

Die „Summa Gloria“

Ein Beitrag zu den politischen Vorstellungen des Honorius Augustodunensis*

Von H.-W. Goetz

Der Rangstreit zwischen Kaiser und Papst um den ersten Platz in der Kirche (ecclesia) hat viele Denker des 11. und beginnenden 12. Jahrhunderts beschäftigt; ein typisches literarisches Produkt dieser Zeit sind die sog. Streitschriften (Libelli de lite). Der Zugang zu der für uns heute fremdartigen Denkweise mittelalterlicher Autoren wird trotz großer, neuer Überblicke¹ nicht zuletzt durch die traditionelle Unterscheidung einer propäpstlichen und einer prokaiserlichen Richtung erschwert, die den Blick auf die zugrundeliegenden Denkstrukturen und Vorstellungen eher verstellt.² Von wenigen Ausnahmen abgesehen,³ fehlt eine der Forschung neue Impulse verleihende Würdigung einzelner Autoren oder Schriften als ein methodisch fruchtbarer Weg, die Beweggründe und geistigen Triebkräfte dieses wichtigen Zeitalters zu erkennen.

Als einer der letzten Streitschriftenverfasser hat sich auch Honorius,⁴ der zu vielen Problemen seiner Zeit Stellung genommen hat, geäußert: Seine

* Der Aufsatz verdankt seine Entstehung einem Forschungsseminar über Honorius, das Prof. Dr. F.-J. Schmale seit dem Sommersemester 1973 abgehalten hat, und beruht wesentlich auf der Mitwirkung auch der übrigen Teilnehmer, Dr. D. Scheler, Dr. W.-R. Schleidgen, U. Berzen, E. Dörner-Goetz, K. Malsch und G. Klein-Neuroth. Für wertvolle Hinweise danke ich Prof. Dr. H. Fuhrmann und Dr. W. Hartmann von den „Monumenta Germaniae Historica“.

¹ In diesem Zusammenhang ist vor allem W. Kölmel, *Regimen Christianum. Wege und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses* (8. – 14. Jahrhundert), Berlin 1970, zu nennen.

² Daß eine solche Einteilung problematisch ist, bemerkte schon C. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, Leipzig 1894, S. 92; die Autoren behandeln nicht Papst und Kaiser, sondern „sacerdotalis et regia dignitas“ (ebda. S. 544). Zur grundsätzlichen Gleichartigkeit der Auffassungen Gregors VII. und Heinrichs IV. bezüglich des Kirchenregiments vgl. F.-J. Schmale, *Papsttum und Kurie zwischen Gregor VII. und Innozenz II.*, HZ 193, 1961, S. 265–85.

³ Vgl. W. Hartmann über Manegold von Lautenbach, in DA 26, 1970, S. 47–149, oder J. Krimm-Beumann zum Traktat „De investitura episcoporum“ von 1109, DA 33, 1977, S. 37–83; dies. (J. Beumann), Siebert von Gembloux und der Traktat „De investitura episcoporum“ (Vortr. u. Forsch. Sonderbd. 20), Sigmaringen 1976; J. Ziese, *Historische Beweisführung in Streitschriften des Investiturstreites*, München 1972, behandelt neben diesem Traktat auch Anselm von Lucca.

⁴ Zu Leben und Werk des Honorius vgl. J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert*, Kempten/München 1906; H. Menhardt, *Der Nachlaß des Honorius Augustodunensis*, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 89, 1958/59, S. 23–69; V. I. J. Flint, *The Life and Works of Honorius Augustodunensis. With Special Reference to Chronology and Sources*, Diss. Oxford 1969 (zum großen Teil gedruckt in *Revue bénédictine*

„Summa gloria“⁵ bildet eine der wenigen Schriften, die das Verhältnis zwischen den beiden Gewalten in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen stellen und nicht nur am Rande reformtheologischer Ausführungen behandeln. Darüber hinaus scheint sie, im Vergleich mit anderen Streitschriften, einen nicht unbedeutenden Einfluß ausgeübt zu haben.⁶

Vergegenwärtigen wir uns vorweg den Inhalt der Schrift: Ein „dux puilli gregis Christi“ beauftragt Honorius, das Rangverhältnis zwischen der königlichen und der priesterlichen Regierungsgewalt zu untersuchen. Honorius gibt seine Antwort bereits zu Beginn der Schrift: Wie das Geistliche über dem Weltlichen steht, so übertrifft der Klerus das Volk und das sacerdotium das regnum (Kap. 1). Honorius beweist diese These, indem er mit Hilfe einer typologischen Auslegung (Abel/Seth, Sem, Isaak, Jakob als „typi sacerdotii“; Cain, Japhet, Ismael, Esau als „typi regni“) den biblisch und historisch bezeugten Vorrang der geistlichen Gewalt von den Anfängen aller Geschichte bis zum römischen Kaisertum (Kap. 16 ff.) und noch einmal bis in die Zeit Karls des Großen und seiner Nachfolger (Kap. 30 f.) verfolgt. Dieser historische Überblick (Kap. 2–18) wird ergänzt durch rechtliche Bestimmungen der Wahl und Aufgaben von Papst, Bischof und Kaiser (Kap. 19–22), Bemerkungen zur Stellung des Königs gegenüber den zum Gehorsam verpflichteten Untertanen (Kap. 24–27) und die These, daß jenem als Laien nicht das Recht der Bischofsinvestitur zustehe (Kap. 28–31). Noch einmal

tine 82, 1972, S. 63–86 und S. 215–42; 84, 1974, S. 196–211; 85, 1975, S. 178–98; 87, 1977, S. 97–127); *M.-O. Garrigues, L'oeuvre d'Honorius Augustodunensis*, RHE 70, 1975, S. 388–425.

⁵ Die „Summa gloria“ ist in kritischer Ausgabe ediert von *J. Dieterich*, *MG Libelli de lite* 3, S. 63–80. Den Titel rechtfertigt Honorius selbst (S. 63, 22 f.) damit, daß sich die Schrift, die er Christus widmet, mit den beiden höchsten Gewalten, regnum und sacerdotium, beschäftigt. – Die Verfasserschaft des Honorius ist nie bestritten worden, wengleich sie nur durch eine Überlieferung, den Druck von Pez, bezeugt ist. – Über die Abfassungszeit der „Summa gloria“ lassen sich nur Vermutungen anstellen. Sie wurde zwischen 1123 (*Dieterich* S. 34) und 1126 (*Menhardt* S. 69) oder sogar nach 1126 (*Garrigues* S. 420) angesetzt, nun aber von *Flint* in das Jahr 1111 zurückdatiert, da die Schrift im Verzeichnis der Werke des Honorius („*De luminaribus ecclesiae*“ Kap. 4, 17) der „*Imago mundi*“ folgt, die 1110 entstanden sein soll. Im Text selbst finden sich lediglich zwei unbestimmte Hinweise:

1) Kap. 32 muß als Warnung für die schlechten Könige, die in Kap. 31 als „*rebelles ecclesiae*“ vorgestellt worden sind, aufgefaßt werden. Da gerade *Heinrich V.* oft als Rebell betrachtet wird, ist die „*Summa gloria*“ vielleicht in seiner Regierungszeit entstanden. Einige Sätze aus seiner *Weltchronik*, der „*Summa totius*“, bestätigen, daß auch Honorius die zitierte Ansicht über den Kaiser teilt; zum Jahr 1106 heißt es: *Post haec Pannoniam cum exercitu aggreditur, sed nihil dignum memoriae ibi geritur . . . ipse papam comprehendit, clerum et populum terrore dispergit, . . . in sacerdotes Domini et principes crudeliter grassatur.* Über *Lothar III.* fehlen ähnlich negative Äußerungen (*MG SS* 10, S. 131).

2) Die Tatsache, daß *Karl dem Großen* das Investiturrecht „*citra Alpes*“ eingeräumt wird (Kap. 30 – S. 78, 11 f.), erinnert an das *Wormser Konkordat*, das deshalb als *terminus post quem* angesehen werden kann. Die Abfassungszeit läge danach zwischen 1122 und 1125.

⁶ Es sind neun Handschriften aus dem 12. bis 16. Jahrhundert erhalten (einschließlich des auf eine unabhängige Überlieferung zurückgehenden Drucks von *Pez*).

erhärtert Honorius den Vorrang des Priestertums auch von der Salbung her (Kap. 33) und wendet sich abschließend gegen diejenigen, die alle Würden in der Hand des Königs vereinigt sehen wollen (Kap. 34).

Die kurze Inhaltsangabe zeigt bereits, wie leicht es scheinbar ist, die Position des Honorius in dem großen Rangstreit des christlichen Abendlandes zu kennzeichnen, und die Einordnung in die Reihe der Streitschriften läßt eigentlich kaum noch einen Zweifel zu, welchem der beiden sich feindlich gegenüberstehenden Lager der Verfasser zuzurechnen ist: Honorius gilt als propäpstlicher Schriftsteller, ja man hat ihn sogar als „extremen Gregorianer“ und als einen der ersten Vertreter der „potestas directa“ des Papstes bezeichnet.⁷ Demgegenüber verblüffen nun aber Äußerungen in der „Summa gloria“, die die Rechte des Königtums gewahrt wissen wollen und folglich eine einschränkende Interpretation verlangen.⁸ Das ausgewogenste Urteil haben die Gebrüder Carlyle mit der Feststellung gefällt, daß die extremen Ansichten des Honorius sich gegenseitig modifizieren.⁹ Gerade solche Einschränkungen seiner Parteilichkeit brachten Honorius aber schon früh den Vorwurf der Widersprüchlichkeit ein,¹⁰ und auch seine geistigen Fähigkeiten fanden kein günstigeres Urteil: Man warf ihm „billige symbolische Schematik“¹¹ und Geschichtsverfälschung¹² vor. Neuere Arbeiten behandeln die Schrift nur kurz in größeren Zusammenhängen¹³ und haben diese Einstellung erst in einzelnen Punkten richtiggestellt.¹⁴

Die uneinheitliche und oft einseitige Beurteilung der „Summa gloria“ macht eine erneute Klärung ihrer Thesen wünschenswert.¹⁵ Dabei wird man Honorius nur dann gerecht, wenn man sich nicht auf die Frage der Partei ergreifung beschränkt, sondern die politischen Vorstellungen vor dem Hintergrund der Arbeitsweise und Argumentation des Verfassers betrachtet. Eine Analyse der Schrift soll deshalb die spezifische Gedankenwelt des um-

⁷ Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 3, S. 135, und J. Schmidlin, Die kirchenpolitischen Ideen des 12. Jahrhunderts, Archiv für katholisches Kirchenrecht 84, 1904, S. 48.

⁸ J. Funkenstein, Das Alte Testament im Kampf von regnum und sacerdotium zur Zeit des Investiturstreits, Diss. Basel 1938.

⁹ R. W. and A. J. Carlyle, A History of Mediaeval Political Theory in the West, Bd. 4, Edinburgh/London 1962, S. 286 ff.

¹⁰ So Schmidlin S. 48 ff. und A. Dempf, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, Berlin 1929 (ND. Darmstadt 1962), S. 239 f.

¹¹ So Dempf S. 239.

¹² Schmidlin S. 48.

¹³ H. Hoffmann, Die beiden Schwerter im Hochmittelalter, DA 20, 1964, S. 91 f.; Kölmel (wie Anm. 1), S. 135 ff.

¹⁴ D. Maffei, La Donazione di Costantino nei Giuristi medievali, Mailand 1964, S. 21, und M. Maccarrone, ‚Potestas directa‘ e ‚potestas indirecta‘ nei teologi del XII e XIII secolo, in: Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII, Rom 1954, S. 28 f.

¹⁵ Die einzige neuere Arbeit, die die „Summa gloria“ als Ganzes behandelt, ist leider nur in einer kurzen Inhaltsangabe erreichbar. Es handelt sich um die Diplomarbeit von M.-O. Garrigues, Honorius Augustodunensis et la Summa Gloria, École Nationale des Chartes. Positions des Thèses, Paris 1967, S. 39–46.

strittenen Autors näher beleuchten und im Anschluß einen Versuch gestatten, Honorius von seinen Motiven her und aus seiner Situation heraus zu verstehen, um damit zugleich einen Beitrag zur Geschichte der politischen Vorstellungen im 12. Jahrhundert zu leisten.

I. Bemerkungen zu Form und Anspruch der „Summa gloria“

Die Schrift, so sagt Honorius im Prolog, sei im Auftrag eines „dux pusilli gregis Christi“ entstanden (S. 63, 7), der kurz darauf als „pervigil ovilis Christi ductor“ (S. 63, 12) angeredet wird. Auch wenn Honorius keinen Namen nennt, scheint es sich um eine lebende Person zu handeln, die in Wort und Tat – als Stellvertreter Christi¹⁶ – beispielhaft wirkt.¹⁷ Man wird hier am ehesten an einen Bischof denken müssen,¹⁸ da Honorius in Kapitel 20 den „episcopus“ ebenfalls als „pastor ovilis Christi“ bezeichnet (S. 72, 27).¹⁹

Honorius hat große Sorgfalt auf die rhetorische und stilistische Ausgestaltung seiner Darstellung verwandt. Bis auf wenige durch Bibelzitate oder rhetorische Fragen unterbrochene Stellen ist die gesamte Schrift in Reimprosa verfaßt, eine Form, die Honorius auch in vielen anderen Werken anwendet. Eine metaphor- und bilderreiche Sprache und eine durchgängige Typologie, auf die noch einzugehen sein wird, bereichern den Stil; Antithesen, durch formale Parallelität der sich inhaltlich kontrastierenden Satzglieder und durch Reime verstärkt, untermauern die Gegensätzlichkeit von regnum und sacerdotium oder die Widersprüchlichkeit der Meinungen über die beiden Gewalten.²⁰ Rhetorische Fragen beleben die Argumentation und erzielen die Widerlegung der Gegner, an die sie sich richten.²¹

¹⁶ „tibi in vice Christi imperanti“ (S. 63, 16).

¹⁷ „Verbo et exemplo ad pabula vitae previo“ (S. 63, 7).

¹⁸ Man könnte an Cuno von Regensburg denken (so *Endres* S. 49 f.), darf aber nicht übersehen, daß die seit Endres angenommene Bindung des Honorius an Regensburg hypothetisch ist und sich noch immer nicht völlig durchgesetzt hat (vgl. zum Beispiel *Garrigues* – wie Anm. 4). – Die Stellvertretung Christi wird seit karolingischer Zeit häufig als Kennzeichen des Bischofs angesehen; dazu *M. Maccarrone*, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Rom 1952, S. 75 ff.; im 11./12. Jh. wurde der Titel mehr und mehr (auch in anderen Schriften des Honorius) auf den Papst übertragen (ebda. S. 91 ff.).

¹⁹ Auch im „*Sacramentarium*“ spricht Honorius (freilich in Abhängigkeit von Amalar von Metz) vom Bischof als „*vicarius Christi*“ (vgl. *Maccarrone* S. 93). Grundsätzlich lassen begriffliche Anklänge an die Benediktinerregel aber auch die Möglichkeit zu, in dem „dux“ einen Abt zu sehen, eine Deutung, die durch den Gehorsamstos (S. 63, 14 ff.) noch verstärkt wird. Auch Benedikt (Kap. 2 und 27) spricht vom Abt als „*pastor*“ und den Mönchen als „*oves*“ und „*grex*“.

²⁰ Zwei Beispiele mögen das veranschaulichen:

a) Kap. 28 (S. 76, 16 f.):

Horum falsissima affirmativa	subruitur	verissima negativa
eorumque negatio	statuitur	veritatis affirmatione;

b) Prolog (S. 63, 16 ff.):

Sed tolerabilius estimo	ob benivolentiae sudorem
me premi iudicio	inperitorum vel invidorum,
quam	ob inobedientiae torporem
subrui censura	studiosorum vel Christi devotorum.

²¹ Vgl. vor allem Kap. 8, 22 und 28.

Der äußeren Gestaltung nach fügt sich die „Summa gloria“ zunächst in die Tradition der sog. Libelli de lite ein.²² Honorius selbst unterstreicht den Streitschriftcharakter, wenn er bereits im Prolog auf die schwere Aufgabe hinweist (grave pondus – S. 63, 14 f.); es sei Wahnsinn, dem Auftrag nachzukommen, aber er beuge sich aus Gehorsam, denn Ungehorsam wäre Gotteslästerung (scelus idolatriae – S. 63, 15), und schließlich sei das Gericht der Unerfahrenen und Neider leichter zu ertragen als das Urteil der Gelehrten und Christusgeweihten (Anm. 20). Sicherlich sind das Topoi, aber ihre Wahl zeugt doch von der Situation, in der Honorius schreibt: Es gibt zwei Gruppen mit unterschiedlicher Auffassung über sein Thema; jede Stellungnahme bildet eine Gefahr für den Verfasser, zumal die Gegner, wenn man den Worten des Honorius trauen darf, sich offenbar in der Überzahl befinden und vor allem bei dem ungelehrten Volk Erfolge verzeichnen.²³ Andererseits wird die gesamte Schrift erst dadurch notwendig, daß noch nicht alle Menschen die Wahrheit über das Verhältnis von Kaiser und Papst erkannt haben; der Gedankengang wird immer wieder unterbrochen von möglichen Einwänden und kontroversen Meinungen, die Honorius zu widerlegen sucht. Auch sein Ton erinnert häufig an eine echte Streitschrift; Honorius steht darin seinen Gegnern, die er „contentiosi“ nennt (S. 73, 10), nicht nach.²⁴

Schon der Ton zeigt, daß Honorius es seiner Meinung nach nicht mit gleichrangigen Gegnern zu tun hat; er will nicht Andersdenkende überzeugen, sondern Irrgänger belehren. Er selbst ist davon überzeugt, die Wahrheit zu kennen und im Sinne Christi zu schreiben, dem er das Buch, das ihm den himmlischen Lohn erwerben soll,²⁵ widmet.²⁶ Die Bescheidenheitsbeteuerung im Vorwort (sermone et scientia imperito – S. 63, 12)²⁷ wird so als Floskel entlarvt. Die Schrift selbst erhält ihre Rechtfertigung darin, daß den „studiosi“ und „sensati“, die den Verstand gebrauchen (S. 80, 14), geradezu

²² Entgegen der traditionellen Forschung will nur *Garrigues* (wie Anm. 15) S. 42 in der „Summa gloria“ keine Streitschrift sehen, allerdings mit der unzureichenden Begründung, die Schrift befasse sich nur nebensächlich mit der Investiturfrage.

²³ Quia igitur plerique nomen scientiae sibi usurpant, nescientes, de quibus locuntur vel affirmant, atque imperita scientia apud indoctas vulgi aures inflantur sequi fautores secularium potestatum iactanter gloriantur, quatenus horum inpudentia reprimatur, hic libellus ad honorem veri regis et sacerdotis Iesu Christi edatur (S. 63, 18 ff.).

²⁴ Am Ende klingt die Verkleinerung „litigium“ (S. 80, 17), das „bißchen Zank“, nach der harten polemischen Auseinandersetzung wie Ironie. Honorius kleidet die Beleidigungen seiner Gegner gern in biblische Worte ein (vgl. Kap. 3 – S. 65, 19 ff. – nach Ps. 43, 6 und Kap. 28 – S. 76, 13 – nach Rom. 1, 22).

²⁵ Dem Beispiel seines Auftraggebers folgend, erstrebt Honorius „locum pascae“ (S. 63, 8). Vgl. Kap. 34: Sed iam calamum de sacerdotali et regali litigio deponentes, Christo vero regi et sacerdoti dignis moribus placere studeamus, quatenus eius aulam, in qua soli reges et sacerdotes erunt, introire valeamus (S. 80, 17 ff.). Ganz ähnlich hatte auch Petrus Damiani seinen „Liber gratissimus“ geschlossen (Kap. 39 – MG Ldl 1, S. 74, 1): Sed iam emenso pelago, clavum stringentes vela submittimus, quia duce Christo littus aspicientes, portui propinquamus.

²⁶ Vgl. o. Anm. 23.

²⁷ Zu diesem Topos vgl. *L. Arbusow*, *Colores rhetorici*, Göttingen 1963, S. 105.

die Pflicht zur Widerlegung ihrer Gegner zufällt. Honorius zählt sich zu diesen Gelehrten, die identisch mit den „devoti Christi“ sind, zu den wahren Vertretern der „scientia“, die mit Hilfe der „ratio“ die göttliche, und das heißt: die einzige Wahrheit erweist.²⁸ Seinen Belegen, die durch die „divina auctoritas“ gestützt sind,²⁹ können die Gegner nichts mehr entgegenhalten.³⁰

Die Schimpfworte, mit denen Honorius seine Gegner bedenkt, betreffen fast ausschließlich den Verstandesbereich: Er nennt sie die Schwätzer (garruli), Verstandeslosen (insensati), Unklugen (imprudentes) und Unerfahrenen (imperiti);³¹ Honorius wirft ihnen einen falschen Begriff oder eher einen Mißbrauch der Wissenschaft vor (imperita scientia!), deren Namen sie usurpiert haben (Anm. 23), denn ihr Fehler liegt nicht in einer falschen wissenschaftlichen Methode, sondern in falschen Lehren über das Verhältnis zwischen Kaiser und Papst; Honorius zeigt im Einzelfall recht deutlich, wer sich hinter seinen Widersachern verbirgt: Sie sind ungebildet, weil sie die weltlichen Gewalten begünstigen (Anm. 23: fautores secularium potestatum), streitsüchtig und in der Wissenschaft unerfahren, weil sie leugnen, daß dem Papst die Wahl des Kaisers zusteht (Kap. 22 – S. 73, 10 f.), töricht, weil sie dem König die Bischofsinvestitur zugestehen (Kap. 28 – S. 76, 13 f.); sie erstreben nicht die Wahrheit, sondern persönliche Vergünstigungen; ihre Triebkräfte sind materielle Wertschätzung (amor pecuniae), Schmeichelei (favor laudis) und das Verlangen nach Würden (honor dignitatis ab ipsis principibus adipiscenda) (Kap. 34 – S. 80, 5 f.). Sie sind Schwätzer, weil sie den König nicht als Laien betrachten (Kap. 9 – S. 69, 2 f.), und ungebildet (maxime indocti), weil sie alle Würden in die Hand der Könige legen wollen (Kap. 34 – S. 80, 6 f.). Die Gegner des Honorius begünstigen die weltliche Gewalt zu Lasten der geistlichen.³²

Man muß sich bewußt bleiben, daß die zitierten Wendungen Topoi darstellen, mit denen Honorius diejenigen abqualifiziert, die seiner Lehre nicht zustimmen.³³ Ihre Auswahl ist aber doch charakteristisch und sagt dreierlei über das Denken des Verfassers aus:

²⁸ Kap. 9: Hos manifesta ratio insensatos deridet, et imprudentium hominum ignorantiam perspecta veritas obmutescere faciet (S. 69, 2 f.).

²⁹ Vgl. S. 65, 23; 67, 2; 67, 19; 68, 11 f.; 68, 19: Der Begriff bezieht sich jeweils auf Bibelzitate.

³⁰ Kap. 8: Quis demens contraibit divinae auctoritati? (S. 68, 25). Honorius tritt seinen Gegnern persönlich gegenüber, indem er ihnen *seine* Wahrheit entgegenhält: „ego percontor“ (S. 76, 17 f.); „at ego“ (S. 76, 19/23); „adhuc sciscitor eos“ (S. 76, 21); auch das spricht für ein gesundes Selbstbewußtsein des Verfassers.

³¹ Vgl. Anm. 28 und Anm. 35.

³² Honorius sieht in ihnen jedoch nicht etwa die Laien selbst; seine Gegner entstammen allen drei Ständen (Kap. 34): Die Laien unter ihnen sind als „insipientes“ ohnehin nicht kompetent und entsprechend zu belehren; die Mönche handeln unsinnig; entweder irren sie oder sie heucheln aus Habsucht; die Kleriker aber unter den Gegnern sind wahnsinnig, da sie dem eigenen Stand etwas zugunsten der Laien nehmen, ihre Freiheit aufgeben und sich den Laien unterwerfen. Hinter den theoretischen Überlegungen verbergen sich also auch handfeste Standesinteressen.

³³ In seinem „Offendiculum“, einer Schrift, die sich gegen unrechtmäßige Priester wendet, identifiziert Honorius seine Gegner einfach mit den Andersdenkenden: Qui

(1) Honorius bezieht in der Frage des Vorrangs von regnum und sacerdotium Stellung zugunsten des geistlichen Standes und weist alle Theorien zurück, die diesen der weltlichen Gewalt ausliefern würden.

(2) Er verbindet jede Gegnerschaft mit dem Mangel an „ratio“ und „scientia“; für ihn ist die Auseinandersetzung um den Vorrang der beiden Gewalten zugleich eine Konfrontation der Wissenschaft mit der Unvernunft.

(3) Die Wissenschaft erhält dabei ein gewaltiges Gewicht, denn sie allein kann die göttliche Wahrheit erkennen: Für Honorius sind göttliche und rationale Wahrheit kongruent.

II. Analyse der Argumentationsweise des Honorius

Honorius beschäftigt sich im Grunde nur mit einem einzigen Problem, nämlich der Frage, wie sich regnum und sacerdotium rangmäßig, das heißt: der „dignitas“ nach, zueinander verhalten und wie ihr Einfluß bei der gegenseitigen Konstituierung einzuschätzen ist. Dabei streitet er keineswegs ab, daß zwischen den beiden die Welt regierenden Gewalten ein enger Zusammenhang besteht:

Quia moderamen totius humani regiminis duabus videtur personis, regali scilicet et sacerdotali, inniti, veluti machina universitatis duabus columnis fulciri, iniungis mihi, sermone et scientia imperito, pervigil ovilis Christi ductor, stilo depromere, utrum eadem personae pares sint in collato principatus apice, an altera alteri in dignitate sit preferenda, vel altera ab altera sit iure constituenda (Prolog – S. 63, 10 ff.).

Bereits im ersten Kapitel gibt Honorius die Antwort (S. 64, 43 ff.): Das sacerdotium übertrifft das regnum ebenso an Würde wie der geistliche Stand den weltlichen.³⁴ Wenn man hier überhaupt von einem Beweis sprechen kann, so beruht er auf der Gleichsetzung von sacerdotium – clerus – spiritualis einerseits und regnum – populus – secularis andererseits sowie auf der anscheinend selbstverständlichen Voraussetzung, daß dem Geistlichen der höhere Rang gebührt. Für Honorius scheint damit bereits alles Notwendige gesagt; nur weil es Unerfahrene und Verblendete gibt, die an der Wahrheit dieser These zweifeln, sieht er sich zu einer ausführlichen Beweisführung gezwungen.³⁵ Die gesamte Schrift ist also nur noch „roboratio“ (S. 65, 5) der vorangestellten „wahren Lehre“: Honorius entwickelt nicht eine Theorie, sondern er sucht eine fertige Vorstellung – unter Zurückweisung mancherlei Einwände – in einem großen Überblick zu verifizieren. Dabei ist die Wahl seiner Argumente sicherlich bezeichnend.

Honorius argumentiert der ganzen Anlage seiner Schrift nach vor allem his (nämlich: dem Inhalt der ganzen Schrift) contradixerit, se esse de numero illorum (= luporum) clamabit (Kap. 55 – MG Ldl 3, S. 57, 10 f.).

³⁴ Vgl. auch „Offendiculum“ Kap. 38: Quantum differt lux a tenebris, tantum differt ordo sacerdotum a laicis (S. 51, 15 f.).

³⁵ Kap. 1: Sed imperitis et seculari tantum scientia obsecatis nil ratum videtur, nisi plurimis scripturarum testimoniis roboretur (S. 65, 4 ff.). Vgl. dazu *Schmale* (wie Anm. 4) S. 36 Anm. 92: Indem Honorius die Vernunft als Erkenntnisquelle neben die Schrift stellt, reiht er sich in die Frühscholastik ein.

anhand der Heilsgeschichte. Darüber hinaus schiebt er Beweise ein, die zwar oft aus dem historischen Überblick abgeleitet,³⁶ aber doch anders gelagert sind, so daß sich neben den vielen Einzelbeweisen mit Hilfe der biblischen und geschichtlichen Personen und Zustände eine Reihe von Argumenten für den Vorrang des sacerdotium ergibt, die kurz zusammengestellt seien:³⁷ Das sacerdotium besitzt eine höhere Würde als das regnum, weil

a) die biblischen Namen für das Priestertum die Namen für das Königtum übertreffen,³⁸

b) jeder Laie dem Geistlichen des entsprechenden Weihegrades unterworfen ist,³⁹

c) die Seele den Körper an Würde übertrifft:⁴⁰ Wie der Körper erst durch die Seele ins Leben gerufen wird, wird auch das regnum erst durch das sacerdotium geschaffen,⁴¹

d) das regnum durch das sacerdotium eingesetzt wird;⁴² Honorius beweist diesen Satz strenggenommen wieder aus dem Vorrang der Geistlichkeit, also in einem Ringschluß, denn – so sagt er in Kapitel 22 – der König wird zwar von den Fürsten gewählt, die „principes“ der Laien aber sind die Geistlichen,

e) der König nur mit „oleum“, der Priester aber mit „chrisma“ gesalbt, der König außerdem vom Priester geweiht wird.⁴³

Immer wieder bildet der Vorrang alles Geistlichen vor dem Weltlichen den Angelpunkt dieser Beweise; dabei fällt auf, daß Honorius die höhere

³⁶ Der Beweis aus dem würdigeren Namen ist den biblischen Bezeichnungen für die Nachkommen Seths bzw. Kains entnommen; der Beweis aus dem Dienst der Laien an den Klerikern lehnt sich an den Bericht über Jakob und Esau an; die Möglichkeit der Umkehrung der Wahlverhältnisse wird anhand der Geschichte zurückgewiesen: Nirgends sei es überliefert, daß ein König einen Priester eingesetzt habe; historische Ausnahmen werden entkräftet (Kap. 28/29).

³⁷ Sie sind schon äußerlich im Text erkennbar, da Honorius sie stets aus derselben sprachlichen Grundkonstruktion aufbaut.

³⁸ Kap. 5: Ergo quantum haec vocabula: ‚filii Dei, dii, christi (Domini), angeli‘ a ‚filiis hominum‘ differunt, tantum divina auctoritate sacerdotes in dignitate reges precellunt (S. 67, 1 f.); der Beweis findet sich auch bei Placidus von Nonantula (MG Ldl 2, S. 613, 15 ff.); vgl. dazu *Hackelsperger* (wie Anm. 67) S. 41.

³⁹ Kap. 8: Igitur si rusticus iure serviet diacono, tunc iure miles presbytero. Et si miles presbytero, tunc princeps episcopo. Et si princeps episcopo, tunc iustissime rex, qui utique est de numero laicorum, subiectus erit apostolico (S. 68, 27 ff.).

⁴⁰ Dieser Satz wird als selbstverständlich vorausgesetzt.

⁴¹ Kap. 18: Igitur, quantum anima dignior est corpore, quae illud vivificat, et quantum dignius est spiritale quam seculare, quod illud iustificat, tantum sacerdotium dignius est regno, quod illud constituens ordinat (S. 72, 12 ff.). – Die Parallele Körper/regnum – Seele/sacerdotium ist seit dem 4. Jahrhundert christliche Tradition; vgl. dazu *J. Trummer*, Publizistische Allegorien (mystisch-allegorische Deutung des Verhältnisses von Kirche und Staat) im mittelalterlichen Kirchenrecht, *Osterreichisches Archiv für Kirchenrecht* 17, 1966, S. 418.

⁴² Kap. 22: Igitur quia sacerdotium iure regnum constituit, iure regnum sacerdotio subiacebit (S. 73, 16 f.). Vgl. auch Kap. 33: Igitur et in veteri et in novo testamento sacerdotium semper regno preferebatur, quin insuper et regnum per sacerdotium constituebatur (S. 80, 1 f.).

⁴³ Kap. 33: Quod si quis astruxerit has duas personas honores ac dignitate pares

Würde des sacerdotium, die er aus der Geschichte beweisen kann, nicht dazu benutzt, diesem auch einen rechtlichen Vorrang einzuräumen, sondern umgekehrt aus unbewiesenen Rechtsverhältnissen nur erneut die höhere „dignitas“ ableitet (Beweis d). Er folgt damit streng der vorangestellten Aufgabe, der alle weiteren Ausführungen unterworfen sind.

Das Hauptgewicht liegt zweifellos auf dem historischen Beweis. Zumindest der erste Teil der Schrift (Kap. 2–18) besteht – abgesehen von zwei Exkursen, die sich mit Einwänden der Gegner beschäftigen⁴⁴ – aus einem historischen Überblick von den Anfängen der Welt bis in die Zeit Silvesters und Konstantins, der an vielen einzelnen Beispielen die höhere Würde des sacerdotium bezeugen soll. Und auch in den Kapiteln über die Rechtsstellung der beiden Gewalten argumentiert Honorius historisch; wo er eine Behauptung belegt oder einen Einwand entkräftet, geschieht das vorwiegend anhand historischer Beispiele.

Indem Honorius seinen geschichtlichen Überblick an der „Wurzel“ (radix) beginnt und die beiden Gewalten „ab origine mundi“ (S. 65, 6 f.) verfolgt, liefert er eine aus einem bestimmten Gesichtswinkel betrachtete Geschichtsschreibung, die ihrerseits nur ein Hilfsmittel für den eigentlichen Beweis darstellt, dessen Anlaß und Ziel sich an den Fragen der eigenen Gegenwart orientieren (Gewaltenverhältnis). Auf diese Weise erklärt es sich auch, weshalb Honorius seine „Geschichtsdarstellung“ nicht bis in die eigene Zeit fortsetzt, sondern gerade noch von Karl dem Großen und seinen Nachfolgern spricht; danach beginnt nämlich die Herrschaft der „rebelles ecclesiae“ (Kap. 31), die er nun anhand der Geschichte kritisieren will: Das vergangenheitsorientierte Bild bleibt Mittel zum Zweck, um Fragen der Gegenwart zu beantworten. Wiederholte Hinweise auf beklagenswerte Zustände, die in der Vergangenheit entstanden sind und bis heute andauern, zeigen, daß Honorius die eigene Zeit nie aus den Augen verliert.⁴⁵ Sein Gang durch die Geschichte macht dem Leser deutlich, welche Antworten die Vergangenheit zu dem aktuellen Gegenwartsproblem bereithält:

(1) Das sacerdotium ist eine geschichtsnotwendige Erscheinung, auf die

videri, eo quod hae solae personae in lege precipiuntur oleo sancto ungi, sciendum est, quod rex tantum oleo, sacerdos autem chrismate ungebatur et per omnia sua consecratio regis unctioni preferebatur; et in hoc etiam differebant, quod non rex a rege, sed a sacerdote consecrabatur (S. 79, 16 ff.). In der „Gemma animae“ macht Honorius noch keinen Unterschied, sondern spricht auch bei der Papst- und Bischofsweihe von „oleum“ (Kap. I, 189 – Migne PL 172, S. 602 B); Chrisma wird dagegen bei der Taufe verwendet (Kap. 111 – S. 673 A/B). Die Unterscheidung der Salbungsmittel für Könige und Geistliche findet sich zuerst im Ordo von Ivrea; vgl. dazu *Kölmel* (wie Anm. 1) S. 105.

⁴⁴ Kap. 3/4 behandeln die bei dem Bericht über Kain und Abel aufgeworfene Frage des Vorrangs von Amt oder Person; Kap. 9 fügt den Beweis ein, daß der König Laie ist.

⁴⁵ Mehrmals stellt das Adverb „adhuc“ den Bezug zur Gegenwart her: So gilt Ninus noch immer als Vorbild aller Tyrannen (Kap. 7 – S. 67, 30); das sacerdotium wird noch immer durch das regnum bedrängt (Kap. 8 – S. 68, 12); und es kommt noch immer vor, daß geistliche und weltliche Ämter in einer Hand vereinigt werden (Kap. 29 – S. 77, 16).

man nicht verzichten kann⁴⁶ und die selbst bei den Heiden entsprechend geehrt wird (Kap. 14).

(2) In der Tatsache, daß die einzelnen Vertreter des sacerdotium die Repräsentanten des regnum zu allen Zeiten an Würde übertroffen haben, ist eine gottgewollte Rangordnung zu erblicken.

(3) In bestimmten Epochen, nämlich von Moses bis Samuel (Kap. 10), von der Babylonischen Gefangenschaft bis zu Christus (Kap. 14) und von Christus bis Silvester (Kap. 15), hat das sacerdotium sogar allein die Glaubensgemeinschaft regiert, während das regnum keine geistlichen Aufgaben erfüllen kann.

Ein Blick in die Vergangenheit zeigt der korrupten Gegenwart, welchen Zustand Gott auserwählt hat, und fordert sie auf, sich an diesen Idealen zu orientieren.

Honorius setzt hier einen Offenbarungscharakter der Geschichte voraus; Gott präsentiert uns die rechte Lebensweise in den Zeugnissen der Vergangenheit. Geschichtliches Denken erhält somit aber einen bedeutenden Rang. Die „scientia“, als deren Vertreter Honorius sich sieht, ist nicht zuletzt das Wissen um diese Vergangenheit. Die historischen Ereignisse, Zustände und Personen dienen als „exempla“, die uns Gottes Willen verkünden, und besitzen damit eine über die geschichtliche Einmaligkeit hinausgehende Allgemeingültigkeit.⁴⁷ Honorius beschränkt den Offenbarungscharakter der Geschichte keineswegs auf die biblischen Berichte; auch in nachbiblischer Zeit wirkt das Vorbild von Bischöfen und Heiligen ähnlich beispielhaft: Konstantin lehnte es ab, ein Urteil über Geistliche zu fällen, da ihm die geistliche Gerichtsbarkeit nicht zustand (Kap. 18 – S. 72, 9 ff.); Martin reichte einen Krug zuerst seinem Priester, ehe er ihn Kaiser Maximus zurückgab, um anzudeuten, daß jeder Priester aufgrund seiner Binde- und Lösegewalt über dem König steht;⁴⁸ Ambrosius verwehrte dem Kaiser Theodosius den Zutritt zur Kirche (Kap. 23 – S. 73, 28 ff.); Sebastian und Mauritius (Kap. 24 – S. 74, 10 ff.), Johannes und Paulus (Kap. 27 – S. 75, 27 ff.) lehren uns, wo die Grenzen des Gehorsams gegenüber der weltlichen Gewalt liegen. Die Geschichte behält ihren Offenbarungscharakter also auch in einer Zeit, in der sie nicht mehr durch das unmittelbare Gotteswort der Bibel autorisiert wird.

Auf der anderen Seite muß ein Überblick über das Verhältnis von regnum und sacerdotium im Laufe der Geschichte auch den Wandel offenlegen, dem die Gewalten unterworfen sind. Schließlich zeigen nicht alle Epochen den idealen Zustand, den Honorius darstellen möchte, wenn auch der Vorrang

⁴⁶ Kap. 14: Igitur frequenter est regnum inmutatum; sacerdotium mansit semper inconsumum, licet aliquando perturbatum (S. 70, 23 ff.).

⁴⁷ So kann der biblische Bericht über Jakob und Esau Honorius zu der Schlußfolgerung veranlassen, daß jeder Laie dem Kleriker des entsprechenden Weihegrades unterworfen ist (s. Anm. 39): Der exemplarische Bericht wird für die gesamte Gesellschaft von Geistlichen und Laien in Anspruch genommen.

⁴⁸ Kap. 23 (S. 73, 23 ff.). Das gleiche Beispiel bringt auch *Placidus von Nonantula*, Liber de honore ecclesiae Kap. 116 (MG Ldl 2, S. 622).

des sacerdotium stets unangetastet bleibt. Indem Honorius bestimmte Gewohnheiten auf ein historisches Ereignis zurückführt,⁴⁹ erkennt er diesen Wandel an. Die unterschiedliche Interpretation geschichtlicher Zustände, die teilweise Gottes Willen, teilweise aber Abweichungen davon erkennen lassen, macht zugleich deutlich, daß Honorius seine festen Überzeugungen trotz historischer Argumentation nicht erst aus der Geschichte gewinnt, sondern hier letztlich nur bestätigt sehen will. Es bleibt aber immerhin festzustellen, daß er Beispiele, die seiner These zu widersprechen scheinen, nicht einfach übergeht, sondern zu entkräften sucht (Kap. 28 ff.) bzw. in der jeweiligen Epoche durchaus als rechtmäßig anerkennt wie das Investiturrecht Karls des Großen (Kap. 30). Honorius fragt das einzelne Ereignis nach seinem Aussagewert in bezug auf seine Problemstellung ab, indem er einen Einstieg sucht, um den Vorrang des sacerdotium beweisen zu können, denn nur darauf kommt es ihm an. In den Einzelheiten aber läßt er sich von dem jeweiligen Beispiel leiten und gelangt deshalb nicht überall zu übereinstimmenden Ergebnissen: So stellt er einmal Laien und Kleriker bestimmter Schichten bzw. Weihegrade einander gleich,⁵⁰ während er an anderer Stelle jeden Geistlichen jedem Laien überordnet.⁵¹ Honorius läßt offenbar dort verschiedene Aspekte zu, wo nicht der Vorrang des sacerdotium vor dem regnum bedroht ist.

Nun bringt eine Beurteilung gegenwärtiger Zustände aus der Vergangenheit heraus gewisse Probleme mit sich, gerade wenn man den Wandel anerkennt. Strenggenommen ist eine Betrachtung von regnum und sacerdotium in der Gestalt von Kaiser und Papst erst in kirchlicher Zeit möglich. Honorius selbst verwendet den Begriff „ecclesia“ erst seit ihrer Begründung durch Christus.⁵² Dennoch erlauben ihm zwei Gedankenkonstruktionen, an der Aussagekraft der vorchristlichen Geschichte festzuhalten. Einmal versteht er „regnum“ und „sacerdotium“ stets im umfassenden Sinn als weltliche und geistliche Gewalt, die zu bestimmten Zeiten zwar eine spezifische Gestalt annehmen, in ihrer Grundform jedoch kontinuierlich fortbestehen. Honorius erreicht diese Kontinuität in der jüdischen Geschichte nicht zuletzt dadurch, daß er auch die Propheten zu sacerdotes macht.⁵³ Das zweite Mittel, das

⁴⁹ Die geschichtlichen Epochenwenden, unter denen die Bekehrung Konstantins einen zentralen Platz einnimmt, erhalten damit eine besondere Bedeutung.

⁵⁰ Vgl. Anm. 39. Dahinter steht die Vorstellung einer horizontalen Gliederung der Gesellschaft in Laien und Kleriker, wobei beide Gruppen in sich vertikal abgestuft sind:

Kleriker:	Laien:
– apostolicus	– rex
– episcopus	– princeps
– presbyter	– miles
– diaconus	– rusticus.

⁵¹ Kap. 23: Equidem quilibet sacerdos, licet ultimi gradus in sacro ordine, dignior est quovis rege (S. 73, 22 f.). In dieser rein vertikalen Gliederung der Gesellschaft nehmen die Laien den untersten Rang nach allen geistlichen Weihegraden ein.

⁵² Vgl. Kap. 2 (S. 65, 10 ff.) und Kap. 15 (S. 71, 4 ff.).

⁵³ Kap. 11: Prophetæ etenim sacerdotes censebantur, unde et sepius sacrificasse narrantur (S. 70, 1 f.).

die Einbeziehung der vorchristlichen Zustände gestattet, ist die Anwendung der aus der Bibelexegese stammenden allegorischen Auslegung auf die Geschichte: Das jüdische Volk, der „populus Dei“, präfiguriert die ecclesia;⁵⁴ deshalb kann Honorius in seinen Vergleichen immer wieder die Parallelen zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche ziehen.⁵⁵

Eine noch größere Schwierigkeit bildet das Problem des historischen Wandels in der Anfangszeit aller Geschichte, denn bis zur Einsetzung Aarons durch Moses gibt es, wie Honorius selbst sieht, gar keine wirklichen Priester und Könige.⁵⁶ Honorius fügt deshalb in seinen historischen Beweis eine allegorische Auslegung der biblischen Berichte⁵⁷ in Form einer durchgängigen Typologie ein, indem er die biblischen Gestalten von ihren Handlungen her als Typen (*presignatio*,⁵⁸ *figura*, *typus*) der beiden ordines versteht, sie anhand bestimmter Kriterien als „*typus regni*“ oder „*typus sacerdotii*“ erkennt, um dann im biblischen Bericht Belege für die Überordnung der priesterlichen Figur zu suchen:⁵⁹ Gott ordnete Kain seinem Bruder Abel dadurch unter, daß er Abels Opfer annahm;⁶⁰ Sem übertraf Japhet, der in seinen Zelten wohnte (Anm. 59); Isaak war würdiger als Ismael, weil sein Vater ihn als Erben einsetzte;⁶¹ die göttliche Segnung Jakobs durch

⁵⁴ Darauf beruht zum Beispiel die Auslegung des Berichts über die Söhne Noahs (Anm. 59).

⁵⁵ Vgl. Kap. 55: *Sicut ergo a tempore Moysi usque ad Samuelem sacerdotes populo Dei profuerunt, ita a tempore Christi usque ad Silvestrum soli sacerdotes ecclesiam Dei rexerunt* (S. 15, 11 ff.). – Im „*Offendiculum*“ spricht Honorius von den Berichten des Alten Testaments als „*umbra*“ der evangelischen und kirchlichen Zeit (Kap. 1 – S. 39, 7 f.); vgl. auch ebd. (S. 39, 9 ff.): *Omnia autem, quae populo sub lege constituto contingebant vel ab eis fiebant, populi christiani figura erant.* – Honorius geht bei seinem Vergleich der vor- und nachchristlichen Geschichte erstmals systematisch vor; vgl. dazu H.-X. *Arquillière*, *Origines de la théorie des deux glaives*, *Studi gregoriani* 1, 1947, S. 512.

⁵⁶ Vgl. Kap. 10: *Ab huiusque fratre Aaron legale sacerdotium exordium sumpsit* (S. 69, 19 f.). Allenfalls bestand ein „*verum sacerdotium et regnum*“ seit Abraham (S. 68, 7) oder auch seit Sem (S. 67, 12); Honorius ist hier nicht ganz eindeutig.

⁵⁷ Eine spätere Person ist in einer früheren vorgebildet, wie zum Beispiel Christus in Adam; vgl. Kap. 2: *Primus Adam terrenus de munda terra creatus formam secundi Adam celestis gessit, qui carnem de munda virgine sumpsit* (S. 65, 9 f.).

⁵⁸ Vgl. Kap. 2 (S. 65, 16): Das Opfer Abels „präsignierte“ das Opfer Christi.

⁵⁹ Als Beispiel mögen die Söhne Noahs dienen (Kap. 6): Sem ist Figur des Geistlichen, da er mit dem Priester Melchisedech identisch ist; Japhet als Begründer des Römischen Reichs (wobei mir die Herkunft dieser Tradition nicht bekannt ist) ist „*typus regni*“. Da er – mit dem ganzen, weltweiten Römischen Reich – nach dem Bibelbericht in den Zelten Sems, also in der Kirche lebt, muß Sem einen höheren Rang besitzen: *Quanta itaque dignitate sacerdotium a regno differat, divina vox per Noe manifestat: ‚Dilatet, inquit, Deus Iafeth, et habitet in tabernaculis Sem.‘ Romanum quippe regnum ab Iafeth descendens, quamquam toto orbe dilatatum, tamen habitat in tabernaculis Sem, in ecclesiis sacerdotum quorum Chanaan est servus, quia Iudaicus populus (den er nämlich präfiguriert), sacerdotio et regno iam privatus, christianis volens nolensque subiectus* (S. 67, 19 ff.). Vgl. u. S. 323 f.

⁶⁰ Kap. 2: *Quanta ergo excellentia sacerdotium regno preminebat, Dominus evidentissime declarat, qui Abel sacerdotem collaudat et eius sacrificium approbat, Cain vero regem vituperat eiusque munera reprobat* (S. 65, 22 ff.).

⁶¹ Kap. 8: *Qualis ergo differentia fuit inter Ysaac, qui heres patris scribitur, et*

Isaak stellte jenen über Esau.⁶² Die Zweiteilung der Menschen wird gelegentlich unterbrochen, weil einzelne Personen wie Christus, der „*verus rex et sacerdos*“ ist (Kap. 15 – S. 71, 4), *regnum* und *sacerdotium* in sich vereinigen und deshalb einen dritten Typ, den „*typus Christi*“, darstellen.⁶³ Honorius vertieft sich wieder so sehr in die allegorische Auslegung, daß er selbst eine mangelnde Eindeutigkeit hinnimmt: Isaak ist nämlich sowohl *Figur Christi* (Kap. 8 – S. 68, 15) wie „*typus sacerdotii*“ (S. 68, 8). Honorius hätte von seinem Beweisziel her durchaus auf die Kennzeichnung als „*typus Christi*“ verzichten können, wenn er die konsequente Auslegung nicht als vorrangig und bindend empfunden hätte. Die Allegorie führt ihn deshalb manchmal weiter, als es zur Behandlung seines Themas nötig oder gar ratsam ist.⁶⁴

Zum Schluß seien noch einige Bemerkungen über die Quellen der „*Summa gloria*“ angefügt. Zur Stützung seiner Thesen bedient sich Honorius – als Teil seines Beweises – fast ausschließlich der Bibel. Insgesamt zitiert er – laut Dieterichs Nachweis – 31 Bibelstellen wörtlich⁶⁵ neben 51 weiteren, nicht ausdrücklich gekennzeichneten Entlehnungen,⁶⁶ von denen aber 15 rein

Hismahel, qui eiectus legitur, talis distantia inter sacerdotium et regnum divina auctoritate cognoscitur (S. 68, 10 ff.).

⁶² Kap. 8: *Sed quantum officium Iacob officium Esau precellat, divina vox in benedictione patris declarat* (S. 68, 19 f.).

⁶³ Seine Vertreter sind Adam (Kap. 2), der durch seinen Namen (Christus als „*secundus Adam*“) und seine figuralen Söhne auf Christus weist, Noah (Kap. 6), dessen Arche als Präsignation der Kirche zu verstehen ist, Abraham (Kap. 8), mit dem *regnum* und *sacerdotium* tatsächlich beginnen, und Isaak (Kap. 8), der wie Christus vom Vater geopfert werden sollte. Wieder unterstreicht Honorius die Parallelität durch analogen Satzbau.

⁶⁴ So ist er angesichts der Tatsache, daß Noah drei Söhne hatte, gezwungen, von der gewohnten Zweiteilung abzuweichen; er deutet Cham als Figur des jüdischen Volkes, das *sacerdotium* (Sem) und *regnum* (Iapheth) gleichermaßen unterworfen ist: Die Häupter der beiden ordines werden hier also gegenüber dem übrigen populus verselbständigt (Kap. 6).

⁶⁵ Genauer handelt es sich um 25 Zitate an 31 Stellen. Honorius kennzeichnet sie als biblische Worte durch Einleitungen wie „*sacra scriptura dicit*“, „*divina vox declarat*“, „*beatus Paulus dixit*“ etc. Nur zwei der 31 wörtlichen Zitate sind ohne eine entsprechende Ankündigung ausgeschrieben. Typisch ist die Häufung von Bibelstellen in bestimmten Kapiteln (z. B. Kap. 24 und Kap. 26).

⁶⁶ Eine Übersicht mag das Verständnis erleichtern:

	Bibelzitate			
	von Honorius selbst ge- kennzeichnet	als solche nicht ge- kennzeichnet	ins- gesamt	ohne rein stilistische Entlehnungen
Insgesamt	31	51	82	67
davon AT	15	41	56	49
davon in Kap. 1–8	14	17	31	28
– hist. Schriften	13	34	47	45
– Psalmen	1	5	6	1
– Propheten	1	2	3	3
davon NT	16	10	26	18
davon Kap. 9, 15–34	14	7	21	16
– Evangelien	5	4	9	7
– Apostelbriefe	11	6	17	8

sprachliche und nicht inhaltliche Anleihen darstellen. Die Wahl der Zitate folgt dem Gang der Beweisführung; der erste Teil der Schrift schöpft vornehmlich aus dem Alten, der zweite aus dem Neuen Testament, vor allem aus den Paulusbriefen. Der ganzen Argumentation entsprechend bevorzugt Honorius die historischen Bücher der Bibel und wertet sie auch als Geschichtsberichte aus. Ein mit Hilfe der Arbeit von Hackelsperger⁶⁷ angestellter Vergleich der von Honorius benutzten Bibelzitate mit der Gewohnheit anderer Streitschriften zeigt die Eigenständigkeit dieses Autors: Die Mehrzahl der verwendeten Bibelstellen findet sich in keiner anderen Streitschrift,⁶⁸ und auch die übrigen Zitate sind bei Honorius häufig in einem völlig anderen Zusammenhang gebraucht.⁶⁹ Darüber hinaus scheint es typisch für diesen Schreiber, daß er Standardbelege beider Parteirichtungen aufgreift.⁷⁰ Weitere Quellen der „Summa gloria“ lassen sich nur in begrenztem Umfang feststellen.⁷¹

⁶⁷ *M. Hackelsperger*, Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke. Studien und Beiträge zum Gebrauch der Bibel im Streit zwischen Kaisertum und Papsttum zur Zeit der Salier, Bottrop 1934.

⁶⁸ Nämlich 15 der 31 wörtlichen Zitate und 42 der 51 Entlehnungen.

⁶⁹ Ex. 22, 28 und Ps. 104, 15 belegen hier nicht die göttliche Weihe des Königtums (*Hackelsperger* S. 28 f.), sondern beziehen sich auf die Namen des sacerdotium (Kap. 5); Rom. 13, 4, sonst Beleg für die göttliche Einsetzung des Königs (*Hackelsperger* S. 27), dient Honorius als Beweis dafür, daß der König Laie ist (Kap. 9).

⁷⁰ Kennzeichnend sind die Stellen zur göttlichen Ableitung des Königtums (Mt. 22, 21; Rom. 13, 1 f.; 1. Petr. 2, 13/17; Job 34, 30; vgl. *Hackelsperger* S. 26 ff.) und zur Zweischwerterlehre (Luc. 22, 38; *Hackelsperger* S. 53).

⁷¹ Nach *Garrigues* (wie Anm. 15) S. 43 hat sich Honorius vor allem der besonders gängigen Quellen bedient. Viele der von Dieterich angeführten Vorlagen sind allenfalls sinngemäß wiedergegeben; die Berichte in den Kapiteln 27 und 29 zum Beispiel sind viel zu knapp, als daß sich die Quellen exakt bestimmen ließen. Einige Angaben sind falsch (so soll der Bericht über Nero und Decius in Kap. 32 der Chronik Cassiodors folgen, über Anastasius und Iulian aus Cassiodors „*Historia tripartita*“ Kap. VIII, 13 bzw. VI, 47 stammen; über den Tod des Theoderich heißt es im *Liber Pontificalis* I, 276 lediglich: „Subito interiit et mortuus est.“). Honorius selbst nennt nur die „*Historia tripartita*“ (über Ambrosius in Kap. 29 – S. 77, 14; vgl. Cassiodor Kap. VII, 8, Migne PL 69, S. 1073 f.) und die „*Vita sancti Gregorii*“ (Kap. 29) und begnügt sich meist mit der Angabe „legitur“ ohne Nennung seiner Vorlage. Einmal (Kap. 22 – S. 77, 4) erwähnt er die „*sacri canones*“. Recht eindeutig ist schließlich die Benutzung der *Martinsvita* des Sulpicius Severus zu erkennen: Martins Worte (Kap. 27 – S. 76, 10 f.) entstammen ebenso der *Vita* (ed. C. Halm, CSEL 1, 2, S. 114) wie der Bericht in Kap. 23, wenn Honorius hier auch den Wortlaut ändert:

Honorius (S. 73, 25 ff.):
 rex iussit hoc episcopo dari, ut
 ipse ab eius dextra acciperet.
 Sed postquam Martinus bibit,
 presbytero suo poculum dedit,
 digniorem illum rege iudicans,
 qui Christi corpus conficeret et
 regem peccantem ligare, penitentem
 solvere posset.

Sulpicius Severus Kap. 20 (CSEL 1, 2, S. 129) ille sancto admodum episcopo potius dari iubet, expectans adque ambiens, ut ab illius dextera poculum sumeret. Sed Martinus ubi ebibit, pateram presbytero suo tradidit, nullum scilicet existimans digniorem, qui post se prior biberat, nec integrum sibi fore, si aut regem ipsum aut eos, qui a rege erant proximi, presbytero prae-tulisset.

Vor dem Hintergrund der dargestellten Argumentationsweise der „Summa gloria“ läßt sich nun die eigentliche Lehre über das Verhältnis der beiden Gewalten betrachten. Da Honorius sie seinem Beweis vom Vorrang des sacerdotium unterordnet, ist vieles nur ergänzend oder beiläufig eingefügt. Dennoch ergibt sich insgesamt ein geschlossenes Bild seiner politischen Vorstellungen.

III. Analyse des Verhältnisses von regnum und sacerdotium in der „Summa gloria“

Zusammen mit der Antwort auf seine Fragestellung verkündet Honorius bereits zu Beginn seiner Schrift die Grundgedanken über das Verhältnis der beiden Gewalten, um sie im folgenden immer wieder aufzugreifen und näher zu erläutern. Schon die Abgrenzung der Thematik im Prolog (o. S. 313) ist auf der Voraussetzung aufgebaut, daß „die gesamte Menschheit“ von zwei Personen, einer königlichen und einer priesterlichen, regiert wird, die beide aufeinander angewiesen sind. Honorius entnimmt diese Zweiheit den Gegebenheiten der eigenen Gegenwart, denn unter dem „moderamen totius humani regiminis“ versteht er, wie bald klar wird, nur die „universitas fidelium“.⁷² Die zweite Gemeinschaft der außerhalb der Kirche Lebenden, nämlich der Juden, Heiden und Häretiker,⁷³ interessiert ihn nicht weiter.

Das erste Kapitel der „Summa gloria“ enthält in den Grundzügen bereits das gesamte Kirchenbild des Honorius:

Cum universitas fidelium in clerum et populum distribuatur, et clerus quidem speculativae, populus autem negociativae vitae ascribatur, et sepe haec pars spiritualis, haec vero secularis nominetur, et ista sacerdotali, illa autem regali virga gubernetur, solet plerumque apud plerosque queri, utrum sacerdotium regno, an regnum sacerdotio iure debeat in dignitate preferri. Ad quod quidem breviter possem respondere, quod sicut spiritualis preferatur seculari, vel clerus precellit populum ordine, sic sacerdotium transcenderet regnum dignitate (S. 64, 34 ff.).

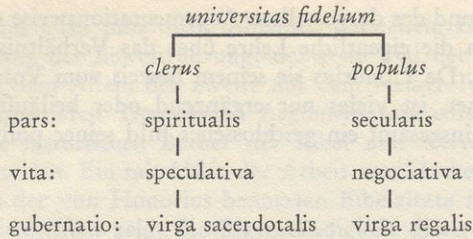
1. Ausgangspunkt ist das Vorhandensein einer einheitlichen Glaubensgemeinschaft, der „ecclesia“ oder „universitas fidelium“.

2. Diese Einheit gliedert sich in zwei Teile (partes), die beiden wesensverschiedenen Stände (ordines)⁷⁴ des clerus und populus:

⁷² Der Begriff „universitas“ betont aber wieder den Allumfassungsanspruch.

⁷³ Kap. 17 (S. 72, 2). Vgl. auch Kap. 18 (S. 72, 8): Hier bilden die „pagani“ einen direkten Gegensatz zu denen, die „intus (ecclesiae)“ sind. – Die gleiche Einteilung findet sich auch im „Eucharistion“ Kap. 5 (PL 172, S. 1253 C); darüber hinaus stehen nach dieser Schrift des Honorius auch alle, „qui male vivunt“, außerhalb der Kirche (Kap. 7 – S. 1254 B).

⁷⁴ Zum ordo-Begriff vgl. Kap. 2: Uterque (nämlich: Kain und Abel) enim filius utramque ordinem suo officio pretulit (S. 65, 12). Vgl. auch die Wendung „aecclesiasticus ordo“ für den Klerus (Kap. 34 – S. 80, 11).



Jeder „ordo“ besitzt seine eigene Spitze (apex principatus),⁷⁵ nämlich sacerdotium und regnum. Durch die Einordnung in die Begriffsreihen clerus – speculativa vita – spiritualis – sacerdotium einerseits und populus – negociativa vita – secularis – regnum andererseits sind die beiden Gewalten eindeutig als „geistlich“ bzw. „weltlich“ gekennzeichnet und auf die beiden Stände des „clerus“ und „populus“ verteilt. Honorius sieht jedoch selbst, daß die Zugehörigkeit des Königs zum „populus“ nicht selbstverständlich ist; deshalb sucht er wiederholt zu beweisen, daß der König Laie ist. Der „rex“, sagt Honorius, ist nicht „sacerdos“, weil er keinen Weihegrad besitzt, aber auch nicht Mönch ist (Kap. 9),⁷⁶ und weil er keine Messe lesen darf (Kap. 28).

3. Die Idee des ordo an sich verlangt schon nach einer Über- bzw. Unterordnung. Da Honorius den „ordo“ als eine Stufung der „dignitas“ nach betrachtet,⁷⁷ das Geistliche aber grundsätzlich über dem Weltlichen steht, weist das sacerdotium stets eine höhere Würde auf als das regnum.

4. Honorius gibt sich mit diesem grundsätzlichen Verhältnis beider Gewalten jedoch nicht zufrieden: Die Wesensunterschiede verbürgen einen jeweils selbständigen Aufgabenbereich – auch das ist letztlich eine Folgerung aus dem ordo-Begriff – während die Idee der Einheit ein Zusammenwirken verlangt (inniti). Beide ordines, so wird sich später noch zeigen, sind in einen höheren, gottgewollten Wirkungszusammenhang eingeflochten.

A. Einheitsideal und Ordogedanke: Regnum und Sacerdotium in der Ecclesia

1. Das Ideal der Eintracht

Es steht für Honorius außer Zweifel, daß die Ecclesia die Einheit einer „universitas“ bildet, der sich grundsätzlich alles einzugliedern hat. Obwohl er in seiner vorwiegend historischen Argumentation auch die Möglichkeit der alleinigen Priesterherrschaft vorgezeichnet findet, liegt sein wahres Ideal in der Zusammenfassung beider Gewalten in der einen Kirche; nur des-

⁷⁵ Der Vergleich mit den Säulen (Prolog) zeigt, daß diese Häupter das „tragende Element“ der Gesellschaft bilden.

⁷⁶ Der Beweis setzt bereits die Zweiteilung der Gesellschaft voraus: Aut enim rex est laicus aut clericus. Sed si non est laicus, tunc est clericus (S. 69, 4 f.).

⁷⁷ Nur so ist die Parallelsatzung beider Begriffe in dem zitierten Satz (clerus precellit populum ordine – sacerdotium transcenderet regnum dignitate) zu erklären.

halb kann er die Zeiten gegenseitiger Unterstützung in der Regierung des jüdischen Volkes seit David als vorbildhaft zitieren (Kap. 12 f.). Das Gelingen einer solchen Gemeinschaft setzt aber ein einträchtiges, ja „einmütiges“ Handeln, setzt „concordia“ – ein Zentralbegriff im Denken des Honorius – voraus: Die „concordia populi“ gehört zu den Regierungsidealen eines gerechten Königs, denn sie sichert die „pax ecclesiae“ (Kap. 31 – S. 78, 22), während eine „discordia cleri populique“, also letztlich ein Streit zwischen regnum und sacerdotium, zum Bürgerkrieg (civile bellum) führt und damit die Einheit der Kirche bedroht (S. 78, 23 f.).⁷⁸ Auch bei der Königswahl soll letzten Endes Eintracht herrschen: Wird sie auch von den geistlichen Fürsten vollzogen, so ist doch die Zustimmung der Laien nötig (Kap. 22 – S. 73, 14 ff.).⁷⁹ Nur um der Eintracht und des Friedens willen hat schließlich Papst Gregor I. auch seiner gemäß Honorius völlig ungewöhnlichen und daher unrechtmäßigen Weihe durch Kaiser Mauritius zugestimmt (Kap. 29 – S. 77, 20 ff.). Das einigende Band wiegt letztlich schwerer als ein Kampf um den rechten Zustand, solange nicht grundsätzliche, die gottgewollte Ordnung beeinträchtigende Rechte bedroht sind.⁸⁰ Der concordia-Gedanke beseitigt nicht den Vorrang des sacerdotium, aber er läßt Honorius darauf verzichten, die letzten Konsequenzen aus dieser Theorie zu ziehen, so daß dem König alle weltlichen Rechte eingeräumt werden können:

Quamvis igitur sacerdotium longe transcendat regnum, tamen ob pacis concordiae vinculum monet evangelica et apostolica auctoritas, regibus honorem in secularibus negotiis dumtaxat deferendum (Kap. 24 – S. 74, 4 ff.).

2. Regnum und sacerdotium als ordines

Regnum und sacerdotium als die Häupter von populus und clerus symbolisieren aber auch die Zweigeteiltheit der ecclesia. Schon der ordo-Begriff beinhaltet eine bestimmte, eindeutig abgegrenzte und unabänderliche Zuordnung zu einem Stand. Jeder Übertritt ist Frevel; Kains Fehler lag darin, daß er aus seinem ordo heraustrat und mit dem Opfer ein Amt ausüben wollte, das seinem Bruder zustand (Kap. 2 – S. 65, 22).⁸¹ Das göttliche Gericht traf Saul, als dieser sich eine priesterliche Handlung anmaßte (Kap. 11 – S. 70, 2). Der geistliche und weltliche Grundcharakter der beiden Gewalten bedingt Unterschiede in Lebensführung (spekulatives bzw. negotiatives Le-

⁷⁸ Honorius stellt das Ganze als Ermahnung an den König dar, indem er die discordia als Wesenszug der Tyrannen kennzeichnet. Im Grunde findet sich hier der augustinische Friedensgedanke, der als „concordia partium“ definiert ist, wieder; Honorius beschränkt ihn seinem Thema gemäß auf die Kirche. „Concordia“ und „pax“ gehören auch für ihn zusammen.

⁷⁹ Das scheint mir der Sinn des Satzes zu sein, auch wenn Honorius die Bedeutung der Laien durch ein „tantum“ einschränkt; eine Handschrift hat statt dessen „tamen“!

⁸⁰ In diesem Fall bedeutet der Eingriff des Kaisers nur eine Zustimmung (assen-sus), denn die kanonische Wahl durch Klerus und Volk hatte bereits vorher stattgefunden.

⁸¹ Ähnlich auch *Humbert*, *Adversus symoniacos* Kap. II, 2 über Kain: „sacerdotale officium sibi sacrificium Deo offerendo praesumpsit“ (MG Ldl 1, S. 141, 12).

ben) und Amtsausübung. Honorius setzt sie als selbstverständlich voraus, denn gerade sie bilden die Kriterien für die Anwendung seiner Typenlehre (vgl. S. 317 f.): Die Vertreter des weltlichen Standes sind Bauern oder Jäger,⁸² doch auch die Staatsführung ist eine weltliche Aufgabe; Kain gründete eine „civitas“, die er auch regierte (Kap. 2 – S. 65, 20 f.). Die Aufgabe des Priesters dagegen liegt im Hirtenamt; Abel beschützte als „pastor ovium“ die Schafe Christi vor „den wilden Wölfen der häretischen Vorworfenheit“ (Kap. 2 – S. 65, 13 ff.). Als typische Amtshandlung tritt bei Honorius immer wieder das Opfer hervor, das Abel als „typus sacerdotii“ und die Propheten als Priester kennzeichnet (Kap. 11 – S. 70, 1 f.); die Übergriffe Kains und Sauls bestanden gerade in der Anmaßung einer Opferhandlung. Daß daneben auch die Weihe eine priesterliche Handlung darstellt (Kap. 8 – S. 68, 17), erklärt zugleich, weshalb der König vom Priester gesalbt werden muß (Kap. 33 – S. 79, 19 f.). Die Kinderlosigkeit Abels schließlich symbolisiert das sacerdotium ecclesiae, das von der fleischlichen Ehe ausgeschlossen ist (Kap. 2 – S. 65, 17 f.).⁸³

Anhand dieser sich gegenseitig ausschließenden Amts- und Lebensführung weist Honorius die Geschichtlichkeit der beiden ordines seit der Schöpfung nach,⁸⁴ wenn es auch Zeiten gab, in denen das regnum außerhalb der „universitas fidelium“ stand. Die Geschichte des sacerdotium beginnt mit einer Zeit der „figurae“ von Adam bis Noah, um sich mit Sem, dem Erstgeborenen Noahs (S. 67, 12 f.), und wieder mit Abraham (S. 68, 7) in einer Zeit des „verum sacerdotium“, des historischen Priestertums, fortzusetzen.⁸⁵ Moses setzte mit Aaron keinen König, sondern einen Priester zur Leitung des Gottesvolkes ein und begründete damit die Herrschaft des „legale sacerdotium“;⁸⁶ bis zur Zeit Samuels regierten die sacerdotes, indem sie die weltliche Herrschaft der Richter kontrollierten (moderari: Kap. 10 – S. 69, 22 ff.). Das regnum beginnt als Typus mit Kain, der eine „civitas“ gründete,⁸⁷ als geschichtliche Institution innerhalb der Glaubensgemeinschaft des jüdischen Volkes aber mit Saul (Kap. 11 – S. 69, 27 ff.). Von Saul bis zur Babylonischen Gefangenschaft regierten Priester und Könige gemeinsam; seither lenkten die sacerdotes wieder allein das Volk Israel (Kap. 14). Die gesamte Geschichte des Alten Testaments ist dabei symbolische Ankündigung der Zeit der wirklichen ecclesia, die erst durch Christus gegründet wurde

⁸² Kain, „qui rus coluit“ (Kap. 2 – S. 65, 20) und Ismael, „qui se venandi studio exercuit“ (Kap. 8 – S. 68, 9 f.).

⁸³ Auch das „Offendiculum“, das unter anderem beweisen will, daß ein Priester nicht heiraten darf, zählt in Kap. 16 (S. 42) auf, was dem sacerdos verboten ist, nämlich Verkauf der Weihen, weltlicher Gewinn, Kriegsdienst und Begierden.

⁸⁴ Einen schematischen Überblick soll Schaubild 1 (S. 325) vermitteln.

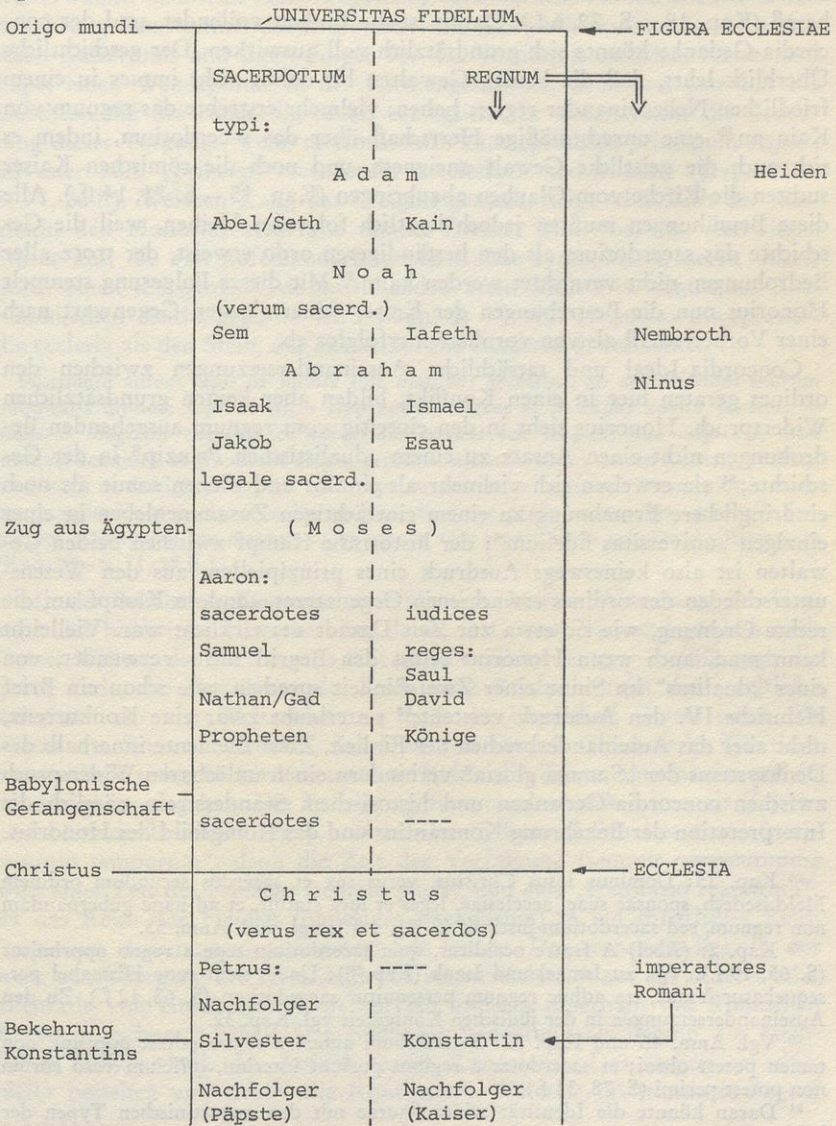
⁸⁵ Ganz eindeutig ist die Einteilung nicht, da Honorius auch nach Sem noch von „figurae“ und „typi“ spricht; wahrscheinlich sieht er das sacerdotium in der Person Sems, nicht aber seit seiner Zeit verwirklicht.

⁸⁶ Der Begriff spiegelt wohl die Epocheneinteilung nach dem beliebten Schema ante legem – sub lege – sub gratia wider (vgl. *Garrigues* S. 42).

⁸⁷ Nach Kap. 6 (S. 67, 11) heißt zu jener Zeit jeder „rector cuiusque civitatis“ „rex“.

Schaubild 1: Die historischen Erscheinungsformen der beiden ordines

Epochenwenden:



(vgl. S. 317), der gleichfalls zu ihrer Lenkung zunächst nur Priester, nicht Könige einsetzte.⁸⁸ Erst mit der Bekehrung Konstantins wurde dann das regnum Bestandteil der „universitas fidelium“, so daß die ecclesia fortan auch Könige besaß (Kap. 18 – S. 72, 6 f.). Damit ist die Einheit vollendet, und der concordia-Gedanke könnte sich grundsätzlich voll auswirken. Der geschichtliche Überblick lehrt, daß die beiden Gewalten bis dahin nicht immer in einem friedlichen Nebeneinander regiert haben; vielmehr erstrebte das regnum von Kain an⁸⁹ eine unrechtmäßige Herrschaft über das sacerdotium, indem es sich auch die geistliche Gewalt aneignete, und noch die römischen Kaiser suchten die Kirche vom Glauben abzubringen (Kap. 15 – S. 71, 14 ff.). Alle diese Bemühungen mußten jedoch letztlich folgenlos bleiben, weil die Geschichte das sacerdotium als den beständigeren ordo erweist, der trotz aller Bedrohungen nicht vernichtet werden kann.⁹⁰ Mit dieser Folgerung stempelt Honorius nun die Bestrebungen der Kaiser seiner eigenen Gegenwart nach einer Vorherrschaft als von vornherein erfolglos ab.

Concordia-Ideal und tatsächliche Auseinandersetzungen zwischen den ordines geraten hier in einen Konflikt, bilden aber keinen grundsätzlichen Widerspruch. Honorius sieht in den einseitig vom regnum ausgehenden Bedrohungen nicht einen Ansatz zu einem „dualistischen Prinzip“ in der Geschichte;⁹¹ sie erweisen sich vielmehr als sinnlos und dienen somit als noch eindringlichere Ermahnung zu einem einträchtigen Zusammenleben in einer einzigen „universitas fidelium“; der historische Kampf zwischen beiden Gewalten ist also keineswegs Ausdruck eines prinzipiellen, aus den Wesensunterschieden der ordines erwachsenen Gegensatzes, sondern Kampf um die rechte Ordnung, wie sie etwa zur Zeit Davids verwirklicht war. Vielleicht kann man, auch wenn Honorius selbst den Begriff nicht verwendet, von einer „dualitas“ im Sinne einer Zwei-Einheit sprechen, wie schon ein Brief Heinrichs IV. den Ausdruck versteht;⁹² sie erlaubt zwar eine Konkurrenz, nicht aber das Auseinanderbrechen der Einheit. Zwei Elemente innerhalb des Denksystems der „Summa gloria“ verhindern einen unlösbaren Widerspruch zwischen concordia-Gedanken und historischem Standesstreit, nämlich die Interpretation der Bekehrung Konstantins und das Königsbild des Honorius.

⁸⁸ Kap. 15: Dominus Iesus Christus, verus rex et sacerdos secundum ordinem Melchisedech, sponsae suae, aecclesiae, leges et iura statuit, et ad hanc gubernandam non regnum, sed sacerdotium instituit (S. 71, 4 ff.); vgl. auch Anm. 55.

⁸⁹ Kap. 2: (Abel) A fratre occiditur, quia sacerdotium sepe a regno opprimitur (S. 65, 19 f.). Vgl. zu Ismael und Isaak (Kap. 8): Unde, sicut tunc Hismahel persequatur Ysaac, ita adhuc regnum persequitur sacerdotium (S. 68, 12 f.). Zu den Auseinandersetzungen in der jüdischen Königszeit vgl. Kap. 32.

⁹⁰ Vgl. Anm. 46 und Kap. 32: Sacerdotium autem a regno potest opprimi, non tamen potest obrui; et sacerdotes a regibus possunt interim, officium vero eorum non potest periri (S. 78, 31 f.).

⁹¹ Daran könnte die Identität seiner figurae mit den augustinischen Typen der beiden civitates erinnern.

⁹² MG. Dt. MA. nr. 13 (S. 18 f.). Vgl. dazu *Schmale* (wie Anm. 2) S. 267. Der Begriff findet sich auch im „Tractatus de scismaticis“ in bezug auf das Schisma von 1158 (MG Ldl 3, S. 119): Wer in der „dualitas“ neutral bleibt, schadet der Einheit. Auch hier widersprechen sich Einheitsgedanke und Zweiteilung keineswegs.

3. Die Christianisierung des Reichs als geschichtliche Wende

Die Zusammenfassung beider Gewalten in einer „universitas fidelium“ ist, wie erwähnt, historisch keineswegs selbstverständlich: Honorius sieht in der Bekehrung Konstantins durch Silvester mit der Christianisierung des römischen Kaisertums und ihren Folgen für das Verhältnis zwischen Kaiser und Papst einen Wendepunkt in der Kirchengeschichte, denn erst jene hat die Durchsetzung des concordia-Ideals ermöglicht. Er unterstreicht die Bedeutung dieses Vorgangs, wenn er Konstantin zum „princeps principum regni“, Silvester zum „princeps sacerdotum ecclesiae“ hochstilisiert (Kap. 17 – S. 71, 26 f.). Welchen Rang das Ereignis genießt, zeigt schließlich der Vergleich, den Honorius zieht: Er nimmt Daniels Bild von der vierteiligen Statue auf, die vier aufeinanderfolgende Reiche symbolisiert, deren letztes durch einen die ganze Erde ausfüllenden Stein schließlich zugunsten eines himmlischen Reichs zerstört wird (Dan. 2, 31–45). Honorius interpretiert die ecclesia als den Stein, der das heidnische Römerreich vernichtet:⁹³

Postquam autem lapis de monte sine manibus abscissus, ab aedificantibus murum iniquitatis quidem reprobatus, a Deo autem electus et in caput anguli levatus, in montem magnum excrevit et universam terram sua magnitudine implevit, mox mutavit tempora et transtulit regna, cepitque altitudo regni coram Christo pedibus incurvari, ac fastigium imperii in conspectu ecclesiae inclinari. Persecutionis namque tempus Deus pacis, sacerdos magnus, tempore pacis permutavit ac rebelle imperium paganorum rex magnus super omnes deos transtulit in regnum christianorum (Kap. 16 – S. 71, 18 ff.).

Mit der Bekehrung Konstantins erfüllt sich Daniels Weissagung; der Umsturz der bisherigen Herrschaft lag damit in Gottes Plan und geschah nach Gottes Willen; die Kirche – so läßt sich der Text deuten – erfüllt nun die ganze Erde; die Zerstörung des heidnischen Reichs beendet das „weltliche Zeitalter“ der vier Weltreiche und leitet die Herrschaft Gottes durch die Kirche ein. Setzt man voraus, daß Honorius Daniels Gleichnis im Wortlaut verwirklicht sieht, so wird dieses neue Reich alle Zeiten überdauern und in die Ewigkeit eingehen. Die Bekehrung Konstantins erscheint so als Zeiten- und Herrschaftswende: Die Christianisierung Roms beinhaltet eine „(per-)mutatio temporum“, denn die Zeit der Verfolgung (tempus persecutionis) wich einer Zeit des Friedens (tempus pacis), und eine „translatio regnorum“, da das Reich der Heiden (imperium paganorum) in ein christliches Reich (imperium christianorum) umgewandelt wurde. Der translatio-Begriff, der sonst den Übergang der Herrschaft von einem Weltreich auf ein anderes oder allenfalls von einem Geschlecht auf ein anderes innerhalb des Römischen Reichs bezeichnet,⁹⁴ erhält hier eine neue Bedeutung als Beginn der kirchlichen Einheit dank der Aufnahme des Kaisertums. Das Imperium selbst bleibt bestehen und sichert die Kontinuität, die stets im translatio-Begriff

⁹³ Die unterstrichenen Stellen hat Honorius Dan. 2, 34 f. und Mt. 21, 42 entlehnt.

⁹⁴ Vgl. dazu W. Goetz, *Translatio imperii*, Tübingen 1958, der jedoch eine translatio durch die Christianisierung nicht erwähnt und auch die besprochene Stelle übersieht. Zur „Summa gloria“ vgl. ebda. S. 141.

mitschwingt, doch es hat eine Wandlung durchgemacht.⁹⁵ Die Bekehrung Konstantins leitet eine neue Glaubensepoche, einen „novus ritus christianae religionis“ ein: Von jetzt an gibt es zwei Häupter über die beiden ordines innerhalb der einen Glaubensgemeinschaft (Kirche).⁹⁶ Honorius schließt hier seine Gedanken über die Rangordnung der beiden Gewalten an, die erst in diesem Augenblick nötig werden, um das Eintrachtideal, das sich im Danielgleichnis erneut als der göttliche Wille für die Zukunft der Kirche erwiesen hat, zu sichern und fruchtbar zu machen.

4. „Rex“ und „tyrannus“: Das Königsideal des Honorius

Die Einheitsidee erweist sich als so stark, daß Honorius im Grunde eine Auseinandersetzung innerhalb der Kirche gar nicht mehr anerkennen kann. Hat er mit seiner Interpretation der Bekehrung Konstantins einen zeitlichen Beginn des Eintrachtsgedankens geschafft, so fügt er noch eine terminologische Abgrenzung hinzu, indem er bei der weltlichen Gewalt – und sie bildet ja den historisch veränderlichen Teil – die antike Unterscheidung zwischen „rex“ und „tyrannus“ aufgreift.⁹⁷ Unter „regnum“ versteht er zunächst jede weltliche Gewalt unabhängig vom Titel; der „rex“ kann ebensogut „imperator“ sein,⁹⁸ doch unterscheidet Honorius davon die „monarchia“ des Ninus, der seinerseits die Häupter von regnum und sacerdotium des jüdischen Volkes, nämlich Iafeth und Sem, unterwarf (Kap. 7 – S. 67, 28 ff.). Das regnum ist nicht zufällig durch Menschen geschaffen (Kap. 24 – S. 74, 22 ff.), sondern von Gott eingesetzt.⁹⁹ Deshalb besteht gegenüber dem König – und daran läßt Honorius keinen Zweifel aufkommen – strengste Gehorsamspflicht.¹⁰⁰ Andererseits läßt es sich nicht abstreiten, daß die weltliche Gewalt ihre Rechtfertigung in der Bosheit der Menschen erhält; Könige sind nur deshalb nötig, weil es Rebellen gibt (wie auch der erste Mensch den irrational und bestial lebenden Tieren als Herr vorgesetzt wurde).¹⁰¹ Einen negativen Sinngehalt erhält das regnum jedoch erst, wenn es zur Tyrannis entartet,¹⁰² und

⁹⁵ Die Termini „mutatio“ und „translatio“ rücken inhaltlich sehr eng zusammen.

⁹⁶ Kap. 17: Constantinus itaque, princeps principum regni, per Silvestrum, principem sacerdotium aecclesiae, ad fidem Christi convertitur, et totus mundus novo ritu christianae religionis induitur (S. 71, 26 ff.).

⁹⁷ Vgl. dazu *F. Kern*, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, Darmstadt 31963, S. 334 ff. (Exkurs 23).

⁹⁸ Vgl. Kap. 27. Vgl. auch Anm. 86 sowie die Wendung „reges vel iudices“ (Kap. 18 – S. 72, 6; Kap. 21 – S. 73, 8; Kap. 24 – S. 74, 18/20).

⁹⁹ Darin ist nach *Carlyle* (wie Anm. 9) S. 295 die normale Theorie der Zeit zu sehen. Auf keinen Fall darf man wie *Schmidlin* (wie Anm. 7) S. 48 (unter den ohnehin verfehlten Begriffen „Kirche“ und „Staat“) sacerdotium und regnum mit „gut“ und „böse“ identifizieren.

¹⁰⁰ Er belegt das mit den einschlägigen Bibelstellen wie Mt. 22, 21, 1. Petr. 2, 13, Rom. 13, 1. Da seine Beispiele sogar heidnische Kaiser betreffen, erfüllen selbst diese eine gottgewollte Aufgabe (so *F. Kempf*, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt. Eine Auseinandersetzung mit *Walter Ullmann*, in: *Saggi storici intorno al papato*, Rom 1959, S. 147).

¹⁰¹ Kap. 25 f. (S. 75). Vgl. *Carlyle* (wie Anm. 9) Bd. 3, S. 103 f.

¹⁰² „Tyrannus“ ist der Begriff für die Unrechtmäßigkeit schlechthin; im „Offen-

das heißt für Honorius, wenn der Herrscher sich von der richtigen Verehrung des wahren Gottes entfernt; der „rex“ wird zum „tyrannus“, wenn seine Regierungsweise (nicht er persönlich!) gegen die göttlichen Gesetze verstößt. Schon der Urvater der Tyrannen, Nembroth, führte den ersten Götzendienst ein (Kap. 7 – S. 67, 26 ff.). Eine Regierung wie die des Ninus, der bis heute (adhuc) Vorbild aller Tyrannen ist, wird nicht mehr von Gott gestützt und ist daher unrechtmäßig.¹⁰³

Diese an der frühen Geschichte entwickelten Definitionen gewinnen im Laufe der Argumentation noch einen konkreteren Inhalt: Tyrann ist für Honorius derjenige, der die Herrschaft usurpiert, das heißt, ohne päpstliche Zustimmung regiert, oder seine Aufgabe als „defensor ecclesiae“ vergißt und gegen die römische Kirche rebelliert (Kap. 27 – S. 76, 4 ff.), Frieden und Eintracht zerstört und die Gesetze der Vorgänger und der Päpste mißachtet (Kap. 31 – S. 78, 18 ff.). Schon der Mangel an „mansuetudo“, ein Begriff, der bei Honorius mehrfach als Tugend für reges und sacerdotes wiederkehrt, bildet hier ein Kriterium, denn er führt zu einer „neronischen“ Regierungsweise (S. 78, 20 f.).¹⁰⁴ Jede Auseinandersetzung zwischen den beiden Gewalten wird somit zum Kampf zwischen Tyrannen und Priestern, denn ein Kampf gegen das sacerdotium macht den König zwangsläufig zum „tyrannus“.

Am Beispiel des Idealherrschers Karl, den er von den späteren Kaisern absetzt, entwickelt Honorius das Bild eines guten und rechtmäßigen Königs: Dessen Stellung zu Gott ist durch den richtigen Glauben gekennzeichnet; er ist „catholicus“ (Kap. 30 – S. 78, 9), während die Tyrannen als „viri Deum ignorantes“ gelten (Kap. 31 – S. 78, 18). Das prägt auch die Haltung des Kaisers zur Kirche, so daß er sich dem Papst unterwirft (apostolicae sedi subiectus) und ihn reich beschenkt und überhaupt allen Geistlichen gewogen (omni clero devotus) ist (S. 78, 7 ff.). Er setzt sich für die Belange der römischen Kirche ein, deren „adiutor“ (S. 78, 11) er – nach dem Willen Silvesters¹⁰⁵ – ist, während die Tyrannen der Kirche den Ruhm streitig machen und ihr etwas wegnehmen (ecclesiae honorem execrantes) oder den Klerus bedrängen (clerum et populum violenter, immo crudeliter extendentes: Kap. 31 – S. 78, 18 ff.). Was den Erwerb und die Ausübung des Amtes betrifft, so ist der Idealkaiser rechtmäßig, nämlich durch päpstliche Wahl, zur Herrdiculum“ bezeichnet Honorius die unrechtmäßigen Priester als „tyranni“ (Kap. 17, MG Ldl 3, S. 43, 3 f.).

¹⁰³ Kap. 7: Quem (i. e. Ninum) adhuc imitantur tyranni, qui iura regni indebite arripiunt et clerum ac populum crudeliter premunt. Et quia huius Nini successorumque eius principatus divina auctoritate non fulcitur, ideo non regno, sed tyrannidi ascribitur (S. 67, 30 ff.). Die Tyrannei des Nembroth und Ninus war auch formal eine Usurpation, weil diese Tyrannen dem Geschlecht Chams entstammten, das regnum und sacerdotium gleichermaßen unterworfen sein sollte.

¹⁰⁴ Zum Vergleich von Kaisern und Päpsten mit Nero in der Zeit des Investiturstreits vgl. R. Konrad, Kaiser Nero in der Vorstellung des Mittelalters, in: Festiva lanx. Studien zum mittelalterlichen Geistesleben (Festschrift J. Spörl), München 1966, S. 9 ff.

¹⁰⁵ Auch Silvester setzte Konstantin als seinen „adiutor“ ein (Kap. 17 – S. 72, 1 f.).

schaft gelangt. Die Tyrannen lassen diese Legitimierung vermissen, da sie „absque Romana electione in regnum irruperunt“ (Kap. 31 – S. 78, 18 f.). Jener sorgt für die Eintracht zwischen regnum und sacerdotium und damit für den Frieden innerhalb der Kirche, während diese eine „perturbatio pacis ecclesiae et concordiae populi“ heraufbeschwören (Kap. 31 – S. 78, 22). Den Tyrannen fehlen gerade die Eigenschaften, die einen guten König ausmachen, nämlich Milde (mansuetudo) und Gerechtigkeit (iustitia; aequitas) (S. 78, 20/23); die „iusti reges et iudices“ bestrafen nur Gottlose und Übeltäter (Kap. 24 – S. 74, 19 f.). Der gute Herrscher hält sich an das überkommene Recht, an die „apostolica statuta ac priorum regum edicta“ (Kap. 31 – S. 78, 22 f.); er sorgt dementsprechend für eine richtige Besetzung der Ämter, indem er „sapientes et vita probabiles et divino officio congruas personas“ ernennt (Kap. 30 – S. 78, 15 f.); schlechte Herrscher setzen ungeeignete Leute ein und verkaufen die Ämter (Kap. 31 – S. 78, 24 ff.); Honorius wirft ihnen also Simonie vor. Nicht zuletzt zeichnet sich der gute Kaiser durch seine persönlichen Tugenden, die „excellencia morum“, aus (Kap. 30 – S. 78, 9); die Tyrannen dagegen besitzen „scelerati ac perditii mores“ (Kap. 31 – S. 78, 19). Ein Idealherrscher wie Karl der Große, der alle diese Forderungen erfüllt, ist „Deo et regno dignissimus“ (Kap. 30 – S. 78, 9 f.).

Das dargestellte Herrscherideal dient in der „Summa gloria“ zweifellos als Mahnung an die Könige, nicht zum „tyrannus“ zu werden, es gibt aber auch dem „Volk“ Kriterien an die Hand, die den „rex“ vom Tyrannen unterscheiden helfen. Honorius beschäftigt sich nämlich mit der Frage, wie der „populus“ sich gegenüber dem ungerechten Herrscher zu verhalten hat, und kann hier mit einer Lehre ansetzen, die zuvor zwar schon mehrmals angesprochen, aber kaum systematisch abgehandelt worden ist:¹⁰⁶

Queritur autem, utrum regibus in omnibus sit obediendum, an aliquando resistendum. Dum ea precipiunt, quae ad ius regni pertinent, est eis utique parendum; si autem ea, quae christianae religioni obsunt, imperant, obsistendum (Kap. 27 – S. 75, 22 ff.).

Honorius erkennt ein Widerstandsrecht gegenüber dem Herrscher an, wenn dieser den Glauben bedroht. Der Geschichte entnommene Beispiele grenzen diesen Fall genauer ab:¹⁰⁷ Ein Widerstand ist begründet bei Unge-

¹⁰⁶ Die Streitschriftenliteratur greift die Frage sonst nur im Zusammenhang mit Heinrichs Absetzung durch Gregor VII. auf, die sie entweder verteidigt (Bonizo von Sutri, MG Ldl 1, S. 608) oder verurteilt (Wido von Ferrera, ebda. S. 551 f.; Liber de unitate ecclesiae conservanda Kap. 1, 8 und 2, 15). Ausführlicher bespricht nur Manegold das Problem: Der Tyrann, und das heißt für Manegold in Anlehnung an die Königsvorstellung Isidors von Sevilla: der Herrscher, der nicht alle anderen an sapientia, iustitia und vor allem pietas übertrifft, also nicht dem Königsideal entspricht (Kap. 30, MG Ldl 1, S. 365), oder gar iustitia, pax und fides bedroht (Kap. 48 – S. 392), muß fallen, denn unter diesem Vorbehalt hat das Volk ihn zum König gemacht; zur Interpretation dieser Stelle und besonders des „pactum“ bei Manegold vgl. H. Fuhrmann, „Volkssouveränität“ und „Herrschaftsvertrag“ bei Manegold von Lautenbach, Festschrift für H. Krause, Köln/Wien 1975, S. 21–42.

¹⁰⁷ Kerns Kritik (wie Anm. 97) S. 185 Anm. 397, Honorius sage nicht, was er unter „christianae religioni obsunt“ verstehe, und verschweige, ob der Widerstand aktiv oder passiv ist, ist deshalb unberechtigt.

horsam gegenüber dem Papst, bei Häresie (Constantius und Valens), Apostasie (Julian) und Schisma (Philippicus):

Igitur si rex Romanae aecclesiae, quae est caput mundi et mater omnium aecclesiarum, ut filius ab ea coronatus et minister Dei ac vindex irae eius obediens existit et populum christianum ad leges divinas servandas constringens, a paganis, a Iudeis, ab hereticis defenderit, ei per omnia ab omnibus obediendum erit. Si autem Romanae et apostolicae sedi rebellis extiterit, quam Rex regum et Dominus dominantium caput aecclesiae esse voluit, et quae ipsum in caput gentium constituit, vel in aliquam heresim declinando ut Constantius et Valens aecclesiam vexaverit, vel a fide apostatando ut Iulianus eam persecutus fuerit, vel per scisma ut Philippicus eam in partes diviserit, hic, inquam, talis patienter quidem est tolerandus, sed in communione per omnia declinandus, quia non est imperator, sed est tyrannus (Kap. 27 – S. 75, 30 ff.).

Das Widerstandsrecht beruht damit ganz auf der Tyrannendefinition; den Beispielen zufolge machen Irrlehren den imperator, der als solcher seine Aufgaben pflichtgemäß erfüllt, erst in dem Augenblick zum Tyrannen, in dem er die Kirche bedroht. Dann endet aber die Gehorsamspflicht; gegenüber dem Tyrannen besteht nicht nur ein Widerstandsrecht, sondern geradezu eine Widerstandspflicht (est obsistendum), deren Auswirkungen Honorius – wieder völlig im Einklang mit seiner Tyrannendefinition – jedoch ebenfalls auf den Bereich der ecclesia beschränkt: Der Widerstand gipfelt keineswegs in der Absetzung des Herrschers, denn auch der Tyrann bleibt als weltlicher Regent anerkannt;¹⁰⁸ an die Stelle des „obedire“ tritt als Ausdruck des neuen Verhältnisses ein „tolerare“: Der Herrscher ist zu ertragen.¹⁰⁹ Der Widerstand beschränkt sich passiv, wie die Beispiele des Sebastian und Mauritius (Kap. 24 – S. 74, 10 ff.) zeigen, auf die Aufkündigung des Gehorsams bei Befehlen, die sich direkt gegen den Glauben richten, den Christen also in einen Konflikt stürzen, aktiv aber auf die Exkommunikation: Der Tyrann wird aus der Gemeinschaft der ecclesia, der „universitas fidelium“, ausgeschlossen.¹¹⁰ Die Initiative zum Widerstand liegt damit zwangsläufig beim sacerdotium, also letztlich beim Papst.¹¹¹ Die Exkommunikation ist im Grunde nur eine konsequente Anpassung an die Wirklichkeit, da der Tyrann sich selbst aus der Gemeinschaft mit Gott gelöst hat;¹¹² der päpstliche Bann sichert die Existenz der Kirche, die ja auch ohne das regnum bestehen kann, wie die Geschichte gezeigt hat. Wendet man die Theorie der „Summa gloria“ allerdings auf die Praxis an, so scheint Honorius einen unüberwindbaren Konflikt auszulösen, da der Umgang mit einem Exkommunizierten verboten

¹⁰⁸ Vgl. *Carlyle* (wie Anm. 9), Bd. 3, S. 296.

¹⁰⁹ Honorius übernimmt die Tradition vom „leidenden Widerstand“; darüber *Kern* (wie Anm. 97) S. 181.

¹¹⁰ Im „Offendiculum“ vertritt Honorius das gleiche Widerstandsrecht gegenüber tyrannischen Priestern: Auch sie sind nicht von Gott eingesetzt (Kap. 17 – S. 42 f.), gehören nicht mehr zur Kirche und sind daher zu exkommunizieren (Kap. 36 – S. 50, 30 ff.).

¹¹¹ Dieses Recht entspricht ganz der päpstlichen Befugnis, den Kaiser einzusetzen.

¹¹² Vgl. *Kern* (wie Anm. 97) S. 187.

ist, die Einhaltung dieses Verbots aber jede Regierung unmöglich macht.¹¹³ Honorius umgeht eine deutlichere Stellungnahme dadurch, daß seine historischen Beispiele sich auf die Zeit der heidnischen Kaiser beschränken. Hier scheint er tatsächlich die Parallele zu sehen: Eine Exkommunikation des Königs stellt den Vertreter des regnum wieder außerhalb der ecclesia und läßt diese in den Zustand zurückfallen, der vor Konstantin geherrscht hat; da er historisch belegt ist, kann er auch jetzt nicht unmöglich sein.¹¹⁴ Das Ideal der Einheit und Eintracht wäre allerdings wieder zerstört.

B. Das Verhältnis der beiden Gewalten in der Praxis

1. Die Konstituierung der Gewalten

Nachdem Honorius die höhere „dignitas“ des Papstes hinreichend bewiesen zu haben glaubt, wendet er sich dem Problem der tatsächlichen Machtverteilung zu. Nach der Christianisierung des Römischen Reichs konnte man sich mit einem rein theoretischen Vorrang des sacerdotium vor dem regnum nicht mehr begnügen; die Vereinigung der beiden ordines in der einen Kirche mußte zu einer genaueren Abgrenzung der Rechtsstellung führen. Honorius sieht die Lösung des Problems auch hier bereits in dem Vorgang der Bekehrung Konstantins mit der sog. Konstantinischen Schenkung in einer von dem Königtum Davids vorgezeichneten Weise bestimmt: Mit der Krönung Silvesters übertrug Konstantin dem Papst die Verfügung über das Kaisertum:¹¹⁵

¹¹³ Ebda. S. 203.

¹¹⁴ Es ist immerhin erwägenswert, ob Honorius durch die Parallelen zur Geschichte des Alten Testaments einen bestimmten Ablauf der Kirchengeschichte andeuten will:

- Der Frühzeit der Menschen entspricht der „fleischliche Zustand“ der Kirche (Kap. 2);
- die Priesterherrschaft von Moses bis Samuel findet eine spätere Parallele in der kirchlichen Priesterherrschaft von Christus bis Silvester (vgl. Anm. 55).
- Das Einvernehmen zwischen reges und sacerdotes seit David kündigt die Einheit der Kirche seit Konstantin an.
- Wie in Israel folgt nun auch in der Kirche eine erneute Entfremdung durch die Tyrannen. Glaubt Honorius vielleicht, daß nun wieder eine alleinige Priesterherrschaft zu erwarten ist? Dauert sie bis zum Wiedererscheinen Christi?

¹¹⁵ Während die sog. Konstantinische Schenkung (ed. H. Fuhrmann, MG Font. iur. Germ. ant. 10, Hannover 1968) noch andere „imperialia indumenta“ (Kap. 14 – S. 87 f.) aufzählt und die Übertragung der Kaiserherrschaft direkt anspricht (Kap. 11: tribuentes ei potestatem et gloriae dignitatem atque vigorem et honorificentiam imperialem“ – S. 82), beschränkt Honorius die Schenkung auf die Übertragung der Krone als kaiserliches Symbol. Auch wenn er nur dieses eine Element herausgreift, so sind die Folgen doch weitreichend. Vgl. dazu G. Laehr, Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts (Historische Studien 166), Berlin 1926, der allerdings Honorius kaum gerecht wird, wenn er S. 50 mit der Interpretation der Konstantinischen Schenkung in der „Summa gloria“ die Herrschaft der Kirche über den Staat verfochten sieht. Abgesehen von den unpassenden Begriffen beurteilt Laehr die „Summa gloria“, wie sich zeigen wird, damit zu einseitig.

Qui Constantinus Romano pontifici coronam regni imposuit, et ut nullus deinceps Romanum imperium absque consensu apostolici subiret, imperiali auctoritate censuit. Hoc privilegium Silvester a Constantino accepit, hoc successoribus suis reliquit (Kap. 17 – S. 71, 28 ff.).

Die Krönung des Papstes vereinigt in diesem Augenblick die beiden Gewalten in einer Hand; das Privileg der Approbation galt aber nicht nur für Silvester, sondern ging auf seine Nachfolger über. Eine zweite Stellungnahme des Honorius ergänzt die der Konstantinischen Schenkung entnommenen Aussagen:

Ad huius (nämlich: des Papstes) providentiam dominica auctoritate pertinet cura universalis aecclesiae, scilicet totius populi et cleri. Apostolica auctoritate sollicitudo omnium aecclesiarum, imperiali auctoritate Romani regni electio vel constitutio (Kap. 19 – S. 72, 18 ff.).

Zwei Gewalten (auctoritates) regieren die Kirche, die päpstliche und die kaiserliche; beide sind abgeleitet von und zusammengefaßt in der göttlichen Gewalt (dominica auctoritas), die die ganze Kirche umfaßt. Das Vorgehen Konstantins überträgt also einerseits die kaiserliche Gewalt erst auf den Papst, stellt andererseits aber nur die gottgewollte Ordnung her;¹¹⁶ schon Christus hatte ja Petrus und seinen Nachfolgern die Leitung der gesamten Kirche übertragen (Kap. 15 – S. 71, 6 ff.), und die Bekehrung Konstantins bedeutet nichts anderes als den Eintritt des regnum in diese Kirche; sie schuf aber erst die Voraussetzungen für die historische Durchsetzung der idealen Ordnung, indem sie das regnum der Herrschaft des Papstes unterstellte, die sich nun dank göttlicher Autorisierung (dominica auctoritas) auf die „universalis ecclesia“ erstreckt, ihn durch seine apostolische Autorität über den Klerus und aufgrund seiner kaiserlichen auctoritas auch über den populus stellt. Honorius nennt ihn „caput aecclesiae“ (Kap. 19 – S. 72, 18), während der Kaiser, dessen Herrschaft auf einen Teil der Kirche beschränkt ist, nur als „caput populi“ erscheint (Kap. 21 – S. 73, 3).¹¹⁷ Eine graphische Darstellung der in Kap. 19 vertretenen Lehre mag die Vorstellungen des Honorius verdeutlichen (S. 334).

Der Papst behält nun jedoch nicht seinen imperialen Status, den er durch die Konstantinische Schenkung erworben hat; Honorius beschränkt seine kaiserliche Autorität in der Praxis auf die „constitutio regni“.¹¹⁸ Silvester selbst hat das erste Beispiel für den päpstlichen Beitrag zur Kaisererhebung gegeben, als er seinerseits die Krone Konstantin, von dem er sie gerade empfangen hatte, wieder aufsetzte; erneut gilt Honorius die Krönung als Symbol für die Machtverleihung:¹¹⁹

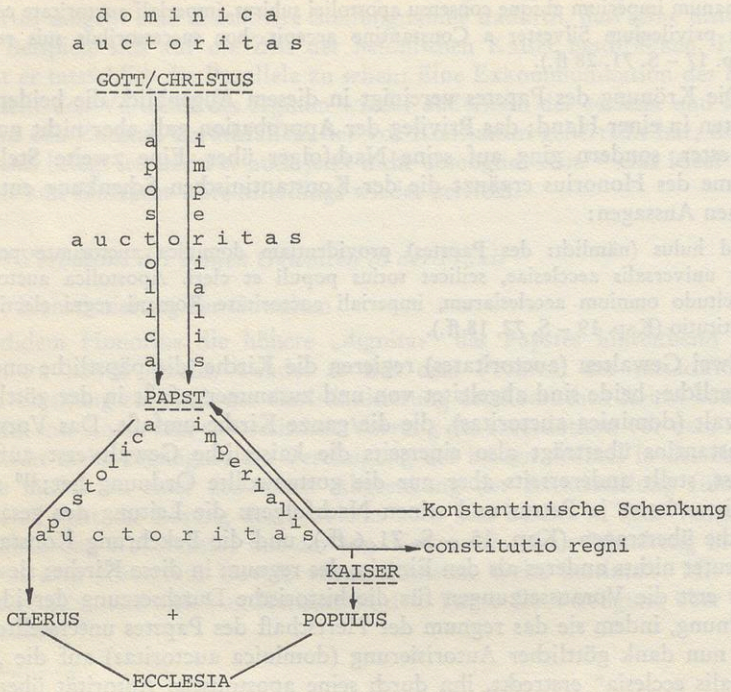
¹¹⁶ So auch *Carlyle* (wie Anm. 9) Bd. 3, S. 291. Vgl. *Maffei* (wie Anm. 14) S. 21.

¹¹⁷ Vgl. die Bezeichnung Roms als „caput mundi et mater omnium aecclesiarum“ (o. S. 331).

¹¹⁸ *Laehr* (wie Anm. 115) S. 48 sieht darin allerdings keine Einschränkung, sondern wertet es gerade als das entscheidende Element, das alle früheren Interpretationen der Konstantinischen Schenkung weit zurückläßt.

¹¹⁹ Nach *Laehr* S. 49 wurde der Kaiser damit zum Beschenkten, ja zum Lehnsman des Papstes, die Schenkung Mittel der päpstlichen Weltherrschaftsziele, eine

Schaubild 2: Schematische Darstellung der Herrschaftskonstellation



Cumque sacerdotii cura et regni summa in Silvestri arbitrio penderet, vir Deo plenus intelligens rebelles sacerdotibus non posse gladio verbi Dei, sed gladio materiali coerceri, eundem Constantinum asscivit sibi in agriculturam Dei adiutorem ac contra paganos, Iudeos, hereticos aeccliesiae defensorem. Cui etiam concessit gladium ad vindictam malefactorum, coronam quoque regni imposuit ad laudem bonorum (Kap. 17 – S. 71, 31 ff.).

Die aus der Schenkung Konstantins erwachsene Gewaltenkonzentration in päpstlicher Hand endet bereits mit der Retradition der Krone an den Kaiser, und entsprechend erhalten dessen Nachfolger mit ihrer Wahl die „imperialis auctoritas“; seit Silvester aber kann kein Kaiser mehr ohne päpstliche Zustimmung regieren.¹²⁰ Wir erkennen hier, weshalb Honorius Kaiser, denen diese Bestätigung fehlt, als Tyrannen bezeichnen kann.

Die Interpretation der Konstantinischen Schenkung durch Honorius erklärt aber auch das bislang stets isoliert betrachtete und daher überraschende Kapitel über die Wahl des Kaisers durch den Papst:

Deutung, die doch wohl über den Text hinausgeht. Tatsächlich erhält der Vorrang des Papstes hier sichtbaren Ausdruck. Vgl. *Schmale* (wie Anm. 4) S. 37 Anm. 94: Der juristische Begriff paßt nicht zum Charakter des Traktats.

¹²⁰ Leo III. machte von diesem Recht bei der Krönung Karls des Großen einen folgenreichen Gebrauch, indem er die Kaiserkrone von den Griechen auf Karl übertrug (Kap. 30).

Imperator Romanus debet ab apostolico eligi, consensu principum et acclamatione plebis in caput populi constitui, a papa consecrari et coronari. Huicque debet clerus et populus in secularibus dumtaxat subici¹²¹ (Kap. 21 – S. 73, 1 ff.).

Der Papst nimmt hier nur das erworbene Recht der „constitutio regni“ wahr. „Electio“ und „constitutio“ sind dabei als synonyme Begriffe anzusehen,¹²² doch zweifellos formuliert Honorius den Sachverhalt in diesem Kapitel schärfer: Während er im Zusammenhang mit der Schenkung Konstantins nur ein Approbationsrecht des Papstes erwähnt, umfaßt die „electio“ – das zeigen auch die Wahlvorschriften über Papst und Bischöfe (Kap. 19/20) – durchaus die Bestimmung des Kandidaten;¹²³ als „constitutio“ bildet sie den rechtserheblichen Teil der Wahl. Dennoch ist auch für Honorius die Zustimmung der Fürsten notwendig:

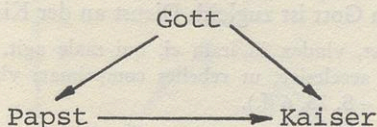
Ergo rex a Christi sacerdotibus, qui veri ecclesiae principes sunt, est constituendus; consensus tantum laicorum requirendus (Kap. 22 – S. 73, 14 ff.).

Honorius kehrt die tatsächlichen Verhältnisse um, indem er das Approbationsrecht des Papstes zum Recht der Auswahl des Kandidaten erweitert, während die verfassungsmäßigen Königswähler, die Fürsten, nur ein Zustimmungsrecht erhalten (vgl. Anm. 78).

Silvester hat einen Zustand in der Kirche eingeleitet, wie er schon im Alten Testament als beispielhaft galt (Kap. 11 ff.). Sein Vorgehen hebt keineswegs die Unmittelbarkeit der göttlichen Einsetzung auf (Kap. 24); Gottes Wille bei der „constitutio regni“ vollzieht sich vielmehr durch die Hand des Papstes.¹²⁴ Eine schematische Darstellung der Einsetzungsfolge in der Form

Gott → Papst → Kaiser

entspricht dem tatsächlichen Vorgang, der sich nach der höheren dignitas des sacerdotium ausrichtet. Sie soll bei Honorius aber nicht die direkte Ableitung der königlichen Gewalt von Gott abstreiten und ist deshalb gleichbedeutend mit dem Schema



Dagegen schließt Honorius einen Einfluß des Kaisers auf die Papstwahl völlig aus, denn dafür gibt es weder eine theologische noch eine historische Grundlage; der Papst wird in kanonischer Wahl ermittelt:

¹²¹ Der letzte Satz fehlt in Überlieferung D (Druck von Pez).

¹²² „Electio vel constitutio“ in Kap. 19; vgl. auch die Synonymität der Begriffe in Kap. 22 (S. 73, 11 f.).

¹²³ „Eligere“ darf jedoch nicht modern aufgefaßt werden; die „Auswahl“ schließt nicht eine Bindung an eine bestimmte Gruppe von Wählbaren aus.

¹²⁴ Das übersieht *Laehr* (wie Anm. 115) S. 50, wenn er behauptet, nach dieser Schenkung stamme die kaiserliche Würde vom Papst. Völlig unhaltbar ist die Interpretation von *L. Knabe*, Die gelasianische Zweigewaltenlehre bis zum Ende des Investiturstreits (Historische Studien 292), Berlin 1936, S. 142 f.: Der Ursprung der weltlichen Gewalt werde nicht mehr in Gott, sondern nur in der priesterlichen Gewalt gefunden.

Apostolicus a Romanis cardinalibus est eligendus consensu episcoporum et totius urbis cleri et populi acclamatione in caput ecclesiae constituendus (Kap. 19 – S. 72, 16 ff.).

Konstantin konnte den Papst zum Kaiser, aber nicht zum Papst machen, denn das steht ihm seinem Rang nach nicht zu: Die beiden im Prolog angesprochenen Fragen der „Summa gloria“, die Rangordnung der „dignitas“ nach und das Konstitutionsrecht (s. o. S. 313), sind für Honorius eng miteinander verzahnt. Tatsächlich ist auch die Konstantinische Schenkung mit der sich daraus ergebenden „Kaiserwahl“ durch den Papst nur noch eine notwendige Folge der höheren Würde des sacerdotium.¹²⁵

2. Die Lehre von der Gewaltenteilung

Honorius deutet mit seiner Interpretation der Konstantinischen Schenkung die theoretischen Möglichkeiten zur päpstlichen Herrschaftsbegründung also keineswegs in dem Maße aus, wie es einige moderne Forscher annehmen.¹²⁶ Die eigentliche historische Bedeutung dieses Vorgangs liegt vielmehr in dem „novus ritus christianae religionis“ (vgl. Anm. 96) als der Umdeutung der bestehenden Verhältnisse, also in seinem Symbolcharakter: Die Krönung Silvesters hat dem Kaiser, insgesamt gesehen, nicht die weltliche Gewalt genommen, denn Konstantin erhält die Krone zurück. Dieser Akt gibt dem regnum vielmehr eine neue Bedeutung: Die weltliche Gewalt, die selbst Glied der ecclesia geworden ist, steht fortan im Dienst Gottes und der Kirche. Erst ein Zusammenwirken im Sinne des Eintrachtideals kann zur absoluten Ergänzung der Stände führen, indem jeder ordo die Elemente zur Kirchenherrschaft beiträgt, die dem anderen von Natur aus fehlen. Schon Silvester als „vir Deo plenus“ hatte erkannt, daß die geistliche Gewalt ohne die weltliche unvollkommen ist (Kap. 17 – o. S. 334); der Kaiser wird zum Helfer des Papstes im Kirchenregiment¹²⁷ und zum „rex Romanae ecclesiae“ (o. S. 331); der Dienst an Gott ist zugleich Dienst an der Kirche.¹²⁸

Dei enim minister est, vindex in iram ei, qui male agit. Quid potest apertius dici? Rex est minister ecclesiae, ut rebelles comprimat: vindex est irae Dei, ut impios puniat (Kap. 25 – S. 75, 6 ff.).

In dieser Funktion bleibt dem Kaiser ein eigener Aufgabenbereich: Der Modus der gemeinsamen Regierung der beiden Häupter besteht in einer Aufteilung der Gewalten, die dem Wesen der beiden ordines angepaßt ist und Kaiser und Papst einen jeweils spezifischen Amtsbereich zuordnet:

¹²⁵ Man darf bei diesen Erörterungen nicht vergessen, daß Honorius den (als solchen unbewiesenen) Wahlmodus nur als einen Beweis für die höhere päpstliche Würde anführt (vgl. o. S. 314).

¹²⁶ Vgl. schon warnend *Carlyle* (wie Anm. 9) Bd. 3, S. 292 ff.

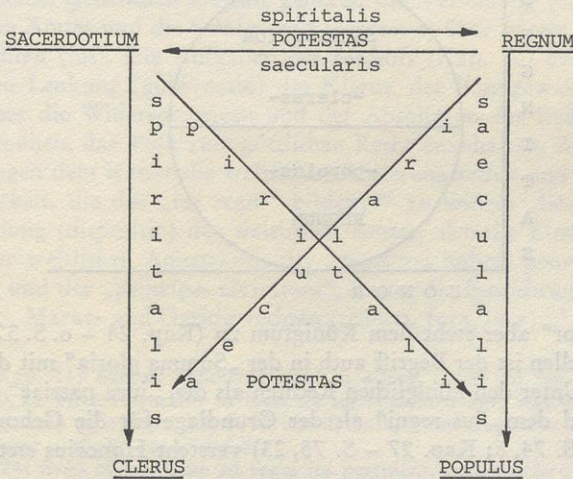
¹²⁷ Der Begriff „adiutor“ (vgl. Anm. 105) kann die Stellung des Kaisers nur insofern abqualifizieren, als dem Papst die höhere und, da er bereits der ecclesia angehört, auch die ältere Würde zusteht. Es wird jedoch im folgenden deutlich, daß der Kaiser seine Selbständigkeit behält.

¹²⁸ Honorius legt in dem folgenden Zitat den einem Paulusbrief (Rom. 13, 4) entnommenen „minister Dei“ als „minister ecclesiae“ aus. Vgl. auch *Arquillière* (wie Anm. 55) S. 512.

Igitur cum evidenti ratione sit laicus, sed per officium sacerdotale omnibus laicis prefectus, oportet, ut per omnia summo sacerdoti, utputa capiti aecclesiae, in divinis sit subiectus; et e contra summus sacerdos cum omni clero in secularibus regi, quasi precellenti, sit subditus. Sicque hi duo principes populi honore se invicem prevenientes, vero regi et sacerdoti, Christo, firmiter inherentes, hic clerum, ille populum ad supernum regnum pertrahunt, ubi soli sacerdotes et reges perenniter regnabunt (Kap. 9 – S. 69, 11 ff.).

Der König befiehlt in weltlichen, der Papst in geistlichen Angelegenheiten über die gesamte Kirche, also auch über den jeweils anderen ordo (vgl. auch Kap. 21 – o. S. 335); der weltliche Herrscher gewinnt damit eine Doppelstellung, wie sie dem Papst als „caput aecclesiae“ bereits vorher gebührte: Er ist einerseits naturgemäß Haupt seines ordo, nämlich der Laien, andererseits von seiner Funktion im Kirchenregiment her weltlicher Regent aller Christen; der Papst ist entsprechend Haupt aller Kleriker und zugleich geistlicher Regent aller Christen.¹²⁹ Auch dieses System hat in der Königszeit des Volkes Israel sein Vorbild.¹³⁰ Damals wie heute ist das Verhältnis der

Schaubild 3: Funktion und Stellung von regnum und sacerdotium in der Kirche
(die Pfeile mögen die Befehlsgewalt andeuten):



¹²⁹ Darin ist es wohl begründet, daß Honorius von einem „sacerdotale officium“ spricht, obwohl der König Laie ist: In Kap. 28 heißt es, daß er „per sacerdotale officium vindex irae Dei constitutus est“ (S. 76, 25 f.). Möglicherweise beschreibt die Wendung „per sacerdotale officium“ aber auch die Übertragung durch den Geistlichen; auf keinen Fall wird der König selbst zum sacerdos. Vgl. auch *Kölmel* (wie Anm. 1) S. 134 ff.

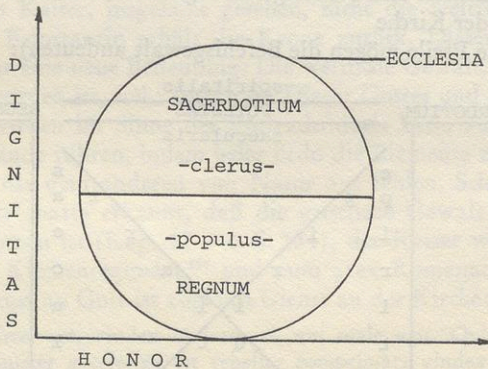
¹³⁰ Vgl. Kap. 11: Qui (Saul) rex in omnibus parebat Samueli in his, quae divinae legi congruebant. Similiter et Samuel regi obaudiebat in cunctis, quae ad ius regni pertinebant (S. 69, 29 ff.). Ein ähnliches Verhältnis wird in Kap. 12 zwischen David und Nathan beschrieben.

beiden Gewalten nach Honorius ein „Wechselspiel von Über- und Unterordnung“, ¹³¹ das beide, König und Papst, zu wirklichen Häuptern macht (Schaubild 3).

Man darf diese Seite des Verhältnisses beider Gewalten nicht übersehen. ¹³² Die Gewaltenteilung läßt die höhere dignitas des Papstes zweifellos unangestastet; ¹³³ doch sie verleiht dem regnum einen eigenen Herrschaftsraum, den ich nach dem Zitat aus Kapitel 9 (o. S. 337) als „honor“ bezeichnen möchte: Der „dignitas“ nach dem sacerdotium untergeordnet, gewinnt das regnum dem „honor“ nach eine Stellung, die es in der weltlichen Regierung über das sacerdotium erhebt, während es diesem – ebenfalls dem „honor“ nach – in der geistlichen Regierung erneut unterworfen ist (Schaubild 4).

Schaubild 4: Das Verhältnis von Überordnung und Gleichrangigkeit

Stellt man sich die ecclesia als Kreis in einem Koordinatensystem vor, so sind die Werte für die dignitas bei dem sacerdotium stets höher als bei dem regnum, während die Werte für den honor grundsätzlich gleich sind und erst bei der Bestimmung des Aufgabenbereichs ihre Tendenz ändern:



Der „honor“ aber steht dem Königtum zu (Kap. 24 – o. S. 323). Wie in anderen Quellen ist der Begriff auch in der „Summa gloria“ mit den Rechten verknüpft: Unter den königlichen Rechten als den „iura patriae“ (Kap. 21 – S. 73, 5) und dem „ius regni“ als der Grundlage für die Gehorsamspflicht (Kap. 24 – S. 74, 8; Kap. 27 – S. 75, 23) versteht Honorius stets die welt-

¹³¹ So Kölmel (wie Anm. 1) S. 136.

¹³² Hoffmann (wie Anm. 13) S. 92 möchte die Überordnung des rex in weltlichen Dingen hinweginterpretieren, indem er sie auf den Exkurs (Kap. 9) beschränkt. Selbst wenn man aber wie Hoffmann annimmt, daß der Honorius hier nur um des näheren Zieles willen, nämlich des Beweises, daß der König Laie ist, eine seiner eigentlichen Meinung widersprechende Theorie vertritt, so bleiben immer noch andere Stellen, die die weltliche Oberhoheit des Königs unterstreichen (vgl. Kap. 21).

¹³³ Die Wendung „quasi precellenti“ (Kap. 9; o. S. 337) betont noch einmal, daß dem König nicht wirklich ein Vorrang zusteht, wohl aber eine Befehlsgewalt aufgrund einer Amtsbefugnis.

liche Gewalt, der sich auch das sacerdotium unterordnen muß.¹³⁴ Über dem „ius regni“ aber steht das „ius divinae legis“, dem mehr zu gehorchen ist.¹³⁵ Das regnum steht in seinem Dienst, denn es soll – eben mit Hilfe des weltlichen Rechts¹³⁶ – die Christen „ad leges divinas servandas“ führen (Kap. 27 – S. 76, 2).

Honorius kleidet die Gewaltenteilung in die Symbolik der Zweischwerterlehre ein:¹³⁷ Der Papst führt das geistliche, der Kaiser das weltliche Schwert zum Schutz der Kirche und des Priestertums:

„Domine, ecce, duo gladii hic“, haec verba sua auctoritate roboravit, quia ad regimen ecclesiae in presenti vita duos gladios necessarios premonstravit; unum spiritalem, scilicet verbum Dei, quo sacerdotium utitur ad vulnerandos peccantes, alterum materiale, quo regnum utitur ad puniendos in malis perdurantes. Necessitas est enim, ut hos regalis potestas subigat gladio materiali, qui legi Dei rebelles non possunt corrigi stola sacerdotali (Kap. 26 – S. 75, 15 ff.).

Das Königtum greift also dort ein, wo die Machtmittel des sacerdotium nicht ausreichen.¹³⁸

Honorius grenzt die Zuständigkeitsbereiche der beiden Gewalten voneinander ab: Dem Papst (Kap. 19) obliegen – letztlich aufgrund seiner höheren dignitas – die Sorge für Klerus und Volk und die Bestellung des Königs; aufgrund seiner geistlichen Gewalt gehören die Verleihung (dispositio) der kanonischen Ämter und die Strafgewalt (correctio) über Klerus und Volk zu seinen Rechten (ius). Die Aufgaben des Bischofs (Kap. 20) bestehen in der kanonischen Lenkung (gubernatio) des Klerus, der Banngewalt (excommunicatio) über die Widerspenstigen und der Absolution der Büßenden sowie in dem Bemühen, das Volk zum göttlichen Recht anzuhalten. Als Haupt der Laien obliegen dem Kaiser die weltlichen Regierungsrechte und die weltliche Gerichtsbarkeit, die das „ius regni“ bilden;¹³⁹ zu seinem „honor“ gehören die Verleihung (dispositio) der weltlichen Ämter, also die Einsetzung (constitutio) der weltlichen Amtsträger, der „reges vel iudices provinciarum vel regionum“ und der „principes civitatum“, ferner die Einrichtung (institutio) von Steuer-, Markt- und Gerichtsrechten (tributa, fora, iura).¹⁴⁰ Mit der Ein-

¹³⁴ Vgl. Kap. 11: Samuel gehorchte Saul in allem, „quae ad ius regni pertinebant“ (S. 70, 1). Honorius zählt in Kap. 21 im einzelnen auf, was dazu gehört (s. S. 338). Hoffmann (wie Anm. 13) S. 92 irrt deshalb, wenn er glaubt, Honorius definiere nicht, was zum „ius regni“ gehört.

¹³⁵ Kap. 24: Ergo in his, quae ad regni ius pertinent, oportet clerum et populum regibus parere, in his autem, quae ad ius divinae legis spectant, Deo placere (S. 74, 8 f.).

¹³⁶ Vgl. Kap. 18 (S. 72, 6): Die Kirche hat Könige „propter secularia iudicia“.

¹³⁷ Zur Tradition der christlichen Zweischwerterlehre vgl. Trummer (wie Anm. 41) S. 421 ff. und Hoffmann (wie Anm. 13).

¹³⁸ Ähnlich äußert sich der „Liber de unitate ecclesiae conservanda“ Kap. I, 3 (MG Ldl 2, S. 187).

¹³⁹ Vgl. Kap. 18: Ad reges vero pertinent sola secularia iudicia (S. 72, 9).

¹⁴⁰ Kap. 21: Ad huius moderamen pertinet secundum civilem iustitiam vel patriae iura prefecturas, advocatias, presidatus, ducatus, comitatus disponere, tributa, fora, pro temporis qualitate iura populis instituere. Ab ipso sunt reges vel iudices pro-

beziehung in das Kirchenregiment fallen dem Kaiser als „minister Dei“ zwei neue Aufgaben zu. Als „defensor aecclesiae“ schützt er die Kirche gegen äußere Feinde, gegen Juden, Heiden und Häretiker;¹⁴¹ als „vindex irae Dei“ zwingt er die Christen, sich an das göttliche Recht zu halten, und bestraft die Übeltäter im Innern, die „rebelles aecclesiae“.¹⁴² Das Schwert ist Zeichen seiner Aufgabe als „vindex malefactorum“, die Krone Symbol seines Auftrags zur Förderung der Guten (Kap. 17).

Geistliche Aufgaben dagegen sind von seiner Amtsgewalt ausgenommen; dazu zählen auch das Gericht über Kleriker¹⁴³ und die Verfügung über geistliche Würden:¹⁴⁴

Et ego: „Si ideo ei non licet celebrare missam, quia sacerdos non est, ergo nec ecclesiam, in qua missa cantatur, licet ei dare, quia laicus est.“ Igitur quia rex laicus est et secularis et gladium ad vindictam malefactorum portans et per sacerdotale officium vindex irae Dei constitutus est et populo in secularibus tantum prelatus, omni ratione repugnante, non debet nec potest episcopatus, abbatias vel preposituras, quae spirituales dignitates sunt, dare . . . Sola autem aecclesia debet spiritualia spiritualibus personis commendare (Kap. 28 – S. 76, 23 ff.).

Es geht Honorius auch hier nicht um eine Schmälerung der kaiserlichen Gewalt; er tritt vielmehr für die funktionsmäßige Trennung der ordines gemäß ihrem unterschiedlichen Grundcharakter ein und verbietet entsprechend auch dem Klerus weltliche Betätigung wie den Kriegsdienst¹⁴⁵ oder die Verwaltung weltlicher Ämter:

(Ambrosius) accepto autem canonicè episcopatu, rex provinciae curam ei insuper delegaverit. Quem morem adhuc in aliquibus aecclesiis novimus observari, scilicet episcopum utriusque et episcopatus et ducatus curam gerere; quod tamen sacerdotibus Christi scimus minime congruere, quia nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus (Kap. 29 – S. 77, 15 ff.).¹⁴⁶

Eine solche Trennung von Weltlichem und Geistlichem, die den Doppelcharakter eines Amtes ausschließt, kann dem König die Bischofsinvestitur nicht mehr zugestehen. Das Kapitel über die Bischofseinsetzung erwähnt ihn gar nicht erst:¹⁴⁷ Der episcopus wird durch kanonische Wahl ermittelt; die

vinciarum vel regionum constituendi, ab ipso principes civitatibus preponendi (S. 73, 4 ff.). Vgl. Kap. 28 (S. 77,3): ducatus, presidatus, comitatus.

¹⁴¹ Kap. 17 (o. S. 334) und Kap. 27 (o. S. 331).

¹⁴² Kap. 27 (o. S. 331); Kap. 17 (o. S. 334); Kap. 18 (S. 72, 6 ff.); Kap. 25 (o. S. 336).

¹⁴³ Konstantin lehnt ein entsprechendes Eingreifen ab (Kap. 18 – S. 72, 9 ff.).

¹⁴⁴ Vgl. dazu den Beschluß der Lateransynode von 1123 (MG Const 1, 575), Kap. 8.

¹⁴⁵ Kap. 9: Sed nec monacho nec etiam clerico licet arma portare (S. 69, 10 f.).

¹⁴⁶ Vielleicht ist das als Anspielung auf die herzogliche Stellung des Würzburger Bischofs aufzufassen, dem nach Adam von Bremen (Kap. III, 45) schon im 11. Jahrhundert auch der Bremer Erzbischof Adalbert nachstrebte (vgl. G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte Bd. 7, S. 163 ff.). Es ist zu beachten, daß Honorius im Plural spricht: Die Sitte findet sich „in aliquibus aecclesiis“.

¹⁴⁷ Kap. 20: Episcopus autem cuiusque civitatis a clero eiusdem civitatis vel provinciae debet eligi ac populi acclamatione in pastorem ovilis Christi constitui, ab apostolico anulo et virga investiri, a duodecim (Überlieferung D ergänzt: si est archiepiscopus) vel saltim a tribus episcopis consecrari (S. 72, 26 ff.).

Investitur mit Ring und Stab vollzieht der Papst.¹⁴⁸ Honorius weiß, daß er sich mit dieser Meinung im Gegensatz zur herrschenden Gewohnheit befindet: die Bischofsinvestitur durch den König hat sich nämlich als „perversus mos“ (Kap. 30 – S. 77, 26) eingebürgert. Den Ursprung dieser Sitte sucht Honorius wieder in einem historischen Ereignis: Sie entstammt der in persönlichen Verdiensten begründeten Verleihung durch Papst Leo an Karl den Großen und seine Nachfolger (Kap. 30). Damit erkennt Honorius deren Rechte aber grundsätzlich an.¹⁴⁹ Erst als die schlechten Könige sie ohne päpstliche Sanktion beanspruchten, ist das Investiturprivileg zum Unrecht geworden: Die Kirche kann das Recht zurückverlangen, weil es von den Tyrannen entheiligt worden ist.¹⁵⁰ Honorius will zur Reinigung konsequent durchgreifen: Wer von einem Laien ein geistliches Amt empfangen hat, muß wieder abgesetzt werden:¹⁵¹

Unde sacri canones precipiunt, ut, si quis per secularem potestatem ad canonicam dignitatem intraverit, deponatur (Kap. 28 – S. 77, 4 f.).

C. Die Zusammenfassung im göttlichen Heilsplan

Sinn und Zweck der Existenz der beiden Gewalten innerhalb der *ecclesia*, ihres Ursprungs von Gott und der Gewaltenteilung sind in der heilsgeschichtlichen Aufgabe von *regnum* und *sacerdotium* begründet:¹⁵² Die Häupter der *ordines*, ihr Wirken und ihre geschichtliche Erscheinung sind Bestandteil des göttlichen Heilsplans. Somit ist schon die Unterscheidung zwischen *regnum* und *sacerdotium* gottgewollt;¹⁵³ beide sind Erben Christi, der sie als Häupter seiner Kirche eingesetzt hat; ihre heilsgeschichtliche Aufgabe erhalten sie im Blick auf das Ziel, die Seligkeit, denn der irdische Zustand der Kirche, die ihrer Vollendung in der Ewigkeit entgegenstrebt, ist nur vorübergehend:¹⁵⁴ Der Papst soll den Klerus, der König den *populus*

¹⁴⁸ Honorius räumt dem Papst also die Stellung ein, die der König bisher innehatte; die Investitur des Bischofs mit Ring und Stab durch den Papst würde tatsächlich eine revolutionäre Neuerung bedeuten. In seiner Schrift „*Gemma animae*“ (Kap. I, 158 und 183) hält sich Honorius dagegen eher an die Wirklichkeit und zählt die Bischofsinvestitur nicht zu den päpstlichen Aufgaben.

¹⁴⁹ Der Papst kann also seine geistlichen Rechte ebenso weiterverleihen, wie Konstantin seine Kaisergewalt an Silvester übertragen konnte.

¹⁵⁰ Kap. 31: *Et ecclesia itaque videns impios donis suis abuti, ac munera sibi a Christo gratis collata a prophanis prophanari, non vult ultra honorem suum alienis dare, sed ipsa per se filiis suis, prout concedet et expedit, dispensare* (S. 78, 27 ff.).

¹⁵¹ Ähnlich konsequent geht später Gerhoh von Reichersberg vor.

¹⁵² Über die Einordnung der weltlichen in die übernatürliche Ordnung („politischer Augustinismus“) vgl. *Arquillière* (wie Anm. 55) S. 513 f.

¹⁵³ Honorius spricht von der „*divina auctoritas*“; z. B. Kap. 8 (s. Anm. 61). Bereits die Auslegung biblischer Personen als „*figurae*“ setzt eine göttliche Disposition der Geschichte voraus.

¹⁵⁴ Kap. 2: *Kain war älter als Abel, quia non prius spiritale, sed carnale predicatur, cum ecclesia hic in carne existens a carnalibus prematur, postea in spiritali quiete speciali gloria induatur* (S. 65, 25 ff.). Vgl. „*Offendiculum*“ Kap. 14: *Das tabernaculum war significatio der ecclesia praesens, der Tempel aber der ecclesia futura, „quando a vero pacifico, Christo, in celo collocabitur* (S. 42, 1 ff.).

zum Heil und zur Ewigkeit führen (Kap. 9 – o.S. 337), wo nur wirkliche sacerdotes und reges Eingang finden (Kap. 34 – S. 80, 19).¹⁵⁵

Wenn die göttliche Ordnung gestört ist, weil die reges zu Tyrannen werden und ihrer heilsgeschichtlichen Aufgabe nicht mehr nachkommen, greift Gott direkt in die Geschichte ein:¹⁵⁶ Wer das sacerdotium bedrängt, wird bestraft; in Kap. 32 stellt Honorius die Schicksale der rebellischen Könige zusammen; sie erlitten stets einen schlimmeren Tod als ihre Opfer:

Quotquot aecclesiae sacerdotes persecuti sunt, pessima morte exterminati sunt (Kap. 32 – S. 79, 13 f.).

Christus, der die Kirche gegründet hat, lenkt sie auch weiterhin (Kap. 6 – S. 67, 2 f.); nur deshalb kann es überhaupt zur Erweiterung der Kirche durch die Einbeziehung des regnum seit Konstantin kommen. Was uns bei Honorius als Idealbild der Kirchenherrschaft erscheint, versteht er selbst als die einzige und rechtmäßige gottgewollte Ordnung.

Das Verhältnis von regnum und sacerdotium in der „Summa gloria“ ist hier zum besseren Verständnis in seine einzelnen Elemente zerlegt worden. Man wird der Haltung des Honorius jedoch nicht gerecht, wenn man Elemente seiner Lehre aus ihrem Zusammenhang gelöst herausgreift; ihr wirklicher Aussagegehalt wird erst in den wechselseitigen Beziehungen der Einzelfaktoren deutlich, die hier noch einmal zusammengefaßt seien; insgesamt entsteht eine überraschend geschlossene Antwort auf die Frage des Gewaltverhältnisses:

(1) Regnum und sacerdotium sind Bestandteil der von Gott gelenkten Heilsgeschichte.

(2) Folglich gehören beide (seit Konstantin) zu der von Christus gegründeten ecclesia, die als „universitas fidelium“ alle rechtgläubigen Christen umfaßt.¹⁵⁷ Als „universitas“ bildet sie eine alles einschließende Einheit.

3) Der ordo-Gedanke beinhaltet eine Trennung zwischen Geistlichem und Weltlichem; die Kirche gliedert sich entsprechend in die beiden ordines des Klerus und Populus, als deren Häupter sacerdotium und regnum fungieren.

¹⁵⁵ Die höhere dignitas des sacerdotium beruht auf dem Amt, nicht auf der Person (Kap. 3/4) und sichert folglich noch nicht die Erlösung, die beiden ordines offensteht (vgl. Kap. 4 – S. 66, 20 ff.); das sacerdotium kann sich also keineswegs des ewigen Lebens sicher fühlen: Sed notandum, quod hi quoque in diluvio suffocantur, qui filii Dei, nominantur, quia nimirum sacerdotium non salvat, quos reproba vita dampnat (Kap. 5 – S. 67, 2 ff.). „Soli sacerdotes et reges“ gibt es in der Ewigkeit (Kap. 9 – S. 69, 16 f.; Kap. 34 – S. 80, 18 f.); deshalb befahl Christus, alle Menschen mit dem priesterlichen chrisma wie mit dem königlichen oleum zu taufen (Kap. 33 – S. 79, 23 f.): Qui rex et sacerdos, quotquot suae militiae adscripsit, oleo et chrismate ungi precepit, genus regale et sacerdotale sui heredes fecit.

¹⁵⁶ Kap. 13: Et quamdiu reges sacerdotes, suos scilicet consecratores, honorabant, prophetas, suos doctores, audiebant, tamdiu illorum gloria stabat. Postquam vero sacerdotes spreverunt, prophetas occiderunt, mox a regno sunt pulsati et cum dedecore in nationibus dispersi (S. 70, 16 ff.). Vgl. auch Kap. 11 (S. 70, 2 f.): Die Absetzung Sauls geschah „divina censura“.

¹⁵⁷ Darin zeigt sich deutlich, daß es Honorius hier nicht um das Verhältnis von „Kirche“ und „Staat“ gehen kann, wie *Funkenstein* (wie Anm. 8) S. 78 f. und der Großteil der älteren Literatur behaupten.

(4) Die unterschiedlichen „Lebensformen“ der beiden ordines führen zwar immer wieder zu Auseinandersetzungen, sobald das regnum seinen Rahmen überschreitet; diese können aber nicht das Ideal der Einheit und Eintracht beeinträchtigen, das eine gemeinsame Regierung verlangt.

(5) Die höhere dignitas des sacerdotium, die auf dem Vorrang des Geistlichen vor dem Weltlichen schlechthin beruht, wird in der Geschichte vielfach bezeugt und kann nicht bestritten werden.

(6) Sie macht den Papst zum „caput aecclesiae“ und gibt ihm das Recht, den Kaiser als seinen Helfer im Kirchenregiment einzusetzen.

(7) Die „constitutio regni“ erhält dem Kaiser aber gerade einen eigenen, nämlich den weltlichen Machtbereich; der Papst bleibt geistliches Oberhaupt: Das Kirchenregiment beruht auf der Aufgabenverteilung unter die Häupter der ordines gemäß ihrem Standescharakter bei gleichzeitiger Einigung in einem gemeinsamen, von Gott gesteckten Ziel.

IV. Auswertung: Die „Summa gloria“ in der literarischen Tradition

A. *Honorius als Schriftsteller*

Erst nach der Analyse der honorianischen Vorstellungen ist es möglich, die Leistung und die Eigenart dieses Denkers zu würdigen. Über die Person des Honorius gibt uns die behandelte Schrift nur wenig Aufschlüsse. Zu den auffälligen Zügen, wie sie uns auch in anderen Werken des Autors entgegen-treten, zählen zweifellos die ausführliche Rechtfertigung der Schrift in einem Prolog, die rhetorische und stilistische Durcharbeitung (Reimprosa, Metaphern, rhetorische Figuren) und nicht zuletzt das Selbstbewußtsein des Verfassers, der seine Meinung als die allein richtige anbietet.

Die „Summa gloria“ trägt einen doppelten Charakter: Der Form nach Streitschrift, erhebt sie den Anspruch einer endgültig richtigen Darstellung des behandelten Themas. Schon der Begriff „Summa“ deutet darauf hin, daß Honorius die (möglichst vollständige) Zusammenfassung der richtigen Lehre erstrebt. So begegnet uns streckenweise schon der Ton eines dogmatischen „Lehrbuchs über die Superiorität der Geistlichkeit über die Laien“,¹⁵⁸ einzelne Argumente wie das ordo-Denken, der Vorrang der Seele vor dem Körper (o. S. 314) und vor allem die Zweiteilung der Menschheit in Kleriker und Laien (S. 323 f.) scheinen Honorius unumstößlich und bedürfen keiner weiteren Beweise.¹⁵⁹ Sein eigentliches Thema aber, der Vorrang des sacerdotium vor dem regnum, bleibt keineswegs unbewiesen; Honorius muß sich mit anderen Meinungen auseinandersetzen und die Richtigkeit der eigenen Ansicht

¹⁵⁸ So *A. Fauser*, Die Publizisten des Investiturstreites. Persönlichkeiten und Ideen, Diss. München 1935, S. 82.

¹⁵⁹ Man könnte deshalb vermuten, daß diese Elemente auch von den Gegnern des Honorius anerkannt werden, also zum Allgemeingut der Zeit zählen; apodiktische Behauptungen finden sich jedoch vor allem in den recht eigenwilligen Rechtsbestimmungen über die Wahlen (Kap. 19 ff.).

begründen.¹⁶⁰ Es stimmt also nur teilweise, daß die im Kampf erworbenen Grundsätze der Kirchenreform selbstverständlicher Besitz geworden sind.¹⁶¹ Die „Summa gloria“ steht auch von der Sprache her noch ganz in der Tradition der „libelli de lite“. Eine parteigebundene Stellungnahme des Autors ist noch unumgänglich. Erst das Ergebnis, das dank der Beweise nach eigener Meinung nun gesichert ist, kann doktrinaire Gültigkeit erlangen.

B. Honorius und die Scholastik

Die Überzeugung des Honorius von der Richtigkeit seiner Ansicht läßt die Maßstäbe seines Denkens erkennen (o. S. 311 f.): Danach gibt es nur eine einzige, von Gott, der alles nach einem vorherbestimmten Plan lenkt, gegebene und deshalb eindeutige Wahrheit (veritas). Der Mensch aber kann und soll sie mit Hilfe der göttlichen Offenbarung und seiner (dazu verliehenen) ratio ergründen. Indem Honorius die Vernunft in den Vordergrund stellt und sich zum Anwalt dieser „scientia“ macht, um mit rationalen Argumenten die Gegner, denen ein solcher Verstand fehlt, zu widerlegen, nimmt er die Erkenntnis des göttlichen Willens für sich in Anspruch: Da seine Quellen durch die göttliche Autorität (divina auctoritas) gestützt sind (o. S. 312), müssen sie die einzig richtige Antwort auf seine Frage liefern. Die „Summa gloria“ erhält damit ihr eigentliches Motiv: Da die göttliche Wahrheit noch nicht von allen Menschen erkannt ist, muß sie verbreitet werden. Zugleich aber wird der doppelte Charakter der Schrift verständlich: Als „Summa“, die die eine Wahrheit verkünden will, muß sie auch gerade das darlegen, was umstritten ist.

Wenn Honorius nun mit Hilfe der „ratio“ die Glaubenswahrheiten zu erfassen sucht und – gleichsam im Sinne des „fides quaerens intellectum“ Anselms von Canterbury – durch Anwendung der Vernunft auf die Offenbarungswahrheiten Einsicht in die Glaubensinhalte gewinnen will,¹⁶² so wird er gewissermaßen zu einem Verfechter der fröhscholastischen Methode, wenngleich er – in der „Summa gloria“ ebensowenig wie in den übrigen Schriften – kaum Gebrauch von der in Frankreich entwickelten dialektischen Methode macht: In zahlreichen Werken setzt Honorius die Tradition des Wechsels zwischen Schülerfragen und Lehrerantworten fort; die für die Scholastik übliche Schrittfolge lectio – quaestio – disputatio – conclusio findet sich bei ihm nicht.¹⁶³ Wohl aber erkennt Honorius die Vernunft als Er-

¹⁶⁰ Das Stilmittel der „invectio“ (Einwurf eines Gegners) findet sich dort, wo es Widerspruch geben kann: bei der Typisierung der biblischen Personen (Kap. 3), der Zuordnung des Königs zu den Laien (Kap. 9), dem Problem der Königswahl durch die principes (Kap. 22) und der Frage der Bischofsinvestitur (Kap. 28).

¹⁶¹ So Fauser (wie Anm. 158) S. 83.

¹⁶² Diese Definition gibt M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode Bd. 1, Freiburg 1909 (ND. Darmstadt 1961), S. 36 f.

¹⁶³ Zu diesen Unterschieden zwischen der sog. scholastischen und monastischen Methode vgl. J. Ehlers, Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts, in: Antiqui et moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 9), Berlin/New York 1974, S. 58–79.

kenntnisquelle an, um die „divina auctoritas“ zu ergründen: „Auctoritas“ ist nur das, was die „ratio“ als wahr erweist, sagt er im „Liber octo quaestionum“ (Migne PL 172, Sp. 1185 B). Die Autorität der Tradition steht nicht in einem Gegensatz zur rationalen Methode der Gegenwart, muß sich aber deren Prüfung unterwerfen; die auf diese Weise begründete Überlieferung bleibt Grundlage der Argumentation: Honorius stützt sich in erster Linie auf die Offenbarung; er überzeugt durch eine gigantische Fülle neuer Belege, nicht durch Ausgleich der Unstimmigkeiten zwischen verschiedenen „Autoritäten“ (etwa im Sinne von Abälards „Sic et non“). Es ist bezeichnend, daß Honorius seine Argumente vor allem in der Geschichte sucht.

C. Honorius als Symbolist und Historiker

Gott offenbart sich dem Menschen in erster Linie in einer planmäßig gelenkten Geschichte. Deshalb stützt sich Honorius hauptsächlich – hier aber ausgiebig – auf Bibelzitate, vornehmlich aus den historischen Schriften der Bibel.¹⁶⁴ In nachbiblischer Zeit sucht er seine exempla bezeichnenderweise in den Heiligenlegenden und in der Geschichtsschreibung (o. S. 316).¹⁶⁵ Honorius vermeidet zwar den Schritt in die eigene Gegenwart (o. S. 315), doch ist seine ganze Argumentation auf sie ausgerichtet,¹⁶⁶ da das historische Ereignis als göttliche Offenbarung zugleich mit einem allegorischen Sinn behaftet ist: Honorius sucht zwar nicht die Erfüllung der in der Vergangenheit präfigurierten Ereignisse in der eigenen Zeit, aber er entnimmt ihnen die Gottes Willen entsprechenden und daher allezeit gültigen Idealzustände.¹⁶⁷ Daraus entwickelt sich seine Typenlehre: Honorius schafft eine neue Art des Beweises, indem er die biblischen Gestalten als „typi regni bzw. sacerdotii“ deutet und damit erstmals die beiden Stände im Laufe der gesamten Geschichte von ihrem Beginn bis zur eigenen Gegenwart verfolgt. Sicherlich legt er zur Unterscheidung der ordines Kriterien der eigenen Zeit an, doch er selbst betrachtet seine typologische Auslegung zweifellos als historischen Beweis, der eine zusätzliche Rechtfertigung erst aus dem Nachweis erhält, daß die biblischen Werturteile nicht nur die einzelne Person, sondern auch deren Amt betreffen; der den historischen Überblick unterbrechende Exkurs (Kap. 3/4) erfüllt in diesem Zusammenhang also eine besondere Funktion. Bei aller Betonung der ordines genießt aber auch die einzelne Person eine erhebliche, von ihrem Amt zu lösende Bedeutung: Die Heilsfunktion des Am-

¹⁶⁴ Vgl. o. S. 319. Nur Bibelzitate können nämlich die „imperiti“ überzeugen (S. 65, 4); s. Anm. 35; dazu *Hackelsperger* (wie Anm. 67) S. 129. Vgl. auch die Ergebnisse *Zieses* (wie Anm. 3) S. 94 f. über Anselm von Lucca.

¹⁶⁵ Nach diesen Darlegungen ist es offenbar, daß *Schmidlin* (wie Anm. 7) S. 48 Honorius nach modernen Maßstäben beurteilt und deshalb seiner Leistung wie seiner Intention nicht gerecht wird, wenn er ihm eine unhistorische Beweisführung seines kirchenpolitischen Dogmas vorwirft.

¹⁶⁶ Vgl. auch die Verurteilung der Simonie (o. S. 340 f.).

¹⁶⁷ Die historischen Beispiele sind als „exempla“ bindend: Deshalb gilt die konstantinische Übertragung der Kaiserkrone nicht nur für Silvester, sondern auch für alle seine Nachfolger.

tes ist nicht einfach auf die Person übertragbar, denn ungeachtet der höheren dignitas des sacerdotium können auch Priester ein schlechtes Leben führen (Kap. 5 – S. 67, 2 ff.). Und Abweichungen vom Ideal, wie das Zugeständnis der Bischofsinvestitur an Karl den Großen, sind ebenfalls persönlich bedingt. Es ist bezeichnend, daß es hier wieder mehrere Möglichkeiten gibt; die Typologie wird erst durch die Interpretation des Honorius aussagekräftig, weil das einzelne historische Ereignis mehrere allegorische Bedeutungen tragen kann.

Die figurale Ausdeutung biblischer Gestalten ist nicht neu,¹⁶⁸ doch ihre konsequente Anwendung auf regnum und sacerdotium im Laufe der gesamten Geschichte stellt in der Geschlossenheit, mit der sie in der „Summa gloria“ vorgetragen wird, eine einzigartige Leistung dar, die man sicher entsprechend würdigen muß.¹⁶⁹ Sie stellt Honorius in eine Reihe mit den immer neuen Ansätzen eines Rupert von Deutz oder später eines Gerhoh von Reichersberg, die historische Entwicklung durch ein figurales Denken zu verstehen. Honorius gehört – trotz seiner Verehrung der ratio – zu den sog. Symbolisten.¹⁷⁰

Die typologische und historische Argumentation des Honorius ist gegenwartsbezogen; sein Interesse gilt einem aktuellen Problem, dem Gewaltverhältnis, das er aber „historisch“, nämlich in der Vergangenheit betrachtet. Die Ergebnisse, die Honorius der Geschichte entnimmt, dürfen als Folgerungen auf die eigene Gegenwart gelten, auch wenn er eine offene Stellungnahme vermeidet: Das regnum der Gegenwart wird indirekt als Tyrannis entlarvt, weil ihm die Anerkennung des Papstes und damit die göttliche Legitimierung fehlt.¹⁷¹ Auf diese Weise rechtfertigt Honorius zugleich einen

¹⁶⁸ Vgl. allein Augustins civitas-Lehre. Zur Typologie vgl. W. Kölmel, Typik und Atypik, in: Speculum historiale (Festschrift J. Spörl), 1965, S. 277–302. Die Auslegung der biblischen Gestalten als Typen der Stände findet sich zuerst wohl in dem von Dieterich als Vorlage des Honorius genannten Hieronymusbrief (ep. 73, CSEL 55, S. 13 f.), der die „filii dei“ als „typi sacerdotii“ und Abraham als „typus Christi“ anspricht, sich aber auf diese Einzelbeispiele beschränkt.

¹⁶⁹ Das ist bisher nicht geschehen. Dempf (wie Anm. 10) S. 239, der Honorius zu den Symbolisten zählt, bezeichnet die Typenlehre als „billige symbolische Schematik“. Kölmel (wie Anm. 168) S. 286 sieht die Leistung des Honorius in der Vereinigung von zwei Grundkategorien, der Ordnungstypen und der heilsgeschichtlichen Typen, doch erscheint mir diese Differenzierung zu modern; die allegorische Auslegung reiht jeden heilsgeschichtlichen Typus zugleich auch in ein bestimmtes Ordnungsschema ein.

¹⁷⁰ Zum Symbolismus vgl. M.-D. Chenu, La théologie au XII^e siècle, Paris 2^e 1966, S. 159 ff. – Garrigues (wie Anm. 15) findet in der Schrift zwar eine „symbolische Mentalität“ (S. 44), sieht diese aber nicht in der symbolischen Wirkung der Worte, sondern in der Reflektion der Tatsachen manifestiert! Ein strenger Gegensatz zwischen rationalem und figuralem Denken, wie ihn Dempf (S. 230 f.) formuliert, läßt sich kaum halten.

¹⁷¹ Nach dem Verbot der Bischofsinvestitur durch den König und der Charakterisierung der jetzigen Könige als Tyrannen (Kap. 31) kann Kap. 32 mit dem geschichtlichen Überblick über die Strafen der Tyrannen durch Gott nur als Warnung an den König angesehen werden.

Widerstand gegen den König in Form der Exkommunikation. Letztlich billigt er hier das Vorgehen der Päpste gegen Heinrich IV. und Heinrich V., obwohl er die konkreten Ereignisse mit keinem Wort erwähnt. Dabei will er jedoch die weltlichen Königsrechte erhalten wissen, da er das Widerstandsrecht auf die Exkommunikation beschränkt (vgl. o. S. 330 f.).

Natürlich liefert die Geschichte nicht überall das Idealbild, das Honorius darstellen will.¹⁷² Trotz aller Versuche, die historische Kontinuität der ordines zu beweisen, ist er sich wichtiger Änderungen durchaus bewußt: Zahlreiche Abweichungen vom rechten Zustand ergeben sich aus historischen Tatsachen, und auch der rechte Zustand selbst muß erst in der Geschichte verwirklicht werden. In christlicher Zeit begründet die Bekehrung Konstantins als zentrales Ereignis ein Gewaltverhältnis, das grundsätzlich bereits in der Zeit des Alten Testaments als rechtmäßig erwiesen ist.¹⁷³ Das Idealbild des Honorius ist vorgeprägt durch die Offenbarungen der biblischen Heilsgeschichte;¹⁷⁴ alle späteren Ereignisse können sie entweder bestätigen, dann sind sie gottgewollt, oder ihnen widersprechen, dann wirken sie der göttlichen Ordnung entgegen. Hier entschuldigt Honorius eine Abweichung wie das Investiturrecht Karls des Großen aber lieber als rechtmäßige Ausnahme, statt sie als Mißstand anzuprangern.¹⁷⁵ Das heißt trotz aller geschichtlichen Durchdringung seiner Argumentation: Honorius gewinnt Erkenntnisse aus der frühbiblischen Zeit, indem er dieser mit der Unterscheidung von *regnum* und *sacerdotium* Kriterien der eigenen Gegenwart unterlegt, und er mißt weiterhin alle Ereignisse und Zustände an diesem biblischen Idealbild: Honorius beweist nicht mehr aus der Geschichte heraus, sondern – mit Hilfe seiner eigenen Interpretation – durch die Geschichte. Das spätere historische Ereignis schafft nicht mehr neue Kriterien, kann also das Idealbild nicht mehr ändern, aber es begründet jeweils einen neuen Zustand der *ecclesia* und ihrer Zusammensetzung:¹⁷⁶ Damit ist aber ein wichtiges Element aller historischen Entwicklung, nämlich der Wandel, grundsätzlich anerkannt. Die eigene Zeit läßt sich in das Gesamtgefüge der Geschichte einordnen.

¹⁷² Vgl. Hoffmann (wie Anm. 13) S. 91.

¹⁷³ Vgl. H. G. Walther, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München 1976, S. 53.

¹⁷⁴ Vgl. Arquillière (wie Anm. 55) S. 512.

¹⁷⁵ Vielleicht darf man daraus schließen, daß bestimmte Idealfiguren wie Karl der Große inzwischen unangreifbar geworden sind. Ähnlich geht übrigens *Petrus Damiani* (*Liber gratissimus* Kap. 38, MG Ldl 1, S. 71, 32) bei der Verteidigung Heinrichs III. vor, dem das Privileg der Bischofswahl ebenfalls „*divina dispensatione*“ verliehen war. Damiani entschuldigt auch die Anwesenheit des Mauritius bei der Wahl Gregors als Ausnahme (S. 79, 33).

¹⁷⁶ Eine Diskrepanz zwischen Ideal und Geschichte besteht in diesem Zusammenhang ohnehin nur, wenn die innere Einheit der Kirche bedroht ist. In diesem Fall muß das *sacerdotium* als die einzige Macht, die auch allein regieren kann, die Initiative ergreifen und zur Wahrung der inneren eventuell die äußere Einheit aufgeben und den Tyrannen aus der Kirche ausschließen.

D. *Honorius als Gregorianer*

Der Streitschriftcharakter der „Summa gloria“ legt es nahe, Honorius einer der beiden traditionellen Gruppen der sog. Gregorianer und Antigregorianer zuzuordnen, und innerhalb dieses Rahmens hat man ihn zweifellos als propäpstlichen Schreiber zu betrachten.¹⁷⁷ Der Vorrang des Papsttums ist sein wichtigstes Anliegen, und er beschränkt sich nicht auf eine theoretische Überordnung, sondern zeigt auch praktische Konsequenzen in der „constitutio regni“ (o. S. 332 ff.). Wo es um die höhere dignitas der Geistlichkeit geht, kennt Honorius keine Kompromisse. Nun ist allerdings gerade der Gedanke der höheren Würde des Papsttums (ebenso wie die Einheitsidee) auch von prokaiserlichen Schriftstellern, die ja selbst bis auf wenige Ausnahmen Kleriker waren, nicht bestritten worden, gehört also zum Allgemeingut dieser Zeit.¹⁷⁸ Die zweite Grundforderung des Honorius in der „Summa gloria“ gilt stärker als typisches Element der gregorianischen Partei: Die sog. „libertas ecclesiae“ ist sogar zu ihrem Schlagwort geworden. Sie muß aber – gerade auch bei Honorius – im Sinne einer „libertas spiritualis“ interpretiert werden: Der Klerus darf in geistlichen Dingen nicht von der Laienschaft und folglich auch nicht vom König bevormundet werden; deshalb spricht Honorius dem Kaiser das Investiturrecht entschieden ab.¹⁷⁹ Eben dieser „libertas“-Gedanke bewahrt Honorius aber auch vor einer politischen Ausdeutung der „dignitas“-Idee: Der Geistlichkeit sind weltliche Lebensführung und Geschäfte gleichermaßen verboten; sie hat diese daher den Laien zu übertragen. Nichts deutet darauf hin, daß Honorius in seiner Zeit den Papst als „typus Christi“, der regnum und sacerdotium in sich vereinigt, propagieren will. Es geht ihm in erster Linie wohl nicht darum, dem König etwas zu nehmen, als vielmehr die weltliche Betätigung der Priester zu verhindern, ein Ziel, das er auch im „Offendiculum“ verfolgt. Deshalb ist es kaum richtig, ihn als extremen Gregorianer zu klassifizieren.¹⁸⁰ Die entschiedene Vertretung eines geistlichen Vorrangs des Papstes macht ihn noch nicht dazu; vielmehr erscheint es ihm selbstverständlich, daß Silvester das weltliche Schwert in die Hände des Königs gelegt hat. Erst wenn Kaisertum und Papsttum sich feind-

¹⁷⁷ Mit seiner Polemik gegen prokönigliche Schreiber stempelt er sich selbst dazu (o. S. 312).

¹⁷⁸ Darauf weisen *Mirbt* (wie Anm. 2) S. 554 und *Funkenstein* (wie Anm. 8) S. 38 und S. 75 hin; zur Einheitsidee vgl. *Mirbt* S. 572 f.

¹⁷⁹ Allein *Maffei* (wie Anm. 14) bezeichnet diesen Teil als die extremste Ansicht des Honorius (S. 21). – Die scheinbare Radikalität der Schrift ist nicht zuletzt auch von deren Thema abhängig; in anderen Werken urteilt Honorius weniger streng; vgl. Anm. 43 und 146; im „Speculum ecclesiae“ (Migne PL 172, S. 896) treten rex und sacerdos als die beiden einzigen Gesalbten des Alten Testaments nebeneinander (sie bilden die beiden Fische, mit denen Jesus das Volk speiste).

¹⁸⁰ *Schmidlins* Behauptung (wie Anm. 7), Honorius sei der konsequenteste Vertreter der päpstlichen „potestas directa“ (S. 48), ist schon von *Maccarrone* (wie Anm. 14) S. 28 f. überzeugend zurückgewiesen worden. *Maccarrone* geht aber zu weit, wenn er die „auffälligste Behauptung“ des Honorius, die „constitutio regni“ durch den Papst, allein auf die translatio imperii durch Konstantin zurückführt und einen ewigen Besitz der weltlichen Gewalt im sacerdotium abstreitet (vgl. o. S. 335 f.).

lich gegenübertreten, bezieht Honorius ausschließlich zugunsten der geistlichen Gewalt Stellung: Nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte sind grundsätzliche Gedanken über die Ordnung der ecclesia nötig geworden, wenn der König vom Ausschluß aus der Kirche bedroht ist.

E. Honorius als Systematiker

Eine einseitige Klassifizierung als Gregorianer kann deshalb nicht befriedigen, weil dem dignitas-Gedanken bei Honorius die Idee der Gewaltenteilung gegenübertritt, die der Forderung nach einem einträchtigen Zusammenwirken beider Gewalten entspringt und das regnum deshalb nicht grundsätzlich dem sacerdotium unterstellt, sondern in seiner Regierungsfunktion sogar überordnet. Beide Elemente sind Teil seiner Lehre: Honorius untersucht das Rangordnungsverhältnis in bezug auf dignitas und constitutio, setzt in seiner Argumentation aber von vornherein sowohl die unitas ecclesiae wie die gottgewollte Aufgabe beider Gewalten voraus. Nur wer in Honorius den einseitig-orientierten Gregorianer sieht, kann ihm Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit vorwerfen,¹⁸¹ weil er nämlich nach den langen Beweisen über den Vorrang des Priestertums eine weit radikalere Haltung erwartet, als Honorius sie vertreten will. Ebenso verfehlt ist es, die eine Seite seiner Theorien einfach hinwegzuinterpretieren: Hoffmann sucht Honorius von dem Vorwurf der Inkonsequenz zu befreien, indem er dessen Äußerungen über den Eigenwert des regnum als Polemik, die nicht der wahren Überzeugung des Honorius entspreche, beiseite schiebt.¹⁸² Honorius hat zwar selbst erkannt, daß zwischen absolutem Vorrang an dignitas und Unterwerfung im weltlichen Bereich eine gewisse Spannung besteht,¹⁸³ er bemüht sich aber, Einheit und Auseinanderstreben der ordines, einseitigen Vorrang und gegenseitige Überordnung durch die Gewaltenteilung in einem harmonischen Gleichgewicht zu halten: Die „constitutio regni“ aus den Händen des Papstes beseitigt nicht etwa den göttlichen Ursprung des Königtums, sondern sie führt erst Gottes Auftrag (dominica auctoritas) aus (vgl. o. S. 333); der historische Gegensatz beider Gewalten vernichtet keineswegs das Ideal der Einheit der Kirche, denn einmal hat das Zusammenwirken von regnum und sacerdotium innerhalb der „universitas fidelium“ einen historischen Ursprung in der Bekehrung Konstantins, zum andern schließen diese Auseinandersetzungen den rex aus der Glaubensgemeinschaft aus, weil ihm als „tyrannus“ die göttliche Stützung fehlt; die Spannung zwischen Gewaltentrennung und Einheit wird in dem System der Gewaltenteilung beseitigt; der Kaiser sichert sich dabei die absolute Verfügungsgewalt im weltlichen Bereich und erhält zugleich eine heilsgeschichtliche Aufgabe im Dienst der Kirche, der gleichzeitig Gottesdienst ist (o. S. 336 ff.). Die durch Konstantin

¹⁸¹ Vgl. Anm. 10. „Potestas directa“ des Papstes und weltliche Hoheit des Kaisers (Schmidlin S. 48 ff.) wären natürlich unvereinbar.

¹⁸² Hoffmann (wie Anm. 13) S. 91 f. (vgl. Anm. 132) und Knabe (wie Anm. 124) S. 145, die überhaupt nur noch die „päpstliche“ Seite der Argumentation erwähnt.

¹⁸³ Das zeigt der Gegensatz in „quamvis“ und „tamen“ (Kap. 24 – o. S. 323).

erneuerte Konzentration beider Gewalten in der Hand des Papstes wird auf die „constitutio regni“ beschränkt, die erst die Voraussetzung für die Gewaltenteilung schafft. Es kann nun kaum noch überraschen, daß die einzelnen Elemente der Lehre im Grunde verschiedenen Lagern entnommen sind: Die Einsetzung des regnum durch das sacerdotium, die Leugnung eines geistlichen Charakters des Königtums und das Widerstandsrecht¹⁸⁴ gehören zu den bevorzugten Thesen der propäpstlichen Partei, während die Abstammung der weltlichen Gewalt von Gott und die Lehre der Gewaltenteilung mit dem Symbol der beiden Schwerter eher zu den Argumenten proköniglicher Schreiber zählen. Auch die historische Argumentation wurde vor Honorius eher zur Legitimierung des Kaisers und zum Beweis der Priorität weltlicher Herrschaft herangezogen.¹⁸⁵ Die Bibelbelege des Honorius sind aber nur zum Teil traditionell; meist wählt er ausgefallene Zitate oder benutzt die gängigen Stellen doch in einem anderen Zusammenhang (o. S. 319). Jede einseitige Beurteilung wird Honorius nicht gerecht.

Auf der anderen Seite mißt man den teilweise doch extremen Ansichten des Honorius zu wenig Gewicht bei, wenn man in ihm nur den Willen zum Kompromiß um jeden Preis betont.¹⁸⁶ Zwar ist hier immerhin schon eine ungerechtfertigte Einseitigkeit vermieden, doch mildert ein bewußter Wille zum Ausgleich auf seiten des Honorius die Einzelaussagen zu sehr ab. Nur wer die Schrift als Ganzes betrachtet und bewertet, erkennt die Zusammengehörigkeit der scheinbar widersprüchlichen Elemente. Funkenstein (S. 78 f.) und die Gebrüder Carlyle (Band 3, S. 287) sehen eine Erklärung in dem Unterschied zwischen Theorie und Praxis, doch geht auch eine solche Formulierung an dem eigentlichen Problem vorbei: Honorius ist sicher nicht in der Praxis zu Zugeständnissen bereit, die er in der Theorie ablehnt. Wohl aber kann man behaupten, daß er bei seiner theoretischen Durchdringung des Stoffes den Blick auf die Wirklichkeit nicht verliert; schon seine historische Analyse orientiert sich letztlich an den Gegebenheiten seiner eigenen Zeit. Tatsächlich entspringt die Zusammenfassung der bisher als gegensätzlich angesehenen Theorien dem Drang zu einer Systematik, wie sie sich bereits in seinem gezielt angelegten Überblick über die Geschichte und vor allem in seiner Typenlehre gezeigt hat. So stellen einzelne seiner Behauptungen weder

¹⁸⁴ Diese Frage ist überhaupt nur von „Gregorianern“ aufgegriffen worden; dagegen haben prokaiserliche Schreiber mehrfach absoluten Gehorsam gefordert; vgl. *Mirbt* (wie Anm. 2) S. 550 f. Da Honorius auch hier Exkommunikation mit der Anerkennung der Regierung verbindet, bezeichnet *Kern* (wie Anm. 97) S. 203 f. ihn als „Vermittlungstheologen“.

¹⁸⁵ Vgl. dazu *Walther* (wie Anm. 173) S. 38 ff.; mit Honorius beginnt eine allgemeine Tendenz, die Wahrheit der ecclesia aus der Heilsgeschichte zu erfassen (ebda. S. 43). Historische Argumentation ist also nicht mehr „Flucht in die Geschichte“ wegen Versagens logischer Argumente (ebda. S. 39 f.), sondern Honorius erkennt die ratio des Geschichtsablaufs, der mit Vernunft zu deuten ist. – Nicht ganz zutreffend ist *Fausers* Behauptung (wie Anm. 158) S. 83/92, Honorius stehe der Kanonistik (wie sonst die proköniglichen Schreiber) fern.

¹⁸⁶ So *Fauser* S. 83, der behauptet, bei Honorius liege alles „auf einer mittleren Ebene“.

einen Widerspruch zu seiner eigentlichen Theorie noch ein Zurückweichen gegenüber theoretischen Forderungen dar; vielmehr schafft die Verarbeitung unterschiedlicher Geisteshaltungen, die Verbindung von Idee und Wirklichkeit, Geschichte und Gegenwart, zu einer einzigen Theorie eine Einheit, die alle immanenten Widersprüche gerade beseitigen soll, die andererseits aber auch, gerade weil sie alles enthält, den Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben kann. Honorius läßt sich genausowenig wie seine Hauptquelle, die Bibel, auf eine einseitige Haltung festlegen.¹⁸⁷

Mit alldem entfernt sich Honorius nicht nur äußerlich von der starren Partegebundenheit der Streitschriftenliteratur; die Aufnahme von Elementen der verschiedenen Richtungen macht die „Summa gloria“ zur umfassendsten Streitschrift überhaupt und gliedert sie in den Kreis anderer Schriften des Verfassers mit zusammenfassendem Charakter ein: Das „Elucidarium“ bearbeitet die Dogmatik, die „Summa totius“ die Geschichte, die „Gemma animae“ die Liturgie und die „Imago mundi“ das Weltbild. Tatsächlich legt schon die Idee der „Summa“ eine Synthese der verschiedenen Ansichten nahe. Indem Honorius die Zustände der eigenen Gegenwart (in diesem Fall: der ordines) in ihren historischen exempla beobachtet, sucht er die Übereinstimmung von Bibel und Gewohnheit, von religiösen Vorstellungen und tatsächlich Gewordenem zu erweisen. Dabei verfolgt er seine Ideen konsequent und systematisch; was ihnen entgegensteht, sucht er zu entkräften, aber er übergeht es nicht: Honorius entschuldigt „unkanonische“ Bischofsinvestituren in der Vergangenheit. Die einmal angewandte Typologie wird fortgeführt, auch wenn sie seinem Arbeitsziel nicht mehr dient (vgl. Anm. 64). In dem systematischen Vorgehen, das im Konfliktfall die Oberhand über Streitschriftcharakter und Partegebundenheit behält, scheint mir das hervorstechendste Merkmal der Schrift zu liegen. Weder in seiner Methode noch in den einzelnen Elementen seiner Lehre stellt sich Honorius als Vertreter einer völlig neuen Richtung vor; die Originalität liegt vielmehr in der systematischen Zusammenfassung in einer „Summa“.

Die „Summa gloria“, so darf man zusammenfassen, ist die erste Schrift, die verschiedenartige Elemente des Verhältnisses zwischen regnum und sacerdotium zusammenfaßt und in eine wechselseitige Beziehung setzt.¹⁸⁸ Honorius ist der erste, der ein geschlossenes System liefert,¹⁸⁹ eine Summa mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit, in der gegensätzliche Elemente zu einer Einheit verschmolzen und neutralisiert werden und die deshalb not-

¹⁸⁷ Vgl. die Beispiele für das Verhältnis von Amt und Person (Kap. 4): Die Schrift liefert exempla für alle Möglichkeiten, die Erhöhung des Amtes durch den Träger ebenso wie die Erniedrigung, die Aufwertung des Trägers durch das Amt ebenso wie die Abwertung. – Entsprechend bezeugt sie den Vorrang des sacerdotium neben der göttlichen Herkunft des regnum.

¹⁸⁸ Ansätze dazu finden sich im frühen 12. Jahrhundert bezeichnenderweise im proköniglichen Lager (*Hugo von Fleury*; Normannischer Anonymus).

¹⁸⁹ Vgl. *Hoffmann* (wie Anm. 13) S. 91 f., der die Geschlossenheit allerdings eher in der konsequenten Vertretung eines päpstlichen Anspruchs sieht, und *Carlyle* (wie Anm. 9), Bd. 3, S. 286 f.

wendigerweise zum Ausgleich tendiert, selbst wenn das nicht primär in der Absicht des Verfassers gelegen haben sollte. Die Einheit erhält ihre Grundlage den mittelalterlichen Maßstäben gemäß dabei durch die Hinordnung aller Elemente auf eine höhere Ebene, auf Gott, und durch ihre Eingliederung in die nach Gottes Willen verlaufende Heilsgeschichte.

F. Ausblick: Honorius in der Vorstellungswelt des 12. Jahrhunderts

Es kann nicht in der Absicht des Honorius gelegen haben, eine konkrete Lösung des sog. Investiturstreits anzubieten; gerade in der Frage der Bischofsinvestitur zeigt er sich unnachgiebig. Unbewußt aber gibt die „Summa gloria“ trotz ihrer parteipolitischen Stellungnahme Zeugnis von dem Ausgleichswillen des frühen 12. Jahrhunderts, dem sie angehört. Mit der Entfernung von der Tradition des 11. Jahrhunderts leitet Honorius mit seiner historischen Betrachtungsweise,¹⁹⁰ der Betonung des Einheitsgedankens und der systematischen Darstellung sowie der Eingliederung des Problems in die gesamte Heilsgeschichte die Vorstellungen des 12. Jahrhunderts ein, die Einheitsgedanken und Zweigewaltenlehre miteinander verbindet;¹⁹¹ es gibt Parallelen zu Hugo von St. Viktor, Gerhoh von Reichersberg und Otto von Freising, der das Gewaltverhältnis im Rahmen der civitas-Lehre betrachtet. Bezeichnend für die Thematik ist die Loslösung von tagespolitischen Einzelereignissen¹⁹² zugunsten einer umfassenden Übersicht von höherer Ebene aus,¹⁹³ charakteristisch für die Methode das Bemühen, die Gegenwart durch eine allegorische Auslegung der Vergangenheit zu verstehen (vgl. S. 345); doch nicht nur das figurale Denken, auch die Gleichartigkeit der Ideen, besonders der Gewaltentrennung, verbindet Honorius mit Gerhoh. Noch auffälliger ist die Übereinstimmung mit der Lehre Hugos von St. Viktor in dessen Hauptwerk „De sacramentis fidei“.¹⁹⁴ Wie Honorius, sieht auch Hugo die ecclesia als universitas fidelium, geeint durch das corpus Christi, doch nach den zwei Seiten des Körpers in eine linke und eine rechte Hälfte, die beiden ordines der Laien und Kleriker, unterteilt. Diese Stände unterscheiden

¹⁹⁰ Zur zunehmend historischen Argumentation im frühen 12. Jh. vgl. *Chenu* (wie Anm. 170) S. 62 ff.: „Entwicklung eines historischen Bewußtseins“.

¹⁹¹ So *G. Ladner*, The Concepts of „Ecclesia“ and „Christianitas“ and their Relation to the Idea of Papal „Plenitudo potestatis“ from Gregory VII to Boniface VIII, in: *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Rom 1954, S. 57 f. – *Garrigues* (wie Anm. 15) versteht die „Summa gloria“ ganz als Produkt des französischen Spiritualismus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts (S. 42 f.; S. 46).

¹⁹² Wo das 11. Jahrhundert das Verhältnis zwischen Papst und Kaiser behandelt, orientiert es sich nur an konkreten Einzelfragen wie der Exkommunikation Heinrichs IV.; vgl. dazu *Mirbt* (wie Anm. 2) S. 133 ff. und der Lösung vom Untertaneneid (ebda. S. 229 ff.).

¹⁹³ Honorius scheint überhaupt die Eigenart zu besitzen, das eigentliche Problem auf andere Ebenen zu übertragen. In seiner Schrift „Liber XII quaestionum“, in der es ebenfalls um einen Rangstreit geht, verlagert er die Frage des Vorrangs zwischen Kanonikern und Mönchen auf den „ordo“ des jeweiligen Heiligenpatrons der betreffenden Kongregation.

¹⁹⁴ Kap. II, 2 („De unitate ecclesiae“!), Migne PL 176, S. 416 ff. – Vgl. auch *Walthar* (wie Anm. 173) S. 43.

sich hinsichtlich der Lebensführung (*secularis* – *spiritualis*); der König als Spitze der Laien verwaltet die weltlichen, der Papst als Haupt des Klerus die geistlichen Geschäfte. Wie das Geistliche vor dem Weltlichen, besitzt auch der Papst vor dem Kaiser die höhere *dignitas*, die ihm gestattet, die weltliche Gewalt einzusetzen im Auftrag Gottes: Gott schuf das *sacerdotium*, dieses auf seinen Befehl hin das *regnum*; danach schuldet auch der Klerus dem König Gehorsam in weltlichen Dingen!

In beiden Fällen hat sich das Gesamturteil zweifellos zugunsten des *sacerdotium* verschoben, doch hält man streng am Einheitsgedanken fest. Nach Otto von Freising sind Geistliche und Weltliche in der einen *civitas permixta* der Kirche zusammengefaßt; aus seinen Kommentaren zu den Auseinandersetzungen zwischen den Gewalten¹⁹⁵ spricht neben einer sehr eingeschränkten Stellungnahme zugunsten des Papstes vor allem das Bedauern über die Bedrohung der Einheit! Wie Otto will auch Honorius um der Einheit willen an das Gebot der Eintracht erinnern. Die „*Summa gloria*“ mit ihrem *concordia*-Ideal ist zugleich ein Appell an Kaiser und Päpste, sich um die Einigung zu bemühen.

Eine Analyse der „*Summa gloria*“, wie sie hier versucht wurde, läßt gewiß manche Frage offen; sie hilft aber, die uns fremd gewordenen Vorstellungen des 12. Jahrhunderts angemessener zu verstehen und die Gedanken des oft mißgedeuteten Honorius aus seiner Welt heraus zu interpretieren. Zugleich belegt die „*Summa gloria*“, wie das 12. Jahrhundert das beherrschende Thema des Kirchenstreits in neue Bahnen lenkte und durch die Einordnung in neue, übergreifende Zusammenhänge zu lösen suchte.

¹⁹⁵ Otto von Freising, *Chronicon*, ed. A. Hofmeister, MG SSrG, 1910; vgl. vor allem die Prologe zum vierten und zum siebten Buch.