

Differenzierung von Religion und Politik im Mittelalter
Beiträge der Arbeitsplattform „Differenzierung und Entdifferenzierung“
im Exzellenzcluster
„Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“
an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

DETLEF POLLACK

Die Genese der westlichen Moderne

Religiöse Bedingungen der Emergenz funktionaler Differenzierung im Mittelalter¹

1. Die Differenzierungstheorie als theoretische Rahmenannahme, S. 275. – 2. Zwischenüberlegung: Exposition der Fragestellung, S. 278. – 3. Die Differenzierung von Religion und Politik im Mittelalter: Historische Analyse. – 3.1. Ein konfliktsoziologischer Ansatz, S. 281. – 3.2. Die historische Ausgangssituation im frühen Mittelalter, S. 283. – 3.3. Der Angriff des Papsttums auf das Königtum, S. 287. – 3.4. Versuch einer Erklärung der Steigerung des päpstlichen Herrschaftsanspruchs, S. 292. – 3.5. Die Scheidung von *sacerdotium* und *regnum*. – 3.5.1. Differenzierungsversuche im Schatten des Zusammenwirkens von *sacerdotium* und *regnum*, S. 295. – 3.5.2. Erneute Steigerung des päpstlichen Suprematieanspruchs, S. 296. – 3.5.3. Die Selbstbehauptung der weltlichen Herrschaft, S. 299. – 3.5.4. Differenzierung der Diskurse, S. 302. – 4. Schlussbemerkungen, S. 303.

Die Frage nach den Ursprüngen der modernen Welt, in der wir leben, ist durch eine Reihe von wohlbekannten Vorbehalten verstellt. Die mit überlegenem Gestus vorgetragene Skepsis gegenüber modernisierungstheoretisch inspirierten Fragestellungen richtet sich einmal gegen große Meistererzählungen allgemein und nimmt dabei ganz grundsätzlich den teleologischen, eurozentrischen und fortschrittsgläubigen Charakter dieser Erzählungen aufs Korn. Sie drückt sich darüber hinaus aber auch im Unverständnis darüber aus, dass hier überhaupt eine Ursprungsfrage aufgeworfen wird. Sie vermutet einlinige Rückprojektionen einer selbstgewissen Moderne auf eine von ihr unterschiedene, aber auf sie zulaufende Vormoderne und kritisiert schließlich auch die in der Fragestellung offenbar unterstellte Annahme einer Einheit der Moderne. Der überlegene Ton dessen, was nicht geht, und wovon wir uns zu verabschieden haben, wirkt einschüchternd und soll offenbar auch so wirken. Das neugierige In-

¹ Die Überlegungen dieses Aufsatzes sind entstanden im Rahmen der Arbeit am Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ an der Universität Münster. Sie verdanken wichtige Anregungen den Diskussionen, die in der Arbeitsgruppe „Moderne“ sowie in der Arbeitsplattform „Differenzierung und Entdifferenzierung“ geführt wurden. Vor allem aber sind sie beeinflusst von den Studien des langjährigen Sprechers des Clusters Gerd Althoff. Ein ausdrücklicher Dank geht außerdem an Sita Steckel und Perry Schmidt-Leukel, beide Münster, die eine frühere Fassung des Aufsatzes kommentiert haben.

teresse an der Frage nach der Emergenz der westlichen Welt kann dadurch gleichwohl nicht zum Verschwinden gebracht werden.

Die Auseinandersetzung mit dieser Frage wird freilich nicht erleichtert durch die Tatsache, dass sowohl in den Sozial- als auch in den Geschichtswissenschaften klassische Antworten bereits vorliegen. Angesichts des Rangs solcher Antworten und der verbreiteten Skepsis gegenüber als teleologisch und deterministisch verdächtigten Langfristargumentationen könnte man versucht sein, Fragen nach der Herkunft der eigenen Gegenwart erst gar nicht aufzuwerfen. Wenn hier dennoch ein Versuch in diese Richtung unternommen wird, dann kann die Rechtfertigung dafür nur in seinem experimentellen und explorativen Charakter liegen. Es soll die unmittelbare Überzeugungskraft einer Überlegung ausprobiert werden, deren empirische Tragfähigkeit in weiteren Studien erst noch zu erweisen ist. Auseinandergelegt in drei Thesen besagt diese Überlegung, erstens, dass sich moderne westliche Gesellschaften von vormodernen Kulturen unter anderem durch die Institutionalisierung von Prinzipien der funktionalen Differenzierung unterscheiden. Selbstverständlich sind moderne Gesellschaften durch eine Reihe weiterer Merkmale gekennzeichnet, zum Beispiel durch einen im Vergleich zu vormodernen Kulturen höheren Grad der Formalisierung ihrer Institutionen, durch das Auseinandertreten der Konstitutionsebenen des Sozialen, welches zu einem Rückgang der Bedeutung von direkter Interaktion unter Anwesenden für die Gesamtgesellschaft und einem Relevanzgewinn intermediärer Organisationen führt, durch eine beachtliche Wohlstandsanhhebung, durch Bildungsexpansion, Urbanisierung, geographische Mobilisierung sowie durch kulturelle Pluralisierung und Individualisierung. Die Behandlung funktionaler Differenzierung als Kennzeichen der westlichen Moderne bedeutet eine Konzentration auf diesen Aspekt, schließt aber eine Ausweitung des Blickwinkels nicht aus.

Die hier vertretene Überlegung impliziert zweitens die These, dass die Emergenz von Formen funktionaler Differenzierung auf der Ebene von Codes und Semantiken in den Kulturen des Okzidents in hohem Maße religiös bedingt ist und vor allem durch den entdifferenzierenden Dominanzanspruch des Papsttums im Mittelalter erzwungen wurde. Religiöse Bedingungen für die Entstehung der Moderne verantwortlich zu machen, ist natürlich alles andere als originell. Das Spezifikum der hier vertretenen These im Unterschied zu klassischen Entwürfen aus Soziologie, Geschichtswissenschaft und Philosophie besteht darin, dass nicht eine Transformations-, sondern eine Konfliktperspektive eingenommen wird. Nicht der Beitrag religiöser Begriffe, Ideen und Wirklichkeitsdeutungen zur Herausbildung moderner Überzeugungen und Institutionen bzw. die Überführung ersterer in letztere steht im Vordergrund. Die These lautet vielmehr, dass sich funktionale Differenzierung gegen den auf Entdifferenzierung drängenden päpstlichen Suprematie- und Kontrollanspruch herausgebildet hat und als abgrenzende Reaktion darauf verstanden werden muss. Über welche kausalen Mechanismen Differenzierung mit Entdifferenzierung verbunden und auf welchen sozialen Konstitutionsebenen dieser Kausalmechanismus angesiedelt ist, ist damit noch nichts gesagt und bedarf der Analyse.

Drittens soll hier die voraussetzungsvolle These vertreten werden, dass sich ein solcher Monopolanspruch auf Dominanz über alle gesellschaftlichen Bereiche in dieser Radikalität nur im westlichen Christentum finden lässt. Die empirische Bewährung dieser These würde universalhistorische Vergleiche erfordern, die den hier gesetzten Rahmen weit überschreiten. Gleichwohl stellt diese These ein geradezu notwendiges Ergänzungsstück zu den beiden anderen dar, da sich die Annahme eines endogenen Ursprungs der Moderne gegenüber transfergeschichtlichen Konzepten der 'entangled modernities'² zu behaupten hat und nur aufrechterhalten werden kann, sofern die westliche Entwicklung durch Merkmale gekennzeichnet ist, die sich in außereuropäischen Entwicklungen nicht finden lassen. Wenn sich die okzidentale Entwicklung von allen anderen Kulturräumen tatsächlich durch die Radikalität des christlichen Monopol- und Kontrollanspruchs unterscheiden würde, dann könnte diese Annahme möglicherweise einen Beitrag zur Erklärung der Einzigartigkeit des europäischen Entwicklungsweges leisten. Die damit aufgestellte Behauptung einer Sonderstellung Westeuropas wäre auf diese Weise durchaus nicht die Konsequenz eurozentrischer Vorurteile, sondern das Ergebnis eines historischen Vergleichs. Wie schwer es ist, einen solchen Vergleich auf empirischer Grundlage systematisch durchzuführen, davon legen allerdings bereits die Untersuchungen des späten Max Weber zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen beredtes Zeugnis ab.

1. DIE DIFFERENZIERUNGSTHEORIE ALS THEORETISCHE RAHMENANNAHME

Die Differenzierungstheorie, die für die hier angestellten Analysen den theoretischen Rahmen bildet, geht davon aus, dass im Übergang von vormodernen zu modernen Gesellschaften die primäre Differenzierungsform von Stratifikation auf funktionale Differenzierung umgestellt wird. Während vormoderne stratifikatorische Gesellschaften – man denke etwa an das europäische Mittelalter – hierarchisch gegliedert waren und auf eine Spitze zuliefen, die das Ganze der Gesellschaft zu repräsentieren vermochte, zeichne moderne Gesellschaften eine polyzentrische Differenzierungsform aus, in der verschiedene gesellschaftliche Bereiche in relationaler Autonomie nebeneinander stünden und sowohl durch unterschiedliche Funktionen, Codes und Rationalitäten voneinander unterschieden als auch durch den Austausch von Leistungen und durch weitere Interdependenzen aufeinander bezogen seien³. Der Differenzierungstyp der modernen Gesellschaften lasse mithin nur noch teilsystem-

² SHALINI RANDERIA, *Geteilte Geschichte und verwobene Moderne*, in: JÖRN RÜSEN (Hg.), *Zukunftsentwürfe: Ideen für eine Kultur der Veränderung*, Frankfurt a. M. – New York 1999, S. 87–96. SHALINI RANDERIA, *Verwobene Moderne: Zivilgesellschaft, Kastenbindungen und nicht-staatliches Familienrecht im (post)kolonialen Indien*, in: SHALINI RANDERIA, u. a. (Hgg.), *Konfigurationen der Moderne: Diskurse zu Indien*, Baden-Baden 2004, S. 155–178; GÖRAN THERBORN, *Entangled Modernities*, in: *European Journal of Social Theory* 6, 2003, S. 293–305.

³ NIKLAS LUHMANN, *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen 1986, S. 86 f.

spezifische Beobachterperspektiven zu, nicht aber mehr gesamtgesellschaftlich verbindliche Interpretationen der Einheit der Gesellschaft.

Gegenüber diesem in der Soziologie, aber auch in der Geschichtswissenschaft vielfach angewandten Ansatz gibt es eine Reihe von Bedenken. Ein erster Einwand macht geltend, dass die Differenzierungstheorie teleologisch, deterministisch und unilinear argumentiert⁴. Sie unterstelle ein für historische Prozesse einheitliches Ablaufschema und unterschätze die Kontingenz des sozialen Wandels. Ein zweiter Einwand bezieht sich auf die von der Differenzierungstheorie vorgenommene Verknüpfung von Moderne und funktionaler Differenzierung. Fritz Scharpf, Richard Münch und andere bezweifeln, dass die Entkopplung der gesellschaftlichen Funktionssysteme und ihre relative Autonomie das entscheidende Strukturmerkmal moderner Gesellschaften sei. Typisch für moderne Gesellschaften sei vielmehr die Interdependenz zwischen den unterschiedlichen Gesellschaftsbereichen, die erfolgreiche Intervention etwa der Politik in andere Bereiche, etwa die Wirtschaft, das Gesundheitssystem oder auch das Bildungssystem⁵ und damit die zunehmende Interpenetration der gesellschaftlichen Subsysteme⁶. Shmuel Eisenstadt, José Casanova und andere bezweifeln die Universalisierbarkeit der Differenzierungsthese. Auch wenn sie als Analyseinstrument für die Erklärung bestimmter Transformationen der westlichen Kultur vom Mittelalter bis zur Gegenwart sinnvoll sei, ließe sie sich auf andere Gesellschaften, etwa auf Japan, wo die Autonomie der einzelnen Institutionen und Wertsphären weniger ausgeprägt sei als in Europa, oder auch die USA nicht anwenden⁷. Ein dritter Einwand thematisiert die mangelnde Erklärungskraft der Differenzierungstheorie. Wie Wolfgang Knöbl⁸ herausstellt, ist Differenzierung keine kausale Variable, sondern eine Folge von zusammenwirkenden Wandlungsfaktoren, die das Differenzierungskonzept nicht erfasse. Weder lasse sich die Ausdifferenzierung der Funktionssysteme als einen Prozess der

⁴ FRIEDRICH W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, München 2004, S. 11, 26, 70, 104 u. ö.; ANTJE FLÜCHTER, *The Making of Religion? Re-Describing Religious Change in Pre-Modern Europe*, 2011: Internet: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3751> (zuletzt aufgerufen am 18.9.2013); ALBRECHT KOSCHORKE, 'Säkularisierung' und 'Wiederkehr der Religion': Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne, in: ULRICH WILLEMS u. a. (Hgg.), *Moderne und Religion: Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, S. 237–260.

⁵ FRITZ W. SCHARPF, *Politische Steuerung und politische Institutionen*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 30, 1989, S. 10–21, S. 12.

⁶ RICHARD MÜNCH, *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt a. M. 1991, S. 23.

⁷ SHMUEL N. EISENSTADT, *Japanese Civilization: A Comparative View*, Chicago – London 1996; DERS., *Die institutionellen Ordnungen der Moderne: Die Vielfalt der Moderne aus einer weberianischen Perspektive*, in: GERT ALBERT – AGATHE BIENFAIT – STEFFEN SIGMUND – CLAUS WENDT (Hgg.), *Das Weber Paradigma*, Tübingen 2003, S. 328–351, S. 346; JOSÉ CASANOVA, *Public Religions Revisited*, in: HERMANN-JOSEF GROSSE KRACHT – CHRISTIAN SPIESS (Hgg.), *Christentum und Solidarität: Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn u. a. 2008, S. 313–338, S. 319.

⁸ WOLFGANG KNÖBL, *Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes 'moderner Gesellschaften'. Versuch einer Historisierung*, in: WILLEMS u. a. (Hgg.), *Moderne und Religion* (wie Anm. 4) S. 75–116, S. 99.

gesellschaftlichen Dekomposition verstehen⁹ noch aus dem dadurch erzielten Gewinn an Leistungsfähigkeit erklären. Die Gesellschaft sei keine „zu spezifischen Operationen fähige Struktur“¹⁰ und auch kein problemlösendes System, dessen Teilbereiche sich auf der Basis funktionaler Erfordernisse entfalten.

Der erste Einwand geht an den Aussagen der Differenzierungstheorie weit vorbei, denn die Annahme von zielgerichteten, deterministischen, unilinearen sozialen Wandlungsprozessen vertritt im Lager der Modernisierungstheorie heute niemand mehr¹¹. Auch der zweite Einwand überzeugt wenig. Unter Sozialwissenschaftlern dürfte die Behauptung, dass es unter modernen Gesellschaftsbedingungen funktional ausdifferenzierte Handlungskontexte, Rollenmuster, Organisationen, Leitideen und Codes gibt, kaum bestritten werden. Auch wenn sich in modernen Gesellschaften zweifellos Entdifferenzierungsphänomene aufweisen lassen¹², kommt diesen doch nur ein marginaler Status zu. Interpenetration und Ressourcenaustausch sind von Entdifferenzierung zu unterscheiden. Entdifferenzierung meint Einbau systemischer Fremdrationalität in ausdifferenzierte Sinnzusammenhänge¹³ und damit Vermischung unterschiedlicher Sinnrationalitäten (von moralischen Urteilen mit ökonomischem Kalkül, von religiösen Heilsversprechungen mit politischen Interessen, von politischen Herrschaftsbestrebungen mit wissenschaftlichen Wahrheitsansprüchen); Ressourcentransfer und Interpenetration meint hingegen Austausch zwischen ausdifferenzierten Sinnbereichen, auf den die funktional ausdifferenzierten Handlungskontexte aufgrund ihrer Spezialisierung geradezu angewiesen sind. Zwar lassen sich in vormodernen Gesellschaften Formen einer situationalen und rollenmäßigen Differenzierung finden, nicht aber Formen einer systemischen Differenzierung¹⁴.

⁹ THOMAS SCHWINN, *Differenzierung ohne Gesellschaft: Umstellung eines soziologischen Konzepts*, Weilerswist 2001.

¹⁰ JENS GREVE – CLEMENS KRONEBERG, *Herausforderungen einer handlungstheoretisch fundierten Differenzierungstheorie. Zur Einführung*, in: THOMAS SCHWINN – CLEMENS KRONEBERG – JENS GREVE (Hgg.), *Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion*, Wiesbaden 2011, S. 7–23, S. 19.

¹¹ Vgl. etwa PIPPA NORRIS – RONALD INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge studies in social theory, religion, and politics) Cambridge 2004, S. 16; STEVE BRUCE, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford 2011, S. 200.

¹² Dabei wäre nicht nur auf die Staatskirche, den Gottesbezug in der Verfassung oder theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten zu verweisen, sondern auch auf die Vermischungen von Schulmedizin und religiös angeleiteten Heilpraktiken, Psychotherapie und Seelsorge sowie Wissenschaftstheorie und theologischer Hermeneutik (vgl. PIERRE BOURDIEU, *Die Auflösung des Religiösen*, in: DERS., *Religion. Schriften zur Kultursoziologie* 5, Konstanz 2009, S. 24–249).

¹³ JÜRGEN GERHARDS, *Funktionale Differenzierung und Prozesse der Entdifferenzierung*, in: HANS K. FISCHER (Hg.), *Autopoiesis: Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*, Heidelberg 1991, S. 263–280.

¹⁴ Mit situationaler Differenzierung bezeichnet Rudolf Stichweh (RUDOLF STICHWEH, *Soziologische Differenzierungstheorie als Theorie sozialen Wandels*, in: KLAUS MIETHKE – KLAUS SCHREINER [Hgg.], *Sozialer Wandel im Mittelalter: Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, Sigmaringen 1994, S. 29–43, S. 38) die situative Ausdifferenzierung von funktionalen Spezifikationen,

Während die Kritik am angeblich teleologischen Trugschluss der Differenzierungstheorie und ihrer falschen Verkopplung von Moderne und funktionaler Differenzierung kaum zu überzeugen vermag, ist die Kritik an ihrem Erklärungsdefizit berechtigt. Auf der makrosoziologischen Ebene lassen sich plausible Erklärungsleistungen nicht erbringen. Um die antreibenden Motoren von Differenzierungsprozessen ausfindig zu machen, muss nach ihren sozialen Trägern, nach sie begünstigenden Akteurskonstellationen, Allianzen, Konflikten und Aushandlungsprozessen gefragt werden. Zur Behebung des Erklärungsdefizits der Differenzierungstheorie ist ihre handlungstheoretische Fundierung unumgänglich.

Die handlungstheoretische Schärfung der Differenzierungstheorie soll hier jedoch nicht auf der Höhe abstrakter soziologischer Theorie vorgenommen werden, etwa durch die Ausarbeitung handlungstheoretischer Modelle, die einen Link zwischen Mikro- und Makroebene herstellen und kausale Mechanismen für ihre Verbindung benennen. Vielmehr soll die Verknüpfung von Handlungs- und Differenzierungstheorie anhand einer historischen Fallanalyse ausprobiert werden.

2. ZWISCHENÜBERLEGUNG: EXPOSITION DER FRAGESTELLUNG

Als historischer Fall sollen hier die Veränderungen im Verhältnis zwischen Königtum und Papsttum, *regnum* und *sacerdotium*, in der Zeit von 11. bis zum 13. Jahrhundert dienen. Diese drei Jahrhunderte sind natürlich nicht zufällig gewählt, verorten viele Historiker, Philosophen und Sozialwissenschaftler im Mittelalter doch die Ursprünge der Moderne¹⁵. Gerade wenn es um das Verhältnis von Religion und Politik geht, wird gern der Investiturstreit des 11. Jahrhunderts zum Ausgangspunkt für die Behauptung eines weltgeschichtlichen Prozesses der Säkularisierung genommen. Stefan Weinfurter etwa gibt seinem Buch über die Ursachen und Folgen des Bußgangs Heinrich IV. den aussagekräftigen Titel „Canossa: Die Entzauberung der Welt“. Im Investiturstreit sieht er den Beginn eines Säkularisierungsprozesses, in „dem die Einheit von religiöser und staatlicher Ordnung sich auflöst“¹⁶.

Die Auffassung, dass die Untersuchung der Differenzierung von Religion und Politik mit dem Investiturstreit einzusetzen hat, vertritt auch Ernst-Wolfgang Böcken-

die für eine bestimmte Situation vorgenommen und nach einer gewissen Zeit wieder aufgegeben wird; Rollendifferenzierung meint die Ausdifferenzierung bestimmter Rollen für eingegrenzte Handlungsvollzüge, zum Beispiel die Ausdifferenzierung von Priesterrollen; von systemischer Differenzierung ist zu sprechen, wenn eine Funktion ausdifferenziert wird, und Inklusion in das dadurch entstehende Funktionssystem nicht nur über Rollenträger, sondern auch durch komplementäre Publikumsrollen, somit also potentiell für jedermann garantiert ist.

¹⁵ JOSEPH R. STRAYER, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton (NJ) 1970; RICHARD W. SOUTHERN, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, 2 Bde., (1: Foundations, 2: The Heroic Age), Oxford – Cambridge (MA) 1995–2011; HAROLD J. BERMAN, *Recht und Revolution: Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt a. M. 1991.

¹⁶ STEFAN WEINFURTER, *Canossa. Die Entzauberung der Welt*, München 2006, S. 207.

förde, dessen Arbeiten die säkularisierungstheoretische Deutung des okzidentalen Entwicklungsweges maßgeblich beeinflusst haben. Interessiert an den Religionsstreitigkeiten und den daraus folgenden Trennungen von Religion und Politik im 16. und 17. Jahrhundert sucht Böckenförde im Investiturstreit den Startpunkt für diese die Neuzeit bestimmenden Differenzierungsprozesse. Im Bannspruch gegen Heinrich IV. habe sich Gregor VII., so Böckenförde¹⁷, noch „im Rahmen der alten Ordnung“, in der die *res publica christiana* als religiös-politische Einheit gefasst war, bewegt, da er Heinrich IV. sowohl exkommuniziert als auch „des Königsamtes für unwürdig erklärt“ habe; im Akt der Lossprechung vom Bann in Canossa habe er ihn aber nur in geistlicher Hinsicht rehabilitiert, sich um seine Wiedereinsetzung als König aber nicht weiter gekümmert. „Was als Entwertung gedacht war, um kaiserliche Herrschaftsansprüche im Bereich der *ecclesia* abzuwehren, wurde in der unaufhebbaren Dialektik geschichtlicher Vorgänge zur Emanzipation“: zur Freisetzung der „Politik als einem eigenen, in sich stehenden Bereich“¹⁸.

Ebenso führt Franz-Xaver Kaufmann im Anschluss an Berman die funktionale Gesellschaftsdifferenzierung auf den Investiturstreit zurück. Bei ihm findet sich nicht nur die Rückführung späterer Differenzierungsprozesse auf die mittelalterliche Scheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt, sondern auch die Behauptung der kulturellen Einzigartigkeit dieser Scheidung. „Im Unterschied zu allen anderen Religionen und auch den übrigen christlichen Patriarchaten hat sich im Einflussbereich des lateinischen Patriarchats mit dem Investiturstreit und seiner Beilegung im Wormser Konkordat (1122) ein strukturelles Gleichgewicht zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt etabliert. Diese Trennung und die damit verbundene Doppelung der Herrschaftsansprüche wie der sozialen Ordnung stellte die Bedingung für weitere Differenzierungsprozesse und Emanzipationsbewegungen dar.“¹⁹ Dieser soziologischen Deutung ist von historischer Seite energisch widersprochen worden. Wilfried Hartmann²⁰ sieht in der Papstrevolution Gregors VII. „nicht den Beginn der Säkularisierung, der Trennung von Kirche und ‚Staat‘“, sondern den Versuch der Aufrichtung eines Suprematieanspruchs des Papstes über den König. Wenn Gregor VII. den gesalbten König von seiner Machtausübung suspendierte, dann nicht, um die Freisetzung des weltlichen Bereichs von der Herrschaft des Papstes zu ermöglichen, sondern um ihn dieser zu unterstellen. Mit der Lösung des Bannes 1077 habe Gregor VII. – anders als Böckenförde behauptet – die Frage nach der Wiedereinsetzung Heinrichs als König nicht offen lassen, sondern sehr wohl über seine Wiedereinsetzung ins Königtum urteilen

¹⁷ ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: DERS.: Der säkularisierte Staat: Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007, S. 42–72, S. 50.

¹⁸ Ebd. S. 49 f.

¹⁹ FRANZ-XAVER KAUFMANN, Religion und Modernität, Tübingen 1989, S. 77 f.

²⁰ WILFRIED HARTMANN, Gregor VII. und die Könige: Auf dem Weg zur Hierokratie?, in: KARL GABRIEL – CHRISTEL GÄRTNER – DETLEF POLLACK (Hgg.), Umstrittene Säkularisierung, Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012, S. 101–133, S. 104.

wollen. Als er 1080 Heinrich erneut absetzte, tat er dies „mit den ganz klaren Worten: ‚Und abermals verbiete ich ihm das Königtum der Deutschen und Italiens [...] und nehme ihm jede königliche Gewalt und Würde und verbiete, dass irgendein Christ ihm als König gehorche.“²¹ Von einer Trennung der geistlichen und weltlichen Sphäre könne nicht die Rede sein. Vielmehr habe sich Gregor auf der Fastensynode von 1080 darauf berufen, „dass die Heiligen Petrus und Paulus, die im Himmel binden und lösen können, auch ‚auf Erden Reiche, König-, Fürsten- und Herzogtümer, Markgrafenschaften, Grafschaften und aller Menschen Besitzungen einem jeden nach Verdienst nehmen und geben können“.²² Derartige Worte ließen sich nicht als Entlassung des weltlichen Bereichs aus dem Herrschaftsanspruch der Kirche interpretieren, sondern könnten nur als „ein Versuch zur Errichtung einer Hierokratie, einer Herrschaft der Priester auch über den weltlichen Bereich“ verstanden werden²³.

Auch Gerd Althoff begreift den Investiturstreit nicht als den Beginn einer Differenzierung von Religion und Politik. Weder sei die Freisetzung des Politischen als selbständiger Bereich päpstlich intendiert gewesen noch könne eine solche als das Ergebnis nicht-intendierter Prozesse aufgefasst werden²⁴. Im Gegenteil. Die Päpste und ihre geistigen Helfer wollten an die Stelle der Herrschaft der Könige in der und über die Kirche die Herrschaft der Päpste über die ganze Christenheit etablieren²⁵. Sie zielten auf einen Gottesstaat, aber gewiss nicht auf Zustände, die man als Säkularisierung bezeichnen könne. Sie lösten, so Althoff, aber auch keine Prozesse aus, die unbeabsichtigt in diese Richtung führten. Selbst im 12. Jahrhundert fänden sich wenig Anzeichen für eine Differenzierung der beiden Sphären. Der König hätte dem Papst auch in dieser Zeit vielmehr immer wieder Gehorsam versprechen müssen und sich sogar freiwillig den Erwartungen der Kirche gefügt²⁶. Umgekehrt habe er trotz der Unterscheidung von Temporalia und Spiritualia, wie sie im Wormser Konkordat vollzogen worden sei, durch seine persönliche Anwesenheit auf die Bischofswahlen immer wieder Einfluss ausgeübt²⁷.

Ob wir in der Zeit des 11./12. Jahrhunderts berechtigterweise von einer Differenzierung von Religion und Politik reden können, ist in der sozial- und geschichtswissenschaftlichen Forschung also umstritten. Immerhin kommen die hier vertretenen Positionen darin überein, dass sie die Veränderungen im Verhältnis zwischen den beiden Sphären nicht als automatisch ablaufende evolutionäre Prozesse fassen, die sich unabhängig von den Intentionen der Handelnden durchsetzen. Die Frage danach, in-

²¹ Ebd. S. 103.

²² Ebd. S. 103.

²³ Ebd. S. 104.

²⁴ GERD ALTHOFF, *Libertas ecclesiae* oder die Anfänge der Säkularisierung im Investiturstreit?, in: GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung* (wie Anm. 20) S. 78–100, S. 82 f.

²⁵ Ebd. S. 100.

²⁶ Ebd. S. 98.

²⁷ Ebd. S. 98.

wieweit es angemessen ist, Prozesse der Differenzierung von Religion und Politik zu unterstellen, behandeln sie vielmehr in Abhängigkeit von Handlungsintentionen, Praktiken, Konflikten, Aushandlungen und Kämpfen und damit auf einer handlungstheoretischen Ebene. Ein handlungstheoretischer Ansatz schließt es aus, Differenzierungsprozesse einfach als gegeben vorauszusetzen und rekonstruiert diese, wo sie sich denn überhaupt nachweisen lassen, unter Bezug auf Intentionen, Deutungen, Abgrenzungen, Kämpfe, Eskalationsmechanismen, Akteurskonstellationen, Allianzen usw. Damit aber ist die Frage, ob es angemessen ist, Differenzierungsprozesse zu unterstellen, nicht länger theoretisch vorentschieden, sondern offen. Um die Klärung dieser Frage soll es im Folgenden gehen. Selbst wenn sich dabei herausstellen sollte, dass es tatsächlich im 11. bis 13. Jahrhundert zu einer Differenzierung von religiöser und politischer Sphäre kommt, ist damit freilich noch nicht entschieden, welche Auswirkungen eine solche auf die Entstehung der Moderne hat und inwieweit sie ein Merkmal darstellt, durch das sich die okzidentale Kultur von anderen unterscheidet. Die im Horizont dieser beiden Fragen erforderlichen Untersuchungen können im Rahmen dieses Aufsatzes nicht mehr vorgenommen werden. Ein paar Andeutungen müssen genügen.

3. DIE DIFFERENZIERUNG VON RELIGION UND POLITIK IM MITTELALTER: HISTORISCHE ANALYSE

3.1. Ein konfliktsoziologischer Ansatz

Im Gegensatz zu den Erläuterungen von Wilfried Hartmann und Gerd Althoff sei hier die These vertreten, dass sich zwischen dem 11. und dem 13. Jahrhundert durchaus Prozesse der Differenzierung von Politik und Religion beobachten lassen. Zwar ist es richtig, wenn herausgestellt wird, dass Gregor VII. und die kirchliche Reformbewegung des 11. Jahrhunderts nicht die Freisetzung der politischen Sphäre aus der mittelalterlichen Ordnung anstrebten, sondern ganz im Gegenteil deren stärkere Unterwerfung. Gerade die päpstlich-kirchliche Umklammerung der weltlichen Herrschaft – so die hier vertretene These – brachte im Gegenzug jedoch eine nicht intendierte Autonomisierung des Politischen hervor, die sich gegen den Herrschaftsanspruch des Papstes und im Konflikt mit ihm herausbildete. Für diese Autonomisierung traten politische Akteure ein, etwa die deutschen Könige, das englische und französische Königtum sowie das Kurfürstenkollegium, aber auch politische Denker wie etwa Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri oder Marsilius von Padua. Dass sie die Autonomisierung des Politischen betrieben und damit den Prozess der Säkularisierung vorantrieben, kann allerdings nicht einfach aus bewussten Intentionen oder gar aus einer Säkularisierung ihres Weltbilds, das nach wie vor religiös geprägt war, abgeleitet werden, sondern ist als eine Reaktion auf die gesteigerten Machtansprüche des Papsttums zu erklären. Für die Differenzierung von Religion und Politik wird hier also ein Konfliktmechanismus verantwortlich gemacht, der die Intentionen der beteiligten Akteure überschreitet.

Eine solche konfliktsoziologische Betrachtungsweise schließt die Wirksamkeit anderer kausaler Mechanismen nicht aus. In seiner universalgeschichtlichen Studie „A Secular Age“ nimmt etwa Charles Taylor eine transformationsgeschichtliche Perspektive ein. In Abwehr subtraktionslogischer Modernitätsnarrative begreift Taylor die Herausbildung eines „immanent frame“, der die kosmische, gesellschaftliche und politische Ordnung ohne Bezug auf Transzendentes vollständig aus sich selbst erklärt²⁸, nicht als das Ergebnis des ersatzlosen Wegfalls von als Illusionen behandelten Transzendenzvorstellungen, sondern als Folge eines kulturellen Transformationsprozesses, in dessen Verlauf Transzendenzkonzeptionen sich langsam umbilden. Die mittelalterliche Vorstellungswelt folgte noch einem aristotelisch-platonischen Weltbild, in welchem die hierarchische Ordnung der Gesellschaft und des Kosmos in einem Korrespondenzverhältnis stehen, der Einzelne dem Einfluss einer magischen Geisterwelt ausgesetzt ist und das Sakrale die gesamte Gesellschaft durchdringt²⁹. In einem nicht-linearen vor- und zurücklaufenden Prozess entstanden, so Taylor, im 17. Jahrhundert naturrechtliche Ordnungsvorstellungen, in denen die Verselbständigung des Immanenten und Transzendenzbezüge zusammengedacht wurden. Mit der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert vollzog sich, erklärt Taylor weiter, jedoch eine anthropozentrische Verschiebung³⁰, die den Transzendenzbezug der sozialen Ordnung in den Hintergrund treten ließ und einem ausgrenzenden Humanismus den Weg bereitete, bis schließlich ein sich in der Moderne ausbreitender expressiver Individualismus eine Anpassung des Glaubens an gemeinschaftliche Formen nicht mehr zuließ und eine starke Verbindung zwischen zivilisatorischer Ordnung und Glaube, Nation und Theismus und damit auch zwischen Politik und Religion untergrub³¹.

Differenzierung und Säkularisierung, die er trotz seines säkularisierungskritischen Ansatzes nicht verneint³², erscheinen in Taylors Entwurf als das Produkt sich graduell vollziehender Transformationsprozesse, in denen der Transzendenzbezug trotz gravierender Veränderungen immer wieder aufrechterhalten wird, sich schrittweise abschwächt und sich selbst der „immanent frame“ noch als offen gegenüber einem Jenseits erweist³³. Moderne Ordnungsvorstellungen, die die Trennung von Religion und Politik vertreten, gehen so schrittweise aus religiös bestimmten Weltdeutungen hervor und bleiben mit ihnen kompatibel. Einer solchen transformationsgeschichtlichen Herangehensweise soll hier ein konfliktsoziologischer Ansatz gegenübergestellt werden, ohne die Berechtigung eines transformationsgeschichtlichen Blickwinkels zu verneinen. Differenzierungsprozesse können, so die These, vielmehr

²⁸ CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge (MA) 2007, S. 22, S. 539–593, Kapitel 15: „The Immanent Frame“, bes. S. 543 f.

²⁹ Ebd. S. 163.

³⁰ Ebd. S. 221 ff.

³¹ Ebd. S. 438 ff, S. 486 f.

³² Vgl. ebd. S. 530.

³³ Ebd. S. 543 f.

durch unterschiedliche kausale Mechanismen ausgelöst werden. Der ‘Konfliktmechanismus’ ist nur einer neben dem ‘Transformationsmechanismus’ oder dem ‘Modus der Selbstorganisation’, der von beiden noch einmal zu unterscheiden ist. Ihre analytische Unterscheidung schließt ihre historische Verschränkung nicht aus.

Den ‘Modus der Selbstorganisation’ hat Otto Gerhard Oexle im Auge, wenn er für das Mittelalter die Ausbildung eines neben dem kirchlichen und neben dem staatlichen Recht stehenden gruppenbezogenen Sonderrechts konstatiert, das sich die Mitglieder der entsprechenden Gruppe – man denke etwa an Zünfte, Gilden, Stadt-Kommunen, Universitäten – selber geben und mit dessen Hilfe sie sich von ihrer Umwelt absondern³⁴. Unter den Bedingungen der aufgrund des Zerfalls des Römischen Reiches und des großfränkischen Reiches eingetretenen Schwächung staatlicher Strukturen bildete sich der Freiraum für die Entstehung von staatlich und kirchlich unabhängigen Vertragsbindungen, die auf dem Eid ihrer Mitglieder beruhen und zur Herstellung eines wechselseitig abgestimmten Konsenses führen. Die durch den Kontrollverlust der staatlichen Autorität ermöglichten Schwurvereinigungen (*conjuratio*) konstituieren sich nicht aufgrund des Konfliktes zwischen Königtum und Papsttum und legitimieren sich auch nicht über die Transformation kirchlicher Ideen und Lehren, sondern gewinnen ihre Handlungsfähigkeit allein aufgrund der durch die Eidesleistung gestifteten Bindung des Einzelnen an die Gruppe, also jenseits von Feudalherrschaft und Kirche. „Ausdifferenzierung’ und ‘Säkularisierung’ sind damit fundamentale Kennzeichen des Mittelalters, und zwar von Anfang an.“³⁵

Im Rahmen dieses Aufsatzes soll die Differenzierung von Religion und Politik weder als Ergebnis von Selbstorganisationsprozessen noch als Produkt von Transformationsprozessen, sondern als Folge von Konflikten behandelt werden. Differenzierung entsteht unter anderem als Reaktion auf forcierte Entdifferenzierung, als nicht-intendierte Konsequenz aus Konflikten, die durch forcierte Entdifferenzierung ausgelöst werden.

3.2. Die historische Ausgangssituation im frühen Mittelalter

Den Ausgangspunkt für die hier zu beschreibenden Vorgänge bildete eine im Frühmittelalter beobachtbare fragile Machtbalance zwischen unterschiedlichen politischen Akteuren, zu denen neben den Päpsten und Königen auch die Fürsten, die lokalen Bischöfe sowie die Erzbischöfe zählten. Die einzelnen politischen Spieler waren bei der Durchsetzung ihrer Interessen aufeinander angewiesen und standen zugleich in Konkurrenz und teilweise im Kampf miteinander. Der König bedurfte der Unterstüt-

³⁴ OTTO GERHARD OEXLE, *Conjuratio und Gilde im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtlichen Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter*, in: BERENT SCHWINEKÖPER (Hg.), *Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter*, Sigmaringen 1985, S. 151–214.

³⁵ OTTO GERHARD OEXLE, *Kommentar*, in: GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung (wie Anm. 20)* S. 176–187, S. 186.

zung der Fürsten und konnte seine Herrschaft nur in dem Maße sichern, wie die Fürsten bereit waren, ihm zu folgen. Zugleich musste die politische Herrschaft religiös legitimiert werden. Die Könige wurden von Bischöfen geweiht, der Kaiser erhielt vom Papst seine Weihe. Auf der anderen Seite boten Könige und Kaiser der Kirche Schutz und Förderung, die sie unter Umständen aber auch verweigern konnten. Der Papst hatte sich an das Frankenreich gebunden, auf dessen militärische Unterstützung er angewiesen war, und stieg gleichzeitig zum *translator imperii*, zum Übertrager des Reiches auf, der den Kaiser zu salben hatte. Eine wichtige Stütze der Macht des Königs stellten die Bischöfe dar, die er oft eigenmächtig einsetzen konnte und auf deren Loyalität er zugleich angewiesen war. Im Versuch, die Bevormundung durch die Erzbischöfe und die Fürsten abzuwehren, erkannten die lokalen Kleriker dem Papst Befugnisse zu, die bislang die Fürsten besaßen, etwa das Recht, Synoden einzuberufen³⁶, und stärkten damit dessen überregionale Bedeutung. Der Papst wiederum hatte nur einen beschränkten Einfluss auf die Vorgänge der Gesamtkirche und benötigte als geistlicher Amtsträger in allen politischen Fragen weltliche Unterstützung. So bewegten sich die politischen Akteure in einem Netz wechselseitiger Abhängigkeit und konflikthafter Kooperation. Zwar lagen im Ideenhaushalt des Mittelalters Vorschläge zur Unterscheidung von weltlicher und geistlicher Macht bereit, etwa die aus dem 5. Jahrhundert stammende Zweigewaltenlehre des Gelasius. Oft aber waren Politik, Religion und Recht so ineinander verwoben, dass es schwer fällt, Herrschaftshandeln als politisches, religiöses oder auch rechtliches zu bestimmen³⁷.

Die frühmittelalterliche Weltordnung sah das Zusammenwirken von geistlicher und weltlicher Gewalt auf der Basis von *pax* und *concordia* vor³⁸ und wies beiden Gewalten sowohl weltliche als auch geistliche Funktionen zu. Gewiss ist es unangemessen, die Ordnung des Mittelalters als Einheitskultur zu kennzeichnen, so wie es einst Ernst Troeltsch getan hat³⁹. Nicht nur Rollen in unterschiedlichen Gesellschaftsbereichen konnten differenziert werden, zwischen geistlich und weltlich, religiös und politisch, religiös und rechtlich vermochte das Mittelalter ebenfalls kategorial zu unterscheiden. Außerdem findet sich im frühen Mittelalter bereits die Unterscheidung funktional spezialisierter Stände. Während die Arbeitenden (*laboratores* = Bauern) für die Ernährung zu sorgen hatten und ihnen ebenso wie den Betenden (*oratores* = Geistlichkeit) das Recht auf Kriegsführung versagt war, hatten die Kämpfenden (*bellatores* = Adel) Frieden, Ordnung und Gerechtigkeit zu garantieren und waren wie die Kleriker

³⁶ KURT DIETRICH SCHMIDT, Grundriss der Kirchengeschichte, Göttingen 1954, S. 185, 195.

³⁷ GERD ALTHOFF, Rechtsgewohnheiten und Spielregeln der Politik im Mittelalter, in: NIELS JANSEN – PETER OESTMANN (Hgg.), Gewohnheit, Gebot, Gesetz. Normativität in Geschichte und Gegenwart. Eine Einführung, Tübingen 2011, S. 27–52.

³⁸ ALTHOFF (wie Anm. 24) S. 85.

³⁹ Vgl. HARTMANN TYRELL, Katholizismus und katholische Kirche, in: HARTMUT LEHMANN – JEAN MARTIN OUÉDRAOGO (Hgg.), Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, Göttingen 2003, S. 193–228, S. 201 ff.

von körperlicher Arbeit befreit⁴⁰. Die Geistlichen wiederum hatten die Aufgabe, zu beten, die Sakramente zu spenden und für das Seelenheil aller Menschen einschließlich des Herrschers zu sorgen⁴¹, aber es war ihnen verboten, Waffen zu tragen, richterliche Gewalt auszuüben, zu pflügen, zu jagen, Vieh zu halten, also die Arbeit der Bauern und die Aufgaben des Adels zu verrichten, denen wiederum die Verwaltung der Sakramente verwehrt war⁴².

Dieses im frühen Mittelalter, etwa bei Adalbero von Laon vorfindbare Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit erweckt den Eindruck, als würde die Einheit der 'Gesellschaft' in ihrer arbeitsteilig gedachten Differenzierung bestehen. Man muss allerdings sehen, dass die in Anschlag gebrachten Funktionsunterscheidungen durch allerlei Grenzüberschreitungen⁴³ unterminiert waren: Die Bauern leisteten Kriegsdienst⁴⁴, der hohe Klerus und der Papst nahmen für sich immer wieder das Recht der Kriegsführung in Anspruch⁴⁵, der Bischof war zugleich Gemeindevorsteher, Richter und Lehrer⁴⁶, der König war *rex et sacerdos* und hatte nach geltender Anschauung durch seine Krönung Anteil am Priesterkönigtum Christi und wurde so zum *vicarius Christi*⁴⁷. Trotz der situativen und rollenmäßigen Differenzierung, etwa zwischen Herrscher und Priester, fehlte die Vorstellung einer systemischen Differenzierung: *Regnum, res publica, patria, sancta ecclesia, domus Dei* waren austauschbare Begriffe⁴⁸. Kirche und Reich durchdrangen sich. Die religiös-kirchliche und die staatlich-politische Ordnung konnte man sich nur als Einheit vorstellen⁴⁹. Auch Gelasius unterscheidet *sacerdotium* und *imperium* „innerhalb einer ekklesiologisch verstandenen Ganzheit“⁵⁰. Allen gedanklich und begrifflich ausgearbeiteten und rollenmäßig realisierten Differenzierungen zum Trotz brachen die bereitliegenden Kategorien daher immer wieder in sich zusammen, über-

⁴⁰ OTTO GERHARD OEXLE, Die funktionale Dreiteilung der 'Gesellschaft' bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 12, 1978, S. 1–54, S. 25 f.; GERD TELLENBACH, Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert, Göttingen 1988, S. 108 ff.

⁴¹ FRANZ-REINER ERKENS, Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006, S. 72.

⁴² OEXLE (wie Anm. 40) S. 25 f.

⁴³ HARTMANN TYRELL, Investiturstreit und gesellschaftliche Differenzierung. Überlegungen aus soziologischer Sicht, in: GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK (Hgg.), Umstrittene Säkularisierung (wie Anm. 20) S. 39–77, S. 62.

⁴⁴ TELLENBACH (wie Anm. 40) S. 110 ff.

⁴⁵ HARTMANN (wie Anm. 20) S. 127.

⁴⁶ GERHARD LUBICH, Das Mittelalter, Paderborn u. a. 2010, S. 136.

⁴⁷ HARTMANN (wie Anm. 20) S. 104.

⁴⁸ WEINFURTER (wie Anm. 16) S. 30 f., 37, 69, 75; Vgl. den Vortrag von THEO RICHES, Episcopal Actors and Royal Action: Distinguishing religion and politics in the eleventh century. Presentation on February 14th 2012, DFG Bonn.

⁴⁹ HAGEN KELLER, Zwischen regionaler Begrenzung und universalem Horizont. Deutschland im Imperium der Salier und Staufer, 1024–1250, Berlin 1986, S. 107.

⁵⁰ TYRELL (wie Anm. 43) S. 46.

schnitten sich und fielen ineinander. Den Unterscheidungen fehlte die ins Prinzipielle gehende Konsequenz und Entschiedenheit⁵¹.

Dies hat unter anderem damit zu tun, dass die religiös-politische Ordnung auf einer Vielzahl von Gewohnheiten, Praktiken und Absprachen beruhte, die vieles implizit und ungeregelt ließen und sich von Fall zu Fall zu bewähren hatten, aber nicht auf systematische Klärung drängten. „Man lebte mit einer großen Unschärfe und Mehrdeutigkeit“, verzichtete auf die Festlegung von Details – Gerd Althoff spricht von „Ambiguitätsindifferenz“⁵² –, regelte, wie es semioralen Gesellschaften eigen ist, Beziehungen, Zuständigkeiten und Abhängigkeiten nur im Allgemeinen, aber ließ offen, wie im Konfliktfalle zu verfahren sei, und vertraute ansonsten auf die Fähigkeit, in mündlicher Beratung zu *pax* und *concordia* zu gelangen⁵³. Die mündliche Konsensherstellung rangierte vor der generellen Regelung von Grundsatzfragen, Informalität vor Formalität, Aushandlung vor Grenzziehung. Auf diese Weise erreichten die politischen Akteure trotz fehlender allgemeiner Regeln einen labilen Zustand des Machtgleichgewichts und des Ausgleichs, der freilich durch die einseitige Verfolgung von Machtinteressen stets bedroht war.

Manchmal war die Machtbalance zwischen den politischen Akteuren, etwa zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, zum König hin verschoben, so etwa wenn der König als *vicarius Christi* angesprochen wurde, als geweihtes Haupt der Christenheit, oder wenn, wie schon zur Zeit Karls des Großen, die These aufkam, der König sei *rex et sacerdos*⁵⁴, manchmal auf die Seite des Papstes, so wenn Hincmar von Reims (845–882) betonte, dass nach Christus kein Mensch mehr König und Priester zugleich sein könne und die Würde der Bischöfe über der der Könige stehe, da die Könige durch die Bischöfe geweiht würden, diese aber nicht durch jene⁵⁵, oder wenn mit Gelasius I. die Sorge um das Seelenheil der um den Körper vorangestellt und damit die Überordnung des Priesteramtes gegenüber dem Fürsten begründet wurde⁵⁶. Im Großen und Ganzen konnte in den Jahrhunderten vor dem Investiturstreit die Balance

⁵¹ Sita Steckel nimmt im Anschluss an Mayke de Jong (MAYKE DE JONG, *The State of the Church: ecclesia and early medieval state formation*, in: WALTER POHL – VERONIKA WIESER [Hgg.], *Der frühmittelalterliche Staat. Europäische Perspektive* [Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 16] Wien 2009, S. 241–255) an, dass das Frühmittelalter durch eine Vielheit von politischen Einheiten gekennzeichnet war, die sich jeweils selbst als Kirche verstanden. Eine Kirche, die sich als eine allen lokalen Kircheinheiten übergeordnete Institution begreift, entwickelte sich erst mit der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts.

⁵² Althoff nimmt damit einen Begriff auf, den Thomas Bauer (THOMAS BAUER, *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011) in die Diskussion eingebracht hat, den Begriff der Ambiguitätstoleranz, gibt der Diskussion aber noch einmal eine andere Wendung, insofern er ihn durch den Begriff der Ambiguitätsindifferenz ersetzt. Dieser Begriff scheint die mittelalterlichen Verhältnisse genauer zu treffen.

⁵³ ALTHOFF (wie Anm. 24) S. 86.

⁵⁴ HARTMANN (wie Anm. 20) S. 124.

⁵⁵ Ebd. S. 108.

⁵⁶ ERKENS (wie Anm. 41) S. 72.

zwischen geistlicher und weltlicher Macht jedoch gehalten werden, denn sowohl in der politischen Praxis als auch auf der Ebene der Diskurse wurde letztendlich keine klare Entscheidung zugunsten einer der beiden Seiten getroffen. Das geistliche und das weltliche Schwert stammten nach geläufiger Auffassung in gleicher Weise von Gott, seien aufeinander angewiesen und wirkten vereint zum Wohl einer nach den Gesetzen Gottes ausgerichteten Gesellschafts- und Herrschaftsordnung. Funktionale oder semantische Vorordnungen der einen gegenüber der anderen Seite, wie sie natürlich stets vorkamen, fügten sich zumeist dem einheitsorientierten Ordnungskonzept ein, demzufolge beide Gewalten in Eintracht miteinander verbunden sein sollten.

Dabei ist es nicht unwichtig zu sehen, dass sowohl für die Überordnung der geistlichen über die weltliche Seite als auch für die umgekehrte Rangfolge jeweils ein beachtliches semantisches Potential bereitstand. Der König wurde in Entsprechung zum himmlischen König als sein Stellvertreter auf Erden angesehen, der gesalbt sei und dem es zustand, Bischöfe und Päpste einzusetzen und gelegentlich auch wieder abzusetzen. Dann aber wurde der König doch nur als einfacher Laie behandelt, der dem Papst die Steigbügel zu halten und als Schutzherr der Kirche zu dienen habe, während dem Papst das Tragen der kaiserlichen Herrschaftsmütze, des Purpurmantels und der Purpurtunika zustehe. Welche der bereitliegenden Vorstellungen und Konzeptionen Einfluss gewannen, hing natürlich nicht nur von den Ideen selbst ab, auch wenn diese gleichfalls eine beachtliche Eigendynamik entfalten konnten, sondern auch von politischen Interessen, Akteurskonstellationen, Allianzen, Gegnerschaften, politischen Opportunitäten sowie von wirtschaftlichen, rechtlich-institutionellen und demographischen Rahmenbedingungen und muss insofern als ein konflikthafter Vorgang begriffen werden, den eine Vielzahl von Faktoren beeinflussten.

3.3. Der Angriff des Papsttums auf das Königtum

Die skizzierte Balance zwischen den verschiedenen Machtzentren des Reiches wurde durch das Papsttum in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts in Frage gestellt. Erstmals in der Weltgeschichte suspendierte mit dem Bannspruch vom 22. Februar 1076 ein Papst einen gesalbten König. Die Erschütterung, die dieser Vorgang auslöste, kommt in den Worten Ottos von Freising noch Jahrzehnte später zum Ausdruck: Das letzte der großen Weltreiche, das römische Reich, sei mit der Bannung Heinrich IV. zertrümmert worden. Wie Daniel im Traum einen mächtigen Felsblock in Bewegung gesetzt habe, so habe die Kirche das Reich zerschmettert, „als sie beschloss, den römischen König nicht als den Herrn des Erdkreises zu ehren, sondern als ein wie alle Menschen aus Lehm gemachtes, tönernes Geschöpf mit dem Schwert des Bannes zu treffen“⁵⁷. Aber auch schon die Zeitgenossen empfanden die Ungeheuerlichkeit dieses Aktes. „Als die Kunde von der Bannung des Königs an die Ohren des Volkes drang“, schreibt Kardinal Bonizo von Sutri, „erzitterte unser ganzer römischer Erdkreis“⁵⁸.

⁵⁷ WEINFURTER (wie Anm. 16) S. 8.

⁵⁸ Ebd. S. 109.

Die Absetzung Heinrichs IV. kam nicht zufällig. Bereits ein Jahr zuvor hatte Gregor VII. im 'Dictatus papae' den Anspruch erhoben, dem Kaiser übergeordnet zu sein. Dieses offenbar zunächst für den internen Gebrauch bestimmte Papier legte fest, dass allein der Papst kaiserliche Herrschaftszeichen verwenden dürfe (VIII.), dass alle Fürsten allein des Papstes Füße küssen sollten (IX.), dass es dem Papst erlaubt sei, Kaiser abzusetzen (XII.), und dass er selbst von niemandem gerichtet werden dürfe (XIX.)⁵⁹.

Die meisten der im 'Dictatus papae' festgelegten Bestimmungen bezogen sich jedoch gar nicht auf den Kaiser und die weltlichen Fürsten, sondern auf die Bischöfe und die Kirche⁶⁰. Im 'Dictatus papae' entwirft sich das Papsttum als unantastbares Haupt der gesamten Kirche, dem alle Bischöfe des bewohnten Erdkreises untergeordnet sind und zu gehorchen haben. Der Papst dürfe jeden beliebigen Kleriker aus der ganzen Kirche weihen (XIV.), nur er dürfe Bischöfe absetzen oder in den Schoß der Kirche wieder aufnehmen (III.), sein Gesandter sei allen Bischöfen auf einem Konzil übergeordnet, auch wenn er einen niedrigeren Weihegrad besitze (IV.), ihm sei es gestattet, Bischöfe von einem Sitz auf einen anderen zu versetzen (XIII.), sein Urteil dürfe von niemandem widerrufen werden, er selbst aber könne die Urteile aller widerrufen (XVIII.), die römische Kirche habe niemals geirrt und werde nach dem Zeugnis der Schrift auch fürderhin niemals irren (XXII.), es dürfe derjenige nicht als katholisch gelten, der mit der römischen Kirche nicht übereinstimme (XXVI.)⁶¹. Das Papsttum ging von der ihm übertragenen Binde- und Lösegewalt aus und leitete daraus seine Überordnung über alle anderen kirchlichen Instanzen ab.

Der angestrebten institutionellen Straffung entspricht es, dass auf der Lateransynode von 1059 ein neues Papstwahldekret verabschiedet wurde, das die Wahl des Papstes in die Hände des sich neu herausbildenden Kardinalskollegiums legte. Nicht mehr Volk und Klerus hatten den Papst zu wählen. Die Laien waren in dem Wahlvorgang vielmehr so weit nachgeordnet, dass sie auf ihn keinen prägenden Einfluss mehr ausüben konnten. Das Kardinalskollegium, zu dem kein Laie gehörte, konstituierte sich als das entscheidende Wahlgremium⁶². Auch andere kirchliche Behörden wie die päpstliche Kanzlei oder die Kurie entstanden in dieser Zeit. Außerdem setzte sich in den Jahren um 1075 bei Papst Gregor VII. und in seinem geistigen Umfeld immer mehr die Überzeugung durch, dass ein Bischof nicht durch einen Laien eingesetzt werden dürfe und jede weltliche Einflussnahme auf die Bischofserhebung ausgeschaltet werden müsse⁶³.

Die vom Papsttum verfolgten Intentionen richten sich folglich auf dreierlei: Zum ersten nimmt die Kirche mit dem Papst an der Spitze eine Selbstunterschei-

⁵⁹ JOHANNES LAUDAGE – MATTHIAS SCHRÖR (Hgg.), *Der Investiturstreit. Quellen und Materialien* (Lateinisch – Deutsch), Köln – Weimar – Wien 2006, S. 101 ff.

⁶⁰ TYRELL (wie Anm. 43) S. 70.

⁶¹ LAUDAGE – SCHROER (wie Anm. 59) S. 101 ff.

⁶² WEINFURTER (wie Anm. 16) S. 90.

⁶³ Ebd. S. 174–180.

dung von der Welt vor⁶⁴: Sie lehnt das Recht des Königs und der Fürsten, die Bischöfe in ihrem Herrschaftsgebiet einzusetzen, ab (sog. Eigenkirchenwesen) und besteht darauf, dass das Recht zur Investitur von Bischöfen und Äbten ausschließlich in der Verfügung der Kirche selbst liegt. Kein Laie dürfe eine priesterliche Person einsetzen. Diese Selbstunterscheidung der Kirche von der sie umgebenden Gesellschaft kommt auch im Kampf gegen die Simonie (den Ämterkauf) und den Nikolaitismus (die Priesterehe bzw. das Priesterkonkubinats) zum Ausdruck, durch den die Bande an die Welt gekappt werden sollten. Sie zeigt sich aber auch in dem Bestreben, die asketische Lebensform für Mönche und Priester verbindlich zu machen und den Priestern und Mönchen ein gottgefälliges Leben einzuschärfen. Worauf es der Kirche in ihrer Selbstunterscheidung von der Welt ankam, war die Heiligung der Institution und die damit verbundene Sicherstellung der Sakralität der von ihr verwalteten Sakramente.

Zweitens stärkt die Kirche nicht nur die Grenzen zu ihrer Umwelt, sondern auch ihre interne Struktur. Die hierarchischen Unterstellungsverhältnisse werden geregelt, die Spitzenposition des Papstes gefestigt, das Auswahlverfahren für die Bestimmung des Papstes festgelegt, dem Papst ein Verwaltungsstab beigelegt. Im 12. Jahrhundert kommt es im Gefolge der Kirchenreform zu einem Verrechtlichungsschub⁶⁵. Die Kirche gibt sich mehr und mehr eine rechtliche Grundlage. Sie etabliert sich als „ein sichtbares körperschaftliches, juristisches Gebilde, unabhängig von kaiserlichen, königlichen, feudalen und städtischen Mächten“⁶⁶, als ein Gebilde, in dem Herrschaftsbefugnisse Amtscharakter haben und funktionsbezogen sind und nicht mehr ein Eigenrecht der jeweiligen Herrschaftsträger darstellen. Amt und Person werden getrennt; eine personengebundene und zweckrationale Ordnungsstruktur entsteht⁶⁷. Nicht mehr persönliche Lehens- und Treueverhältnisse sollen herrschen. Im Gegenteil, der Papst beansprucht die Kompetenz, Untergebene vom Treueid gegenüber Oberen im Falle deren sündhaften Verhaltens zu lösen (*Dictatus papae*³, XXVII.). Die Kirche tritt als eine Institution auf, die selbst Recht setzen kann. Gewohnheit und Konsens verlieren ihren Status als Grundlage der Verständigung. In der Abkehr von der frühmittelalterlichen Konsens- und Gewohnheitsgebundenheit des

⁶⁴ HARTMANN TYRELL, Katholische Weltkirche und Religionsfreiheit: Christentumsgeschichtliche und differenzierungstheoretische Überlegungen, in: KARL GABRIEL – CHRISTIAN SPIESS – KATJA WINKLER (Hgg.), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn u. a. 2010, S. 197–260, S. 235.

⁶⁵ Ich danke Sita Steckel, die mich darauf aufmerksam macht, dass die Verrechtlichung nicht, wie Berman (BERMAN, wie Anm. 15) annimmt, bereits im 11., sondern erst im 12. Jahrhundert einsetzt. Die gregorianische Reformkirche sei noch stärker charismatisch geprägt gewesen.

⁶⁶ BERMAN (wie Anm. 15) S. 142.

⁶⁷ ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, Zum Verhältnis von Kirche und moderner Welt. Aufriss eines Problems, in: REINHART KOSELLECK (Hg.), Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977, S. 154–177, S. 167.

Rechts konstituiert sich die Kirche als rechtsetzende Zentralinstanz, die ihre Autorität aus ihrem göttlichen Ursprung herleitet⁶⁸. Göttlich begründet ist das Amt des Papstes und – diesem untergeordnet – das des Bischofs; alle anderen Ämter beruhen auf kirchlicher Anordnung⁶⁹. Da die Kirche vom Herrn allein gegründet wurde (*‘Dictatus papae’*, I.), kann sie sich als ein zentral geführter, rechtsetzender, hierarchisch organisierter Herrschaftsverband entwerfen⁷⁰.

Diese die Verflechtung in die Welt unterbrechende und sich hierarchisch strukturierende Institution erhebt nun allerdings – drittens – den Anspruch, Gehorsam in der gesamten christlichen Welt zu finden, nicht nur bei den Klerikern, sondern auch bei den Laien, zu denen dann folgerichtig auch Fürsten, Könige und Kaiser zu zählen sind. Der Papst stehe über allen Mächten der Welt. Allein der römische Bischof könne als universal bezeichnet werden, heißt es im *‘Dictatus papae’* (II.). Dem Universalitätsanspruch entspricht es, dass Gregor VII. Briefe in alle Welt verschickt und die Fürsten und Könige ferner Länder zum Lehnseid gegenüber dem Papst zu bewegen sucht⁷¹. Seit Gregor VII. strebt die Kirche die eidliche Bindung aller Mächte an den Papst an. Obwohl sie sich von der Welt unterscheiden will, bindet sie diese dann doch wieder an sich. In einer bezeichnenden Dialektik von Entkopplung und Verkopplung entweltlicht sich die Kirche und beansprucht doch zugleich auch die Herrschaft über die Welt. Differenzierung und Entdifferenzierung gehen eine unheilige Verbindung ein. Was partikular ist und seine Besonderheit sogar noch betont, das erhebt einen universellen Anspruch. Deshalb ist die hierarchische Ordnung der gesamten Welt unausweichlich. Anders ließe sich der Widerspruch zwischen Partikularismus und Universalismus nicht beheben. Nur wenn das Partikulare im Zentrum des Ganzen oder an seiner Spitze steht, kann es das Ganze repräsentieren. Selbstunterscheidung von der Welt und Herrschaft über die Welt gehören zusammen. Aber sie bringen auch eine Spannung in die Welt hinein, die nur revolutionär, temporal und letztendlich durch Gewalt aufzulösen ist, denn das Partikulare ist nicht das Ganze und muss daher erst immer wieder zum Ganzen gemacht werden. Weltgestaltungsabsichten, umwälzende Praktiken, revolutio-

⁶⁸ HORST DREIER, Kanonistik und Konfessionalisierung. Marksteine auf dem Weg zum Staat, in: *Juristenzeitung* 57, 2002, S. 1–13, S. 4 f.

⁶⁹ SANDRO ANGELO FUSCO – UDO WOLTER, Art. *‘Verwaltung, Amt, Beamter’*, in: OTTO BRUNNER – WERNER CONZE – REINHART KOSELLECK (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache Deutschlands*, 7, 1992, S. 1–96, S. 29.

⁷⁰ Schon Weber hatte die institutionelle Straffung des Kirchenkörpers im Auge und sah in ihr zugleich ein Merkmal, das den christlichen Okzident von allen anderen Weltreligionen unterschied: Die Kirche „schuf sich in den Konzilien, dem Amtsapparat der Bischöfe und der Kurie und vor allem der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt und dem unfehlbaren Lehramt Organe zu rationaler Rechtsprechung, wie sie anderen Weltreligionen fehlen“ (MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972, S. 460 f.). Organisationsbildung scheint hier Prozesse der funktionalen Differenzierung voranzutreiben.

⁷¹ KARL JORDAN, *Das Eindringen des Lehnswesens in das Rechtsleben der römischen Kurie*, in: *Archiv für Urkundenforschung* 12, 1931, S. 13–110, S. 71 ff.

näre Veränderungen, ja Expansion, Kreuzzüge und Gewaltlegitimation liegen in der Logik der „Politik der Transzendenz“⁷².

Natürlich geht eine solche auf Umwälzung der Verhältnisse zielende Politik nicht ohne integrative und synthetisierende Praktiken ab. Zumindest langfristig werden Elemente des Ausgeschiedenen und Bekämpften integriert. Integration und Synthese bilden sich zum Beispiel in der sich seit dem 12. Jahrhundert vollziehenden Aufnahme der hellenistischen und antiken Philosophie (Aristoteles) in das theologische Denken, in der zur gleichen Zeit stattfindenden Inkorporierung des zuvor abgelehnten römischen Rechts und seiner Umbildung zur Kanonistik oder auch in der Aneignung der Herrschaftssymbolik des römischen Kaisers durch den römischen Papst ab. Die Integration des Politischen, des Rechtlichen, des Philosophischen gelingt jedoch nur um den Preis ihrer Unterordnung, Zähmung und Vereinnahmung. Was sich nicht einordnen lässt, muss exkludiert, häretisiert und bekämpft werden. Während das frühe Mittelalter dazu tendierte, Grundsatzfragen eher offen zu lassen, neigt die römische Kirche seit der Mitte des 11. Jahrhunderts dazu, Entscheidungen zu treffen, Unterscheidungen zwischen Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit vorzunehmen und das Fremde zu externalisieren. Widersprüche werden in ihrer Ambivalenz nicht mehr ertragen, sondern zur Lösung gebracht. Ein neuer Zug zur Systematisierung, zur Ordnung, Unterordnung und Abgrenzung durchzieht das theologische Denken und verstärkt sich im 12. und 13. Jahrhundert. Robert Moore⁷³ hat in seiner berühmt gewordenen Studie „The Formation of a Persecuting Society“ nachgezeichnet, wie sich die Kirche im Gegensatz zur Zeit vor 1000, als sie eine noch wenig zentralisierte, schwach definierte Macht darstellte, in der Zeit nach der Jahrtausendwende in eine offensiv agierende Institution verwandelte, die in dem Maße, wie sie sich selbst klarer definierte, auch Antikirchliches schärfer zu bestimmen wusste und dazu überging, Abweichungen als Häresien zu behandeln.

Damit verbunden ist zwangsläufig auch ein neuer Dualismus zwischen dem Guten und Bösen, dem Wahren und dem Unwahren, zwischen Tradition und Innovation, Gewohnheit und Recht. Für den römischen Bischof nimmt Gregor VII. Heiligkeit in Anspruch (‘*Dictatus papae*’, XXIII.); die weltlichen Herrscher werden hingegen der Sphäre des Verfluchten zugeordnet. In seinem großen Brief an Bischof Hermann von Metz heißt es: ‚Wer wüsste nicht, dass Könige und Herzöge ihren Ursprung bei denen genommen haben, die Gott nicht kannten und durch Hochmut, Raub, Hinterlist, Mord, kurz durch Verbrechen aller Art und angestiftet vom Fürsten dieser Welt, nämlich vom Teufel, über ihresgleichen, nämlich Menschen, zu herrschen suchten in blin-

⁷² ALESSANDRO PIZZORNO, *Politics unbound*, in: CHARLES S. MAIER (Hg.), *Changing Boundaries of the Political: Essays on the Evolving Balance between the State and Society. Public and Private in Europe* (Cambridge studies in modern political economies) Cambridge 1987, S. 27–62, S. 48; GERD ALTHOFF, „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter, Darmstadt 2013.

⁷³ ROBERT I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950–1250*, Oxford – New York 1987, S. 70.

der Gier und unerträglicher Anmaßung⁷⁴. Aufgrund der Verankerung der Kirche sowie des Papsttums in Gott kann alles, was sich dem Gehorsamsanspruch des Papstes nicht beugt, als widergöttlich behandelt werden. Die Ableitung seiner Autorität aus dem Auftrag Gottes erlaubte es dem Papst, sich als Anwalt des Rechts, der Gerechtigkeit und der Wahrheit zu verstehen. Als Stellvertreter des hl. Petrus habe er wie dieser – so Gregor in seinem Verdammungsurteil über Heinrich IV. von 1076 – die Gewalt, zu binden und zu lösen, im Himmel wie auf Erden⁷⁵. Damit stellte sich das Papsttum über alle bislang gültigen Bindungen. Kritikern, die sich gegenüber Gregor VII. auf die gute alte Gewohnheit beriefen, antwortete dieser: Christus habe gesagt, ich bin die Wahrheit und das Leben, aber nicht, ich bin die Gewohnheit⁷⁶.

Gleichwohl akzeptierte Gregor VII., dass die Könige eine eigenständige, auf den Schutz der sozialen Ordnung und des Friedens gerichtete Funktion zu erfüllen haben und insofern auch eine auf diese Funktion bezogene Autonomie besitzen. Gelegentlich findet sich bei ihm sogar auch noch die herkömmliche Vorstellung, dass der König Schutzherr der Kirche sei und im Notfall, etwa bei Abwesenheit des Papstes, die Sorge für die Kirche zu übernehmen habe⁷⁷; auch in der Frage der Bischofserhebung respektierte Gregor VII. anfangs noch die Investitur durch den König⁷⁸. Dennoch kann man sagen, dass er etwa seit 1075 mit aller Konsequenz ein kirchenpolitisches Programm verfolgte, das auf die Suprematie des Papsttums gegenüber dem Königtum, auf Ausbau der kirchlichen Hierarchie und Abgrenzung von allem Weltlichen zielte. Dieses Programm wird in den Jahrzehnten nach Gregor VII. weiter ausgebaut und erfährt trotz immer wieder beobachtbarer partieller Lockerungen im 12. und 13. Jahrhundert letztendlich sogar eine beachtliche Schärfung.

3.4. Versuch einer Erklärung der Steigerung des päpstlichen Herrschaftsanspruchs

Wie konnte es zu einer solchen sich gegen Gewohnheit und Tradition stellenden Ausweitung des päpstlichen Machtanspruches kommen? Auch wenn über den mit dem Reformpapsttum einsetzenden kirchenpolitischen Eifer und seine Neuartigkeit in der Forschung weitgehend Einigkeit besteht, sind die Gründe für das Aufkommen dieses neuartigen Eifers durchaus umstritten. Charles Taylor, der die Reformanstrengungen der Kirche ins Zentrum seiner Analyse stellt und die vom 11. Jahrhundert ausgehenden Impulse als eine sich durch die nachfolgenden Jahrhunderte ziehende und sie

⁷⁴ Übersetzung: Brunos Sachsenkrieg, neu übers. von FRANZ-JOSEF SCHMALE, in: Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 12) Darmstadt 1963, S. 191–405, cap. 73, S. 303.

⁷⁵ WEINFURTER (wie Anm. 16) S. 125.

⁷⁶ WILFRIED HARTMANN, Wahrheit und Gewohnheit. Autoritätenwechsel und Überzeugungsstrategien in der späteren Salierzeit, in: BERND SCHNEIDMÜLLER – STEFAN WEINFURTER (Hgg.), Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V., Darmstadt 2007, S. 65–84, S. 65 ff.

⁷⁷ HARTMANN (wie Anm. 20) S. 127.

⁷⁸ WEINFURTER (wie Anm. 16) S. 115, 175.

prägende Bewegung behandelt, lässt diese Frage offen. Er könne den umfassenden Reformimpuls zwar konstatieren, aber nicht erklären⁷⁹.

Für den aggressiv vorgetragenen Machtsteigerungsanspruch des Papsttums lassen sich kurzfristige und langfristige Entstehungsursachen ausfindig machen, darüber hinaus sowohl innerkirchliche als auch außerkirchliche.

Kurzfristig kann die allumfassende Gehorsamsforderung des Papstes als Folge zweier ineinander laufender Motive interpretiert werden. Einerseits stellt die Ausweitung des päpstlichen Machtanspruchs eine Reaktion auf die Eingriffe des Kaisers in Angelegenheiten der römischen Kirche dar. War das Recht des Königs auf die Investitur von Bischöfen mit Ring und Stab bislang selbstverständlich anerkannt⁸⁰, so wird seit dem 11. Jahrhundert mehr und mehr in Frage gestellt, dass er Gewalt innerhalb der Kirche ausüben darf. Petrus Damiani bestreitet dem Kaiser zwar nicht das Recht, als Patricius an der Wahl des Papstes mitzuwirken, da der Patricius als erster Bürger Roms zum Volk gehöre, das neben dem Klerus traditionell den Papst zu wählen habe⁸¹. Damit aber stuft er den König als Laien ein und verneint, dass er von seinem Amt her einen Anspruch auf die Beeinflussung kirchlicher Angelegenheiten erheben könne. Wie sich das Papsttum mit Hilfe Heinrichs III. aus seiner Abhängigkeit von den römischen Adelsfamilien zu befreien versuchte, so bemüht es sich auch darum, die Eingriffe des Königs abzuwehren. Zugleich schätzt die römische Kirche die weltlichen Zustände als gottlos und tyrannisch ein. Insbesondere in Frankreich griffen, so Gregor VII., Meineid, Gotteslästerung und Unzucht um sich. Wenn der wie ein „reißender Wolf und ungerechter Tyrann“ herrschende Philipp I. nicht zur Besinnung komme, müsse ihm seine Macht genommen werden⁸². Das Königtum sei auf dem falschen Weg; die Verantwortung, in der die Bischöfe vor Gott stehen, gebiete es daher, Gehorsam auch von den Herrschern der Welt zu fordern. So steht auf der einen Seite also der zunehmende Autonomieanspruch der römischen Kirche, auf der anderen die Erkenntnis der Verderbtheit der weltlichen Herrschaft. Die Auffassung, dass der weltliche Herrscher der Kirche nicht übergeordnet sei, sondern sich ihr zu unterwerfen habe, ergibt sich aus diesen Motiven. Wenn Gregor VII. das einträchtige Zusammenwirken von geistlicher Gewalt und höchster weltlicher Herrschaft aufgab und den Bannstrahl gegen einen gesalbten König richtete, dann lag dies in der Konsequenz dieser Konfliktdynamik.

⁷⁹ „But what is peculiar to Latin Christendom is a growing concern with Reform, a drive to make over the whole society to higher standards. I don't pretend to have the explanation of this 'rage for order', but it seems to me to be a fact about the late-mediaeval and early modern period, and moreover one which has carried over into the modern period in the partly secularized ideal of 'civilization'. I want to argue that this 'rage' has been crucial to the destruction of the old enchanted cosmos, and to the creation of a viable alternative in exclusive humanism.“ (TAYLOR, wie Anm. 28, S. 63). Ich danke Ulrike Spohn, Münster, die mir beim Wiederauffinden dieser Stelle geholfen hat.

⁸⁰ WEINFURTER (wie Anm. 16) S. 85.

⁸¹ Ebd. S. 41 f.

⁸² Ebd. S. 116.

Dass das Oberhaupt der römischen Kirche einen solchen Schritt wagte und darauf vertrauen konnte, im römischen Erdkreis Unterstützung zu finden, hatte aber auch tiefer in die Geschichte hineinreichende langfristige Ursachen. Die auf das Ganze zielende Unterordnungsforderung des Papsttums lässt sich auch als das Endergebnis einer schrittweise vorangetriebenen Sakralisierung und organisatorischen Schließung der kirchlichen Institution begreifen. Erste Schritte in diese Richtung wurden bereits in den ersten Jahrhunderten nach Christus durch die Kanonbildung, die innerkirchliche Hierarchisierung der Ämter, den Ausbau des Bischofsamtes, dogmatische Lehrentscheidungen sowie die Abgrenzung von Gnosis und Manichäismus unternommen. Mit der Konstantinischen Wende wurde im 4. Jahrhundert aus einer verfolgten Minderheitsreligion eine zunächst geduldete und dann privilegierte Religion. Eine weitere entscheidende Stufe im Prozess der Sakralisierung der Institution wurde mit dem Verbot der heidnischen Kulte unter Theodosius am Ende des 4. Jahrhunderts und der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion erreicht. Damit etablierte sich das Christentum als exklusive Religion, zu der jeder, wenn er die Bürgerrechte in Anspruch nehmen wollte, gehören musste⁸³. Trotz der rigiden Gesetzeslage war das antike Heidentum jedoch nur selten systematischen staatlichen Übergriffen ausgesetzt. Vielmehr schwächte sich der Einfluss der antiken Kulte aufgrund des caritativen Wirkens der christlichen Gemeinden und ihres missionarischen Eifers mehr und mehr ab, wobei dieser Prozess durch die Verschärfung der staatlichen Gesetze im 6. Jahrhundert noch einmal beschleunigt wurde. Die von Cluny ausgehende Reformbewegung sowie die Zentralisierungsbemühungen des Papsttums im 11. Jahrhundert bedeuteten einen weiteren Schub auf dem Weg zur Sakralisierung der kirchlichen Institution. Aufgrund der Absonderung der Kirche vom reichskirchlichen Weltganzen⁸⁴, aufgrund ihrer institutionellen Straffung als hierarchisch gegliederte Amts- und Priesterkirche und aufgrund ihres gleichzeitigen Strebens nach einer tieferen Durchdringung der Gesellschaft mit christlichen Werten und Normen konnte die Verklammerung von partikularistischer Heilsverwaltung und heilsgeschichtlichem Universalismus nur noch durch die Subordination alles Weltlichen unter das Spirituelle und seine Ausrichtung auf die geistliche Macht des Papstes gewährleistet werden. Die Gehorsamsforderung des Papstes gegenüber Fürsten und Königen stellt sich in dieser Perspektive als das Ergebnis eines langfristigen Zentralisierungs-, Absonderungs- und Sakralisierungsprozesses dar.

Der Aufstieg des Papsttums als geistliches Zentrum der Weltordnung wurde aber auch durch eine Reihe von politischen, ökonomischen und demografischen Kontextbedingungen ermöglicht. Der Untergang des Römischen Reiches hinterließ im Westen des Reiches ein politisches Machtvakuum, das durch das Karolingerreich zwar vorübergehend gefüllt werden konnte, durch den Niedergang des Karolingerreiches im 9. Jahrhundert aber wieder neu entstand. Das Symbol der Einheit des Abendlandes

⁸³ PETER STEINACKER, Art. 'Katholizität', in: TRE 18, 1989, S. 72–80, S. 73 f.

⁸⁴ ALBERT MIRGELER, Rückblick auf das abendländische Christentum, Mainz 1961, S. 122.

wurde daher der römische Bischof⁸⁵. Aufgrund der Verlegung des Kaisersitzes von Rom nach Byzanz spielte der Papst im Unterschied zum Patriarchen in Byzanz nicht die Rolle eines kaiserlichen Hofbischofs⁸⁶, sondern gewann ein hohes Maß an geistlicher und politischer Selbständigkeit. Bedroht war diese Selbständigkeit durch die Abhängigkeit des Papstes von den Querelen des Adels in Rom. Der Eingriff des deutschen Kaisers in die Papstbesetzungspolitik, die den Einfluss der Adelsfamilien Roms zurückdrängte, stärkte die Autonomie des Papstes. Außerdem wurde durch die Erhöhung der Bedeutung der Fürsten und Bischöfe im 11. Jahrhundert die Position des Königs geschwächt und damit eine wichtige Voraussetzung hergestellt, die es dem Papst überhaupt erst erlaubte, gegen den König vorzugehen. Aufgrund der Steigerung der Nahrungsmittelproduktion und der damit einhergehenden Bevölkerungsexplosion kam es zu einem Aufschwung der Stadtentwicklung⁸⁷, von dem auch die Bischöfe und Fürsten profitierten. Die Stärkung der wirtschaftlichen und politischen Lage der Fürsten und Bischöfe erhöhte die Abhängigkeit des Königs von diesen und erleichterte es dem Papst ebenfalls, Suprematieansprüche gegenüber dem König zu erheben. Schließlich suchte der niedere Klerus beim Papst Schutz gegen die anwachsende Dominanz der Erzbischöfe und Territorialfürsten und stärkte damit dessen Stellung auch gegenüber diesen. Die Akteurskonstellationen im 11. Jahrhundert boten dem Papst insofern günstige Opportunitätsstrukturen, die ihm den Angriff auf das Königtum erleichterten.

3.5. Die Scheidung von *sacerdotium* und *regnum*

3.5.1. Differenzierungsversuche im Schatten des Zusammenwirkens von *sacerdotium* und *regnum*

Tatsächlich ist die Folge des Banns Heinrichs IV. nicht die von Böckenförde behauptete Freisetzung der politischen Sphäre von der Herrschaft der Kirche, sondern eher ihre Unterordnung unter diese. Heinrich IV. unterwirft sich dem Bannspruch des Papstes, um sein Königtum zu retten, denn für seine Anerkennung als König bedarf er der Unterstützung der Fürsten und Bischöfe, die durch den Bannspruch von ihrem Eid gegenüber dem König gelöst sind und sich auf ihrer Versammlung am 16. Oktober 1076 in Tribur in der Tat von ihm abwenden. Das Verhalten Heinrich IV. wird für die nächste Zeit vorbildlich bleiben. Nur wenn der König den Papst nicht gegen sich hat

⁸⁵ SCHMIDT (wie Anm. 36) S.185.

⁸⁶ MICHAEL MITTERAUER, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003, S.153

⁸⁷ PHILIPPE DOLLINGER, Der Aufschwung der oberrheinischen Bischofsstädte in salischer Zeit (1025–1125), in: BERNHARD DIESTELKAMP (Hg.), Beiträge zum hochmittelalterlichen Städtewesen, Köln – Wien 1982, S.134–148; GERHARD DILCHER, Stadtherrschaft oder kommunale Freiheit – das 11. Jahrhundert ein Kreuzweg?, in: JÖRG JARNUT – PETER JOHANEK (Hgg.), Die Frühgeschichte der europäischen Stadt im 11. Jahrhundert (Städteforschung Reihe A, Darstellungen 43) Köln – Wien – Weimar 1998, S.31–44.

und seine Anerkennung besitzt, hat er eine Chance, die unbeständigen Fürsten und die Bischöfe hinter sich zu scharen.

Eine Trennung von Religion und Politik wird in der Vereinbarung zwischen Heinrich V. und Paschalis II. von 1111 angestrebt. Sie sieht die Rückgabe des auf königlicher Verleihung beruhenden weltlichen Besitzes der Reichsbischöfe an den König und im Gegenzug dazu den Verzicht des Königs auf die Investitur der Bischöfe vor. Ihre Umsetzung scheidet allerdings an dem tumultartigen Widerstand der Bischöfe, die die Säkularisierung ihres Besitzes und den Verlust ihrer Machtstellung nicht hinnehmen wollen.

Ein Ausgleich wird mit dem Konkordat von Worms 1122 gesucht. In diesem Kompromisswerk verzichtete der König auf die Investitur des Bischofs mit Ring und Stab als den Symbolen der geistlichen Macht und behielt das Recht zur Investitur mit dem Szepter als Symbol der weltlichen Macht. Mit der Unterscheidung von *spiritualia* und *temporalia* ist zweifellos ein Markstein auf dem Weg zur Differenzierung von Religion und Politik erreicht. Die als Kompromiss zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt gedachte Regelung sah allerdings die Anwesenheit des Königs bei der Wahl des Bischofs vor (*praesentia regis*) und sicherte dem König oder seinem Gesandten damit das Recht zur Einflussnahme zu. Zwar wurde dem deutschen Kaiser durch das Wormser Konkordat ein Teil seiner Befugnisse entrissen, aber eine Trennung der weltlichen und der geistlichen Sphäre erfolgte nicht. Weder konnte der Einfluss des Königs auf die Investitur im Namen der *libertas ecclesiae* ausgeschaltet werden – nach Alexander III. stieg der Einfluss des Kaisers auf kirchliche Belange sogar⁸⁸ – noch unterließ der Papst nach 1122 Eingriffe in den politischen Bereich. Zwar kam es im unmittelbaren Gefolge des Wormser Konkordats zu einer längeren Friedensphase, in der die Päpste ihren Suprematieanspruch aufgrund des Entgegenkommens des Kaisers nicht offen vertreten mussten und ihren Kampf um die Weltherrschaft zurückstellten. Doch bereits 1160 bediente sich Alexander III. ein weiteres Mal des Mittels der Exkommunikation des Kaisers, um ihn sich unterzuordnen, und wenn er im Frieden von Venedig 1177 den Kaiser zur Anerkennung zwang, dann stand dahinter das Bemühen, „die Gemeinsamkeit von *sacerdotium* und *regnum*“ herauszustellen⁸⁹. Außerdem stiegen die Bischöfe schon bald nach dem Wormser Konkordat zu Reichsfürsten auf, was als ein weiterer Hinweis auf die nach wie vor bestehende Verflechtung von geistlicher und weltlicher Gewalt gelesen werden kann.

3.5.2. Erneute Steigerung des päpstlichen Suprematieanspruchs

Entscheidend für die Differenzierung von Religion und Politik war freilich nicht der im Wormser Konkordat gesuchte Kompromiss zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, sondern ganz im Gegenteil die sich seit Mitte und insbesondere Ende des 12. Jahrhunderts wieder verstärkende Steigerung des päpstlichen Macht- und Gehor-

⁸⁸ SCHMIDT (wie Anm. 36) S. 208.

⁸⁹ KNOT GÖRICH, Friedrich Barbarossa. Eine Biografie, München 2011, S. 455.

samsanspruchs. Diese Steigerung forderte die weltliche Seite zur abgrenzenden Selbstbehauptung heraus.

Bereits um die Mitte des 12. Jahrhunderts wurde unter Bezugnahme auf die Zwei-Gewalten-Lehre das Gewicht zugunsten der geistlichen Gewalt verschoben. Bernhard von Clairvaux richtete beide Gewalten auf die Kirche aus: Das eine Schwert werde von der Kirche geführt, das andere für die Kirche, das eine in der Hand des Priesters, das andere in der Hand des Kriegers, aber nach Gutdünken des Priesters und auf Befehl des Kaisers⁹⁰. Auch in den Jahrhunderten davor wurde die geistliche Macht der weltlichen mit der Begründung übergeordnet, dass der Papst Könige weihe, während umgekehrt die Bischöfe nicht durch die Könige geweiht werden können⁹¹. Allerdings war stets akzeptiert, dass in weltlichen Angelegenheiten der Papst dem Kaiser untertan sei. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts aber kam der Satz auf: „Der wahre Kaiser ist der Papst“ und der Kaiser sein Stellvertreter⁹². Auf dem Reichstag von Besançon 1157 bezeichnete ein päpstlicher Brief die Kaiserkrone als *beneficium* des Papstes – ein Ausdruck, der auch Lehen heißen kann⁹³ und Entrüstung hervorrief.

Insbesondere Innozenz III. (1198–1216) erstrebte die Lehnsabhängigkeit der Könige vom Papst und setzte die Oberlehnsheerrschaft für Sizilien, Spanien, Portugal und England auch durch. Innozenz III. zufolge überrage Petrus die Könige, denn er sei der „Statthalter dessen, dem die Erde und ihre Fülle gehört, der Erdkreis und seine Bewohner“⁹⁴. Seit Innozenz III. wurden die Kaiserlaudes auf den Papst ausgebracht, auf die traditionelle Formel *A Deo coronato* wurde bei der Krönung Ottos IV. 1209 hingegen verzichtet⁹⁵. Auch erfolgte die Salbung des Kaisers nur noch an Arm und Schulter, da er nur noch der Arm der Kirche sei und keine direkte Verbindung zu Gott mehr besitze⁹⁶. Die Unterordnung des Kaisers unter die Oberheerrschaft des Papstes und seine Abwertung ging allerdings nicht so weit, dass Innozenz III. die weltlichen Rechte des Kaisers leugnete. Vielmehr erkannte er den Autonomieanspruch der weltlichen Herrscher unter dem Vorbehalt ihrer Nachordnung weitgehend an, weshalb Kempf⁹⁷ von einer „echten Polarität“ zwischen dem päpstlichen Anspruch auf Leitung der Welt und Akzeptanz der Herrscherrechte spricht. Innozenz III. erstrebte zweifellos die

⁹⁰ HARTMANN (wie Anm. 20) S. 129.

⁹¹ Capitula in synodo apud Macram ab Hincmaro promulgata (MIGNE PL 125, Sp. 1069–1086) cap. 1, Sp. 1071 C: *Et tanto est dignitas pontificum major quam regum, quia reges in culmen regium sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt*. Hincmarus Rhemensis archiepiscopus, Epistola XX, ad eundem Ludovicum III regem (MIGNE PL 126, Sp. 117–122) Sp. 119 C: [...] *pontifices reges ordinare possunt, reges autem pontifices consecrare non possunt*.

⁹² HARTMANN (wie Anm. 20) S. 124.

⁹³ THOMAS FRENZ, Das Papsttum im Mittelalter, Köln – Weimar – Wien 2010, S. 37.

⁹⁴ FRIEDRICH KEMPF, Innozenz III., in: MARTIN GRESCHAT (Hg.), Das Papsttum I: Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon, Stuttgart 1985, S. 196–207, S. 198.

⁹⁵ ERNST KANTOROWICZ, *Laudes regiae: A study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship*, Berkeley 1958, S. 133 f, 144 f.

⁹⁶ HARTMANN (wie Anm. 20) S. 126.

⁹⁷ KEMPF (wie Anm. 94) S. 200.

kirchliche Weltherrschaft. Es ist bezeichnend für dieses Projekt einer weltumspannenden Dedifferenzierung, dass es mit einer Verachtung der Welt⁹⁸, mit ihrer Verneinung und der Absonderung von ihr einherging. Differenzierung ist hier geradezu die Bedingung der Dedifferenzierung.

Die Nachfolger Innozenz III. waren zur partiellen Anerkennung herrscherlicher Autonomieansprüche nicht mehr bereit. Teilweise, da sie sich von Friedrich II., der der Herr von Deutschland und Sizilien war, umklammert fühlten⁹⁹, teilweise aufgrund eines unnachgiebigen Hierokratismus¹⁰⁰ drangen sie auf die bedingungslose Unterwerfung Friedrichs II. und bannten ihn erst 1227 und dann 1245. Der Höhepunkt der päpstlichen Weltherrschaftsansprüche wurde freilich erst mit Bonifaz VIII. (1294–1303) erreicht. In seiner Auseinandersetzung mit König Philipp IV., dem Schönen, um die Besteuerung des französischen Klerus beanspruchte er in der Bulle 'Unam Sanctam', der Inhaber beider Schwerter, des geistlichen wie des weltlichen, zu sein und den weltlichen Herrscher nicht nur einzusetzen, sondern auch zu richten. Dem Papst seien alle unterworfen, er aber sei niemandem unterworfen. Dem entspricht es, dass er sich die Tiara, das Symbol kaiserlicher Macht, aufsetzte¹⁰¹.

Die geistige Grundlage der Bulle bildete der Traktat 'De ecclesiastica potestate' des Aegidius Romanus von 1302. In diesem bestreitet Aegidius, dass es einen „von der geistlichen Schwertgewalt unterschiedenen und somit von ihr unabhängigen Bereich weltlich-politischer Machtausübung“ gebe¹⁰². Beide Schwerter, das geistliche und das weltliche, seien in der Hand der Kirche vereint, die über sie in streng hierarchischer Subordination gebiete. So wie die niederen Seinsbereiche über die mittleren auf die höheren bezogen seien und letztendlich in Gott als dem allumfassenden Weltenherrscher gipfelten, also durch die jeweils höheren Seinsbereiche mediatisiert werden, aber niemals in gleichberechtigter Gottunmittelbarkeit nebeneinander stehen können, so sei auch die weltliche Macht über die geistliche mediatisiert und habe nur dadurch Anteil an der Herrschaft Gottes. Wer sich außerhalb der von Gott getragenen hierarchischen Ordnung befinde, könne nur ein Ketzer oder Ungläubiger sein. Hatte Thomas von Aquin in seiner Ontologie noch mehrere, nicht aufeinander reduzierbare Zwecke vorgesehen und den jeweils niederen Zweck dem höheren nur insofern untergeordnet, als sich beide auf denselben Gesichtspunkt beziehen, und hatte er damit ein gewisses Eigenrecht auch der untergeordneten Zwecke zugelassen, verneint Aegidius jedes

⁹⁸ 'De contemptu mundi' ist der Titel des von Lothar von Segni (Papst Innozenz III.) verfassten Traktats, vgl. MIGNE PL 217, Sp. 701–743, und Lotharii Cardinalis (Innocentii III), De miseria humane conditionis, hg. von MICHELE MACCARRONE, Lucani 1955.

⁹⁹ FRENZ (wie Anm. 93) S. 43.

¹⁰⁰ KEMPF (wie Anm. 94) S. 201.

¹⁰¹ ALFRED RADDATZ, Art. 'Insignien, kirchliche', in: TRE 16, 1987, S. 196–202, S. 200 f.

¹⁰² HEINER BIELEFELDT, Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik: Aegidius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius von Padua im Vergleich, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 73, 1987, S. 70–130, S. 74.

Eigenrecht eines untergeordneten Zweckes und fügt ihn vollständig in das hierarchische Ordnungsgefüge ein. Das Entdifferenzierungsstreben umfasst nicht nur die weltliche Macht, sondern auch die Philosophie, das Recht, das Eigentum, die Familie, die Ehe. Wenn die Gläubigen die Wahrheit erkennen, wenn sie Rechtsverhältnisse eingehen, wenn sie heiraten und eine Familie gründen, dann sind diese Akte jeweils durch die Kirche vermittelt. Von der Kirche unabhängige Bereiche sind prinzipiell nicht zugelassen.

3.5.3. Die Selbstbehauptung der weltlichen Herrschaft

Es ist dieses seit Gregor VII. beobachtbare Bemühen um Unterordnung alles Weltlichen unter das Geistliche und das damit verbundene Insistieren auf Entdifferenzierung, das die Selbstbehauptung des Weltlichen provoziert. Unter Heinrich IV. und seinen Nachfolgern richtet sich das Autonomiestreben der weltlichen Herrscher noch auf die Bewahrung der Einheit von geistlicher und weltlicher Gewalt aus und bewegt sich damit in traditionellen Bahnen. Das Recht des Papstes, die Kaiserkrone zu verleihen, und die aus der Weihe resultierende Aufgabe des Königs, als Vogt des Papstes zu fungieren, werden nicht bestritten. Spätestens unter Friedrich I. Barbarossa (1152–1190) sind indes Tendenzen beobachtbar, die auf eine Legitimation der königlichen und kaiserlichen Macht unabhängig von Kirche und Papst zielen. Dabei lassen sich eine metaphysische, eine historische und eine rechtliche Argumentation unterscheiden. Die metaphysische läuft darauf hinaus, für Kaiser und König Gottunmittelbarkeit zu beanspruchen. In der historischen Argumentationsstrategie werden große Vorläufer beschworen, Karl der Große oder die Tradition der römischen Kaiser, in deren Nachfolge der König stehe. Die rechtliche Argumentation macht den weltlichen Herrscher zum Anwalt von Frieden und Gerechtigkeit und leitet seine kirchlicher Vermittlung nicht bedürftige Legitimation aus seiner rechtlich-sittlichen und politischen Funktionalität ab¹⁰³. Alle drei Argumentationsstrategien finden sich bereits bei Barbarossa. Nach dem Hoftag in Besançon ließ Barbarossa reichsweit verkünden, dass er „Königtum und Kaisertum durch die Wahl der Fürsten allein von Gott empfangen“ habe¹⁰⁴. Um eine außerhalb der Kirche liegende Begründung für das Kaisertum zu suchen, knüpfen Barbarossa und sein Hof außerdem an die römische Tradition des Kaisertums an. Schließlich findet sich bei Barbarossa aber auch bereits die rechtlich-sittliche Argumentation: „Zwei Dinge sind es, durch die füglich unser Reich regiert wird: die heiligen Gesetze der Kaiser und die gute Sitte unserer Vorgänger und Väter“¹⁰⁵.

¹⁰³ GERHARD DILCHER – DIEGO QUAGLIONI (Hgg.), *Die Anfänge des öffentlichen Rechts: Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das Gelehrte Recht*, Bologna – Berlin 2007.

¹⁰⁴ *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*, hg. von GEORG WAITZ (MGH SS rer. Germ. 46) Hannover – Leipzig 31912, lib. III, cap. 11, S. 179. Übersetzung: Bischof Otto von Freising und Rahewin, *Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica*, hg. von FRANZ-JOSEF SCHMALE (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 17) 4. erw. Aufl., Darmstadt 2000, III, 13, S. 421.

¹⁰⁵ Ebd. lib. III, cap. 17, S. 188. Übersetzung: HORST FUHRMANN, „Der wahre Kaiser ist der Papst“. Von der irdischen Gewalt im Mittelalter, in: *Das antike Rom in Europa. Die Kaiserzeit und ihre Nachwir-*

Ausgearbeitet sind diese drei Argumentationsmuster dann bei Friedrich II. Die geistliche Gewalt des Papstes wird von Friedrich II. anerkannt. Aber er spricht ihm jede Berechtigung zur Überordnung über Kaiser oder Könige ab. Die staatliche Gewalt sei ihrem Wesen nach niemandem verantwortlich; der Kaiser könne nur von Gott selbst gerichtet werden; die Kirche hingegen müsse auf die Einfachheit und Armut ihrer Urzeit zurückgeführt werden¹⁰⁶. Neben dem metaphysischen Argument benutzt Friedrich II. aber auch das historische: Nach der *lex regia* hätten einst die römischen Bürger alle Gewalt dem Kaiser übertragen. Auch in historischer Hinsicht leitet Friedrich II. seine Legitimation also aus nichtkirchlichen Quellen ab. Und in der Konstitution von Melfi (1231) bediente er sich schließlich auch der rechtlichen Argumentation. In diesem Gesetzgebungswerk, mit dem Friedrich II. sein Rechtsverständnis programmatisch formuliert, bezeichnet er den kaiserlichen Herrscher als Vater und Sohn sowie als Herrn und Diener von Recht und Gerechtigkeit¹⁰⁷. In der Konstitution findet nur das weltliche Schwert Erwähnung, während die Kirche lediglich in der Rolle eines Schutzobjektes der weltlichen Gewalt erscheint¹⁰⁸. Die Notwendigkeit weltlicher Herrschaft ergibt sich aus der Schöpfungslehre, nicht aus der Christologie, und wird letztendlich aus dem Sündenfall des Menschen hergeleitet. Die weltliche Herrschaft wird so mit den Ursprüngen der Menschheit verknüpft, die Kirche hingegen, die ihre Legitimation erst aus der Übertragung der Schlüsselgewalt durch Christus gewinnt, wird mit der Christologie depotenziert. Die Begründung der Herrschaft durch metaphysische Spekulation, historische Herleitung und rechtlich-theologische Überlegungen hat eine eindeutig kirchenkritische Spitze und stellt die Rechtfertigung kaiserlicher Herrschaft auf ein kirchenunabhängiges Fundament.

Wie Gerhard Dilcher herausarbeitet, kommt die kirchenkritische Intention Friedrichs II. auch in den Darstellungen am Eingangstor zu Capua zum Ausdruck. Dort thront der Herrscher „ohne hervorgehobene christlich-religiöse Bezüge“ über dem Bildnis der Iustitia, die ihrerseits im Zentrum der Fassade über zwei kaiserlichen Beamten angeordnet ist¹⁰⁹. Versteht man den Herrscher als Ursprung und Vater von Gesetz und Gerechtigkeit und zugleich als ihren Sohn und Diener, symbolisiert in den kaiserlichen Beamten, so scheint diese Darstellung Assoziationen mit der Trinität

kungen, Vortragsreihe der Universität Regensburg, hg. von HANS BUNBERT, Regensburg 1985, S. 99–121, S. 100; ND in: HORST FUHRMANN, Einladung ins Mittelalter, München ²1987, S. 121–134, S. 130.

¹⁰⁶ SCHMIDT (wie Anm. 36) S. 212.

¹⁰⁷ GERHARD DILCHER, Säkularisierung von Herrschaft durch Sakralisierung der Gerechtigkeit? Überlegungen zur Gerechtigkeitskonzeption bei Kaiser Friedrich II. und Ambrogio Lorenzetti, in: INGE KROPFENBERG – MARTIN LÖHNIG – DIETER SCHWAB (Hgg.), Recht – Religion – Verfassung. Festschrift für Hans-Jürgen Becker zum 70. Geburtstag am 3. November 2009, Bielefeld 2009, S. 9–47, S. 14.

¹⁰⁸ Ebd. S. 15.

¹⁰⁹ ERNST H. KANTOROWICZ, Die zwei Körper des Königs: Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990, S. 112, nennt Friedrichs Ableitung seines Herrschertums aus der Welt des römischen Rechts „seltsam säkularisiert“.

wachrufen zu wollen. Sollte dies richtig sein, so hieße das, dass die Iustitia durch die trinitarische Darstellung anscheinend mit sakraler Weihe versehen und in die Sphäre einer neuen, nichtchristlichen innerweltlichen Sakralität eingerückt werden soll. Die Iustitia tritt damit in Konkurrenz zur christlichen Trinitätslehre und soll so offenbar die Funktion erfüllen, diese zu überbieten. In der Darstellung am Tor von Capua geht es darum, „die von der Kirche unabhängige, von Gott schöpfungsmäßig gestiftete, darum der Notwendigkeit entsprechende weltliche Gewalt“ bildlich zu legitimieren und sie „zu einer eigenen Sakralität“ zu erheben, „die es im Mittelalter zuvor nicht gab“¹¹⁰. Die allein auf das Recht gestützte und damit innerweltlich argumentierende Begründung politischer Herrschaft entzieht der Kirche jegliche politische Legitimationsfunktion.

Auf diese Weise soll Friedrich II. natürlich keine unchristliche Haltung zugeschrieben werden; im Gegenteil, Friedrich II. fühlte sich als Herrscher unmittelbar von Gott geleitet¹¹¹. Auch stellte er sich immer wieder als treuen Sohn der Kirche dar, der bereit sei, zum ‚Heiligen Kreuzzug‘ aufzubrechen und die Feinde der Kirche zu bekämpfen. Zugleich erkannte er die Bannsprüche des Papstes über ihn nicht an und warf ihm vor, die Kirche besudelt zu haben. Friedrich II. konnte im Kampf um Einfluss und Macht unterschiedliche Register ziehen. Indem er mit der Konstitution von Melfi eine bewusst kirchenunabhängig vorgenommene Legitimation politischer Herrschaft vornahm, hat er jedoch zweifellos eine Differenzierung von Religion und Politik vollzogen, die man durchaus als funktionale Differenzierung bezeichnen kann. Die situativ und rollenmäßig auch schon früher beobachtbare Differenzierung zwischen Religion und Politik ist hier übergegangen in eine systemische Unterscheidung, die auf der Ebene der Weltdeutung beide Bereiche voneinander scheidet.

Nachdem die Kirche seit dem 11. Jahrhundert den Einfluss der weltlichen Macht auf die Ämterbesetzung in ihrem Raum zurückzudrängen versuchte und ihre Emanzipation von der weltlichen Macht Anfang des 13. Jahrhunderts – man denke etwa an die Goldene Bulle von Eger 1213 – durchsetzen konnte, wehren die deutschen Könige und Kaiser, aber auch die französischen Könige in dieser Zeit in Reaktion darauf den kirchlichen Suprematieanspruch ab. Päpste wie Innozenz II., Innozenz III., Innozenz IV. oder Bonifaz VIII. erheben zwar Weltherrschaftsansprüche, aber mit der päpstlichen Gehorsamsforderung wächst auch die königliche Opposition dagegen. Bis ins 11. und teilweise auch noch ins 12. Jahrhundert hinein ist die traditionelle, letztendlich transzendent begründete Einheit von weltlicher und geistlicher Gewalt weithin unumstritten¹¹². Doch dann schwindet das Bemühen um Verständigung, und die Vor-

¹¹⁰ DILCHER (wie Anm. 107) S. 22.

¹¹¹ Ebd. S. 24.

¹¹² KARL BOSL, Der theologisch-theozentrische Grund des mittelalterlichen Weltbilds und seine Ordnungsidee, in: IRING FETSCHER – HERFRIED MÜNKLER (Hgg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, 2: Mittelalter, München – Zürich 1993, S. 175–188; TILMAN STRUVE, *Regnum und Sacerdotium*, in: ebd. S. 189–242.

stellung eines Reiches, in dem Kirche und weltliche Gewalt in Eintracht zusammenwirken, verliert an Plausibilität. An die Stelle des Bemühens um Konsensherstellung tritt der Konflikt, in dem die Konfliktparteien ihren gegen den andren und unabhängig von ihm aufgerichteten Herrschaftswillen mit theologischen, rechtlichen und historischen Argumenten stützen und grundsätzlich legitimieren. In dieser Auseinandersetzung versucht die weltliche Seite ihren Einfluss auf die Bischofsbesetzung ebenso zu bewahren, wie die Kirche die Unterordnung der weltlichen Herrscher unter ihren Herrschaftsanspruch durchzusetzen sucht. Am Ende aber steht das Auseinanderfallen der Herrschaftsbereiche, deren Codes und Legitimationsformeln nicht mehr vermittelbar sind. Die Differenzierung von Religion und Politik ist so der nicht intendierte Effekt von Dedifferenzierungsanstrengungen, die einander ausschließen. Es ist ein genauer Ausdruck dieses Ausschließlichkeitsverhältnisses, dass sowohl die weltliche Seite ihren säkular begründeten Machtanspruch sakral qualifiziert, als auch die geistliche Gewalt ihren theologisch hergeleiteten Herrschaftsanspruch mit politischen Konsequenzen versieht.

3.5.4. Differenzierung der Diskurse

Die Auseinanderentwicklung von kirchlichem und politischem Code ist durchaus kein auf die Herrschergestalten beschränkter Vorgang. Dieser nimmt in den zeitgenössischen Diskursen vielmehr breiten Raum ein. Auf der einen Seite stehen kurialistische Theologen wie Bartholomäus von Lucca (um 1236–1326/27), Aegidius Romanus (gest. 1316), Augustinus Triumphus (1243–1328) oder Jacobus von Viterbo (gest. 1308), die den universalistischen und absolutistischen Suprematieanspruch des Papstes mit theologischen Argumenten zu begründen suchen¹¹³, auf der anderen Denker wie Johannes Quidort von Paris (1255/60–1306), Dante Alighieri (1265–1321), Marsilius von Padua (gest. 1342/43) oder auch Wilhelm von Ockham (1288–1347), die von der legitimen Dualität von geistlicher und weltlicher Macht ausgehen, den weltlichen Herrschaftsanspruch der Kirche bestreiten und die politische Herrschaft aus nichtkirchlichen Quellen zu legitimieren versuchen.

Im Unterschied zu Thomas von Aquin betont etwa Johannes Quidort von Paris, dass der Papst in sich nicht die höchste weltliche und priesterliche Macht nach dem Vorbild des Melchisedek vereinige, sondern dass der Kirche ebenso wie Christus keinerlei weltliche Vollmacht und kein weltlicher Besitz zukomme und der Staat einen von der Kirche unabhängigen Ursprung im Naturrecht habe¹¹⁴. Ebenso kommt es auch Dante Alighieri, Marsilius von Padua und Wilhelm Ockham darauf an, die Kirche

¹¹³ MAXIMILIAN FORSCHNER, Naturrecht, positives Recht und Herrscherwille bei Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham, in: LUDWIG SIEP – THOMAS GUTMANN – BERNHARD JAKL – MICHAEL STÄDTLER (Hgg.), Von der religiösen zur säkularen Begründung staatlicher Normen: Zum Verhältnis von Religion und Politik in der Philosophie der Neuzeit und in rechtssystematischen Fragen der Gegenwart, Tübingen 2012, S. 59–80, S. 71.

¹¹⁴ BIELEFELDT (wie Anm. 102) S. 86 f.

auf ihre geistliche Funktion zu beschränken und für den Staat eigenständige Rechtsquellen ausfindig zu machen, sei es die Gottunmittelbarkeit des Kaisers, der Wille des Volkes oder das Alter des Königtums, das historisch vor die Entstehung des Papsttums zurückreiche. Ob dabei wie bei Dante Alighieri eine Sakralisierung des Kaisertums vorgenommen wird oder wie bei Marsilius eine konsequente De-Sakralisierung der weltlichen Macht, in beiden Fällen besteht das Anliegen der Argumentation darin, die hierokratischen Ansprüche des Papsttums auf Unterordnung und Gehorsam zurückzuweisen und die politische Macht auf eigene Füße zu stellen¹¹⁵. Auch bei Ockham wird die säkulare politische Macht durch das Volk errichtet und realisiert sich in unmittelbarer Abhängigkeit von Gott und bedarf daher keiner Approbation durch die Kirche bzw. den Papst¹¹⁶.

Auch wenn die angeführten Denker dem christlichen Weltbild verpflichtet bleiben, ihre Argumentationen biblisch abstützen und die göttliche Legitimation aller Herrschaft als selbstverständlich voraussetzen, stellen sie weltliche und geistliche Herrschaft, *regnum* und *sacerdotium* als eigenständige, selbstbegründete Sphären nebeneinander und führen den einen Bereich nicht mehr auf den anderen zurück. Der eine hat das seelische Heil des Menschen zum Ziel, der andere Frieden, Gerechtigkeit und Ordnung; beide Funktionsbestimmungen lassen sich nicht mehr einander unterordnen oder voneinander ableiten, sondern bilden selbstreferentielle Begründungsmodi.

4. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Was hier für das Verhältnis von Religion und Politik aufgezeigt wurde, das müsste nun auch für den Wandel der Beziehung zwischen Religion und Recht sowie Theologie und Philosophie und andere Beziehungen herausgearbeitet werden. Dabei könnte sich herausstellen, dass in der Differenzierung von Religion und Recht bzw. Theologie und Philosophie ganz andere kausale Mechanismen am Werk sind als im Falle des Verhältnisses von Religion und Politik, etwa weniger Mechanismen des Konflikts als solche der Transformation oder der Selbstorganisation. Auf jeden Fall aber drängt die Analyse der Prozesse der Differenzierung von Religion und Politik danach, auch die Frage nach den Veränderungen der anderen angesprochenen Relationen sowie die nach dem Zusammenhang zwischen den unterschiedlichen Wandlungsprozessen und den ihnen gemeinsam zugrunde liegenden Bedingungen zu bearbeiten. Ebenso legt die Analyse der Differenzierung von Religion und Politik die Frage nahe, welche Konsequenzen diese für die Religiosität des Individuums hat, für seine Beteiligung an den kirchlich verwalteten Sakramenten, seinen Glauben an die kirchlich vertretene Wahrheit sowie seine Orientierung an nichtkirchlichen religiösen Vorstellungen und Praktiken. Außerdem provoziert die Analyse dieser Differenzierungsprozesse die Frage nach ihren Auswirkungen in den kommenden Jahrhunderten und ihrer Nachhaltigkeit. Gerade in

¹¹⁵ Ebd. S. 102.

¹¹⁶ FORSCHNER (wie Anm. 113) S. 77.

einer Langfristperspektive wird aber auch die Frage unausweichlich, ob es sich bei den analysierten Differenzierungsprozessen um eine Eigentümlichkeit des westlichen Entwicklungsweges handelt, die in dieser Weise in anderen Kulturen nicht zu finden ist.

Selbstverständlich ist es ausgeschlossen, die angerissenen Fragen in dem hier gesetzten Rahmen behandeln zu wollen. Immerhin lässt sich in gebotener Kürze doch sagen: Es spricht vieles dafür, dass Prozesse der Differenzierung in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen im behandelten Zeitraum parallel verlaufen und einen inhaltlichen, kommunikativen und sozialen Zusammenhang aufweisen. Bei Marsilius von Padua zum Beispiel findet sich nicht nur die Vorstellung einer Unabhängigkeit von politischer und geistlicher Macht, sondern auch die, dass die Philosophie zur Lösung theologischer Probleme nichts beitragen kann und allein Erfahrungswissen und rationale Erkenntnis zu produzieren vermag¹¹⁷, sowie die, dass das Recht nicht in einem unverfügbaren, theologisch immer wieder einholbaren Naturrecht gründet, sondern in Entscheidungen des Menschen¹¹⁸. Ebenso lässt Aegidius Romanus nicht nur keinen Raum für eine unabhängige politische Sphäre, sondern behandelt die Philosophie als *ancilla theologiae* und das Recht als gottgegeben. Zwischen 1150 und 1300 entstand in der Scholastik parallel zur Ausdifferenzierung des Politischen auch eine wissenschaftliche Gedankenwelt, in der in Abgrenzung zu Sakralisierungstendenzen auf der Grundlage der neuen Wissenschaftstheorie des Aristoteles eine „weitgehend entsakralisierte Wissenschaft“ betrieben wurde¹¹⁹. In diese Zeit fällt mit dem päpstlichen Dekretalenrecht aber auch die Ausarbeitung eines Rechtskorpus, der sich selbstreferentiell fast nur noch auf andere Rechtstexte bezieht und die zuvor übliche Zitation von Bibelstellen und Kirchenväterquellen vermeidet¹²⁰.

Was schließlich die okzidentale Sonderstellung angeht, so sei hier der bemerkenswerte Befund zur Diskussion gestellt, dass ein so weitreichender Herrschafts-, Kontroll- und Disziplinierungsanspruch wie im westlichen Christentum des Mittelalters (und der frühen Neuzeit) kaum in einem anderen Kulturkreis und in einer anderen Zeitepoche aufgerichtet wurde. Die Antike kennt eine Pluralität von religiösen Kulturen, die sich wechselseitig nicht ausschließen, sondern nebeneinander bestehen und die trotz bestehender Konkurrenz untereinander vielfältige Vermischungen eingehen. Die Götter anderer Städte wurden den eigenen gleichgesetzt oder dem eigenen Pantheon hinzugefügt mit der Konsequenz, dass die Frage danach, welches die wahre Religion und welcher Kult welchem unterzuordnen sei, gar nicht aufkam.

In anderen Kulturen, etwa in China oder Indien, aber auch in den Ländern des Islam oder auch in Japan fehlte eine zentralisierte religiöse Machtinstanz, die die Kon-

¹¹⁷ BIELEFELDT (wie Anm. 102) S. 110 f.

¹¹⁸ Ebd. S. 116.

¹¹⁹ SITA STECKEL, Säkularisierung, Desakralisierung und Resakralisierung: Transformation hoch- und spätmittelalterlichen gelehrten Wissens als Ausdifferenzierung von Religion und Politik, in: GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK (Hgg.), Umstrittene Säkularisierung (wie Anm. 20) S. 134–175, S. 164.

¹²⁰ Ebd. S. 168.

trolle über die Gesellschaft und die Individuen, bis zu den Herzen der Individuen, anstrebte. In China waren die Kaiserkulte auf den jeweiligen Herrscher und dessen Familie und Repräsentanten beschränkt, während lokale und häusliche Kulte relativ unabhängig von zentraler Kontrolle waren¹²¹. Damit ist nicht gesagt, dass es keine Verfolgungen aus religiösen Gründen gab, aber die Verfolgungen zum Beispiel in der Tangzeit intendierten nicht die Vernichtung des Buddhismus, und von Herrscher zu Herrscher wechselten die religiösen Sympathien des Kaisers, so dass auf einen Herrscher, der sich für die konfuzianische Orthodoxie stark machte, ein Kaiser mit buddhistischen Präferenzen folgen konnte, der dann möglicherweise wiederum einem Daoisten Platz machte. In Indien finden wir bis zur muslimischen Invasion ein lebendiges Wechselspiel zwischen lokalen Religionsformen und einer mehr diffusen denn zentralisierten Sanskrittradition¹²². In Japan lebt der Buddhismus bis heute in Koexistenz mit verschiedenen indigenen Shinto-Traditionen.

Auch der Islam zeichnete sich in der Zeit zwischen seiner nachformativen Phase, also seit etwa 900, bis zur Kolonialzeit durch ein hohes Maß an interner Fragmentierung aus¹²³. Der Islam durchdrang nicht alle Gesellschaftsbereiche und strebte eine gesellschaftsweite Durchdringung auch gar nicht an. Religiöse Diskurse standen gleichberechtigt neben poetischen, rechtlichen, medizinischen, logischen und politischen Diskursen. Nicht Koran und Sunna bestimmten die Weltdeutung. Vielmehr standen die unterschiedlichen religiösen, rechtlichen, politischen, poetischen und wissenschaftlichen Normen und Sinnmuster mehr oder weniger unausgeglichen nebeneinander. Ja, es wurde sogar darauf verzichtet, die verschiedenen Lesarten des Korans zu harmonisieren, und die eine wahre herauszufiltern. Auch wenn wahrscheinlichere von weniger wahrscheinlichen Interpretationen unterschieden wurden, wurde der Variantenreichtum nicht etwa vernichtet, sondern sogar hoch geschätzt. Die Bedeutungen des Korans seien unerschöpflich, und jede Generation entdecke Neues in ihm. Thomas Bauer¹²⁴ spricht von der „Ambiguitätstoleranz“ des Islam und stellt sie dem weltübermächtigen Kontrollanspruch und Homogenisierungsstreben der Moderne gegenüber.

Im byzantinischen Christentum wiederum gab es kaum einen Konflikt zwischen Kaiser und Patriarch. Vielmehr war die Kirche in die Staatsgewalt eingebunden, so dass der ums Ganze gehende Zusammenstoß zwischen Kaisertum und Kirche ausblieb.

All diese hier nur ad hoc zusammengestellten Argumente sprechen eher für die Berechtigung der oben aufgestellten dritten Hypothesen als für ihre Relativierung und Modifikation; vor allem aber sprechen sie für weitere systematisch angeleitete Studien in die angedeutete Richtung.

¹²¹ GUSTAVO BENAVIDES, Die Moderne im Zwiespalt der Religionen, in: HANS G. KIPPENBERG – JÖRG RÜPKE – KOCKU VON STUCKRAD (Hgg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Göttingen 2009, 1, S. 87–123, S. 100.

¹²² Ebd. S. 110.

¹²³ BAUER (wie Anm. 52).

¹²⁴ Ebd.

