

A. Weiler

Neuere Literatur zum Problem der Regierungsgewalt und der Autorität der Kirche im Frühen Mittelalter

Ganz von selbst rufen das Prinzip der Kollegialität, wie es in der vom Vaticanum II angenommenen Konstitution über die Kirchen niedergelegt ist, die aktuellen Ideen über einen apostolischen Kronrat, über ein ständiges Beratungs- und Kontaktorgan aus dem Weltepiskopat, das als ein *concilium contractum* dem Papst in der zentralen Leitung der Kirche beistehen kann, die Gedanken eines Historikers zur mittelalterlichen Epoche zurück. Dort finden wir ja schon Ansätze zu einer Theorie und Praxis mehrfacher kollegialer Mitverantwortung, die im 20. Jahrhundert eine neue Gestalt erhält. Bemerkenswert ist auch, daß die Denkwelt des zweiten Vatikanischen Konzils dem Historiker die Freiheit gibt, sich positiver gegenüber den historischen Phänomenen zu äußern, die er aus einem zu exklusiv verstandenen Vaticanum I zu meiden und manchmal zu verwerfen gelernt hatte.

Diese Verschiebung der historischen Perspektive, hervorgerufen durch die sich entwickelnde Gegenwart, aber auch durch die Entwicklung der historischen Forschung selbst, wird deutlich ersichtlich, wenn wir auf den Unterschied zwischen dem dogmatischen Grundton zum Beispiel des Werkes von *Walter Ullmann* aus dem Jahre 1948: *The origins of the Great Schism*¹ und zum Beispiel der heutigen Diskussion über die dogmatische Be-

deutung der Gutheißung der Konzildokumente von Konstanz durch Papst Martin V.² hören.

Ullmanns Werk brachte keine neuen Ergebnisse, ging jedoch noch einmal in den Quellen den tatsächlichen und angeblichen Gründen nach, warum die Kardinaäle 1378 den zuerst gewählten Erzbischof Bartholomäus Prignano von Bari (Urban VI.) nach einigen Monaten fallen ließen und durch Robert von Genf (Clemens VII.) ersetzen. Von neuem wurde klar – auch Y. Congar³ hatte schon darauf hingewiesen –, daß die in der Christenheit verursachte Spaltung kein eigentliches Schisma war. Es war kein Bruch in der Lehre. Es war keine Häresie, die eine Gruppe von Christen außerhalb der *Una Sancta* trieb, und die Spaltung im Glauben durch eine Trennung vom Papst manifestierte. Der Streitpunkt war vielmehr, wer von den beiden rivalisierenden Gewählten in der einen, universalen, unversehrten Kirche das wahre Haupt war.

Ullmanns These legte aber den Hauptnachdruck auf die tieferliegende Ursache des Konfliktes zwischen dem Papst und den Kardinälen. Er interpretierte das Schisma als eine konstitutionelle Krise in der Kirche. Nicht die Person, sondern die Funktion, das Amt des Papstes innerhalb der gesamten Hierarchie der einen universalen Kirche stand unter dem Fragezeichen. Seit dem Ende des 13. Jahr-

hundreds waren die päpstlich gesinnten Schriftsteller und Theologen wie Ägidius Romanus, Augustinus Triumphus, Jakobus von Viterbo, Alexander de S. Elpidio, Alvarez Pelagius und andere immer weiter in der Aufstellung ihrer radikal-papalistisch-hierokratischen Thesen gegangen. Sie machten dieses Papstamt zu einer funktionalen Verdichtung der ganzen Kirche, begabt mit der Fülle der Macht, unrichtbar, unabsetzbar, unfehlbar⁴. Gegen diese Theorie, die in Avignon⁵ immer mehr zur zentralistischen und absolutistischen Praxis wurde, protestierten schließlich die Kardinäle. Ullmann sieht bei ihnen einen anderen Kirchenbegriff aufkommen. «Kirche» verstanden sie als das eine Kollegium von Papst und Kardinälen. Auf Grund dieser oligarchischen Konzeption setzten sie sich für eine durch sie ausübende Kontrolle über den Papst ein⁶. Dieser dürfe nicht nach Belieben regieren, sondern sei an die übrigen Mitglieder der Körperschaft gebunden. Als aber die Kardinäle sich nicht im Stande zeigten, die von ihnen hervorgerufene Krise zu beschwören, verschiebt sich während des Fortgangs des Schismas die Lokalisierung dieser Kontrolle vom Kardinalskollegium auf die Gemeinschaft der Gläubigen, vertreten durch das Allgemeine Konzil. Der Konziliarismus ist eine zweite, weitergehende Reaktion gegen den übersteigerten Papalismus. Die demokratische Idee bricht sich in der Kirche Bahn.

Zweifellos spiegeln diese Ideen über die Regierungsform der Kirche die Tendenzen der Epoche wieder, in der politische Verbände und gesellschaftliche Gruppierungen ihre Rechte gegenüber den zu dem gleichen Absolutismus neigenden Königen, Landes- und Stadtherren zu behaupten versuchten⁷. Die seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts immer intensiver werdende Interferenz des weltlich- und kirchlich-politischen Denkens tritt in einer ununterbrochenen Reihe von Studien – teils schon angeregt durch die korporativen Staatsauffassungen der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg⁸ – zutage. Der Krisencharakter des Schismas liegt nach Ullmann aber darin, daß die bis dahin geltenden kirchlichen Gesetze keine Möglichkeit boten, aus dem konstitutionellen Engpaß heraus zu kommen. «*Papa a nemine indicatur, nisi deprehendatur a fide devius*», lautete die Rechtsregel im *Decretum Gratians*⁹. Aber von Häresie war hier keine Rede. Ullmann hielt deshalb die Handlungsweise der Kardinäle nicht nur für ungesetzlich, sondern sah außerdem ihre Ideologie von der oligarchischen Regierungsform als dem Glauben wider-

sprechend, als anti-dogmatisch an. Er hält es für ein «merkwürdiges Phänomen¹⁰», daß diese Leiter der Kirche sich von Ideen leiten ließen, die zum Dogma vom Primat im Widerspruch standen.

Ullmann stellte sich ganz hinter die Formel des heiligen Thomas (S. Th. II-II, 39)¹¹, nach welcher die Einheit der Kirche nicht nur durch die Verbindung oder Gemeinschaft der Glieder der Kirche untereinander zustande kommt, sondern auch durch die Unterordnung aller Glieder unter das eine Haupt Christus, dessen ausschließlicher Stellvertreter der Papst ist. Auch in späteren Werken Ullmanns¹² finden wir die Ansicht, daß dem zufolge, was er «das teleologische Prinzip funktionaler Qualifizierung» nennt, das göttliche Institut des Papsttums sich notwendigerweise zu einer monarchisch geordneten Regierungsform entwickelte. Der Papst besitzt kraft göttlicher Anordnung eine omnipotente Jurisdiktion. Nach Ansicht Ullmanns wird vom 5. Jahrhundert an bis etwa 1400 in einem geradlinigen geschichtlichen Prozeß die biblisch-paulinische Lehre in Regierungsprinzipien hierokratischer Art umgesetzt, die dann seit Papst Gregor VII. in konkreten Regierungshandlungen verkörpert werden. Die Bischöfe erhalten immer weniger Anteil an dieser Primatsvollmacht. Auch für die römisch-rechtlichen und mittelalterlichen Vertragstheorien, für die Vorstellungen von einer höchsten Souveränität des Volkes, wie sie nicht nur bei den Juristen, sondern unter dem Einfluß des Aristoteles auch bei den italienischen Averroisten (Marsilius von Padua) und den Nominalisten aus der Schule Ockhams lebten, ist institutionell in der Kirche kein Platz. Die Idee, daß der Papst verpflichtet sein sollte, in Übereinstimmung mit irgendeinem Kontrollorgan zu regieren, sei es das Kardinalskollegium, sei es das Allgemeine Konzil, sieht Ullmann als im Widerspruch zum Dogma stehend¹³.

Dieses ablehnende Schlußurteil ist sicher in seiner Unnuanciertheit durch eine aus der Tradition bis dahin zu exklusiv aufgefaßte Primatsidee bestimmt. Aber zu einem großen Teil liegt die Ursache auch darin, daß in den vierziger Jahren noch nicht genügend Einsicht in die reiche kanonistische Literatur des Mittelalters bestand. Ullmanns Quellen waren zu wenig repräsentativ und auch an Zahl zu begrenzt, um der Vielzahl der Meinungen über die verwaltungsmäßige Einrichtung der Kirche in der Zeit vor und während des Schismas gerecht zu werden. Seitdem ist aber sehr viel neues Material aufgearbeitet und untersucht worden: Es

harrt aber noch seiner vollständigen Veröffentlichung. A. Stickler, St. Kuttner, Fr. Kempf, M. Maccarone, F. Mochi Onory und vor allem Brian Tierney¹⁴ haben sich große Verdienste durch ihre tiefgehenden Studien erworben, die uns mit dem Werk der mittelalterlichen Kanonisten, Dekretisten und Dekretalisten besser vertraut machen. Gut zusammengefaßt sind diese Studien in Tierney's Hauptwerk «Foundations of the Conciliar Theory¹⁵», das gerade den bis heute ungenügend bekannten geschichtlichen Untergrund der Gedankenwelt der Schismazeit erforscht hat. Tierney brachte «The contribution of the medieval canonists from Gratian to the Great Schism» in eine Synthese zusammen. Mit einem Schlag machte dieses Werk deutlich, daß ein breiter Strom alten katholischen Gedankengutes bei Kanonisten und Theologen verborgen lag, das in der Krisenzeit des Schismas aus dem Schlafe geweckt und zu praktischen Regierungsmaßnahmen verarbeitet wurde.

Nach den Untersuchungen Tierneys wurde schon im 13. Jahrhundert die Lehre ausgebaut, daß die Autorität in einer Gemeinschaft, in einer Körperschaft, nicht unter Ausschluß der Rechte der Glieder im Haupt konzentriert sein könne, sondern daß diese Autorität grundlegend in der Gemeinschaft selbst verankert liege. Somit war man der Ansicht, daß auch ein kirchliches Haupt (Abt, Bischof, Papst) nicht ohne die Zustimmung (*consensus*) der Glieder der Körperschaft (*monasterium, capitulum, ecclesia*: dieser letztere Begriff wird dann in einem doppelten Sinne verstanden: als *ecclesia romana* oder als *ecclesia universalis*) handeln konnte. Das Haupt repräsentiert die Gemeinschaft nicht in der Art der Personifizierung der Gemeinschaft und ihrer Rechte, sondern durch die aktuelle Delegation der Gemeinschaftssouveränität, die durch die Wahl vollzogen wird, der die Mitglieder ihre ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung geben.

Tierney weist darauf hin, daß diese Ideen aber bei den Kommentatoren des *Decretum* (den Dekretisten) und in den päpstlichen *Decretales* (Decretalisten) nur verstreut zu finden sind: Sie sind nicht zu einer Synthese gebracht, nicht zu einer zusammenhängenden Lehre ausgearbeitet. Aber sie sind völlig orthodox und knüpfen an die bis dahin geltenden Rechtsregeln und an die Konzils-Geschichte an. In der Zeit des Schismas aber schmelzen diese oligarchisch oder demokratisch gefärbten Tendenzen zu einer fundamental-konstitutionellen Auffassung von der Souveränität in der Kirche zusam-

men. In dem Verlangen, die gebrochene kirchliche Einheit unter dem einen Haupt wiederherzustellen, tritt immer mehr die trotzdem ungebrochene Einheit der Gemeinschaft der Gläubigen in den Vordergrund. Da zur Zeit die Unterordnung unter das eine Haupt als das die Einheit konstituierende Element nicht funktioniert, da es zwei, nach Pisa sogar drei «Häupter» gibt, kommt die die Einheit konstituierende Funktion der *congregatio fidelium* in Sicht. Diese ist ja, eventuell auch ohne Haupt, auf Grund desselben Glaubens und derselben Sakramente eine einzige. Bei dieser Gemeinschaft beruht das gottgegebene Privileg, nie vom Glauben abzufallen, auch wenn das Haupt irren sollte. Der Konziliarismus, letzte Folge der unlösbaren Notsituation des Schismas, nimmt schließlich dem Papst die exklusive Stellung als Eckstein der Einheit. Er ist, genauso wie jeder Gläubige, in Fragen des Glaubens, der Einheit und der Reform dem Konzil unterworfen, das die Gemeinschaft der Kirche darstellt. Die grundlegende Gewalt beruht bei der Gemeinschaft. Dabei ist es letztlich nicht von Belang, ob die Grundrechte der christlichen Gemeinschaft durch das Heilige Kardinalskollegium, durch das allgemeine Konzil als eine Versammlung der Bischöfe oder durch eine weitgehend demokratische Zusammenkunft vertreten werden, wie zum Beispiel die von Basel (1431)¹⁶, wo auch Theologen und Laien Stimmrecht hatten.

Was bei Kanonisten und Juristen schon lange für die immer zahlreicher werdenden halb-autonomen Körperschaften formuliert war¹⁷, wurde in der Notsituation des Schismas für die ganze Kirche klar herausgestellt. Die Verrechtlichung des Denkens in der spät-mittelalterlichen Kirche hat aber wie ein zweischneidiges Schwert gewirkt. Sowohl die papalistischen Dekretalisten und Theologen augustinischer Prägung als auch die mehr gemäßigten Dekretisten und Thomisten operieren mit dieser ihrem Ursprung nach römisch-rechtlichen Konzeption, die sich in ihren Händen deshalb sowohl für den Ausbau einer exklusiven papalistischen Monarchie als auch zu einer konstitutionellen Beschränkung der Rechte des Hauptes verwenden läßt. Fest steht jedoch, daß die juristische Denkweise in beiden Lagern vorherrscht und daß die Ekklesiologie politisiert wird.

Zum Teil auf früheren, allgemeinen anerkannten Studien wie den von H. de Lubac¹⁸ und E. Mersch¹⁹ fußend, wies E. Kantorowicz²⁰ überzeugend nach, daß in diesem Gedankentrend die ursprünglich liturgisch-sakramentale Auffassung

vom *Corpus mysticum* auf die soziologische Realität des Leibes Christi, die Kirche, übergeht, von der jetzt konform die juristischen Kategorien des Corporatismus und die institutionell-ekklesiologischen Aspekte das Hauptinteresse erhalten. Stickler²¹ wandte darauf den Namen *Corpus Christi juridicum* an. Die im eucharistischen Sakrament eine Kirche wird jetzt als ein *regnum ecclesiasticum*, ein *principatus ecclesiasticus, apostolicus, papalis* konstruiert. Der Akzent verschiebt sich von Christus als dem Haupt seines eigenen mystischen Leibes auf den Papst als das Haupt des mystischen Leibes der Kirche (*Corpus ecclesiae mysticum*). Die Endphase der Totalisierung ist erreicht, wenn schließlich die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Haupt zusammenfällt. Jetzt steht nicht mehr der traditionelle, patristische und karolingische Gedanke im Vordergrund, der die *Eucharistie* mit der Kirche verbindet wie die Ursache mit der Folge, das Mittel mit dem Ziel, das Zeichen mit der Wirklichkeit²², sondern es wird vielmehr die Beziehung ausgearbeitet, die in dieser Hinsicht zwischen Papst und Kirche gilt²³. Dann wird sogar die Formel gefunden, die Kirche sei der mystische Leib des Papstes, ja, letzterer sei die Kirche selbst²⁴. Und dann folgt, unter Anwendung der Stellen in Eph 5 über das eheliche Verhältnis zwischen Mann und Frau²⁵ automatisch, daß der Leib der Kirche dem Haupt unterworfen sein müsse.

Für eine zusammenhängende Auffassung über die Entwicklung von Kirche und Gesellschaft (oder Staat) in der nach-mittelalterlichen Epoche ist es von großer Bedeutung, festzustellen, wie aus den Quellen hervorgeht, daß diese kirchlich-totalitären Auffassungen, die aus einer einseitigen Interpretation des korporativen Denkens erwachsen sind, nämlich die Betonung der Funktion des Hauptes in der Gemeinschaft (man denke an das Führer-Prinzip in den faschistisch-korporativen Theorien aus der Zeit vor 1940, von jüngeren Staatsformen ganz zu schweigen²⁶) zur Grundlage alles weltlichen totalitären Denkens geworden sind. Die kirchlichen, soziologischen und organologischen Begriffe, die durch das Konzept *corpus ecclesiae mysticum* und *corpus papae mysticum* gedeckt werden, finden wir zum Beispiel bei englischen Staatstheorien aus der Tudor- und Stuartzeit wieder: die *respublica* erscheint als der mystische Leib des Königs, über den er die universale Verfügungsgewalt hat²⁷.

Die korporativen Ideen haben also offensichtlich nicht nur in konziliaristischer, sondern auch in

papalistischer Richtung gewirkt. Manche Schriftsteller, wie zum Beispiel Augustinus Triumphus, schmieden die korporative Wesenheit der Kirche zu einer Machtkonzentration beim Haupt. Das umfangreiche, sehr gut dokumentierte Werk von M. J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages*²⁸, enthält dafür eindrucksvolle Hinweise. Sein Werk vervollständigt das von Tierney und von Kantorowicz, indem es von neuem die radikal-papalistischen Autoren ins Licht stellt. In ausgezeichnete Weise werden übrigens die von diesen verteidigten Lehrsätze mit ihrem logischen oder geschichtlichen Gegengewicht versehen. Sowohl die radikal-demokratischen als auch die gemäßigten Autoren der *via media*, die Thomisten, werden als Teilnehmer am Ideenstreit aufgeführt. Als Grundkonzeption finden wir bei Wilks die Auffassung, daß die Stellungnahme gegenüber den ersten Fragen der Philosophie, nämlich nach dem Bestehen oder Nichtbestehen der allgemeinen Begriffe, für die politischen und ekklesiologisch-institutionellen Theorien der verschiedenen Autoren bestimmend ist²⁹. Diese Unterscheidung ist glücklicher als jene, die seinerzeit M. Grabmann³⁰ machte, der die politischen Systeme je nach der Auffassung über das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft klassifizierte. Bei Wilks sehen wir das folgende Bild: Ultrarealismus in der Philosophie (Platonismus, Augustinismus, und mutatis mutandis auch der Wyclifismus) führt zur Überbetonung der Staats- oder Kircheneinheit, dargestellt durch das Haupt als Prinzip dieser Einheit, auf Kosten der Komponenten, die dieser subsistenten Einheit völlig unterworfen sind.

Nominalismus führt zu radikaler Demokratie, ja zu Individualismus, in welchem der Staats- oder Kircheneinheit kein eigenes Dasein außerhalb der Glieder zuerkannt wird: Deshalb kann das Haupt nur Autorität besitzen durch Auftrag von unten, nie durch Personifizierung einer nicht-existenten Einheit. Der gemäßigte Realismus (Thomismus) sucht hier den Mittelweg und konstruiert eine Harmonie zwischen Haupt und Gliedern in einem konstitutionell-monarchischen Denken³¹.

Sehr frappant ist schließlich, wie aus Wilks Analysen wiederholt hervorgeht, daß sogar bei den extremsten der papalistischen Autoren der Gedanke von der Gemeinschaftssouveränität einen wesentlichen Bestandteil des hierokratischen Denkens bildet, wenn er natürlich auch viel weniger in den Vordergrund tritt, als dies bei dem viel geläuterten Marsilius von Padua der Fall ist. Auch bei

Augustinus Triumphus bilden die aristotelischen Ideen über die natürliche Staatsbildung und die damit zusammenhängenden Gedanken über die Ursprünge der Autorität aus der Gemeinschaft ein Element, das dazu dienen muß, das zu unerreichbarer Höhe sublimierte päpstliche Amt vor einer häretischen oder unerwünschten Person auf dem Stuhl Petri zu schützen. Über diese Person zu urteilen, kommt letztlich der Kirche, das heißt dem allgemeinen Konzil, zu. Der Gemeinschaftsgedanke spielt auch hier eine Rolle³²!

Ganz von selbst landen wir so bei dem großen Denker des 15. Jahrhunderts Nikolaus von Cues, der sich eines zunehmenden Interesses erfreut³³. Er ist es, der dieser Gemeinschaft der Kirche (und parallel dazu auch der Reichsgemeinschaft) in einem neuen Regierungsentwurf den ihr nach göttlichem und natürlichem Recht zustehenden Platz geben wollte. Seine konziliaristische Synthese *De Concordantia catholica*, die seit kurzem in einer vollständigen kritischen Ausgabe den Gelehrten zur Verfügung steht³⁴, ist die grandiose Zusammenfassung des spät-mittelalterlichen politischen Denkens. In sublimer Harmonie werden sowohl die institutionellen Rechte des erwählten Hauptes als auch die der Gemeinschaft von ihrem Ursprung nach freien und gleichen Menschen ausbalanciert. Äußerst bedeutsam ist auch, daß Nikolaus sich klar bewußt ist, daß die abendländische Kirche sich nicht mit der universalen Kirche identifizieren darf, solange der Osten abgetrennt bleibt. Es wundert uns nicht, daß neben den theologischen und philosophischen Werken des Cusanus auch seine Staats- und Kirchentheorien starke Beachtung finden. Kurz nacheinander erschienen die Studien von M. Watanabe³⁵ und P. Sigmund³⁶, die beide eine Analyse des kusanischen Denkens bieten. Der erstgenannte ist stärker historisch, der zweite mehr spekulativ orientiert, so daß wir bei Watanabe gut die Vorgeschichte der Consenstheorie des Cusanus verfolgen können – obwohl das angeführte Material zum Teil das des Nikolaus selbst ist, der ja tief in die Kirchengeschichte eingedrungen war, um seine Vorstellungen als *alte Praxis* darbieten zu können; bei Sigmund wird ein klares Licht auf die dyonisianischen und legalistischen Vorgänger geworfen, die der Einheit-in-Pluriformität bei Cusanus Gestalt gegeben haben. Daß das Verlassen des konziliaristischen Standpunktes und der Übergang zur Partei Papst Eugens IV. kein Verrat an einer mit Argumentationskraft verteidigten Theorie ist, macht Sigmund klar, indem er

auch spätere Äußerungen des Cusanus über die Einheit zwischen Papst und Kirche in seine Untersuchung einbezieht. Aber selbst in *De concordantia catholica* ist die Stellung des Papstes klar umrissen und werden seine Vorrechte anerkannt. Cusanus ist jedoch der Mann der Harmonie, und weder nach konziliaristischer noch nach papalistischer Seite hat er ein Extremist sein wollen oder auch nur sein können. Die von ihm entwickelten Konsens-Gedanken³⁷ versuchen den Rechten der Gemeinschaft und des Hauptes einen solchen Platz einzuräumen, daß die Kirche im Gleichgewicht bleibt: *ibi deus, ubi simplex sine pravitate consensus*, zitiert er von Papst Hormisdas³⁸.

Neben der thomanischen Synthese kann das Denken des Nikolaus von Cues, auch in seinen hier nicht angedeuteten philosophischen, theologischen und religiösen Aspekten, in der heutigen Besinnung eine große Rolle spielen.

Übersetzt von Hugo Zulauf

ANTON GERARD WEILER

wurde am 6. 11. 1927 geboren in Voorburg (Holland). Er studierte an der Philosophischen Fakultät der Jesuiten und an der Katholischen Universität in Nijmegen, an der «Ecole des Chartes» und der «Ecole des Hautes Etudes» in Paris. 1962 promovierte er als Doktor der Philologie mit der These: «Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters.» Er schrieb den Teil über die Geschichte des Mittelalters in: «Geschiedenis van de Kerk in Nederland» (Geschichte der Kirche in den Niederlanden) (in Zusammenarbeit mit L. J. Rogier, O. de Jong und C. Mönnich), 2. Aufl. 1963. Publierte Lesungen handeln über: «Humanisme en Scholastiek in de Renaissance-tijd» (Humanismus und Scholastik in der Zeit der Renaissance, 1962); «Nicolaas van Cues en de oecumenische problematiek vóór de Reformatie» (Nicolaas van Cues und die oekumenische Problematik vor der Reformation, 1964); «Deus in Terris. Middelceeuwse wortels van de totalitaire ideologie» (Deus in Terris. Die Wurzeln des Mittelalters der totalitären Ideologie. Inaugurations-Rede 1965), sowie Rezensionen in Zeitschriften und Sammelwerken wie: «Lexikon für Theologie und Kirche» und «The New Catholic Encyclopedia». Seit 1964 ist er Professor an der Universität Nijmegen für Geschichte des Mittelalters, Paläographie und Diplomatie, seit 1965 auch noch für Geschichtsphilosophie. Seit 1959 doziert er auch an der Katholischen Fakultät in Tilburg.

¹ London, Burns & Oates, 1948. In-8, XIII-244 S. und 10 Bildtafeln, 18 S. – Siehe auch die Besprechungen dieses Werkes, u. a. die von E. de Moreau, Une nouvelle théorie sur les origines du Grand Schisme d'Occident, *Acad. Royale Belge, Bull. Classe des Lettres* 35 (1949), 182–189. – J. Leclercq, Points de vue sur le Grand Schisme d'Occident, *L'Eglise et les Eglises*, II (Collection Irenikon) Chevetogne 1955, 223–240, untersucht vor allem die religiöse Bedeutung des Schismas, das seines Erachtens den Namen «groß» verdient auf Grund der wichtigen Funktion, die es gehabt hat, um die Gedanken über die Einheit der Kirche und die Unteilbarkeit des Papsttums anzuregen. Siehe auch die jüngste Betrachtung über das Thema von K. Fink, Zur Beurteilung des Großen abendländischen Schismas, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 73 (1962), 335–343.

² Hier sei verwiesen auf den Artikel von A. Franzen, Das Konzil von Konstanz, in dieser Nummer von *Concilium*, wo man auch die Literatur reichlich angeben findet. – Auch in dem kürzlich erschienenen, sehr handlichen und gut geschriebenen, aber bibliographisch mager ausgefallenen Werk von J.-R. Palanque und J. Chelini, *Petite histoire des grands concils* (Présence chrétienne), Brügge, Desclée en Brouwer, 1962, wird in Kap. III, 16, 153–156, dem Thema «Le sens de l'approbation du concile par Martin V.» Beachtung geschenkt.

³ *Dict. Theol. Cath.* 14 (1939), 1295.

⁴ Außer den nachher noch zu nennenden Werken von Ullmann, Tierney und Wilks, die ausführliche Literaturangaben enthalten, sei verwiesen auf die Studie von J. Moynihan, *Papal immunity and liability in the writing of the medieval canonists* (*Analecta Gregoriana*, LXX; *Series Facultatis Iuris Canonici*: sectio B, n. 9), Roma. Diese untersucht speziell die Frage «whether or not a pope can be made to stand trial before an ecclesiastical tribunal» (p. IX–X). Seine Untersuchung erstreckt sich vom Jahr 500 bis zur Lehre des Kardinals Zabarella. Der Schwerpunkt liegt bei der Periode 1140–1220, vom *Decretum Gratiani* bis zur *Glossa ordinaria* des Johannes Teutonicus, aus der eine große Menge ungedruckten Materials aus verschiedenen *Summae* untersucht wird.

⁵ Ein detailliertes Bild der Gesellschaft in Avignon gibt B. Guillemin, *La cour pontificale d'Avignon, 1309–1376. Étude d'une société*. (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 201), Paris 1963.

⁶ Die neueste Veröffentlichung über dieses Thema stammt von J. Leclercq, *Pars corporis papae. Le Sacré Collège dans l'ecclésiologie médiévale. L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, II, Paris 1964, 183–198.

⁷ Die vielseitigen Studien von G. Post sind kürzlich gesammelt erschienen: *Studies in medieval legal thought. Public law and the state, 1100–1322*, Princeton 1964. Die vielen Studien über das politische Denken, die vor allem von englischer und amerikanischer Seite erscheinen, sind dort in das Literaturverzeichnis aufgenommen. – Sehr bedeutend ist das fünfbandige Werk von G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, von dem eine neue und überarbeitete Auflage bei Edition Nauwelaerts, Paris-Löwen, erschienen ist:

I. *Bilan du XIII^{ème} siècle*, 1956; II. *Secteur social de la scolastique*, 1958; III. *Marsile de Padoue* (3. Aufl. in Vorbereitung); IV. *Guillaume d'Ockham: Défense de l'empire*, 1962; V. *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiastiques*, 1963. Die Bände IV und V waren nicht eher erschienen. Die Literatur und die Quellen, die De Lagarde verarbeitet, sind leider nicht in eigenen Verzeichnissen aufgeführt, aber man kann sich darüber doch ein Urteil bilden an Hand des «Index des auteurs cités» und des «Index des noms et des matières», die sorgfältig erarbeitet sind.

⁸ Man denke an die Studienreihe *Standen en Landen* (*Anciennes pays et Assemblées d'Etats*), 1937 und folgende Jahre, in denen den korporativen Staatsformen besondere Beachtung geschenkt wird. Der in der Literatur viel zitierte Artikel des in Anmerkung 7 genannten Autors G. De Lagarde, Individualisme et coporatisme au moyen âge, *L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien Régime*, II, Löwen 1937, 1–59, steht in engem Zusammenhang mit den Auffassungen des sog. Solidarismus der dreißiger Jahre und sucht festzustellen, ob sich die Korporatisten von damals mit Recht auf die mittelalterliche Philosophie von der korporativen Staatsordnung berufen. Die historischen Urteile des Verfassers sind aber manchmal

durch seine Sympathien für die modernen korporatistischen Theorien gefärbt.

⁹ Bd. XI, c. 6. Moynihan, *op. cit.* widmet diesem Text ein ganzes Kapitel (2), p. 25–42. Siehe auch Br. Tierney, *Foundations of the conciliar theory*, Cambridge, U. P., 1955, 248–250. Das Werk von Tierney kommt noch zur Sprache.

¹⁰ *Op. cit.*, 183, cf. 187. Die Einleitung des Buches macht Ullmanns dogmatische Ausgangspunkte sofort deutlich.

¹¹ *Op. cit.*, 183 s.

¹² Walter Ullmanns Werk, *Medieval Papalism. The political theories of the medieval canonists*, London, Methuen & Co, 1949, untersucht die Periode der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bis zum Ende des 14. Doch auch diese Schrift leidet an den voreingenommenen doktrinären Ausgangspunkten. Die kritische Studie von A. Stickler, Concerning the political theories of the medieval canonists, *Traditio* 7 (1949–51), 450–463 analysiert Ullmanns Werk anerkennend, zeigt jedoch ausführlich die methodologischen und ideologischen Fehler auf. – Vor allem *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relations of clerical to lay power*, London, kann man nicht mehr benutzen ohne die ausführliche kritische Studie von Fr. Kempff, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt. Eine Auseinandersetzung mit Walter Ullmann, *Saggi storici intorno al papato, Miscellanea Historiae Pontificiae*, XXI, Roma 1959, 117–169. – Dieselbe Idee, daß sich der Primat auf Grund seiner göttlichen Einsetzung notwendig zu einer totalitären Regierungsform entwickeln müsse, von Kempff mit Recht eine sehr anfechtbare Theologie genannt, liegt dem mehr deduktiven als historischen Werk *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen & Co, 1961, zugrunde, dessen erster Band den Titel trägt: The pope, 27 bis 115.

¹³ Einen Überblick über die neuere Historiographie über das Papsttum findet man in R. Folz, *La papauté médiévale vue par quelques uns de ses historiens récents, Revue historique* 81, 1957, 32–63.

¹⁴ Literaturverzeichnis bei Br. Tierney, Some recent works on the political theories of the medieval canonists, *Traditio* 10 (1954), 594 bis 625; *idem.*, Pope and Council: Some new Decretist Texts, *Medieval Studies* 19 (1957), 197–218.

¹⁵ *Cf.* Anm. 9.

¹⁶ In Band 14 von A. Fliche und V. Martin, *Histoire de L'Eglise*, unter dem Titel: *L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire* (1378–1449), Paris 1962, findet sich ein sehr interessantes Kapitel von P. Ourliac, *Sociologie du concile* (de Bâle), 237–250.

¹⁷ I. Eschmann, Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas. I. St. Thomas and the Decretal of Innocent IV *Romana Ecclesia: Ceterum, Medieval Studies* 8 (1946), 1–42 sammelte eine große Reihe von Namen, unter denen die mittelalterlichen kirchlichen und weltlichen Körperschaften in den Quellen vorkommen, anlässlich einer Untersuchung über die Lehre des hl. Thomas über ein korporatives Delikt. Die Studie ist interessant wegen der derzeitigen Diskussionen über die Kollektivschuld.

¹⁸ *Corpus mysticum. L'Eucharistie et L'Eglise au moyen âge, Etude historique*, Paris, Aubier, 1949.

¹⁹ *Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique* (Museum Lessianum. Sect. théol. Fasc. 28–29), Löwen 1933.

²⁰ *The Kings Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, U. P., 1957.

²¹ A. Stickler, Der Schwerterbegriff bei Huguccio, *Ephem. Iur. Can.* 3 (1947), 216.

²² De Lubac, *op. cit.* 23.

²³ *Corpus Christi mysticum ibi est, ubi est caput, scilicet papa. Avarus Pelagius, Collirium*, 506 (hrsg. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern 1327–1351*) II, Rom 1911–1914, zitiert bei Kantorowicz, *op. cit.*, 204, und Wilks (*cf. infra*), 31–32.

²⁴ M. Wilks, *The problem of sovereignty in the later middle ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the publicists* (Cambridge studies in medieval life and thought N. S., 9), Cambridge, U. P., 1963, 37. Siehe das ausgezeichnete Register s. v. *Corpus papae*, s. v. *Ecclesia* (as pope) und s. v. *Pope* (= *Ecclesia*). Der Hintergrund des Parallel-Gedankens: «L'Etat, c'est moi», wurde detailliert untersucht von G. Post, Status regis, *Studies in Medieval and Renaissance*

History, University of Nebraska Press, Bd. 1, 1964, 1-103. - Post stellt in dieser Studie eine besondere Untersuchung über den Begriff *status ecclesiae* in Aussicht. Dieser wurde schon untersucht von J. Hackett, *State of the Church. A concept of the medieval canonists*, *The Jurist* 23 (1963), 259-290.

²⁵ J. Trummer, Symbolik der Ehe und ihre Bedeutung in der mittelalterlichen Kanonistik, *Im Dienste des Rechtes in Kirche und Staat, Kirche und Recht*, IV, Wien 1963, 271-288.

²⁶ Kantorowicz, *op. cit.* 207. Vgl. Wilks, *The problem of sovereignty*, 41.

²⁷ Neben dem schon zitierten Werk von Kantorowicz ist auch ein Artikel von demselben Verfasser: *Mysteries of State. An absolutist Concept and its late Mediaeval Origins*, *Harvard Theological Review* 48 (1955), 65-91, in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich.

²⁸ Cambridge, U.P., 1963, XIV, 619 p. Eine ausführliche Bibliographie, 560-577, ein sehr eingehender Index, 578-619, und ein handlicher bio-bibliographischer Anhang III: Notes on the publicists and anonymous works, 548-559, erhöhen die Brauchbarkeit dieses ausgezeichnet komponierten Werkes in hohem Maße.

²⁹ Wilks, *op. cit.*, 17: The constitutional theories of the age were no more than an expression in terms of government of all the discordant elements in contemporary philosophy.

³⁰ M. Grabmann, Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist.-Abteilung, München 1934, Heft 2. - Von Wilks, *op. cit.* 17, Anm. 1 zitiert, jedoch ohne Hinweis auf die grundlegende historische Kritik an Grabmanns Aufteilung durch A. Gewirth, *Philosophy and Political Thought in the Fourteenth Century, The Forward Movement of the Fourteenth Century*, hrsg. Fr. Utley u.a., Ohio 1961, 125-165.

³¹ In Teil I: *The universal society* stellt Wilks die *societas christiana*, die *societas humana* und die *via media* einander gegenüber; Teil II untersucht die Ursprünge der politischen Autorität, im Zusammenhang mit dem Staatsgedanken: der souveräne Fürst, die Volkssouveränität und die Entwicklung der begrenzten Monarchie. Diese Theorien gelten sowohl im Hinblick auf den Papst als auch im Hinblick auf die Könige. Auf der streng kirchlichen Ebene wird die «right relationship of powers» in den Bänden IV und VI untersucht. Band IV, mit dem Titel *Vicarius Christi*, untersucht die Stellung des «supreme governor» und das Problem des «episcopal government»;

Band VI hat die konziliare Theorie zum Gegenstand der Untersuchung. Interessant ist die Studie von C. O'Neill, St. Thomas on membership of the Church, *The Thomist*, 27 (1963), 88-140.

³² M. Wilks, *Papa est nomen iurisdictionis*, *cf. supra*, Anm. 4.

³³ Die ältere Literatur über Nikolaus von Cues bei E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action - La pensée*, Paris 1920, wovon 1963 ein anastastischer Neudruck erschien (Frankfurt a.M., Minerva). Die neue Literatur bis 1961 in der *Cusanus-Bibliographie 1920-1961* (Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft I, hrsg. R. Haubst, Mainz 1961). Die anlässlich des Cusanus-Jubiläums 1964 erschienene Literatur kann hier nicht aufgenommen werden.

³⁴ *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, Bd. XIV, der 1. Ausgabe der Heidelberger Akademie. Liber I: Leipzig 1939; II: Leipzig 1941; III: Hamburg 1959. Die gesamte Ausgabe besorgte E. Kallen. Ein Neudruck von Liber II ist schon erschienen (1964). Liber I ist angekündigt und wird deshalb die notwendige Einleitung und das Register bringen, die in der Ausgabe von 1939 noch fehlten.

³⁵ M. Watanabe, *The political ideas of Nicholas of Cusa with special reference to his De Concordantia Catholica* (Travaux d'humanisme et Renaissance, LVIII), Genf, Droz, 1963, 216 p., in-4, F. 36.

³⁶ P. Sigmund, *Nicholas of Cusa and medieval political thought*, Cambridge Mass., Harvard U.P., 1963, XII, 335 p. oder: London, Oxford Univ. Press, 1964.

³⁷ Hingewiesen sei auf zwei bedeutende Studien von G. Post, A Romano-canonical Maxim, Quod omnes tangit, in Bracton, *Traditio* 4 (1946), 197-251 (jetzt auch *Studies in medieval legal thought*, 163-238, und *idem.*, *Plena potestas and consent in medieval assemblies. A Study in Romano-canonical Procedure and the Rise of Representation*, *Traditio* 1 (1943), 355-408 (jetzt in *Studies etc.* 91-162). Die kirchliche Reaktion darauf in Theorie und Praxis untersucht Y. Congar, Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet, *Revue historique du droit français et étranger* 36 (1958), 210-259. - Die Wandlungen bestimmter Prinzipien kirchlicher Leitung, wie sie zum Beispiel in der Geschichte der Provinzialsynoden von England zum Ausdruck kommen, wurden untersucht von E. Kemp, *Consent and Consent. Aspects of the Government of the Church as exemplified in the history of the English Provincial Synods (The Bampton Lectures for 1960)*, London 1961.

³⁸ *Ad universos episcopos Hispaniae* (Ep. 25, *Patr. lat.*, 63, 424), *De Concord. Cath. ed. cit.*, 204-205.