlecht weiterzugeben, und das heißt¹⁵,) einen Sohn zu zeugen, der einem selbst gleicht. Also wollte der Vater seit Ewigkeit einen ihm gleichen Sohn zeugen, dem er *alle Reichtümer seiner Majestät mitteilen* könnte, so wie der Sohn selbst im Evangelium sagt: ‚Alles Meine ist dein und alles Deine mein‘. Andernfalls – wenn er sich etwas vorbehielte, das er dem anderen nicht mitteilte – wäre er nicht von höchster Freigebigkeit.“¹⁶

Die Formel „einem anderen die Fülle seiner Majestät mitteilen“ (*com-*

¹³ Auch Walther von der Vogelweide scheut sich nicht, Philipp von Schwaben im ersten Philippston (1199) als eine „Drei-Einigkeit“ zu beschreiben: in ihm vereinigten sich der *König*, der *Bruder* eines Kaisers und der *Sohn* eines Kaisers. Seine Gattin Irene von Byzanz wird mit den marianischen Attributen „Rose ohne Dornen“ und „Tauben ohne Galle“ beschrieben. W. Goetz, *Gestalten des Hochmittelalters*, Darmstadt 1983, 341.

¹⁴ Zum theologischen Hintergrund vgl. J. Arnold, *Perfecta communicatio*. Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre (erscheint demnächst in BGPhMA); zum Einfluß des soziokulturellen Kontextes s. a. ders., „Summa germanitas“. Zur Bedeutung des Verwandtschaftsbegriffs in den Trinitätstheologien Richards von St-Victor und Wilhelms von Auxerre (erscheint demnächst in ThPh). Einflüsse des Königtums auf die Ekklesiologie behandelt Kantorowicz, *Körper* 206ff. Einflüsse auf die Christologie legen schon die Majestas-Darstellungen und Palast-Elemente an Kirchen nahe.

¹⁵ Der Satzteil in Klammern wurde erst in der späteren Version der Summe eingefügt. Die Aussage „generare est genus suum ... alteri dare“ findet sich aber an anderer Stelle auch schon in der älteren Version (I 3,1: 27,41 [= *Summa aurea*, liber I, cap. 3, art. 1: ed. Ribaillier S. 27, Z.41]).

¹⁶ I 3,1: 26,9ff.

municare alii maiestatis suae plenitudinem) ist offenbar ein Schlüssel zum Verständnis dieses Textes. Wer aber eine nähere Erläuterung erwartet, wird enttäuscht: Wilhelm erklärt weder den Begriff der „maiestas“, der an dieser Stelle der Summe erstmals erscheint¹⁷, noch begründet er, warum die Mitteilung der Majestät eine Zeugung ist¹⁸. Erst vom sozialgeschichtlichen Kontext her wird verständlich, welche Assoziationen der Text bei Zeitgenossen auslösen konnte. Die Formulierung „communicare alii suae maiestatis plenitudinem est (genus suum dare et hoc est) generare filium aequalem sibi“ erinnert nicht nur an die göttliche Zeugung, sondern auch an die Geburt eines weltlichen Königssohnes innerhalb einer Erbmonarchie.

Vieles spricht dafür, daß Wilhelm hier von der französischen Königs-idee beeinflusst ist, und zwar in der Ausprägung, die sie unter „seinem“ König Philipp II. Augustus (1180–1223) erlangt. In der *Summa aurea* finden sich verschiedene Aussagen, die Gott – wenn auch oft überbietend und stets nur in bestimmter Hinsicht – in Beziehung setzen zu einem irdischen König bzw. konkret zum französischen.

1. Nach Wilhelm von Auxerre ist es für den göttlichen Vater, von dem die beiden anderen göttlichen Personen abstammen, eine Würde, selbst von keinem anderen her zu sein, „so wie es für irgendeinen König eine Würde ist, die Königsherrschaft nicht von einem anderen zu haben“ (*non habere regnum ab alio*)¹⁹. Die gleiche Stelle in der älteren Version der *Summa aurea*: „Für den, der die Fülle der Güte hat, ist es eine Würde, nicht von einem anderen her zu sein, so wie im König die Würde liegt, daß er niemanden über sich hat (*sicut in rege dignitas est quod non habet superiorem*)“²⁰.

Schon Petrus Cantor († 1197) bezieht diese Formel in seinen Glossen zum Alten Testament auf den *rex Francorum*, den er damit auf die gleiche Ebene stellt wie den Kaiser; beide sind *non habentes superiores*, sie unterstehen nur dem Papst²¹. Ähnlich bemerkt Papst Innozenz III. in der Dekretale *Per venerabilem* (1202), daß der französische König in weltlichen Angelegenheiten keineswegs eine Autorität über sich anerkenne (womit

¹⁷ Erst in III 26,1: 489,65 ff. sagt Wilhelm ausdrücklich, daß mit „maiestas divina“ Gottes Größe, höchste Güte, Macht, Herrschaft usw. benannt wird. Nach IV 18,3 q.3: 514, 79 ff. (Mss B, C und E) gehört die Majestät Gottes wie seine Güte und Gerechtigkeit zu den „virtutes exemplares quae in Deo sunt“. Vgl. auch III 27,3 q.2: 521,17 f.: „profitemur maiestatem Dei, ut quod ipse est summe potens, summe bonus et sic de aliis“.

¹⁸ Wilhelm setzt hier offenbar – wie auch in I 14,1: 269,230 ff. – die Identität von *maiestas* und *natura* Gottes voraus. Die Weitergabe der Natur ist aber Zeugung. Bei Praepositin von Cremona heißt es ausdrücklich: „maiestas nihil aliud est quam essentia“ (*Summa* I: ed. in G. Angelini, *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino* [AnGr 183] Rom 1972, hier 255,6).

¹⁹ I 8,5: 135,43 ff.

²⁰ Ebd. (frühe Version): 290,92 f.

²¹ Vgl. das Zitat in B. Smalley, *The Study of the Bible in the middle Ages*, Notre Dame (Indiana) 1964, 213.

vor allem der Kaiser gemeint ist): „... cum rex ipse *superiorem* in temporalibus minime recognoscat“²². Das Schreiben ging ins *Corpus Iuris Canonici* ein; der zitierte Satz ist „vom 13. Jahrhundert an ein locus communis der französischen Staatstheorie“²³. Einem Magister der Theologie, der schon allein als Mitglied der *universitas* und des (wohl höheren²⁴) Klerus von Paris in Beziehung zum Königshaus steht, ist dieser Gedanke sicher nicht unbekannt.

Ein 1208 in Bologna entstandener Kommentar zur ersten Kompilation der Dekretalen Innozenz' III. handelt unter anderem „de quolibet rege vel principe qui *nulli subest*“. Sein Verfasser stellt fest: „unusquisque enim tantum iuris habet in regno suo quantum imperator in imperio“²⁵.

Bei Wilhelm stößt man auf ganz ähnliche Aussagen. In der älteren Version der Summe (bald nach 1215) heißt es: „dignitas regis est quod *nulli subest*“²⁶, in der jüngeren: „in rege dignitas est quod non habet regem alium *supra se*“²⁷.

2. Wilhelm bemerkt, daß jemand im Anschluß an den Pariser Kanzler Praepositin von Cremona (bis 1210) folgende These aufstellen könnte. Wenn es heißt: „Der Vater und der Sohn lieben sich durch den Heiligen Geist (*Spiritu Sancto*)“, bedeutet dies, daß sie sich „durch Vermittlung des Heiligen Geistes“ lieben (*per Spiritum Sanctum*)²⁸. Nun ist die Präposition „per“ in Verbindung mit transitiven Verben für Wilhelm Kennzeichen einer *subauctoritas*. Denn in einer Aussage wie „Der König bestraft die Bürger dieser Stadt durch einen Prévôt“ (*rex corripit cives huius civitatis per praepositum*), gibt „per“ eine untergeordnete Urheberchaft an. Die Bedeutung des Satzes ist also: „Der Prévôt bestraft – und er hat dies vom König.“²⁹

Dieses „königliche“ Beispiel soll zwar in erster Linie die Bedeutung der Präposition demonstrieren. Doch darf man fragen, ob es völlig ohne

²² Hier nach P. E. Schramm, Der König von Frankreich, 2 Bde., Darmstadt 1960 [im folgenden zitiert als „Schramm“], I 181. Vgl. J. Le Goff, Das Hochmittelalter, Frankfurt 1965, 240, sowie P. Ourliac, Législation, coutumes et coutumiers au temps de Philippe Auguste, in: La France de Philippe Auguste, hg. v. R.-H. Bautier, Paris 1982 [von jetzt an zitiert als „France“], 471–487, 476, und J. Metman, Les inféodations royales d'après le ‚Recueil des Actes de Philippe Auguste‘, in: France, 503–517, v. a. 517.

²³ Schramm I 181.

²⁴ Wilhelm war spätestens 1229 Archidiakon.

²⁵ Schramm I 181.

²⁶ I 11, 6 (frühe Version): 332, 22.

²⁷ I 11, 6: 214, 16.

²⁸ I 8, 7: 147, 32 ff. Zu dieser These, die Wilhelm ablehnt, vgl. Praepositin, *Summa I: Angelini* 282.

²⁹ Dies Beispiel scheint nicht von Praepositin, sondern von Wilhelm selbst zu stammen. Vgl. auch das Kapitel: „Utrum praepositus peccet, si mandato regis interficiat, quem scit innocentem“ (*Summa aurea* III 55, 3: 1067, 1 ff.). Dort wird der Grundsatz angewandt: „Ille facit, cuius auctoritate fit“. Der *praepositus* (prévôt) des Königs ist um 1200 „ein vom König ernannter Armsträger“, dessen Aufgabe im „Zusammenfassen und Handhaben aller öffentlichen Rechte seines Sprengels“ besteht (J. Ehlers, Geschichte Frankreichs im Mittelalter, Stuttgart 1987, 138).

Rücksicht auf den theologischen Inhalt des ersten Satzes gewählt wurde. Das Verhältnis des Königs zum Prévôt ist dem des göttlichen Vaters und Sohnes zum Heiligen Geist nicht ganz unähnlich. Dies gilt besonders insofern, als mit „dieser Stadt“ aller Wahrscheinlichkeit nach Paris gemeint ist. Ein Prévôt von Paris aber ist zur Zeit Philipps II. direkt dem König verantwortlich³⁰. In jedem Fall ist der Text ein Beleg dafür, daß man sich zur Zeit Wilhelms von Auxerre nicht scheut, in der Trinitätstheologie auf ganz konkrete Institutionen des französischen Königtums Bezug zu nehmen³¹.

3. Zur Allgegenwart Gottes schreibt Wilhelm in der älteren Version der Summe³²: „Wenn der König von Frankreich (*rex Franciae*) in seinem Königreich alles nur in eigener Person (*per se*) tun könnte, so könnte er nur dort etwas tun, wo er gegenwärtig wäre. Gott aber kann in seinem ganzen Königreich, das heißt in der ganzen Welt, alles, was er kann, durch sich selbst.“ Gott wird in diesem Text nicht nur als König verstanden, sondern dem zeitgenössischen französischen König gegenübergestellt. Der Titel „*rex Franciae*“ scheint erst seit Philipp II. anstelle des herkömmlichen „*rex Francorum*“ offiziell in Gebrauch zu sein³³. (Die neue Bezeichnung des Königs entspricht der Tatsache, daß die Untertanen, selbst die Teilnehmer des Hoftages, bei der Thronfolge kein Mitspracherecht mehr haben³⁴.)

Der französische Gott ist offenbar auch gemeint, wenn Wilhelm fortfährt: Gott ist *potentialiter* überall durch seine Herrschaft (*dominium*) und Leitung (*gubernatio*); „damit aber niemand denkt, daß er nur *potentialiter* überall sei wie der König in seinem Königreich“, wird hinzugefügt, daß Gott auch *praesentialiter* überall ist, und zwar durch „wesenhafte Gegenwart“ (*praesentia essentialis*)³⁵. Bereits Abaelard, Wal-

³⁰ R. Holtzmann, Französische Verfassungsgeschichte, Berlin – München 1910 (Nachdruck München 1965), 201. Der Pariser Prévôt hat die Funktion eines Bailli, dem die übrigen Prévôts unterstehen (vgl. J. W. Baldwin, The Government of Philip Augustus. Foundations of French Royal Power in the Middle Ages, Berkeley – Los Angeles – London 1986, 131 und 494²⁵⁰). Der Prévôt von Paris gehört also zu den „obersten ordentlichen Beamten des Königs“, deren Zuständigkeit sich anfänglich auf „das ganze Gebiet der Staatsverwaltung“ erstreckt (Holtzmann 203). Das „Zurechtweisen, Strafen“ (*corripere*) ist eines der geistigen Werke der Barmherzigkeit, die der Heilige Geist mitteilt (I 8,8 q.4: 173,25f.).

³¹ Erst Philipp II. bestimmte kurz vor seinem Kreuzzug im Jahr 1190 für jede Stadt einen königlichen Prévôt, der zusammen mit vier Bürgern (in Paris sechs) an seiner Stelle über die lokalen Angelegenheiten zu entscheiden hatte. Ursprünglich nur für die Zeit des Kreuzzugs vorgesehen, blieb die Neuerung auch nach der Rückkehr des Königs erhalten; vgl. Ehlers, Geschichte 138.

³² I 14,1 (frühe Version): 375,113 ff.

³³ „*Rex Franciae*“ erscheint seit Anfang des 13. Jahrhunderts in den königlichen Registern (Baldwin, Government 361). Nach Le Goff (114) ersetzt Philipp II. den alten Titel im Jahr 1181 durch den neuen. Aber schon als Thronfolger nennt er sich auf seinem Siegel „*filiius regis Franciae*“ (Schramm II 74² zu I 110). Auch Johannes von Salisbury spricht in seinen Briefen vom „*rex Franciae*“ (ed. Millor passim).

³⁴ Schramm I 110f. Ehlers 122. Vgl. unten bei Anm. 117.

³⁵ I 14,1 (frühe Version): 376,130 ff. Die theologische Terminologie deckt sich hier mit der zeitgenössischen politischen: so heißt es im *Liber augustalis*, den Friedrich II. 1231 als

ter von Mortagne und Magister Hermann führen diese Gegenüberstellung von göttlicher und königlicher Allgegenwart an³⁶, beziehen sich aber nicht speziell auf Frankreich. Dies gilt auch noch für Praepositin von Cremona³⁷ und *nach* der *Summa aurea* für die *Summa Halesiana*³⁸. Wilhelm von Auxerre setzt hier eigene Akzente. Um so mehr fällt auf, daß die spätere Version der *Summa aurea* an der entsprechenden Stelle jeden konkreten Hinweis auf den französischen König vermeidet. Der erste Teil des Textes handelt nur noch von Gott:

„Deus summe potens est; ergo per se facit quicquid facit; ergo sine medio, ergo indistanter; ergo ubicumque operatur, ibi est per essentialem praesentiam; sed ubique operatur; ergo ubique est“³⁹.

Im zweiten Teil⁴⁰ stimmt der Text zwar inhaltlich mit der älteren Version überein; aber wenn nun von einem *rex terrenus* die Rede ist, wird man nicht mehr speziell an den König von Frankreich denken.

Auch die Theologischen Quaestiones in Ms 28 des Exeter College, Oxford, die sich an der älteren (!) Version der *Summa aurea* orientieren und die hier untersuchten Aussagen aufgreifen, sprechen anstelle vom *rex Franciae* allgemein von einem *rex mortalis* – was in diesem Fall freilich durch die Herkunft des Autors bedingt sein dürfte⁴¹.

Ein ähnliches Phänomen läßt sich bei den oben angesprochenen Texten aus *Summa aurea* I 8,5 feststellen: Während in der frühen Fassung der Summe konkret der französische König gemeint sein kann, spricht die späte ganz allgemein von „irgendeinem König“⁴².

4. Nur in der späten Version finden sich zwei weitere Textstellen, die einerseits voraussetzen, daß Gott als König betrachtet werden kann, andererseits aber seine Unbegrenztheit und Unbegreiflichkeit unterstreichen:

König von Sizilien veröffentlichten ließ: „Et sic nos etiam, qui prohibente individualitate personae ubique praesentialiter esse non possumus, ubique potentialiter adesse credamur“ (I 1,17; ed. *Cervone* 41; hier zitiert nach *Kantorowicz*, *Körper* 157¹⁶⁷).

³⁶ Vgl. *L. Ott*, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühcholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises (BGPhMA 34) Münster 1937, 191, 198 und 200.

³⁷ *Summa* I: *Angelini* 300,16 ff. Im ersten Buch der Summe Praepositins findet sich keine einzige konkrete Erwähnung eines Königs von Frankreich.

³⁸ „Nos videmus in rebus creatis quod alicubi est res per potentiam, ubi non est per praesentiam vel per essentialiter, sicut rex in toto regno. Item, alicubi est res per praesentiam, ubi non est per potentiam, sicut rex extra regnum suum“ (Quar. I 48).

³⁹ I 14, 1: 261, 21 ff.

⁴⁰ Ebd.: 262, 31 ff.

⁴¹ *Quaestiones Theologiae* (zitiert nach *D. A. Callus*, *The Summa Theologiae* of Robert Grosseteste, in: *Studies in Medieval History*, FS F. M. Powicke, hg. v. *R. W. Hunt* u. a., Oxford 1948, 180–208, hier 206,24 ff.): „Dicitur autem [sc. Deus] ubique tripliciter, scilicet potentialiter, praesentialiter, essentialiter, sicut scribitur in *Sententiis*. Potentialiter, quia illa virtus ... ad omnia se extendit; sed quia posset de eo credi, sicut *de rege mortali*, licet eius virtus sit in regno toto, non tamen ipse in propria praesentia ubique est, quia non est ipse idem quod sua virtus, ideo additur quod non solum potentialiter sed etiam praesentialiter est Deus ubique.“

⁴² I 8, 5: 135, 43 ff.

„Mit einem irdischen König verhält es sich nicht in gleicher Weise wie mit Gott. Denn wenn ein irdischer König etwas in einem einfachen Sinn (*simpliciter*) will, aber nicht auf jede Weise“ – zum Beispiel: wenn er uneingeschränkte Gerechtigkeit in seinem Staat will, aber zuläßt, daß sie nicht verwirklicht wird – so hat dies seinen Grund in Nachlässigkeit oder Ohnmacht. In Gott aber „ist nichts dergleichen“⁴³.

Der zweite Text findet sich wieder im ersten Kapitel des vierzehnten Traktats, im Anschluß an die Feststellung, daß Gott nicht nur *potentialiter* in seinem ganzen Reich anwesend ist wie ein weltlicher König, sondern auch *praesentialiter* und *essentialiter*⁴⁴. Wilhelm unterstreicht, daß wir die „unbegrenzte Majestät Gottes“, das heißt die *natura Dei*, in unserer jetzigen Lage nicht einsehen können:

„Si dicatur intelligi [sc. Deum] incircumscripse, id est in *maiestate* sua incircumscripse, falsum; sic enim non potest modo intelligi a nobis“⁴⁵.

„... dato etiam quod Deum esse totum ubique et in infinitum excedere locum quemlibet sit proprie proprium Dei, non tamen per hoc intelligimus incircumscripse *maiestatem Dei*, quia in infinitum dicit sine fine, et cognoscere Deum per privationem non est cognoscere *naturam Dei*“⁴⁶.

5. Auch im dritten Buch der *Summa aurea* nennt Wilhelm noch einmal ausdrücklich den König von Frankreich: Würde der *rex Franciae* jemandem einen Befehl geben, so genügte es ihm, wenn dieser unter der Bedingung zum Gehorsam bereit wäre, daß der König den Befehl nicht zurücknähme. Das gleiche gilt für Gott⁴⁷.

Die angeführten Textbeispiele beweisen, daß in der *Summa aurea* das weltliche Königtum und, zumindest in ihrer früheren Fassung, speziell das französische eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Die Formulierung, von der wir ausgingen – „communicare alii suae maiestatis plenitudinem est (genus suum dare et hoc est) generare filium aequalem sibi“ – läßt sich durchaus in die Reihe der genannten Texte eingliedern. Auch wenn der Ausdruck „maiestas Dei“ Gottes Natur bezeichnet, konnotiert er seine Würde als Herrscher⁴⁸. Es stellt sich also die Frage, ob hier konkrete politische Institutionen im Hintergrund stehen, die Wilhelms Ausdrucksweise, vielleicht sogar sein theologisches Denken, beeinflussen. Seit 987 herrschen in Frankreich die

⁴³ I 12,2: 227,53 ff. Vgl. ebd.: 226,38.

⁴⁴ In der zweiten Fassung fügt Wilhelm als Erklärung an: „cum dicitur: ‚Deus est ubique potentialiter‘, significatur divina essentia ut ubi in comparatione *regentis* ad id quod *regitur* ...“ (I 14,1: 266,139 ff.).

⁴⁵ I 14,1: 268,196 ff.

⁴⁶ Ebd.: 269,230 ff.

⁴⁷ III 25,5 q.4 a.1: 481, 60 ff.: „si rex Franciae praeciperet aliquid alicui, sufficeret regi, si ipse vellet tantum sub conditione illud facere, scilicet, sub hac conditione: si rex non revocaret praeceptum illud; Deo ergo debet sufficere quod, si praecipiat aliquid alicui, quod ille velit illud facere sub conditione, scilicet, si non revocatur mandatum.“

⁴⁸ Vgl. I 13,2 (frühe Version): 360,103 ff.: „Sicut enim qui reus est laesae maiestatis in imperatorem temporalem, dignus est morte temporali, ita qui reus est in imperatorem aeternum laesae maiestatis, dignus est morte aeternali.“

Kapetinger; der Thronfolger wird zwar *pro forma* gewählt, doch handelt es sich stets um einen Sohn des Königs, in der Regel um den erstgeborenen⁴⁹. Seit dem 12. Jahrhundert wird Frankreich allgemein als Erbreich angesehen⁵⁰. Als wichtige Stütze des französischen Königtums erweist sich die Kirche:

Unter Philipp I. (1060–1108) wird „die Investiturfrage für Frankreich praktisch geregelt, und das gute Einvernehmen, das trotz einiger durch das Privatleben der Herrscher hervorgerufener Krisen seit dieser Zeit zwischen den Kapetingern und dem Papst sowie der hohen Geistlichkeit herrschte, hat dem Königtum eine unschätzbare Unterstützung eingebracht“⁵¹. Da der französische Klerus im ganzen daran interessiert ist, die Macht des Königs gegenüber den großen Vasallen zu stärken, hat er „Wesentliches zum Königsmythos und der Königstheorie beigetragen, die seit dem Ende des 12. Jahrhunderts der Krone Frankreichs ihren besonderen Schimmer verleiht“⁵².

Die Weitergabe des Königtums durch Zeugung gilt schon um 1150 als Charakteristikum Frankreichs, das je nach dem Standpunkt des Autors unterschiedlich bewertet wird:

So hat Otto von Freising wohl Frankreich im Blick, wenn er 1157 ein Vorrecht des *Imperiums* darin zu erkennen meint, „non per sanguinis propaginem descendere, sed per principum electionem reges creare“⁵³.

Ein französischer Bischof dagegen, der 1165 König Ludwig zur Geburt des Thronerben (später Philipp II.) gratuliert, sieht gerade in der leiblichen Abstammung eine Voraussetzung legitimer Nachfolge: „Niemand wird nämlich so stolz und verwegen sein, demjenigen den geschuldeten Dienst zu verweigern, von dem er weiß, daß er aus Eurem Fleisch zur Leitung des Königreichs gezeugt ist (*quem de carne vestra ad regni noverit gubernacula procreatum*).“⁵⁴

Von Anfang an verstehen die Kapetinger sich als Geschlecht, als Dynastie⁵⁵. Der Begriff des *genus* ist also, wie auch der der Zeugung eines Königs, nicht neu.

So wird im Jahr 1063 ein Enkel Roberts II. als „regali genere natus“ bezeichnet⁵⁶. 1073 schreibt Wilhelm von Poitiers über den Großvater der

⁴⁹ Schramm I 98.

⁵⁰ AaO. I 108.

⁵¹ Le Goff 112.

⁵² Schramm II 107. Vgl. auch J.-P. Poly u. E. Bourazel, *La Mutation féodale, X^e-XII^e siècle*, Paris 1980, 308 f.; *dies*, *Couronne et mouvance: Institutions et représentations mentales*, in: France, 217–236, 219.

⁵³ *Gesta* II 1,3 (ed. de Simson 1912, 103; zitiert nach Schramm I 108).

⁵⁴ *The Letters of Arnulf of Lisieux* (ed. Barlow, Nr. 44); hier zitiert nach Schramm I 108. Vgl. A. W. Lewis, *Royal Succession in Capetian France: Studies on Familial Order and the State*, Cambridge (Mass.) 1981, 66.

⁵⁵ Baldwin, *Government* 369.

⁵⁶ Lewis, *Succession* 241¹³⁹; vgl. 293⁶.

Matilde von Flandern: „*matris patrem scias regem Galliae Robertum qui, filius et nepos regum, progeniit reges*“⁵⁷.

Für das letzte Drittel des zwölften und das erste Drittel des dreizehnten Jahrhunderts lassen sich aber neue Tendenzen und Kräfte in Königstum und Königstheorie feststellen⁵⁸; dadurch daß die Erbfolge zunehmend betont und die Abstammung des Königs von Karl dem Großen offiziell vertreten und neu begründet wird, erhält der *genus*-Begriff ein besonderes Gewicht.

Obwohl schon im 11. und 12. Jahrhundert für einzelne oder alle Kapeting-er karolingische Herkunft beansprucht wurde⁵⁹, setzt sich der genealogische Rückgriff auf die Karolinger erst in den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts wirklich durch. Philipp II. knüpft zwar in deutlichen Gesten an Karl den Großen an⁶⁰, postuliert damit aber nicht unbedingt karolingische Herkunft. Wenn Guillaume le Breton in seiner *Philippis* (entstanden um 1220)⁶¹ den König als „Karoliden“ bezeichnet⁶², soll dies zunächst wohl nur eine geistige Verwandtschaft ausdrücken⁶³. Zwar ist nach Guillaume das königliche *genus* das höchste Kriterium für die Legitimität Philipps II.⁶⁴, doch deutet nichts darauf hin, daß damit das karolingische Geschlecht gemeint sei. Andererseits wird die Herkunft Philipps II. vom Geschlecht Karls des Großen bereits 1204 von Innozenz III. gegenüber dem französischen Klerus angedeutet: „*Carolus ... , de cuius genere rex ipse noscitur descendisse*“⁶⁵. Und in der bis zum Jahr

⁵⁷ Histoire de Guillaume le Conquérent, 50 (zitiert nach Lewis, Succession 241¹³⁸).

⁵⁸ Lewis, Succession 194.

⁵⁹ Schon Ludwig VI. trägt einen karolingischen Namen und wird 1121 von Calixtus II. als Nachkomme der Karolinger angesprochen (Lewis, Succession 57). Nach Baldwin (Government 370) hatten die meisten kapetingischen Königinnen tatsächlich verwandtschaftliche Beziehungen zu den Karolingern. Vom „genus“ Karls des Großen sprechen schon Texte des 11. und 12. Jahrhunderts, die den Begriff zum Teil als Synonym für „regnum“ gebrauchen; zum Beispiel die *Abbreviatio gestorum regum Francorum*: „*Et genus et regnum deficit hic Karoli*“ (MGH, SS, IX, 403; hier zitiert nach Lewis, Succession 225⁶, der dies Werk auf ca. 1108–1115 datiert).

⁶⁰ Einem unehelichen Sohn gibt er 1209 den Namen Pierre Karlotus (*Schramm* I 179). „Es war nicht Mode, sondern Bekenntnis, daß auch Ludwig VIII. einen Sohn Karl benannte“ (ebd.). Gemeint ist Karl von Anjou. Im Jahr 1214 segnet Philipp vor der Schlacht von Bouvines (in der er seinen entscheidenden Sieg gegen John Lackland und Otto IV. erringt) seine Ritter so, wie Karl dies im Rolandslied tut (*Schramm* II 110² zu I 179).

⁶¹ Ed. Delaborde II 384; vgl. Lewis, Succession 110f.

⁶² Z. B. V. 28 und V. 347 (*Delaborde* II 3 und 20). Vgl. *Schramm* I 148 und 179.

⁶³ Vgl. u. a. E. Brown, La notion de légitimité et la prophétie à la cour de Philippe Auguste, in: France, 77–110; Baldwin, Government 366 und 371.

⁶⁴ *Delaborde* II 3, 13f, 16. Vgl. dazu Lewis, Succession 112: „A mixture of concepts appears in the terms by which right to the throne is expressed. For all the praise of the royal *genus*, it is by direct familial inheritance within the line that the crown devolves: to the *primogenitus*, the *herilis sanguinis heres*, from the *genitor*; to the *natus* by [sic!] *patris jure*; *paterno jure* to the *successor*; to the *heres patri et regno*.“

⁶⁵ Dekretale *Novit ille* (ed. Friedberg 242–244), vgl. E. Brown, Légitimité 81¹⁸ sowie M. Maccarrone, La papauté et Philippe Auguste. La décrétale ‚Novit ille‘, in: France, 385–408. Die These der karolingischen Abstammung Philipps bleibt nicht unwidersprochen. So stellt der *ostiensis* in seinem Kommentar zur Dekretale klar: „*Rex Philippus, de quo hic papa loquitur, non fuit de genere Caroli*“ (zitiert nach Maccarrone 399⁴⁴).

1214 reichenden, ursprünglich aber um 1205 verfaßten *Historia regum Francorum* findet sich eine Genealogie, nach der Philipps Mutter dem *genus* Karls entstammt: „*quae de genere Karoli Magni regis Francorum comprobatur esse hoc modo: Karolus genuit . . .*“⁶⁶. Diese Genealogie, die in der Königsabtei St-Denis bekannt ist⁶⁷, wird freilich von den meisten späteren Autoren ignoriert⁶⁸.

Seit Philipps Sohn Ludwig VIII. (1223–26) fühlt der französische König sich mindestens ebenso als Nachkomme Karls des Großen wie als Kapeting⁶⁹. In den Schlußversen der *Philippis*, die erst nach Philipps II. Tod entstanden, bringt Guillaume le Breton Ludwig VIII. mit dem Stamm Pippins in Verbindung. Ludwigs karolingische Herkunft wird seit dieser Zeit damit begründet, daß seine Mutter, die erste Gattin Philipps II., von Karl dem Großen abstammt⁷⁰. Ludwig IX. versteht sich als dessen Nachkomme; der „Anspruch, auch blutmäßig Erbe Karls zu sein, gehört jetzt“ – in Verbindung mit dem Karlskult – „untrennbar zum französischen Königtum“⁷¹. So gilt Karl der Große auch für Philipp IV. (1285–1314) als „*antecessor regiae maiestatis, de cuius genere [rex] descendit*“⁷². Zusammenfassend läßt sich sagen: Zur Zeit Philipps II. (bis 1223) bahnt sich die Ideologie der karolingischen Herkunft des Königs von Frankreich zwar an. Entscheidende Bedeutung erlangt sie aber erst unter seinen Nachfolgern. Für einige Zeitgenossen stammt erst Ludwig VIII. vom Geschlecht Karls des Großen ab⁷³.

Zurück zu Wilhelm von Auxerre. „Einem anderen die Fülle seiner Majestät mitzuteilen, heißt, einen Sohn zu zeugen, der einem selbst gleich

⁶⁶ Zitiert nach *Schramm* II 111⁸ zu I 179. Vgl. *Lewis*, *Succession* 145 u. ö.; *Baldwin*, *Government* 371. Nach *Duby* (419), hatten sich die kapetingischen Herrscher vor Philipp II. „wenig darum gekümmert“, ihre „Genealogie in eine Form zu bringen“.

⁶⁷ *Lewis*, *Succession* 146.

⁶⁸ AaO. 145 mit Anm. 201.

⁶⁹ *Schramm* I 179.

⁷⁰ So in den zur Zeit Ludwigs IX. entstandenen *Gesta Ludovici VIII.* (vgl. *Schramm* I 180 und II 111¹ zu I 180).

⁷¹ *Schramm* I 180. Die Idee der Verbindung des kapetingischen mit dem karolingischen Geschlecht seit Ludwig VIII. zeigt sich eindrucksvoll in der Konzeption der königlichen Grablege der Abtei von St-Denis. Vgl. *A. Erlande-Brandenburg*, *Le Roi est mort. Étude sur les funéraires, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, Genf 1975, v. a. 81–83 und 162.

⁷² *H. Kämpf*, *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewußtseins um 1300*, Leipzig – Berlin 1935, 28. Nach *Schramm* (I 228) wird dies Argument aus der Zeit Ludwigs IX. übernommen.

⁷³ Nach der endgültigen Fassung des *Speculum historiale* von Vinzenz von Beauvais (vollendet 1253 oder 1254) kehrt das Königtum der Franzosen erst mit Ludwig VIII. zur Familie Karls des Großen zurück. Hugo Capet wird als Usurpator betrachtet. Vinzenz greift die Prophezeiung auf, die den Kapetingern die Herrschaft für genau sieben Sukzessionen versprach. Hugos siebter Nachfolger ist Ludwig VIII. Da dieser von seinem Vater das Königtum und durch seine Mutter die karolingische Herrschaft hat, betrachtet Vinzenz die Weissagung als erfüllt (*Speculum historiale*, ed. *Dowai* 1624 [Nachdruck Graz 1965], 953f., 995 und 1275f.; vgl. *Lewis*, *Succession* 114). Möglicherweise fanden sich schon in den ersten Fassungen des *Speculum* (ab 1244) ähnliche Aussagen über die Kapetingen, die aber getilgt wurden: so *Lewis*, *Succession* 270f⁴⁷ im Anschluß an A. R. Brown.

ist.“ Dieser Satz aus der ersten Version der *Summa aurea* hätte bereits im 11. oder 12. Jahrhundert den Gedanken an den französischen König auslösen können. Der Zusatz der zweiten Version – indem der Vater die Fülle seiner Majestät einem anderen mitteilt, teilt er „sein Genus“ mit – erinnert dagegen an die um 1200 verstärkt auftretende Idee der Herkunft vom kapetingischen und vor allem karolingischen Geschlecht. Ist Wilhelms Trinitätstheologie hier von der Theorie des französischen Königtums beeinflusst?

Im Pariser Klerus gibt es starke Sympathien für den König und für die Karlsidee: Bereits im Jahr 1200 überreicht der Kanoniker Aegidius Parisiensis Philipps Sohn Ludwig eine Versdichtung, in der er Karl verherrlicht und dem Thronfolger als Vorbild vor Augen stellt⁷⁴. Der genannte Guillaume le Breton ist Kaplan des Königs. Wilhelm von Auxerre selbst übernimmt zumindest in seinen letzten Lebensjahren diplomatische Aufgaben für den Königshof⁷⁵. Im Pariser Universitätsstreit hat er vor dem Papst offenbar den Standpunkt zu vertreten, den der König unterstützt⁷⁶.

Es ist zu vermuten, daß Wilhelm die neue Königstheorie kennt und anerkennt. Wenn er sie aber zur Erläuterung der göttlichen Zeugung heranzieht, fragt sich, warum der Hinweis auf das königliche Geschlecht erst in der späten Fassung der Summe erscheint. Der Grund dürfte darin liegen, daß der Gedanke der Abstammung vom *genus* Karls des Großen – oder auch nur die Begrifflichkeit – sich, wie festgestellt, erst seit Ludwig VIII. allgemein durchsetzt. (Die Formel „reditus ... ad stirpem Caroli“, die schon um 1196 von Stephan von Marchiennes eingeführt wurde, entfaltet sogar erst nach 1244 – durch Vinzenz von Beauvais – ihre Wirkung⁷⁷.)

Sofern Wilhelm mit der Formel „genus suum dare“ auf die königliche Abstammungs-Theorie anspielt, setzt er voraus, daß diese, wenn nicht allgemein akzeptiert, so doch wenigstens bekannt ist: da jede Erklärung fehlt, wäre die Aussage sonst nicht verständlich. Möglicherweise wird Wilhelm erst durch die zunehmende Verbreitung dieser Theorie veranlaßt, die Weitergabe der Majestät als Weitergabe des *genus* zu interpretieren.

Wilhelms Aussage, daß Gott Vater einen Sohn zeugen wollte, dem er „alle Reichtümer seiner Majestät mitteilen könnte“, ist möglicherweise

⁷⁴ Vgl. *Schramm* I 179.

⁷⁵ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bd. 1, ed. H. Denifle u. E. Chatelain, Paris 1889 (Nachdruck Brüssel 1964), 132 Nr. 74. Vgl. J. Ribailly, Guillaume d'Auxerre: DSp 6, 1192–99, 1194.

⁷⁶ Vgl. Alexander von Hales, *Glossa* I, Prolegomena, 8*–10*; W. Breuning, Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona (IThSt 14), Trier 1962, 1f.

⁷⁷ K. F. Werner, Die Legitimität der Kapetinger und die Entstehung des „Reditus regni Francorum ad stirpem Karoli“: WG 12 (1952) 202–235; G. Spiegel, The Reditus Regni ad Stirpem Karoli Magni: A New Look: French Historical Studies 7 (1972) 145–174. Vgl. schon *Schramm* II 18 (zu I 180) sowie Kantoworicz, Körper 335⁶⁵.

auch vom französischen Erbrecht des 12. und 13. Jahrhunderts beeinflusst⁷⁸. Danach gehört der gesamte Besitz des Vaters *lege primogenitorum* dem ältesten Sohn. Das Patrimonium soll nicht aufgeteilt werden; später geborene Söhne erhalten die Güter der Mutter⁷⁹. Etwa 50 Jahre nach Entstehen der *Summa aurea*, im Jahr 1277, vertritt Karl von Anjou im Erbstreit mit Philipp III. um die Apanage von Poitou und Auvergne unter Berufung auf zahlreiche Gesetze folgende Meinung: wenn ein Vater seinem Sohn etwas gibt, handelt es sich eher um das Bezahlen einer „Art von natürlicher Schuld“ als um eine „Schenkung“ (*donatio, donum*)⁸⁰. Denkt bereits Wilhelm von Auxerre ähnlich, wenn er von der göttlichen Emanation „nach Art der Zeugung“, durch die der Vater dem Sohn „alle Reichtümer seiner Majestät“ mitteilt, die Emanation „nach Art der Freigebigkeit“ unterscheidet, durch die der Vater den Heiligen Geist als erstes Geschenk (*donum*) aus sich hervorgehen läßt?⁸¹

Der Heilige Geist, die erste innere Gabe bzw. gnadenhafte Liebe des göttlichen Vaters und Sohnes⁸², wird den Menschen in derselben Weise mitgeteilt wie ein Lehen⁸³. Die Parallelität zwischen Wilhelms erstem trinitätstheologischen Ansatz und Strukturen des Lehnswesens geht vielleicht sogar noch weiter. Der König belehnt (oder beschenkt) seine

⁷⁸ Ausdrücklich rekurriert Wilhelm auf das weltliche Erb- und Schuldrecht, um zu erklären, warum Abraham nicht ins Paradies eintreten durfte, obwohl er es verdiente: Das verheißene Land, das ihm *iure hereditario* zustand, war durch Adams Sünde mit einer Schuld belastet, die erst eingelöst werden mußte – „sicut contingit in legibus civilibus quod si pater alicuius habet terram et illam obligat debito, filius debet habere terram illam de iure hereditario, cum sit verus heres; sed non potest habere illam, quoniam hoc impedit debitum patris“ (III 7,3: 92,26 ff.).

⁷⁹ Vgl. *Lewis, Succession* 163. Derartige Regelungen der Erbteilung finden sich „on every level of the nobility“ (ebd.).

⁸⁰ *Actes et lettres de Charles I^{er}, roi de Sicile, concernant la France (1257–1284)*, ed. A. de Boüard, Paris 1926, 334: „in tam necessariis enim et coniunctis personis, sub titulo liberalitatis, debitum quodammodo naturale persolvitur ...; ratio enim naturalis, quasi lex quaedam, liberis paterna bona addixit ... Et sic apparet liquide quod non fuit donatio, sed provisio, quam de necessitate naturali debuit pater facere filio, et sic, cum non sit liberalitas quam quis de necessitate inductus, iure naturali debet facere“; vgl. *Lewis, Succession* 175.

⁸¹ I 3,1: 26,1 ff. und I 3,2: 29,1 ff.

⁸² I 3,2: 29,16 ff.

⁸³ Wilhelm bemerkt: Ein Acker oder Weinberg wird, wie man sagt, „äußerlich“ (*extrinsecum*) gegeben, insofern die „freie Verfügung“ (*libera potestas*) erteilt wird, ihn zu genießen oder zu nutzen. In gleicher Weise, äußerlich, wird auch Gott bzw. der Heilige Geist gegeben, insofern der Empfänger die *libera potestas* erhält, Gott zu genießen. I 8,8 q.3 a.3: 169,82 ff.: „sed dicitur dari extrinsecum in quantum datur libera potestas fruendi vel utendi eo; ... datur ... Deus vel Spiritus Sanctus in quantum datur libera potestas fruendi Deo“. Wilhelm denkt hier offensichtlich nicht an eine vollständige Übereignung, sondern an ein „Nutzungsrecht“. Das Analogon zur Gabe des Geistes scheint eher ein Lehen zu sein. (Zum *ius utendi et fruendi* vgl. F. L. Ganshof, Was ist das Lehnswesen?, Darmstadt 1963, 143, außerdem P. Ourliac – J. de Malafosse, Droit romain et ancien droit, Bd. 1: les biens, Paris 1961.) Wilhelm scheint die Verben „uti“ und „frui“ einmal im juristischen Sinn („Nießbrauch, Nutznießung“), einmal im Augustinischen (vgl. die *fruitio Dei* als glückselige Gottesschau) zu verstehen. Zum juristischen Gebrauch vgl. auch 169,58 ff.: „dare vineam nihil aliud est quam dare liberam potestatem utendi vinea et fructibus ad voluntatem eius cui datur.“

Vasallen aufgrund der ihm wesensmäßigen Freigebigkeit mit einzelnen Gütern, indem er ihnen „Liebe“ (*dilectio*) erweist. Die Empfänger dieser Güter haben ihm dafür in Treue (*fides, fidelitas*) zu dienen⁸⁴. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß der König *gemeinsam* mit dem Thronfolger als Lehnsherr auftritt und die Freigebigkeit beider als eine einzige erscheint⁸⁵. Die gesellschaftlich geforderte, aus der Freigebigkeit resultierende „Liebe“ zu den Lehnsempfängern wäre in diesem Fall das Analogon zum Heiligen Geist. Den einzelnen Gaben des Geistes (oder auch den von Gott gegebenen *bona temporalia*) entsprächen die konkreten *donata* des weltlichen Herrschers. Die Texte der *Summa aurea* enthalten hierzu allerdings keine eindeutigen Aussagen.

II. Bestätigende Beobachtungen im Umfeld Wilhelms von Auxerre

1. Advents- und Palmsonntagspredigten des 13. Jahrhunderts

In welchem Ausmaß die Königstheorie von der Allgemeinheit – besonders aber von französischen Geistlichen – verinnerlicht und mit theologischen Fragen und Lösungen in Verbindung gebracht wird, zeigt sich an vielen Predigten des 13. Jahrhunderts⁸⁶. Um 1200 entsteht in Frankreich der Brauch, jährlich zweimal – an einem Adventssonntag und am Palmsonntag – über die Schriftstelle „Ecce, rex tuus venit tibi mansuetus sedens super asinam“ (Mt 21,5, vgl. Sach 9,9) zu predigen. Einige der Homilien dürften in Paris gehalten worden sein. Ihre Abhängigkeit von der scholastischen Theologie ist nicht zu übersehen; unter ihren Verfassern befinden sich Praepositin von Cremona, Hugo von St-Cher, Wilhelm von Auvergne, Bonaventura und Thomas von Aquin⁸⁷. Die hohe Zahl der erhaltenen Handschriften läßt auf eine weite Verbreitung der Texte und der darin enthaltenen Gedanken schließen⁸⁸.

Charakteristisch ist die beinahe vollständige Parallelisierung des Königtums Christi mit dem weltlichen, und das heißt fast immer: mit dem französischen Königtum⁸⁹. Die Unähnlichkeit zwischen Gott und

⁸⁴ Zum Begriff „fides“ s. *Ganshof* 70 ff. u. ö.; zur Mehrdeutigkeit der Terminologie *H. Helbig*, *Fidelis Dei et regis*. Zur Bedeutungsentwicklung von Glaube und Treue im hohen Mittelalter: *AKuG* 33 (1951) 275–306.

⁸⁵ Vgl. I 3,4: 33,32 ff.: „pater carnalis ita diligit filium suum, quod quicquid probitatis vel liberalitatis habet, totum vult inesse et attribui filio suo; ergo in infinitum magis Pater aeternus quicquid liberalitatis habet, vult inesse Filio suo“.

⁸⁶ Zum folgenden vgl. *J. Leclercq*, *Le sermon sur la royauté du Christ au moyen âge*: *AHDL* 18 (1943–45) 143–180. Obwohl die Predigten lateinisch verfaßt wurden (nur gelegentlich stößt man auf französische Wendungen), sind sie zum Teil vor dem Volk, also in französischer Sprache, gehalten worden; aaO. 149 und 159.

⁸⁷ AaO. 176.

⁸⁸ AaO. 149.

⁸⁹ AaO. 170. Vgl. 153: „... l'orateur est fidèle à l'analogie suggérée par le thème. Ayant à parler du Christ-Roi, il compare le Christ aux rois que connaissent les auditeurs. Il n'aura qu'à montrer ensuite en quoi le Christ ressemble aux rois terrestres et par quoi il s'en distingue“. Wenn die Prediger ihre Hörer ermahnen, Christus als König zu begegnen, das heißt

Mensch wird dabei nicht ignoriert; vielmehr kritisieren die Prediger den weltlichen König häufig gerade dadurch, daß sie den Kontrast zwischen ihm und Christus hervorheben. Stellungnahmen zu konkreten politischen Ereignissen finden sich allerdings nicht⁹⁰. Mit dem König von Frankreich wird zwar – dem Thema der Predigt entsprechend – meist der Sohn Gottes verglichen, manchmal aber auch der Vater. Zum Beispiel in einer (leider nicht genauer datierten) anonymen Predigt des 13. Jahrhunderts: Hielte der König von Frankreich einen seiner Diener im Gefängnis fest und der Sohn des Königs besuchte den Gefangenen (*si rex Franciae teneret unum de servis suis in prisione et filius visitaret eum*), wäre dies ein Grund zu großer Freude. Ebenso verhält es sich mit der Menschwerdung Christi: „Deus Pater tenebat nos tamquam servos in prisione. Sed Filius visitavit nos in nostro carcere, nobiscum manere voluit“⁹¹.

In einer anderen Predigt wird das Königtum Gott Vaters und die Weitergabe dieses Königtums an den Sohn vorausgesetzt: „Christus Filius Dei erat rex ex parte Patris“⁹². Die oben behandelten Begriffe „genus“ und „stirps“ spielen auch in den Predigttexten und homiletischen Hilfsmitteln eine Rolle, und hier zeigt sich eindeutig, daß sie analog für das weltliche/französische und das göttliche Königtum gebraucht werden.

Eine Palmsonntagspredigt unterscheidet drei Arten von Königen:

„quidam enim dicuntur cleotes, quidam tyranni, quidam vero reges. Cleotes quidem dicuntur qui sorte eliguntur, qui tamen non sunt de *genere regio*; quidam vero dicuntur tyranni, qui volunt dominari non propter utilitatem subditorum sed propter exspoliationem ipsorum quia tyrannus est qui inhiat lucris; reges vero dicuntur qui omnibus bonis superabundant et corporalibus et spiritualibus et temporalibus ... Secundum autem omnes istas condiciones Christus fuit verissimus rex“⁹³.

In einem *Liber distinctionum per alphabetum* des 13. Jahrhunderts, einer Art Konkordanz, wird festgestellt:

„Christus dicitur rex quia fuit *de regia stirpe*, quia regnum obtinuit in hereditatem suam, quia *unctus* est in regem ...“⁹⁴.

Die Herkunft „von königlichem Geschlecht“ wird also auch für Christus postuliert. Auch wenn ein Teil der hier zitierten Predigten sicher erst nach der *Summa aurea* entstanden ist, stützen sie die Annahme, daß Wilhelm Formulierungen „genus suum dare“ von der französischen Königs-

mit Huldigung, Gehorsam, Glauben und Liebe, gebrauchen sie diese Termini „avec le sens précis qu'ils revêtaient dans le vocabulaire féodal“ (aaO. 170).

⁹⁰ AaO. 169 ff.

⁹¹ AaO. 158. Wilhelm von Auxerre (III 8,3: 103,57 u. ö.) und Alexander von Hales (*Glossa* in III Sent. 19: Quar. 226,6f.) betrachten Gott als den Herrn des Kerkers, den Teufel nur als Wächter. Wilhelm fährt fort, nicht der Wächter, sondern der Herr des Kerkers erhalte das Lösegeld (*pretium*). So mußte Christus sich nicht dem Teufel ausliefern, sondern dem göttlichen Vater (III 8,3: 103,57 ff.). Da Christus gerecht war, konnte er mit Gott „über die zu lange Haft des Menschen im Kerker rechten“ (III 9,4: 111,26 ff.).

⁹² AaO. 167. Der Gedanke wird fortgesetzt: „ita et ex parte matris est rex“.

⁹³ AaO. 163.

⁹⁴ AaO. 160². Vgl. die typischen Merkmale des französischen Königtums: Abstammung (von Karl dem Großen) und Salbung (mit gottgegebenem Öl).

theorie seiner Zeit her zu verstehen ist, genauer: von der Karlsideologie. Die Predigttexte lassen darüber hinaus erkennen, daß zahlreiche Eigenschaften, die Wilhelm in seiner Trinitätstheologie Gott zuschreibt, seinerzeit als königliche Attribute aufgefaßt werden: Als *König* hat Christus Würde, Freigebigkeit und Freundlichkeit. Die einzelnen Satzteile von Mt 21,5 werden häufig in diesem Sinn ausgelegt:

„Venientis propinquitas ecce, dignitas rex, liberalitas tuus, utilitas tibi, benignitas mansuetus“⁹⁵.

Was Wilhelm von Gott als erster Quelle und höchstem Guten aussagt, gilt nach der oben zitierten Predigt von allen Königen: sie müssen „überfließen von allen Gütern“⁹⁶.

Die Idee der Herkunft aus Gottes königlichem Geschlecht wird in einer anonymen Adventspredigt spirituell interpretiert:

„Natura humana secundum naturam intellectivam est *de genere* Dei, sed verum est quod per peccatum humanum *genus* incurrit tantam distantiam a Deo quod amisit successionem in regno. Ratio est: descensus a stipite non impedit successionem in regno dum tamen persona descendens sit in linea recta, sed quam cito persona descendens a stipite declinat a recta linea, statim amittit successionem ex quo persona idonea in recta linea invenitur. Sic cum homo descendat a Deo, quamdiu stat a recta linea veritatis, non amisit successionem regni divini, immo ad regnum recipitur, Sap. 10: Iustum deduxit Dominus per vias rectas et ostendit illi regnum Dei. Sed peccatores ad successionem regni divini non recipiuntur quando non solum distant, sed a iustitia propinquitatem declinant contra praeceptum Dei; I Reg 12: Nolite declinare per vana ...“⁹⁷.

Der Autor dieser Predigt hat keine Bedenken, irdische Rechtsgrundsätze auf Gott zu übertragen. So auch, wenn er fortfährt, das Reich Gottes sei für das Menschengeschlecht (*genus!*) durch die *declinatio peccati* verloren gewesen, durch einen Ehevertrag mit dem legitimen Erben dieses Königreichs aber wiedergewonnen worden:

„Et sic habemus duo. Primum est quod regnum elongatum et amissum recuperatur per matrimonium contractum cum herede legitimo illius regni; secundum est quod propter declinationem peccati regnum Dei ab humano *genere* erat elongatum et amissum. Ideo per matrimonium contractum in adventu Filii Dei, illud regnum recuperatum est et factum est prope, sicut dicunt verba proposita: Rex tuus etc.“⁹⁸

2. Eine Anspielung auf das französische Königtum in Richard von St-Victor, *De Trinitate*

Wie die Predigttexte erkennen lassen, hat man sich im 13. Jahrhundert

⁹⁵ AaO. 151. Ein sehr ähnliches Beispiel aaO. 177.

⁹⁶ AaO. 163.

⁹⁷ AaO. 166.

⁹⁸ Ebd. Vgl. die schon zitierte Predigt aaO. 158: „si rex Franciae maritaret se alicui infimae peucellae, tota peucella honoraretur ab omnibus, etiam ab illis qui eam prius habebant despectam. Applicata ad Christum, qui maritavit se viro infimo *genere* et ex tunc omnis creatura habuit in honorem et reverentiam.“ Im Hintergrund steht hier der Rechtsgrundsatz, daß eine Frau den Rang ihres Gatten annimmt, während der Rang des Mannes sich durch eine Ehe nicht ändern kann (zur literarischen Rezeption vgl. Andreas Capellanus in seinem gegen 1190 am französischen Hof verfaßten Traktat *De amore*, *Duby* 486 und 491).

immer wieder der verschiedenen Aspekte des französischen Königtums und seiner Theorie bedient, um die Aussagen der Christologie und Trinitätslehre anschaulich zu machen. Es stellt sich die Frage, ob ähnliches schon vor 1200 geschieht⁹⁹. Daß Parallelen zwischen Trinität und Königtum gezogen wurden, zeigen zwei Beispiele, die sich freilich nicht speziell auf den König von Frankreich beziehen.

Robert von Melun (ca. 1100–1167; er lehrte etwa 1137–60 in Paris und Melun) führt in seinen Sentenzen einen Vergleich an, den er bei nicht näher bezeichneten *doctores ecclesiastici* findet: Der Unterschied zwischen dem Bild Gottes des Vaters in seinem Sohn und der Abbildung Gottes durch ein vernunftbegabtes Geschöpf entspricht (überbietend) dem Unterschied zwischen dem Bild des Königs, das in seinem Sohn liegt, und der Darstellung des Königs auf einer Münze¹⁰⁰. Die *similitudo* zwischen Vater und Sohn ist in beiden Fällen die Ähnlichkeit zweier Realitäten von ein und derselben Natur, die gemeinsam Anteil an einer bestimmten Eigenschaft, einer bestimmten Form, haben¹⁰¹. Simon von Tournai (ca. 1130–1201), der seit 1165 in Paris doziert, erklärt: Obwohl Gott Sohn im Blick auf den Vater der Zweite (*alter*) ist, wird ihm nicht die *alteritas*, sondern die *aequalitas* appropriiert. Es könnte sonst der Eindruck entstehen, der Sohn sei irgendwie geringer als der Vater, denn in der *curia* ist ein Zweiter neben dem König geringer als der König selbst¹⁰².

Eine konkrete Anspielung auf das französische Königtum, genauer: auf eine Besonderheit der Regierung Ludwigs VII. (1137–80), dürfte im Traktat *De Trinitate* des Richard von St-Victor vorliegen. Im entscheidenden Text stellt Richard zunächst fest: gäbe es in der Gottheit nur *eine* Person, so hätte diese niemanden, „dem sie den unendlichen Überfluß ihrer Fülle mitteilen könnte (*non habebit cui communicare possit infinitam il-*

⁹⁹ Dabei ist zu berücksichtigen, wie sehr die Person des Königs durch Philipp II. an Bedeutung gewinnt: seine innen- und außenpolitischen Erfolge sowie die bewußte Förderung der Königsidee verleihen ihm eine Sonderrolle vor den anderen Königen Europas, die ihn sogar mit dem Kaiser konkurrieren läßt (vgl. *Schramm* I 186 f.). Philipps Königtum bietet sich für eine Analogie zu göttlichen Verhältnissen unter Umständen stärker an als das seiner Vorgänger. Zur gewachsenen Bedeutung des französischen Königs seit Philipp II. vgl. auch *R.-H. Bautier*, La place du règne de Philippe Auguste dans l'histoire de la France médiévale, in: *France*, 11–27.

¹⁰⁰ „Quanto vero differt imago regis quae in eius filio est ab illa quae in nummo est, tantum differt imago Patris, quae in eius Filio est, ab ea, quae in creatura rationali est“ (zitiert nach *E. Schlenker*, Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales. Ihre Prinzipien und ihre Methode [FThSt 46], Freiburg 1938, 53⁸⁹).

¹⁰¹ Ebd.: „similitudo ... ex communi qualitatis participatione rerum eiusdem naturae“ bzw. „ex communis formae participatione“. Diese Ähnlichkeit ist „viva ... et vera“. Die *similitudo* des Königsbildes auf der Münze zum König bzw. des vernunftbegabten Geschöpfes zu Gott besteht dagegen nur „ex quadam imaginaria repraesentatione“ und ist „quasi quaedam umbra ... nullam operis imitationem habens“.

¹⁰² „Sed ne nomine alteritatis intelligeretur aliqua Filii minoritas respectu Patris, – qui enim alter est a rege in curia, minor est ipso rege – ideo adiectum est ab Hilario: in Filio vero aequalitas“ (*Sententiae*: ed. in *M. Schmaus*, Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai: RThAM 4 [1932] 59–72; 187–198 und 294–307, hier 66, 12 ff.).

lam plenitudinis suae abundantiam)¹⁰³. Anschließend greift Richard – wie später auch Wilhelm von Auxerre – die Frage Augustins auf, ob die erste göttliche Person etwa niemanden haben könne oder wolle, mit dem ihr die Fülle gemeinsam wäre.

Das Nicht-Können (*defectus potentiae*) wird von Richard durch einen einzigen Satz ausgeschlossen: der Allmächtige ist nicht durch eine Unmöglichkeit zu entschuldigen. Könnte also ein Mangel an Wohlwollen (*defectus benevolentiae*) vorliegen? Dieser Mangel in einer göttlichen Person wäre so groß wie die Liebe, die durch ihn verhindert wird: „Nichts empfindet ein vernunftbegabtes Wesen (*rationalis vita*) süßer als die Köstlichkeiten der Liebe (*caritas*); nie genießt es eine Freude mit größerem Vergnügen. Diese Köstlichkeiten werden ihm in Ewigkeit fehlen, wenn es *ohne Teilhaberschaft einsam auf dem Thron der Majestät verharret (si consortio carens in maiestatis solio solitaria permanserit)*“¹⁰⁴.

Der Rest des Kapitels ist geprägt von einer auffällig eindringlichen, ja paränetischen Redeweise mit starken Anthropomorphismen: „Daraus können wir ermessen, von welcher Art und welchem Ausmaß dieser Mangel an Wohlwollen wäre, wenn sie [sc. die göttliche Person] den Überfluß ihrer Fülle lieber geizig für sich selbst zurückhielte, obwohl sie ihn, wenn sie nur wollte, mit solch einem Zuwachs an Freuden, solch einem Anwachsen der Köstlichkeiten einem anderen mitteilen könnte! Wenn es sich so verhielte, würde sie zu Recht dem Blick der Engel und aller anderen entfliehen; zu Recht würde sie sich schämen (*erubesceret*), gesehen und erkannt zu werden, wenn solch ein Mangel an Wohlwollen in ihr wäre. Doch das sei fern! Es sei fern, daß in jener höchsten Majestät etwas liege, weshalb sie sich nicht rühmen könnte, weshalb sie nicht zu verherrlichen wäre. Wo bleibt sonst die Fülle ihrer Herrlichkeit?“¹⁰⁵

Da nichts herrlicher und großartiger ist, als nichts zu besitzen, was man nicht auch mitteilen will, kann Gott, der „ohne Einschränkung gut“ und „höchst weise an Rat“ ist, nichts aus Geiz zurückbehalten. Es ist also klar, daß „in jener höchsten und äußersten Erhabenheit“ die „Fülle der Herrlichkeit selbst“ einen Teilhaber der Herrlichkeit verlangt. Richard leitet den abschließenden Satz so ein, als müsse dies dem Leser handgreiflich vor Augen stehen:

„*Ecce palam habes, ut videre potes, quod in illa summa et suprema celsitudine ipsa plenitudo gloriae compellit gloriae consortem non deesse*“¹⁰⁶.

Was könnte gemeint sein? Richard lebt bis 1173; *De Trinitate* gilt allgemein als Spätwerk¹⁰⁷. Vermutlich entstand es einige Jahre nach 1162¹⁰⁸.

¹⁰³ *Trin.* III 4: ed. Ribaillier 139, 6 f.

¹⁰⁴ Ebd.: 139, 12–18.

¹⁰⁵ Ebd.: 139, 18–27.

¹⁰⁶ Ebd.: 139, 28–34.

¹⁰⁷ Als Beispiel für die aktuelle Diskussion vgl. *K. Ruh*, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, 382.

Es ist nicht auszuschließen, daß es in der jetzigen Form (mit allen sechs Büchern) erst posthum erschien¹⁰⁹. Trifft diese Datierung zu, so stammt das Werk aus einer Zeit, in der Ludwig VII. ein für einen kapetingischen König höchst ungewöhnliches Verhalten zeigt, das auf scharfe Kritik stößt: Er weigert sich hartnäckig, den 1165 geborenen Thronfolger (den späteren Philipp II.) zum Mitkönig krönen zu lassen¹¹⁰.

Die Einsetzung des Thronfolgers als Mitkönig oder *rex designatus* ist in Frankreich seit Hugo Capet (987) bis zu Ludwig VII. ununterbrochen praktiziert worden¹¹¹. Anfangs dient sie dazu, einer echten Wahl zuvorzukommen, das heißt: die Erbfolge zu sichern¹¹². Von der Kirche wird sie unterstützt. Der Papst selbst drängt Ludwig schon 1171 zur Krönung des Sohnes, doch erfolgt sie erst 1179 nach einem Schlaganfall des Königs¹¹³.

Richard von St-Victor dürfte mit dem „consors gloriae“ bzw. „maiestatis“¹¹⁴ auf Philipp II., den gewünschten Mitkönig, anspielen¹¹⁵. Geistliche und weltliche Würdenträger haben im 12. Jahrhundert nur noch beratende Funktion vor der Krönung des Mitkönigs. Initiative und letzte Entscheidung liegen ganz bei dessen Vater¹¹⁶. Das Verhältnis zwischen dem König und seinen Ratgebern sieht also nicht anders aus als das zwi-

¹⁰⁸ J. Ribaillier, Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, Paris 1958, Introduction, 11–13, v. a. 12: „Il faut donc penser que le traité est bien postérieur à 1162“. Sehr vorsichtig ist G. Salet, der in der Einleitung seiner Edition eine Entstehung nach 1148 für „plausibel“ hält (Richard de Saint-Victor, *La Trinité* [SC 63], Paris 1959, 7).

¹⁰⁹ Ribaillier, aaO. 13.

¹¹⁰ Schramm (I 109) vermutet, Ludwig habe eine innenpolitische Krise, wie sie in England durch die vorgezogene Krönung Heinrichs des Jüngeren (1170) provoziert worden war, vermeiden wollen; ebenso Ehlers 122; vgl. dagegen Lewis, *Succession* 74f. Schon 1169 hatte auch Friedrich Barbarossa seinen Sohn Heinrich krönen lassen – zum König der Römer.

¹¹¹ Vgl. die Liste der kapetingischen Könige und Mitkönige bei Schramm II 1. Außerdem: A. W. Lewis, *Anticipatory Association of the Heir in Early Capetian France: AHR* 83 (1978) 906–27; ders., *Succession*.

¹¹² Lewis weist in den genannten Artikeln nach, daß die vorgezogene Beteiligung des Nachkommen bzw. Nachfolgers auch in Familien von Baronen verbreitet war und ganz andere Vorteile als die der königlichen Sukzession haben konnte. Dies ändert freilich nichts am Nutzen dieser Institution für die Thronfolge (*Baldwin, Government* 369 und 574⁵⁸).

¹¹³ Schramm I 97f. und 109; *Le Goff* 112; Lewis, *Succession* 74–77.

¹¹⁴ *Trin.* III 4: 139,34 und III 6: 141,6.

¹¹⁵ Der Terminus „consors“ läßt sich hier zwar zunächst theologiegeschichtlich erklären. Tertullian (*Adv. Prax.* 3) bezeichnet den Sohn Gottes und den Heiligen Geist als „consortes substantiae Patris“ (*A. Blaise, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, Turnhout* 21967, 207). Von einem „consortium“ des Vaters und des Sohnes spricht Hilarius von Poitiers (*Trin.* IV 17f.: CC 62, 120). Petrus Lombardus zitiert ihn (*I Sent.* 2,4: Quar.³ 64f.). Andererseits hat der Terminus auch eine spezifisch politische Bedeutung. Die Bedeutung „Mitregent“ für „consors“ und „Mitregentschaft“ für „consortium regni“ ist schon bei antiken Autoren bezeugt (vgl. *T. Vogelsang, Die Frau als Herrscherin im hohen Mittelalter. Studien zur ‚Consors regni‘-Formel, Göttingen* 1954, 4, sowie das Wörterbuch von Georges zu „consors“). In einem Diplom von Hugo Capet aus dem Jahr 991 wird dessen Sohn und Mitregent Robert als „consors“ eingeführt (s. *Recueil des historiens de Gaules et de la France*, X 560, Nr. 10). Weitere Beispiele für das frühe Mittelalter finden sich in *J.-F. Niermeyer, Mediae latinitatis lexicon minor, Leiden* 1976, 256, und *Vogelsang, passim*.

¹¹⁶ Schramm I 110. Vgl. Ehlers 122.

schen Gott und seinen Engeln, so wie Richard es beschreibt: der Herrscher müßte sich einer eigenen Unvollkommenheit zwar schämen; wirklich zu verantworten hätte er sich nicht¹¹⁷. Richards Feststellung, daß Gott „höchst weise an Rat“ (*summe sapiens consilio*) ist, läßt sich als Aufforderung an Ludwig VII. verstehen, Gott darin nachzuahmen. Konkret hieße das: dem „consilium des Hoftages“¹¹⁸ zu folgen.

Nach dem Chronisten Rigord erklärt Ludwig VII. den Würdenträgern schließlich, er wolle seinen Sohn nach ihrem Rat und mit ihrer Einwilligung krönen lassen: „habito tuo [sc. archiepiscopi Remensis] et aliorum magnarum personarum regni saniori *consilio* ...“¹¹⁹.

Die Datierung von Richards *De Trinitate* läßt sich anhand des eben Gesagten präzisieren. Als *terminus post quem* muß der 21. 8. 1165 angesehen werden, Philipps Geburtstag¹²⁰. Weiter ist zu berücksichtigen, daß man Ludwig VII. sicher nicht sofort zur Krönung des Sohnes drängte. (Angesichts der Tatsache, daß Ludwig selbst erst elfjährig Mitkönig wurde, sind die Mahnungen des Papstes von 1171 – Philipp ist sechs Jahre alt – verhältnismäßig früh. Es geht u. U. darum, eine grundsätzliche Haltung des Königs rechtzeitig zu ändern.) *De Trinitate* dürfte also um 1170 entstanden sein.

Richards Trinitätstheologie ist an dieser Stelle keine reine Spekulation oder Kontemplation mehr, sie wird zum politischen Appell. Es zeigt sich, welche Bedeutung Richard dem französischen Königtum und besonders der Erbfolge beimißt: in einem Werk, dessen Ziel es ist, durch Glaube und Einsicht das Ewige zu verstehen¹²¹, sind für eine Meinungsäußerung zu konkreten staatlichen Verhältnissen schwerwiegende Gründe vorauszusetzen. Das Mitkönigtum stellt für Richard offenbar kein vorübergehendes politisches Phänomen dar, sondern eine unverzichtbare Institution, die ihr Vorbild in der Ewigkeit, in Gott selbst hat. Daß die Mitregentschaft im ausgehenden 12. Jahrhundert als unaufgebbar angesehen wird, ist verständlich¹²². Man praktiziert sie nicht nur – seit sieben

¹¹⁷ Im (1231–36 entstandenen) Traktat *De universo* des Wilhelm von Auvergne (*Opera omnia*, ed. Paris 1674, Nachdruck Frankfurt/Main 1963, 964) entsprechen die Ratgeber des (imaginären, idealen) irdischen Königreichs den Cherubim (vgl. *Vallentin* [Anm. 9] 72 ff.).

¹¹⁸ *Ehlers* 122.

¹¹⁹ *Delaborde* I 9f. Vgl. *Schramm* II 73⁷ zu I 109. Zum „consilium“ der Würdenträger bei dieser Krönung vgl. Rigord, *Gesta* (*Delaborde* I 10).

¹²⁰ Auf die Jahre vor 1165 kann die untersuchte Passage nicht bezogen werden. Wenn Ludwig VII. das Mitkönigtum auch ablehnte, lag ihm die *Geburt* eines Thronfolgers doch sehr am Herzen. Der Verfasser der *Historia gloriosi regis Ludovici* sieht gerade darin den Grund für die dritte Ehe des Königs, die er schon bald nach dem Tod seiner zweiten Gemahlin einging (*Lewis*, *Succession* 63f.). Daß Philipp als Kind „Dieudonné“ gerufen wurde, weist in dieselbe Richtung (*Ehlers* 122).

¹²¹ *Trin.* Prolog: 84, 35 ff.

¹²² Nach *Schramm* (II 75² zu I 111) war diese Institution „so hergebracht und selbstverständlich, daß sie deshalb wohl keinen Anlaß zu begrifflicher Durchdringung gab“. Richards Versuch, sie aus dem Begriff der Herrlichkeit (*gloria*) des Königs herzuleiten, muß aber als eine, wenn auch späte, Rechtfertigung auf theoretischer Ebene betrachtet werden. Als Ausnahme ist wohl die Position des Pariser Theologen Petrus Cantor anzusehen, der

Generationen – im Königtum, sondern ebenso auf niedrigerer Ebene, vom 11. Jahrhundert an z. B. in den Lehnsfürstentümern¹²³. Auch die Beziehung zwischen dem göttlichen und dem irdischen Mitkönigtum scheint nicht allein von Richard von St-Victor gesehen worden zu sein.

3. Der Sohn als Mitregent: die Initialen der Winchester Bible zu Ps 109

Darstellungen der göttlichen Trinität erscheinen in Frankreich und England im 12. und vor allem im 13. Jahrhundert häufig als Illustrationen zu Psalm 109: „Es spricht der Herr zu meinem Herrn: ‚Setze dich mir zur Rechten! Und ich lege dir deine Feinde als Schemel unter die Füße! ...‘“.

Ein besonders interessantes Beispiel sind die beiden wohl in den siebziger oder achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts begonnenen, unvollendeten Initialen zu Ps 109 in der Winchester Bible¹²⁴. Diese Initialen befinden sich am Kopf zweier paralleler Kolumnen, die jeweils eine lateinische Übersetzung des Psalms bieten: die linke die „gallikanische“ Version, die rechte die „hebräische“¹²⁵. Aufeinander bezogen erscheinen auch die Bild-Inhalte der beiden Initialen: zeigt die linke Gott Vater und Sohn, unmittelbar nebeneinander thronend, mit der Taube des Heiligen Geistes, die sich zwischen ihren Häuptern im Abwärts-Flug befindet, so die rechte zwei ebenfalls thronende, aber offenbar irdische Herrscher. Auf eine vollständige Analyse der beiden Initialen muß hier verzichtet werden. Genauer zu untersuchen sind sie allerdings im Blick auf folgende Fragen: (1) Wer ist in der rechten Initiale abgebildet? (2) Welche Rolle spielt der Heilige Geist in der linken? (3) Gibt es in der rechten Initiale eine Parallele zum Heiligen Geist?

Die Interpretationen von W. Oakeshott und E. H. Kantorowicz beantworten die erste Frage unterschiedlich; die zweite und dritte Frage werden nicht gestellt. Nach Oakeshott zeigt die rechte Initiale Jesus und Maria als König und Königin¹²⁶; Kantorowicz dagegen spricht von „zwei Königen“ und vermutet, daß hier die „historische“ Deutung des Psalms wiedergegeben sein könnte, was normalerweise bedeutet: Jahwe spricht zu König David¹²⁷.

noch unter Philipp Augustus das Wahlprinzip für die Thronfolge bevorzugte (*Summa de sacramentis* § 185: ed. *Dugauquier* III/2, 101 f.).

¹²³ *Schramm* I 108.

¹²⁴ Vgl. *W. Oakeshott*, *The Artists of the Winchester Bible*, London 1945; *ders.*, *The Two Winchester Bibles*, Oxford 1981 (im folgenden zitiert als „Oakeshott“); *E. H. Kantorowicz*, *The Quinity of Winchester: ArtB* 29 (1947) 73–85 (im folgenden zitiert nach *Kantorowicz*, *Selected Studies* [Anm. 2], 100–120; s. dort die Abbildung Pl. 27). Zu einer exakteren Datierung s. u. Anm. 140.

¹²⁵ *Kantorowicz*, *Quinity* 101⁷.

¹²⁶ „... on the right, a King and Queen, not nimbed“; „the King and Queen are Christ, secundum humanitatem, and the Virgin“ (aaO. 13¹).

¹²⁷ „... the Trinity illustrates the so-called Gallican version of the psalm and alludes to the ‚Messianic‘ interpretation; the Hebrew version (right), showing two kings, may render the ‚historical‘ interpretation“ (aaO. 101⁷). „Usually the Lord that speaks would be consi-

Beide Interpretationen werden der Darstellung nicht gerecht. Es wäre verwunderlich, wenn Gott Vater in der rechten Initiale ohne Nimbus abgebildet wäre. Die Deutung Oakeshotts scheint unvereinbar mit dem Inhalt des Psalms. Daß die bartlose Person eine Prophezeiung über die andere ausspricht, wie er meint, ist weder vom Psalm noch von der Darstellung her evident: die Hand der jüngeren Person wird von der der älteren gestützt bzw. geführt; *diese* scheint die eigentlich handelnde zu sein¹²⁸. Die jüngere Person als Frau zu interpretieren, erscheint willkürlich; der Hermelin über ihrer Schulter und ihre Haartracht sprechen eher dagegen¹²⁹.

Die sinnvollste Lösung der Frage nach den dargestellten Personen der rechten Initiale besteht wohl darin, beide als irdische, gemeinsam herrschende Könige zu verstehen. Im Sinne der „hebräischen“ Version des Psalms – und in Entsprechung zur trinitarischen Initiale – dürften David und Salomon gemeint sein: Ps 109 gilt als Psalm Davids, und Salomon wurde noch zu Lebzeiten seines Vaters zum König gesalbt¹³⁰.

Die zweite und dritte Frage sind gemeinsam zu beantworten. Der Inhalt des Psalms verlangt die Darstellung des Heiligen Geistes nicht. Das Symbol der Taube, das schon durch seine Größe in den Hintergrund tritt, dürfte vor allem in Abhängigkeit vom Vater und vom Sohn zu sehen sein. Einen Anhaltspunkt für die Interpretation liefert die rechte Initiale. Zwischen den beiden gekrönten Personen sieht man – gestützt von der älteren – die Hand der jüngeren mit sehr lang ausgestrecktem Zeigefinger. Dies legt nahe, in der linken Initiale den Heiligen Geist zwischen Vater und Sohn als „Finger Gottes“ (Lk 11, 20; vgl. Mt 12, 28) zu verstehen, durch den die beiden anderen göttlichen Personen gemeinsam im Bereich der Schöpfung wirken¹³¹. (Ist es Zufall, daß die linke Hand beider jeweils durch ein Buch verdeckt ist? Ist es Zufall, daß die Taube kopfunter, gera-

dered as God the Father, and the Lord spoken to, either as King David: the ‚historical‘ interpretation . . . ; or as Christ: the ‚messianic‘ interpretation“ (aaO. 104). Genauer geht Kantorowicz auf die beiden Initialen nicht ein.

¹²⁸ Dagegen Oakeshott 43¹: „The second figure is surely a queen, in spite of the Latin text, *Dixit Dominus Domino meo*. She is, as it were, the speaker of the phrase. ‚Dominus‘ is the Almighty, ‚Domino‘ Christ, in the designer’s interpretation“; aaO. 13¹: „She here repeats the prophecy, and the other roundel represents its fulfillment. The theological subtlety of these designs is remarkable“ [!].

¹²⁹ Königinnen oder weibliche Heilige werden in zeitgenössischer Darstellung mit wesentlich längeren Haaren bzw. mit Schleier abgebildet; vgl. etwa die Illustrationen des Ingeborg-Psalters (s. u. Anm. 135).

¹³⁰ 1 Kön 1, 28 ff. Diese Interpretation des Psalms ist aus christlicher Perspektive sicher ungewöhnlich, aber nicht unmöglich (zumal die christliche Auffassung bereits in der linken Initiale ausgedrückt ist). In den – allerdings erst Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßten – Glossen von Ms London, Lambeth Palace 435, f. 101^r eines hebräischen Psalters findet sich zu Ps 109, 1 die Anmerkung: „David vocat hic Saulem dominum suum *vel David prophetauit super Salomonem filium suum*“ (zitiert nach Smalley [Anm. 21] 350⁴).

¹³¹ In der *Summa aurea* wird der „Finger Gottes“ nicht nur mit dem Heiligen Geist identifiziert, sondern auch mit Gottes Güte (die dem Geist appropriiert ist) in Verbindung gebracht (III 12, 8 q. 1: 233, 14 ff. und 235, 63 ff.).

dezu im Sturzflug, das heißt wohl: mit Blick auf die geschaffene Welt, dargestellt ist?)

Wenn nun auf beiden Seiten ein königlicher Vater mit seinem Sohn und Mitregenten dargestellt ist, verlangen die *Unterschiede* der beiden Initialen nach einer Deutung. Gott Vater und Sohn halten jeweils mit der (verdeckten) Linken ein Buch, die beiden irdischen Könige dagegen in der jeweils äußeren Hand ein Szepter. Die irdischen Herrscher tragen Kronen, die göttlichen Personen (auch der Heilige Geist) den Kreuznimbus. Gesicht und Gewand sind bei Gott Vater und Gott Sohn ein wenig schematisch und sehr einheitlich gestaltet, bei den menschlichen Figuren detaillierter und individuell verschieden¹³² (auch das Szepter der jüngeren unterscheidet sich von dem der älteren). Besonders fällt auf, daß die dem Sohn Gottes entsprechende Person auf der rechten Seite ein bartloses, sehr jugendliches (von Oakeshott als weiblich mißverständenes) Gesicht hat. Wie in der Trinitätstheologie Richards von St-Victor stellt sich hier die Frage, ob vielleicht auf konkrete Personen und aktuelle Ereignisse angespielt wird.

Im Juni 1170 läßt der englische König Heinrich II. seinen ältesten Sohn gleichen Namens in der Westminster Abbey zum Mitregenten krönen¹³³. Dieses Vorgehen, das sich an französischen Vorbildern orientiert, ist für die englische Geschichte fast einmalig¹³⁴. Der Anlaß war sicher bedeutend genug, um die Illuminationen eines Psalters zu beeinflussen¹³⁵. Die jugendliche Darstellung des jüngeren Königs in der rechten Initiale entspricht dem Alter Heinrichs des Jüngeren: er zählte bei seiner Krönung 15 Jahre. Die Initiative zu dieser Krönung ging ganz vom

¹³² Vgl. Oakeshott 43: „The sketch shows figures no longer as patterns, but as human beings. They are seated easily and surely, and the clothes hang with a naturalism remarkable for the late twelfth century. The [unfinished] faces . . . would have been elaborately modelled in the illusion of a third dimension“. Die beiden Figuren der rechten Initiale „look as if they were done from life“, allerdings tragen sie nach Oakeshott keine zeitgenössische Kleidung (aaO. 68; vgl. aber unten bei Anm. 137).

¹³³ Vgl. dazu R. Foreville, *L'Église et la Royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet (1154–1189)*, Paris 1943, 302–306; A. Heslin, *The Coronation of the Young King in 1170: SCH(L) 2 (1965) 165–178*. Die Krönung fand gegen den Willen Thomas Becketts statt, der als Erzbischof von Canterbury das alleinige Krönungsrecht hatte.

¹³⁴ Bisher hatte es in England nur eine vergleichbare Krönung des Thronfolgers zu Lebzeiten des Königs gegeben, und dies bereits im Jahr 787 (*Heslin* 165 f.).

¹³⁵ Nach *Heslin* (165) war die Krönung „an event of the highest significance“. Daß die politische Situation um 1200 sich auf die Psalter-Illustration auswirken konnte, zeigt M. Caviness, *Conflicts Between Regnum and Sacerdotium as Reflected in a Canterbury Psalter of ca. 1215: ArtB 61 (1979) 38–58*. Die Königsdarstellungen dieses unter Johann Ohne-land entstandenen „kleinen Canterbury-Psalters“ sind von außerordentlichem Pessimismus geprägt, Szenen von Gewaltanwendung sind häufig. König Saul dürfte hier eine Allegorie für John Lackland selbst sein (*Caviness* 50; zur Trinitätsdarstellung dieses Psalters s. u.). Auf Rechte und Ansprüche des französischen Königs scheinen mehrere Miniaturen des Ingeborgpsalters (um 1195?) anzuspähen; F. Deuchler, *Der Ingeborgpsalter*, Berlin 1967 (Nachdruck Graz 1985), 113 ff. (zur Datierung aaO. 147 f.; zur zweiten Gattin Philipp Augusts als Besitzerin aaO. 6).

Vater aus¹³⁶; ähnlich bestimmend führt die ältere Person der rechten Initiale die Hand der jüngeren. Interessant ist ferner, daß die Gewänder sehr ähnlich dargestellt sind wie auf zeitgenössischen englischen Königsiegeln¹³⁷. Auch wenn die beiden Gestalten in der rechten Initiale zunächst David und Salomon zeigen, sind auf einer zweiten Ebene vielleicht Heinrich II. und Heinrich der Jüngere gemeint¹³⁸.

Diese These wird dadurch gestützt, daß offenbar Heinrich II. selbst das Manuskript der Bibel von Winchester für seine neue Gründung Witham erhielt, bevor die Illuminationen ganz vollendet waren¹³⁹. So könnte die Initiale zu Ps 109 durch die vorgezogene Krönung des jungen Heinrich motiviert sein und eine Huldigung an das Königshaus darstellen. Ein Zeitgenosse muß beim Anblick der Initialen zumindest *auch* an seine beiden Könige gedacht haben¹⁴⁰.

¹³⁶ Nach *Foreville* (302) konnte Heinrich II. es kaum erwarten, seinen ältesten Sohn krönen und salben zu lassen. Heinrich der Jüngere sollte ihn auf der Insel vertreten, so daß er selbst für die Regierung der englischen Gebiete auf dem Kontinent frei war.

¹³⁷ *Oakeshott* verweist auf das 1189–99 benutzte zweite Siegel von Richard Löwenherz (aaO., Unterschrift zu fig. 190; vgl. fig. 189). Vgl. auch den spätestens unter Heinrich II. eingeführten „Neuen Ordo“, nach dem der König bei seiner Krönung – abgesehen von einem Schwert – Armillae, Mantel, Krone, Ring, Szepter und Virga trug (*P. E. Schramm*, *Ordines-Studien III: Die Krönung in England: AUF N. F. 1 [1937] 305–388, 322 f.*).

¹³⁸ In diesem Zusammenhang sei auch auf die außergewöhnliche Trinitäts-Darstellung der Lothian Bible (Ms New York, Morgan Library 791, f.4^v) hingewiesen, die sich ebenfalls an Ps 109 orientiert. Vgl. *A. Heilmann*, *Trinitas Creator Mundi: JWCI 2 (1938/39) 42–52, 49*; *M. Rickert*, *Painting in England, The Middle Ages, Harmondsworth – Baltimore 1965, 109* und pl. 92; *N. Morgan*, *Early Gothic Manuscripts I (1190–1250). A Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles, Bd. 4, Oxford 1982, 79–81* und Abb. 108. Hier trägt der *Sohn Gottes* geradezu kindliche Züge: wesentlich kleiner als der Vater, steht (!) er neben diesem auf dem gemeinsamen Thron; zudem ist er umschlungen vom Mantel und der linken Hand des Vaters. Während die jugendliche Darstellung des Sohnes Gottes keine Seltenheit ist, ist bemerkenswert, daß er – trotz seiner „Jugend“ – in gemeinschaftlicher (wenn auch abhängiger) Herrschaft mit dem Vater erscheint. Die Illustration entstand in England. Sie wird auf ca. 1200 oder ca. 1220 datiert. Ob eine konkrete politische Konstellation zu dieser Darstellung anregte, muß offen bleiben.

¹³⁹ *Rickert* 94. Hugo von Lincoln, Prior von Witham, gab das Manuskript an Winchester zurück (ebd.).

¹⁴⁰ Sollte meine These zutreffen, ergäbe sich wohl auch eine genauere Datierung der beiden Initialen. *Oakeshott* (113) nimmt als *Terminus ante* des gesamten Werkes das Jahr 1186 an, als Entstehungszeit der Zeichnung zu Ps 109, die vom spätesten der Illuminatoren stammt, die Jahre 1183–85. Daß diese Initialen noch vom ursprünglichen Besitzer der Bibel, Heinrich von Blois, in Auftrag gegeben wurden – das heißt bis 1171 – ist angesichts seiner schlechten persönlichen Erfahrungen mit Heinrich II. nicht sehr wahrscheinlich; vgl. *L. Voss*, *Heinrich von Blois, Bischof von Winchester (1129–71)*, Berlin 1932. Da es aber andererseits – gerade aufgrund der Krönung Heinrichs des Jüngeren – bereits im Sommer 1173 zu heftigen Konflikten zwischen diesem und seinem Vater kam (*Foreville* 350), war eine harmonische Darstellung der beiden Könige schon bald nach 1170 fast nur noch als Wunschbild möglich. (Allerdings fand der junge Heinrich phasenweise wieder die Gnade seines Vaters [*Foreville* 422 f.]!) Daß die Darstellung einer gemeinsamen Regentschaft zwischen Vater und Sohn kurz nach dem Tod Heinrichs des Jüngeren (1183) geschaffen und mit der göttlichen Trinität parallelisiert wurde, ist noch unwahrscheinlicher: Da der König auch zu seinen jüngeren Söhnen in äußerst gespanntem Verhältnis stand, verzichtete er auf eine weitere vorgezogene Krönung; *P. E. Schramm*, *Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung*, Weimar 1937, 159. Die Initialen könnten also ca. 1171–73 entstanden sein. Ist die politische Entwicklung ein Grund dafür, daß sie unvollendet blieben?

Zum Vergleich noch ein Blick auf die Illustrationen des sogenannten „Kleinen Canterbury-Psalters“ (um 1215) zu Pss 109 und 97. M. Caviness hat festgestellt, daß in diesem Psalter Darstellungen zur Passion Christi mit solchen zum Leben König Davids parallelisiert werden. Bei Ps 109 findet man eine typische Trinitätsdarstellung¹⁴¹; vor Ps 97 erscheint eine formal entsprechende irdische „Anti-Trinität“: Julian der Apostat und Mauricius Tiberius sitzen zur Rechten und Linken eines Gefäßes, das von Goldmünzen überquillt. Die beiden Kaiser gelten als Beispiele habgieriger Herrschaft¹⁴². Da Johann Ohneland der Christ Church in Canterbury, in deren Umkreis der Psalter entstand, über Jahre hinweg die Einkünfte entzog, dürfte eine Anspielung gegen ihn vorliegen¹⁴³. Die Trinität wird also, wie es scheint, auch hier mit dem aktuellen Königtum in Beziehung gesetzt, diesmal kontrastierend.

Auch in diesem Fall wird man die Rolle des Heiligen Geistes vom weltlichen Königsbild her deuten dürfen: während die beiden habgierigen Herrscher ihren großen Schatz offensichtlich „unangetastet“ lassen (also nicht weitergeben), halten Gott Vater und Sohn einträchtig die Mandorla des Heiligen Geistes, der hier wohl vor allem als die „Gabe Gottes“ zu verstehen ist¹⁴⁴.

Beeinflußt von Ps 109 sind offenbar nicht nur die untersuchten Trinitäts-Darstellungen¹⁴⁵, sondern auch zeitgenössische trinitätstheologische Ansätze. So zitiert Wilhelm von Auxerre mehrfach den dritten Vers des Psalms („Aus dem Mutterschoß habe ich dich gezeugt vor der Morgenröte“) im Kontext der göttlichen Zeugung¹⁴⁶. In Richards *De Trinitate* findet sich kein ausdrückliches Zitat aus Ps 109; seine Ausführungen zum *consors maiestatis* bzw. *gloriae* erinnern aber an Vers 1 („Setze dich mir zur Rechten“)¹⁴⁷.

Im Vergleich der Ansätze Richards und Wilhelms fällt eine grundsätz-

¹⁴¹ Caviness 41 mit Abb. 6. Ungewöhnlich ist nur die von Gott Vater und Sohn emporgehaltene Mandorla, die den Heiligen Geist umgibt. Im Unterschied zur Darstellung der Winchester Bible haben Vater und Sohn hier keinen *gemeinsamen* Thron.

¹⁴² Caviness, aaO. 44 und 46. Die beiden irdischen Herrscher „mimic the posture of the Trinity“; die nebenstehende Darstellung des Todes von Julian erinnert an Ps 109,4.

¹⁴³ Caviness 50.

¹⁴⁴ Die Darstellung hat Ähnlichkeiten mit der ersten der beiden Trinitäts-Konzeptionen bei Wilhelm von Auxerre: Gott Vater und Gott Sohn lassen – in der Fülle ihrer gemeinsamen Majestät – gemeinschaftlich den Geist aus sich hervorgehen: nach Art der Freigebigkeit, als die erste und höchste Gabe.

¹⁴⁵ Kantorowicz, *Quintity* 111: „Psalm 109 is fundamental to the development of the iconography of the Trinity“; Caviness 41: „... the representation of Christ seated on the right of God the Father before Psalm 109 is as commonplace as the Jesse Tree ... The subject ... was the norm on both sides of the Channel by 1220“; vgl. W. Braunfels, *Die Heilige Dreifaltigkeit*, Düsseldorf 1954, XXVf.

¹⁴⁶ I 3,1: 27,35; I 6,4: 96,181 und 101,343; I 8,4: 133,47 und 50f.; I 8,5: 187,92.

¹⁴⁷ Vgl. *Trin.* III 4: 139,18 und 34; III 6: 141,6. Der eben (Anm. 145) beschriebene Typus der Trinitätsdarstellung findet sich auch in einer um das Jahr 1200 in der Maas-Gegend entstandenen Handschrift der Sentenzen des Lombarden (Ms Brüssel, Bibl. Royale 470, f.4; Braunfels LII und Abb. 35).

liche Akzentverschiebung vom Mitkönigtum zur Zeugung des Sohnes auf. Ein ähnlicher Wandel vollzieht sich um das Jahr 1200 im Verständnis des Königtums in Frankreich.

III. Konsequenzen

1. Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre als Spiegel politischer Veränderungen zwischen 1170 und 1230

Was einem Richard von St-Victor noch notwendig erscheint, spielt zur Zeit Wilhelms von Auxerre schon keine Rolle mehr: die Institution der Mitregentschaft ist seit Philipp II. Augustus aufgegeben. Die Nachfolge innerhalb der königlichen Familie gilt als sicher: „Daß auf den französischen König sein erstgeborener Sohn folge, war nunmehr durch Gewohnheit zu einem ‚Fundamentalgesetz‘ der Monarchie geworden“¹⁴⁸. Für Wilhelm steht fest, daß mit der Zeugung auch die „Fülle der Majestät“ vermittelt wird.

Die Lage des Königtums, die Richard in *De Trinitate* im Blick hat, ändert sich zu dessen Lebzeiten nicht mehr. Dagegen besteigt höchstwahrscheinlich zweimal ein neuer König den Thron, während Wilhelm seine *Summa aurea* verfaßt. Wirkt der politische Wandel sich auf das Werk aus?

Es steht außer Frage, daß Wilhelm in seiner Summe gelegentlich auf konkrete Personen und politische Konstellationen anspielt. Wie schon einige seiner unmittelbaren Vorgänger zieht er allgemein bekannte Ereignisse aus dem Leben der zeitgenössischen Herrscher als *exempla* heran, um theologische Aussagen zu veranschaulichen¹⁴⁹. So spricht er davon, daß Papst Alexander (III.) König Ludwig (VII.) von einem Fastengelübde dispensierte¹⁵⁰, und erwähnt, daß Innozenz III. die Fürsten und geistlichen Würdenträger Deutschlands von dem Eid entband, den sie Otto IV. geleistet hatten¹⁵¹. Das geschah im Jahr 1211. Obwohl Wilhelm keinen der in der Entstehungszeit der *Summa aurea* regierenden Könige

¹⁴⁸ Schramm I 110. Vgl. Eblers 147: „Das Erbrecht hatte über viele Vorstufen hinweg 1223 endgültig gesiegt.“

¹⁴⁹ Auch für Wilhelm gilt die Feststellung von J. W. Baldwin: „Although revealing little about the rulers of their day, these *exempla* are nonetheless further evidence of prevailing public opinion“ (Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle, Princeton [New Jersey] 1970, I 257).

¹⁵⁰ III 50,2 q.1: 972,13 ff.: „dispensavit Alexander papa cum rege Ludovico, qui ex voto ieiunabat in pane et aqua singulis diebus veneris, sed tunc non poterat esse laetus nec audire causas nec facere iustitiam populo regni sui, et dispensavit cum illo papa“. Vgl. Alexander III papa, ep. 268 ad Ludovicum VII (PL 200, 208). Das eben zitierte *exemplum* dürfte Wilhelm der Summe Roberts von Courson entnommen haben. Schon vorher hatte Petrus Cantor den Fall angesprochen, König Ludwig aber nicht namentlich genannt (*Summa de sacr.*, § 224: *Dugauquier* III/2, 201). Wie Robert erörtert Wilhelm im gleichen Zusammenhang die Frage, ob ein Geistlicher vom Gelübde der Enthaltensamkeit dispensiert werden kann, wenn er der einzige Erbe eines verstorbenen Königs ist (Robert, *Summa* [zitiert in Baldwin, Masters, II 181^b]; *Summa aurea* III 50,2 q.1: 972, 16 ff.).

¹⁵¹ III 46,5: 893,9 ff.

namentlich nennt, dürfte er manchmal speziell Philipp Augustus, Ludwig VIII. oder Ludwig IX. vor Augen haben, wenn er vom *rex* oder sogar vom *rex Franciae* spricht.

Wie bereits gesehen, zeigen die beiden Versionen der Summe in ihren Aussagen zum Königtum deutliche Unterschiede. Die auffälligsten bestehen dort, wo Wilhelm konkret-französische Beispiele in ganz allgemeine umwandelt, wo er anstelle des *rex Franciae* nur noch „irgendeinen“ irdischen König als Beispiel heranzieht. Bedeutet dies eine Abwendung vom französischen Königtum? Eine Rücksichtnahme auf nichtfranzösische Leser? Oder eine Anpassung an besondere politische Verhältnisse? Da Wilhelm gerade in seinen späten Jahren im Auftrag der Krone agiert, ist die erste Möglichkeit auszuschließen. Auch die zweite ist nicht sehr wahrscheinlich, da andere typisch französische bzw. speziell auf Paris bezogene Elemente erhalten bleiben (etwa das Beispiel des „praepositus dieser Stadt“); der Aspekt des „genus“, der zu den Charakteristika des französischen Königtums gehört, wird in der späten Fassung der Summe sogar stärker betont als in der frühen.

Die politische Situation dagegen verändert sich tatsächlich in einer Weise, die einige der früheren Bemerkungen über das Königtum problematisch werden läßt. Als Ludwig VIII. im November 1226 stirbt, ist sein ältester Sohn erst zwölf Jahre alt. Ludwig IX. wird zwar noch im selben Monat zum König von Frankreich gekrönt, steht aber weiterhin unter Vormundschaft seiner Mutter Blanca von Kastilien, die auch die Regierungsgeschäfte führt. Wilhelm von Auxerre erlebt den Beginn einer selbständigen Regierung des neuen Königs wohl nicht¹⁵².

Der unmündige *rex Franciae* eignet sich kaum noch, theologische Aussagen über das Königtum Gottes, zumal des Vaters, zu veranschaulichen. Mit seiner Mutter steht es nicht günstiger. Falls Wilhelm die zweite Fassung der *Summa aurea* also unter der Regentschaft Blancas schreibt, ist er zu Änderungen gezwungen. Die Anspielungen dieser Textversion scheinen auf den jungen Ludwig zugeschnitten zu sein. In Version a heißt es: „in rege dignitas est quod non habet superiorem“¹⁵³. Die führende politische Rolle von Blanca macht diese Aussage ab 1226 problematisch (auch wenn Ludwig „der Theorie und Form nach“ selbst die Regierungsakte vollzieht)¹⁵⁴. Wilhelm entschärft: „dignitas est alicui regi non habere regnum ab alio“¹⁵⁵. Derselbe Sachverhalt liegt vermutlich der Textänderung

¹⁵² Eblers (149) und andere sprechen von einer „Regentschaft“ Blancas bis 1235. Gegen diesen Begriff und die Jahresangabe wendet sich Holtzmann (Anm. 30) 187 f.

¹⁵³ I 8,5 (frühe Version): 290,93.

¹⁵⁴ Holtzmann 188.

¹⁵⁵ I 8,5: 135,44f. Ganz ähnlich die *Summa Halesiana* I: Quar. 481. A. Stohr versteht die Aussage so, als bestünde die *dignitas* für den König darin, „seine Herrschaft nicht durch Erbschaft, sondern durch persönliche Tüchtigkeit (Eroberung) erworben zu haben“ (Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts: ThQ 106 [1925] 113–135, 126; vgl. *ders.*, Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura

in I 11,6 zugrunde; statt „dignitas regis est quod nulli subest“¹⁵⁶ sagt Wilhelm später: „in rege dignitas est non habere regem alium supra se“¹⁵⁷. Einen anderen *König* hat das Kind Ludwig tatsächlich nicht über sich.

In der älteren Version spricht Wilhelm ausdrücklich vom „rex Franciae“¹⁵⁸, um dessen potentielle Anwesenheit in seinem ganzen Reich dem potentiellen, gegenwärtigen und wesenhaften Dasein Gottes in der ganzen Welt gegenüberzustellen. In der Neufassung dagegen fehlt an der gleichen Stelle jeder Hinweis auf den französischen König¹⁵⁹.

Auch diejenigen Bemerkungen über das Königtum, die sich nur in der späten Textfassung finden, sind mit den veränderten Verhältnissen nach 1226 vereinbar. Wenn von „negligentia“ und „impotentia“ die Rede ist, durch die ein König daran gehindert wird, seinen Willen zu uneingeschränkter Gerechtigkeit durchzusetzen, könnte dies eine Anspielung auf Rechtsunsicherheiten und innenpolitischen Widerstand sein¹⁶⁰.

Die politische Situation seit 1226 gibt Wilhelm auch die Möglichkeit, wenn nicht sogar den Anlaß, den Aspekt des „genus“ zu betonen, wenn er von der Zeugung eines königlichen Sohnes spricht. Ludwigs Recht auf den Thron beruht in diesen Jahren vor allem auf seiner Herkunft, seinem

[BGPhMA 3], Münster 1923, 127, 128^b, 190¹). Angesichts der Bedeutung, die die Erbfolge für das französische Königtum hat, wie auch angesichts der Jugend Ludwigs IX. wäre eine solche Aussage ein Affront, der schlecht zu einem Delegierten der Regentin passen würde. Die von Wilhelm gemeinte Würde besteht eher darin, daß der französische König sein Reich nicht als Lehen empfängt. Der Grundsatz „li rois ne doit tenir de nul“ ist zwar erst gegen 1260 im *Livres de Justice et de Plet* belegt (Abschnitt „De l'office du roi“ I 16,1: ed. *Rapetti* 67), doch reichen seine Wurzeln bis ins 12. Jahrhundert. So schreibt bereits Suger von St-Denis, daß der König der Abtei für das Vexin hätte Mannschaft leisten müssen, „si non esset rex“ (*J.-F. Lemarignier, La France Médiévale: Institutions et Société*, Paris 1970, 256). Johann Ohneland dagegen hatte sich 1213 dem Papst unterworfen und ihm sein Königreich unterstellt, um es als Lehen zurückzuerhalten. Bereits die Formulierung in der (bald nach 1215 abgeschlossenen) frühen Fassung der *Summa aurea* könnte eine versteckte Polemik gegen die englischen Könige sein. Einen *superior* müssen sie nicht nur in der Person des Papstes anerkennen: als Herzog der Normandie ist der englische König ein Pair im französischen Königgericht und hat „staatsrechtlich einen Suzerän über sich“ (*F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, Leipzig 2¹⁹⁵⁴ [Nachdruck Darmstadt 1980], 366). Außerdem werden die 25 englischen Barone, die über die Einhaltung der *Magna Charta* von 1215 durch ihren König wachen, von der ausländischen Polemik als „Oberkönige“ titulierte (*Kern* 237). In den Schriften des englischen Juristen Bracton (ca. 1210–1268) heißt es einerseits, daß der König keine *pares* habe, andererseits aber auch (die Echtheit dieser Stelle ist freilich nicht ganz sicher): „Rex habet superiorem, Deum scilicet. Item legem, per quam factus est rex. Item curiam suam, videlicet comites et barones“ (Bracton II 16,3: ed. *Woodbine* II 110; vgl. *Kern* 367).

¹⁵⁶ I 11,6 (frühe Version): 332, 22.

¹⁵⁷ Ebd. (späte Version): 214, 16.

¹⁵⁸ I 14,1 (frühe Version): 375, 113 ff.

¹⁵⁹ Angesichts der noch unselbständigen und in ihrer Macht nicht gefestigten Position Ludwigs könnten einige Aussagen dieser Passage geradezu als Verhöhnung des jungen Königs mißverstanden werden. Vgl. I 14,1 (frühe Version): 375, 115 f.: „magis potens est, qui per se potest aliquid facere quam ille qui tantum per aliud“. Anders als Philipp II. oder Ludwig VIII. könnte Ludwig IX. zunächst nicht in eigener Person, aus eigener Kraft handeln, das heißt: nichts wirklich „durch sich selbst in seinem Reich tun“ (vgl. ebd.: 375, 113).

¹⁶⁰ Vgl. *Ehlers* 149–155.

Geschlecht¹⁶¹. Die Formel „genus suum dare“ in der zweiten Version der *Summa aurea* dürfte also ein Reflex der aktuellen Königstheorie sein, vielleicht auch Ausdruck der Loyalität Wilhelms gegenüber Ludwig IX.¹⁶².

2. Abschließende Überlegungen

Wie sich gezeigt hat, liefert das französische Königtum den Theologen des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts immer wieder Anschauungsmaterial für christologische und trinitätstheologische Aussagen. Die Parallelisierung zwischen dem französischen und dem göttlichen Königtum bietet sich einerseits von den französischen Verhältnissen her an: Die Könige verteidigen den Glauben und die Kirche durch ihre Kreuzzüge gegen Heiden und Häretiker, durch die Unterstützung des Papstes gegen den Kaiser oder bei Schismen¹⁶³. Alexander III. lobt 1171 in einem Brief an den Erzbischof von Reims den Glauben und die Hilfe, die er von Ludwig VII. erfahren habe, und Innozenz III. bescheinigt 1214 dem französischen König, er zeichne sich vor den anderen weltlichen Fürsten durch seine „Christlichkeit“ (*titulo christianitatis*) aus¹⁶⁴. Durch das Prinzip der Erbmonarchie, der Primogenitur und – bis 1179 – der Mitregentschaft ist das französische Königtum dazu prädestiniert, die göttliche Zeugung, die Wesensgleichheit sowie die gemeinsame Herrschaft und Fülle des göttlichen Vaters und Sohnes zu veranschaulichen. Auf der anderen Seite werden diese Inhalte schon in der theologischen Tradition durch Termini aus dem Bereich des Königtums ausgedrückt. So heißt es in der Präfation des Dreifaltigkeitssonntags: „in personis proprietas et in substantia unitas et in maiestate aequalitas“. Richard von St-Victor zitiert diesen Satz im Kontext der oben behandelten Stelle in *De Trinitate*¹⁶⁵. Der bischöfliche Segen, den Praepositin von Cremona in seiner Trinitätslehre anführt, beginnt mit den Worten: „Benedicat nos trina maiestas...“¹⁶⁶ Von solchen Formulierungen ist es nicht weit zu einer Gegenüberstellung theologischer Inhalte und konkreter Institutionen des Königtums oder bestimmter Elemente seiner Theorie.

Das theologische Fundament der Parallelisierung zwischen Trinität und weltlichem, vor allem französischem, Königtum bildet in erster Linie die pseudo-dionysische Theorie von den himmlischen und irdischen Hierarchien¹⁶⁷, insbesondere in der Interpretation des Hugo von St-Vic-

¹⁶¹ Dabei ist zu beachten, daß die Erbfolge „eine Tatsache, kein Rechtssatz“ war. „Rechtlich bindend war allenfalls die Designation, und hier lagen präzise Anordnungen Ludwigs VIII. vor“ (Ehlers 149; vgl. Schramm II 74⁴ zu I 110).

¹⁶² Zu einer genaueren Datierung der beiden Textversionen der *Summa aurea* s. a. Arnold, *Perfecta communicatio* (Anm. 14).

¹⁶³ Schramm I 184.

¹⁶⁴ Schramm ebd. und I 185.

¹⁶⁵ III 8: 143, 33 ff.

¹⁶⁶ *Summa* I: Angelini 255, 5 f.

¹⁶⁷ Diese Lehre speziell auf Frankreich zu beziehen, lag insofern nahe, als Pseudo-Dio-

tor. Hugos Kommentar zur *Hierarchia coelestis* des Areopagiten weist einige Merkmale auf, die bereits an die oben untersuchten Aussagen eines Richard von St-Victor oder Wilhelm von Auxerre denken lassen:

(1) Sein Bild von der Königs-Herrschaft kann als typisch französisch betrachtet werden. Sie wird grundsätzlich positiv eingeschätzt¹⁶⁸. Als Häupter der irdischen und geistlichen Gewalt „erscheinen König und Papst, also nicht etwa der Kaiser als Partner und Gegenpol des *summus pontifex*“. Der Kaiser ist „aus dem Weltbild völlig ausgeschieden“¹⁶⁹. (2) Der Kommentar hat durchaus Bezug zur Praxis¹⁷⁰. Irdische Herrschaft ist theologisch gesehen notwendig, insofern sie das Verständnis des unsichtbaren *ordo* vermitteln kann. Die irdische Hierarchie soll – *conformitatem Dei imitans* – Gott ähnlich werden¹⁷¹. (3) „Von den drei Hierarchien, die der Areopagit beschrieben hat, betont Hugo besonders die erste, die Trinität, weil sie das Muster für alle folgenden liefert, hauptsächlich aber um des in ihr sich aussprechenden Einheitsgedankens willen, von dem aus die folgenden Stufen, Hierarchie der Engel und der *humana potestas*, als ebenfalls unauflöslich dargestellt werden können.“¹⁷²

Zu Beginn des 13. Jahrhunderts werden die weltliche und die kirchliche Ämter-Pyramide als Abbilder der himmlischen Hierarchie gesehen. Besonders ausgeprägt sind die Parallelisierungen bei Wilhelm von Auvergne (der sich in *De universo* weit mehr auf die Hierarchie eines idealisierten irdischen Königreichs konzentriert als auf die kirchliche)¹⁷³. Wilhelm von Auxerre geht mehr auf die *kirchliche* Ämter-Struktur in ihrem Verhältnis zur Hierarchie der Engel ein¹⁷⁴, dürfte aber ebenfalls ein vom Denken des Pseudo-Dionysios geprägtes Bild der *irdischen* Hierarchie haben. Da der König von Frankreich seit Philipp II. ohne Einschränkung der höchste Lehnsherr Frankreichs ist, der über allen anderen steht¹⁷⁵ –

nysios Areopagita seit dem 9. Jahrhundert mit dem Gallien-Missionar Dionysius von Paris identifiziert und folglich als Frankreichs National- und Hof-Patron verehrt wurde (vgl. B. Kötting, Dionysios v. Paris: LThK 3, 408). Philipp II. siegte 1214 bei Bouvines unter dem Banner des Dionysios.

¹⁶⁸ Vgl. J. Ehlers, Hugo von St. Viktor, Wiesbaden 1973, 111 f. und 175–177.

¹⁶⁹ AaO. 102 und 104.

¹⁷⁰ AaO. 120¹⁸⁰. Nach Ehlers (176) hat Hugo Anteil an der Prägung des französischen Königsbildes.

¹⁷¹ AaO. 107 f. Vgl. *Hier. coel.* IV: PL 175,992 und 994.

¹⁷² AaO. 107. Vgl. *Hier. coel.* I: PL 175,931 f.

¹⁷³ Vgl. die schematische Darstellung der drei Hierarchien nach Wilhelm von Auvergne in W. Horn, *Survival, Revival, Transformation. The Dialectic of Development in Architecture and Other Arts*, in: *Renaissance and Renewal in the twelfth century*, hg. v. R. L. Benson und G. Constable, Oxford 1982, 711–740, 740.

¹⁷⁴ Der Papst ist nach Wilhelm *summus in hierarchia humana* (III 37,4: 709,27) und steht, als Vikar dessen, dem alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist, über jeder kirchlichen Ordnung (IV 3,1: 56,65 ff.; vgl. Guido von Orcheltes, *Tractatus de Sacramentis*: ed. Van den Eynde 176,23 ff.).

¹⁷⁵ Baldwin, *Government* 362: „In composing his biography of Louis VI ... Suger of Saint-Denis had formulated a hierarchical conception of society with the king in his divinely appointed place at its summit“. Vgl. aaO. 259–303: „The King as Seigneur“, v.a. 262: Seit etwa 1213 „the king’s place at the apex of the feudal pyramid was recognized as the

es gilt, wie gesagt, der Rechtsgrundsatz: „Der König empfängt von niemandem ein Lehen“ – eignet er sich hervorragend, Gott als Quelle aller Güter abzubilden bzw. zu veranschaulichen.

Unter diesen Voraussetzungen ist es konsequent, auch zwischen dem Verhältnis des göttlichen Vaters zum Sohn und dem des irdischen Königs zu seinem Sohn und Thronfolger (bzw. zum möglichen Mitregenten) Parallelen zu sehen. Ein Vergleich muß sich geradezu aufdrängen. Die Trinitätslehren Richards von St-Victor und Wilhelms von Auxerre sind nicht als rein abstrakt-theologische Spekulationen zu betrachten. Sie spielen auf Struktur und Idee des jeweils zeitgenössischen Königtums an – zum einen, um ihre Gedanken anschaulich zu machen, zum anderen vielleicht auch (dies gilt besonders für Richard), um zu bestimmten politischen Konstellationen Stellung zu nehmen.

So ist als Ergebnis festzuhalten, daß das französische Königtum zur Zeit Wilhelms von Auxerre nicht nur durch Elemente der Christologie und Trinitätslehre *geprägt* ist, sondern seinerseits – in seiner faktischen Gestalt wie als Idee – auf die Trinitätstheologie zurückwirkt.

custom of the realm“. Vgl. auch G. Spiegel, *History as Enlightenment: Suger and the Mos Anagogicus*, in: Abbot Suger and Saint-Denis, hg. v. P. Lieber Gerson, New York 1986, 151–158; Poly und Bourmazel, Couronne (Anm. 52) 218 u. 222–225.