

ten hervorbringen; es sind vielmehr die Sitten, welche die Gesetze entstehen lassen und die folglich diese Gesetze gut oder schlecht sein lassen. So muß man sich also so weit wie nur möglich an die soziale und sittliche Ordnung halten, weil die legale Ordnung dort ihre wirkliche Grundlage hat...» Und warum? Weil die sittlich-soziale Ordnung «die Tendenz hat, alle der Gesellschaft schädlichen

Laster zu unterdrücken und zur Übung aller für ihre Aufrechterhaltung und Bewahrung geeigneten Tugenden anzuleiten». Eine Schlußfolgerung, welche die republikanischen Ideologen mit der größten Freude erfüllt hätte; auf lange Zeit wird sie die Grundbegriffe liefern für die Magna Charta des europäischen Liberalismus gegenüber jedem totalitären Griff nach der Macht.

<sup>1</sup> L. de Villefosse und J. Bouissonous, *L'opposition à Napoléon* (Paris 1969).

<sup>2</sup> *Oeuvres de M. de Boulogne, Mélanges*, II, 215–216 (Artikel aus dem Jahre 1799) (Paris 1827).

<sup>3</sup> Bernardin de Saint-Pierre, *De la nature de la morale*. 36 Seiten in 12<sup>o</sup> (Paris, im Jahr VIII).

<sup>4</sup> *De l'Esprit public: Mémoires de l'Institut de France*. V, 234–235 (Paris 1804).

<sup>5</sup> Bibliothèque Municipale de Besançon (Droz), ms 1442, f<sup>o</sup> 354: *Sur l'autorité divine des rois* (gegen 1813).

<sup>6</sup> J. Freund, *L'essence du Politique* (Paris 1965).

<sup>7</sup> Zu diesem ganzen Teil vgl. unser Werk *«Théologie et Politique au siècle des lumières, 1770–1820* (Genf 1973) 279–293.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

#### BERNARD PLONGERON

geboren am 5. März 1931 in Meaux (Frankreich), 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne und an der Theologischen Fakultät zu Paris, ist Doktor der Theologie und der Geschichtswissenschaft (1973, docteur d'Etat), Professor am Institut Catholique de Paris, Forschungsbeauftragter am Centre National de la Recherche Scientifique und Programmdirektor des Zentrums für religionsgeschichtliche Forschung. Er veröffentlichte u.a.: *Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française* (Paris 1969), *Théologie et Politique au Siècle des Lumières 1770–1820* (Genf 1973).

## Claude Gérest Spiritualität der Autorität im 11. und 12. Jahrhundert

Der Historiker, der nach einer auf die Spitze getriebenen Spiritualität der Autorität sucht, wird sich wie von selbst vor allem dem 11. und 12. Jahrhundert zuwenden, da sich damals das Autoritätsproblem, d.h. die Frage nach dem Ursprung und der Legitimität der politischen und kirchlichen Gewalten am schärfsten gestellt hat. Das war mit den Konflikten zwischen weltlichen und geistlichen Herrschern, auf höchster Ebene zwischen den Päpsten und den Kaisern, gegeben (Investiturstreit 1048–1122; Kampf um das «dominium mundi» 1157–1197). Auch ist an die feudalistische Anarchie (sozusagen eine Anarchie von oben, die zu Beginn des 11. Jahrhunderts noch sehr stark war) zu denken, die das lebhafteste Verlangen nach einem indiskutablen souveränen Schiedsspruch hervorrief.

Zur Lösung dieses zugleich theoretischen und praktischen Problems stand jedoch damals höchstens das kirchliche Begriffsinstrumentar zur Verfügung. Das auf den «Dekretalen» und den Konzilsbeschlüssen gründende Kirchenrecht und die aus der «Civitas Dei» Augustins hervorgegangene politische Theologie waren die Waffen sowohl für die kaiserlichen als auch für die päpstlichen Publizisten. Zu andern Zeiten hätten diese Waffen nichts ausgerichtet. Im Mittelalter zogen sie ihre Kraft aus einer Spiritualität, die über eine breite gemeinsame kulturelle Basis verfügte. Die Menschen lebten damals in einer Welt, wo man die konkreten Realitäten als Sinnbilder und Emanationen einer «himmlischen» Wirklichkeit ansah. Diese Sicht der Dinge, die von der Kunst klarer zum Ausdruck gebracht wird als vom Denken, ist zugleich dem Christentum und dem durch Dionysius und Skotus Eriugena importierten Neuplatonismus entsprungen. Die Schau einer höheren Harmonie geht quer durch die Kämpfe um eine Verbesserung der geschichtlichen Daseinsbedingungen der Christenheit. In diesem System von Symbolbezügen werden selbstverständlich in erster Linie die Personen, in deren Händen die Autorität liegt, spiritualisiert (mit einer unsichtbaren höheren Macht in Verbindung gebracht). Unser moderner kritischer Geist wird von einer Projektion erlebter oder ersehnter



irdischer Wirklichkeiten auf einen mythischen Horizont reden. Damit hat er recht, doch darf man sich nicht mit dieser raschen Feststellung begnügen, wenn man den Übergang einerseits von der Gestalt zur transzendenten Sphäre und andererseits von dieser Sphäre auf die «sakralisierte» Person näher nachgehen will. Die geistliche «Aura», die den Ursprung und die Ausübung der Macht im 11. und 12. Jahrhundert umgibt, ist ein bedeutungsvolleres Phänomen, als man zunächst annehmen möchte: Sie kommt stets in einem gewissen Widerspruch zum Ausdruck, weil erstens die Träger einer Autorität die übertriebene Sakralisierung der mit ihnen konkurrierenden Autoritäten zu kritisieren suchen und weil zweitens die Bindung an den christlichen Glauben dazu verpflichtet, das evangelische Paradox des Herrn, der sich zum Diener macht, und der Autorität, die keine Herrschaft ausüben will, nie ganz aus dem Blick zu verlieren.

In einer Zeit, wo Kirche und Staatsgesellschaft aus dem gleichen globalen Dynamismus heraus leben, können vor allem drei große Gestalten eine Schau des Mysteriums der Autorität vermitteln: der Kaiser, der Papst und der Abt; der am wenigsten religiöse dieser drei Autoritätsträger ist wahrscheinlich nicht der Kaiser.

### *I. Die Christusgestalt des Kaisers und ihr wechselndes Bild*

a) Um das Jahr 1000 war das Reich die große Institution der abendländischen Christenheit geworden. Das sächsische Kaiserhaus mit Otto I. hatte es wiederhergestellt (962) und ihm mit der Herrschaft über Deutschland, Italien und Burgund eine solide territoriale Grundlage gegeben. Dank ihm können die heidnischen Völker keine Einfälle mehr wagen und steht die christliche Mission bei den Slawen und Ungarn unter Schutz.

Die Autorität der Person des Kaisers ist die eines glückhaften Feldherrn, aber auch die eines Mannes, der über Karl d. Gr., Konstantin und Augustus das Erbe der römischen Tradition und ihrer unvordenklichen Rechte angetreten hat. Darum wird der Kaiser aus einem kraftvollen Stamm (dem der Franken und dann dem der Sachsen) genommen und zu Rom unter dem Beifall des römischen Volkes gesalbt. Doch die Kraft allein reicht nicht hin für eine Welt, die sich in Legitimität, Gerechtigkeit und Eintracht wissen will, und das politische Denken bleibt trotz der Erinnerungen an Rom kurzblickend. Den Klerikern, die das Kaiserideal bewahrt und es in der Unterweisung und Li-

turgie an die Bevölkerung weitergegeben haben, bereitet es damals wenig Mühe, es in ein Ideal der Christenheit umzubilden (zur Zeit Karls d. Gr. sowie der sächsischen Restauration). Der Kaiser regiert das «christliche Volk»; er nimmt sich der Kirchen, ja selbst deren Orthodoxie an; er hat zwar keine priesterlichen Gewalten, sorgt aber doch für die Fortdauer und Würde des Priesterstandes.

Als ein Mann, der in der christlichen Kirche steht und für sie sorgt, wird der Kaiser nicht nur an Kriterien seiner Nützlichkeit gemessen: Diese Epoche denkt nicht gern allzu funktional. Er ist Sakrament, Emanation einer Kraft von oben, Abbild Christi, zwar nicht direkt Jesu Christi selbst, sondern derjenigen, die in der heiligen Geschichte der Menschheit seine Rolle als Völkerversammler und Befreier im voraus darstellten und so Gottes Macht aufleuchten ließen. Otto ist ein Messias wie Cyrus. In ihm erscheint Gott als Herr der Geschichte. «Das eherne Babylon, das goldene Griechenland fürchten den großen Otto und dienen ihm gebeugten Rückgrates; er, den der König der Könige befreit, gebietet der ganzen Welt als Kaiser», singt Otto von Vercelli, als 998 Otto III. in Rom einzieht. Und an Papst Gregor, den Vetter und Günstling des Herrschers gewendet, fügt er hinzu – und bringt damit das Wirken des Kaisers in Zusammenhang mit dem sich bis zur Parusie erstreckenden Kampf gegen die Mächte des Bösen: «Ihr zwei Leuchter, erleuchtet die Kirche über die ganze Erde hin und verscheucht die Finsternisse!»<sup>1</sup> Diese Sicht des Kaisers als des Herrschers, den Gott zum Kampf für ihn «gesalbt» hat, steht im 11. Jahrhundert mehr als je in Geltung: Um die Aneignung der Krone Karls d. Gr. durch die Sachsen zu erklären und zu rechtfertigen, greift man zu einer Art Theologie der Geschichte, die mehr oder weniger auf Kapitel 7 des Propheten Daniel beruht: Das Reich, das *regnum* (im Sinn legitimer oberster Herrschaft) ist etwas, das sich durch die Zeiten hindurchzieht; es ist eigentlich ein Geschenk Gottes zum Vollzug seiner Pläne; dieses einzigartige Geschenk gewährt Gott sukzessiv verschiedenen Völkern entsprechend den Verdiensten eines jeden und seinen Möglichkeiten, es Frucht bringen zu lassen. So ging das Reich von den Assyryern auf die Mazedonier über, sodann auf die Römer und schließlich auf die Franken und die Sachsen.<sup>2</sup>

In der Wahl der Person des Kaisers zeigt sich somit aufs Erhabenste, daß Gott in der auf die Parusie zugehenden Menschheitsgeschichte seine Hand



im Spiel hat. Diese Erwählung wird zum Ausdruck gebracht durch die Salbung, die den aus den Menschen Erwählten zu einem «Gottgesalbten» macht. «Wer sich von diesem mystischen Tau überfluten läßt, kann sich einer himmlischen Salbung rühmen», schreibt Petrus Damiani am Vorabend des Investiturstreites.<sup>3</sup> Der gleiche Autor rechnet die Königssalbung zu den zwölf «Sakramenten», die er anerkennt, und dieser Aszet, der keine weltlichen Interessen kennt, praktiziert keine Schmeichelei und kein politisches Spiel; er ist bloß Zeuge einer ganz traditionellen Kaisermystik.

Welchen Einfluß auch das Alte Testament auf die Prägung seines Bildes gehabt haben mag, so stellt der gottgesalbte Kaiser, der «das christliche Volk» regiert, seine Autorität doch in den Dienst der Anliegen des neuen Bundes. Man erwartet von ihm vor allem «Gerechtigkeit und Frieden». Diese beiden Schlüsselworte der «Civitas Dei» waren für die karolingische Restauration maßgebend; sie dienen noch zur Rechtfertigung der Sache des Kaisers im Kampf gegen die Päpste des 11. Jahrhunderts. Die «Gerechtigkeit» und der «Friede», um die es hier geht, beziehen sich aber mehr auf den Eintritt in die harmonische Welt der Endzeit als auf ethische, konkrete Werte (ein Herrscher, der gegen die Heiden Krieg führt, behält sein volles Recht, «friedfertig» genannt zu werden). Außer dieser eschatologischen Finalität hat sich die kaiserliche Autorität eigentlich evangelische Aspekte zuzulegen. Sanftmut, Geduld, Sorge für die Armen sollen den Kaiser ebenso auszeichnen wie Majestät, Tapferkeit und Strenge gegen Verbrecher. Alkuin sagte zu Karl d. Gr.: «Du bist der Rächer der Verbrechen, Führer der Verirrten, Tröster der Betrübten, Stütze der Gutgesinnten.»<sup>4</sup>

Ganz besonders hatte der heilige römische Kaiser Zeichen und Garant der Einheit und Universalität des christlichen Volkes zu sein. Man wird finden, daß er im 11. Jahrhundert diese Funktion schlecht versehen habe, denn Frankreich, England und andere Königreiche des Westens entzogen sich seiner Autorität, während Byzanz weiterhin den Anspruch erhob, der einzige berechtigte Sitz des *basileus* der Römer zu sein. Doch wohnt der universalistischen Zielsetzung solche Kraft inne, daß selbst in dieser Zeit der Abspaltungen der Kaiser von seinen Parteigängern stets nicht als germanischer Herrscher, sondern als oberstes Haupt der Christenheit betrachtet wird. Er ist es, der mehr oder gleichviel wie der Papst («die beiden Augen des Hauptes») es der Kirche ermöglicht, als der aus vielen Gliedern vereinte Leib Christi aufzutre-

ten. Nach Ansicht Ottos von Freising zur Zeit Friedrich Barbarossas sichert die Existenz christlicher Kaiser die Einzigkeit der «Civitas Dei». Er fügt sich damit in die karolingische Tradition ein, die vor allem von Agobard, Bischof von Lyon, zum Ausdruck gebracht wurde. Darnach wird durch die Herrschaft eines einzigen Kaisers das «corpus mysticum» des Paulus ins Politische übersetzt.<sup>5</sup>

Im abendländischen Mittelalter wird der Kaiser nicht unmittelbar als Vatergestalt gedacht, sondern er ist eher eine «rekapitulative» Person (in etwa wie der Jesus der Erlösung), der es den Christen ermöglicht, als untertänige Söhne Gottes zu leben (da sie in der Kaisergestalt zusammengefaßt sind und der Kaiser Gott untertan ist). Darum besteht, obwohl man den Kaiser ungern mit Jesus Christus identifiziert, eine große Ähnlichkeit zwischen ihm und dem herrscherlichen Christus. Sind nicht sie beide «Abglanz der Herrlichkeit des Vaters» (vgl. Hebr 1,3)? Otto III. will dies sicherlich nahelegen, als er auf seinen Krönungsmantel Szenen der Apokalypse sticken läßt (eines Werks, worin der Heiland der Evangelien mit dem Gesalbten Daniels in Zusammenhang gebracht wird). Benzo von Alba, einer der Verteidiger Heinrichs IV. gegenüber Gregor VII., spricht dies noch klarer aus in seiner 1086 verfaßten Schrift «Ad Henricum»: «Gott schreitet vor seinem Gesalbten einher und bereitet ihm den Sieg; die ganze Erde erwartet ihn als Retter, und die Volksmenge, die ihm unter Psalmengesang und Schwingen von Zweigen entgegengeht, öffnet ihm die Stadttore... Vor dem Antlitz des Augustus sinkt der Stolz der Rebellen wie ein Strohalm zu Boden. Die ganze Christenheit feiere den Schöpfer, der die Adler des allerchristlichsten Kaisers für die feindlichen Angriffe furchterregend macht... Statthalter des Schöpfers, Gottes Huld hat dich zu erhabener Höhe erhoben und über alle Gewalten und Rechte aller Königreiche gesetzt... Mein Gebet geht dahin, daß der Kaiser sein Denken auf Gott richtet, und ich spende Ehre und Ruhm demjenigen, der inmitten der menschlichen Kreaturen einen andern Schöpfer geschaffen hat nach seinem Bild und Gleichnis.»<sup>6</sup> Gewiß sind diese überschwenglichen Beteuerungen, die in der Kontroverse hervorgestoßen wurden, nicht bezeichnend für das politische Denken der gesamten Epoche; sie sind aber doch der Ausfluß einer tiefverwurzelten Kaisermystik.

Da man im Kaiser einen Abglanz der Herrlichkeit Christi und seines Reiches erblickt, ist folglich Christus gewissermaßen Kaiser. Das 11. Jahrhundert war dieses Glaubens, und die ro-



manische Kunst brachte dies zum Ausdruck, wenn auch unschärfer als Byzanz. Im 12. Jahrhundert preisen die Prediger Christus, der kraft seiner Geburt (hypostatische Union) wie aufgrund seines Sieges (im Kampf gegen Satan) König ist. Der Bericht bei Matthäus über den Einzug Jesu in Jerusalem mit der Sachariaprophetie «*ecce rex venit*» gilt dabei als Grundtext. Wie wir sahen, hat er auch bei Benzo von Alba Anklang gefunden, der das Bild «Christi des Kaisers» geprägt hat. Die Prediger sind nicht auf die Sache des Kaisers eingeschworen, erblicken aber im Erlöser die Züge des kriegerischen und friedenschaffenden obersten Hauptes der Christenheit. Während wir heute Mühe haben, dem Jesus beigelegten Königstitel einen vertretbaren Sinn zu geben, kann sich das Mittelalter nur schwer erklären, daß dieser König Jesus seine Königsmacht im weltlichen Bereich so wenig ausgeübt hat. Wer über dieses Verständnis des Königtums Christi mehr wissen möchte, kann nach dem einschlägigen Buch von J. Leclercq greifen.<sup>7</sup> Es zeigt gut auf, wie sich die praktische Politik auf die religiösen Vorstellungen auswirkt.

Während jedoch der Christkönigsgedanke sich in der Erbauungsliteratur des 12. und vor allem des 13. Jahrhunderts durchsetzt, wehrt man sich gegen die Übertragung des Bildes Christi als des Kaisers auf den irdischen Herrscher. Die Parteigänger des Papstes erheben Einspruch. Einige begnügen sich nicht damit, den Vorrang des «geistlichen Bereichs» zu betonen, sondern machen sich an eine entmystifizierende Analyse der weltlichen Autorität. Ohne zu leugnen, daß die Macht irgendwie göttlichen Ursprungs ist, läßt Manegold von Lautenbach 1085 die Herrschergewalt der Kaiser und Könige auf einem Vertrag zwischen ihnen und dem Volke gründen. Dieser Vertrag verpflichtet den Herrscher zu ganz bestimmten Diensten (und die kirchliche Macht hat eben die Rolle, zu intervenieren, wenn diese Dienste nicht geleistet werden).<sup>8</sup> Um das Ende des 11. Jahrhunderts sind es somit verwunderlicherweise Theologen und Kanonisten, die eine Bewegung der Säkularisierung des politischen Denkens in die Wege leiten. Unter den Anhängern des Kaisers bringen die einen – wie Otto von Freising – weiterhin die karolingische Kaisermystik zum Ausdruck, während andere in einer Rückkehr zum «römischen» Recht der Antike und seinem säkularen Machtverständnis eine neue Grundlage zur Verfechtung ihres Anliegens finden. Petrus Crassus ist das Haupt dieser neuen Rechtsgelehrtenschule, deren Zentrum Bologna sein wird. Diesem Denken zufolge steht die weltli-

che Autorität nicht in, sondern über der Kirche (doch wird erst von Marsilius von Padua diese Auffassung entschieden vertreten). In der Umgebung der Könige der neuen Monarchien von Frankreich und England herrschen diese beiden Tendenzen: Entweder macht man den Herrscher zum Haupt der «sakralen» christlichen Ordnung oder nimmt zugunsten der weltlichen Autorität eine klare Unterscheidung der Ordnungen vor.<sup>9</sup>

## II. Päpstliche Herrschaft und geistliches Reich

Die Päpste der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts standen Kaisern gegenüber, die ohne Ruhm, ohne große Gewalten, ohne hohes moralisches Ansehen, ohne großes Gewicht für die Reform der Kirche waren. Auf dem Petrusthron folgten auf Repräsentanten der Noblesse Latiums, auf Genußmenschen und Intriganten redliche Funktionäre, die unter dem Schutz und der Abhängigkeit des germanischen Hofes standen. Die Situation änderte sich 1048, als Heinrich III. drei Anwärter auf die Tiara absetzte und seinen Kandidaten aufzwang. Dieser, Leo IX., erwies sich als kraftvoller Reformator und hatte bis über den Investiturstreit hinaus seiner würdige Nachfolger. Das Papsttum nahm die Erneuerung der christlichen Gesellschaft in die Hand und befreite die Kirchenämter von der Vormundschaft der weltlichen Herrscher. Um diese Ziele zu erreichen, mußte es die Herrschaft in der Christenheit übernehmen, Könige und Kaiser in die Schranken weisen, den Kreuzzug in Spanien und im Heiligen Land anführen, sich die zentralisierteste Administration des Okzidents zulegen.

Damit hatte man die «päpstliche Theokratie». Wir brauchen hier nicht die verschiedenen politischen Theologien, die dabei wegleitend waren, im einzelnen zu besehen. Auf der Ebene der «Gewalten», d.h. der ordentlichen Amtsausübung, stand weiterhin die Unterscheidung zwischen «weltlich» und «geistlich» in Geltung. Doch im Hinblick auf seine Verantwortung für alle Christen und auf seine Pflicht, diese dem Endheil entgegenzuführen, besaß – zumindest nach Ansicht seiner Parteigänger – der Papst allein die oberste Autorität mit dem Recht, auf jedem Gebiet einzugreifen und die Fürsten abzusetzen, sofern seine universale Sendung dies zu erheischen schien (er allein konnte über die Ausdehnung seiner Machtbefugnisse befinden). Kurz: Die Päpste des ausgehenden 11. und 12. Jahrhunderts verstanden sich als Kaiser, als Schiedsrichter, die über der ganzen Hierarchie von Gewalten stehen.



Man müßte in bezug auf den Papst all das wiederholen, was wir über die Spiritualität der kaiserlichen Autorität gesagt haben. Auch er ist ein «Gesalbter», eine «rekapitulative» Person, die den ihr anvertrauten Leib in sich zusammenfaßt; er ist der Anführer im Kampf gegen die Mächte der Finsternis, für die «Gerechtigkeit und den Frieden» (diese beiden Ausdrücke sind für die Sprechweise Gregors VII., der in ständigen Konflikten lebte, am bezeichnendsten). Die Beziehungen der Gläubigen zum Papst werden von Begriffen bestimmt, die die Beziehungen zwischen Herrschern und Vasallen bezeichnen, wie z.B. «Treue», «Huldigung». Sagen wir nicht, es habe sich hierbei um eine Säkularisierung des Papsttums gehandelt, sonst vergäßen wir den eminent sakralen Charakter der Person des Kaisers, den idealen Schlußstein, der das Gebäude der Feudalherrschaft zusammenhält. Es handelt sich bloß um eine «Klerikalisierung» des «Sakralen», das den Gewaltträger umgab. Und doch erhält beim Übergang vom Kaiser auf den Papst die Spiritualität der Autorität neue Züge und Nuancen.

1. Die päpstliche Autorität wird in einer Atmosphäre des Kampfes erhöht, und in diesem Kampf betonen Gregor VII. und seine Parteigänger gern, daß sie für die «Freiheit» eintreten. Dieses Wort befremdet bei so entschiedenen Vorkämpfern des Autoritarismus. Das Wort «Freiheit» hat bei ihnen einen andern Sinn und zudem eine erregende Schlagkraft, die über das hinausgeht, was unmittelbar auf dem Spiel steht. Konkret geht es vor allem darum, die «Freiheit» der Bischofs- und Abtwahlen wiederherzustellen, die freien Verbindungen zwischen Rom und dem Klerus der Ortskirchen aufrechtzuerhalten, die kirchlichen Amtsträger vor allzu drückender Abhängigkeit von den Feudalherren zu bewahren. Zusätzlich kann es sich um «Freiheiten» italienischer Städte handeln, die unter Alexander II. gegen Heinrich IV. und später unter Alexander III. gegen Barbarossa mit dem hl. Stuhl verbündet waren. Doch das Wort «Freiheit» spielt auch an eine mystischere Realität an, an das «himmlische Jerusalem» der Kinder der Verheißung (nach Gal 4,30, woran der hl. Anselm erinnert, um dessen Verbundenheit mit Urban II. man weiß). In diesem Sinn bedeutet «Freiheit», daß jeder Christ an seinem Heil wirken kann, seinem Gewissen entsprechend und, wenn es sein muß, dem staatlichen Zwang entgegen. In der theologischen Perspektive der Zeit, wo man um das, was das Gewissen gebietet, gut zu wissen glaubt, ist das Freiheitsideal der Wille, für Gott zu

leben und die Gemeinschaft mit ihm anzustreben.<sup>10</sup>

Wie man sieht, wird der Papst als der gedacht, der in das Geheimnis der Freiheit der Kirche und der Christen eingeweiht ist. Vermutlich eine für die Freiheit jedes Einzelmenschen gefährliche Ideologie.

2. Die Autorität des Papstes befreit deshalb, weil dieser in der Sicht der damaligen Zeit die Herrschaft des Geistlichen über das Weltliche, der Seele über den Körper sicherstellt. In der kaiserlichen Ideologie trifft man zwar diese Unterscheidung, aber nicht im Sinn einer Gegensätzlichkeit und hierarchischen Stufung, für deren Respektierung man zu sorgen hat. Ein schroffes Eintreten für den Primat des Geistlichen, das mit der Autorität des Papstes verwechselt wird, ist hingegen der Lieblingsgedanke der «gregorianischen» (Vorgänger oder Parteigänger Gregors VII.) Reformfreunde. Kardinal Humbert drückt dies 1059 so aus: «Wer einen richtigen und brauchbaren Vergleich zwischen der Priesterwürde und der Königswürde anstellen will, wird sagen können, daß das Priestertum der Seele gleicht, das Königtum dem Leib, weil sie einander lieben, beide einander nötig haben und beide der Mitwirkung des andern bedürfen. Doch so wie die Seele über den Leib herrscht und über ihn gebietet, so steht die Priesterwürde über der Königswürde wie der Himmel über der Erde. Damit alles in Ordnung sei, muß das Priestertum – wie die Seele – bestimmen, was zu tun ist, und sodann wird das Königtum, wie der Leib, allen Gliedern befehlen und sie zuteilen, wie es nötig ist. Darum müssen die Könige den Klerikern willfahren...»<sup>11</sup> In kritischeren Zeiten wird Gregor VII. die Parteigänger des Kaisertums nicht bloß so behandeln, wie die Seele den Leib behandelt, sondern wie sie einen aufrührerischen Körper, der zu ihrem Feind geworden ist, behandeln würde. In einem Brief an Hermann von Metz setzt der Papst seine Würde, die vom Himmel stammt und das überirdische Leben bezieht, im Gegensatz zu der des Kaisers, die vom menschlichen Stolz nur eitlen Ruhmes wegen erfunden worden ist. Die beiden Würden verhalten sich zueinander wie «Gold» zu «Blei».<sup>12</sup>

Die Autorität des Papstes wird «spiritualisiert», indem man überall den Fleischesstolz zugunsten der Demut unterdrückt und gegenüber der Sorge um die irdischen Angelegenheiten an die himmlischen Ziele erinnert. Doch diese Autorität, die der «Welt» trotzt, erwirbt sich immer mehr Macht über diese Welt und läßt sich selbst auf die irdischen, politischen Sorgen ein. Statt die Kleriker aus der Umklammerung durch die Institutionen



der Feudalherrschaft zu befreien, macht es der für die Kirche siegreiche Ausgang des Investiturstreites ihnen noch leichter, sich in diesen zu installieren. Wir verspüren das Paradoxe dieses Kampfes für das «Geistliche», der schließlich den Vertretern des «Geistlichen» so viele irdische Gewalten und Aufgaben überbindet. Denken wir nicht, die Männer des 12. Jahrhunderts hätten nach dem «Triumph der Kirche» im Jahre 1122 das, was uns heute schockiert, nicht auch verspürt. Gegen die institutionelle Kirche standen mehrere «spirituell» ausgerichtete Protestbewegungen auf, die (schon damals) die schlimmen Auswirkungen der Macht und des Reichtums in der klerikalen Gesellschaft anprangerten. Und unter den großen Inspiratoren der damaligen Katholizität erschrickt auch der hl. Bernhard über die «Verweltlichung» derer, die den geistlichen Kampf zu führen haben, und er will die Autorität wieder zu einem Dienst machen. Und doch war er einer der entschiedensten Theoretiker der universalen Hegemonie des «Priestertums» (mit dem Symbol der beiden Schwerter: Das eine liegt in der Hand des kirchlichen Oberhirten, das andere wird nach dessen Wink von der Hand des Fürsten geführt). Könnte es eine derart mächtige Autorität – wie es sein Wunsch war – über sich bringen, sich selbst auf den Rahmen des «Geistlichen» zu beschränken und an den Tag zu legen, daß sie einzig und allein im Dienst der Demut und Gemeinschaft unter den Menschen steht? Der Historiker muß feststellen, daß der hl. Bernhard einer Utopie zum Opfer fiel und daß er enttäuscht war angesichts einer durch ihre Siege belasteten Kirche.

3. Die Kämpfe zwischen dem Priestertum und dem Kaisertum haben zu der Auffassung geführt, daß die Autorität auf verschiedenen, hierarchisch gegliederten Ebenen ausgeübt wird, wobei jede Autorität gleichsam aus einer andern erfließt. Dieses Autoritätsverständnis hat im 12. Jahrhundert die Gehorsamsmystik verstärkt, wonach diejenigen, die sich dem Gehorsam unterstellen, sich auf eine Kraftlinie einlassen, die – von Graden zu Graden – sich vom göttlichen Willen herleitet. Die Spiritualität der Rückkehr zur Einheit im Sinn des Dionysius (Rückkehr in der Respektierung und Beschauung der sukzessiven Emanationen des Einen in das Vielfältige) rechtfertigt und sakralisiert ein ganzes autoritäres System, worin Gott durch das Reich des Sohnes hindurch und dieser durch die Ordnungen der irdischen Hierarchie hindurch gesehen wird. Dies war vor allem das

Werk Hugos von St. Victor († 1141), der die dionysische Mystik mit dem konkreten Problem der Regierung der Kirche und der Gesellschaft in Verbindung brachte.<sup>13</sup> Obwohl diese ganze, sehr sakramentale und spirituelle Auffassung der päpstlichen Autorität zu den von uns beklagten Widersprüchen führte, wurde ihr inmitten von Prüfungen und Protesten von den Verteidigern der Theokratie des 11. Jahrhunderts in aller Ehrlichkeit nachgelebt. Diese Prüfungen trugen dazu bei, die Züge des priesterlichen Gesalbten zu fixieren, der durch Leiden hindurch in seine Herrlichkeit eingehen muß. Daß Gregor VII. 1085 einsam und verlassen starb, nützte der Sache des Hl. Stuhls mehr als die Siege Urbans II. und Alexanders III.

### *Schluß*

Man hat schon oft gesagt, die Kirche habe sich im Mittelalter als eine große Abtei verstanden. Daher hätten damals die Begriffe «Gehorsam» und «Autorität» eine dermaßen große Bedeutung gehabt. Das stimmt. Die religiöse Erhöhung des Kaisers und sodann des Papstes geht von Mönchen aus. Die Autorität wird als ein Mittel angesehen, Gott durch seine Bilder (oder besser: durch seine Ikonen) hindurch zu schauen, und zugleich als Anreiz, sich an den Kämpfen der «Civitas Dei» zu beteiligen. In dieser Sicht war der Kaiser dem Papst lange ebenbürtig, in der Folge wurde er jedoch in heftigen Gegensatz zu ihm gebracht. Der Autoritätsinhaber ist somit mehr oder weniger ein «Abt», der zur Betrachtung und zum geistlichen Kampf anleitet. Als Sakrament und «Gesalbter» Gottes ist er auch eine «rekapitulative» Persönlichkeit, der die Gemeinschaft verkörpert. Dies gilt auch für die monastische Ordnung: Der Obere wird von den Mönchen gewählt und spricht im Namen seines Hauses. Mit seiner Föderation von gegen zweitausend Klöstern und Prioraten bietet Clur.<sup>7</sup> im 12. Jahrhundert ein Regierungsmodell, von dem sich jede Politik inspirieren lassen kann (umso mehr, als man sich einer Zeit im 10. Jahrhundert entsinnt, wo das Reich zu bestehen aufgehört hatte, wo der Papst mehr zu verbergen als in der Öffentlichkeit zu zeigen war, wo aber die Äbte von Cluny auf die Christenheit ausstrahlten). Eine paradoxe Regierung, zielt sie doch nach Petrus Venerabilis darauf ab, jede menschliche und kirchliche Größe zu eliminieren. Wer wird eine derartige Regierung verwirklichen?



<sup>1</sup> Gedicht des Bischofs Otto von Vercelli, das er 998 an Gregor V. und an Otto II. gerichtet hat. Zitiert in P.E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio III* (Darmstadt <sup>2</sup>1957) 62 und in R.Folz, *L'idée d'empire en occident du V<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle* (Aubier, Paris 1953) 200.

<sup>2</sup> Dieser Gedanke der «translatio imperii» auf die würdigeren Völker wird zur Zeit Ottos bezeugt von Folcwin, Abt von Lobbes («Gesta abbatum lobensium»), von der Nonne Roswitha von Gandersheim («Gesta Ottonis»), von Johannes von Viktring («Libri certarum historiarum») und der Boethius-Übersetzung Notkers von St.Gallen. Vgl. van der Baar, *Die kirchliche Lehre der «translatio imperii»* (Rom 1956).

<sup>3</sup> Vgl. Petrus Damiani, sermo 69: Patr. lat. CXLIV col. 899. Der Autor trat in der Frage, ob der Konflikt zwischen Alexander II. und dem Gegenpapst Cadalus durch den germanischen Hof zu schlichten sei, für die alte karolingische These ein, wonach die Christenheit vom Kaiser und vom Papst angeführt wird.

<sup>4</sup> Brief «Domino pacifico David regi» vom Juni 799 (somit vor der Kaiserkrönung, aber das Bild der kaiserlichen Autorität bereits fixierend): *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, Bd. IV, Nr. 174.

<sup>5</sup> Vgl. A.Bressolles, *Saint Agobard, évêque de Lyon* (Vrin, Paris 1949). Für Otto von Freising vgl. *Chronica, Lib. V*, prol. (Ausg. Hofmeister 228).

<sup>6</sup> Zitiert nach R.Folz, *L'idée d'empire aaO.* 206–207.

<sup>7</sup> J.Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen-Age* (Paris 1959), besonders 110f.

<sup>8</sup> Vgl. Manegold von Lautenbach, *Liber ad Gebehardum*: *Mon. Germ. Hist., Libelli de lite I*, 308f.

<sup>9</sup> Zum Verständnis der kaiserlichen Autorität vgl. R.Folz, *L'idée d'empire aaO.*; G.de Lagarde, *La naissance*

de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age (um Occam und Marsilius von Padua kreisend) Bd. I (Bilanz des 13. Jh.) (Louvain-Paris 1956); A.Fliche, *La Réforme grégorienne III* (die Gegner Gregors) (Louvain-Paris 1924); H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique* (Paris <sup>2</sup>1955).

<sup>10</sup> Vgl. G.Tellenbach, *Libertas, Kirche und Weltordnung* (Stuttgart 1936). Zur päpstlichen Theokratie vgl. Pascout, *La théocratie* (Aubier, Paris 1957); Y.Congar, *L'Eglise de s. Augustin à l'époque moderne* (Cerf, Paris 1970); R.Foreville, *Naissance d'une conscience politique dans l'Angleterre du XII<sup>e</sup> siècle: Entretiens sur la renaissance du 12<sup>e</sup> siècle* (Mouton, Paris 1968) (unter Leitung von M. de Gandillac).

<sup>11</sup> Vgl. «Adversus simoniacos»: Patr. lat. CXLIII col. 1175.

<sup>12</sup> Cfl. Patr. lat. CXLVIII col. 455. Die äußerste Geringschätzung der zivilen Gewalt, von der diese Zeilen zeugen, bildet im Denken des Papstes eine bloße Episode.

<sup>13</sup> Vgl. Comm. in Hier. coelestem s. Dionysii et de sacramentis christ. fidei II: Patr. lat. CLXXV col. 130.

Übersetzt von Dr. August Berz

### CLAUDE GÉREST

geboren im Februar 1921 in Saint-Etienne (Frankreich), Dominikaner. Er studierte Geschichte in Lyon und Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in St. Alban-Leyse, arbeitete am Institut für europäische Geschichte in Mainz, unterrichtet in den Seminaren zu Lyon und Viviers, ist Assistent an den Katholischen Fakultäten zu Lyon, mit dem ökumenischen Zentrum St. Irénée verbunden, schreibt für «Lumière et Vie».

Jean Guichard

## Macht. Ideologie und Wirklichkeit

Man spricht über die Macht nicht objektiv, nicht wie über einen äußern Gegenstand. Das Gespräch über die Macht ist geradezu der Musterfall einer Rede, in die man mit hineingenommen ist, dem Platz entsprechend, den man in den Machtverhältnissen einnimmt, ob man nun unter einer Herrschaft steht oder Herrschaft über andere ausübt. Eine Reflexion über die Macht ist somit stets politisch in dem Sinn, daß sie nur innerhalb einer gesellschaftlichen Praxis angestellt werden kann, die eine gegebene Macht oder ein bestehendes Mächtigkeitsgleichgewicht zu konsolidieren oder in Frage zu stellen sucht.

Von hier aus gesehen kann man sich fragen, welchen Sinn es hat, in einer theologischen Zeitschrift eine Überlegung über die Macht anzustellen. Die

theologische Reflexion über die Macht ist ja in einer Kirche erfolgt, die im Lauf der Geschichte eine Form der Macht ausgeübt hat und immer noch ausübt und die langezeit von Macht zu Macht als politische Macht verhandelt hat und manchmal immer noch verhandelt. Auch die Theologie beginnt somit ihren Diskurs über die Macht nicht unbelastet, sondern dieser geht auch bei ihr innerhalb einer Machtbeziehung vor sich.

Die Logik würde es somit verlangen, daß die theologische Reflexion sich zunächst nach ihrer eigenen Machtideologie fragt: Welche Machtauffassungen hat ihr die Tradition übermittlelt? Welche Rolle hat in dieser Überlieferung die geschichtliche Uminterpretation des Verhaltens Christi zur Macht gespielt, welche Rolle die Notwendigkeit, weiterzuleben und die kirchliche Institution zu entfalten, und welche Rolle die Installation eines bestimmten Machttypus innerhalb dieser Institution? Was ist ausschlaggebend dafür, daß die Theologen bei der Erklärung der Macht auf diese oder jene Weise auf die Politik zu sprechen kommen? Das wäre ein sehr konkreter Ausgangspunkt für das Thema: Macht – Ideologie und Wirklichkeit.