

consortio honorem et potestatem acceperunt, ipsumque principem eorum esse voluerunt...» - D. 21 c. 2 In novo.

³⁴ II, 240, wo er zustimmend Archidiaconus (= Guido de Baysio) zitiert, in der Fußspur des Johannes von Gott (de Phintonia?). Siehe die Bemerkung von Kallen zu 240, 10-14.

³⁵ II, 237.

³⁶ II, 105.

³⁷ U. a. II, 104, 167: Brief des Hormisdas an die Bischöfe von Spanien (Jaffé 787, PL 63/424, Hinschius 690).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

geboren am 6. November 1927 in Voorburg (Niederlande). Er studierte an der Philosophischen Fakultät der Jesuiten und an der Universität Nimwegen, an der École des Chartes und an der École des Hautes Etudes zu Paris, doktorierte 1962 in Geschichte und ist seit 1964 Professor für mittelalterliche Geschichte, Paläographie und Diplomatik an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte zahlreiche Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte, u. a. auch im Lexikon für Theologie und Kirche.

Antony Black

Der Einfluß der Idee der absoluten Monarchie auf Verständnis und praktische Handhabung der päpstlichen Autorität

Die absolute Monarchie in dem Sinne, in dem man von ihr sagen kann, sie habe das Papsttum beeinflußt, ist vermutlich ebenso alt wie menschliche Zivilisation, ja wahrscheinlich sogar so alt wie die Menschheit selbst. Die Periode der moderneren europäischen Geschichte, die man sehr häufig als «Zeitalter der absoluten Monarchie» (16.-18. Jahrhundert) bezeichnet hat, stellte eine Erneuerung und eine Weiterentwicklung alter Ideen dar, zu deren wichtigsten Trägern das Papsttum gehörte. Es kann hier jedoch keine Rede sein von irgendeinem bedeutenderen Einfluß der Idee der absoluten Monarchie in dem besagten historischen Sinne auf das Papsttum. Denn die päpstlichen Ideen über diesen Punkt waren bereits voll entwickelt und praktisch expliziter und vollständiger, als die absolutistischen Theorien und die Idee des Gottesgnadentums weltlicher Monarchen im modernen Europa je gewesen sind. In der genannten Epoche verlief der Einfluß nahezu vollständig in der entgegengesetzten Richtung. Zwar gab es im späten 15. und im 16. Jahrhundert eine Denk- und Gefühlswelt, die der absoluten Monarchie förderlich war und von der auch das Papsttum zeitweilig mit profitierte, jedoch nur am Rande. Aber das mas-

sivste Einströmen absolutistischer Ideen in das Papsttum liegt zeitlich bedeutend früher.

Der Zentralbegriff war der der gesetzmäßigen Souveränität, den das Papsttum vom römisch-imperialen Gesetzesdenken der nachkonstantinischen Ära übernommen hat. Nach dieser Vorstellung besaß der römische Stuhl den *principatus ecclesiae* in jenem rechtlichen Sinne, daß sein Urteilspruch bei einer kirchlichen Streitfrage endgültig war: Er war die höchste Instanz. Daß es eine derartige höchstrichterliche Instanz geben müsse, hielt man für einschlußweise in Jesu Auftrag an Petrus und die Apostel enthalten, der diesen die Gewalt übertrug, den Einzelmenschen in seiner Sünde zu belassen oder ihn von ihr zu lösen. Daß diese Instanz das Papsttum sein müsse, leitete man ab aus den bekannten Petrusstellen des Evangeliums. Der Beitrag des kaiserlich-römischen Modelles bestand hier nur in der Ausmünzung der vorhandenen Auffassung in juristische Termini.¹ Während des späten Mittelalters ging diese Entwicklung weiter und führte zu einer allgemeinen rechtlichen und politischen Theorie der Art, daß man diese Endgültigkeit, diese Unwiderruflichkeit oder Souveränität als notwendiges Merkmal jedes vernunftgemäßen, wirksamen rechtlichen oder politischen Systems ansah.²

Doch mit dieser Zentralidee waren weitere Attribute des römischen Kaisers verknüpft. Zuerst und zunächst seine gesetzgeberische Autorität. Gregor VII. (1075) war der erste Papst, der ganz unzweideutig diese Gewalt in Anspruch nahm, kirchliche Gesetze zu erlassen und aufzuheben. Das wurde später gerechtfertigt durch den römischen Gesetzestext, der besagt, daß die Entscheidung des Monarchen Gesetzeskraft besitzt.³ Mit anderen Worten: Was in dieser und anderen ähnlichen Fragen in der Zeit zwischen Konstantin und Luther geschah, war nichts anderes als eine schrittweise Ausweitung der Analogie der kaiserlich-

römischen Tradition. So hatte man dann schließlich das Phänomen eines ganzen Lehrkomplexes vor sich, den des «Papalismus des Mittelalters», in dem die Analogie mit dem römischen Kaisertum eine ebenso entscheidende wie aufschlußreiche Rolle spielte. Weiter wurde der Anspruch erhoben, daß der Papst als «*princeps ecclesiae*» gleich dem Kaiser «legibus solutus – von den Bindungen an das Gesetz gelöst» sei. Auch dabei argumentierte man mit Gründen politischer Zweckmäßigkeit, d. h. man erblickte ein notwendiges Merkmal eines jeden wirksamen und arbeitsfähigen Rechtssystems darin, daß das Haupt der betreffenden Gesellschaft für seine Person frei war von jeglicher gesetzlichen Verpflichtung. Andernfalls – so meinte man – wäre es nicht das tatsächliche Haupt, und die betreffende Gesellschaft sei ohne eine endgültige richterlich entscheidende Instanz.⁴ Diese Analogiekonstruktion war verknüpft mit der zwischen Papsttum und Königtum, die ihrerseits hergeleitet wurde von biblischen Bezugnahmen auf die Kirche als «Himmelreich» und als «königliches Priestertum».

Doch der Umschwung im politischen Denken, den das Papsttum im Europa des Mittelalters bewirkte, geht auf die Übernahme eines weiteren kaiserlichen Rechtstitels zurück, der in auffallend enger Entsprechung zu dem theologisch definierten Status des Papsttums (bzw. aller übrigen kirchlichen Autoritäten) steht. Es war die Idee der Repräsentation Gottes auf Erden. Das war ein alter Tradition entstammender Anspruch auf eine sazerdotale Monarchie, der in den Frühzeiten der Kulturen des Vorderen Orients seine Wurzeln hatte. Das römische Reich hatte ihn übernommen. Bekanntlich haben bestimmte christliche Autoren diese Rolle selbst den heidnischen römischen Kaisern beigelegt. Ja, diese Idee war ein beherrschendes Motiv in der Theorie vom göttlichen Recht des Fürsten, wie sie Jahrhunderte später in Europa verbreitet und beherrschend war. Doch während in Ostrom und bei seinen Nachfolgestaaten die christliche Theologie generell diese Auffassung für den Kaiser beibehielt, eignete im Westen das Papsttum diesen Anspruch sich selbst an. Was dahinter stand, war wahrscheinlich vor allem die Absicht einer in der Sprache der Zeit gegebenen rationalen Erklärung und Begründung der Idee kirchlicher Autorität. Aber auch hier hatte die Analogie mit dem alten kaiserlichen Status weitreichende Auswirkungen. Da eine klare Scheidung und Unterscheidung von Kirche und Staat fehlte und da man annahm, daß «alle Gewalt von

Gott kommt», beanspruchte das Papsttum eine Autorität über die weltlichen Herrscher in seiner Eigenschaft als Vertreter Gottes, und zwar insofern sie Christen waren und insofern sie wichtige Positionen innerhalb der *res publica christiana* innehatten. In dem Anspruch, daß der Papst «König der Könige» sei, bedeutete die Bezugnahme auf die göttliche Analogie, daß alle anderen Herrscher in einem gewissen Sinne ihm untergeordnet waren. Dieses Verhältnis wurde voll realisiert in den Fällen, in denen der Papst in Lehensbeziehungen zu Königen trat, die seine Vasallen waren. Praktisch und konkret bedeutete dies aber, daß der Papst einen Herrscher nicht allein exkommunizieren, sondern tatsächlich absetzen konnte – entweder «ratione peccati» oder weil er «unnützlich» war – und daß er ebenso bei der Bestimmung seines Nachfolgers Vorsitz und Aufsicht haben konnte. Thomas von Aquin, der in der Regel sehr sorgsam zwischen kirchlicher und weltlicher Macht unterschied, erklärte, daß beim Papst beides liege;⁵ und die Kreuzzüge waren ein Beispielfall für seine aktive Führerrolle in der Christenheit bei einer Sache, die man als zugleich geistlich und weltlich ansah.

Genauso wie während des Hochmittelalters das Papsttum Machtbefugnisse im weltlichen Bereich beanspruchte und gelegentlich auch ausübte (speziell auf kaiserlichen Territorien), so beanspruchten im Spätmittelalter häufig auch weltliche Herren Machtbefugnisse über kirchliche Benefizien und übten sie auch aus – als Element innerhalb des Vorganges der Zentralisation und territorialen Integration. Den kirchlichen Autoritäten des Westens gegenüber hatte das Papsttum im 14. Jahrhundert einen hohen Grad von Zentralisation und bürokratischer Kontrolle erreicht, ja der bürokratische Apparat des Papstes gab, ebenso wie seine Zentralisierungsideologie, ein Modell ab für weltliche Staaten. Als dieser Zustand während des großen Schismas und durch die konziliare Bewegung angefochten wurde, neigte das Papsttum zu Kompromissen mit seinen früheren Rivalen in der weltlichen Gewalt und schloß mit diesen Konkordate, die einer Beteiligung von Papst und König an der Oberhoheit über Benefizien zustimmten.⁶ Mit diesem Wiedereinlenken ging eine bedeutsame Verschiebung im politischen Denken des Papsttums Hand in Hand. Die zuvor eigens für das Papsttum ausgearbeitete und in den Werken von Autoren wie Augustin von Ancona und seines Nachahmers Antonius von Florenz im 15. Jahrhundert voll zur Entfaltung gelangende monarchische Ideologie, wurde nun dargestellt als aller

naturgemäßen politischen Ordnung entsprechend, so daß daraus das Postulat eines gleichartigen monarchischen Regimes in jedem Staat erwuchs. Nun wurde eine einzige Gruppe von Regierungsmaximen ausgearbeitet, die auf Papsttum wie Königtum gleichermaßen anwendbar waren.⁷

Die philosophische Grundlage dafür scheint der christliche Neuplatonismus des Pseudo-Dionysius abgegeben zu haben, der herangezogen wurde zum Erweis der Existenz einer allgemeinen natürlichen Ordnung mit Gott als ihrem Haupt, unter dem die geschaffenen Wesen in einer «Hierarchie» geordnet sind. Und es hieß dann, diese Ordnung sei gut für jegliche Gesellschaft – menschliche wie göttliche, weltliche wie kirchliche. In dem Regierenden sah man innerhalb der betreffenden Gesellschaft denjenigen, der den Platz einnahm, den Gott in der Gesamtwelt hatte – eine Rolle, der er kaum organisatorisch, geschweige denn ethisch gerecht werden konnte –, so daß alle untergeordneten Ämter nicht allein der Ernennung und Berufung durch ihn unterworfen, sondern auch in ihrem Wesen von seiner Autorität abhängig waren, nach Gutdünken neu besetzt und beliebig umgangen werden konnten. Diese Theorie war weiterhin verantwortlich für die Wendung «*plenitudo potestatis*» (die vom Papsttum in früheren Zeiten gebraucht und von Ludwig IX. bis Alfons V. von Aragon von weltlichen Herrschern übernommen wurde); sie besagte, nur auf eine andere Weise, daß alle rechtmäßige Autorität letztlich von dem Oberhaupt hergeleitet sei durch sein ausdrückliches oder stillschweigendes Einverständnis. Auf diese Weise wurde ferner die Identifizierung des Herrschers mit der von ihm beherrschten Gesellschaft motiviert, und zwar in dem Sinne, daß er in Recht und Politik die Machtbefugnisse ausübte, die der Gesellschaft als ganzer zugeschrieben wurden, denn – so lautete die Gedankenkonstruktion – der «Hierarch» vereinigt zumindest «implizite» in sich alle Machtbefugnisse, die er unter ihm Stehenden delegiert. Auf diese Weise «repräsentiert» er die Gesellschaft «*ex natura rei*», weil deren Machtbefugnisse in ihm «absorbiert» sind.⁸ (Es besteht eine interessante Ähnlichkeit zwischen dieser Auffassung und Hegels Lehre vom Staat, die zweifellos auf ihren gemeinsamen idealistischen Ursprung zurückzuführen ist.) Das war wahrer «Absolutismus», durch und durch platonisch in seiner Konzeption; und natürlich lief er in vielen Punkten der kirchlichen Theorie und der weltlichen Realität zuwider. Zunächst einmal ließ er keinen Raum für den Unabhängigkeitsstatus des Bischofs und des

Episkopates als solchen;⁹ dann ging er von der Annahme aus, daß der Souverän *de facto* wie *de iure* omnipotent sei.

Während des Spätmittelalters waren der Kaiser und andere weltliche Herren eifrig darauf bedacht, ihre Stellung um gewisse vom Papsttum hergeleitete Züge, so zum Beispiel die neuplatonischen Formeln, weiter auszubauen und zu bereichern. Einige Autoren beriefen sich ausdrücklich auf das Papsttum als Vorbild und Vorläufer der Souveränität des Monarchen.¹⁰ Verfechter der päpstlichen Stellung verarbeiteten indessen die verschiedensten weltlichen Analogien zur Aufstellung einer monarchischen Theorie, die angeblich sowohl auf natürlich-politischen wie theologischen Prinzipien ruhte und damit nach dem Vorbild weltlichen Königtums gestaltet sowie andererseits darauf anwendbar war. Juan de Torquemadas *Summa de Ecclesia* (1449) läßt erkennen, daß es ein neuplatonisches Weltbild war, das einer solchen Theorie ihre schlagende Logik verlieh.¹¹ Aeneas Piccolomini, dessen Laufbahn kirchliche wie weltliche Regierungssphären einschloß, zeigt, daß das Kaisertum nunmehr den frühmittelalterlichen Vorgang umkehrte unter Verwendung der Analogie des Papsttums zur Stützung seiner eigenen Ansprüche.¹²

Mit diesem Vorgang war eine Veränderung in den weltlichen Ansprüchen des Papsttums verbunden. Autoren, die für das Papsttum eintraten, von Torquemada bis Bellarmin, betonten nunmehr die «Indirektheit» der weltlichen Macht des Papstes,¹³ und Pius II. drängte aus humanitären wie aus religiösen Gründen auf einen Kreuzzug, indem er die weltlichen Herrscher bat, ihn zu unterstützen, denn – so sagte er – in diesen Dingen «können wir weniger befehlen als bitten». Das einzige weltliche Ziel des Papsttums, das man weiterhin geltend machte, war das des internationalen Friedens.

Dergestalt also ist der Zusammenhang zwischen der absoluten Monarchie als Phänomen der moderneren europäischen Geschichte und dem Papsttum. Das Auftreten einer voll entwickelten monarchischen Theorie als allgemein – von Lutheranern wie Katholiken – anerkannte politische Norm für Europa verdankt sowohl dem Weltbild christlichen Neuplatonismus' als auch dem päpstlichen Vorbild manches. Beides trug zur Fundierung der Legitimität der absoluten Monarchie als auf göttlicher Ordnung beruhendes Modell bei.¹⁴ So bemerkt zum Beispiel Bodin, der Kanonist und Papst Innozenz IV. habe den Sinn des Begriffes der «Souveränität am klarsten» erfaßt; er habe

sich zur Stützung seiner Auffassung von der Gesetzmäßigkeit der Verantwortungsfreiheit des Herrschers auf «die Kanonisten» berufen.¹⁵ Darüber hinaus hätte er bei Torquemada eine rational-utilitaristische Verteidigung der Souveränität des Monarchen als notwendig für die Einheit der Gesellschaft und die Wirksamkeit der Regierung, so wie er selbst sie vertrat, finden können.

Daß die Monarchie für den Menschen des 16. Jahrhunderts klar unterschieden wurde von Despotismus oder Tyrannei dadurch, daß sie Herrschaft eines Mannes zum Guten war und mit der Zustimmung des Regierten geschah, ist zum großen Teil auf das allgemeine Übergewicht christlicher Moralbegriffe zurückzuführen. Ein politischer Idealist wie Erasmus betrachtete die Monarchie als die beste Regierungsform überhaupt, weil sie die göttliche Weltordnung nachahme, aber auch weil man als wesentlich für das Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschtem ansah, daß der Herrscher von jedem Gesetzeszwang frei wäre. Die Analogie zu einem Vater, einem Vater aller, war stets verfügbar. So fordert Erasmus, daß der König in seinem Verhalten gerecht, ja «demokratisch» sein solle: daß er für jedermann zugänglich sei und seiner Untertanen Interessen und Auffassungen berücksichtigte. Aber gleich Bodin nach ihm ist er der Meinung, daß eine gesetzliche Bindung des Monarchen an eine konstitutionelle Regierungsform ein Widerspruch in sich sei.¹⁶ Sein Verhältnis zu seinen Untertanen war auf Lebenszeit so gedacht wie das Verhältnis einer modernen Regierung zu ihrem Volk zwischen den Wahlen. Wenn er «legibus solutus» ist, muß er moralisch um so höherstehend und vom Standpunkt des Gesetzes aus um so untadeliger sein. Im letzten erblickte man in der persönlichen Gefolgschaft und Bindung der Untertanen dem Monarchen gegenüber eine radikale Maßnahme gegen Bürgerkriege. Aber wenn er Monarch und nicht Tyrann war, mußte es eine willige Gefolgschaft, eine Loyalität, eine «fides» sein. Diese politische Theorie war natürlich, wie die Werke von Bodin zeigen, keineswegs logisch befriedigend oder von bleibender Gültigkeit. Sie war für viele emotional erhebend und wurde gewissen zeitbedingten Bedürfnissen und Erfordernissen gerecht – in einer ähnlichen Weise wie die Ein-Parteien-Regierungen heutzutage in den Entwicklungsländern. Und gleich diesen gab sie einen Brenn- und Sammelpunkt für nationale Einheit und soziale Identität ab.

Doch eben zu der Zeit, als weltliches Denken kirchliche Präzedenzen entlehnte, erfuhr die Ek-

klesiologie eine Wandlung, eine Erneuerung, die durch die Reformation zwar nicht eingeleitet, wohl aber beschleunigt wurde. Vom frühen 15. Jahrhundert an hören wir erstmals, die Ekklesiologie sei entstellt durch die Analogie zum Weltlichen, die von den Kanonisten importiert worden sei, welche den Offenbarungsquellen nicht genügend Gewicht beigemessen hätten; die Ekklesiologie falle in die Zuständigkeit der Theologie und nicht des Kirchenrechtes. Wir hören diese Meinung von seiten der Konziliaristen wie van der Velde und Segovia, als er auch von seiten von Papalisten wie Institoris und Cajetan. Des hl. Bernard theologische Morallehre über die Kirchenregierung basierte auf Mt 20, 25–28 und wird ebenso von papalistischen wie von konziliaristischen Autoren mit Vorliebe verwendet. Allerdings zerstörte dieser Text die weltlichen Analogien in der Wurzel: «Ihr wißt, daß die Fürsten der Heiden Herren über sie sind und daß die Großen Gewalt über sie haben. So soll es bei euch nicht sein...»

Gerade als die Anwendung der Analogie der weltlichen monarchischen Idee in der Kirche ihren Höhepunkt erreicht hatte, verwies das Konzil von Florenz sie auf eine sehr bescheidene Rolle: Es nahm ausschließlich auf die Stellung des Petrus als «princeps apostolorum» Bezug; eine Darstellung der päpstlichen Funktion als eine Funktion des «Regierens und Herrschens» kam erst später und neben der Charakterisierung seiner Funktion als «Weiden» der Schafe und Lämmer des Herrn dazu.¹⁷ Vom späten 15. Jahrhundert an scheint die Analogie zur weltlichen Monarchie insgesamt eine weniger wichtige Rolle zu spielen. Sie wird allem Anschein nach zu einer unter verschiedenen Weisen der Betrachtung der Kirchenregierung. Der Konziliarist Segovia ist hier einigermaßen repräsentativ, wenn er darauf besteht, daß die Regierung der Kirche nicht nach irgendeinem weltlichen Prototyp gestaltet werden sollte, sondern *sui generis* sei.¹⁸ Cajetan dagegen konnte betonen, Christus habe von den drei möglichen Regierungsformen bewußt und gewollt für seine Kirche die der Monarchie gewählt.¹⁹ Doch davon abgesehen zeigt er wenig Interesse an weltlichen Präzedenzen und betont tatsächlich an einer bemerkenswerten Stelle ganz deutlich die Bedeutung des «principatus» für die Regierung der Kirche:

«Weiden (pascere) bedeutet nicht Fürst sein (principari) (so die Anschauung seines Gegners), bedeutet aber dennoch Christi Schafe leiten, worin ein Fürstsein eingeschlossen ist... Es bringt ein Fürstsein mit sich, wie es ein Fordern, ein Zurück-

führen, ein Binden, ein Festigen und Heilen mit sich bringt...»²⁰ Mit anderen Worten: Es ist Darstellung eines Vorganges, der seinem Wesen nach *sui generis* ist.

Gerson und, ihm folgend, Denis Rickel, «der Kartäuser» gibt zu, daß die Kirche eine Monarchie ist, betont aber nachdrücklich, daß er damit die beste Art von Monarchie meint, nämlich eine «gemischte Monarchie», d. h., eine Monarchie, die «aristokratische» und «demokratische» Elemente einschließt.²¹ Diese Meinung wiederholt Bellarmin unter Beifügung des Vorbehaltes, daß die Kennzeichnung als Monarchie für die Spitze der kirchlichen Struktur gilt; er betont ferner, daß es in der Kirche so etwas wie eine «absolute» oder «freie» Monarchie nicht geben kann (außer für die Person Christi), sondern daß sie nur «*talis qualis esse potest ministrorum et dispensatorum*». Das *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DThC) äußert eine gleiche Auffassung.²³

Das Konzil von Trient beschränkte sich auf die Feststellung, es gebe in der Kirche «eine aus göttlicher Anordnung eingesetzte Hierarchie, die aus Bischöfen, Priestern und Dienern (*ministris*)» bestehe.²⁴

So erlebte das Zeitalter des Absolutismus eine neue Erweiterung der früheren Entlehnungen der weltlichen monarchischen Ideen vom Papsttum, vielmehr aber, wie es scheint, eine Reduzierung früherer massiver Ansprüche. Das war zweifellos zum Teil auf die Zurückziehung weltlicher Ansprüche des Papstes zurückzuführen, wie aber auch auf ein neues Bewußtwerden des Unterschiedes zwischen kirchlichen und weltlichen Angelegenheiten und im Zusammenhang damit zwischen den beiden Regierungstypen – ein Bewußtwerden, das der katholischen Kirche teilweise durch die Reformation (die endgültig die *res publica christiana* auflöste) aufgenötigt wurde, und teilweise durch das Entstehen starker, vereinheitlichter und ehrgeiziger Staaten überall in Europa, aber doch auch durch eine Rückwendung zu den theologischen Quellen. So hat zum Beispiel Bossuet, wenngleich er ein gefeierter Befürworter des weltlichen Absolutismus ist, (wie man es von einem gallikanischen Theologen nicht anders erwartet) keinen Platz für einen solchen Absolutismus innerhalb der Kirche. Er greift die konziliaristische Bestreitung auf, daß der Papst «zwar Oberster in der Kirche ist, nicht aber der Obere der Gesamtkirche, auch dann nicht, wenn sie versammelt ist».²⁵ An anderer Stelle sagt er: «Die römische Kirche ist die Mutter der Kirchen, nicht aber eine kaiserliche Herrin; und Sie

(der Papst) sind nicht der Herr der Bischöfe, sondern einer von ihnen»; und nach einem Zitat des hl. Bernard sagt er: «In der Regierung der Kirche ... liegt immer ein Element von Sanftheit und Brüderlichkeit.»²⁶ So reicht die Verbindung zwischen Papsttum und absoluter Monarchie zurück bis auf das 4. Jahrhundert. Die Einflußnahme der letzteren auf das erstere war ein Phänomen des Mittelalters. Und die moderne Zeit zeigt in ihren Anfängen einen gewissen Grad von Einfluß in der umgekehrten Richtung, im großen und ganzen aber ein Auseinandergehen der Wege. Die bleibende Auswirkung auf die Ekklesiologie war die Charakterisierung der Kirche als «Monarchie». Das besagt jedoch im wesentlichen nur, daß es in der Kirche einen Vorgang gibt, durch den definitive Entscheidungen getroffen werden auf dem Weg über einen gesetzmäßigen Souverän. Ferner scheint es besagt zu haben, daß die letztliche Verantwortung dafür einem Manne zufällt, dem Nachfolger des Petrus. In diesem Sinne verwendet das Erste Vatikanum den alten dem römischen Recht entnommenen Terminus, wenn es von der römischen Kirche sagt, «*super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum*».²⁷

Zusammenfassend dürfte es bemerkenswert sein, daß man stets unterscheiden muß zwischen rechtmäßiger Souveränität im Sinne einer letzten Instanz – der Grundlage für den *principatus*-Begriff – und anderen Sinngehalten des Begriffes der «Souveränität», die in der absolutistischen Theorie damit vermischt und verwechselt worden sind. Wenn auch eine gewisse Instanz endgültige Entscheidungen trifft, so bedeutet das noch lange nicht mit Notwendigkeit, daß sie auch die legislative Gewalt besitzt oder einen politischen Kurs bestimmen kann. Überdies kann in der Praxis – wie es das politische Denken des Neuplatonismus verlangte – kein politisches Organ außerhalb des sozialen Systems stehen, in dem es wirksam werden soll. Es muß stets berücksichtigen, was möglich und annehmbar ist für die öffentliche Meinung im Einzelfalle, wenn es wirksam werden, ja auch nur überleben will. Selbst Bodin war genötigt anzuerkennen, daß ein Monarch, der die *leges imperii* (konstitutionelle Gesetze eines Reiches) änderte, eine gesetzlich ungültige Handlung vornahm, die sobald er starb, nicht mehr beachtet werden würde. In ähnlicher Weise haben auch alle Denker des Mittelalters, die den Papst als absoluten Monarchen darstellten, gewisse Umstände ins Auge gefaßt (Widerspruch gegen die anerkannte Lehre, Aufhebung eines Sakramentes oder des Episkopates), unter denen er abgesetzt oder

exkommuniziert werden könnte – nicht durch eine höhere menschliche Autorität, sondern «ipso facto» oder «ipso iure», d. h. durch Wesen und Eigenart der Handlung selbst. Wir können das in dem Sinne deuten, daß er durch gewisse Handlungen zu dem eigentlichen Daseinszweck und -grund seines eigenen Primates in Widerspruch tritt, wie er «in beato Petro» war zum Zwecke der Verkündigung der christlichen Lehre, des Hirtendienstes am christlichen Volk usw. In diesem Falle verhielte er sich wie ein Premierminister, der zu dem Beschluß eines Kabinetts sagen würde: «Ich verlasse mich hier auf meinen eigenen Kopf», oder wie ein Parlament, das beschließen würde, es solle Weizen auf einem Berggipfel gesät werden. Mit anderen Worten: Jeder Souveränitätsstatus setzt eine gewisse Sprachregelung voraus sowie die normalen Grenzen der Vernunftgemäßheit. Das Pro-

blem bei der Souveränität besteht darin, daß beides nicht abstrakt und im voraus für alle Fälle definiert werden kann. (Soweit dies möglich ist, geschieht es in der Form von konstitutionellen Gesetzen oder der definierten kirchlichen Tradition.) Künftige Entscheidungen müssen offen gelassen und in die Hände bestimmter Personen gelegt werden. Aber kein Mensch würde sagen, daß dies den betreffenden Personen «absolute» Vollmacht gibt in dem Sinne, daß sie tun können, was ihnen beliebt, sondern nur in dem speziellen Sinne, daß sie gesetzlich keinem Verantwortungszwang unterliegen. Es gibt immer und in allen Gesellschaften außergesetzliche Sanktionen, die man ex hypothesi unmöglich im voraus definieren kann, von denen aber jedermann, wenn er überlegt, weiß, daß es sie gibt.

¹ W. Ullmann, *The growth of papal government in the Middle Ages*, 3rd. ed. (London 1965), vor allem die Seiten 9–20.

² M. J. Wilks, *The problem of sovereignty in the later Middle Ages* (Cambridge 1963) 151–152, 158–159.

³ *Das Register Gregors VII. E. Caspar* (Hrsg.) (Berlin 1955) 203.

⁴ A. J. Black, *Monarchy and community* (Cambridge 1970) 73–78.

⁵ *Comm. in IV Sent.*, d. 44, q 3, a. 4.

⁶ W. Bertrams, *Der neuzeitliche Staatsgedanke und die Konkordate des ausgehenden Mittelalters* (Rom 1950).

⁷ K. Eckermann, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert* (Berlin 1933).

⁸ O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht III* (Berlin 1881), in der engl. Übers. v. Maitland, *Political Theories of the Middle Age* (Cambridge 1900) 62–63.

⁹ Vgl. Suarez über den menschlichen Ursprung der episcopalis iurisdictio = *Tract. de legibus IV*, vi, 14.

¹⁰ Black aaO. 80–84.

¹¹ Ebd. 57–62.

¹² A. S. Piccolomini, *De ortu et auct. Romani imperii*, c. 11, 16, 18, 23, 24. Vgl. B. Widmer, *Enea Silvio Piccolomini* (Basel 1963) 130ff.

¹³ P. Theuvs, *Jean de Turrecremata. Les relations entre l'église et le pouvoir civil = Rec. de trav. d'Hist. et de philol.*, 3, XVIII (Löwen 1943) 138–178. J. Gemmel, *Die Lehre des Kardinals Bellarmin über Kirche und Staat: Scholastik 5* (1930) 357–379.

¹⁴ Vgl. G. R. Eltons Einleitung zu J. N. Figgis, *The divine right of kings* (New York 1965) XX.

¹⁵ J. Bodin, *Les six livres de la République*, I, 8.

¹⁶ D. Erasmus, *Institutio principis christiani = Opera omnia* (Lyon 1703) 560–611, vor allem 576–577.

¹⁷ Denzinger, *Enchiridion* (ed. 30) 253.

¹⁸ Juan de Segovia, *Hist. gest. Basil. conc. It XVII, clix–lx = Mon. conc. gen. sec. 15, III, 934, 937–938.*

¹⁹ Thomas de Vio (Cajetan), *De comp. auct. papae et conc. = Rocaberti, Bibl. max. pontif., XIX, Edizione critica dell'opera di Caietano, curata da J. V. Pollet* (Rom 1936).

²⁰ Ders., *De divina inst. pontificatus* (1521), xi, F. Lauchet (Hrsg.) = *Corpus Catholicorum*, X (Münster 1925) 63.

²¹ J. Gerson, *Opera omnia*, L. Dupin (Hrsg.) (Antwerpen 1706) I, 918 und II, 279. D. Rickel, *Opera omnia* (Tournai 1908) XXXVI, 624–625.

²² R. Bellarmin, *Opera omnia* (Paris 1870) Bd. 1, 461ff.

²³ DTC, VI, 1532ff.

²⁴ Denzinger, ed. cit., 338.

²⁵ Bossuet, *Œuvres complètes* (Paris 1828) XLIII, 295.

²⁶ aaO. VI, 115.

²⁷ Denz., ed. cit. 502–503.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ANTONY BLACK

geboren 1936 in Leeds (England). Er studierte an der Shrewsbury School und am King's College in Cambridge, ist Master of Arts, Doktor der Geschichtswissenschaften und Lektor für Politische Wissenschaften an der Universität von Dundee. Er arbeitet gegenwärtig an der Idee der Gemeinde in der abendländischen Geschichte.