

## **Kirche und Königtum im Streit um ihre Rolle**

**(9. – 12.Jh.)**

**Gerd Althoff (Münster)**

Im Mittelpunkt dieses Vortrags stehen Möglichkeiten und Probleme interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Historikern, Theologen und Rechtshistorikern. Er ist in mehrfacher Hinsicht ein Erfahrungsbericht, verfasst in dem Bewusstsein, dass Arbeitsweisen und Erkenntnisinteressen der Disziplinen ihre tiefe Berechtigung haben und nicht einfach in einem transdisziplinären Eintopf verrührt werden können. Es ist aber auch richtig, dass komplexe Problemlagen die Kompetenzen einzelner Fächer und ihrer Vertreter übersteigen und nur interdisziplinäre Zusammenarbeit die notwendige Fehlerkontrolle wie Horizonterweiterung ermöglicht. Deshalb berichte ich im Folgenden bewusst aus der Perspektive meines Faches, versuche aber auch zu markieren, an welchen Stellen die Hilfe der Nachbarfächer nötig und hilfreich war.

Inhaltlich soll das am Beispiel von Königtum und Kirche geschehen, konkreter: am Beispiel des Verständnisses, das diese hinsichtlich ihrer Rollen und ihres Verhältnisses zueinander zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert entwickelten. In diesem Zeitraum gingen Kirche und Königtum zunächst ein Bündnis ein, das in Pippins Salbung zum König und Karls des Großen Kaiserkrönung symbolischen Ausdruck fand; in der engen Zusammenarbeit von Königtum und Kirche in der Karolingerzeit und mehr noch in der Ottonen- und Salierzeit wurde es verfestigt; und geriet schließlich mit der gregorianischen Reform oder Revolution in eine tiefe Krise.

Fast noch wichtiger als die Inhalte dieser Zusammenarbeit sind mir aber die Fragen nach den Methoden, mit denen vor allem die Kirche ein Verständnis der jeweiligen Rollen erarbeitete. Beide Institutionen akzeptierten und nutzten hierzu im Wesentlichen die gleiche Legitimationsbasis: die heiligen Texte des Christentums, das heißt die Bibel, die Schriften der Kirchenväter und die sonstige kirchliche Tradition. Aus den Geschichten und Dicta dieser Schriften gewann man mit exegetischen Methoden Normen, die im kirchlichen wie profanen Bereich Geltung beanspruchten.

Ich möchte den Vorgang erhellen und zugleich problematisieren, in dem aus biblischen Geschichten theologische, aber auch kirchen- und profanrechtliche Normen gewonnen wurden. Die hierzu nötigen Fähigkeiten hätte ich nicht gehabt, wenn ich in Münster nicht eine intensive Hilfe aus den genannten Nachbarfächern bekommen hätte. Das hat Herr Schnocks hautnah und aktiv miterlebt und kann das hoffentlich bezeugen.

Das Ganze soll mit Hilfe von zwei Zeitschnitten konkret vorgeführt werden, an denen vor allem das Verständnis der Kirche von ihrem Verhältnis zum Königtum deutlich wird. Ich nehme als Beispiele einmal die Krise der Königsherrschaft im 9. Jahrhundert, die bis zur Absetzung Kaiser Ludwigs des Frommen durch Bischöfe eskalierte, sowie die Zeit der radikalen Steigerung der päpstlichen Geltungsansprüche gegenüber dem Königtum im späten 11. Jahrhundert während des sog. Investiturstreits. Letzteres habe ich in dem 2013 erschienenen Buch behandelt und stelle es jetzt in einen größeren Zusammenhang, indem ich auch eine Vorgeschichte berücksichtige, die ins 9. Jahrhundert zurückreicht.

An den beiden Beispielen versuche ich herauszuarbeiten, welche Grundlagen die Vorstellungen hatten, die man in diesen Zeiten in der Kirche von der eigenen Rolle und Aufgabe gegenüber dem Königtum und von den Aufgaben des Königtums erarbeitete, und wie diese normative Grundlage dann in Politik umgesetzt wurde.

Die Herausbildung eines neuen Verständnisses von der Rolle der Kirche lässt sich erstmals deutlich im Zusammenhang der langjährigen Krise der Regierung Ludwigs des Frommen in den 20er Jahren des 9. Jahrhunderts beobachten, deren Ursachen und Verlauf hier nicht im Einzelnen angesprochen werden müssen. Nur so viel ist wichtig: Erfolge der äußeren Feinde und permanente Konflikte im Innern hatten viele davon überzeugt, dass Gott den Franken seine Gnade und Hilfe entzogen habe. Die intensive Suche nach den Ursachen dieses göttlichen Zorns erklärt vielleicht, weshalb in dieser Krise das Gewicht der bischöflichen Stimmen deutlich zugenommen hat. Sie wussten, wie der göttliche Zorn zu besänftigen war.

Interessanterweise bekamen die Bischöfe des Frankenreiches von Kaiser Ludwig selbst den Auftrag, ohne seine Beteiligung und Anwesenheit danach zu suchen, wie es geschehen konnte, „dass man von rechten Wege abgekommen sei.“<sup>(102)</sup> So lautete nämlich der briefliche Auftrag des Herrschers an die Bischöfe, der ihnen damit die Kompetenz übertrug, auch über seine Amts- und Lebensführung zu befinden. Diesen Auftrag lösten die Bischöfe mit ihren normativen Texten und mit ihren exegetischen Mitteln ein.

Aus dieser neuen Aufgabe der Bischöfe ergab sich aber bald eine zweite, weitgehende Neuerung: die Bischöfe nahmen sich das Recht, Abweichungen von diesem rechten Weg mit Bußstrafen zu belegen, auch wenn sie der König zu verantworten hatte. Das war geradezu eine revolutionäre Neuerung, denn bis dahin war man in der Tradition des großen Gelehrten Isidor von Sevilla davon ausgegangen, dass auch ungerechte Könige von Gott eingesetzt seien, und zwar als eine göttliche Strafe, die demütig ertragen werden müsse. Ein Recht, Könige wegen ihrer Sünden abzusetzen, hatte die Kirche bis dahin nicht praktiziert. Es lohnt sich also, den Argumenten, die diese Neuerung legitimierten, Aufmerksamkeit zu schenken.

Auf einer Pariser Synode des Jahres 829 sind die Bischöfe der ihnen vom Kaiser gestellten Aufgabe systematisch nachgegangen und haben die göttlichen Anforderungen an die königliche und die priesterliche Rolle beschrieben, die sie aus den heiligen Schriften gewinnen konnten. In einer ausführlichen Stellungnahme forderten sie den Kaiser eingangs durchaus selbstbewusst auf, seinen Söhnen und den weltlichen Großen „den Namen, die Macht, die Kraft und die Würde der Priester“ zu vermitteln, damit diese ihre Stellungnahme ernst nähmen.

Hierzu verwiesen sie mit Matth. 16, 18 eindringlich auf ihre von Christus an Petrus übertragene Gewalt, im Himmel und auf Erden zu binden und zu lösen. Auch brachten sie ein Zitat des Kaisers Konstantin, der gesagt habe, dass die Priester zwar alle richten dürften, selbst aber von niemandem gerichtet werden könnten.<sup>(132)</sup> Damit sprachen sie schon in einiger Deutlichkeit die Frage der Hierarchie von weltlicher und geistlicher Gewalt an. Wer nämlich selbst alle richten konnte, aber nicht gerichtet werden durfte, war gewiss höherrangig als die anderen.

Diese Versammlung hat auch zum ersten Mal im Mittelalter die sog. Zwei-Gewalten-Lehre des Papstes Gelasius I. aus dem endenden 5. Jahrhundert zitiert, der bereits betont hatte, „dass es zwei Gewalten sind, die die Welt regieren, die Macht (potestas) der Könige und die Würde (dignitas) der Priester.“ Zusätzlich hatte dieser Papst unterstrichen, dass das Gewicht (pondus) der Priester höher

sei als das der Könige. Und er hatte den oströmischen Kaiser Anastasius, an den sein Brief gerichtet war, gefragt: „Wenn aber die Vorsteher der Religion für den Bereich der öffentlichen Ordnung willig anerkennen, dass euch die kaiserliche Herrschaft durch göttliche Anordnung übertragen ist, und sie deshalb euren Gesetzen Gehorsam leisten...., wie willig, so frage ich euch, muss man dann denen gehorchen, die für die verehrungswürdigen Geheimnisse zuständig sind?“(101)

Hiermit stellte er in den Raum, dass in bestimmten Angelegenheiten die Könige den Priestern zu gehorchen hätten, wenn es nämlich um ihr Seelenheil ging. Allein diese Zitate lassen schon erkennen, dass die Bischöfe dabei waren, ein neues Selbstverständnis von ihrem Verhältnis zur weltlichen Gewalt zu entwickeln.

Die Aufgaben und Pflichten des Königtums beschrieben sie in diesem Zusammenhang mittels langer Zitate vor allem aus dem Alten Testament. Nie zuvor dürfte so explizit die Bindung der königlichen Amtsführung an biblische Normen herausgearbeitet worden sein. Besonders auffällig ist aber, welche Normen der Bibel die Bischöfe auswählten. So zitierten sie etwa aus der Rede des Propheten Hiob: (29, 11-17 und 25)

„Als ich thronte wie ein König inmitten der Schar, war ich dennoch ein Tröster der Betrübten. Hörte mich ein Ohr, pries es mich glücklich. Das Auge, das mich sah, stimmte mir zu, denn ich rettete den Armen, der schrie, die Waise, die ohne Hilfe war. Der Segen des Verlorenen kam über mich und jubeln ließ ich das Herz der Witwe..... Auge war ich für den Blinden, dem Lahmen wurde ich zum Fuß. Vater war ich für die Armen, des Unbekannten Rechtsstreit prüfte ich. Ich zerschmetterte des Bösen Kiefer, entriss die Beute seinen Zähnen.“

Dieser Aufgabenkatalog, der den König ganz auf die Schutzlosen und Unterprivilegierten verweist, - was mit den Vorstellungen einer adligen Kriegergesellschaft sicher nur schwer vereinbar war - wird von den Bischöfen verbunden mit einer Mahnung hinsichtlich drohender Konsequenzen bei königlichem Fehlverhalten, wie sie im Buch der Weisheit (6,2-9) eingeschärft wird: „Hört also, ihr Könige und seid verständig, lernt, ihr Gebieter der ganzen Welt. Hört, ihr Herrscher der Massen, die ihr stolz seid auf Völkerscharen. Der Herr hat euch die Gewalt gegeben, der Höchste die Herrschaft; er, der eure Taten prüft und eure Pläne durchforscht. Ihr seid Diener seines Reiches, aber habt ihr kein gerechtes Urteil gefällt, das Gesetz nicht bewahrt, und die Weisung Gottes nicht befolgt: Furchtbar und schnell wird er kommen und euch bestrafen, denn über die Großen ergeht ein strenges Gericht. Der Geringe erfährt Nachsicht und Erbarmen, doch die Mächtigen werden gerichtet mit Macht. Denn der Herrscher des Alls scheut niemanden und weicht vor keiner Größe zurück. Er hat Klein und Groß geschaffen und trägt die gleiche Sorge für alle; den Mächtigen aber droht strenge Untersuchung.“

Man würde die drohende Rhetorik dieser Bibelzitate, von denen ich nur zwei aus vielen zitiert habe, vielleicht nicht so ernst nehmen, wenn die gleichen Bischöfe nicht wenige Jahre später in der Tat Ernst mit den hier ausgesprochenen Drohungen gemacht hätten. Sie brachten 833 in Soissons den von seinen Söhnen entmachteten und gefangenen Kaiser nämlich dazu, einen ganzen Katalog von schweren Sünden öffentlich zu bekennen, mit denen er bei seiner Amtsführung vom „rechten Weg“ abgewichen sei. Danach hatte er seine weltlichen Rangabzeichen auf den Altar zu legen und sich von den Bischöfen mit einem Büßergewand bekleiden zu lassen. Auch von diesem Vorgang fertigten die Bischöfe ein detailliertes Protokoll an, das alle Beteiligten unterschrieben.

Gleich einleitend machten sie auch hier klar, weshalb sie tätig geworden waren: Ihrer Wachsamkeit und Sorge sei das Seelenheil aller Menschen anvertraut; sie seien die Stellvertreter Christi und Schlüsselträger des Himmelreiches; sie besäßen die Binde- und Lösegewalt im Himmel und auf Erden (Matth. 16. 18). Wenn sie sich hierin nachlässig erwiesen, drohe ihnen nach Ezechiel 3, 18 Gefahr für ihr eigenes Seelenheil. Dort stand nämlich die göttliche Drohung: „Wenn ich zu einem, der sich schuldig gemacht hat, sage, Du musst sterben, und wenn du ihn nicht warnst und nicht redest, um den Schuldigen von seinem schuldhaften Weg abzubringen, damit er am Leben bleibt, dann wird der Schuldige ob seiner Sünde sterben; von Dir aber fordere ich Rechenschaft für sein Blut.“

Genau deshalb hätten sie den Kaiser, „der den priesterlichen Mahnungen nicht habe folgen wollen“(146), verurteilt, „um zu zeigen, wie groß die Gewalt und Macht des priesterlichen Amtes ist.“ Nach einer solchen Buße, so schließt der Bericht absichtsvoll, kann niemand mehr zur weltlichen militia, d.h. zur Herrschaftsausübung, zurückkehren.

Damit hatten die Bischöfe mit aus der Bibel gewonnenen Argumenten eine vollständige Abkehr von der alten kirchlichen Ansicht vollzogen, dass man schlechte Königsherrschaft in Geduld zu ertragen habe. Sie hatten die Rolle der Priester in einem entscheidenden Punkt neu definiert und dem priesterlichen Amt die Befähigung zugestanden, Könige, die den Mahnungen der Priester nicht folgten, abzusetzen. Sie werden sicher einsehen, dass ein Historiker solche Befunde nicht zu formulieren wagt, ohne sich in der theologischen Nachbardisziplin zu vergewissern, dass seine Rekonstruktion der exegetischen Arbeiten des 9. Jahrhunderts plausibel ist. Zugleich aber profitieren auch Forschungen zur Geschichte der Bibelexegese von dieser historischen Analyse. Sie zeigen, wie man in konkreten Problemlagen nach Lösungen suchte und sie durch Analogiebildungen in biblischen Geschichten fand, die bis dahin so nicht genutzt worden waren. Dieser Vorgang ist auch beim zweiten Fallbeispiel zu beobachten, wie wir noch sehen werden.

Auch wenn die Bischöfe wenig später ihre Entscheidung revidieren und Kaiser Ludwig wieder in die Herrschaft einsetzen mussten, weil sich die politisch-militärischen Kräfteverhältnisse geändert hatten, ist davon unbenommen, dass diese neue Sicht von der Rolle der Bischöfe nun in der Welt war und eine Option darstellte. Die reiche handschriftliche Überlieferung der Akten dieser Pariser Synode spricht hier eine deutliche Sprache.

Dass diese Option bekannt blieb und weiter genutzt wurde, sei kurz mit Ausführungen Hincmars, des Erzbischofs von Reims, belegt, der sich einige Jahrzehnte später in einem ausführlichen Gutachten über das Verhalten König Lothars II. mit der Frage beschäftigte, ob dieser König Lothar, wie einige seiner Anhänger offensichtlich sagten, keinen Gesetzen und Urteilen unterstehe außer allein denen Gottes, und dass er deshalb auch von seinen und fremden Bischöfen nicht gerichtet werden könne, weil geschrieben stehe: „Das Herz des Königs ist in der Hand Gottes, er lenkt es, wohin er will.“ (Prov. 21, 1)(164)

Diese Position hatte ihre Basis, wie sie sehen, in gleichfalls aus biblischen Belegen gewonnenen Vorstellungen von der unantastbaren sakralen Würde des Königs, wie sie gerade in der Zeit Karls des Großen von den ihn umgebenden gelehrten Klerikern entwickelt worden waren; sie betonte das unmittelbare Gottesgnadentum der Herrscher, das die in Paris tagenden Bischöfe, wie gezeigt, dekonstruiert hatten.

In seiner Zurückweisung solcher Vorstellungen, die er abwertend „Hoftheologie“ nennt, ist es Hincmar sehr wichtig, in der Nachfolge der Pariser Synode breit zu belegen, dass die Könige in der

gottgewollten Ordnung unter der Aufsicht der Priester stünden und ihren Mahnungen zu folgen hätten. Der Reimser nutzt die gleichen exegetischen Methoden, indem er biblische Geschichten ausdeutet und ihr normatives Potential aktiviert. Er beginnt seine Zurückweisung der Hoftheologen mit den Beispielen der biblischen Könige David, Saul und anderer, die nach Ausweis der Bibel immer wieder durch Propheten auf ihre Fehler und Sünden aufmerksam gemacht worden waren. Daraus folgert er das gleiche Recht und die gleiche Pflicht für Priester der Gegenwart. Die alttestamentlichen Belege für die Verpflichtung aller, den Geboten der Priester zu gehorchen, vertieft Hincmar dann mit dem Hinweis auf den neutestamentlichen Hebräer-Brief, dem er in sehr freier Interpretation entnimmt, „dass auch die apostolische Autorität mahnt, dass die Könige ihren Vorgesetzten im Herrn gehorchen sollen, die über ihre Seelen wachen.“(166) Hier ist wieder die Wächterfunktion der Bischöfe über die Könige akzentuiert. Von Königen ist aber im Hebräer-Brief gar nicht die Rede.

Daran anschließend nutzt der Reimser Erzbischof auch die bereits zitierte Stelle aus dem Brief des Papstes Gelasius, in der das Gewicht der Priester als größer bezeichnet wird als das der Könige, „ weil von ihnen auch über die Könige bei Gott Rechenschaft abgelegt werden muss.“ Für diese Wertung bietet er weitere Zitate, so aus Psalm 2, 10-12: „Nun denn, ihr Könige, kommt zur Einsicht; lasst euch warnen, ihr Gebieter der Erde; dient dem Herrn in Furcht und preist ihn mit Zittern; bewahrt die Zucht, damit Gott nicht erzürnt und ihr nicht vom rechten Weg abkommt“ bzw. aus Luk, 10, 16 das an die Jünger gerichtete Wort Christi: „Wer euch hört, hört mich, und wer euch ablehnt, lehnt mich ab,“ das übrigens später auch Papst Gregor VII. König Heinrich IV. vorhalten sollte.

Durch diese aus der Bibel gewonnenen Argumente Hincmars wird deutlich, dass in der kirchlichen Theorie die Wächter- und Aufseherfunktion der Priester über die Seelen der Könige und ihre Verpflichtung, vor Gott Rechenschaft über die Könige geben zu müssen, zu dem Anspruch geführt hatte, in geistlichen Belangen Vorgesetzte der Könige zu sein, und deshalb Gehorsam von diesen beanspruchen zu dürfen. Die Bibel war also durch diese exegetischen Anstrengungen zur normativen Grundlage wesentlicher Festlegungen des Verhältnisses von Königtum und Kirche geworden.

In den Krisen und Konflikten des 9. Jahrhunderts ist diese neue Theorie priesterlicher Aufgaben entstanden, bereits in der Praxis zur Anwendung gekommen, und überdies in intensiver Weise verschriftlicht worden. Dadurch stand sie dem gelehrten Klerus auch für spätere Zeiten zur Verfügung. Dennoch kann man nicht genauer verfolgen, wie häufig sie rezipiert und in der Folgezeit zur Bestimmung der Rollen von Königtum und Kirche verwandt wurde. Mit dem Zerfall des karolingischen Großreiches endet nämlich zunächst einmal auch die Hochzeit des normativen Schrifttums, der Fürstenspiegel, und Herrscherlasse, der Traktate und Denkschriften über die Rollen von Königtum und Kirche. Allerdings nicht für immer. Vielmehr erreichte diese Art kirchlicher Selbstvergewisserung durch exegetische Anstrengungen im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts einen neuen Höhepunkt.

Ich überspringe die Zwischenzeit, für die man vielen rituellen Handlungen der Könige entnehmen könnte, wie sehr sie sich christlichen Herrschertugenden und Mahnungen der Priester verpflichtet fühlten, - aber das wäre ein anderes Thema. Vielmehr komme ich zum zweiten Fallbeispiel, der Krise der Zusammenarbeit von Sakralkönigtum und Kirche und der Neuformulierung ihrer Rollen im Konflikt des Investiturstreits.

Parallelen sind insofern evident, als im 11. wie im 9. Jahrhundert der Anstoß zu einem Reformdenken aus dem Bewusstsein resultierte, man sei vom „rechten Weg“ abgekommen. Nur ging dieser Anstoß im 11. Jahrhundert nicht mehr vom Königtum selbst aus, sondern die Kirche wollte sich

nun aus der „Verstrickung in die Welt“ befreien und ihre „Freiheit“ wiedergewinnen, die man nicht zuletzt durch das Königtum eingeschränkt glaubte, das durch Investituren der Bischöfe und durch simonistische Praktiken dazu beigetragen hatte, dass man vom rechten Weg angekommen war.

Das Vorgehen der kirchlichen Eliten bei dieser erneuten Selbstbesinnung ist nahezu identisch: Wie die Pariser Synode von 829 durchforschte man im 11. Jahrhundert erneut die heiligen Texte des Christentums in großer Intensität und suchte wieder nach legitimierenden Geschichten und Argumenten für die Rollen des Königtums und der Kirche, die Antworten auf gegenwärtige Probleme geben konnten. Sicher nicht zufällig tauchen bei der Neubegründung der kirchlichen Rolle auch viele der alten Argumente und biblischen Belege erneut auf: Es wird auf die Binde- und Lösegewalt nach Matth 16, 18 ebenso intensiv verwiesen wie auf die Verantwortung der Priester für das Seelenheil aller Menschen einschließlich der Könige, und auf ihre daraus resultierende Wächterrolle. Ein Unterschied ist aber unübersehbar: Die Binde- und Lösegewalt wird nun nicht mehr allen Priestern attestiert, sondern vorrangig den Päpsten als Nachfolgern Petri.

Die Etablierung einer hierarchischen Ordnung der Kirche mit einer überaus dominanten Stellung des Papsttums ist ein wichtiges Ergebnis dieser Bemühungen. Diese päpstliche Dominanz resultierte aus der Nutzung biblischer Belege, die bis dahin noch nicht für die Definition des Verhältnisses von Königtum und Kirche herangezogen worden waren. Exemplarisch mag eine Geschichte aus dem ersten Buch Samuel (1 Samuel 15, 22ff.), mit der als erster Papst Gregor VII. seine neuen Geltungsansprüche absicherte, die neue Argumentationsrichtung verdeutlichen.

Durch den Propheten Samuel hatte nach der fraglichen Geschichte Gott König Saul den Auftrag gegeben, die Amalekiter vollständig zu vernichten und niemanden zu schonen, weder Frauen noch Kinder, auch nicht das Vieh. König Saul hatte sich jedoch nicht vollständig an diesen Befehl gehalten, sondern den gegnerischen König Agag verschont und nur gefangengenommen. Auch hatte er die besten Tiere der Herden am Leben gelassen, um sie Gott später zu opfern. Diese Eigenmächtigkeit erzürnte Gott gewaltig und er schickte Samuel erneut zu Saul und ließ ihm folgendes ausrichten: „Hat der Herr an Brand- und Schlachtopfern das gleiche Gefallen wie am Gehorsam gegenüber der Stimme des Herrn? Wahrhaftig, Gehorsam ist besser als Opfer. Hinhören besser als das Fett von Widdern. Trotz ist ebenso eine Sünde wie die Zauberei; Widerspenstigkeit ist ebenso schlimm wie Frevel und Götzendienst. Weil du das Wort des Herrn verworfen hast, verwirft er dich als König.“

Aus dieser Bibelstelle, die Gregor VII. und seine Anhänger in ihrem Kampf gegen König Heinrich IV. immer wieder zitierten, folgte man nun grundsätzlich, dass Gott der Gehorsam gegenüber seinen Geboten das wichtigste sei, und er Ungehorsam als Götzendienst werte. Diesen Gehorsam forderten die Päpste deshalb als Stellvertreter Christi von allen Christen, auch von den Königen, - und Ungehorsam bekämpften sie nun als Häresie. Dieser neue Geltungsanspruch hat zur Exkommunikation und Absetzung Heinrichs IV. durch Gregor VII. geführt, wobei dieser in seinen Briefen mehrfach darauf hinwies, dass ihm die eben zitierte Samuel-Stelle das Recht auf die Exkommunikation des Königs gebe, weil dieser im Ungehorsam verharre.

Es dürfte wieder einsichtig sein, dass Historiker zur richtigen Einordnung dieser exegetischen Argumente die Hilfe theologischer Fachleute brauchen, die ihnen die Zusammenhänge dieser Geschichte mit der sog. Bannideologie des Alten Testaments, mit dem Bild eines zürnenden und strafenden Gottes erläutern, der selbst Vernichtungsbefehle gibt und die Anwendung von Gewalt durch Eiferer für seine Sache reich belohnt. Auch für Theologen dürfte andererseits interessant sein,

wie mittelalterliche Bibelrezeption aus aktuellem Anlass sich Belege zunutze machte, die vor allem einem bestimmten Gottesbild verpflichtet waren.

Nun führte die Kirche also die Auseinandersetzung mit der höchsten weltlichen Herrschaftsgewalt eines großen Reiches, der erhebliche Machtmittel zur Verfügung standen. Dementsprechend groß waren einmal die geistigen Anstrengungen, dieses Machtgefälle durch eine stringente Legitimation der eigenen Positionen auszugleichen. Dementsprechend groß war aber auch die Gefahr, dass die Auseinandersetzungen zu bewaffneten Konflikten eskalierten, in denen nicht das Argument, sondern das Schwert zählte. Diese Notwendigkeit bewirkte eine nachhaltige Veränderung der kirchlichen Haltung zur Legitimität von Gewaltanwendung in ihrem Interesse. Man suchte nun intensiv nach biblischen Belegen, die geeignet waren, Gewalt zu rechtfertigen, weil man sich der militärischen Macht des Königs nur mit Gewalt widersetzen konnte.

Methodisch ging man hierfür in gleicher Weise vor wie schon bekannt, indem man aus der Interpretation von Geschichten der Bibel, die über Gewalt im Auftrage oder Dienste Gottes handelten, Normen für gegenwärtiges Verhalten ableitete. Einen Pfeiler des kirchlichen Argumentationsgerüsts bildete dabei die Augustinus-Rezeption, dessen Argumente im Donatisten-Streit für die Anwendung von Zwang und Gewalt gegen Häretiker in den Streitschriften der Anhänger Gregors VII. breit referiert wurden. In gleicher Dichte wurden sie wenig später auch von Gratian in seine *Concordantia discordantium canonum* aufgenommen, also in das wirkmächtigste älteste Standardwerk des Kirchenrechts. Dies geschah vor allem in der *causa 23*, in der die Frage systematisch abgehandelt und entschieden wird, ob es einem Christen erlaubt ist, für die Religion und die Kirche Gewalt anzuwenden. Unter weitgehender Nutzung der gregorianischen Vorarbeiten kam Gratian zu einem entschiedenen Ja bei der Beantwortung dieser Frage.

In diesen Abhandlungen nutzte man nun wie Augustinus das Beispiel Sarahs, der Frau Abrahams, die eine gerechte Verfolgung (*beata persecutio*) ihrer Magd Hagar ausgeübt habe; ebenso das Beispiel der Rotte Korach, deren Versuche, sich von Moses zu trennen und so ein Schisma zu erzeugen, zu ihrer Vernichtung durch einen göttlichen Eingriff führte. Anselm von Lucca zitierte den Kirchenvater auch mit der Feststellung, „wenn gute und heilige Männer keine Verfolgung ausüben, sondern nur erleiden können, wie hat man dann den Psalm (17, 38) zu verstehen, wo man liest, ‚Ich verfolge meine Feinde und hole sie ein, ich kehre nicht um, bis sie vernichtet sind.‘“

Ganz in diesem Sinne hält Anselm mit Augustin auch Barmherzigkeit in bestimmten Fällen für ungerecht, schließlich stehe geschrieben (Deuteronomium 19, 21): „Du sollst in dir kein Mitleid aufkommen lassen: Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß.“

Insgesamt kann man beobachten, dass in der Umgebung Gregors VII. das Alte Testament systematisch auf Textstellen durchsucht wurde, die von Gewalt im Auftrage Gottes berichten. Sie bildeten die Basis für eine neue Theorie des Verhältnisses der Kirche zur Gewalt, die weit über die augustiniische hinausging, auch wenn sie von den Grundlagen zehrte, die Augustin gelegt hatte. Ohne die Hilfe von Alttestamentlern ist der Profanhistoriker hier ziemlich hilflos, denn ihm fehlen viele Voraussetzungen für das Verständnis eines Gottes, der Vernichtungsbefehle gibt und süchtig nach Eifer (*zelus*) für seine Sache ist, einen Eifer, den er gerade dann reich belohnt, wenn er sich mit unbändiger Gewalt Bahn bricht.

Insgesamt gelingt es mit dieser Hilfe festzustellen, mit wie viel Eifer die gelehrten Kleriker des 11. Jahrhunderts Belege des Alten Testaments gesammelt und gegen Heinrich IV. in Stellung gebracht

haben, die vom Zelotismus oder der Bannideologie handeln, die der alttestamentliche Gott aber nur in bestimmten Schriften des AT forderte, als er nämlich seinen Bund mit dem auserwählten Volk schmiedete. Ich biete nur wenige Kostproben:

Als etwa Anselm von Lucca seine Meinung über die Frage von Gewaltanwendung im Dienste der Kirche systematisch in einer Sammlung biblischer Äußerungen darbot, bieten die Überschriften, unter denen er die einschlägigen Autoritäten abhandelte, eine elaborierte Theorie legitimer kirchlicher Gewaltanwendung. Solche Überschriften, Rubriken, gewannen in dieser Zeit bekanntlich erhebliches Gewicht für die Ausbildung von Normen, wie uns heute wiederum die Kanonisten lehren. Ich zitiere einige der einschlägigen Rubriken Anselms, mit denen er seine Argumentation ordnet, aus denen die Legitimation der Anwendung von Gewalt durch die Kirche unmittelbar hervorgeht:

„Dass die Kirche nicht verfolgt, sondern liebt, wenn sie straft oder das Böse verhindert.“

„Dass kein Opfer der weltlichen Machthaber Gott wohlgefälliger ist, als dass die schismatischen Bischöfe zum Gehorchen gezwungen werden.“

„Dass die Bösen zum Guten zu zwingen sind.“

„Dass Moses nichts Grausames tat, als er im Auftrage Gottes einige niedermetzelte.“

„Dass Vergeltung nicht aus Hass, sondern aus Liebe durchgeführt wird.“

„Dass dem Menschen Barmherzigkeit, den Sündern Verfolgung geschuldet wird.“

Unter diesen Überschriften versammelte Anselm als enger Vertrauter Papst Gregors VII. all das, was in der Zeit des Reformpapsttums als Stütze der eigenen Positionen entdeckt worden war. Es fehlen aber alle argumentativen Bemühungen Augustins, die Häretiker seiner Zeit vom Weg ins Verderben abzubringen, sie mit den Beispielen der heiligen Schriften davon zu überzeugen, dass sie im Irrtum seien; sowie trotz ihrer obstinaten Hartnäckigkeit ihnen gegenüber Mäßigung zu empfehlen.

Die Schärfe der Auseinandersetzung erreichte im 11. Jahrhundert eine bis dahin nie gekannte Intensität, wie man auch an den Ausführungen anderer führender Gregorianer wie Manegold von Lautenbach oder Bonizo von Sutri nachweisen kann, die wie Anselm deutlich stärker der Gewalt das Wort reden als der Zurückhaltung und Mäßigung. So fasst Bonizo seine Argumente triumphierend zusammen: „Wenn es jemals für einen Christen erlaubt war, für irgendeine Sache mit Waffen zu kämpfen, dann ist es gegen die Wibertiner erlaubt, mit allen Mitteln zu kämpfen. (gemeint sind die Anhänger Wiberts von Ravenna, des Gegenpapstes) Daher mögen die ruhmreichen Krieger Gottes für die Wahrheit kämpfen, sie mögen streiten für die Gerechtigkeit, kämpfen in rechter Gesinnung gegen die Häresie, sich gegen alles erheben, damit Gott geheiligt und verehrt wird.“ Und er spitzte Augustin zu, indem er ihm die These unterstellte, „es seien auch die selig zu preisen, die Verfolgung ausübten.“

Vor allem aber wird die Anwendung von Gewalt nun als eine Aufgabe der Kirche selbst deklariert, deren Befehlen Rechtgläubige unter den christlichen Kriegern Gehorsam zu zollen haben, indem sie als milites St. Petri für die Sache der Kirche kämpfen. Für Manegold gilt es als ausgemacht: „dass diejenigen, die zur Zeit die Kirche vernichten, Christus schmähen, den apostolischen Sitz und den heiligen Petrus verachten, nicht aus privater Rache, sondern um die Kirche zu verteidigen und zu rächen, getötet werden dürfen, ohne dass die, die dies tun, für Mörder gehalten werden und wie



Mörder Buße tun müssen, vielmehr gemäß dem Apostel Diener Gottes sind.“ Scheinbar entgegenstehende biblische Aussagen wie im Dekalog „Du sollst nicht töten“ argumentierte Manegold weg: „Bist du nicht bei Verstand, Moses, der du dem Volke befehlst, es solle nicht töten, und dennoch dann, als es 23000 von seinen Brüdern tötete, ihm bestätigtest, es habe seine Hände Gott geweiht?“ Für ihn war klar, dass das Tötungsverbot nicht allgemein gemeint sein könne: „sonst dürfe ja nicht einmal ein Bauer sein Schwein oder sein Huhn töten.“ Vielmehr „entschuldige die Größe der Verbrechen (der Anhänger König Heinrichs) die Sünde ihrer Tötung.“

Von allen Rechtgläubigen wird nun keine Mäßigung (*mansuetudo*) im Umgang mit Gegnern mehr verlangt, sondern eben dieser Eifer für Gott (*zelus Dei*), der sich in gewalttätigem Einsatz für die göttliche Sache äußert, für den es im Alten Testament viele Vorbilder gibt, die nun ins Zentrum der Argumentation gerückt wurden.

Viel zitiert wurde die Geschichte des Priesters Pinhas, um vorbildliches Verhalten zu belegen (Numeri 25): Als dieser einen Israeliten sah, der vor den Augen des Mose und der ganzen Gemeinde mit einer Medianiterin in den Frauenraum ging, um Unzucht zu treiben, ergriff er einen Speer, ging den beiden nach und durchbohrte sie auf ihrem Lager. Gott gewährte ihm dafür seinen Friedensbund und seinen Nachkommen das ewige Priestertum, weil Pinhas, wie Gott zu Moses sagte, „sich für seinen Gott ereifert und die Israeliten entsühnt hat.“ Mit dieser und anderen Geschichten motivierte man im 11. Jahrhundert unter anderem auch zum Kampf gegen die unkeuschen Priester der eigenen Zeit.

Der Vorgänger Gregors VII. auf dem päpstlichen Stuhl, Alexander II., feuerte dagegen die Einwohner von Cremona mit folgendem biblischen Beleg an, mit Gewalt gegen die verheirateten Priester vorzugehen: „Möge ein jeder gleichsam wie Moses vom Tore zum Lager eindringen als wütender Feind der Heiligtumsschänder, (zitiert wird hier Exodus 32) und die Pforten simonistischer Käuflichkeit und priesterlicher Schamlosigkeit, durch welche sich der Teufel in eure Kirche eingeschlichen hatte, mögen sich schließen mit den Leichen der Erschlagenen. Geliebteste Söhne, der allmächtige Gott segne euch mit seiner Rechten, und durch das Schlüsselamt seines heiligen Apostels Petrus tue er euch weit auf die Pforten des Himmelreiches.“

Ich belasse es bei diesen Beispielen, die sog. *Libelli de lite*, die Streitschriften des Investiturstreits, sind voll von weiteren. Die Gregorianer nahmen insgesamt für sich eine Lizenz zum Töten der Ungehorsamen in Anspruch und rechtfertigten in diesen Streitschriften Gewaltanwendung mit biblischen Beispielen, mit *Dicta* der Kirchenväter und mit Präzedenzfällen aus der Kirchengeschichte. Die zahlreichen Kämpfe zwischen Gregorianern und Heinricianern wurden folgerichtig mit großer Erbitterung und mit Versprechungen himmlischer Belohnung für die Kämpfer der kirchlichen Sache geführt. Der bald folgende 1. Kreuzzug ist nur eine logische Konsequenz aus der neuen Haltung der Kirche zur Gewalt. Er wurde denn auch den Kriegern immer wieder mit dem Psalm 79 und seiner Racheforderung für die *pollutio* der heiligen Stätten durch die Ungläubigen zur Aufgabe gemacht.

Aber auch die Anhänger König Heinrichs wehrten sich nicht nur mit Waffengewalt, sondern die ihn unterstützenden Kleriker nutzten ihrerseits die Bibel, um vor allem die Forderungen Christi nach Frieden und Gewaltlosigkeit gegen die Gregorianer zu wenden. So wandte sich der unbekannte Hersfelder Mönch, der in einer beeindruckenden Schrift die Bewahrung der Einheit der Kirche zum wichtigsten Ziel erklärte (*Liber de unitate ecclesiae conservanda*) direkt an die Gregorianer: „Seht nur, ihr Parteigänger Hildebrands... ihr betreibt seit 18 Jahren und mehr Kämpfe und Aufstände...ihr tötet und eifert, führt Krieg und streitet nach dem Wort des Apostels Jakobus: 'Wenn ihr aber bittere Eifersucht und Streitigkeiten in euren Herzen hegt, dann prahlt nicht und lügt nicht gegen die

Wahrheit. Denn dies ist nicht die Wahrheit, die von oben herabkommt, vom Vater des Lichts, sie ist vielmehr weltlich, tierisch, teuflisch. Wo nämlich Eifersucht und Streit herrschen, da ist Unbeständigkeit und jedes schlechte Werk. Die Wahrheit aber, die von oben stammt, ist zuerst keusch, dann friedliebend, freundlich überredend, übereinstimmend mit dem Guten, voller Barmherzigkeit und guter Früchte, sie urteilt unparteiisch ohne Heuchelei, und die Frucht der Gerechtigkeit wird in Frieden für jene gesät, die Frieden schaffen.“ Man konnte gewiss nicht sagen, dass die Amtsführung Gregors VII. diesen apostolischen Geboten gerecht wurde.

Dies ist nur ein Beispiel für viele, mit denen man biblische Belege anführte, die die Gebote der Nächsten- und Feindesliebe, der Gewaltlosigkeit und Barmherzigkeit, wie der Friedenspflicht einschärften. Dennoch führte dies nicht sofort zu einer Auseinandersetzung oder gar Verständigung darüber, welche Belege für welche Probleme eine normative Basis boten und welche nicht. Man sammelte vielmehr Belege, die die eigene Position unterstützten und ignorierte die der Gegenseite. Sie wissen besser als ich, dass durch die Aporie der Erfahrung, dass biblische Geschichten sich zu widersprechen schienen, Methoden scholastischer Dialektik entwickelt wurden, die solche Widersprüche aufzulösen und scheinbar widersprüchliche biblische Aussagen zu harmonisieren versuchten. Dazu aber waren die Kontrahenten des 11. Jahrhunderts noch nicht in der Lage. Ihr Streit ist vielmehr ein Paradebeispiel dafür, was exegetischer Eifer alles mit biblischen Geschichten rechtfertigen konnte – und das sollte auch verschiedene Disziplinen interessieren.

Ich habe in dieser Dreiviertelstunde eine lange Wegstrecke abgeschrieben und Ihnen dabei hoffentlich nicht zu viel Einzelheiten zugemutet. Nur so ließ sich allerdings ein Eindruck davon vermitteln, wie anhaltend und intensiv die Bemühungen der Kirche waren, ihre Rolle gegenüber dem Königtum zu definieren und durchzusetzen. Das Königtum hat dabei sowohl im 9. wie im 11. Jahrhundert aus seinem Kleriker- und Bischofsumfeld Unterstützung erfahren, das die königliche Rolle von der Aufsicht der Kirche und dem Gehorsam gegenüber dem Papst freihalten wollte.

Die Befunde sprechen aber sehr dafür, dass relevante Kräfte in der Kirche schon bald nach dem Beginn ihrer intensiven Zusammenarbeit mit dem Königtum unter den Karolingern ihr Selbstverständnis darauf ausgerichtet haben, eine Kontroll- und Wächterfunktion gegenüber den Königen einzunehmen. Dies geschah mit dem Argument, dass die Priester auch für das Seelenheil der Könige verantwortlich seien und über diese beim Jüngsten Gericht Rechenschaft abzulegen hätten. Diese Kontrollfunktion haben sie gerade in Konflikt- und Krisensituationen sehr ernst genommen, ob die jeweiligen Könige damit einverstanden waren oder nicht.

Die Argumente für die Legitimität dieser Rolle lieferten die heiligen Schriften und eine elaborierte Technik, die Schriftexegese, diese Schriften zu deuten. So konnte eine Fülle von Belegen, die etwa das Verhältnis von Gott, Propheten und Königen im Alten Testament betrafen, dazu verwandt werden festzulegen, was Gott für das Verhältnis von Priestern und Königen in der Gegenwart vorschrieb. Hinzu kamen Herrenworte des Neuen Testaments und viele andere Dicta mit normativem Anspruch, aus denen sich Handlungsanweisungen für die Gegenwart gewinnen und formulieren ließen. Ausgewählt aber hat man sie auf beiden Seiten jeweils mit großer Einseitigkeit: man hat nämlich nur Belege herangezogen, mit denen sich die eigenen Ansprüche und Absichten unterstützen ließen. Die intensiven Argumentationen dieser Auseinandersetzung zu verstehen und zu erklären, erforderte aber dringlich interdisziplinäre Zusammenarbeit, wie ich Ihnen hoffentlich einsichtig machen konnte. Die Zusammenarbeit scheint sich aber auch deshalb gelohnt zu haben,

weil die Ergebnisse für mehrere Fächer von Interesse sind und nicht ein Fach Hilfsdienste für andere leisten musste.

Die Entdeckung aber, in welchem Ausmaß biblische Belege das Rollenverständnis von Königtum und Kirche bestimmten, und wie kontrovers die Ergebnisse einschlägiger Bibelexegese waren, hat auch einige grundsätzliche Konsequenzen, die ich hier nur noch knapp andeuten will: Als Zeit der christlichen Einheitsgesellschaft ist die Epoche vor der gregorianischen Revolution sicher unscharf beschrieben. Vielmehr finden sich bereits in dieser Zeit tiefgreifende Differenzierungsprozesse, die eigenständige Rollen von Kirche und Königtum bewirkten, auch wenn sich die Grenzen der Befugnisse immer wieder veränderten. Der Investiturstreit dagegen bzw. die gregorianische Revolution ist gleichfalls wohl missverstanden, wenn man sie als Beginn der Säkularisierung auffasst, wie es bis heute nicht aus der Mode gekommen ist. Ziel des in dieser Zeit entwickelten Rollenverständnisses der Kirche war eine eindeutige Überordnung der Kirche über das Königtum und über die Welt, und damit Befugnisse, für die die Päpste im 13. Jahrhundert dann den Begriff der plenitudo potestatis benutzten, die sie de jure besäßen, aber de facto nicht immer ausübten.

Dieser von der deutschen Forschung lange „päpstliche Weltherrschaft“ genannte Geltungsanspruch des Papsttums blieb jedoch mehr ein Anspruch als er der Realisierung nahekam; auch wenn der Einfluss der Kirche in der Welt vom 11. bis 13. Jahrhundert so stark war wie zu keiner anderen Zeit.