

Untersuchungen über das Einwirken der Theologie auf die Staatslehre des Mittelalters

Bericht über ein neues Buch

Von FRIEDRICH KEMPF S. J.

Die englischen Juristen der Tudorzeit haben das Problem: Amt und Person des Königs, auf seltsame Weise zu lösen versucht. Sie unterschieden zwischen einem natürlichen und einem politischen Körper des Königs, d. h., sie stellten, ohne auf die Einheit des personalen Seins zu verzichten, der natürlich-menschlichen, dem Tod, der Krankheit, dem Irrtum und den Leidenschaften ausgesetzten Existenz des Herrschers die Fiktion eines anderen körperlichen Seins gegenüber, ausgestattet mit Unsterblichkeit, mit legaler Allgegenwart und mit einem solchen Vollbesitz der Regierungsgewalt, daß Unmündigkeit oder Vergreisung oder die Möglichkeit, unrecht zu tun, außer Betracht standen. Das Kuriose lag in der physiologischen Betrachtungsweise, womit die persönlichen und die unpersönlichen Begriffe der Herrschaft versöhnt werden sollten. Forscht man nach ihren Wurzeln, so bietet sich vor allem die mittelalterliche Corpus- und Korporationslehre an. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Zwei-Körper-Lehre tatsächlich von F. W. Maitland erörtert worden („The Crown as Corporation“, in: Selected Essays, Cambridge 1936), aber man darf fragen, ob spezifisch juridische und konstitutionelle Gedankengänge zur vollen Erklärung ausreichen. Wie schon Maitland bemerkt hat, erinnert die Fiktion der zwei in der Person des Königs geeinten Körper irgendwie an die theologische Lehre von der hypostatischen Union der zwei Naturen Christi. Eine Beziehung zur Theologie wäre nicht unmöglich. Lebten doch die englischen Kronjuristen von dem Gedankengut des Spätmittelalters, und sicher ist die Staatslehre des Mittelalters mehr oder minder durch die Theologie befruchtet worden.

Auf dieser neuen Fragestellung beruht das jüngst erschienene bedeutende Werk von Ernst E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton University Press 1957 pp. XVI-568). Der Titel will richtig verstanden sein. Es geht dem Verfasser nicht so sehr um die Zwei-Körper-Lehre der Tudorzeit als um ihren geistigen Untergrund und um ihre Ursprünge im Mittelalter. Daher setzt sich das Buch aus einer Fülle von tiefschürfenden und in plastischer Sprache vorgelegten Einzelstudien zusammen, die die theologisch-politischen, das Königtum betreffenden Ideen des Mittelalters insoweit behandeln, als sie dem Verfasser für die Zwei-Körper-Lehre wichtig erscheinen. Sie sind zwanglos unter größeren Gesichtspunkten zusammengefaßt: Vom christozentrischen Königtum der ottonisch-frühsalischen Zeit geht die Untersuchung zum rechtlich zentrierten (12.—13. Jahrhundert) und dem damit zusammenhängenden politisch zentrierten Königtum des späteren Mittelalters, wendet sich dann dem Kontinuitäts- und Perpetuitätscharakter des neu erstandenen souveränen Staates sowie dem mit Unsterblichkeit bekleideten Königtum zu und schließt mit Dantes Idee eines menschlich zentrierten Königtums.

I. Für das christozentrische Königtum greift der Verfasser nur zwei Zeugen heraus: den Normannischen Anonymus der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert und eine ottonische Miniatur. Im Normannischen Anonymus fesselt ihn vor allem die im Traktat *De consecratione pontificum et regum* formulierte Idee einer *gemina persona regis*, bestehend aus einer *persona ex natura*, d. h. dem *individuum homo*, und einer *persona ex gratia*, die den König *per eminentiam deificationis et vim sacramenti* über alle Menschen hinaushebt, ihn vergöttlicht und den Gottmenschen Christus zu repräsentieren befähigt. In der Ausdeutung des Anonymus geht der Verfasser vielleicht zu weit, wenn er im König als dem Abbild Christi auch eine Entsprechung mit Christi zwei Naturen annimmt. Die christologischen Gedankengänge — hier wird der Verfasser wohl zustimmen — beziehen sich bloß auf den König als Amtsträger und auf den Vergleich mit den gleichfalls *personae geminatae* genannten bischöflichen Amtsträgern, also auf die *persona ex gratia*, die hier auf Erden die göttliche Gewalt wahrnimmt, während die *persona ex natura* für den

christologischen Zusammenhang unwesentlich sein dürfte. Ferner drängt sich die Frage auf, ob der Anonymus wirklich die königliche Gewalt mit der Gewalt Christi so in eins gesetzt hat, daß der Unterschied zwischen Gott und Mensch verwischt worden wäre, wie der Verfasser meint. In jedem Fall bietet jedoch die Zwei-Personen-Lehre eine interessante Parallele zu der Zwei-Körper-Lehre der Tudorjuristen. Trotz verschiedener Prägung ist hier wie dort der Begriff eines gedoppelten Königs enthalten. Daß er vom Anonymus aus der Theologie genommen ist — der Verfasser nimmt als Quelle spanische Konzilien an —, steht außer Zweifel.

Eine Zweiteilung möchte der Verfasser auch im Titelbild des Aachener Evangeliars, einer Reichenauer Arbeit, entdecken. Von der Mandorla umgeben, ragt dort Ottos III. durch die Terra gestützter Thron in die himmlische Sphäre hinein. In Brust- und Haupteshöhe umringen den Kaiser die vier ein Band haltenden Evangelisten; eine nimbusumstrahlte Gotteshand setzt ihm die Krone auf. Das Band sieht der Verfasser als ein Tuch an; es soll den Himmel bedeuten, der die irdische von der himmlischen Sphäre trennt. Da sich Ottos Haupt und Schultern — sie sind bei der Kaiserweihe gesalbt worden — oberhalb, der übrige Teil des Körpers unterhalb des Bandes befinden, gehört der Kaiser beiden Sphären an, während die anderen abgebildeten Personen: zwei Herzöge oder Kleinkönige und weiter unten vier Fürsten, der irdischen Sphäre zugewiesen sind. Mit Hilfe von anderen Quellen, vor allem dem Augustinustext In Ps. 91, 11 (PL 37, 1178), möchte der Verfasser zwei Naturen des Kaisers, eine menschliche und eine auf Gnade und Weihe gründende göttliche Natur, annehmen. Gegenüber dieser zunächst bestechenden Deutung hat W. Messerer beachtliche Bedenken angemeldet (Nachr. d. Ak. d. Wiss. in Göttingen Phil.-Hist. Kl. 1959 Nr. 2). Ohne zu leugnen, daß die Mandorla hier christologischen Bezug hat und Otto als *vicarius Christi* herausstellen will, weist Messerer auf andere Beispiele ottonischer Buchmalerei hin, die die Mandorla für die Gottesmutter, für die Evangelisten, ja sogar für zwei (nicht heilige) Musiker verwenden. Wesentlicher ist jedoch das Band; Messerer hält es für eine Schriftrolle, die die Evangelisten an das Herz des Kaisers halten, um der auf der linken Buchseite befindlichen Dedikationsschrift zu entsprechen: Hoc, auguste, li-

bro / tibi cor induat Deus, Otto. Ist diese Deutung richtig, so würde es sich nicht um zwei Naturen des Kaisers, ja nicht einmal um zwei Sphären handeln, denen der Kaiser angehörte, sondern um eine rein menschliche Sphäre, worin freilich der Kaiser kraft seines hohen Amtes die übrigen Sterblichen übertrugte.

Ein interessanter Exkurs über den Nimbus, soweit er auf Regenten-Abbildungen erscheint, schließt das Kapitel ab. Nach dem Verfasser bedeutet er die Ewigkeit, und zwar nicht im Sinne der *aeternitas Dei*, sondern des den Engeln und Logoi eigenen *aevum*, so daß es wiederum zu einer Doppelung kommt: dem Sein des Menschen in der Zeit ist eine Seinssphäre im Aevum hinzugegeben.

II. Die grundlegende Wandlung der Welt, hervorgerufen durch die gregorianische Reform, ließ im 12.—13. Jahrhundert langsam ein anderes, rechtlich ausgerichtetes Königtum erstehen. Es konnte an die im antiken Herrscherkult und in der Bibel gründende Idee vom Herrscher als *vicarius Dei* anknüpfen. Dieser bis in die Karolingerzeit gebrauchte Titel wendete sich im 9. Jahrhundert infolge der Klerikalisierung des königlichen Amtes und unter dem Einfluß der Krönungsordines ins Christologische: der *vicarius Dei* wurde zum *vicarius Christi* der ottonischen und frühsalischen Zeit, bis dann mit der Reform die Würde des *vicarius Christi* von der kirchlichen Hierarchie und endlich vom Papsttum allein beansprucht wurde. Die Gegenbewegung blieb nicht aus; auf Grund des römischen Rechtes und antiker Autoren stellten die Ziviljuristen den Kaiser als *Deus in terris* — *vicarius Dei* dem Papste: *Christus in terris* — *vicarius Christi*, gegenüber. So trat an die Stelle des christokratisch verstandenen Königtums die Idee einer mehr theokratisch verstandenen Herrschaft; das frühere liturgische Königtum wurde zum Königtum durch göttliches Recht, mehr dem Vater im Himmel nachgebildet als dem Sohn auf dem Altar. Das hatte zur Folge, daß die Möglichkeiten, die die Christologie dem Ausbau einer *gemina persona regis* boten, nicht weiter ausgewertet wurden. Da sich aber die Entwicklung langsam vollzog, gab es eine Periode des Übergangs, in der man noch eine königliche auf Christus gegründete und doch schon irgendwie säkularisierte Mitterschaft und damit eine doppelte Natur des Königs

festhielt, aber die Idee des königlichen Priestertums in das Recht kleidete und so ein neues Verhältnis zu Gerechtigkeit und Gesetz gewann.

Als einen interessanten Vertreter dieses Übergangs sieht der Verfasser Johann von Salisbury an. Für Johann ist der König nicht bloß *imago Christi*, sondern auch *imago aequitatis* (die alten Ideen gewinnen durch eine leise Verschiebung zum rechtlichen Aspekt hin einen neuen Inhalt); er ist einerseits *legibus solutus*, anderseits *legis servus*, der durch Verhängung der Todesstrafe nicht schuldig wird, da er *personam publicam gerit*. Der Gegensatz *persona publica — voluntas privata*, der keineswegs die Unterscheidung *persona publica — persona privata* meint, gibt dem Herrscheramt eine dualistische Note: die *persona publica* des Fürsten ist *legibus soluta* (*imago aequitatis*) und zugleich *legibus alligata* (*serva aequitatis*). Der Fürst bedeutet also für Johann von Salisbury mehr als einen gewöhnlichen Menschen. Die Gerechtigkeit herrscht in ihm und durch ihn; er ist ihr Instrument und zugleich ihre Seele, die *lex animata*. Die *gemina persona regis* wird durch das Recht widergespiegelt; der Übergang von der liturgischen zur juristischen Sphäre zeichnet sich ab.

Viel klarer erscheint die neue *persona mixta* des Herrschers im Liber Augustalis Friedrichs II., vor allem in Tit. I, 31, wo sowohl das kaiserliche Gesetzgebungsrecht als Quelle der *Justitia* wie die kaiserliche Pflicht, das Gesetz zu schützen, hervorgehoben werden. Dort findet sich auch der kühne Ausspruch vom Kaiser als *pater et filius justitiae, et maior et minor se ipso*. Er entsprach dem geistigen Klima politisch-religiöser Überheblichkeit, das die Bologneser Legisten im Wett-eifer mit theologischen Gedankengängen entwickelt und der Hof Friedrichs II. übernommen hatte, wo man die Richter und Juristen gleichsam zu Priestern der Gerechtigkeit erhob, wo man die Rechtspflege *religio iuris* nannte, von der *ecclesia imperialis* sprach und dem Kaiser den Christus zukommenden Titel *Sol Justitiae* gab. Eine solche Herrschertheologie hing nicht mehr vom christozentrischen Königtum, sondern vom römischen Recht ab. Die Doppelfunktion des Kaisers als eines Herrn und Dieners der Gerechtigkeit, gesteigert zu der Formulierung *pater et filius justitiae*, leitete sich, wie der Verfasser

zeigt, von zwei römischen Rechtsquellen her, von der *lex regia* und der *lex digna*.

Alldem lag eine eigene *Justitia*-Idee zugrunde. Sie hing mit der neuen Rechtsentwicklung zusammen, die zu einer wissenschaftlichen Jurisprudenz mit dem eigenen Formalobjekt einer gleichsam zur Gottheit erhobenen *Justitia mediatrix*, Mittlerin zwischen göttlichem und irdischem Recht, führte und so eine *religio iuris* ausbildete. Um dies zu zeigen, geht der Verfasser der Vorstellung vom Gesetzgeber und Richter als Priester der Gerechtigkeit nach (die dem justinianischen Recht entnommene Idee ist schon im Prolog der Assisen Rogers II. zu greifen); er spricht vom Professionsstolz der Juristen (sie brauchen keine Theologie mehr, da alles im *Corpus Juris* zu finden ist, sie nennen sich nicht nur Priester, sondern auch Grafen und Ritter, stellen also neben die *militia coelestis* des Klerus und die *militia armata* der Ritter eine *militia litteraria*); er zeigt, wie die Stellung des Herrschers an der Spitze der priesterlichen Gerichts- und Rechtshierarchie gefestigt und erhöht wird durch die Übernahme des justinianischen Begriffs vom Kaiser als *lex animata* und die aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles stammende Vorstellung vom vollkommenen Richter als *iustum animatum*, die dann auf den König, den *custos iusti*, angewandt wird und ihn zur *iustitia animata*, *viva Giustizia* erhebt; er spricht von der Mittlerstellung des Herrschers zwischen positivem Recht, an das der Fürst nicht gebunden ist, und dem auch ihn bindenden Naturrecht und belegt mit alledem, wie sehr Friedrichs II. Formulierung *pater et filius iustitiae* im politischen Denken der Zeit verankert war. Der Übergang vom *rex gerens typum Christi* zum *rex gerens typum Iustitiae*, zum Priestertum nach der Ordnung Ulpian's wird damit offenbar. Zwar bleiben noch die alten christologischen Vorstellungen erhalten, aber Friedrichs Formel *pater et filius iustitiae* meint etwas anderes, nämlich die Personifizierung einer göttlich-menschlichen Idee, die nicht in der Polarität Natur—Gnade steht, sondern in der von Naturrecht und positivem Recht, Natur und Mensch, Ratio und Societas, also in der Dualität von Universalideen.

Die Frage, ob der Begriff des über und zugleich unter dem Gesetz stehenden Königs damals ernst genommen wurde, führt

den Verfasser dazu, die Gedankenwelt Bractons, eines Zeitgenossen Friedrichs II., zu untersuchen. Obwohl diesem nüchternen Engländer die hohen Ideen Friedrichs fernliegen, kennt er doch das Problem: König und Gesetz. In England herrschte damals die Tendenz vor, den König sogar unter das positive Gesetz zu stellen, Bracton dagegen unterscheidet zwischen *gubernaculum*, wo der König absolut ist, und der *iurisdictio*, über die der König keine Gewalt hat. Indem er aber die *iurisdictio* unlösbar mit der Krone und Königswürde verbindet, weist er nach Ansicht des Verfassers dem König eine Stellung über dem Gesetz zu, die freilich einen legalen, vom Gesetz garantierten Zustand bedeutet. Das Prinzip *lex facit regem* hat also auch eine andere Seite. Zu der Streitfrage, ob Bracton den Satz *omnia iura in scriptis regis inclusa* bejaht, bemerkt der Verfasser, daß zum mindesten das von Bracton vorgesehene *consilium* nicht einfachhin das königliche Recht mindere, da es der königlichen Autorisation bedürfe, damit das Gesetz rechtskräftig werde. Die beiden Prinzipien vom königmachenden Gesetz und vom gesetzmachenden König bedingen sich gegenseitig; insofern ist der König Sohn und zugleich Vater des Gesetzes. Bracton beschränkt und erhöht die königliche Gewalt: der König ist *vicarius Dei*, insoweit er gemäß dem Gesetz handelt. Wie Christus sich dem Kaisergesetz unterworfen hat, so kann auch ein König nur als *servus legis dominus legis* sein. In der Ausübung der Justiz *vicarius Dei*, unterscheidet er sich als Kläger nicht vom letzten Untertan. Das Vikariat bezieht Bracton wohl auf Gott-Vater; denn das Vikariat Christi spricht er den *vice regis* handelnden Richtern zu.

Außerdem besitzt für Bracton der König im Fiskus eine Einrichtung, die ihn über das Persönliche und über die Zeit hinaus in die Perpetuität der unpersönlichen öffentlich-rechtlichen Sphäre hebt. Denn das für die Krongüter formulierte Prinzip *nullum tempus (praescriptionis) currit contra regem* wird auch von Bracton verteidigt, während er für andere, mit dem Königsamt nicht direkt verbundene Besitzungen des Herrschers eine *Praescriptio* zuläßt. Es liegt damit eine Scheidung vor zwischen dem König als Feudalherrn (persönliche Güter), der wie jeder andere Besitzer der Zeit und der *Praescriptio* unterworfen ist, und dem König als Inhaber der Krongüter (Fiskus), die nicht

veräußerlich, nicht ersitzbar sind und den König in die Perpetuität heben. Von späteren Legisten wird dem Fiskus sogar die *ubiquitas* zugeschrieben, also in einer Weise behandelt, die analoge Vergleiche mit göttlichen Eigenschaften erlauben. Dazu kam die schon im justinianischen Recht gesicherte 100jährige *Praescriptio*-Vorschrift für Besitz der römischen Kirche und die ebenda zu findende öffentlich-rechtliche Behandlung sowohl der *res sacrae* wie der *res communes vel publicae*. Die mit dem 12. Jahrhundert einsetzende Ausbildung des Fiskus hatte zur Folge, daß man die Unveräußerlichkeit der Kirchengüter und die sie betreffenden *Praescriptio*-Bestimmungen von staatlicher Seite für die Fiskalgüter beanspruchte. Das führte zu einer Parallele zwischen Christus (Kirchengüter) und Fiskus; sie äußerte sich z. B. in dem Rechtssatz: *quod non capit Christus, capit fiscus*. Bracton steht mitten in dieser Entwicklung; er unterscheidet die *res sacrae* (*bona Dei*) von den *res quasi sacrae* (*bona fisci*); beide sind *bona nullius*, nämlich nicht Eigentum eines individuellen Menschen, sondern Gottes (der Kirche) oder des Fiskus. Denkt man diese Lehre weiter, so führt sie zur Annahme einer juridischen fiktiven Person, die den Wechselfällen der Zeit entzogen ist. Jedenfalls zeigt Bractons Lehre das klare Bestreben, die öffentlich-rechtliche Sphäre des Staates neben jene der Kirche zu stellen. Diesen allgemeinen Zug der Zeit verfolgt der Verfasser im folgenden Kapitel über das politisch zentrierte Königtum und den damit zusammenhängenden Begriff des *Corpus mysticum*.

III. Der Austausch zwischen *Regnum* und *Sacerdotium* geht nach dem Investiturstreit weiter, nur verlegt sich jetzt der Schwerpunkt von den individuellen Würden auf kompakte Kommunitäten, die für die Struktur und das Verständnis der beiden Gemeinschaften der Kirche und des Staates legale und konstitutionelle Probleme aufwerfen. Die Kirche ging voran; sie strebte danach, eine echte absolute und rationale Monarchie auf mystischer Basis zu entwickeln. Der rivalisierende Staat setzte das Bemühen entgegen, eine quasi-Kirche oder eine mystische Korporation auf rationaler Basis zu werden.

Zunächst behandelt der Verfasser den Begriff der Kirche als *corpus Christi mysticum*. Erst im 9. Jahrhundert aufkommen, wird er vorerst für die Eucharistie gebraucht, während

man die Kirche im Anschluß an Paulus *corpus Christi* nannte. Im 12. Jahrhundert kehrte sich das Verhältnis um: *corpus Christi* oder *corpus verum, naturale* bedeutet jetzt die Eucharistie, *corpus Christi mysticum* dagegen die Kirche. Außer der Lehre von der eucharistischen Realpräsenz, einer Frucht des Streites mit Berengar von Tours, hat hier vielleicht die Absicht mitgespielt, durch das Beiwort „mystisch“ die liturgisch-sakramentale Sphäre der Kirche gegenüber der sich mächtig entfaltenden Rechtsgestalt der sichtbaren Kirche in Erinnerung zu bringen, andererseits sollte unter Umständen auf diese Weise die Kirche den weltlich-politischen, um ihre Sakralisierung bemühten Gebilden — man denke nur an Barbarossas Sakralisierung des Imperiums — als ein unabhängiger heiliger Rechtskörper konfrontiert werden. Um die Wende zum 13. Jahrhundert gewinnt der neue Begriff langsam an Festigkeit, doch wird immer noch das *corpus Christi mysticum* der Kirche in seiner organischen Verbindung mit dem *corpus personale Christi* der Eucharistie gesehen. Daß diese Verbindung nicht bestehen blieb, hatte seine besondere Ursache. Bekanntlich bemühte sich die damalige Zeit eifrig um den Ausbau einer Theorie der korporativen und organischen Struktur menschlicher Gemeinschaftsformen, wobei sie gerne auf das anthropomorphe, der Antike und Paulus geläufige Bild des aus Haupt und Gliedern bestehenden Körpers zurückgriff. Auf die Kirche angewandt, lockerte diese rein soziologische Betrachtung zusehends die Verbindung mit der sakramental-eucharistischen Sphäre. Thomas von Aquin geht schon so weit, daß er öfters nicht mehr vom *corpus Christi mysticum*, sondern vom *corpus ecclesiae mysticum* spricht und so die Kirche als einen mystischen Körper eigenen Rechts, eine mystische Korporation faßt. Von da war es nur noch ein kleiner Schritt, das *corpus iuridicum ecclesiae* mit dem *corpus mysticum ecclesiae* zusammenfallen zu lassen und dadurch nach des Verfassers Ansicht den Begriff des *corpus mysticum* zu säkularisieren. Obwohl Thomas die Verbindung mit der sakramentalen Sphäre nicht aufgab, hat er doch an einer Stelle erklärt: *Dicendum quod caput et membra sunt quasi una persona mystica*. Unter *persona mystica* versteht der Verfasser nichts anderes als die juristische Abstraktion der *persona ficta* oder re-

praesentata, womit die zeitgenössischen Juristen die menschlichen Gemeinschaftsformen, auch und gerade die Kirche, erfassen wollten, und meint daher, Thomas habe durch Übernahme dieses juristischen Begriffes den verhängnisvollen Prozeß vorangetrieben, der im Sinne Sohms die Kirche aus dem Körper Christi in eine Körperschaft Christi verwandelt habe.

Das Verhängnis dieser Degeneration sieht der Verfasser ans helle Licht treten in den publizistischen Streitschriften des ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Die Kirche erscheint da als ein irdisches, mit jeder anderen irdischen Gemeinschaftsform vergleichbares Politicum: als *regnum ecclesiasticum, principatus apostolicus*, wo der Papst die *plenitudo potestatis* besitzt *quasi rex in regno suo*, wo er die Stelle des *primus movens et regens totam politiam christianam* einnimmt, er, das Haupt nicht nur des *corpus ecclesiae*, sondern auch des *corpus Christi mysticum*; denn: *summus pontifex dici potest ecclesia* (Aegidius Romanus); ja sogar: *corpus Christi mysticum ibi est, ubi est caput, scilicet papa* (Alvarus Pelagius), das nach dem Verfasser bedeutet: nicht mehr wo der konsekrierte Leib des Herrn, sondern wo der Papst ist, ist die Kirche. Ockham nennt sogar die Kirche einmal einfachhin *corpus Dei*, eine Auffassung, die Paulus de Castro († 1439) zu der Formulierung führen konnte: (*ecclesia*) *universitas representans personam quae nunquam potest dici vixisse, quia non est corporalis nec mortalis, ut est Deus*. So stehen sich streng getrennt gegenüber einerseits das *corpus mysticum ecclesiae*, das mehr und mehr seines mystischen Charakters entkleidet und zu einem politischen Körper dieser Welt wird, andererseits der individuelle Körper Christi, den hier auf Erden die Eucharistie in sich birgt und für den sich ein eigener eucharistischer Kult entwickelt.

Vielleicht hätte der Verfasser gut getan, sich lediglich an die Lehre zu halten, die in erster Linie die Kanonisten für die Rechtsstruktur der sichtbaren Kirche herausgearbeitet haben; denn hier lag der Berührungspunkt mit den rivalisierenden Kronjuristen. Im Begriff des *corpus Christi mysticum* interessierte die Kanonisten vor allem das anthropomorphe Bild des Körpers. Kam es ihnen doch darauf an, die sichtbare Kirche

als eine körpergleiche, aus Haupt und Gliedern bestehende Gemeinschaft zu erfassen. Unter dem Haupt verstanden sie in erster Linie den Papst, weil für die Rechtsgemeinschaft der sichtbaren Kirche die Relation zwischen Christus und den Gläubigen eine verborgene Wirklichkeit bedeutet. Das Beiwort *mysticum* behielt zwar auch bei ihnen den üblichen sakramental-gnadenhaften Sinn, aber ihrer spezifisch juristischen Denkweise entsprach doch mehr der gleichfalls übliche Nebensinn, daß nämlich der Körper der Kirche nicht eine physisch-wirkliche, sondern eine moralisch-geistige Einheit sei. So gelangten sie zum Begriff der Kirche als einer *persona moralis*, und dies war eine wertvolle Erkenntnis; denn die sozialen Gebilde besitzen auf Grund des personalen Charakters ihres Ursprungs tatsächlich ein moralisches personales Sein. Nur hätten sie die korporative Personenhaftigkeit der Kirche nicht als Rechtsfiktion (*persona ficta*), sondern als ontologische, im intentionalen Sein wurzelnde Wirklichkeit ansehen sollen. So verhängnisvoll sich dies ausgewirkt haben mag, so ging es doch bloß um einen Mangel an metaphysischem, nicht an religiösem Denken. Eine Säkularisationserscheinung läge nur dann vor, wenn die Kanonisten ihren Teilaspekt, nämlich die Betrachtung der sichtbaren Kirche als Rechtsgemeinschaft, verabsolutiert hätten, wenn sie das übernatürliche Wesen und Ziel der Kirche, ihre Verbundenheit mit Christus und die gnadenhafte Gemeinschaft der Glieder untereinander hätten leugnen wollen, was ihnen sicher nicht in den Sinn kam. Nicht hier lag das Verhängnis ihrer gedanklichen Arbeit, sondern darin, daß um 1230 die hierokratische Lehrmeinung bei ihnen die Oberhand gewann, auf die römische Kurie einwirkte und daß die nun unvermeidlichen Kämpfe mit dem zur Souveränität strebenden Staat den juristisch-soziologischen Aspekt der Kirche einseitig in den Vordergrund rückten.

Neben der kanonistischen will die theologische Spekulation beachtet sein. Ihrer großen Leistung auf ekklesiologischem Gebiet dürfte der Verfasser nicht ganz gerecht werden. Wenn es auch wahr ist, daß die scholastische Theologie mit ihrer metaphysisch-statischen Betrachtungsweise die dynamisch bestimmte augustinische Lehre vom eucharistischen Herrenleib als der verborgenen Wirklichkeit des ekklesiologischen Leibes nicht mehr recht zu fassen wußte, sondern die Eucharistie durch die Kate-

gorien von Ursache und Folge mit der Kirche verband und nach ihrer Hochblüte nicht mehr die geistige Kraft besaß, die kirchenbildende Kraft der Eucharistie genügend zu berücksichtigen, so daß Kirche und Eucharistie seit dem 14. Jahrhundert auseinandertraten, so sollten wir darüber nicht die tiefen Erkenntnisse vergessen, die sie für das Verhältnis von Christus und Kirche sowie für die gnadenhafte Verbundenheit der Christen untereinander gewonnen hat. Das gilt vor allem für Thomas von Aquin, und es liegt wohl eine Fehldeutung vor, wenn der Verfasser in der angezogenen Stelle, die Christus und die Gläubigen zu einer Art mystischer Person zusammenfaßt, an eine Übernahme der kanonistischen *persona-ficta*-Lehre denkt. Vielmehr dürfte hier Thomas die augustinische Doktrin anzielen, die Christus und die Christen als eine Person begreift, um Christus als das Ich der Kirche und den Träger der sakramentalen und lehrenden Tätigkeit der Kirche herauszustellen. (Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* IV³⁻⁵ 293; 296; 298—306.) Und wenn Thomas vom *corpus ecclesiae mysticum* spricht, so doch nur, weil für ihn die sichtbare, hierarchisch aufgebaute und die gnadenhaft-sakramentale, christusverbundene Kirche eine untrennbare Einheit bilden. Für Sohm ist freilich eine solche Einheit ein Greuel, aber sein Apriori: das Recht und somit die Rechtskirche widersprächen dem Wesen der Kirche, und seine darauf fußende These vom großen, im 12. bis 13. Jahrhundert vollzogenen Sündenfall der katholischen Kirche werden selbst von zahlreichen nichtkatholischen Forschern abgelehnt.

Es war der kanonistische Begriff von der sichtbaren Kirche als eines politischen Körpers, an den der konkurrierende Staat anknüpfte: er entwickelte, wie der Verfasser weiterhin ausführt, die Idee eines *corpus reipublicae mysticum*. Der Ausdruck findet sich schon bei Vincenz von Beauvais um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Oft heißt es im Spätmittelalter einfach *corpus mysticum*, worunter zunächst die Totalität der christlichen Gesellschaft in ihrer organischen Zusammensetzung zu verstehen ist. Unter Einwirkung der juristischen Lehre von der Korporation als einer fiktiven Person bedeutet jedoch *corpus mysticum* soviel wie *corpus fictum*, *imaginatum*, *representatum*. Die Juristen wandten das Wort *corpus mysticum* auf jede Art von *universitas* an: auf Dorf, Stadt,

Provinz, Königreich, Welt. Eine weitere Möglichkeit bot der aristotelische Begriff des *corpus morale et politicum*, der dem *corpus mysticum et spirituale* der Kirche gegenübergestellt werden konnte. Beide Begriffe ließen sich versöhnen; so ist z. B. für Gottfried von Fontaines das *corpus mysticum* nicht mehr eine übernatürliche, sondern gemäß der Sozialnatur des Menschen eine natürliche Gegebenheit. Auf diesem Wege wurden *corpus mysticum* und *corpus morale et politicum* auswechselbare Begriffe. Infolgedessen gewann um 1300 die im Altertum nicht unbekannt, aber im früheren Mittelalter nur für Bischof und Kirche verwendete Metapher von der geistlichen Ehe des Herrschers mit seinem Reich wieder Bedeutung. Es ist ein *matrimonium morale et politicum*; ... *sicut ecclesia est in praelato et praelatus in ecclesia, ita princeps in republica et respublica in principe*, schreibt Lucas de Penna, um die Unveräußerlichkeit der Fiskalgüter (*dos*) zu beweisen; denn wie die Kirche, ist die *respublica* ein *corpus*, und wie in der Ehe der Mann das Haupt des Weibes, das Weib der Körper des Mannes ist, so der Herrscher das Haupt der *respublica* und die *respublica* sein Körper. Im Frankreich des Spätmittelalters spielten beide Vergleiche, der des *corpus mysticum* und der des *matrimonium politicum*, eine nicht geringe Rolle. In England wurde hauptsächlich der Begriff des *corpus mysticum* gebraucht; er bedeutete den durch König, Rat und Parlament zusammengesetzten staatlichen Körper. 1401 verglich sogar ein Sprecher das *corpus politicum*: König — geistliche und weltliche Lords — Commons, mit der Trinität und das Parlamentsverfahren mit der hl. Messe! Als Heinrich VIII. die englische Kirche nationalisierte, hielt ihm Kardinal Pole vor, er behandle die Kirche als *corpus politicum*, und sie sei doch das *corpus Christi*.

In einem Unterabschnitt beschäftigt sich der Verfasser mit einem anderen Zentralbegriff und überschreibt ihn: *pro patria mori*. Das *Regnum* als *patria* war im Frühmittelalter noch nicht Gegenstand politisch-religiöser Hingabe; *patria* bedeutete damals die engere Heimat oder das Paradies. Erst im 13. Jahrhundert gewann langsam das ganze Königreich den Sinn von Vaterland, und zwar mit einer religiösen, vor allem in Frankreich anzutreffenden Färbung. Der Gedanke des Lebensopfers ergriff

die Massen mit den Kreuzzügen, wo freilich die Hoffnung mit-schwang, daß der im Kampf fallende Kreuzfahrer als Märtyrer sofort ins Paradies gelange. Verbunden war damit das Motiv der *caritas*, das *mori pro fratribus*. Erst im 13. Jahrhundert fand die Tugend der *Caritas* den Weg ins Politische, so etwa bei Tolomeo di Lucca: *amor patriae in radice caritatis fundatur*. Seit Thomas von Aquin wurde das *Patria*-Problem oft behandelt. Natürlich enthielt auch das römische Recht viele patriotische, von den Juristen glossierte Stellen. Wichtig ist dort vor allem die Romidee, die von den Legisten bald auf die individuellen Monarchien übertragen wurde. Humanistische Elemente, wie *heros*, *amor patriae*, flossen erst ein, nachdem die *Patria*-Idee Gestalt gewonnen hatte. Das *mori pro patria* hatte einen halb religiösen Sinn, einmal weil die kirchliche Märtyrer-idee einwirkte und dann weil überhaupt kirchliche Formen dem weltlichen politischen Körper angeglichen wurden. Besonders ist hier Frankreich zu nennen; es hat die Kräfte des religiösen Gefühls systematisch für das *corpus reipublicae mysticum* ausgebeutet.

Zum Schluß des Kapitels stellt der Verfasser die Frage, ob und inwieweit der Begriff des *duplex corpus Christi* auf die Zwei-Körper-Lehre der Tudorzeit eingewirkt habe, und meint, trotz zahlreichen Analogien scheine der organische Begriff der Gemeinschaft von selbst zur Theorie der *Two Bodies* geführt zu haben. Er hält es daher für ergiebiger, nach der *dissimilitudo analogiae* zu fragen. Die Zeitlosigkeit des *corpus mysticum Christi* war durch die dem gottmenschlichen Haupt zukommende Ewigkeit gegeben, wogegen der König ein sterblicher Mensch war. Die ihm in der Tudorzeit zugeschriebenen Eigenschaften der Unsterblichkeit, Unsichtbarkeit, Allgegenwart usw. mußten daher dem König aus einer anderen Quelle zufließen. Diese Quelle sieht der Verfasser in der *universitas quae nunquam moritur*.

IV. Deswegen widmet er das folgende Kapitel dem Problem der Kontinuität und der Korporationen. Das Problem der Kontinuität ist durch das Aufleben der aristotelischen Philosophie neu in Fluß geraten. Obwohl die philosophische Diskussion über Zeit und Ewigkeit mit der konstitutionellen und politischen Kontinuitätsfrage an sich nichts zu tun hat, hilft sie doch dem Histo-

riker die geistige Krise erkennen, in der die Menschen von damals ein ganz neues, mehr der Erde verhaftetes, bis in unsere Tage reichendes Verhältnis zur Zeit gewonnen haben. Hatte die augustinische Philosophie die Zeit wegen ihres vergänglichen Charakters gegenüber der Ewigkeit abgewertet, so hielt sich jetzt die aristotelisch-scholastische Spekulation an das der Zeit wesenhafte Element der Dauer, die in der fließenden Bewegung durchhält und daher als ewige Fortdauer gedacht werden kann, natürlich nicht für das individuelle, dem Tod verfallene Lebewesen, sondern für die Gattung, der das Individuum angehört und der also die Möglichkeit offensteht, sich in der Folge der Generationen — zum mindesten der Menschen — ständig zu vervollkommen. Mit dieser neuen Haltung zur Zeit dürfte es zusammenhängen, daß fortan der abendländische Mensch in steigendem Maße begehrte, in der Nachwelt durch Ruhm und ewiges Gedächtnis fortzuleben; die mittelalterlichen Juristen bringen hierfür höchst interessante Aussagen. Aber die scholastische Philosophie bot noch eine andere Handhabe, um die Ewigkeit in die geschaffene Welt hineinzuziehen: Zwischen die Gott allein zukommende *aeternitas* und das dem Menschen gemäße *tempus* stellten sie nämlich die Existenzweise der Engel, den Zeitraum des *aevum*, wo das Sein nicht im Nacheinander, sondern einmal und für immer besessen wird und doch als geschaffenes Sein einen Anfang hat und an sich auch ein Ende haben kann. Die Engellehre war den Juristen um so willkommener, als die Scholastik für rein geistige Wesen die Vervielfältigung ausschloß und daher jeden Engel als eine in sich stehende Spezies betrachtete. So fanden die Juristen in den Engeln alles, was sie für ihre *personae fictae*, für die kollektiven Abstrakta ihrer *universitates* brauchten: sie waren wie die Engel unsichtbar, unveränderlich und im Sinne des *Aevum* zeitlos ewig, ja sogar unter bestimmter Hinsicht überall gegenwärtig; sie waren *corpora intellectualia, mystica*, den Engeln vergleichbar.

Aus der spekulativen Sphäre begibt sich dann der Verfasser in den Bereich der Realitäten. Er weist darauf hin, wie der Staat das ihm von der Kirche zugestandene Recht, in *casu necessitatis* Steuern zu erheben, durch das Motiv der *perpetua necessitas* mit endloser Dauer ausstattete; wie schon im 13. Jahrhundert das Institut der Gesandten die Tendenz zeigt, zu einer

ständigen Einrichtung zu werden; und wie man in den aufkommenden, nach Jahren geführten staatlichen Verwaltungsregistern wiederum das Streben nach Permanenz erblicken darf. Wichtiger ist ihm jedoch die Lehre vom unsterblichen Imperium, die dem Unsterblichkeitsglauben der Kirche entgegengestellt und mit Gedankengängen teils theologischen (4 Weltreiche usw.), teils römisch-rechtlichen Ursprungs (von der *lex regia* zum Prinzip: *populus Romanus non moritur*) gestützt wird, um schließlich auf jedes Volk und auf jeden Staat Anwendung zu finden, sei es durch Übertragung der Imperiumsidee, sei es mit Hilfe aristotelischer Prinzipien. Noch umfassender wirkte sich der Grundsatz aus: *universitas non moritur*. Unsterblich ist die *universitas*, weil sie nicht eine *pluralitas in unum corpus collecta*, sondern eine *pluralitas in successione* bedeutet und in ihrem abstrakten Sein der Zeit entrückt ist. Damit stellte sich jedoch die Frage, wer das Haupt der *universitas* sein könne. An sich bot die *universitas* den Aspekt sowohl der gleichzeitig lebenden als auch der aufeinander folgenden Glieder. Von den beiden Möglichkeiten wurde der Gesichtspunkt der sukzessiven Folge ergriffen und eine korporative Person konstruiert, die alle gewesenen, gegenwärtigen und künftigen Glieder in sich und durch sich repräsentierte. Man baute also eine Korporation auf, deren Glieder in der Länge der sich hinziehenden Zeit aufgestellt waren, so daß der Schnittpunkt eines gegebenen Jetzt anstelle der vielen Glieder eine einzige, sich ständig fortsetzende Person aufwies. Diese kuriose Vorstellung dürfte nach Ansicht des Verfassers das schwierige Problem von der Perpetuität des dem politischen Körper vorstehenden Hauptes begreifen helfen.

V. Damit geht die Darstellung zu dem wichtigsten Kapitel über: *Rex nunquam moritur*. Das Prinzip wurde aufgestellt, weil die unsterbliche Korporation für ihre Handlungsfähigkeit eines Hauptes bedurfte, das den Tod des individuellen Amtsträgers überdauerte. Um neben den sterblichen den unsterblichen König stellen zu können, bediente man sich dreier Faktoren: 1. der dynastischen Kontinuität; 2. des korporativen Charakters der Krone; 3. der unsterblichen königlichen Würde.

Die dynastische Kontinuität beruhte auf dem Geburtsrecht. Die Bedeutung der Königsweihe war längst zurückgetreten. Ihre

Entwertung hing einerseits mit der im 12. Jahrhundert ausgefalteten Sakramentstheologie zusammen, die die Königssalbung nur noch als Sakramentale gelten ließ, anderseits mit juristischen Erwägungen. Nicht allein die Legisten, auch eine beachtliche Gruppe von Kanonisten waren überzeugt, daß der Kaiser oder König schon vor der Salbung die Regierungsrechte besitze und ausüben dürfe. Noch wichtiger als die juristischen Theorien dürfte die Praxis gewesen sein, die Frankreich 1270, England 1272 einführten, indem der Thronfolger den Beginn seiner Regierung vom Todestag des Vaters und nicht mehr vom Tag der eigenen Krönung an datierte. Jetzt gab es kein Interregnum mehr, weder zwischen dem Tod des alten und der Wahl des neuen Königs noch zwischen Amtsantritt und Weihetag. Das faktisch anerkannte Sukzessionsrecht des Erstgeborenen sicherte die von Kirche und Volkswahl unabhängige dynastische Legitimität. Der Grundsatz des römischen Erbrechts, wonach Erblasser und Erbe gleichsam eine Person bildeten, wurde auf diese Weise vom privaten ins öffentliche Recht übertragen. Außerdem behielt der schon im Investiturstreit ausgesprochene Gedanke, die Erbfolge des Königtums sei nur von Gott ableitbar, seine Geltung bei: *qui de celo venit, super omnes est, i. e. qui de imperiali semine descendit, cunctis nobilior est* (Nikolaus von Bari). Die hier anklingende Idee von der Besonderheit des kaiserlichen Blutes wurde am Hof Friedrichs II. stark betont, aber auch auf die anderen Herrscherfamilien bezogen. Obwohl es sich schwer ausmachen läßt, inwieweit die Zeugungslehre des Aristoteles und anderer antiker Philosophen eingeflossen ist, haben mystizistische und halbwissenschaftliche Gedankengänge sicher nicht ganz gefehlt; französische Autoren der Wende des 13. zum 14. Jahrhundert zeigen es. Die Erbfolge machte den päpstlichen Anspruch auf das Vikariat während der Reichsvakanzen illusorisch; doch dürfte der Verfasser diesen Anspruch etwas überspitzt darstellen.

Den zweiten Zugang zur Unsterblichkeit des Königs erschloß die Fiktion der Krone. Wenn Baldus eine sichtbare und unsichtbare, von Gott aufgesetzte Kaiserkrone unterschied, so wurde dies auch auf die Krone eines Erbkönigtums angewandt. Konnte doch hier die juristische Spekulation einerseits die Dynastie als eine *corporatio per successionem* auffassen, anderseits

mit Hilfe der römisch-rechtlichen Personifikation der Erbschaft (*hereditas personae vice fungitur*) die immaterielle unsichtbare Krone personifizieren. Nach einer Untersuchung des Sprachgebrauchs, nämlich ob und inwieweit in den Quellen die unsichtbare Krone gemeint ist, kommt der Verfasser zu dem Ergebnis: Im Gegensatz zu der reinen „Physis“ des Königs und seines Landes bezeichnete das Wort Krone, wenn es hinzugesetzt wurde, die politische „Metaphysis“ als die Teilhabe sowohl des Königs wie des Regnums oder des beide enthaltenden politischen Körpers an den Souveränitätsrechten. Der entscheidende Faktor, der die Krone über den individuellen König und das geographisch ausgebreitete Regnum hob, war die ihr innewohnende Perpetuität.

Das Wort Krone, in Frankreich um 1150 aufgekommen und mit stark patriotischem Akzent versehen, in England schon 1130 und 1133 auf Verwaltung und Recht bezogen, hatte zugleich einen fiskalischen Sinn. Er ist vor allem seit Heinrich II. von England anzutreffen. Die schon oben erwähnte Scheidung zwischen *terra regis* und *terra regni* brachte es trotz allen Bemühungen, etwa Glanvills oder Bractons, nicht zur vollen Klarheit. Um 1200 wurde in England gefordert, die Unveräußerlichkeit der Kron-
güter zum Gesetz zu machen. Jedenfalls ging sie als 4. Klausel in den Krönungseid ein; ob schon im Jahre 1216, bleibt umstritten, doch hält es der Verfasser auf Grund der kirchlichen Entwicklung des Bischofseides, die er vom Investiturstreit an verfolgt, für wahrscheinlich, daß damals Heinrich III. durch den Kardinallegaten Guala veranlaßt wurde, die Unveräußerlichkeit zu beschwören, daß aber der Zusatz noch nicht offiziell in das Eidesformular überging. Klar zutage tritt der Einfluß des kanonischen Rechtes auf den die Klausel enthaltenden Krönungseid Eduards I. und Eduards II. Die Juristen des 14. Jahrhunderts haben seine Form allgemein übernommen und die Parallele zum Bischofseid beachtet.

Aber auch die anderen Glieder des englischen Reiches — zuerst die Bischöfe, dann die Feudalherren — verpflichteten sich eidlich, nichts gegen die Krone zu unternehmen. Mit anderen Worten: die ganze *universitas* des englischen Reiches war für die Rechte der Krone verantwortlich. Eduard I. konnte daher 1275 Gregor X. den Lehnszins verweigern, indem er einmal auf seinen Krönungseid, die Rechte der Krone nicht zu schmälern,

zum andernmal auf seine Abhängigkeit vom Rat der Prälaten und Magnaten in Sachen der Krone hinwies. Hier ist ein neuer Sinn erkennbar, der in den folgenden Jahrhunderten noch sichtbarer wird: die Krone ist nicht nur Eigentümerin des unveräußerlichen fiskalischen Besitzes, sie verteidigt auch die unveräußerlichen Rechte, die alle im Reich angehen. Als der Inbegriff aller souveränen Rechte des ganzen politischen Körpers steht sie über sämtlichen Gliedern, den König eingeschlossen, obwohl sie von den Gliedern nicht zu trennen ist. Keine Theorie, die die Krone aus diesem organischen Zusammenhang zu lösen und als isolierte Größe hinzustellen suchte, dürfte in England Aussicht auf Erfolg gehabt haben. So ist der 1308 unternommene Vorstoß, den König von der Krone zu trennen, gleich zurückgewiesen worden. Man ließ nur eine *distinctio*, keine *separatio* zu, und jene genügte vollauf, um gegen einen König wegen Verrats an der Krone vorzugehen. Sie ermöglichte es ferner, die Sachen, die zur Krone gehörten, von den Gütern zu scheiden, die der König wie jede andere Person besaß, und im Falle eines Thronstreites durch die Unterscheidung zwischen einem *rex de iure* und einem usurpierenden *rex de facto* die Krone vor den Wechselfällen des Kampfes und vor der Teilung unter die beiden Prätendenten zu bewahren. Das Verhältnis des Königs zur Krone wurde bisweilen mit dem des Vormundes zu seinem Mündel verglichen. Der Vergleich stammte aus dem römischen Recht, wurde von den mittelalterlichen Kanonisten auf das Verhältnis des Bischofs zu seiner Kirche angewandt und schließlich mit dem komplexen Prinzip der Unveräußerlichkeit von Kronrechten und Krongütern auf die Krone übertragen. Als ewiges Mündel gefaßt, erhielt die Krone den Charakter einer Korporation, deren vormundliche Betreuung nicht dem König allein zustand, sondern dem aus König und Magnaten zusammengesetzten Königskörper.

Die beiden bisher besprochenen Faktoren: die dynastische Idee, bestehend in der Kontinuität des natürlichen, von Individuum zu Individuum sich fortsetzenden Königskörpers, und die mit der Krone gegebene ewige Dauer der Souveränitätsrechte des ganzen politischen Körpers mit dem König als Haupt, scheinen zusammenzufallen in dem dritten Prinzip: *dignitas non moritur*. *Dignitas* und *corona* wollen unterschieden sein. Die Krone bezieht sich hauptsächlich auf die Souveränität

des ganzen Reichskörpers; ihre Integrität geht alle an. Dagegen meint *dignitas* die Einzigartigkeit des Königsamtes, die vom Volk gegebene Souveränität, die der König zwar individuell besitzt, aber nicht in privater, sondern öffentlich-rechtlicher Eigenschaft, genau so wie das Königsamt öffentlichen Rechtes ist. Auch *officium* und *dignitas* sind nicht identisch. *Officium habet dignitatem annexam*, sagt Bartolus; doch folgten die Juristen mehr der kanonistischen Betrachtungsweise und gaben der *dignitas* den Vorzug vor dem *officium*, so daß aus ihrer Spekulation die *dignitas* als korporative Entität hervorging.

Das kanonische Recht hatte seit Alexander III. begonnen, zwischen *Delegationen factae personae* und *factae dignitati* zu unterscheiden; die letzteren gingen auf den Nachfolger über: *quia dignitas nunquam perit, individua vero quotidie pereunt*. Und Bonifaz VIII. erklärte Gnadenweise, die von seiten des Hl. Stuhles und nicht von seiten des regierenden Papstes gewährt worden seien, bis auf ausdrücklichen Widerruf eines Nachfolgers für ständig geltend: *nam sedes ipsa non moritur*. Für die Juristen ergab sich so eine wichtige Parallele zwischen den Prinzipien *dignitas non moritur* und *universitas non moritur*. Wie oben ausgeführt, konstruierte man die *universitas* als eine *corporatio per successionem*, eine ausschließlich von der Zeit bestimmte Korporation. Um dies für die kirchliche *dignitas* herauszustellen, gebrauchte Bernhard von Parma das Bild vom Phönix. Dieses heidnisch-christliche Symbol der Unsterblichkeit, der *perpetuitas* und des *aevum* sowie der Auferstehung des Herrn, war den nachfolgenden Juristen willkommen, weil im Phönix — *sui heres corporis et cineris factus* (Ambrosius), *sibi proles, suus est pater et suus heres* (Lactantius) — die unsterbliche Spezies und das sterbliche Individuum zusammenfielen: *avis, in qua totum genus servatur in individuo* (Baldus). Die Juristen zielten hier auf die schon besprochene römische Rechtslehre, daß Vater und Sohn in der juristischen Fiktion eine Person bilden. Das von Baldus in anderem Zusammenhang zitierte Sprichwort *mortuus aperit oculos viventis* greift später André Tiraqueau auf, um den Satz des französischen Erbrechts: *le mort*

saisit le vif zu erhärten; und Ludwig XIII. wird einmal als Thronerbe le petit Phénix genannt.

Der Begriff einer dignitas, in der Spezies und Individuum zusammenfallen, ließ zwei verschiedene Aspekte der Dignität ans Licht treten und konnte zu einer doppelten Personalität führen. Nicht aus sich, sondern kraft der dignitas quae nunquam moritur erhielten Papst und Bischof den korporativen Repräsentanzcharakter. Um die Unsterblichkeit des Hl. Stuhles als einer dignitas quae nunquam moritur besser herauszuarbeiten, griffen die Kanonisten bisweilen über die juristische Fiktion hinaus zu theologischen Argumenten: Christus bete für den Bestand des Heiligen Stuhles, oder: Christus non moritur. Für das Imperium versuchte man dasselbe mit Hilfe der Lehre von den vier Weltreichen, aber nur nebenbei; das Hauptargument blieb: dignitas non moritur. Der Verfasser sieht hier eine Säkularisation des Imperiums am Werke: Die Perpetuität wird nicht mehr von Gott abgeleitet, auch nicht mehr von der unsterblichen Justitia und vom Recht, sondern von der fiktiven dignitas, geschaffen durch das Denken des Menschen und auf den Fürsten übertragen durch die universitas quae nunquam moritur. Für den Fortgang der juristischen Spekulation, die natürlich auch für die Könige verwendet wurde, ist Baldus wichtig. Er bestimmt die Verantwortlichkeit des Königs nicht bloß durch die unsterbliche dignitas, sondern auch durch die gleichfalls unsterbliche universitas, ersetzt also die noch von seinem Zeitgenossen Johann von Paris angenommene Abhängigkeit des Königs von Gott und Volk durch diese beiden legalistischen Begriffe: dignitas steht für Gott, universitas für das Volk. Baldus unterscheidet ferner im König zwischen einer persona personalis quae est anima in substantia hominis, und einer persona idealis quae est dignitas, gelangt also durch die Personifizierung der dignitas zu zwei Personen. Deswegen kann er an einer anderen Stelle erklären, ein König, der im Namen der dignitas und respublica einen Vertrag abschließe, lebe in diesem Bezug auch nach seinem Tode weiter: nam loco duarum personarum rex fungitur. Für England waren freilich die Lehren der italienischen Kanonisten nicht maßgebend, da sie zunächst einen korporativen Charakter der dignitas nicht anstrebten. Zwar traten

für die kirchlichen Dignitäten in England ziemlich früh korporative Vorstellungen auf, für die weltliche Sphäre jedoch vollzog sich dies erst im 15. Jahrhundert, vor allem unter Eduard IV. bei Gelegenheit des Streites um das Herzogtum Lancaster, der sich lange fortsetzte und für die 1561 ausgesprochene Theorie der Two Bodies eine wichtige Rolle spielte. Dabei stellte sich heraus, daß von den englischen Juristen der kanonistische Begriff der dignitas durch den des politischen Körpers ersetzt wurde.

In die Gedankenwelt der dignitas quae non moritur bettet nun der Verfasser die mit dem Tod des alten und dem Antritt des neuen Königs verbundenen Gebräuche und Zeichen ein. Er bespricht: den bei der Leichenfeier des französischen Königs üblichen Ruf: *Le roi est mort. Vive le roi!*; Königsmedaillen aus England und Frankreich mit dem Phönix-Symbol oder Darstellungen der unsterblichen Königsjustiz; die in England und vor allem in Frankreich gebrauchten, mit dem Königsornat bekleideten Bildpuppen, die auf einem triumphierenden Floß den Trauerzug mit der Leiche begleiteten; die auf den Grabdenkmälern erscheinende Doppelung des hinfälligen und des mit unsterblicher Dignität ausgestatteten Körpers. Den hier ausgeschütteten Reichtum kann unser Bericht nicht auffangen, doch sei die Vorsicht gerühmt, die den Verfasser bei der Deutung leitet. So betont er z. B., daß das Begräbniszeremoniell und die Grabdenkmäler zwar vom menschlichen Untergrund auch auf die Zwei-Körper-Lehre der Tudorzeit neues Licht werfen, an sich aber dem spätgotischen Lebensgefühl entwachsen sind und zum Teil mit der unersättlichen Gier des Renaissancegeistes, das Individuum zu verewigen, zusammenhängen. Insofern aber als die juristische Spekulation, die zur Zwei-Körper-Lehre führte, demselben geistigen Klima entstammt, tragen die Ausdrucksformen in Kunst und Zeremoniell zu ihrem Verständnis bei: Leben wird transparent auf dem Hintergrund des Todes und umgekehrt; eine fiktive Unsterblichkeit wird transparent in einem sterblichen Menschen und umgekehrt; und es tritt eine Unsterblichkeit zutage, die einer irdischen politischen Institution eignet, also säkularisiert ist.

Eine große spekulative Schwierigkeit wartet freilich noch auf die Lösung. Sie besteht in der eigenartigen Lehre der Tudor-Juristen, daß der König die zwei Körper in einer Person be-

sitze (der Verfasser setzt dies in Parallele zu der Formulierung des Kanonisten Baldus [14. Jahrhundert]: *quod una persona sustinet vicem duarum, unam vere, alteram fecte, et quandoque utramque personam vere propter concursum officiorum*) und daß beide Körper in einer untrennbaren Einheit stünden: *corpus corporatum* (d. h. der aus Untertanen und König zusammengesetzte politische Körper) in *corpore naturali* et *corpus naturale* in *corpore corporato* (Francis Bacon). Das Prinzip vom Fürsten in der *respublica* und von der *respublica* im Fürsten ist schon um 1300 ausgesprochen worden und stammt aus einer uralten, von Cyprian bis zu den mittelalterlichen Kanonisten reichenden, die Bischöfe betreffenden Tradition, aber die Tudor-Juristen behaupteten ja darüber hinaus das Ineinander der beiden Körper des Königs in einer Person, vermaßen sich also nach Ansicht des Verfassers, Unterscheidungen anzuwenden, die im Credo zu finden und gewöhnlich den christologischen Definitionen vorbehalten waren. Um diesen Übergriff verständlich zu machen, verweist der Verfasser auf Baldus, der zur Unterscheidung zwischen *dignitas-maiestas* und *persona in maiestate* bemerkt hat: *Ibi attendimus dignitatem tamquam principalem et personam tamquam instrumentalem; unde fundamentum actus est ipsa dignitas quae est perpetua.*

Die hier anklingende aristotelische Instrumentalitäts-Spekulation hat bekanntlich Thomas von Aquin als einziger Theologe seiner Zeit auf die Christologie angewandt. Er betrachtete die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit: *humanitas instrumentum divinitatis*, und unterschied daher die Gottheit als *causa principalis* von der Menschheit Christi als der *causa instrumentalis*, die jedoch wegen der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christus ein *instrumentum coniunctum, animatum* ist und sich von den Sakramenten, den *instrumenta separata, inanimata*, wesentlich unterscheidet. Ähnlich hat Thomas nach Ansicht des Verfassers im Bischof oder Priester ein *instrumentum coniunctum* des mystischen Leibes Christi gesehen; der Bischof habe daher in seiner Vikariatsstellung als *instrumentum animatum* der Gottheit erscheinen können, während das von

ihm gespendete Sakrament bloß ein *instrumentum separatum* bedeutet habe. Diese thomistische Lehre sieht der Verfasser von Baldus übernommen, nur habe Baldus die *divinitas* durch die gleichfalls unsterbliche *dignitas* und den Bischof, das *instrumentum divinitatis*, durch den König, das *instrumentum animatum* der fiktiven, *dignitas* genannten Person, ersetzt. Das neue Prinzip laute also: *humanitas instrumentum dignitatis*; es erhebe den inkarnierten König zum Instrument der *dignitas* oder des Königs und stelle eine säkularisierte hypostatische Union von zwei Personen: der *dignitas* und des *rex*, heraus. Aus diesem geistigen, schon im 14. Jahrhundert bereiteten Untergrund ging nach dem Verfasser die Zwei-Körper-Lehre der Tudorzeit hervor. Der Unterschied zu den italienischen Vorgängern bestand nur darin, daß die englischen Juristen die Beziehung zwischen dem individuellen König und der unsterblichen *dignitas* durch die Metapher der zwei Körper ausdrückten. Ihre Lehre war im Grunde eine königliche Christologie.

Zu Eingang des Buches nennt sie der Verfasser eine Krypto-Theologie; er möchte keine direkte Abhängigkeit von der Christologie, sondern eine bewußt-unbewußte Übernahme von Begriffen annehmen, die, zu einer Theorie ausgeformt, ähnliche Fragen aufwerfen mußten wie die christologischen Kämpfe der alten Kirche (S. 17—20). Diese Vorsicht ist in der Tat angebracht. Überwiegen doch die Unähnlichkeiten in solchem Maße die Ähnlichkeiten, daß man kaum an eine Analogie zur christologischen Spekulation denken darf. Die hypostatische Union bedeutet die Vereinigung der göttlichen mit einer menschlichen Natur in der Person des Logos; die Tudor-Juristen nahmen dagegen zwei Körper und Baldus zwei Personen an. Zwar sucht der Verfasser die Analogie zu retten, indem er auf die beiden Körper Christi: den individuellen im Fleische und den mystisch-kollektiven Körper mit Christus als dem Haupt, hinweist und meint, beide stellten eine einzige Person vor (S. 441), aber es ist nicht einzusehen, was die Einheit zwischen dem Haupt und den Gliedern der Kirche in Form einer *quasi-persona mystica* mit der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christus zu tun haben soll. Thomas hat sich daher wohl gehütet, aus der Vereinigung der Glieder der Kirche mit dem Haupt zu folgern, der Bischof werde

während der Sakramentspendung zu einem *instrumentum coniunctum divinitatis*, er hat vielmehr — dies sei gegenüber dem Verfasser betont — nicht bloß die Sakramente, sondern auch die Priester im Gegensatz zur menschlichen Natur Christi als *instrumenta separata* betrachtet (vgl. Th. Tschipke OP., Die Menschheit als Heilsorgan der Gottheit, Freiburg 1940 S. 155 f.). Wenn überhaupt, dann dürfte es sich bei den Juristen um eine Verwendung ursprünglich theologischer Begriffe handeln, die in der juristischen Spekulation einen anderen Sinn erhielten. Besonders gut zeigt dies wohl der Begriff der *causa instrumentalis* und *principalis*. Eine echte *causa principalis* kam für die Juristen schon deswegen nicht in Betracht, weil keine physische Wirkursache vorlag; war doch für sie die *dignitas* eine reine Fiktion und keine Realität wie die von den Theologen als *causa principalis* eingesetzte Gottheit. Desgleichen beruhte die Verbindung der *causa principalis* (*deitas*) mit der *causa instrumentalis* (*humanitas Christi*) für die Theologen auf einer Realität, nämlich auf der beide Naturen einenden göttlichen Hypostase, wogegen die Person des Königs nur als Hypostase einer individuellen sterblichen Menschennatur Realität besaß, also im Grunde über den Bereich des von den Tudor-Juristen angenommenen natürlichen Königskörpers nicht hinausreichte. Gewiß bleiben gewisse formal-logische Entsprechungen; ob sie ausreichen, um von einer königlichen Christologie sprechen zu dürfen, dürfte eine offene, dem subjektiven Ermessen anheimzustellende Frage sein.

VI. Ist der Verfasser bisher der politischen Theologie des Mittelalters gefolgt, wendet er sich jetzt der politischen Anthropologie, dem menschlich zentrierten Königtum zu. Das Verdienst, diese Wende vollzogen zu haben, möchte er vor allem Dante zuerkennen. Von Dante handelt daher das ganze letzte Kapitel. Nach Ansicht des Verfassers lassen sich die moralisch-politischen Anschauungen des Dichters in dem Axiom zusammenfassen: *homo instrumentum humanitatis*. Daß Dante zwischen Person und Amt unterscheidet, hat er mit vielen Zeitgenossen gemeinsam, ein neuer Ton klingt jedoch auf, wenn er in dem Amtsträger nicht einfachhin den individuellen Beamten, sondern den Menschen sowohl als Individuum wie als Vertreter der Gattung sieht. In seiner *Monarchia* treibt er den politischen Dualismus

zwischen Kaisertum und Papsttum so weit voran, daß das Imperium einen innerweltlichen, nicht allein vom Papst, sondern auch von der Kirche und virtuell von der christlichen Religion unabhängigen Bereich bildet, zum Symbol das irdische Paradies und zum Ziel die irdische Glückseligkeit hat und daher gegenüber der Kirche, die das ewige Leben betreut und zum himmlischen Paradies leitet, eine eigene Funktion ausübt, obwohl das irdische Paradies nur ein Propyläum zum himmlischen ist. Die beiden Größen Papsttum und Kaisertum sind meßbar einerseits an ihrem direkten Ursprung aus Gott, andererseits am Menschsein; den Maßstab für das Amt liefert die *deitas*, für die Amtsträger die *humanitas* oder der *optimus homo*. Im Bereich des reinen Menschseins repräsentiert den *optimus homo* der Kaiser-Philosoph, im Bereich des Christseins der Papst. Die Menschheit ist also in zwei Sozialkörper gegliedert: in das *corpus morale et politicum* der *universitas* mit dem menschlichen Recht als Fundament und in das *corpus mysticum ecclesiae* mit Christus als Fundament. Beide Körper stehen nebeneinander und nicht wie bei Thomas von Aquin übereinander. Obwohl Dante die Begriffe menschlich und christlich keineswegs antithetisch auffassen wollte, mußte doch seine Lehre die Einheit von Zeitlichem und Geistlichem stark erschüttern.

Die *humana universitas* umfaßt Christen und Nicht-Christen. Nur einmal hat sie bisher das Ziel der vollkommenen Monarchie erreicht, nämlich unter Augustus, und dieselbe Zeit hat in Vergil den vollkommenen Führer zur menschlichen Glückseligkeit hervorgebracht. Die These *extra ecclesiam non est imperium* ist also abgelehnt. *Humanitas* bedeutet qualitativ das echte menschliche Verhalten, quantitativ die *humana universitas*, *humana civilitas*, d. h. die universale, durch natürliche, intellektuelle und erzieherische Ziele sowie durch weltbürgerliche Haltung verbundene Gemeinschaft des *corpus mysticum Adae*. Es ist die Aufgabe des Kaisers, die Menschheit zum irdischen Paradies zurückzuführen. Dieses Ziel erreicht der Mensch durch tugendhafte Betätigung. Dante übernimmt die Tugendlehre des hl. Thomas, geht aber über sie hinaus, indem er die vier Kardinaltugenden dem *vetus Adam* des irdischen Paradieses und die drei theologischen Tugenden dem *novus Adam* des himmlischen Paradieses zwar nicht ausdrücklich, aber

implicite durch das Schema der zwei Paradiese zuweist: der Mensch kann das irdische Paradies mit eigenen Kräften, nämlich durch die Kardinaltugenden, erreichen. Wenn er auch als Christ der Kirche und der theologischen Tugenden bedarf, als Mensch bedarf er nicht der Kirche; auch ohne sie gelangt er zur philosophischen Glückseligkeit, zum Frieden, zur Gerechtigkeit und Freiheit. Die Macht des neuen freien Intellectes hat Dante dadurch begründet, daß er den Intellect von der früher geltenden Einheit mit der Seele löste. Während er das Heil der individuellen Seele vom Glauben an Christus abhängen läßt, ordnet er die rein intellektuelle Vollendung und philosophische Selbsterlösung dem irdischen Paradiese zu. Freilich denkt er dabei an die intellektuelle Glückseligkeit der *universitas humana*, und nicht wie die Averroisten seiner Zeit des Individuums, nimmt also einen Universalintellect an. Im Gegensatz zu Averroës stellt er sich aber den Universalintellect nicht als einen getrennten, durch den einzelnen Philosophen zu aktualisierenden Weltgeist vor, sondern als eine allen Menschen gegebene und daher von allen zu aktualisierende Potenzialität. Hier hängt er vielleicht mehr von den juristischen Korporationstheorien seiner Zeit ab als von Averroës, auf den an sich die Idee des Universalintellectes zurückgeht. Wenn etwa Baldus zur *universitas* bemerkt: *Est quaedam persona universalis, quae unius personae intellectum habet, tamen ex multis corporibus constat, ut populus ... Et haec persona similiter loco unius habetur et individuum corpus reputatur*, dürfte sich dies mit Dantes Anschauung ziemlich genau decken. Der konzeptualistische Kollektivismus der italienischen Juristen wird öfters unrichtig als Averroismus gebrandmarkt. Was Dante betrifft, so findet sich zwar bei seinem Lehrer Fra Remigio eine Überbetonung des Kollektiven, aber Dante ist von ihm nur insofern beeinflusst, als er dem Weltmonarchen eine Vollkommenheit zuschreibt, die mehr dem politischen Körper der *universitas* denn dem individuellen des Monarchen entspricht.

Das Eigene von Dante besteht also darin, daß er die Idee einer Wiederherstellung von Adams urständlicher Natur re-humanisiert und das Menschliche von dem christlichen Gedankenkomplex befreit. Folgen doch aus seiner dualistischen Philosophie und der Lehre vom vollkommenen irdischen und vollkommenen

himmlischen Paradies eine Säkularisierung der geläufigen Adams-theologie und die Annahme einer rein menschlichen Erneuerung, die mit der christlichen Erneuerung nicht mehr identisch ist, obwohl die beiden Renovationen nicht in Widerspruch zueinander gesetzt sind.

Diese hauptsächlich auf das 3. Buch der *Monarchia* gestützte Deutung versucht dann der Verfasser auch in der *Divina Commedia* aufzuweisen. *Inferno* und *Purgatorio* sollen zeigen, wie der Repräsentant der Menschheit, Dante, durch Philosophie und weltliche Weisheit aus dem sündigen Zustand zur *natura sincera e buona* des ersten Adam zurückgeführt wird. Da nur die Kirche vermittels der Taufe dem Menschen die künftige Unsterblichkeit eröffnen kann, hat Dante auch die Folgen der Taufe irgendwie in sein irdisches Paradies hineingenommen, aber die irdische Vollkommenheit wird nicht durch übernatürliche und sakramentale Akte verwirklicht, sondern durch menschliche Vernunft und intellektuelle Tugenden. So kommt es zu einer Reinigung des Menschen von der Erbsünde in einer nichtsakramentalen, wenn auch den kirchlichen Gnadenmitteln nachgeahmten Weise. Es liegt in der Gewalt des Menschen, zum Garten Eden zurückzukehren; das zeigt der Aufstieg im *Purgatorio*, an dessen Ende der neue moralisch-ethisch wiedergeborene, adamgleiche Mensch steht: frei, aufrecht und ganz. Am Fuße des Berges steht Cato als Verkörperer der vier Kardinaltugenden, und Dantes Begleiter, der Heide Vergil, ist das Zeichen dafür, daß die *natura buona e sincera* allein durch menschliche Weisheit und intellektuelle Tugend erworben wird. Wenn Vergil dem Geläuterten am Schluß Krone und Mitra zuerkennt, so meint er zwar das Priesterkönigtum des Christen, aber dieser Akt vollzieht sich nicht auf dem Boden der *gratia*, sondern der *natura*; er ist para-sakramentale para-kirchliche Taufe mit Cato als Paten und Vergil als Taufenden, die Dante dem *corpus mysticum Adae*, d. h. der *humanitas* und nicht dem *corpus mysticum* der Kirche eingliedert. Freilich fehlt im irdischen Paradies nicht das göttliche Urbild menschlicher Vollkommenheit: Christus; er ist jedoch als römischer Untertan Glied des *corpus Adae*.

Adam nahm im irdischen Paradies vor dem Sündenfall die Stellung eines souveränen Herrschers der ganzen Menschheit ein;

er stellt ein menschliches Individuum vor und zugleich das ganze Menschengeschlecht: die Gattung; ist daher engelgleich, die einzige echte Korporation auf der Welt. Weil Dante im irdischen Paradiese durch die Bekleidung mit dem *Adam subtilis* gleichsam mit dem korporativ-politischen Menschheitskörper bekleidet wird, erhält er Mitra und Krone, d. h. die objektivierte *dignitas* des Menschen, die nie stirbt; wird zum *optimus homo*, zum Inhaber der obersten Jurisdiktion, der als Instrument dieser *dignitas* handelt: *homo instrumentum humanitatis*. Obwohl diese juristischen Theorien wohl nicht durch Dantes Sinn gingen, war er sich doch der zwei Körper des Menschen bewußt, denn Vergil sagt: *Te sopra te coronò e mitrio*, d. h. über dich selbst, über den *Adam mortalis*, setze ich den *Adam subtilis*. Die Lehre der Tudorzeit wird nach Ansicht des Verfassers so vielleicht verständlicher.

Das Weltbild Dantes wird wohl immer umstritten bleiben. Weil sich der Dichter trotz starker Abhängigkeit von der philosophisch-theologischen Synthese des Aquinaten auch anderen geistigen Strömungen seiner Zeit geöffnet hat, ist er da und dort wohl zu einer stärkeren Scheidung von Natur und Übernatur, Diesseits und Jenseits, Kaisertum und Papsttum gelangt als der *Doctor Angelicus*; in der Bestimmung des Grades dieser Scheidung gehen jedoch die Ansichten auseinander. Der Verfasser gehört zu jenen Interpreten, die Dantes eigentliche Leistung in der Anbahnung eines rein irdischen Humanismus sehen, und arbeitet daher dieses Element energisch heraus. Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn er die christliche Komponente, die wesentlich zu Dante gehört, nicht allzusehr in den Hintergrund drängte und außerdem den natürlichen Bereich des Danteschen Weltbildes nicht einseitig intellektualistisch deutete.

Gewiß hat der Dichter dem Menschen die Fähigkeit zugesprochen, kraft der rechten intellektuellen Einsicht und des von ihr gelenkten Willens die vier Kardinaltugenden zu erringen und auszuüben, aber er vertraut nicht der menschlichen Kraft allein, er weiß um die Notwendigkeit sowohl der zuvorkommenden, den durch die Erbsünde verdunkelten Intellekt erleuchtenden wie der wirkenden und vollendenden Gnade, deren Hilfe der durch die Sünde geschwächte Wille nicht entraten kann. Ohne diese ständig nach oben ziehende Gnade ist die *Divina Commedia*

nicht zu begreifen; selbst der Begleiter Vergil ist im Grunde ein von oben Beauftragter und insofern ein Geschenk der Gnade. Der pelagianische Gedanke, daß der Mensch lediglich aus eigener Kraft zum Garten Eden zurückfinde, liegt Dante wohl ferne. Und der Läuterungsprozeß im Purgatorio vollzieht sich nicht allein auf dem Wege philosophisch-intellektueller Erkenntnis; mindestens ebenso wichtig ist die sühnende Tat. Erst Mit-leiden, steigert sie sich im Feuerbad zum physischen Schmerz und gipfelt im Seelenschmerz herzerreißender Reue und Selbstanklage. Die kirchlichen Sakramente fehlen zwar, aber daraus lassen sich keine Schlüsse im Sinne des Verfassers ziehen: sie fehlen, weil es nach christlicher Lehre in der Hölle, im Fegfeuer und im Himmel keine Sakramente mehr gibt. Und doch ist die Kirche — die Hölle natürlich ausgenommen — überall da; sie umspannt alle Erlösten in der *Communis sanctorum*. Ihre helfende Hand reicht sie dem sich läuternden Dichter in Beatrice. Daher fehlt sie auch nicht im irdischen Paradies. Denn das Imperium allein reicht nicht aus, um die Einheit zwischen Gott und Mensch, die in der Erbsünde verlorenging, wiederherzustellen. Dies dürfte besonders deutlich der in der Mitte des Edengartens stehende Baum zeigen, der Baum der Erkenntnis, der zugleich das Imperium bedeutet. Er ist dürr und grünt erst auf, nachdem der Christus versinnbildende Greif die Kreuzesdeichsel des Kirchenwagens an den Stamm gebunden hat. Soll dies nicht bedeuten, daß das Imperium erst durch Christus und in Verbindung mit seiner Kirche zu seiner lebenspendenden Wirkung kommt? Gewiß hat Dante dem Imperium eine eigenständige irdische Aufgabe zugeteilt, vielleicht ist er darin sogar weiter gegangen, als es das christlich-katholische Verständnis erlaubt, vor allem in der polemisch belasteten „Monarchia“, aber er hat kaum leugnen wollen, daß der Kaiser zur vollen Wahrung seiner Aufgabe des Lichtes der Gnade bedarf und daß ihm dieses Licht hier auf Erden durch die Kirche vermittelt wird. Und wenn er auch die gläubige und ungläubige Menschheit im Imperium zusammenführen will, so steht ihm das Imperium doch sicher im Gesamtplan der göttlichen Heilsökonomie, die die Menschheit ihrem letzten Ziel zuführen soll. Was er im Grunde unter *humana*s versteht, offenbart der Ausklang der *Divina Commedia* (III 124—141). Wie er dort im zweiten göttlichen Kreis das Menschenbild schaut, wird

ihm das Verständnis des Mysteriums der Menschwerdung des Logos und damit des eigentlichen Sinnes von *humanitas* geschenkt, und zwar nicht durch eigene Geisteskraft, sondern in Form absoluter Gnade: „Da war mein Geist von einem Blitz getroffen, in dem ihm seiner Sehnsucht Stillung kam.“ An dieser die ganze Dichtung zusammenfassenden Aussage dürfte jeder Versuch fraglich werden, der Dantes Grundhaltung, soweit sie die *humanitas* betrifft, auf eine rein irdische Humanität, auf eine nicht mehr christliche Erneuerung ausgerichtet sehen möchte.

Einerlei, ob man die Dante-Interpretation des Verfassers annehmen oder ablehnen will, sie stellt einen Zug heraus, der den methodischen Untersuchungsgang des ganzen Buches entscheidend bestimmt. Aus der Fülle der Erscheinungen und Ideen mußte der Verfasser das auswählen, was zu seinem Thema etwas beizutragen versprach. Diese notwendige Isolierung bestimmter Aspekte wird ihm vielleicht da und dort von Spezialisten, vor allem der Verfassungs- und Rechtsgeschichte, Kritik eintragen. Sie kann dem Werk als solchem wenig anhaben. Denn aufs Ganze gesehen, liegt hier eine bewundernswerte große Leistung vor, die auch da noch befruchtend wirkt, wo immer Widerspruch sich regen sollte.