

Die Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt als Problem in der Amtsführung des mittelalterlichen deutschen Bischofs*

Von Heinz Hürten

Zu den verfassungsrechtlichen Eigentümlichkeiten des heiligen römischen Reiches deutscher Nation gehörte bis zu dessen Ende die politische Rolle, die den Bischöfen der römisch-katholischen Kirche als Reichsfürsten und Landesherren zukam. Das Außerordentliche dieser Verbindung von geistlicher und weltlicher Würde ist nicht nur den Publizisten aufgefallen, die in den letzten Dezennien des alten Reiches die Frage nach dem Nutzen und der inneren Berechtigung der geistlichen Fürstentümer in Deutschland aufwarfen; auch die mittelalterliche Überlieferung enthält Zeugnisse, die den singulären Charakter dieses Systems konstatieren.

Die einzigartige Verbindung des bischöflichen Amtes mit Reichsfürstenwürde und Landesherrschaft war erwachsen aus der Funktion, die den Bischöfen im alten Reich von dessen Begründung an ebenso zuerkannt wie zugemutet worden war.¹

Als Inhaber der Gewere an Bestandteilen des alten merowingisch-karolingischen Reichsgutes waren die Bischöfe mit den weltlichen Großen zu Teilhabern am Reiche geworden, die nicht aus Delegation und Auftrag, sondern kraft eigener Stellung Anteil an der Ausübung seiner Gewalt besaßen. Als „vires es viscera regni“,² wie Wipo, der Hofkaplan und Biograph Konrads II., sie bezeichnet, konstituierten diese in ihrem genossenschaftlichen Verband das Reich, das als Ganzes durch den König repräsentiert wurde.

Die ottonischen und salischen Herrscher haben sich der bischöflichen Reichsglieder bedient, um in ihnen ein Gegengewicht gegen die partikularen Gewalten zu bilden. Die Hoheit über alle Bistümer, die seit Heinrich I. dem deutschen König zukam, gab diesem im persönlichen Dienst der Bischöfe und der materiellen Leistungskraft des Kirchengutes für den dem Reiche fehlenden Verwaltungsapparat einen Ersatz, der nicht der Gefahr ausgesetzt war, wie die weltlichen Lehen sich im Erbgang zu verselbständigen.

Dieser „geistlich-weltliche Synergismus“,³ wie Theodor Schieffer treffend

* Antrittsvorlesung zum Abschluß der Habilitation in die Phil. Fakultät der Universität Bonn am 13. Juni 1970. Die nachträglich hinzugefügten Anmerkungen beschränken sich der Vortragsform entsprechend auf das erforderliche Minimum.

¹ Th. Mayer, Fürsten und Staat. Weimar 1950 S. 215 ff.

² Wiponis Opera, MG SS rer. Germ. S. 14.

³ Th. Schieffer, Die Krise des karolingischen Imperiums, in: Festschrift für G. Kalten, Bonn 1957 S. 6.

gesagt hat, zerbrach im Investiturstreit. Die Bischöfe wurden aus Amtsträgern des Reiches zu Inhabern von Reichslehen, die sich auf den gleichen Weg territorialer Herrschaftsbildung begaben wie die weltlichen Fürsten. Die Reichskrise des 13. Jahrhunderts beseitigte dann wichtige dem Reich auch nach dem Wormser Konkordat von 1122 verbliebene Rechte und gab den geistlichen wie den weltlichen Fürsten die Bahn frei zur Bildung ihrer Landesherrschaften.

Amt und Funktion des Bischofs im mittelalterlichen Reich können freilich nicht ausschließlich von verfassungsrechtlichen Normen und politischer Praxis her adäquat beschrieben werden. Die Institution des Bischofsamtes war nicht allein älter als das Reich; ihre wesentlichen Inhalte waren zudem vorgegeben und standen nicht zur Disposition. Auf den Inhaber eines solchen Amtes mußten daher Traditionen, Ideale und Verhaltensmuster einwirken, welche die überzeitliche Komponente seiner Aufgabe betonten.

Wurde gleichwohl der Träger eines solchen außerpolitischen, eben geistlichen Amtes in das Gefüge der staatlichen Ordnung als Hoheitsträger einbezogen, so mußten wohl zwangsläufig Spannungen auftreten, die dazu führten, das bisherige, überkommene Amtsverständnis zu prüfen und es dann gegebenenfalls den gewandelten Verhältnissen zu adaptieren oder die außergeistliche Aufgabenstellung zu verwerfen.

Die Betrauung des christlichen Bischofs mit außerkirchlichen Funktionen ist allerdings nicht erst eine Praxis des deutschen Mittelalters. Bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten hatte sich aus dem paulinischen Verbot für die Christen, ihr Recht gegen Glaubensgenossen vor dem heidnischen Richter zu suchen, eine Gerichtsbarkeit der Bischöfe entwickelt, die durch Konstantin formell anerkannt und durch spätere Gesetzgebung noch weiter ausgebaut worden war. Aus der Verpflichtung der Bischöfe zur Fürsorge für alle Schwachen und Bedrängten war ihnen darüber hinaus eine Fülle von Aktivitäten zugefallen, die in Zeiten gesteigerter Not den Charakter privater Nächstenliebe weit überstieg und angesichts des Niedergangs der staatlichen Verwaltung in der Spätantike die Bischöfe als die eigentlichen Herren der Städte erscheinen ließ. Der Bischof als pater pauperum wurde kraft der Universalität seiner Sorgepflicht zum pater populi und pater patriae.⁴

Das bekannteste und zugleich historisch folgenreichste Exempel dieser Ausweitung christlicher Liebespflichten zu politischem Handeln bietet das Pontifikat Gregors I. (590–604). Dieser Papst hat auch die eindringlichste und am weitesten wirkende Betrachtung angestellt über die Doppelpoligkeit, die das bischöfliche Amt in sich entwickelt hatte.⁵

In seiner kleinen Schrift *Regula pastoralis* hat er vor sich selbst, dessen innerste Neigungen in eine ganz andere Richtung wiesen, die Sorge für die necessitates der anvertrauten Herde als Amtspflicht des Bischofs gerechtfertigt und gefordert, damit seine Lehre nicht ohne das Zeugnis der tätigen

⁴ S. Mochi-Onory, *Vescovi e Città*. Bologna 1931–33.

⁵ H. Hürten, Gregor d. Gr. und der mittelalterliche Episkopat, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1962 S. 16 ff.

Liebe bleibe. Andererseits hat er aber ebenso betont, daß die eigentliche, geistliche Aufgabe des Bischofs durch solche Aktivitäten nicht beeinträchtigt werden dürfe. Die Gefahr, in klerikalem Managertum aufzugehen, hat Gregor für sich und den Episkopat seiner Zeit einsichtig erkannt und entschieden bekämpft.

Das von Gregor geforderte „Gleichmaß der cura interiorum und der cura exteriorum“ ist in neuerer Zeit von Oskar Koehler und Friedrich Heer geradezu verstanden worden als der theologische Ausgangspunkt einer Entwicklung, an deren Ende die historische Figur des „Reichsbischofs“ und die bischöfliche Landesherrschaft stehen, als das „Fundament für das geistliche Fürstentum“.⁶

Für eine unmittelbare Wirkung der Regula pastoralis in diesem Verstande lassen sich allerdings keine Zeugnisse beibringen. Die erkennbaren und überlieferten Bezugnahmen auf Gregor deuten eher ein anderes Verständnis an. Im karolingischen Reich erreichte die Verehrung Gregors einen sehr hohen Grad; seine Regula pastoralis wurde immer wieder empfohlen. Aber die von Karl dem Großen geübte und von seinem Sohn noch gesteigerte Heranziehung der Bischöfe im Dienst des Reiches wurde keineswegs als sinngemäße Verwirklichung der Grundsätze Gregors oder auch nur als bischöfliche Standespflicht angesehen. Alkuin, der sich in seiner Hochschätzung Gregors so leicht von keinem übertreffen ließ, konnte seinem Freund Arn, dem Erzbischof von Salzburg, auf dessen Klagen über die ihm vom Kaiser abgeforderten Dienstleistungen nur entgegnen, daß die Heilige Schrift gebiete, den Königen und Herren dieser Welt untertan zu sein, und wenn dies schon für die launischen gelte, um wieviel mehr sei es dann Pflicht, einem so weisen und der heiligen Religion ergebenen Herrscher wie Karl willig zu gehorchen.⁷

Der Einfluß der Regula pastoralis auf den karolingischen Episkopat hat eher eine geistliche Vertiefung des bischöflichen Amtsverständnisses als seine Ausweitung ins Weltlich-Politische verursacht. Aus einem neuen, an Gregor geschulten Bewußtsein für die dem bischöflichen Amt innewohnenden Verpflichtungen erwuchs vielmehr die Forderung nach der *libertas episcopalis*, die zuerst im Jahr 829 von der Synode in Paris erhoben wurde. Die Bischöfe verlangten hier vom Kaiser, ihnen ein hinreichendes Maß an Freiheit von weltlichen Tätigkeiten zuzugestehen, damit sie frei würden für ihre eigentlichen, geistlichen Aufgaben.⁸

An diesem Punkt verbindet sich der Einfluß von Gregors Regula pastoralis mit dem einer anderen patristischen Tradition, die in *libertas* und *παρρησία*, dem Mut zur freien Rede, ein wesentliches Element bischöflicher Tugenden erblickt und ihre klassische Formulierung wie ihre historisch bedeutsamste

⁶ O. Köhler, Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts. Berlin 1935 S. 10; ähnlich Ders., Von Karl d. Gr. zu Adolf Hitler?, in: Wort und Wahrheit 7 (1952) S. 301; F. Heer, Die Tragödie des Hl. Reiches. Stuttgart o. J. S. 9.

⁷ Alcuini Epistulae 265. MG Epistulae t. 4 S. 422 ff.

⁸ MG Concilia t. 2 S. 680.

Repräsentanz im 4. Jahrhundert durch Ambrosius von Mailand gefunden hat.⁹

Daß die Synode, wenn auch nur andeutungsweise, an diesen Bestand kirchlicher Überlieferung anknüpfte, dürfte als ein Symptom dafür gelten, daß die Bischöfe zu neuen Anschauungen über Eigenart und Eigenrecht ihres Amtes gelangt waren. Sie waren weniger als zuvor bereit, die ihnen abverlangten weltlichen Dienstleistungen als einen selbstverständlichen Annex ihrer Aufgaben hinzunehmen.

Wie sehr bischöfliches Amt und königlicher Dienst bereits als divergierend betrachtet werden konnten, zeigten in der Folgezeit die Auseinandersetzungen um den Treueid der Bischöfe im Westfrankenreich. Hier wird bereits das Bestreben erkennbar, das Verhältnis des Bischofs zum König vom vassalitschen Treueverhältnis abzugrenzen und das bischöfliche Amt, wie Theodor Mayer formuliert hat, „nicht so sehr als Begründung, sondern vielmehr als Begrenzung der Treuepflichten zu betrachten“.¹⁰ Der Konfliktfall zwischen der dem König geschuldeten Treue und den Pflichten des bischöflichen Amtes ist hier bereits als Möglichkeit erkannt und herangezogen worden, um die Treue des Bischofs in spezifischer Weise zu limitieren.

Diese wenigen Bemerkungen dürften ausreichen, um zu konstatieren, daß für den mittelalterlichen deutschen Episkopat die Frage, wie sich die Ausübung von geistlicher und weltlicher Gewalt in der einen Person des Bischofs vereinbaren lasse, nicht mit dem Hinweis auf bewährte Autoritäten oder nie in Zweifel gezogene Tradition beantworten ließ.

Es scheint vielmehr, daß den Zeitgenossen die neue Stufe, die der geistlich-weltliche Synergismus unter Otto d. Gr. in der Betrauung des Episkopats mit Reichsämtern und seiner Ausstattung mit weltlichen Herrschaftsrechten erreichte, als ungewohnt und daher nicht ganz unproblematisch erschienen ist. In der Vita des Kölner Erzbischofs Brun, der 953 das Herzogtum Lothringen übernahm, muß sich sein Biograph Ruotger mit der Frage auseinandersetzen, wie es möglich sei, daß ein Bischof, der doch nur die Sorge für die Seelen habe, sich zugleich um Staat und Krieg kümmere. Ruotger beantwortet diesen kritischen Einwurf mit dem Hinweis auf die segensreichen Früchte, die Bruns Verwaltung gezeitigt habe, und er meint, es sei ja auch früher schon vorgekommen, daß Geistliche sich um weltliche Regierungsgeschäfte gekümmert hätten.¹¹

Gab es also solche Stimmen, die kritisch nach der Berechtigung des bischöflichen Reichsdienstes fragten, so haben diese doch keineswegs eine erkennbare Ablehnung des durch Otto I. etablierten Reichskirchensystems bewirkt. Erst unter der Einwirkung der kirchlichen Reformbewegung wurde im 11. Jahrhundert schrittweise das Recht des Königs auf seine Kirchenhoheit ebenso bestritten wie die Berechtigung des Bischofs, sich im Dienst des Königs in die Händel dieser Welt zu mischen.

⁹ E. Caspar, Geschichte des Papsttums. Bd. 1 (Tübingen 1930) S. 274.

¹⁰ Th. Mayer, Staatsauffassung in der Karolingerzeit, in: Historische Zeitschrift 173 (1952) S. 482.

¹¹ Ruotgeri Vita Brunonis. MG SS rer. Germ. N.S. 10 S. 23 f.

Als der zum Erzbischof von Lyon gewählte Abt Halinard dem Kaiser Heinrich III. 1046 den Treueid verweigerte, berief er sich auf die Benediktinerregel, die ihm nicht nur das Schwören verbiete, sondern auch die Beteiligung an weltlichen Angelegenheiten, die ihm offenbar als unabtrennbare Bestandteile des bischöflichen Amtes erschienen. Nicht nur die eidliche Bindung an den Herrscher, sondern auch die damit bewirkte Einbeziehung des Bischofs in die Verwaltung des Reichs ist hier als Problem empfunden worden.¹²

Die reiche publizistische Literatur, die der Investiturstreit hervorbrachte, hat dann die hier formulierte Problematik eindringlich diskutiert. Aufschlußreich für unsere Fragestellung sind vor allem die Erörterungen über den Zusammenhang des Kirchengutes mit den sog. Regalien, den vom Reich an die Kirche vergebenen nutzbaren Rechten. Denn je nachdem, wie die Zuordnung beider bestimmt wurde, mußten auch die vom deutschen Bischof im Reichsdienst wahrgenommenen weltlichen Aufgaben als seinem Amte fremd oder zugehörig verstanden werden. Die säuberliche Trennung beider Bereiche war aber vom theologischen Verständnis der Zeit her keineswegs leicht und eindeutig vorzunehmen.

Dem Bischof Wido von Ferrara, der sich im Investiturstreit auf die Seite des Kaisers schlug, war schon früh eine begriffliche Scheidung der Regalien vom eigentlichen Kirchengut gelungen,¹³ aber der von ihm gezogene Schluß, daß alles der Kirche von den Kaisern übertragene Gut rechtens Reichsgut bleibe, stieß auf den heftigen Widerspruch der Gregorianer.

Denn die Anschauung Widos stand nicht in Einklang mit einer bereits vordem entwickelten Auffassung, nach der aller Besitz der Kirche von ihrer geistlichen Würde unabtrennbar werde und an ihrem geistlichen Rang Anteil habe. Das kanonistische Axiom, daß alles, was einmal der Kirche gegeben worden sei, ihr auf Dauer gehöre, wird gegen die Meinung Widos ebenso ins Feld geführt wie die Allegorese des biblischen Satzes, daß der Mensch nicht trennen dürfe, was Gott verbunden habe, oder das Bild von Leib und Seele, die zu scheiden Totschlag sei.¹⁴

Für das Festhalten der Kirche am überkommenen Besitz, einschließlich der weltlichen Herrschaftsrechte, konnte überdies eine Reihe von Theologumena angeführt werden, die der symbolistischen Interpretation der Heiligen Schrift oder der heilsgeschichtlichen Interpretation der Weltgeschichte entstammten. So konnte die biblische Formel vom „rex et sacerdos“, die in fränkischer Zeit zur religiösen Überhöhung des Königtums verwendet worden war, nunmehr herangezogen werden, um die weltliche Machtstellung der Bischöfe zu be-

¹² H. Hoffmann, Von Cluny zum Investiturstreit, in: Zeitschrift für Kulturgeschichte 45 (1963) S. 179.

¹³ Wido, De Scismate Hildebrandi. MG Libelli de Lite t. 1 S. 564 f.

¹⁴ Placidi monachi de Nonantula Lib. de Honore Ecclesiae. MG Libelli de Lite t. 2 S. 586 f., S. 606; Rangerii ep. Lucensis Lib. de Anulo et Baculo. ebd. S. 527; Humberti card. Lib. adversus Simoniacos. MG Libelli de Lite t. 1 S. 231. Gerhohi praep. Reichersbergensis Tractatus in Psalmum 64. MG Libelli de Lite t. 3 S. 465; Ders., Lib. de Simoniaciis. ebd. S. 250.

gründen.¹⁵ Die Ausstattung der Kirche mit weltlichen Besitztümern aus der Hand des Kaisers konnte verstanden werden als Zeichen dafür, daß die Kirche, der sichtbare Leib Christi, so wie sie in den Verfolgungen durch die heidnischen Kaiser die Passion ihres Herrn durchlebt habe, ihm jetzt in seiner Verherrlichung ähnlich werde.¹⁶ So ist der doppelte Besitz der Kirche, der ihr einesteils aus den Gaben und Stiftungen der Gläubigen, zum andern aber durch den Empfang der Regalien zugekommen war, verglichen worden mit dem doppelten Gewand, in dem Christus vor Pilatus stand. Das weiße Gewand, in das ihn vor Herodes kleiden ließ, bezeichne seine priesterliche Würde, das purpurne, das ihm die römischen Soldaten umlegten, seine imperiale Hoheit, kraft deren er zur Herrschaft über alle Fürsten dieser Welt berufen sei.¹⁷

Für andere hingegen war der Vorrang der geistlichen Gewalt vor der weltlichen so ausgeprägt, daß ihr rechtens auch alles das zukommen mußte, was die weltliche für sich in Anspruch nehmen durfte.¹⁸

Für den Kanonisten Sicard von Cremona, der die deutschen Verhältnisse aus eigener Anschauung kannte, war die weltliche Herrschaftsstellung der Bischöfe so fraglos selbstverständlich, daß er sie zum Beweis seiner Theorie nahm, die Weihegrade in der Kirche seien auf das Gesetz begründet, ihre Würden hingegen auf die politische Ordnung. So könne der Papst dem Monarchen, der Patriarch dem König, der Erzbischof dem Herzog und der Bischof dem Grafen verglichen werden, weshalb ja auch eine Reihe von Erzbischöfen Herzöge und Bischöfe Grafen seien.¹⁹

Dieser Blütenlese könnte eine andere an die Seite gestellt werden, die solche Stimmen sammelte, die sich durch keine theologische Spekulation von dem schlichten Verständnis des paulinischen Satzes abbringen ließen, daß niemand, der Gott dienen wolle, sich in weltliche Händel mischen solle, oder mit einem Zug mönchischer Weltverachtung es einfach für unangemessen hielten, daß diejenigen weltliches Gericht hielten, die berufen seien, die Engel zu richten, wie es Bernhard von Clairvaux einmal ausgedrückt hat.²⁰

¹⁵ Vgl. die Polemik in Gerhohi praep. Reicherbergensis Lib. de Investigatione Antichristi. MG Libelli de Lite t. 3 S. 389. Mit der biblischen Formel „regale sacerdotium“ operieren die Tractatus Eboracenses IV. ebd. S. 668 und – mit anderer Zielsetzung – die Bischöfe von Lübeck, Ratzeburg und Schwerin vor dem Reichstag von Frankfurt 1252. Mecklenburgisches Urkundenbuch Bd. 2 (Schwerin 1864) Nr. 694 S. 22. Zum Zusammenhang J. Ficker, Vom Reichsfürstenstande Bd. 1 (Innsbruck 1861) S. 275 f.

¹⁶ Gerhohi praep. Reichersbergensis Lib. de Investigatione Antichristi. MG Libelli de Lite t. 3 S. 336; ähnlich Ottonis ep. Frisingensis Chronica. MG SS rer. Germ. S. 189.

¹⁷ Gerhohi praep. Reichersbergensis Lib. de Novitatibus huius temporis. MG Libelli de Lite t. 3 S. 297 f.

¹⁸ Vgl. hierzu die extremen kurialistischen Interpretationen der Zwei-Schwerter-Lehre. W. Levison, Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern, in: Deutsches Archiv 9 (1952) S. 14 ff., insbes. S. 32 ff.

¹⁹ Sicardi ep. Cremonensis Mitrale. Migne, Patrologia Latina 213 Sp. 68.

²⁰ Bernardi abb. Clarevallensis Lib. de Consideratione. Migne, Patrologia Latina 182 Sp. 735 f.

Die Diskussion um den Regalienbesitz ist in unserm Zusammenhang aufschlußreich, weil in ihr die Anschauungen über die Zuordnung von Kirche und Welt formuliert wurden, die für die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Ausübung weltlicher Gewalt durch einen Bischof schlechthin entscheidend waren.

Für die Verfechter des Standpunkts, daß aller solcher Besitz und mit ihm die darauf beruhenden weltlichen Funktionen nicht zu verwerfen, sondern theologisch gerechtfertigt sei, entstand nun das Problem, wie sich solche Tätigkeiten der Bischöfe, die sich aus dem Regalienbesitz zwangsläufig ergaben, rechtfertigen ließen.

Die Ausübung weltlicher Herrschaftsrechte durch Geistliche war nämlich mit dem überlieferten Corpus kirchlicher Rechtssätze in keiner Weise zu vereinbaren. Insbesondere galt dies für die Wahrnehmung der Blutgerichtsbarkeit und die Teilnahme am Krieg. Beide waren aber mit den Aufgaben, die den Bischöfen durch das ottonisch-salische Reichskirchensystem zugewachsen waren, untrennbar verknüpft. Da die Kirche schon die mittelbare Beteiligung ihrer Kleriker an jeglichem Blutvergießen perhorreszierte, brachte der Reichsdienst der Bischöfe Konflikte mit sich, die sich prinzipiell nur hätten vermeiden lassen, wenn die Kirche auf die Regalien verzichtet und den damit verbundenen Dienst aufgesagt hätte.

Sah man aber im Besitz der Regalien ein nicht wieder rückgängig zu machendes Faktum oder gar eine providentielle Auszeichnung der Kirche, so mußte man versuchen, Wege zu finden, welche die Ausübung der von den Kanones verbotenen Tätigkeiten dennoch zu rechtfertigen vermochten.

Gerhoch von Reichersberg, ein Regularkleriker, der den Abschluß des Investiturstreites in Deutschland durch das Wormser Konkordat erlebt hat und zum scharfsinnigsten und heftigsten Kritiker der danach einsetzenden Feudalisierung der Kirche wurde, hat zeitlebens die Problematik des Regalienbesitzes für die Kirche und ihre Amtsträger betont. Zu ihrer Rückgabe aufzurufen, hat er sich aber aus kirchenrechtlichen und geschichtsphilosophischen Gründen nicht entscheiden können. In diesem Dilemma hat er versucht, eine Linie kirchlichen Verhaltens zu finden, die sowohl den kirchlichen wie den königlichen Ansprüchen gerecht werden sollte. Von seiner Erstlingsschrift an stand für ihn fest: „*Illae regales et militares administrationes ab episcopis sine certa sui ordinis apostasia gubernari non possunt*“.²¹ Spätere Erfahrungen in Kirche und Welt haben ihn ebenso wie ein gewandeltes Verständnis von der christlich aufgefaßten Verpflichtung des Staates dazu geführt, die praktischen Konsequenzen dieses Prinzips in immer neuen Ansätzen zu durchdenken. In den Punkten, in denen sich die Praxis der Verwaltung weltlicher Ämter durch die Kirche konkretisierte, den Fragen, ob die Bischöfe sich in der Ausübung der hohen Gerichtsbarkeit durch delegierte weltliche Richter vertreten lassen dürften, ob sie das Gut der Kirche zu Lehen austun dürfen, um damit ritterliche Dienstmänner für ihren weltlichen Dienst zu gewinnen,

²¹ Gerhohi praep. Reichersbergensis Opusculum de Edificio Dei. MG Libelli de Lite t. 3 S. 153.

und schließlich ob sie sich in der Wahrung ihrer weltlichen Aufgaben dem Kaiser eidlich verpflichten dürften – in diesen Streitfragen hat er mit jeweils neuen Modifikationen Antworten gesucht; aber eine endgültige Lösung ist ihm nicht gelungen. Am Ende seines Lebens kehrte er zu der Auffassung zurück, daß auf den Bischof selber zurückzufälle, was in seinem Namen von seinen Beauftragten getan werde. Die Theorie, daß ein Bischof sich in der Ausübung weltlicher Tätigkeiten, die nicht zu seinem Amte paßten, vertreten lassen dürfe, wurde wieder aufgegeben; die Hoffnung auf einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen Regalienbesitz und kirchlichem Amtsideal schwand wieder dahin.

Derartige kritische Überlegungen sind freilich historisch ohne Wirkungen geblieben. Die durch das Wormser Konkordat eingeleitete Entwicklung des deutschen Bischofs zum Fürsten und Landesherrn ist durch die ihr entgegenstehende kanonistische Rechtslage nicht erkennbar behindert worden. Die Mehrzahl der deutschen Bischöfe scheint die neue politische Ausformung ihres Amtes ebenso bereitwillig oder widerstandslos mitvollzogen zu haben, wie ihre Vorgänger treu und willig den ihnen abgeforderten Reichsdienst geleistet hatten. Die Insignien ihrer weltlichen Herrschaft haben sie anscheinend ohne alle Bedenken ihren geistlichen Amtsattributen hinzugefügt. Schon Gerhoch beklagte sich darüber, daß die Bischöfe seiner Zeit sich neben dem Kreuz, dem Zeichen ihres geistlichen Amtes, auch die Herzogsfahne vorantragen ließen.²² Der hier wohl erstmals festzustellende Brauch, geistliche und weltliche Amtsabzeichen miteinander zu verbinden, hat ja in seinen – schließlich antiquarisch gewordenen – Ausläufern Amtsbezeichnungen und Wappen der Nachfolger dieser Bischöfe bis in die jüngste Vergangenheit bestimmt. Erst durch die Vorschrift Papst Pius XII. vom 12. Mai 1951, daß alle residierenden Bischöfe in ihren Wappen, Siegeln und Schriftstücken den Gebrauch von Adelsprädikaten, Kronen und anderen weltlichen Abzeichen, selbst wenn diese mit ihrem Bischofssitz verbunden wären, ohne jede Ausnahme zu unterlassen hätten,²³ verschwanden die letzten Fürstbischöfe aus dem Erscheinungsbild der römisch-katholischen Kirche.

Für die Bejahung ihrer Auszeichnung durch weltliche Fürstenmacht hätten sich die Bischöfe, wenn dies je notwendig geworden wäre, zudem auf alle die Argumente berufen können, die für den Regalienbesitz der Kirche entwickelt worden waren und zudem wenigstens teilweise von denen stammten, welche die Art ihrer Amts- und Lebensführung als unkanonisch verwarfen. Wenn der Besitz der Regalien prinzipiell erlaubt, nach der Meinung einiger sogar providentiell war, dann mochten die Konsequenzen, die sich für die Praxis der geistlichen Regalienbesitzer daraus ergaben, zu rechtfertigen sein. Darüber hinaus mochte es sogar denkbar erscheinen, daß die Aufgabe des

²² Gerhohi praep. Reichersbergensis Lib. de Antichristo. MG Libelli de Lite t. 3 S. 344.

²³ Acta Apostolicae Sedis 43 (1951) S. 480, abgedruckt bei L. Santifaller, Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems. SB der Österr. Akademie der Wiss., Phil.-Hist. Kl. 229. Bd. 1. Abh. ² Wien 1964 S. 257; ebd. S. 229 ff. die Vorgeschichte dieses Verbots.

weltlichen Fürsten, das Recht und den Frieden zu wahren, mit der geistlichen des Bischofs nicht nur in Einklang stehe, sondern durch sie gefördert und erhöht werde. Im Jahre 1259, zu einer Zeit also, als die Entwicklung des deutschen Bischofs zum Landesherrn am Ziel und die Diskussion über ihre Rechtmäßigkeit zu Ende war, hat der Kölner Erzbischof Konrad von Hochstaden an einem keineswegs programmatischen, sondern eher alltäglichen Ort, in einer Urkunde über den Handel auswärtiger Kaufleute in Köln, ein solches Verständnis seines Amtes als Bischof und Landesherr zu verstehen gegeben. Wenn nämlich, so meint er, die Mühe für den zeitlichen Frieden zur Hoffnung auf den in der Ewigkeit berechnete, dann sei er, der Erzbischof, umso mehr dafür zu sorgen verpflichtet. Die Vollmachten seiner doppelten Gewalt, des bischöflichen Hirtenstabes und des weltlichen Schwertes meint er daher übereinstimmend und legitim zu gebrauchen, wenn er für die Ordnung in seiner Stadt sorgt.²⁴

Trotz solcher Möglichkeiten, ihre weltlichen Herrschaftsfunktionen theologisch zu rechtfertigen, hat der kirchliche Normenkodex für das Verhalten der Priester doch insoweit gewirkt, daß sich manche Bischöfe in der Ausübung der Blutgerichtsbarkeit gehemmt fühlten. Die Praxis, das Hochgericht zu verlassen und den Schuldspruch einem Vertreter zu übertragen, wenn ein Todesurteil oder ein anderes Urteil zu fällen war, an dem ein Kleriker nicht mitwirken darf, war nicht mehr als eine billige Umgehung des kanonischen Verbotes. Aber auch darin bewies es noch seine Wirksamkeit.

Ein solches Verfahren, das auch schon bei Gerhoch beschrieben wird, war anfänglich wenigstens durchaus praeter legem und wie wir gesehen haben, konnte man durchaus zweifeln, ob der so verfahrenende Bischof tatsächlich der drohenden Irregularität auf diese Weise ausweichen konnte. Erst Bonifaz VIII. hat aus der kirchenrechtlichen Zwangslage den Schluß gezogen, der allen Klerikern, die im Besitz weltlicher Herrschaft waren, erlaubte, sich in der Ausübung der Blutgerichtsbarkeit vertreten zu lassen, ohne wie der Richter selbst irregulär zu werden, d. h. zum Empfang und Ausübung der Weihewalt nicht mehr berechtigt zu sein.²⁵

Bevor es zu dieser Entscheidung kam, hatte sich nicht allein die Praxis *via facti* über die bestehenden rechtlichen Hemmnisse hinweggesetzt. Auch unter den gelehrten Kanonisten waren Überlegungen entstanden, wie das kanonische Recht mit den bestehenden Verhältnissen in dieser Frage in Einklang gebracht werden könne. Der Magister Roland, eben jener Orlando Bandinelli, der 1159 unter dem Namen Alexander III. Papst wurde, hat in seiner Summa zum Dekret Gratians einen bemerkenswerten Versuch unternommen, die Härte des Widerspruchs der kirchlichen Rechtssätze zu den gegebenen Zuständen auf dem Wege der Interpretation zu mildern.

Das Decretum Gratiani, das um die Mitte des 12. Jahrhunderts erstellte Textbuch des Kirchenrechts, hatte entschieden, daß ein Kleriker weder aus

²⁴ Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, ed. Th. J. Lacomblet. 2. Bd. (1848–1850) Nr. 469 S. 261 ff.

²⁵ C. 3 in VI^o ne cler. vel. mon. III, 24.

eigener noch aus päpstlicher Autorität zu den Waffen greifen dürfe, es sei ihm aber gestattet, Laien zum Kampf gegen ungerechte Bedrückung oder die Feinde Gottes aufzurufen.²⁶ Der Magister Roland weitet nun die Frage aus, indem er sie nicht nur hinsichtlich der privaten Autorität und der des Papstes, sondern auch der des Kaisers stellt. Aber seine Untersuchung führt nicht auf diese Weise zu einem neuen Ergebnis, sondern durch Aufspaltung des einheitlichen Klerikerbegriffs, indem er die ungeweihten Kleriker von den geweihten und nach einer Regel lebenden abhebt. Diesen ist der Kriegsdienst in jedem Falle verboten, nicht aber den Klerikern, die noch keine Weihe genommen haben. Sie dürfen zwar auch nicht aus eigenem Antrieb zu den Waffen greifen, wohl aber wenn der weltliche Herrscher oder der rechtmäßige Richter es ihnen befiehlt. Denn wenn es ihnen erlaubt ist zu heiraten und in den Laienstand zurückzutreten, dann kann es nach Rolands Meinung auch keinen Zweifel geben, daß sie weltlichen Geschäften nachgehen und auf Geheiß des weltlichen Herrschers oder des Papstes auch in den Krieg ziehen dürfen.²⁷

Die von Roland entwickelte Theorie enthielt mehr Bezug zur Realität, als die überfein erscheinende Distinktion der verschiedenen Klerikergruppen vermuten läßt. Die Praxis neugewählter Bischöfe, die Regierung ihres Bistums und ihrer weltlichen Herrschaft anzutreten, aber die Übernahme der kirchlichen Weihen hinauszuzögern, um der Verpflichtung zu klerikalem Lebenswandel zu entgehen, wäre durch die Theorie Rolands sanktioniert worden, wenn sie allgemein rezipiert worden wäre.

Aber eben dazu kam es nicht. Die wenig später erschienene Summa des Rufinus nannte Rolands Unterscheidung der verschiedenen Klerikergruppen eher aus trunkener als aus nüchterner Geistesverfassung entstanden und schärfte wiederum das generelle Waffenverbot für alle Kleriker ein.²⁸

Mit der rund anderthalb Jahrhunderte später ergangenen Entscheidung Papst Bonifaz VIII., daß ein Kleriker, der die ihm zustehende Blutgerichtsbarkeit durch einen Vertreter ausüben lasse, nicht irregulär werde, wurde eine Diskussion beendet, die der Sache nach schon lange zu einem Ergebnis gekommen war. Die Entwicklung der deutschen Bischöfe zu Fürsten und Landesherren war bereits vorher reichsrechtlich anerkannt und de facto nicht mehr rückgängig zu machen. Sie scheint auch nicht mehr als problematisch angesehen worden zu sein. Die Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts haben, soweit ich sehen kann, bei allem Eifer, die bestehenden Zustände in der Kirche zu bessern, an der Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt in der Hand der deutschen Bischöfe keinen Anstoß genommen.

In dieser Epoche der Reformkonzilien ist noch einmal die Amts- und Lebensführung der Bischöfe von einem weithin wirkenden theologischen Schriftsteller zum Gegenstand der Überlegung und der Ermahnung genommen worden. Der niederländische Kartäuser Dionysius von Rickel geht in seiner Schrift *De vita et regimine praesulum* auch auf die weltlichen Oblie-

²⁶ c. 18. c. 19. c. 30 C. 23 q. 8.

²⁷ Summa magistri Rolandi, ed. F. Thaner. Innsbruck 1874 S. 96 ff.

²⁸ Rufinus, Summa Decretorum, ed. H. Singer. Paderborn 1902 S. 412.

genheiten der Bischöfe ein. Aber die Tatsache, daß die Bischöfe solche Verpflichtungen tragen müssen, ist hier selbstverständlich. Es handelt sich allein darum, die rechte Rangordnung zu wahren; Frömmigkeit und weltliche Herrschaft sind durchaus miteinander vereinbar, aber der Bischof soll sich mehr um seine geistlichen als um seine fürstlichen Pflichten kümmern, denn sie sind nicht nur höheren Ranges, sondern ihre Erfüllung ist auch vordringlicher. Die weltliche Herrschaft der Bischöfe erscheint hier nicht mehr als ein kirchenrechtliches oder kirchenpolitisches Problem, sondern als ein morales, als Anlaß zu einer Versuchung, Kräfte fehlzuleiten und dem Wesentlichen auszuweichen.²⁹

Der Kartäuser Dionys hat eine Wegstrecke lang die Bahn des bedeutendsten Geistes begleitet, den das 15. Jahrhundert in Deutschland hervorgebracht hat. Er hat den Kardinal Nikolaus von Kues 1451/52 auf seiner Legationsreise durch Deutschland begleitet.

Auch bei Nikolaus von Kues, dessen Leben sich im Dienst der kirchlichen Reform verzehrt hat, findet man keinerlei kritische Auseinandersetzung mehr mit der Ausübung weltlicher Gewalt durch einen Geistlichen. Im Gegenteil, als Bischof von Brixen hat er energisch, wenn auch ohne Glück, seine Rechte als Fürst und Landesherr gegen die Konkurrenz des Herzogs von Tirol verteidigt, ohne sich dabei durch seine geistliche Würde im Gebrauch weltlicher, auch militärischer Machtmittel gehemmt zu fühlen.

Erich Meuthen hat die ansprechende Vermutung geäußert, daß die Kurie dem gefeierten Kardinal das Bistum Brixen anvertraut habe, um mit seinem Rang und seinem Ansehen ein Gegengewicht gegen die Ambitionen des Herzogs von Tirol zu schaffen, der bereits auf dem Wege war, seine Herrschaft über dieses Gebiet auszudehnen. Die Ernennung des Cusanus habe darauf abgezielt, dem Bistum Brixen seinen überkommenen Status, Reichsfürstenwürde und Landesherrschaft also, zu sichern, um durch die Behauptung einer unabhängigen Machtbasis der Freiheit der Kirche von Brixen zu gewährleisten.³⁰

In dieser Sicht gewinnt unser Thema einen neuen Aspekt, der bereits hinüberleitet zu den Kämpfen der folgenden Jahrhunderte um Reformation und Gegenreformation: die fürstliche Stellung der Bischöfe mit ihrem weltlichen Machtbereich als Grundlage und Raum einer unabhängigen geistlichen Wirksamkeit.

Nikolaus von Kues hatte bei seiner Legationsreise durch Deutschland bereits hinlänglich erfahren, was sich in Brixen wiederum bestätigte, daß der Wille der kirchlichen Oberen zur Besserung der Zustände erfolglos blieb, wenn der Landesherr tatenlos zusah oder gar renitent blieb. Wo der Bischof zugleich Landesherr war, fiel diese Schwierigkeit fort.

In der durch Meuthen angeregten Betrachtungsweise würden die Fronten des Investiturstreites geradezu verkehrt und die Argumente der gregoriani-

²⁹ Dionysii Cartusiani Opera omnia. Monstrolis et Tornaci 1896–1913. Bd. 37 S. 33 f.

³⁰ E. Meuthen, Nikolaus von Kues 1401–1464. Münster 1964 S. 95 ff.

schen Reformen gleichsam ad absurdum geführt erscheinen: die Freiheit der Kirche zu geistlicher Wirksamkeit beruhte auf ihrer weltlichen Herrschaftstellung. Es muß allerdings die Frage offen bleiben, ob die Kurie mit der Ernennung des Nikolaus von Kues eine neue Kirchenpolitik inaugurierte, die in kluger Erkenntnis der Abhängigkeit der Kirchenreform von der Mitwirkung des Landesherrn, nunmehr den weltlichen Herrschaftsbereich ihrer geistlichen Amtsträger möglichst zu stabilisieren getrachtet hätte, oder ob es Nikolaus V. und seinen Beratern lediglich darauf ankam, im konkreten Falle Brixen die drohende Mediatisierung zu verhindern und den damit verbundenen Einfluß des Herzogs auf innerkirchliche Entscheidungen zurückzudämmen.

Nikolaus von Kues selber scheint wenigstens nicht immer überzeugt gewesen zu sein, daß es um der Reform der Kirche willen notwendig sei, ihren weltlichen Besitz zu mehren. In einem selbstkritisch gestimmten Brief hat er nach dem Scheitern seiner Absichten in Brixen die von ihm geübte Politik, durch straffe Verwaltung den Wohlstand des Bistums zu haben, als einen Irrtum angesehen. Die Bischöfe, so meinte er jetzt, seien nicht dazu da, Schätze aufzuhäufen, sondern das ihnen anvertraute Gut zu wahren und den Überfluß den Armen zu geben.³¹

So hören wir am Ausgange des Mittelalters aus dem Munde des bedeutenden deutschen Kirchenpolitikers der Zeit keineswegs eine neue Überzeugung von der Sinnhaftigkeit und Rechtmäßigkeit der Vereinigung von geistlicher und weltlicher Gewalt, sondern eher Zweifel und Resignation, die ursprüngliche Ideale beschwört, denen doch alle Chancen der Verwirklichung abgehen.

In dieser vertrauten Bemerkung des Cusanus dürfte mehr zum Ausdruck kommen als die Trauer um sein eigenes Versagen; sie zeigt, daß dem gebildetsten und ernsthaftesten Kirchenmann Deutschlands keine kirchenrechtliche Deduktion und keine theologische Spekulation zur Verfügung stand, um ihm in einer Stunde der Anfechtung die Zulässigkeit seiner fehlgeschlagenen Politik zu bestätigen oder ihr eine neue Richtung zu weisen.

In der Ratlosigkeit des Nikolaus von Kues dürfte ein zentraler Punkt der hier erörterten Problematik zum Vorschein kommen. Nachdem im fränkischen Episkopat eine Neubesinnung auf die Grundlagen des bischöflichen Amtes eingesetzt hatte, welche die Bischöfe dazu führte, die Eigenart ihres Dienstes dem König gegenüber zu betonen und sich zu ihm in eine eher kritische Distanz zu begeben, hat sich in der Wende zur ottonischen Epoche eine Umorientierung vollzogen, welche die Bischöfe tiefer und inniger in die Geschäfte dieser Welt hineinführte, als ihre karolingischen Vorgänger gemeint hatten verantworten zu können. In diesem Versuch neuer und verstärkter Kooperation traten die früheren Abgrenzungen und Positionsbestimmungen in den Hintergrund.

³¹ Albert Jäger, Der Streit des Cardinals Nicolaus von Cusa mit dem Herzoge Sigismund von Osterreich als Grafen von Tirol. Wien 1861 Bd. 2 S. 61 f.

Für die Bejahung dieser Entwicklung ließen sich theologische Argumente anführen, aber die Entwicklung selbst entsprang nicht einer genuin geistlichen Motivation, sondern einer politischen. Sie entstand zudem nicht aus einer freien Entscheidung des Episkopats über den gesellschaftlichen Ort seines Wirkens, sondern aus historischen Gegebenheiten, denen die Bischöfe kein eigenes Programm entgegenzustellen wußten. Die Versuche, den von ihnen beschrittenen Weg theologisch zu rechtfertigen, führten zu keiner Doktrin, welche es vermocht hätte, die Normen des kirchlichen Bischofsideals aus Schrift und Väterliteratur bruchlos mit der Bestätigung des gegebenen Zustandes zu vereinbaren. Aber auch die von der kirchlichen Überlieferung her mögliche Kritik hat die durch lange Tradition sich verfestigende Figur des bischöflichen Fürsten und Landesherrn nicht in Frage zu stellen vermocht. So ist die Vereinigung von geistlicher und weltlicher Gewalt in der Hand des mittelalterlichen deutschen Bischofs entscheidend durch exogene Faktoren bestimmt worden, und erst eine Entscheidung von außen, die des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Februar 1803, hat neue Positionsbestimmungen möglich und notwendig gemacht.