

und 1919) vor. Esposito hat sich mit ihm bereits vor vierzig Jahren befaßt. Beazley bezeichnete ihn als „äußerst wichtig für die Geschichte des europäischen Handels mit Ägypten“. Unter den Berichten mittelalterlicher Wallfahrten nach Jerusalem zeichnet er sich durch seine genauen geographischen, wirtschafts- und kulturgeschichtlichen Angaben aus. Esposito hat den Text in 100 Kapitel unterteilt: 1–23 behandeln die Reise von Clonmel über Dublin durch Wales, England und Frankreich, entlang der dalmatinischen Küste, über Kreta nach Alexandria, 24–80 handeln von Ägypten, 81–100 beschreiben die Reise durch die Wüste nach Jerusalem. Leider ist das Werk unvollendet: Der Bericht über das Heilige Land, der sicher so ausführlich und detailliert ausfallen sollte wie der über Ägypten, sowie über die Rückreise, die jedenfalls über Rom führte, fehlt.

Von dem Autor ist nichts bekannt, als was aus seinem Werk zu entnehmen ist. Simon und sein anderwärts bezeugter, in Cairo verstorbener Begleiter Hugh le Luminour waren anglo-irische Franziskaner aus Clonmel.

Von kirchengeschichtlichem Interesse ist besonders der Bericht über das damals kürzlich stattgehabte Martyrium zweier Franziskaner bei Valence durch die Katharer. Nizza sieht Simon als die Stadt des Concilium Nicenum an; er verwechselt den 833 in Genua verstorbenen Beda Junior mit Beda Venerabilis; solche und andere Irrtümer werfen Schlaglichter auf die kirchengeschichtlichen Kenntnisse der unteren Geistlichkeit der Zeit. Simons Beschreibung von Candia bietet, wie Hopf bereits 1870 vermutete, ein frühes Zeugnis für die Einwanderung der Zigeuner nach Europa; schon damals nahmen die Zigeuner die Religion des Landes, in dem sie sich jeweils aufhielten, an. In Ägypten wurden Simon und sein Begleiter in Diskussionen über religiöse Fragen verwickelt. Er zitiert den Koran und die *Doctrina Machometi*. Mit ungewöhnlicher Objektivität erkennt er die Sauberkeit der Mohammedaner, ihre Toleranz und Freigebigkeit an. Er bekräftigt Mitteilungen über die bevorzugte Behandlung, die franziskanischen Pilgern ihrer Armut wegen zuteil wurde. Er begegnete Christen und Juden verschiedener Sekten und Nationalitäten und beobachtete das Verhältnis der Mohammedaner zu ihnen.

Während die Namen- und Sachregister den materiellen Wert dieses Werkes verdeutlichen, weist das Register über Wörter und Ausdrücke darauf hin, daß Simons Werk auch sprach- und literaturgeschichtlich von Interesse ist.

Basel

J. Hennig

Ludwig Buisson: *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (= Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, hrsg. von H. E. Feine, J. Heckel und H. Nottarp, 2. Band), Köln, Graz (Böhlau) 1958. XI, 448 S., brosch. DM 34.—

Die vorliegende Untersuchung, 1956 von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. B. als Habilitationsschrift angenommen, hat sich zum Ziel gesetzt, „das Ringen der Kanonisten um die plenitudo potestatis des Vicarius Christi und um die potestas weltlicher Herrscher in der inneren Bewegung der opinio communis in einem Längsschnitt von Gratian bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts aufzuzeigen, um von hier aus das Eindringen und die Wirksamkeit der gefundenen Normen in der geschichtlichen Wirklichkeit feststellen zu können“ (S. 16). Das ist eine wahrhaft umfassende Aufgabe, an Schwierigkeiten überreich, zumal sich der Verfasser für seine Untersuchung einen Zeitabschnitt gewählt hatte, der an kanonistischer Literatur keinen Mangel aufweist und in dem die schweren religiösen und politischen Auseinandersetzungen die literarische Produktion der Kanonisten mehr als begünstigte. Vorweg sei betont, daß Buisson in geradezu beispielhafter Weise die Fülle des Stoffes gemeistert hat, sein Ziel, einen Längsschnitt über die Entwicklung der kanonistischen Doktrin in der Frage der plenitudo potestatis zu geben, hat er voll erreicht. Die Überschriften der 7 Kapitel, in die das Buch gegliedert ist, zeigen die Spannweite der Untersuchung bereits an: „Das exemplum caritatis“ (1. Kapitel, S. 17–73), „Die plenitudo potestatis und die iustitia“ (2. Kapitel, S. 74–124), „Die plenitudo potestatis und das scandalum“ (3. Kapitel, S. 125–165),

„Der häretische Papst“ (4. Kapitel, S. 166–215), „Die plenitudo potestatis und der Eid“ (5. Kapitel, S. 216–269), „Der Krönungseid“ (6. Kapitel, S. 270–347) und „Die chose publique“ (7. Kapitel, S. 348–399).

Nicht im großen abendländischen Schisma und in den konziliaren Streitigkeiten ist nach Buissons Auffassung die letzte Deutung für den Zerfall machtvoller päpstlicher Potestas zu suchen; Buisson versteht den Verfall der päpstlichen Machtstellung aus dem Ergebnis einer tiefen Spannung und normativen Auseinandersetzung um die rechte Handhabung der plenitudo potestatis. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist die Sicht auf die Struktur der *ecclesia dei* und die Bedeutung, die innerhalb ihrer Ordnung der päpstlichen Gewalt zukam. Daraus ergab sich dann die eigentliche Fragestellung, welche geistigen Kräfte die Beschränkung der päpstlichen Macht möglich gemacht haben. Das Zurückdrängen der päpstlichen Gewalt durch die weltliche Potestas ist nach Buissons Auffassung ein Prozeß, der nicht durch die Tagespolitik ausgelöst und bestimmt wurde; „ein solcher Vorgang, das allmähliche Schwächerwerden der plenitudo potestatis in einem anerkannten Bereich päpstlicher Rechtsbefugnis einerseits und das allmähliche Hineingreifen weltlicher potestas in eben diesen Bereich andererseits, muß von Vorstellungen bedingt sein, die in der Lage waren, der päpstlichen Auffassung von der plenitudo potestatis sittlich überlegen gegenüber zu treten“ (S. 2), und er führt diesen Vorgang auf ein angestregtes Nachdenken der geistigen Elite des Abendlandes zurück, das es erst ermöglicht habe, die sittlichen Maßstäbe für die Handhabung päpstlicher und königlicher Gewalt zu erkennen. Als die entscheidenden Träger dieses Ringens sieht er die Kanonisten an, die sich *ex professo* mit der Ordnung der *ecclesia dei* befaßten. Das machte zunächst eine historische Einordnung und eine Darlegung der lehrmäßigen Abhängigkeiten der Kanonisten erforderlich. (S. 3–15), wobei er sich weitgehend auf die großen Arbeiten von F. v. Schulte, St. Kuttner, u. a. stützen konnte, desgleichen geht er auch kurz auf die Arbeitsmethode der Kanonisten ein (S. 15 f.).

Buisson geht davon aus, daß die „*Concordia discordantium canonum*“ des Magister Gratianus in der Betrachtungsweise der Kirche Gottes einen neuen Abschnitt einleitete. Dieses Dekretbuch – wir möchten stärker seinen eigentlichen Charakter als „Lehrbuch“ betonen – brachte einmal Material in inhaltlicher Fülle, d. h. im Zurückgreifen auf Schrift und Tradition, auf die Autorität der Väterliteratur und der Entscheidungen der Konzilien und Päpste, es bot aber zugleich auch in der systematischen Auswertung und normativen Anerkennung dieser Autoritäten eine neue universale Schau des „*ordo ecclesiae dei*“. Gratians Werk blieb richtungweisend für die Folgezeit. In den praktischen Sollensvorschriften für den Christen und in den Auffassungen über das Wesen der Kirche und ihrer Einrichtungen orientierte sich Gratian vornehmlich an Augustinus, mit Recht weist Buisson darauf hin, daß das Wesen von Gratians Dekret nirgend besser als in einer Betrachtung Augustins erkannt werden kann. Es sind in der Tat die von Augustinus herrührenden Grundanschauungen, die den Geist des Dekretbuches bestimmen. So stellt denn Buisson zunächst die Frage, wie sich nach Augustinus der Christ in der Welt verhalten müsse und welcher Art die Kirche Gottes sei.

1) Die *civitas dei* als Liebesgemeinschaft der *perfecti* (d. h. der verstorbenen, gegenwärtigen und zukünftigen Erwählten) reicht in die irdische Kirche hinein, ebenso aber reicht in die irdische Kirche hinein die *civitas terrena* mit ihren *scandala*, (mit den Bösen, die unter dem „Gesetz des Fleisches“ und des Teufels stehen). In der *imitatio Christi* ist die Kirche bestrebt, als „*regnum militiae*“ zu fungieren, bis schließlich am Ende der Zeiten der strenge endgültige Dualismus zwischen *civitas dei* und *terrena* zutage treten wird.

2) Christus als „*Exemplum caritatis*“ ist Zentrum der Kirche, die unter seinem Gesetz der Liebe steht. Rechtes Verhalten gemäß den Geboten Gottes wird aufgezeigt, veranschaulicht und als vorbildlich hingestellt für alle Glieder der Kirche durch den Hinweis auf *exempla*, gipfelnd im *exemplum Christi* selbst. Dieses Exemplum-Denken des Hl. Augustinus hat weitgehend Wurzeln in römischen Anschauungen. („Römischer Geist hat stets zur Verdichtung und Veranschaulichung abstrakt formulierter Sittengebote und Lebenswerte gedrängt“ s. S. 26). Alle Gebote

wurzeln nach Augustin in der Liebe und werden von da her interpretiert. Das Verhältnis zwischen Gesetz und Liebe bestimmt sich so, daß jeweils das Ärgernis Kriterium für die Verbindlichkeit des Liebesgebotes ist, wo das Gesetz das Handeln oder das Nicht-Handeln erlauben würde. Ebenso ist z. B. der äußere Zwang zur Buße, den die Kirchenvorsteher auf Sünder ausüben, aus der hintergründigen Liebe — gemäß dem exemplum Christi — zum Heil des Sünders, also als heilsame Arznei, zu verstehen. Von solcher Liebesordnung der Kirche her beleuchtet Augustinus auch das Recht des Staates; das vom princeps erlassene positive Gesetz hat *sittliche* Funktion und dient der Kirche dazu, die Entfaltung der Liebesordnung zu ermöglichen. (Zur Frage der Begrenzung bzw. Beschränkung des Rechts s. S. 41 ff.).

Sind solche an den exempla der Schrift orientierten Gebote und Gesetze Recht? Wichtig ist nun hierzu der Aufweis Augustins, daß das Recht der katholischen Kirche sich aus einem Denken entwickelte, das vom „Wirklichkeitssinn des exemplums bestimmt und deshalb das Liebesgebot auch konkret zu fassen bestrebt ist“ (S. 41/42). Recht ist somit nicht mit der *lex caritatis* in Widerspruch, weil es nur in Anwendung gebrachte Liebe zum Zwecke des Heils ist. In dieser Hinsicht wurden die Lehren der Kirchenväter, die Heranziehung von Wort und exemplum der Schrift zu allgemeiner Verbindlichkeit erhoben und durch die kirchlichen Zucht-mittel gewisse Verhaltensweisen erzwungen. Gratian nun sah sich bereits einem rechtlichen Niederschlag in reicher gesetzgeberischer Tätigkeit gegenüber und wollte vor allem durch die Methode der Konkordanz Übereinstimmung im Recht schaffen, er suchte auch den Laien rechtlich in den *ordo ecclesiae* einzubeziehen. Da er Augustins Denken in sein Werk trug, leuchtet die *caritas* überall auf und durch; eine eigentliche Trennung von Recht und Moral kommt diesem Denken nicht zu. Gratian geht vom Gedanken der stufenweisen Vervollkommnung des Rechts sowohl im Alten als auch im Neuen Testament aus; das ist wichtig, weil er sich dadurch teilweise den nachchristlichen auctoritates der Tradition entziehen konnte. Die Stellung des Papstes, der nach Gratian durch seine Präfiguration auch „Spitze des Rechts-zuges“ ist (seine Entscheidungen genießen Vorrang vor den Satzungen der Konzilien, gleichzeitig besitzt er die oberste Disziplinargewalt), findet ihre Begründung in der Exempla-Idee. Nach dem exemplum Christi und kraft desselben besitzt der Papst trotz Verbindlichkeit des „*ius ecclesiasticum*“ für ihn die *Potestas* der Privilegien.

Als wesentlich hebt Buisson hervor, daß Gratian durch die Methode der Konkordanz von Exempla-Idee, augustinisher Gedanken und „römischer Gesetzesweisheit“ die Fülle von Rechtsnormen für das Papsttum fand. Dabei zeigt sich, daß Widersprüche durch Darlegung von „*causae*“ in Einklang gebracht wurden. Von der Liebesordnung her versteht und bemißt sich auch das weltliche Recht, das dem kirchlichen nachzuordnen ist und ihm nicht entgegenstehen darf. Zur formalen Durchbildung des Rechts dienen mit Vorliebe römische Rechtsformen.

Der Begriff „*plenitudo potestatis*“, zuerst verwendet von Rufinus in der „Glossierung des zentralen Paragraphus Gratians“ geht auf Leo I. zurück, der ihn dem römischen Kaiserrecht entlieh, ein Terminus, der die Unteilbarkeit der Gewalt deutlich ausdrücken sollte. Bernhard von Clairvaux betont ihn stark, und Innozenz III. machte diesen Begriff zum zentralen Ausgangspunkt seiner Ordnung. Jetzt enthält er auch königliche (nach dem Exemplum Melchisedech), nicht nur geistliche Jurisdiction (= Rechtsgewalt). Allerdings sind für die päpstliche Gewalt rechtlich-sittliche Maßstäbe aufgestellt, um die die kirchlichen Rechtsdenker seit Innozenz rangen: *aequitas* (*licet*), *honestas* (*decet*), *utilitas* (*utilis*). In dem Ringen um die Antwort ist zunächst die Tendenz unverkennbar, den Bereich des für die päpstlichen *potestas* Erlaubten zu weiten, die päpstliche Gewalt „in immer erhabeneren und kühnere Formulierungen zu kleiden.“ Trotz der Gleichsetzung der *plenitudo potestatis* mit der Macht Gottes und der Handhabung dieser Gewalt nach den Grundsätzen des römischen Kaiserrechts, erörterten die Kanonisten doch bald die Frage nach dem Bereich erlaubten Handelns. Darf der *Vicarius Christi* zu Recht schalten und walten nach Belieben, darf er vom Recht dispensieren, wann und unter welchen Voraussetzungen? Innozenz IV. vertrat die Auffassung, daß es Rechte gibt,

von welchen der Papst nur bei vorliegender „magna causa“ dispensieren darf. Hinsichtlich des positiven Rechts bedarf der Wille des Dispensators keiner causa. (Bereits Gratians Bestreben war es ja, das im Widerspruch Stehende durch Herauslösung einer causa dadurch in Übereinstimmung zu bringen, daß er andere auctoritates und exempla heranzog, ausdeutete und nach den causae forschte). Während nun bis dahin die Kanonisten keinen Unterschied zwischen göttlichem und Naturrecht kannten — alles Recht beruhte auf den exempla der Schrift, die kunstvoll durch Heranziehen der Autoritäten und der ratio ausgelegt wurde — kam Innozenz IV. durch die Auffassung, daß der Gesetzgeber auch „sola voluntate“ positives Recht setzen und aufheben kann, zu einer Trennung des positiven Rechts vom Naturrecht und göttlichen Recht (S. 86 ff.). Das „ius civile“ ist im Sinn Innozenz IV. nichts anderes als eine vom Gesetzgeber vorgenommene Anwendungsweise göttlichen und natürlichen Rechts. Hostiensis nun bringt die subtile Distinktion der „potestas ordinata“ und „potestas absoluta“. Wenngleich der Papst auf Grund seiner potestas ordinata nicht vom Recht dispensieren dürfe, könne er es doch auf Grund seiner potestas absoluta, (die der Machtvollkommenheit Gottes gleichgesetzt ist). Dispensiert der Papst aber sine causa von einem positiven Recht, begeht er eine Sünde, wenngleich die Entscheidung gültig bleibt (Widerspruch zum „decret“). Damit war aber durch Hostiensis dem grenzenlosen „licet“ der plenitudo potestatis durch die Gegenüberstellung der „honestas“ eine Grenze gesetzt. In der Folgezeit kamen die Kanonisten in der Auseinandersetzung um den rechten Gebrauch des päpstlichen Dispensrechts zur allmählichen Begrenzung der päpstlichen Potestas. Und zwar legten die Rechtsdenker nun aus der Zusammenschau der thomistischen Gesetzes- und Gerechtigkeitslehre, wie sie in der ratio und dem Willen des Gesetzgebers beschlossen sein soll, Maßstab und Kritik an der päpstlichen potestas an; weil das Gesetz die „utilitas communis“ betrifft — führt Guido de Baysio an — und auf sie hingeordnet ist, und die vom Gesetzgeber aufgestellte Regel für das gerechte Handeln sich auf das bonum commune bezieht, darf es auch nur dann zu Gunsten eines Einzelnen durchbrochen werden, wenn die Dispens vom gerechten Gesetz sich nicht zum Schaden, sondern zum Vorteil des bonum commune auswirkt. D.h. aber: auch zur Dispensation von einem positiven Gesetz braucht der Papst eine causa iusta, da er genauso an die Tugend der Gerechtigkeit gebunden ist (These, formuliert von J. Andreae). Ferner kam der Kardinal Johannes Monachus durch die Zweiteilung der lex humana in „vis legis coactiva“ und in eine „vis legis directiva“ zur Auffassung, nur hinsichtlich der ersteren sei der Papst vom Gesetz gelöst, hinsichtlich der zweiten aber dem Gesetz unterworfen. Aegidius Romanus schließlich sprach klar aus, der Papst muß ein „initiator dei sicut Eius filius Carissimus“ sein und darf nicht „wahllos und ungeordnet“ seine Gewalt gebrauchen, sondern nur in Ansehung bestimmter Gründe.

Damit ist diese Entwicklung abgeschlossen. Buisson weist in diesem Zusammenhang zutreffend darauf hin, daß von den Denkern des Kirchenrechts her nicht Bonifaz VIII., sondern Innozenz IV. der Höhepunkt rechtlicher Vollkommenheit in der ecclesia dei ist.

Bezüglich der Frage der Gültigkeit der ungerechten Dispens hatte Henricus Bouché mit ausführlichen theologischen Begründungen die Theorie entwickelt, daß die ungerechte Dispens gültig hinsichtlich der ecclesia militans sei, weil der Papst keinen Höheren in dieser Welt habe, der ihn berichtigen oder verbessern könne, nicht gültig aber vor der ecclesia triumphans sei; stehe der Papst doch hier vor dem himmlischen Richter (dieser Auffassung huldigt auch der größte Kanonist des 15. Jahrhunderts, Nikolaus de Tudeschis).

Damit hatten die Kanonisten in langwieriger Arbeit „den Papst an die Gerechtigkeit gebunden“ (S. 122) und der Anschauung Innozenz IV., der Papst sei selbst „unaufhörlich freischöpfende Rechtsquelle“, ein Ende gesetzt.

Aber auch am Richtwert der utilitas, die ebenfalls vom Gebot der caritas aus durchdacht wurde und bei Verletzung zum scandalum führt, maßen die Kanonisten das päpstliche Handeln. Die scandalum-Lehre Augustins, weitgehend im Dekret Gratians verwendet, besagte ja, das gute Gewissen und der Rechtsstandpunkt ge-

nügen nicht zur Beurteilung, ob jemand der caritas gemäß handelt. Das Verhalten gegenüber dem scandalum und der „bona fama“ ist der Prüfstein, um die caritas des Einzelnen zu erkennen. Von da her wird bei Gratian auch die Ausübung der päpstlichen potestas bestimmt. Bei einer Gegenüberstellung von Gratian und Innozenz III. ist eine sichtbare Einengung der Lehren Augustins bei diesem zu erkennen. Bei Innozenz wirkt scandalum nur dann auf Handeln im Recht zurück, wenn das scandalum die Folge einer Rechtsverletzung ist, nicht aber wird bei ihm auf die Ausübung eigener Rechtsgewalt verzichtet, etwa zur Vermeidung eines scandalums.

In der Folgezeit nun geht die Tendenz dahin, das scandalum in jedem Fall als eine weitere causa bei der Rechtssprechung des Gesetzgebers einzubeziehen. Faktisch ließ sich bereits Innozenz IV. vom scandalum als einer „utilitas publica“ leiten; der Gesetzgeber könne zwar positives Recht um des scandalums willen aufgeben, müsse es aber nicht. Die Gültigkeit der Rechtssprechung, auch wenn der Papst wegen Heraufbeschwörung eines scandalums sündhaft handelt, bleibt unangetastet.

Damit waren also die sittlichen Grundsätze in der ecclesia auf das Handeln des „vicarius Christi“ selbst angelegt, eine Auffassung, die bald zur opinio communis fast aller Kanonisten wurde. Dabei verschob sich durch Johannes von Freiburg und Guido de Baysio das Gewicht immer stärker zu Gunsten der caritas, d. h. fama und scandalum gebieten dem Papst als besonderem „imitator Christi“ und als sichtbarem „exemplum Christi“ seine plenitudo potestatis so zu handhaben, daß er stets der caritas genügt.

Während so das Bild des Papstes in der imitatio Christi immer profilierter herausgestellt wurde, wurde die Frage akut: was ist mit einem Papst zu tun, der sich an die drei sittlichen Maßstäbe nicht bindet? Augustinisches Denken ist auch hierbei wieder wirksam. Er hatte gelehrt, jeder Gläubige sei verpflichtet, zurechtzuweisen, falls ein anderer „ungerecht, hart oder unbarmherzig“ handelt. Manche Auffassungen der Rechtsdenker schränken die Berechtigung der correctio fraterna auf die Prälaten wegen ihrer übergeordneten Stellung ein. Hostiensis trennt schärfer in eine „correctio caritativa“, die jedem zusteht, und in eine „coercio“, die nur dem Rechtsprechenden zusteht. Dabei trennt er in Delikte, die dem geistlichen und weltlichen Gericht unterlagen. Nur im Falle von „in defectu iusticiae, vel ratione pacis, vel iuramenti“ übe die Kirche subsidiär die sonst weltliche Gerichtsbarkeit aus, da sonst die weltliche Rechtsprechung sinnwidrig aufgehoben würde.

Auch der Papst wurde von den Kanonisten im Bereich der „evangelischen Mahnung“ und der nachfolgenden Denunziation vor dem kirchlichen Gericht gesehen. Nach Gratian kann der Papst von niemandem gerichtet werden, wenn er nicht vom Glauben abfällt. Die Häresie ist daher das einzige crimen, welches der Grund einer öffentlichen Anklage gegenüber dem Papst sein kann. Außerhalb der Häresie bleibt für den Papst nur die brüderliche Ermahnung. Es ergab sich die Kernfrage für die Kanonisten: 1. Worin liegt das Wesen der evangelischen Ermahnung und 2. Welches ist das Wesen der Häresie? Die „adhortatio“ ist zunächst ein Akt der Liebe und als solche für jeden ein Gebot. Ferner aber auch ein Akt der Gerechtigkeit und als solcher fällt er in die Jurisdiktion der Prälaten (Auffassung von Thomas, Johannes von Freiburg und Baysio). Im ersteren Fall ist die correctio unabhängig vom ordo der Ämter, deren Träger auch nicht anders behandelt werden dürfen. Im folgenden hatte nun Nikolaus de Tudeschis eindeutig erklärt, die brüderliche Zurechtweisung sei immer ein Gebot (nicht nur ein Rat wie bei Thomas) der caritas; folglich auch die „Anzeige“, wenn der Sünder nicht hören will, mithin also auch gegenüber einem häretischen Papst. Erst von Guido de Baysio ab finden sich knappe grundsätzliche Hinweise: für einen häretischen Papst sei das allgemeine Konzil zuständig, und nach der Auffassung Zabarellas müsse der Papst sogar zum Rücktritt wegen des scandalum gezwungen werden. Ferner wird einem öffentlich scandalum erregenden Papst notwendig die Gehorsampflicht entzogen. Zwar wurde in der Bulle „Exsecrabilis“ (1460) die Absetzbarkeit eines Papstes durch das Konzil verdammt, aber die Lehren von der dreigliederten Sittlichkeit eines Papstes blieben und übten nun ständigen Druck auf caritas-gemäßes Verhalten des Papstes aus.

Wie die von den Kanonisten entwickelten normativen Gebote und Verbote für die Handhabung auch der weltlichen Gewalt wirksam geworden sind, zeigt Buisson nun an der Entwicklung der Eideslehren.

Die „superioritas“ der Könige bedrohten einmal die Kaiser- und Reichsidee, welche im Imperium auch die staatsrechtliche Einheit des orbis erkannte (diese Gefahr trat nach dem Verfall der Staufer zurück); zum zweiten aber ging die Bedrohung vom machtvoll aufstrebenden Papsttum selbst aus. Von Innozenz, am schärfsten aber von Bonifaz VIII. wurde formuliert, daß auch der weltliche Rechtszug im vicarius Christi seine Spitze findet.

Nun war die superioritas der Könige weit entfernt vom Inhalt moderner Souveränität, d. h. der ausschließlichen Zuständigkeit in der Ausübung der Staatsgewalt. So konnte der König nicht nach freiem Ermessen in Form allgemeinverbindlicher Gesetzgebung rechtsgestaltend werden und ebenso war ihm die Verfügungsgewalt über das positive Kirchenrecht, das er zwar zu schützen hatte, gänzlich entzogen. Daneben wirkte vor allem die plenitudo potestatis durch den Eid, der unbestritten in die kirchliche Kompetenz gehörte, entscheidend in die innere Struktur des Reiches. Der Eid war ja wesentliches Bindeglied weltlicher und kirchlicher Lebensordnung. Schon bald ging es Gratian also auch um die Herausarbeitung eidelösender causae, die entscheidend in die Zukunft auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat wirkten. Mit den Auslegungsnormen bei Eiden haben die Rechtsdenker die Grundlagen für die Auslegung erlaubter Eide erarbeitet. Immer führen sie die vielfältigen Normen auf den Ausgangspunkt jeden Eides zurück: die Absicht des Schwörenden vor Gott.

Die Auslegung erlaubter Eide mußte dort staats- und völkerrechtliche Bedeutung gewinnen, wo sie am Eide von Königen angelegt wurde. Bis ins 15. Jhdt. blieb gültige kanonistische Auffassung, der Papst könne von jedem erlaubten Eid dispensieren. Erpreßte Eide sind nach Thomas und Hostiensis bis zur Absolution zu halten. Später vertraten die Kanonisten seit Nikolaus de Tudeschis die Meinung, ein Schwörender bedarf dann keiner Absolution mehr, wenn feststeht, daß sein Wille beim erpreßten Eid nicht auf die Erfüllung des Eidesinhaltes gerichtet war. Damit zerbröckelte die geforderte Absolution durch den Papst. Die Einhaltung von Verträgen, (z. B. Waffenstillstände, Friedensverträge unter Zwang des Waffensieges) entglitten der päpstlichen potestas und konnten ohne Absolution und ohne Gefahr einer kirchlichen Strafe für unverbindlich erklärt werden.

Eide sündhaften Inhalts waren eo ipso unverbindlich. Der Gedanke gebotener Caritas als einer necessitas hat auch die Eideslehre voll durchdrungen (besonders in der Auffassung Thomas' von Aquin, der formulierte, ein Eid dürfe nicht zu einem malum führen, dürfe aber auch kein bonum unterbinden, ja, er dürfe, selbst wenn er auf ein bonum gerichtet sei, nicht mal ein „maioris boni impeditivum“ sein). Aber dadurch wurde die Festigkeit des Eides als Bindung mittelalterlicher Ordnung aufgelöst, zugleich auch konnte er sich durch einen verfeinerten Sündenbegriff aus der Hand kirchlicher potestas lösen, weil die Eidesabsicht und damit der Eid schon bei leichter Sünde als unverbindlich angesehen wurde.

Damit ist auch sinngemäß das Problem eines unter Eid versprochenen Gehorsams gelöst. Dem Papst darf der Gehorsam versagt werden, solange sein öffentlich scandalum erregendes Gebot einer Sünde, z. B. der Ungerechtigkeit entspringt. Damit wurde auch die schärfste Waffe gegen Gehorsamsverweigerung stumpf, denn von der Mitte des 14. Jhdts. ab ist es opinio der Kanonisten, eine Exkommunikation sei rechtsunwirksam, wenn sie die Durchführung einer Ungerechtigkeit damit erzwingen solle (praktische Bedeutung der Lehre beim Gehorsamsentzug der Gallikanischen Kirche und auch beim Konzil zu Pisa).

Im 13. und 14. Jhdt. gelang es nun den weltlichen Gewalten, ihre „superioritas“ gegen die römisch-rechtlichen Kaiserideen wie auch gegenüber päpstlicher potestas zu behaupten. Damit ergaben sich aber für die Kanonisten Normen, die für den Gebrauch der königlichen potestas maßgebend werden sollten. Diese ethischen Grundsätze der Herrscher wurden am Krönungseid entwickelt. Der Krönungseid war der erste Eid jedes Herrschers, und der allen Krönungseiden gemeinsame Kern ist der

Schutz der Kirche, Wahrung des Rechts und Erhaltung des Friedens. Die Kirche sah nun von altersher nach der Auffassung Buissons im Krönungseid den Inhalt des Herrscheramtes, sie sah das persönliche Handeln des Königs und sein amtliches das Reich betreffende Handeln als in sich untrennbares Ganzes. D. h. aber die von den Kanonisten erarbeiteten Maßstäbe für die Handhabung der Rechtsgewalt bilden sowohl die Ethik für den Lenker des Staates, als auch zugleich die Staatsethik, weil die Allgemeinheit in der Person des Königs tätig wird. Die kanonistische Auslegung der Gebote des Krönungseides engte die königliche Rechtsgewalt allmählich immer mehr ein. Da der König dem Ganzen der Allgemeinheit in seiner Eigenschaft als Träger von Hoheitsrechten und Spitze des Rechtszuges verantwortlich ist, wird die Erhaltung der weltlichen Rechte seines Königreiches zur stillschweigenden Bedingung für die Verbindlichkeit jedes Eides nach innen und außen (es sei denn, die universitas seines Reiches ist mit der Rechtsminderung einverstanden, z. B. der Abtretung eines Reichsteils, oder einer Lehensübertragung). Ebenso besitzt der König aber auch kraft des Krönungseides das Recht und die Pflicht, Verträge aller Art, die sich gegen die Rechte des Reiches richten, für unverbindlich zu erklären, wenn ihnen die Allgemeinheit nicht zustimmt. Hand in Hand damit mußte denn auch die plenitudo potestatis des Papstes zurückgedrängt werden wenn der Papst seine potestas nicht nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Liebe ausübte. Ein gegen „iustitia und caritas“ verstoßender Papst aber erregt scandalum, stört den Frieden und macht für den weltlichen Herrscher, entsprechend dem Inhalt des Krönungseides den Frieden zu wahren, diese Forderung nicht mehr bindend. So formt sich allmählich im Ringen mit der plenitudo potestatis des Papstes der ethische Grundsatz für den König: die Erhaltung des Friedens im Königreich ist die „conditio subintelligenda“ jedes Eides, den der König dem Papst schwört. An ihrer Einhaltung wird seine Verbindlichkeit gemessen. Bei der leichten und stets fließenden Feststellbarkeit solcher „Friedensstörung“ besaßen denn auch solche Eide nur geringe Festigkeit.

Wie die Aufnahme der vielfältigen Eidesnormen als Richtwert für den Herrscher im staatlichen und zwischenstaatlichen Bereich wirksam geworden ist, zeigt dann Buisson noch im letzten Abschnitt am staatsmännischen Handeln Ludwigs XI. (1461 bis 1483) von Frankreich. Und zwar macht der Verfasser hier am Beispiel Frankreichs besonders deutlich, wie über die Normen des Krönungseides die Kronegewalt des „souverain“ alle Rechte des Königreiches weltlicher und geistiger Art und vor allem den Frieden, kurz die „chose publique“, zu schützen vermag. Zu bemerken ist noch, daß der König nicht nur den Normen des Krönungseides, sondern auch den am individuellen Eidescasus gefundenen Normen, so wie sie für jeden gelten, verhaftet ist. Das heißt aber auch, die Normen individueller Sittlichkeit wurden durch die Gestalt des Königs im Handeln als rex wirksam. (Erklärte z. B. der König ein ihm gegenüber durch „vis“ erzwungenes und beschworenes Bündnis für ungültig, welches sein regnum einschloß, so erstreckte sich auch die Wirkung der Eideslösung auf das gesamte regnum, auf jeden einzelnen Bürger darin.) Natürlich war dadurch das Recht biegsam geworden und es lag viel an der staatspolitischen Klugheit des einzelnen Herrschers, stets die richtige causa zu finden, um im geeigneten Augenblick beschworene Verträge für unverbindlich erklären zu können. Die Gefahr lag nun auf der Hand: nur zu leicht konnte jetzt das „ethisch hochentwickelte Recht“ zum fiktiven Argument werden. Wie Buisson zeigt, fühlte sich Ludwig XI. noch, getreu seinem unverfälschten Willen, den Inhalt des Krönungseides zu verwirklichen, ohne Trug und Schein an die Eidesnormen gebunden.

Diese Darlegung der wichtigsten Ergebnisse mag genügen, um die Bedeutung der Untersuchung Buissons zu charakterisieren, sie wird Kanonisten, Historiker und Rechtshistoriker in gleichem Maße beschäftigen. Freilich bleibt nach der Lektüre des glänzenden und materialgesättigten Buches dennoch die Frage, ob nicht doch die realpolitischen Konstellationen und Auseinandersetzungen in ihrer Bedeutung unterschätzt wurden, ob es wirklich so sehr die kanonistischen Theorien waren, die so stark die geschichtliche Wirklichkeit zu beeinflussen und zu formen vermochten, oder ob nicht auch ein großer Teil der kanonistischen Theorien erst der geschichtlichen

Wirklichkeit angepaßt wurden und erst als Folge politischer Machtkämpfe bzw. als geistliche Sanktionierung realpolitischer Gegebenheiten entstanden.

Würzburg

Paul Mikat

00 François Masai: Pléthon et le platonisme de Mistra (= Les Classiques de l'humanisme). Paris (Les Belles Lettres) 1956. 422 S., brosch. Ffr 1800.

Das Werk, das hier anzuzeigen ist, ist für die Geschichte des Charakters und der Genesis der europäischen, speziell der italienischen Renaissance schlechthin epochemachend, weil eine Schlüsselfigur hier zum erstenmal den Händen der Amateure entwunden und vom unstreitig besten Kenner zusammenhängend behandelt wird. Masai geht *medias in res*, ohne etwa den bei Byzantinern meist sehr wenig ergiebigen Versuch zu einer „kompletten“ Biographie zu machen; selbst eine Bibliographie des oeuvre Plethons wird man vermissen. Der ganze Impetus des Werkes gilt dem Wollen und Wirken des Helden, seiner Umwelt und seiner Ausstrahlung. Dabei gilt es zunächst, das Terrain zu bereinigen, d. h. die Frage nach dem sogenannten Platonismus der Byzantiner, spez. dem der byzantinischen Kirche auf seine mehr als bescheidenen Maße zurückzuführen. Es kann kein Zweifel bestehen, daß mit Plethon im byzantinischen Reich seit langen Jahrhunderten der erste selbständige, kritische Philosoph auf den Plan tritt, ein Platoniker gerade auch deswegen, weil er seine Philosophie in den entscheidenden Punkten als politische Reform-Philosophie konzipiert. Über sein philosophisches System, das natürlich kein reiner Platonismus mehr ist, war so gut wie alles neu zu sagen. Vor allem hat sich M. verdient gemacht um die Interpretation der berühmten Heimarmene-Lehre des Byzantiners, sowie um die berühmte Differenzen-Lehre zwischen Plato und Aristoteles.

Gerade letztere war es, die Plethon im Westen eingeführt hat und mit der er den Ansatzpunkt des Philosophierens in der italienischen Renaissance geliefert hat. Sein Schüler Bessarion wird im Sinne seines Meisters weiterarbeiten und das klassische Werk gegen die Verleumder Platons schreiben, jenes Manifest des Renaissance-Platonismus, das keine Angelegenheit der byzantinischen Emigranten blieb, sondern tief in den Westen hineinwirkte. Es ist eines der Hauptergebnisse der Arbeit Masais, daß wir die Einwirkung des griechischen Ostens sehr viel klarer beurteilen können als vordem. Die Emigration der Griechen ist sicherlich nicht die Ursache der Renaissance. Aber griechische Gelehrsamkeit vor dem Exodus der Emigranten hatte eine Zusammenarbeit zwischen griechischen und italienischen Humanisten inauguriert, die Großartiges versprach. Und vielleicht war es gerade die bald darauf einsetzende Emigration, in der sich die geistigen Habenichtse allzu rasch und tüchtig nach vorn arbeiteten, welche diesem Zusammenspiel ein vorzeitiges Ende bereitete. Die Kenntnis der griechischen Sprache, die so verheißungsvoll aufgeblüht war, verlor sich überraschend schnell, und mit ihr gingen „finesse d'esprit“ und jener erlesene Geschmack, den das Lateinertum nur unter ständiger griechischer Befruchtung hervorzubringen vermag, verloren. Speziell den Einfluß Plethons auf Italien darf man nicht deswegen unterschätzen, weil er in den philosophischen Systemen der Renaissance keine greifbaren Spuren hinterlassen hat. Es geht im 15. Jahrhundert gar nicht so sehr um philosophische Systeme, es geht um die diffuse Verbreitung von Ideen und Anschauungen, um einen „Eros“. Und wie sehr sich Plethon um diesen platonischen Eros in Italien verdient gemacht hat, dafür zeugen allzu viele italienische Humanisten, als daß man ihn unterschätzen dürfte. Andererseits ist festzustellen, daß der Platonismus von Mistra, basierend auf der Überzeugung von den selbständigen Ideen, zwar in der Lage war, poetische Geister zu bezaubern, es aber kaum vermochte, in den festen Damm aristotelischer Durchschnittsbildung des Westens einzudringen. Außerdem mußte Plethons Philosophie, deren positiver Paganismus kaum zu leugnen ist, mit allzu vielen Kautelen arbeiten, als daß ihr eine ganz offene Wirksamkeit geschenkt gewesen sein könnte. Und Masai hat wohl das eigentliche Problem der Grenzen der plethonischen Wirkung erkannt, wenn er feststellt, daß die Aristoteles-Renaissance des hohen Mittelalters den Graben zwischen Ost und West besonders tief gezogen