

Bereits im Jahre 1926 versprach Ernst Heymann im Namen der MGH eine baldige Neuedition des Baierngesetzes, die dem Forschungsstand entsprechen sollte. Das Erscheinen des Nachdrucks läßt vermuten, daß dieses alte Versprechen auch in den nächsten Jahren nicht eingelöst werden wird. Die Forschung wird sich weiterhin mit den beiden Editionen Merckels und von Schwinds behelfen müssen und können – zumal einer der wichtigsten Textzeugen für die ältere Version als Faksimile vorliegt (K. Beyerle, *Lex Baiuvariorum*, 1926).

Bad Waldsee

Lothar Vogel

Harald Willjung: Das Konzil von Aachen 809 (= *Monumenta Germaniae Historica: Concilia, tomus II, supplementum II*), Hannover (Hahnsche Buchhandlung) 1998, XXV, 446 S., geb., ISBN 3-7752-5426-9 (zugl. Regensburg, Univ.-Diss. 1994)

„Acta ipsius concilii non exstant“, so faßte Albert Werminghoff im Jahre 1906 die Quellenlage hinsichtlich des im November 809 von Karl dem Großen in Aachen abgehaltenen Reichskonzils zusammen (MGH *Concilia*, Bd. II/1, Hannover 1906, 235 Z. 12). Dieser Befund bezeichnete eine nicht zu unterschätzende Lücke in der frühmittelalterlichen Kirchen- und Dogmengeschichte, insofern das Aachener Konzil eine wichtige Station in der Geschichte des „Filioque-Problems“, also der Kontroverse um Text und Theologie des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses von 381 (im folgenden NC), darstellt: Hier diskutierten – wie aus der zeitgenössischen Annalistik hervorgeht – die führenden Theologen des Karolingerreiches auf höchster Ebene darüber, ob und warum der Heilige Geist nicht nur aus dem Vater, sondern auch *aus dem Sohn hervorgehe*. Die fragliche Wendung „*qui ex Patre Filioque procedit*“ im Text des NC sollte ein halbes Jahrhundert später erstmals zum Gegenstand einer literarischen Auseinandersetzung zwischen Ost- und Westkirche werden, angestoßen im Jahr 867 durch den byzantinischen Patriarchen Photius. Die im Gegenzug entstehende lateinische Kontroverstheologie baute dabei auf Grundentscheidungen auf, die zu Beginn des Jahrhunderts im Umfeld des Aachener Konzils gefällt worden waren.

Aufgrund des erwähnten Mangels an erhaltenen Protokollen oder Beschlüssen

dieser Versammlung konnte bislang freilich nicht abschließend beurteilt werden, ob in Aachen die Lehre des Filioque nur diskutiert oder auch formell approbiert wurde. Auch war unklar, welche Rolle die dem Konzil zuzuordnenden Sammlungen von biblischen und patristischen Exzerpten spielten, die Theodulf von Orléans, Smaragd von St. Mihiel und ein Anonymus (Pseudo-Alkuin) zusammenstellten; so wurde seit dem 17. Jahrhundert immer wieder dem Traktat des Smaragd die Stellung eines offiziellen Votums zugeschrieben, gelegentlich auch der Sammlung des Theodulf. Schließlich mußte im Dunkeln bleiben, auf welcher Grundlage das Streitgespräch der Abgesandten Karls in Rom mit Papst Leo III. (Anfang 810) vonstatten ging.

Die von Harald Willjung 1994 in Regensburg vorgelegte und nunmehr in überarbeiteter Form als Supplementband zu dem zitierten Opus von Werminghoff publizierte Dissertation unternimmt den Versuch, diese Fragen aufgrund neuer Quellenfunde und -interpretationen zu klären. Die zentrale These des Vf.s besteht darin, daß sich ein zwar bereits bekannter, aber falsch datierter Text als das bislang lediglich unterstellte „*Decretum Aquisgranense*“ identifizieren läßt und daß als dessen Vorlage der pseudo-alkuinische Text zu gelten hat, der mit großer Wahrscheinlichkeit Bischof Arn von Salzburg zugeschrieben werden kann. Die Lücke, die Werminghoff noch vor einem knappen Jahrhundert konstatieren mußte, darf – aufgrund der im folgenden zu skizzierenden und m.E. überaus plausiblen Darlegungen des Vf.s – vorerst als geschlossen gelten.

Beide Texte, das *Decretum* wie auch seine Vorlage, werden erstmals in kritischer Edition vorgelegt (237–249; 253–283). Darüber hinaus bietet der Band zwei weitere, bislang noch nicht veröffentlichte Texte, die erst in jüngster Zeit (vgl. 41) mit dem Aachener Konzil in Verbindung gebracht wurden und vom Vf. den Bischöfen Heito von Basel (385–395) und Adalwin von Regensburg (399–412) zugeordnet werden. Der oben genannte Traktat des Theodulf wird ebenfalls erstmals kritisch ediert (315–382), derjenige des Smaragd – dessen fälschliche Erhebung zum offiziellen Synodalbeschuß durch Baronius und Holste mit fast schon detektivischer Akribie nachgezeichnet wird (29–35) – auf breiterer handschriftlicher Grundlage neu herausgegeben (303–312). Gleiches gilt für das Protokoll der Verhandlungen zwischen dem Papst und den Gesandten Karls

des Großen in Rom, die sogenannte *Ratio Romana* (287–294, mit deutscher Übersetzung [295–300]). Die beiden letztgenannten Editionen ersetzen damit die Texte, die Werminghoff *pars pro toto* in seinen Konzilienband aufgenommen hatte (MGH Concilia II/1, 236–244).

Über die Hälfte des Umfangs des vorliegenden Bandes nimmt die Einleitung ein (1–232), die zunächst knapp die theologische Vorgeschichte des Filioque-Problems bis zur Zeit Karls des Großen skizziert (5–20). Neben dem Nachweis der Hauptthese (s. u.) wird aus den zur Verfügung stehenden Texten die Vorgehensweise der Aachener Versammlung und das Zustandekommen ihres Ergebnisses rekonstruiert (vgl. die konzise Zusammenfassung; 90). Über die Beschreibung der für die Textkonstitution herangezogenen Manuskripte hinaus wird eine Fülle von Beobachtungen zur Arbeitsweise und zum Quellenmaterial der fünf Aachener „Gutachter“ geboten; die einzelnen Zitate werden in subtilen Analysen im Blick nicht nur auf die patristischen Autoren, sondern auch auf die heute noch bekannten frühmittelalterlichen Handschriften verifiziert (121–231). Ausführliche Register (Bibelzitate, patristische Quellen, Initien, Handschriften sowie – zusammengefaßt – Namen, Wörter und Sachen) runden das Werk ab und ermöglichen einen leichten Zugang zu den Texten, ihren Quellen und ihren Konstitutionsprinzipien.

Das Kernstück der Einleitung (62–87) diskutiert und begründet die Erkenntnis des Vf.s, daß in einem „anonymen und unbrüzierten Stück, das die Codices Berlin, Hamilton 132, Par. lat. 3846 und Vat. Ottobon. lat. 312 überliefern“ (63) „die bislang unerkannte Sammlung von Zitaten“ vorliegt, „die vom Aachener Konzil 809 als offizielle fränkische Stellungnahme verabschiedet wurde und im Anschluß daran Anfang 810 Grundlage der Diskussion fränkischer Gesandter mit Papst Leo III. um die Richtigkeit der filioque-Formel war“ (62). Dieser vom Vf. als „*Decretum Aquisgranense*“ bezeichnete Text wurde bereits 1833 von Angelo Mai ediert (*Scriptorum veterum nova collectio*, Bd. VII, 245–252), jedoch der lateinischen Kontroversliteratur aus der Zeit des sogenannten „photianischen Schisma“ (867/68) zugeordnet. Für die Verbindung mit dem Aachener Konzil spricht vor allem die enge Verwandtschaft dieses Textes sowohl mit der anonymen (pseudo-alkuinischen) Testimoniensammlung als auch mit der *Ratio Romana*: Charakteristisch für

das Aachener *Decretum* ist – vergleicht man es etwa mit Theodulf, der ausschließlich patristische Zitate bietet – die Verschränkung der Autoritäten der Väter, der Ökumenischen Synoden und nicht zuletzt der Heiligen Schrift. Ausgehend von diesem Kriterium identifiziert der Vf. als Vorlage des *Decretum* die in einer einzigen erhaltenen Handschrift (Laon, Bibliothèque Municipale 122^{bis}) vorliegende anonyme Sammlung von *Testimonia ex sacris voluminibus collecta*. Diese wurden erstmals 1777 von Froben Forster publiziert und – freilich schon damals mit Vorbehalten – Alkuin zugeschrieben; über ihren tatsächlichen Autor herrscht bislang Unklarheit (vgl. 35–40; zur Identifizierung des Verfassers s. u.). Alle Zitate des *Decretum Aquisgranense* liegen auch in diesen *Testimonia* vor (69), wobei die Richtung der Abhängigkeit daraus hervorgeht, daß die Dubletten der *Testimonia* ausgeschieden und die Stücke neu angeordnet wurden (70–74). Im Umfeld des Aachener Konzils wird allein in dieser Sammlung mit *konziliaren* Belegen argumentiert (68), worauf das *Decretum* gerade den Akzent legt, insofern es als Glaubensgrundlage darlegen will, „*quae quondam a sanctis patribus et inreprehensibilibus doctoribus ecclesiae tradita et constituta sunt, qui praecipuis universalibusque IIII... conciliis interfuerunt*“ (Decr. prooem.; 237 Z. 8–10). Darin offenbart sich „der Anspruch, in Nachfolge der großen Synoden einen für die Christenheit bedeuten den dogmatischen Aspekt zu klären“ (87); zugleich zeigt die Analyse der Zitate in den *Testimonia* und im *Decretum* (74–87), daß die Rolle des *Papsttums* für die Feststellung der Orthodoxie durch subtile Modifikationen zugunsten der Berufung auf die Definitionsgewalt der *Synoden* in den Hintergrund gedrängt wird (81): Die Päpste können nur deshalb als Zeugen der Orthodoxie gelten, weil ihre Lehraussagen von den Ökumenischen Konzilien rezipiert wurden! Daß in den drei erhaltenen Handschriften das Aachener *Decretum* gleich nach der Kanonsammlung der Dionysio-Hadriana und den Novellen Justinians begegnet, unterstreicht die Bedeutung, die den Diskussionen und ihrem Ergebnis zukam (vgl. 60; 71).

Damit liegt hier ein Dokument des karolingischen Strebens nach Eigenständigkeit in der Regelung von dogmatischen Streitfragen gegenüber dem Petrusnachfolger vor – allerdings „bei gleichzeitig faktischem Anerkennung Roms als oberster Glaubensinstanz“ (110), wie das Streitgespräch in Rom zeigt. Dies spiegelt sich nicht zuletzt in der Tatsache, daß das

Aachener Konzil keinen formellen Beschluß in Sachen Filioque, sondern nur eine „Stellungnahme“ (29) verabschiedete; schließlich ging es um eine Frage von ökumenischer Bedeutung, die schon deshalb die „Zustimmung der höchsten Glaubensautorität“ (ebd.) erforderte. Von daher erscheint es allerdings verwunderlich, daß der Vf. gelegentlich den Traktat Theodulfs als „im Effekt auch gegen den römischen Primat gerichtet“ bezeichnet (212) – vielmehr zeigt die *Ratio Romana* deutlich, daß die karolingischen Hoftheologen sich darauf konzentrierten, mit ihrer Berufung auf die Lehre der Väter und Konzilien den Papst zu überzeugen und dadurch die „*unanimitas*“ mit ihm zu bewahren (vgl. 116). Insofern ist der Vf. im Recht, wenn er die Frage nach Siegern und Besiegten in diesem Konflikt zwischen Papst und Kaiser als unangemessen abweist (ebd.), zumal ja auch das erste Votum des Papstes die gemeinsame Grundlage unzweifelhaft anerkennt: „*Ita sentio, ita teneo, ita cum his auctoribus et sacrae scripturae auctoritatibus*“ (*Ratio Romana*, Nr. 1; 287 Z. 10). In dem ganzen Vorgang zeigt sich daher in der Tat eine bemerkenswerte „theologische Sensibilität der Franken“ (232).

Der zitierte Satz des Papstes kann zudem als Hinweis auf die Identität des Aachener Dekrets gewertet werden, insofern unter den erhaltenen Gutachten allein dieser Text die Reihenfolge „theologische Autoritäten – Schriftzeugnisse“ aufweist; ob mit der Formulierung „*lectis... per ordinem testimoniis*“ (287 Z. 8) zwingend eine *chronologische* Ordnung impliziert sein muß (so 89f.), sei dahingestellt. In jedem Fall weist das *Decretum*, das aus insgesamt 39 jeweils kurz eingeleiteten Einzeltexten besteht, eine klar geordnete Struktur auf, die im folgenden kurz skizziert sei. In den ersten drei Kapiteln werden patristische Zitate den Ökumenischen Konzilien von Ephesus (431), Chalkedon (451) und Konstantinopel (553) zugeordnet, beginnend mit dem Symbolum Athanasianum sowie mit Zitaten aus den ephesianischen Akten, einschließlich der Voten von Kyrill von Alexandrien und Papst Coelestin I. (Nr. 1–6; 237–239). Für Chalkedon wird auf Papst Leo I. verwiesen (Nr. 7–9; 239f.), für Konstantinopel II zunächst auf Kyrill- und Leo-Zitate aus den Konzilsakten, sodann auf das Dekret des Konzils über die Väter, die als Garanten der Orthodoxie gelten dürfen (Nr. 10–12; 240–242). Aus deren Kreis werden anschließend Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand, Augustin, Papst Gregor I., Gennadius von Marseille und Boe-

thius herangezogen (Nr. 13–23; 242–247). Die beiden letzten Abschnitte bieten unter thematischen Überschriften drei bzw. sieben Bibelzitate sowie drei bzw. zwei Väterexzerpte (Leo I. und Fulgentius bzw. Augustin); nachdem dargelegt wurde, „*quod spiritus sancti patris et filii spiritus in divinis voluminibus vocatur*“ (Nr. 24–30; 247f.), wird „*de missione filii a patre et spiritus sancti ab utroque*“ gehandelt (Nr. 31–39; 248f.).

Die Struktur des *Decretum* macht deutlich, daß die Autoren sich der Problematik bewußt waren, aus der Fülle möglicher patristischer Belegstellen solche mit hinreichender, d.h. durch allgemein rezipierte Synoden begründeter Autorität anzuführen. Betrachtet man die Zitate freilich etwas genauer, so bieten die Texte zu den Konzilien von Ephesus und Chalkedon neben dem pseudo-athanasianischen Symbolum Quicumque (Nr. 1) überhaupt nur zwei Stellen, an denen der doppelte Hervorgang des Geistes ausgesagt wird: In Kyrills drittem Brief an Nestorius heißt es, daß der Geist „*profluit ab eo* [sc. Christus] *sicut ex deo et patre*“ (Nr. 4; 238 Z. 21; vgl. Nr. 10; 241 Z. 16); Leo I. schreibt an Turribius von Astorga, daß der Geist „*de utroque processit*“ (Nr. 9; 240 Z. 17). Erst die anno 553 eher pauschal unter die orthodoxen Väter gezählten Hilarius, Ambrosius und Augustinus bieten eine ausführliche Entfaltung der Lehre vom doppelten Hervorgang des Geistes, und erst von der augustianischen Deutung des „geistvollen Anhauchens“ der Jünger durch Jesus (Joh 20,22) auf den Hervorgang des Geistes (vgl. bes. Nr. 15; 244 Z. 17–22) erhält das entsprechende Leo-Zitat (Nr. 8) seine Beweiskraft. Auch wird die biblische Bezeichnung des Geistes als „Geist Christi“ bzw. „Geist des Sohnes“ (Röm 8,9; Gal 4,6) erst auf dieser hermeneutischen Grundlage für den doppelten Hervorgang argumentativ verwertbar (vgl. Nr. 24–26; 247 Z. 14–18). Die Unterscheidung von Joh 15,26 zwischen (heilsgeschichtlicher) Sendung und (ewigem) Hervorgang wird mit einem Wort Gregors I. egalisiert, das zu den meistzitierten Belegstellen in der Geschichte der Filioque-Kontroverse überhaupt zählt: „*eius missio ipsa processio est, qua de patre procedit et filio*“ (Nr. 21; 246 Z. 14 f.). Anhand dieses Grundsatzes kann abschließend mit biblischen Aussagen über die *geschichtliche Sendung* des Geistes durch Christus für seinen *ewigen Hervorgang* aus dem Sohn argumentiert werden (Nr. 31–37; 248f.).

Die Feststellung des Vf.s, „daß hier erstmals der systematische Versuch unter-

nommen wurde, ein dogmatisches Problem und darin enthaltene Widersprüche zu lösen, die bereits in den frühesten ökumenischen Glaubensbekenntnissen und damit verbundenen kanonischen Kommentaren angelegt waren und spätestens seit der Mitte des 6. Jahrhunderts virulent wurden“ (231), verlangt freilich eine Präzisierung: Zwar setzte sich die *Lehre* des Filioque tatsächlich seit Augustin im Bereich der lateinischen Theologie unaufhaltsam durch; die Aufnahme in den *Text des NC* dagegen lag für das Frankenreich nur wenige Jahre zurück: Erstmals auf der Synode von Cividale 796/97 findet sich ein gesicherter Beleg für einen Text des NC mit Filioque (MGH *Concilia* II/1, 187, Z. 11–23), der nach dem Zeugnis Walahfrid Strabos wenig später verbindlich in die Messe des Frankenreichs eingeführt wurde. Genau darum, nämlich um die Problematik der Integrität bzw. der Ergänzung des Glaubensbekenntnisses und seine Verwendung im Gottesdienst, drehte sich aber die Diskussion mit Papst Leo III. (und der Streit zwischen griechischen und lateinischen Mönchen auf dem Ölberg in Jerusalem, worin der Anstoß zu dem Aachener Konzil zu sehen ist; vgl. 20–26). In dieser Hinsicht erwies sich die karolingischen Theologen also *nicht* als „theologisch sensibel“. So bleibt die Frage, ob die beiläufige Unterscheidung des in Rom und Byzanz „ohne den filioque-Zusatz“ gebrauchten NC von der dahinterstehenden pneumatologischen „Vorstellung“ (14) nicht konsequenter durchgeführt werden müßte, zumal es m.E. unwahrscheinlich ist, daß „die Franken bereits [auf der Synode von] Gentilly 767 eine gegen das byzantinische wie gegen das römische *Glaubensbekenntnis* gerichtete Stellung eingenommen haben“ (15 – Hervorhebung P.G.). Diese allein von Ado von Vienne berichtete Kontroverse unterstellt die Diskussionslage seiner eigenen Gegenwart – nämlich die Konfrontation zwischen Photius und Papst Nikolaus I. um 867 – für eine Zeit, in der es im karolingischen Reich noch gar kein einheitlich gebrauchtes Credo gab. Daß schon 767 über das Filioque diskutiert worden sein soll, hat jedenfalls in der uns bekannten Literatur vor und neben Ado keine Spuren hinterlassen. Auch der *locus classicus* der griechischen Kontroversetheologie, das in den folgenden Jahrhunderten zwischen Ost und West viel diskutierte Verbot eines „anderen Glaubens“ durch das Konzil von Ephesus, findet in den theologischen Erzeugnissen der Zeit Karls des Großen, soweit ich sehe, keine

Beachtung, wurde aber anno 807/808 von Patriarch Thomas von Jerusalem als Kernproblem des Filioque in griechischer Sicht exponiert.

Die pseudo-alkuinischen *Testimonia ex sacris voluminibus collecta* werden vom Vf. Erzbischof Arn von Salzburg zugeschrieben (43–47). Wenn dies letztlich auch hypothetisch bleiben muß – anders als Theodulf nennt sich der Autor nicht in seiner eigenen Sammlung –, weisen doch hinreichende Indizien nach Salzburg bzw. nach Saint-Amand, dem ehemaligen Kloster Arns: In den Handschriften des *Decretum* findet sich stets auch die *Collectio Sancti Amandi*; in Salzburg existierte im Spätmittelalter eine (heute verlorene) Handschrift, die höchstwahrscheinlich die *Testimonia* enthielt; auch der Stil weist auf das dortige Skriptorium hin (vgl. bes. 44 f.). Hervorzuheben ist zudem der Nachweis des Vf.s, daß mit den Handschriften von Arn (Laon 122^{bis}) und Theodulf (London, Harley 3024) sowie von Adalwin (München, Clm 6327) die dem Aachener Konzil vorgelegten Originale erhalten sind (46f.; 188–192; 225). Die Zuweisung des letztgenannten Textes an den Bischof von Regensburg ist freilich *cum grano salis* zu sehen (vgl. 224f.), ebenso die Zuordnung der Sammlung aus Codex Vat. lat. 5845 an Heito von Basel: Zwar vermag der Vf. eine Spur zu einer Reichenauer Handschrift aufzuzeigen (214f.), was den Bischof von Basel in seiner Eigenschaft als Abt der Reichenau durchaus als Verfasser eines dort entstandenen Textes plausibel machen könnte. Das fehlende Anfangsblatt des vatikanischen Codex macht aber eine exakte Zuschreibung dieses Textes letztlich unmöglich; daß der Autor wahrscheinlich die Sammlungen Arns und Theodulfs kannte (217), läßt zumindest an die Möglichkeit denken, daß hier auch eine erst *nach Aachen* entstandene Sammlung vorliegen könnte. Auch das ausführliche Glaubensbekenntnis am Schluß des Heito-Textes (393–395) legt weniger eine Diskussion um das Filioque als vielmehr eine *antiadoptianistische* Intention nahe (vgl. besonders 393 Z. 8–10: „*ut [Christus] nomen filii in utraque natura non nuncupatione, non appellatione, non adoptione [sic!], sed vera nativitate haberet*“).

Die Edition der Gutachten und der *Ratio Romana* bietet jeweils den neukonstituierten Text samt ausführlichem Variantenapparat und einem knappen, aber informativen Kurzkommentar, der vor allem die Fundstellen der einzelnen Väter- und Konzilienzitate berücksichtigt. Hervorzuheben ist der durchgängige Nachweis so-

wohl der *Parallelen* der jeweiligen Exzerpte in den anderen Schriften des Aachener Konzils als auch deren *Rezeption* in den 867/68 entstandenen Filioque-Traktaten des Ratramnus von Corbie und des Aeneas von Paris, woran wiederum deutlich wird, wie sehr das Konzil von 809 für die spätere karolingische Zeit wegweisend wirkte (vgl. auch 211f.). Freilich sei angemerkt, daß das Streben des Vf.s nach möglichst umfassender Erschließung seines Werkes durch Querverweise den Anmerkungsapparat der Einleitung bisweilen eher unübersichtlich macht.

Insgesamt ist ein Band entstanden, der nicht nur den hohen Standards der MGH hinsichtlich der Konstituierung und Kommentierung der fraglichen Texte voll und ganz entspricht, sondern darüber hinaus eine Fülle von Exkursen, Einzelbeobachtungen und Hinweisen bietet, die weitergehende Arbeitsmöglichkeiten erschließen. Gewiesen sei diesbezüglich vor allem auf die Bemerkungen zum Smaragd-Rezeption bei Petrus Damiani (158–169). Ausgehend von dem Aachener Konzil wird auch ein Licht auf das theologische Schaffen im Reich Karls des Großen insgesamt geworfen, das von diesem Ausgangspunkt die spezifische Arbeitsweise und die Väterhermeneutik der karolingischen Theologen zu beleuchten vermag. Insofern bildet die Arbeit des Vf.s ein kongeniales Gegenstück zu dem *Opus Karoli regis contra synodum (Libri Carolini)*, das gleichfalls 1998 in völlig neuer Bearbeitung durch Ann Freeman erschienen ist (MGH Concilia, tom. II, suppl. I). Allgemeine Geschichte und Kirchengeschichte können ihre Arbeit an dieser Epoche, die für die zeitgenössische karolingische Theologie wie für den Verlauf der Filioque-Kontroverse und auch noch für die heutige Ökumene gleichermaßen formativ wirkte, auf einer hervorragenden Grundlage fortsetzen.

Marburg/Lahn Peter Gemeinhardt

Robert Prößler: Das Erzstift Köln in der Zeit des Erzbischofs Konrad von Hochstaden. Organisatorische und wirtschaftliche Grundlagen in den Jahren 1238–1261 (= Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur 23), Köln (Janus Verlagsgesellschaft) 1997, 437 S., kt., ISBN 3-922977-49-9.

Konrad von Hochstaden, geboren kurz vor 1200, aus dem Haus der Grafen von Are, leitete das Erzstift und Erzbistum

Köln von 1238–1261, damit in der für Reich und Reichskirche so schwerwiegenden Epoche der zusammenbrechenden Herrschaft der Staufer. „Die kaiserlose, die schreckliche Zeit“ (Friedrich von Schiller) bot so vielen weltlichen und geistlichen Fürsten auch günstige Gelegenheit, die eigene Machtstellung zielstrebig auszubauen, weil eben eine starke Zentralgewalt fehlte. Konrad von Hochstaden gehörte zu den zielstrebigsten und erfolgreichsten Fürsten des Reiches. In dem knappen Vierteljahrhundert seiner Herrschaft führte er das Erzstift Köln zum Höhepunkt seiner Macht im Reich. Bedrängt durch gewaltige Schulden des Erzstiftes bei Bankleuten Italiens errang er 1255 mit Unterstützung des Papstes, mit dem er schon 1239 heimlich ein Bündnis gegen Kaiser Friedrich II. geschlossen hatte, den Sieg über den Grafen Wilhelm von Jülich und den Bischof Simon von Paderborn: Beide versuchten in langanhaltenden Fehden den kölnischen Herrschaftsanspruch im Bund mit verschiedenen rivalisierenden Territorialherren abzuschütteln. Sieger blieb der Erzbischof. Im Rahmen einer intensiven, von geistlichen Skrupeln wenig geplagten Territorialpolitik konnte Konrad von Hochstaden den Kölner Herrschaftsbereich stetig erweitern und festigen. Er stieg in seiner kämpferischen Regierungszeit zum mächtigsten Landesherrn des Reiches auf. Willensstärke und diplomatisches Geschick zeichneten ihn in seinem Machtstreben aus. Dazu kam für seine Pläne das Glück der Stunde mit seinem spektakulären Parteiwechsel vom Frühjahr 1239: der Übertritt von den Staufern zur päpstlichen Partei. Er unterstützte die päpstlichen Bemühungen, im Reich ein Gegenkönigtum gegen die Stauer aufzubauen. Als „Königsmacher“ konnte er dieses Ziel seit 1246 erreichen. Er war mächtig genug, nach der kurzen Regierung Heinrichs Raspe von Thüringen (1246/47) seine Kandidaten Wilhelm von Holland (1247–1256) und Richard von Cornwall (1257–1272) wählen zu lassen. Die Entwicklung begann sich abzuzeichnen, daß die Königswahl von einem engen Kreis von Fürsten ausgeübt wurde, in dem der Erzbischof von Köln eine zentrale Rolle spielte. Damit schuf Konrad von Hochstaden eine wichtige Voraussetzung für die Bildung des Kurfürstenkollegiums. Auch zu anderen entscheidenden verfassungspolitischen Umwälzungen im Reich gab er den Anstoß. Auf dem Reichstag von Frankfurt im Juli 1252 setzte er seine Auffassung durch, daß nur der vom Kölner Erzbischof