

désunion entre Byzance et Rome (Paris 1968) 319–393 (L'Orient. Accord et divergences ecclésiologiques avec Rome et l'Occident). Außerdem seien noch folgende Werke erwähnt: G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates (München 21952); A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche 843–1204 (Darmstadt 1959); H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich: Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft II/1 (München 1959); Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 2 Teile = Die Kirchen der Welt I, hrsg. v. Panagiotis Bratsiotis (Stuttgart 1959–1960); Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche = Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche I, hrsg. v. B. Bobrinskoy, O. Clément, B. Fize, J. Meyendorff (Zürich 1961) (mit Beiträgen von N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff u. A. Schmemmann); W. de Vries, Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung? (Freiburg 1965); ferner das in Anm. 1 zitierte Werk von J. Meyendorff.

<sup>3</sup> Vgl. M. Sesan, «Orthodoxie». Histoire d'un mot et de sa signification: Istinia (1970) 425–434.

<sup>4</sup> Zitat bei Congar, L'ecclésiologie 339, Anm. 60.

<sup>5</sup> H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung (München 1961) 299 (Justinian an Erzbischof Epiphanius von Konstantinopel).

<sup>6</sup> O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee. Nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (Jena 1958) 220 (Nachdruck: Darmstadt 1956).

<sup>7</sup> C. Will, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae extant (Leipzig-Marburg 1861) 71 (Nachdruck: Frankfurt/Main 1963).

<sup>8</sup> Migne, Patrologia graeca 149, 685.

<sup>9</sup> Expositio sancti symboli: «...cum ipse Salvator, Petri non negationem sed confessionem petram vocaverit, scilicet: Tu es Christus Filius Dei vivi, et super hanc petram aedificatum iri suam, ait Ecclesiam. Proinde catholica Ecclesia hi sunt qui recte cum Petro et caeteris apostolis confitentur (Ecclesiam dicit) tanquam e cunctis populis convocata et super angularem lapidem Christum consolidata, semel ipsi unitam et integram eius fidem servantem» (Migne, Patrologia graeca 155, 795). Und im «Dialogus in Christ-adversus omnes haereses» schreibt Symeon: «Latinis, qui primatum Romano astruunt, contradicere opus non est; neque id laedit Ecclesiam. Ostendant tantummodo ipsum in Petri fide et illius successorum persistere; et habeat sibi Petri omnia, et primus sit et vertex et caput omnium et supremus antistes» (aaO. 119).

<sup>10</sup> Vgl. G. Denzler, Das sog. Morgenländische Schisma im Jahre 1054: Münchener Theologische Zeitschrift 17 (1966) 24–46; ders., Das Morgenländische Kirchenschisma im Verständnis von Päpsten und Ökumenischen Konzilien des Mittelalters: aaO. 20 (1969) 104–117; ferner Y. Congar, Quatre siècles de désunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique: Istinia (1968) 131–152.

GEORG DENZLER

geboren am 19. April 1930 in Bamberg, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der philosophisch-theologischen Hochschule Bamberg und an der Universität München, ist Doktor der Theologie, habilitierte in Kirchengeschichte, ist Dozent an der Universität München. Er veröffentlichte unter anderem: Kardinal Guglielmo Sireto 1514–1585. Leben und Werk (München 1964).

August Nitschke

## Gottes Kirche als führende Macht in Europa

Die christliche Kirche steht zu allen Zeiten fremd zwischen den anderen Gemeinschaften der Menschen. Denn sie hat, der Überzeugung ihrer Gläubigen nach, eine «sichtbare und unsichtbare Seite, eine irdische und himmlische Existenzweise». Sie ruht auf «durch den Heiligen Geist gegebenen» menschlichen Entscheidungen. Die Kirche wurde als Leib Christi bezeichnet, später als corpus mysticum, womit ihr eigentümlicher Charakter allerdings auch nur umschrieben wird.<sup>1</sup>

So erhob die Kirche als eine Institution, die allen Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist, denen menschliche Institutionen unterliegen, den Anspruch, gleichzeitig eine überirdische, durch Gott geschaffene und erhaltene Institution zu sein. Dieser Anspruch führte immer wieder zu Spannungen. Nie waren jedoch diese Spannungen so groß wie im frühen und hohen Mittelalter, in der Zeit zwi-

schen 7. und 13. Jahrhundert; denn damals gelang es den führenden Vertretern der Kirche, in einem kaum vorstellbaren Umfang auf die Politik Einfluß zu gewinnen: Gregor VII. konnte die Lehns-hoheit über Königreiche beanspruchen – Innozenz III. beurteilte politische Maßnahmen *ratione peccati*. Die Führer der Kirche erreichten, daß die romanischen, keltischen, germanischen und slawischen Stämme zu einer Einheit zusammenwachsen, daß sie eine Sprache, das Latein der römischen Kirche, benutzten. Diese Kirche war fraglos eine in Europa außerordentlich einflußreiche Macht.

Eindrucksvoll waren die äußeren Formen kirchlicher Organisation. Noch erstaunlicher die Wirkung der Kirche auf die Gläubigen. Diese Menschen in dem neuen Gebilde Europa ließen sich bis in ihre alltäglichen Handlungen hinein von der christlichen Lehre prägen. Als ein Zeichen für diese rasch sich verbreitende Achtung vor der Kirche seien nur die Kirchenbauten genannt. Die Europäer verzichteten auf persönlichen Komfort, auf viele Formen schlichter Bequemlichkeit, um ihren Reichtum in Kirchen umzusetzen. Selbst die Burgen des Adels konnten nur selten mit dem Glanz dieser Kirchen konkurrieren.

In dieser Zeit nun war der Glaube weit verbreitet, die Kirche würde unmittelbar durch Gott er-

halten. Nicht nur dogmatische Entscheidungen der Konzilien wurden auf Gott zurückgeführt, sondern auch rechtliche Entscheidungen weltlicher Gruppen, selbst politische Entscheidungen wurden – etwa die Wahl eines christlichen Fürsten – als Taten Gottes gepriesen. Wie konnte – das ist die Frage, die an die Kirchenhistoriker gestellt wird – eine große Gruppe von Menschen zu der Überzeugung kommen, daß eine hier auf der Erde bestehende Institution überirdischen Ursprungs sei und durch eine überirdische Kraft erhalten und gelenkt werde? Wie war es möglich, daß diese Annahme gerade in den Jahrhunderten besonders verbreitet war, in denen die weltliche Macht dieser Kirche größer war als je zuvor und größer als sie je wieder werden sollte?

Die Kirche jener Jahrhunderte ist vielleicht am anschaulichsten zu beschreiben, wenn wir den unterschiedlichen Versuchen der Historiker folgen, die dieses eigentümliche Phänomen erklären sollen. Drei besonders auffällige Tendenzen lassen sich – neben manchen anderen – beobachten.

Die erste Erklärung: Die herrschenden Schichten beriefen sich auf Gott, um so ihre Macht abzusichern. Die zweite Erklärung: Die in jenen Jahrhunderten herrschenden Gruppen folgten religiösen Ideen. Die dritte Erklärung: Die Personen jener Jahrhunderte verfügten über Erfahrungen besonderer Art. In diesen Erfahrungen meinten sie, unmittelbar in Abhängigkeit von Gott zu geraten. Da sie selber in diesem Sinne unter dem Einfluß Gottes zu handeln meinten, war es ihnen selbstverständlich anzunehmen, daß auch die Institutionen, in denen sie sich zusammenfanden, von dem göttlichen Willen gelenkt wurden.

Zur ersten Erklärung: Mindestens seit der Aufklärung bestand die Neigung, religiöse Aussagen als ideologische Aussagen zu interpretieren. Demnach dienten diese Aussagen nur dazu, Macht zu gewinnen und gewonnene Macht zu rechtfertigen. «Orakel, Wunder, Ränke der Priester» sollen, wie Voltaire meinte, das Schicksal der Menschen bestimmt haben. Diese Lehre ist von Marx und Engels fortgeführt worden, für den «die Geistlichkeit die Repräsentantin der Ideologie des mittelalterlichen Feudalismus» war. Moderne Soziologen haben sich gelegentlich ähnlich geäußert.

Diese Anschauung kann etwa so charakterisiert werden. Priester führten, um ihre Herrschaft zu sichern, ihre Stellung unmittelbar auf Gottes Willen zurück. Das Volk wurde gläubig gehalten, damit die Priester ihre Herrschaft über dieses Volk ausüben konnten.<sup>2</sup>

Doch in dieser Weise kann heutzutage keiner die Geschichte der Kirche ernsthaft interpretieren. Denn in den Jahrhunderten, die wir betrachten, ist ein deutlicher Wandel in der Kirche zu beobachten. An der Spitze standen keineswegs immer Priester, vielmehr wurde die Kirche anfänglich, etwa bis in das beginnende 11. Jahrhundert, vom Adel beherrscht. Dann dominierte für eine kurze Epoche eine Gruppe von Klerikern und Mönchen. Seit dem 12. Jahrhundert setzten sich schließlich auf Universitäten ausgebildete Theologen und Juristen in den europäischen Kirchen durch. Von einer andauernden Vorherrschaft der Priester ist also nicht zu sprechen.

Aus diesem Grunde trugen später Historiker diese Lehre in einer abgewandelten Form vor: Die Herrschaft des Adels wurde aus einer vorchristlich-germanischen Religiosität erklärt. Der Adel hatte danach in der heidnischen Zeit seine Stellung dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß er sein Geschlecht unmittelbar auf Gottheiten zurückführte. Von dieser göttlichen Herkunft her verfügte eine Adels- und dann speziell eine Königsfamilie über magische Kräfte besonderer Art; sie wirkten sich in Schlachten, aber auch im Einfluß auf Witterung und Fruchtbarkeit aus. Die Kräfte sicherten ihr die Herrschaft. Diese Vorstellungen wurden mit christlichen Lehren in Zusammenhang gebracht. Der Adel interpretierte das Christentum im Sinn seiner älteren Religiosität; Jesus wurde zum Gefolgsherrn, der über besondere Kraft verfügte. Die christliche Kirche wurde anerkannt, mußte ihrerseits aber die Herrschaft des Adels hinnehmen.

Gegen diese Vorrechte des alten Adels kämpfte seit Mitte des 11. Jahrhunderts eine Gruppe von Mönchen und Klerikern. Sie suchten – so interpretierten diese Historiker – für sich die Herrschaft. Sie sprachen deswegen dem Geblüt jede Bedeutung ab und forderten, daß derjenige die Macht haben sollte, der sich von der Welt abgewandt hatte und bereit war, für seine Mitmenschen als Priester einzutreten. Diese Lehre ermöglichte es den Geistlichen, an die Spitze der abendländischen Reiche zu kommen. Bedeutende Vertreter dieser Anschauungen waren im 11. Jahrhundert die Reformpäpste – Gregor VII. –, im 12. Jahrhundert Mönche wie Bernhard von Clairvaux.

Gegen diese Vorherrschaft der Mönche und Kleriker wandte sich dann eine dritte Gruppe. Die Herrschaft wurde den Mönchen und Klerikern von Akademikern – zum Teil sogar von bürgerlichen Akademikern – streitig gemacht. Diese hatten auf den neu entstehenden Universitäten eine

vor allem juristische Ausbildung erhalten. Sie beriefen sich darauf, daß Gott den gebildeten Geistlichen richterliche Tätigkeiten zugewiesen hat. Sie sollten wie er über Gut und Böse und damit über die Sünden der Menschen entscheiden. Infolgedessen waren Juristen oder entsprechend ausgebildete Theologen an die Spitze der Christen zu setzen. Zur Vorherrschaft dieser Akademiker kam es seit Alexander III. – Die Päpste Innozenz III., Innozenz IV., Bonifaz VIII. waren Repräsentanten dieses neuen Typus. Neben ihnen versuchte seit dem 13. Jahrhundert das Bürgertum, auch über die Bettelorden sich durchzusetzen.<sup>3</sup>

Nach Vorstellung dieser Historiker entwickelt also die jeweils zur Herrschaft strebende Gesellschaftsgruppe eine Ideologie, um die Macht zu gewinnen und dann die erworbene Position zu halten. Im Mittelalter wurde – so sagen sie – die Kirche als eine von Gott geschaffene Institution angesehen, weil auf Grund dieser Lehre, unter sehr verschiedenen Aspekten, die jeweils zur Führung drängenden Gesellschaftsschichten sich eine Verbesserung ihrer Position versprachen.

Zweite Erklärung: Wer in der Kirchengeschichte nach Verwirklichung von Ideen sucht, kann annehmen, daß sich Ideen infolge äußerer Einflüsse oder auf Grund neuer Einsichten ändern; er kann diese Veränderungen analysieren. Er kann jedoch auch behaupten: Es gebe eine spezifisch kirchliche Idee, die sich im Lauf der Zeit durchzusetzen versteht.

So untersuchen viele Historiker Jahrzehnt um Jahrzehnt, Person um Person mit der Frage: Welche Ideen gewannen jeweils an Ansehen? In den ersten Jahrhunderten wurden die christlichen Konzeptionen von Paulus' Anschauung über den Leib Christi und von Augustins Gottesreichslehre geprägt. Damit verbanden sich im 12. Jahrhundert – etwa bei Johann von Salesbury – organische Vorstellungen, die aus der Spätantike übernommen wurden. Noch im 12. Jahrhundert wirkte sich das neu erwachte Interesse am römischen Recht und an den aristotelischen Schriften aus. Alle diese Gedanken veränderten die Vorstellung von der Kirche als Organisation. Die jeweiligen Einflüsse erklären den Wandel der Kirche. Sie erklären allerdings genauso, daß die Kirche sich als eine von Gott gegründete und erhaltene Gemeinschaft verstand. Im Ansatz war dieser Grundgedanke im Neuen Testament bereits enthalten. Er wurde im Verlauf der Jahrhunderte unter den verschiedenen neu hinzukommenden Traditionen nur variiert.<sup>4</sup>

Historiker dieser Richtung können auch an-

nehmen, es gebe eine Grundidee der Kirche, die im Lauf der Jahrhunderte immer klarer hervortrat und immer entschiedener verwirklicht wurde. So behaupteten Historiker, daß «in die sichtbare Kirche etwas von der überirdischen Freiheit Christi hineinragte». Diese Freiheit wurde im Laufe der Jahrhunderte zunehmend mehr als politische Freiheit der Kirche, als *libertas ecclesiae*, verstanden. Für die Verwirklichung dieser Freiheit kämpften dann Päpste wie Gregor VII., der demnach den Glauben an diese Idee «weiter enthüllt» hätte. Er wurde dementsprechend «Fanatiker einer Idee» genannt, «starr und unbeirrbar überzeugt von ihrem göttlichen Recht».<sup>5</sup> Nach Meinung anderer Historiker versuchten die Vertreter der Kirche im Mittelalter die Idee «vom Prinzipat der römischen Kirche» durchzusetzen. «In der Machtvollkommenheit der päpstlichen Regierungsautorität im Mittelalter zeigt sich die Kraft einer Idee». So wollte ein Historiker dieser Richtung in der Kirchengeschichte «die Geschichte der Entfaltung einer Idee bieten, ohne Urteil über deren historische oder metahistorische Herkunft».<sup>6</sup> Doch da diese Idee theologischen Ursprungs war, wurde durch sie «irdische und himmlische Existenzweise» miteinander verknüpft.

Die dritte Erklärung: Historiker, die sich an der Erfahrung der Menschen orientieren, vertreten ebenfalls zwei verschiedene Richtungen. Die eine Gruppe der Historiker nimmt an, daß jeweils dann spezifisch christliche Erfahrungen gemacht wurden, wenn die Christen unmittelbar Anschluß an das Neue Testament suchten, das hieß, wenn sie in einer neuen Weise sich darum bemühten, die «Nachfolge Jesu» anzutreten.

Für die Geschichte dieser Nachfolge seien wenigstens einige Etappen genannt. Die Mönche aus der Schule des Antonius wählten vor allem diejenigen Stellen aus dem Neuen Testament zum Vorbild, in denen Jesus in der Einsamkeit den Kampf gegen das Böse in seinen mannigfachen Gestalten aufnahm. So zogen die Mönche wie Jesus in die Wüste und kämpften dort – wie Jesus in seiner Auseinandersetzung mit dem Teufel – gegen Versuchungen. Diese strengen Formen milderten sich später etwas. Neben die Eremiten traten die Klostersgemeinschaften, in denen die Mönche wie die Benediktiner gemeinsam den Kampf bestanden. Dabei dienten die Mönche gleichzeitig Gott durch ihr liturgisch geformtes Lob.

Alle die Mönche machten Erfahrungen besonderer Art: Die Erfahrung des Siegens, wenn Versuchungen überwunden wurden; die Erfahrung

des Dienens, wobei der Dienst einem Herrscher galt, der seinerseits zu siegen verstand. Diese Erfahrungen ließen die Mönche davon überzeugt sein, daß Gott im Kampf half und die Kämpfenden beim Siegen unterstützte.

In der Mitte des 11. Jahrhunderts ist eine andere Erfahrung zu rekonstruieren. Nun orientierten sich diejenigen, die zur Nachfolge bereit waren, an der *vita apostolica*. Die Menschen richteten sich jetzt nach den Stellen des Neuen Testaments, in denen Jesus seine Jünger zur Predigt aussandte, oder nach dem Verhalten der Apostel, die diesen Aussendungsbefehlen entsprachen und somit als erste in Jesu Nachfolge seine Lehre verkündeten. Sie verzichteten wie Jesus auf Seßhaftigkeit, begannen durch Länder zu ziehen und zu predigen. Diese Menschen schlossen sich bald in Orden zusammen, in denen Seelsorge betrieben wurde, als Augustiner Chorherren, als Prämonstratenser. Wandernd, lehrend, ermahrend meinten diese Christen zu spüren, daß ihre Zuwendung zu den Mitmenschen auf eine «Liebe» zurückging, die unmittelbar von Gott herrührte. Wieder wird also die Erfahrung eines göttlichen Wirkens gemacht.

Im 13. Jahrhundert kam es dann zu einem neuen Versuch, unmittelbar in die Nachfolge Jesu zu treten. Die Bettelmönche – am bekanntesten wurde Franziskus – wollten in der Armut Jesu gleich sein. Sie verehrten das Kind Jesus in all der Armseligkeit seiner Krippe und folgten dem Jesus, der auf allen Besitz verzichtete und sich mit ganz wenigen Kleidungsstücken begnügt hatte. Dieser in Armut und Not lebende Mönch, der krank, hungrig, bettelnd durchs Land zog, erfuhr nun eine neue heftige Liebe zu Gott, die seiner Überzeugung nach ebenfalls Gott in ihm erweckte.<sup>7</sup>

In allen diesen Formen der Nachfolge wurden Sätze des Neuen Testaments im eigenen Leben verwirklicht. Dabei wurde die Erfahrung gemacht, daß der Mensch in einen Zustand hineingeriet, in dem er von Gott gelenkt wird. Es wird für diese Menschen selbstverständlich, in einer Kirche zu stehen, in der Gott auf die Menschen unmittelbar einwirkt. So konnten Menschen der Überzeugung sein, die zur Kirche gehörenden Gläubigen und damit die Kirche selber folgten auch im Handeln Gottes Einfluß.

Die zweite Richtung, die Erfahrungen analysiert, kommt nicht von der Kirchengeschichte her. Sie beschäftigt sich dementsprechend nicht primär mit christlichen Erfahrungen, sondern sucht nach Erfahrungen anderer Art.

In der Geschichte lassen sich zu allen Zeiten bei einigen Menschen Erfahrungen besonderer Eigentümlichkeit beobachten. Diese Erfahrungen vermitteln den betroffenen Personen den Eindruck, in einer besonderen Freiheit zu stehen. In dieser Freiheit fühlen sie sich darüber hinaus mit einem Teil der sie umgebenden Erscheinungen eng verbunden; sie meinen «in gleicher Art» wie diese Erscheinungen zu handeln. Diese Erfahrung der Freiheit oder der «Homogenität» prägt nun – so das Ergebnis dieser Historiker – die Wahrnehmungsweise dieser Menschen.

Erstaunlicherweise decken sich in dem von uns zu behandelnden Zeitraum diese Erfahrungen der Freiheit oder der Homogenität mit den religiösen Erfahrungen der Christen. Dies ist in anderen Epochen durchaus nicht der Fall. Diese Zusammenhänge – auch die Beziehung zur Wahrnehmungsweise – werden am besten durch Vergleiche erkennbar.

In der Antike waren die meisten Menschen auf Grund ihrer Erfahrungen der eigenen Person verhaftet. Frei waren sie, wenn sie die «niedereren» Teile ihres Körpers beherrschten, dabei waren sie an die «vorneheren» Teile ihrer Person gebunden. Sie neigten dazu, überall Körper oder Körpergruppen wahrzunehmen.

Seit der Renaissance – um eine Zeit nach dem Mittelalter zum Vergleich heranzuziehen – verstanden sich die Menschen dank ihren Erfahrungen als Teile des dreidimensionalen Raumes. Frei war, wer sich in diesem Raum entfalten konnte; dabei wurde er an eine «Kraft» gebunden, die eine solche Entfaltung oder zumindest eine Bewegung im Raum erst ermöglichte. Diese Menschen neigten dazu – ihre in neuer Perspektive gemalten Bilder zeigen es deutlich –, zuerst einen Raum wahrzunehmen, in den dann alle Erscheinungen eingeordnet waren.

Im Unterschied zur Antike und zu der Zeit seit der Renaissance nahmen die Menschen im Mittelalter sich und ihre Umwelt weder als einzelne Körpergruppen noch als Teile eines dreidimensionalen Raumes wahr. Statt dessen standen für sie jede Person und jedes Wesen in Beziehung zu einer anderen Person oder zu einem anderen Wesen. Wieder bezeugen Malerei, Plastik, Architektur, daß die Menschen eine Figur nicht isoliert und nicht als Teil eines dreidimensionalen Raumes, sondern in Relation zu anderen Figuren sahen. Eine Folge dieser Wahrnehmungsweise war übrigens auch die Struktur der damaligen Herrschaft: An die Stelle des antiken Staatskörpers trat

ein Personalverband, in dem immer eine Person auf eine andere hingeordnet und ihr in Treue, Lehnspflicht oder in einer anderen Form von Abhängigkeit verbunden blieb.

Die Freiheit unterschied sich ebenfalls von den Freiheitsvorstellungen, die wir in der Antike oder die wir seit der Renaissance gewohnt sind. Es ging den Menschen nicht um Beherrschung «niederer Kräfte» und nicht um Entfaltung der eigenen Person oder Beweglichkeit im Raum. Vielmehr war für die Menschen des frühen und hohen Mittelalters Freiheit nur dort zu gewinnen, wo sich zwei Personen, aufeinander bezogen, gegenüberstanden. Frei wurde, wer sich in Abhängigkeit von einem Mächtigeren begab. So kannten die Menschen nebeneinander verschiedene Freiheiten. Die höchste Freiheit erwarb, wer von der mächtigsten Person abhängig wurde. Diese Regel galt schon im politischen Bereich: Hier waren Reichsfürsten und Reichsstädte, also Fürsten und Städte, die dem Kaiser unmittelbar unterstellt waren, freier als alle anderen Fürsten und Städte. In der Kirche war am freiesten, wer unmittelbar dem Papst untertan wurde. Wer im persönlichen Bereich die höchste Freiheit suchte, mußte sich entsprechend dem allermächtigsten Wesen, Gott, unterwerfen. So wurde die Erfahrung der Freiheit in diesen Jahrhunderten zu einer religiösen Erfahrung, in der Gottes Wirken gespürt wurde. Damit wird auch verständlich, daß eine menschliche Institution gleichzeitig göttlicher Natur sein konnte.

Wer nun den Wandlungen der Freiheitserfahrung folgt, kann die Wandlungen der Kirche kennenlernen. Vom 7. bis ins 11. Jahrhundert war derjenige frei, dem von einem Mächtigeren eine Kraft übertragen wurde, die sein Handeln prägte. Diese Kraft konnte ihn siegen lassen; – das führte im 10. Jahrhundert zu einer Vorherrschaft des Adels. Sie konnte ihn aber auch in Sorge für andere Menschen aktiv werden lassen; – das führte im 11. Jahrhundert zur Vorherrschaft der Mönche und Priester, der Reformpäpste, Gregors VII. und zum ersten großen Streit zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Über die höchste Kraft verfügte Gott. – Auf diese Epoche folgte dann im 12. und 13. Jahrhundert eine Zeit, in der frei war, wer die natürlichen Anlagen der anderen zu stärken oder zu mindern vermochte. Er tat es oft als Richter. So kam es zur Vorherrschaft regierender Juristen. Dabei meinten diese, den Menschen wie Gott zu verändern. Wer also über die Fähigkeit des Richters hier auf Erden verfügte, hatte Teil an der göttlichen Natur. Vor allem Herrscher und

Päpste haben sich diese Freiheit zugesprochen; sie gerieten allerdings bald in Streit gegeneinander – in die zweite große Auseinandersetzung –, da beide gottunmittelbar und gottähnlich zu sein beanspruchten. Seit dem 13. Jahrhundert war dann frei, wer sich, seines eigenen Mangels bewußt, dem Vollkommenen zuwandte. Wieder entstand also eine Beziehung zwischen zwei Personen, nur wurde dem eigenen Streben jetzt eine größere Bedeutung beigemessen. Die höchste Vollkommenheit war Gottes Vollkommenheit; auf ihn bezogen sich alle Handlungen.

Diese Freiheitserfahrungen prägten die Wahrnehmungsweise, spiegelten sich in der jeweils gleichzeitigen Kunst, führten zu besonderen Umgangsformen und rechtlichen und staatlichen Institutionen.<sup>8</sup> Dies ist hier nicht zu schildern. Freiheit war jedoch – und das ist in unserem Zusammenhang wichtig – immer auf Gott bezogen, und so war es den Menschen selbstverständlich, in Gemeinschaften zu leben, die von Gott geschaffen und erhalten wurden.

Was ist aus der Kirchengeschichte des Mittelalters zu lernen?

Die verschiedenen Interpretationen der Historiker bestehen nebeneinander. Zwar läßt sich durch genaue historische Analysen selbstverständlich eine gegen eine andere abwägen, doch wird es kaum möglich sein, jemanden, der sich eindeutig zu einer Interpretation bekannt hat, davon abzubringen; denn jede Interpretation enthält ein Bekenntnis: Der Historiker interpretiert jeweils auch sein eigenes Leben. Doch, was er wissen und anerkennen muß, ist: Neben seiner Interpretation sind andere möglich.

Einige dieser Interpretationen gehen von einem christlichen Geschichtsverständnis aus, andere halten sich in Distanz zum Christentum. Auch wer von einem christlichen Geschichtsverständnis ausgeht, kann zu verschiedenen Schlüssen kommen. Er kann der Meinung sein, eine Idee, oder er kann meinen, eine in der Nachfolge gewonnene Erfahrung präge die Kirchengeschichte. – Wer nicht christlich gebunden seine Arbeit aufnimmt, muß ebenfalls anerkennen, daß er zu sehr verschiedenen Ergebnissen zu kommen vermag. Er kann in der Kirchengeschichte einen Machtkampf verschiedener Gesellschaftsgruppen sehen, die jeweils zur eigenen Rechtfertigung eine Ideologie entwickeln – und er kann annehmen, daß dem geschichtlichen Wandel ein Wandel der Wahrnehmungsweise zugrunde liegt, der sich jeweils auf besondere Freiheitserfahrungen zurückführen

läßt. In diesem Fall muß er zugeben, daß die Freiheit, die den Menschen im Mittelalter zugänglich war, nur gewonnen werden konnte, wenn die Menschen sich in Abhängigkeit von Gott begaben. Die überragende Bedeutung der Kirche jener Jahrhunderte ist ihm ein Zeichen dafür, daß die Menschen jener Jahrhunderte sich an der Freiheit

orientierten. Dabei gewannen sie in dieser Freiheit – wie alle wahrhaft Freien – eine den Dingen angemessene Wahrnehmungsweise.

Jede Betrachtung der Kirchengeschichte gibt dem Menschen einen Maßstab an die Hand, den er an sich selber anlegen kann.

<sup>1</sup> R. Schnackenburg, *Kirche: Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (1961) 172; J. Ratzinger aaO. 177; G. Le Bras, *Sociologie de l'église dans le haut moyen âge (Le Chiese, Settimane di Studio del Centro Italiano 7)* (Spoleto 1960) 595 ff.; H. de Lubac, *Corpus mysticum* (Paris 1949).

<sup>2</sup> *Oeuvres complètes de Voltaire*, éd. Moland (Paris 1878–1885) 19, 254; F. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg: K. Marx, F. Engels Werke* 7 (Berlin 1964) 334.

<sup>3</sup> W. Grönbech, *Vor Folkeart i Oltiden* (Kopenhagen 1909) 12; deutsch: *Kultur und Religion der Germanen* (Darmstadt 1961); F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter* (Leipzig 1914); M. Maccarrone, *Vicarius Christi: Storia del titolo papale: Lateranum 18* (1952); F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III: Misc. Hist. Pont* 19 (Roma 1954); H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Hildesheim 1961).

<sup>4</sup> E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies – A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, New Jersey 1957).

<sup>5</sup> G. Tellenbach, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Stuttgart 1936); H. Grundmann, *Das Hohe Mittelalter und die deutsche Kaiserzeit: Neue Propyläen-Weltgeschichte* 2 (1940) 248.

<sup>6</sup> W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (London 1955), deutsch mit Vorwort von H. Fichtenau (Graz 1960).

<sup>7</sup> M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche* 2 (Paderborn 1933/34); A. Nitschke, *Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII.: Studi Gregoriani* 5 (1956) 115 ff.; ders., *Heilige in dieser Welt* (Stuttgart 1962).

<sup>8</sup> A. Nitschke, *Naturekenntnis und politisches Handeln im Mittelalter, Körper-Bewegung-Raum* (Stuttgart 1967); ders., *Naturwissenschaftliche Revolutionen und Wandel der Gesellschaftsstruktur: Sudhoffs Archiv* 53 (1970) 337 ff.

#### AUGUST NITSCHKE

geboren 1926 in Hamburg. Er doktorierte und habilitierte in Geschichte, ist Professor für Geschichte an der Universität Stuttgart, und Direktor der Abteilung für Historische Verhaltensforschung am Institut für Sozialforschung. Er veröffentlichte unter anderem: *Der Feind, Formen politischen Handelns im 20. Jahrhundert* (Stuttgart 1964), *Naturekenntnis und politisches Handeln im Mittelalter, Körper-Bewegung-Raum* (Stuttgart 1967).

Bernard Plongeron

## Archetypus und Repräsentation einer Christenheit: «1770» und «1830»

Unser Vorhaben mag zunächst beleuchtet werden durch die Wiedergabe der Analyse, die Mircea Eliade in seinen Überlegungen zum Thema «Archetypus und Wiederholung» bietet: «Die alte Zeit wird konstituiert durch die profane zeitliche Dauer, in welche alle Ereignisse sich ohne besondere Bedeutung einreihen, d.h. ohne archetypische Modelle. Die «Geschichte» ist die Erinnerung an diese Ereignisse, an das, was man bei der Endabrechnung als Unwert oder gar als «Sünde» einstufen muß, in dem Maße, wie es von den archetypischen Normen abweicht... Die Wiederholung der Archetypen verrät das paradoxe Verlangen, auch unter den Bedingungen der menschlichen Existenz eine Idealform (= den Archetyp) zu ver-

wirklichen, sich wiederzufinden in der Dauer, ohne ihre Last zu tragen, d.h., ohne ihre Irreversibilität auf sich zu nehmen.»<sup>1</sup>

Dies scheint uns das Problem zu sein, das der Kirche des Ancien Régime durch die schmerzliche Dialektik zwischen ihren schwerwiegenden zeitlichen Ansprüchen und ihrer eschatologischen Finalität gestellt war. Der seit Gregor VII. – wenn nicht gar seit Konstantin – vollbrachte Geniestreich hatte wohl darin bestanden, das Ganze zu harmonisieren durch eine Übersetzung der profanen Dauer und der profanen Werte in eine Art christlicher Zeit, welche die Möglichkeit bot, die Menschen und ihre Institutionen der Idee eines außerzeitlichen Heils zu unterwerfen, zu dessen Verwirklichung nur die Kirche die erforderlichen Mittel besaß. So entstand der Archetypus «Christenheit». Er fügte sich völlig ein in das Universum der Scholastik vom 13. Jahrhundert bis zur Zeit des klassischen Europa. Er hatte um so größere Chancen, die Fiktion seiner archetypischen Geltung aufrechtzuerhalten, als im Zeitraum der folgenden drei oder vier Jahrhunderte die menschlichen und wirtschaftlichen Voraussetzungen sich nicht merklich veränderten, wie Pierre Chaunu bemerkt.<sup>2</sup>