



› Differenzierung von Religion und Politik im Mittelalter

Beiträge der Arbeitsplattform ‚Differenzierung und Entdifferenzierung‘ im Exzellenzcluster ‚Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne‘ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Detlef Pollack, Sita Steckel und Gerd Althoff

 2014.3

Preprints and Working
Papers of the Center for
Religion and Modernity
Münster 2014.3

› Differenzierung von Religion und Politik im Mittelalter

Beiträge der Arbeitsplattform ‚Differenzierung und Entdifferenzierung‘ im Exzellenzcluster ‚Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne‘ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Detlef Pollack, Sita Steckel und Gerd Althoff

Erscheint in: Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster 47 (2013).

Die Vorabveröffentlichung erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber und des De Gruyter Verlages.

Inhalt

Detlef Pollack

Die Genese der westlichen Moderne. Religiöse Bedingungen der Emergenz
funktionaler Differenzierung im Mittelalter 1

Sita Steckel

Differenzierung jenseits der Moderne. Eine Debatte zu mittelalterlicher Religion und
moderner Differenzierungstheorie 35

Gerd Althoff

Differenzierung zwischen Kirche und Königtum im Mittelalter. Ein Kommentar zum
Beitrag Detlef Pollacks 81

Detlef Pollack

Replik auf die Beiträge von Sita Steckel und Gerd Althoff 97

DETLEF POLLACK

Die Genese der westlichen Moderne

Religiöse Bedingungen der Emergenz funktionaler Differenzierung im Mittelalter¹

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

Die Frage nach den Ursprüngen der modernen Welt, in der wir leben, ist durch eine Reihe von wohlbekanntem 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 selbstgewissenen 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 Interesse an der Frage nach der Emergenz der westlichen Welt kann dadurch gleichwohl nicht zum Verschwinden gebracht werden.

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.

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 Wohlstandsanhebung, 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

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.

teilsystemspezifische 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

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 GROBE KRACHT – CHRISTIAN SPIEB (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.

Ausdifferenzierung der Funktionssysteme als einen Prozess der 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 Kulturosoziologie* 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,*

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 Böckenförde, dessen Arbeiten die säkularisierungstheoretische Deutung des

Regelungsmechanismen, Sigmaringen 1994, S. 29–43, S. 38) die situative Ausdifferenzierung von funktionalen Spezifikationen, 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.

okzidental 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 wollen. Als er 1080 Heinrich erneut absetzte,

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.

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, inwieweit es angemessen ist, Prozesse der Differenzierung von Religion

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.

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

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.

können, so die These, vielmehr 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, Stadtkommunen, 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

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.

zugleich in Konkurrenz und teilweise im Kampf miteinander. Der König bedurfte der Unterstützung 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 Überträger 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

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.

und waren wie die Kleriker 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, überschritten sich und fielen

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.

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 unregelt 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 Hinkmar 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 zwischen geistlicher und weltlicher Macht jedoch gehalten werden, denn

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 Kircheneinheiten 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.

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

⁵⁷ WEINFURTER (wie Anm. 16) S. 8.

Ohren des Volkes drang“, schreibt Kardinal Bonizo von Sutri, „erzitterte unser ganzer römischer Erdkreis“⁵⁸.

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 sollen (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

⁵⁸ Ebd. S. 109.

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 – SCHRÖR (wie Anm. 59) S. 101 ff.

⁶² WEINFURTER (wie Anm. 16) S. 90.

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 Selbstunterscheidung 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 Priesterkonkubinat) 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 personenungebundene 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’*, XXVII.). Die Kirche tritt als eine Institution auf, die selbst Recht setzen kann.

⁶³ Ebd. S. 174–180.

⁶⁴ HARTMANN TYRELL, *Katholische Weltkirche und Religionsfreiheit: Christentumsgeschichtliche und differenzierungstheoretische Überlegungen*, in: KARL GABRIEL – CHRISTIAN SPIEB – 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.

Gewohnheit und Konsens verlieren ihren Status als Grundlage der Verständigung. In der Abkehr von der frühmittelalterlichen Konsens- und Gewohnheitsgebundenheit des 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

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.

gemacht werden. Weltgestaltungsabsichten, umwälzende Praktiken, revolutionäre 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 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, Zählung 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

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.

dieser Welt, nämlich vom Teufel, über ihresgleichen, nämlich Menschen, zu herrschen suchten in blinder 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

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.

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 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

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.

Herrschaft aufgab und den Bannstrahl gegen einen gesalbten König richtete, dann lag dies in der Konsequenz dieser Konfliktodynamik.

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

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.

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 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 Adelfamilien 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

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.

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 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 scheitert 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

⁸⁸ SCHMIDT (wie Anm. 36) S. 208.

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

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 Gehorsamsanspruchs. 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.

Inbesondere 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 Oberherrschaft des Papstes und seine Abwertung ging allerdings nicht so weit, dass Innozenz III. die weltlichen Rechte des Kaisers leugnete. Vielmehr erkannte er den Autonomieanspruch

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 regum 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.

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 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

⁹⁷ KEMPF (wie Anm. 94) S. 200.

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.

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 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

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.

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.

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.

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 Nachwirkungen, Vortragsreihe der Universität Regensburg, hg. von HANS BUNGERT, 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 KROPPENBERG – 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.

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 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

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“.

¹¹⁰ DILCHER (wie Anm. 107) S. 22.

¹¹¹ Ebd. S. 24.

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 Vorstellung 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,

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.

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.

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 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 Desakralisierung 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

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

¹¹⁵ Ebd. S. 102.

¹¹⁶ FORSCHNER (wie Anm. 113) S. 77.

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 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

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.

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 Kontrolle 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

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).

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.

¹²⁴ Ebd.

SITA STECKEL

Differenzierung jenseits der Moderne

Eine Debatte zu mittelalterlicher Religion und moderner Differenzierungstheorie*

1. Mittelaltergeschichte und soziologische Differenzierungstheorie: Ausgangspunkte einer Debatte, S. ■■■. — 2. Modernen und ihr Mittelalter: Von Burckhardt über Weber zum 'Rise of the West', S. ■■■. — 3. Alternative Erzählungen: Sakralisierung und Desakralisierung, Diversifizierung und Verflechtung auf dem religiösen Feld, S. ■■■. — 4. Historische Rahmenannahmen und Verlaufsprozesse: Bourdieu versus Luhmann, S. ■■■. — 5. Schlussüberlegungen: Konjunkturen des Religiösen, S. ■■■.

1. MITTELALTERGESCHICHTE UND SOZIOLOGISCHE DIFFERENZIERUNGSTHEORIE: AUSGANGSPUNKTE EINER DEBATTE

In seiner 1991 erschienenen Rezension des dritten Bandes von „Gesellschaftsstruktur und Semantik“ schalt der Mittelalterhistoriker Otto Gerhard Oexle den Soziologen Niklas Luhmann wegen seines allzu einseitigen Mittelalterbildes¹. Luhmann verwahrte sich mit mehreren Argumenten dagegen. Er wies zunächst darauf hin, dass er in dem Band sowieso zumeist über die Frühe Neuzeit schreibe, was bereits andeutet, dass sein Mittelalter hauptsächlich ein Gegenbild für spätere Entwicklungen war. Doch angesichts von Luhmanns Kategorisierung des Mittelalters als stratifizierte Gesellschaft wies Oexle auch auf diverse Phänomene der mittelalterlichen Politik, des Rechts und der Wissenschaft hin, die bereits als Anzeichen einer funktional differenzierten Gesellschaft erschienen.

* Dieser Beitrag entstand im Kontext der Arbeitsplattform „Differenzierung und Entdifferenzierung“ des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“, s. Anm. 4. Für die Initiative und die vielen Anregungen, die sich im Laufe der dortigen Diskussion ergaben, möchte ich mich herzlich bedanken, in vorderster Linie bei Detlef Pollack. Für die Initiative zur gemeinsamen Publikation der vorliegenden Beiträge danke ich zudem Gerd Althoff und Wolfram Drews. Ein weiterer Dank gilt den Mitgliedern der Arbeitsplattform, besonders Christel Gärtner, sowie der Cluster-Arbeitsgruppe „Grenzarbeiten“ und Astrid Reuter. Weitere Anregungen, insbesondere zu den globalgeschichtlichen Dimensionen des Themas, verdanke ich den Teilnehmern eines Workshops, den ich unter dem Titel „The Making of Religion? Re-Describing Religious Change in Pre-Modern Europe“ im April 2011 veranstaltet hatte, besonders Antje Flüchter, Frank Rexroth und Alexandra Walsham. Für weitere Hinweise danke ich Christina Brauner, Andreas Pietsch und Christoph F. Weber.

¹ OTTO GERHARD OEXLE, Luhmanns Mittelalter, in: Rechtshistorisches Journal 10, 1991, S. 53–66, mit Bezug auf NIKLAS LUHMANN, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, 3, Frankfurt a. M. 1989.

Diesem mittelalterlichen Präkursorismus nahm Luhmann einfach den Wind aus den Segeln: Er räumte das Vorhandensein dieser Tendenzen umgehend ein, verwahrte sich sogar leicht empört gegen den Vorwurf, angeblich nicht um den „Phänomenreichtum des Mittelalters“ zu wissen. Er hielt aber Reduktion für nötig, ja formulierte ausdrücklich: „nur kommt man, wissenschaftlich gesehen, nicht sehr weit, wenn man versucht, all dies unter dem Begriff des Mittelalters zusammenzufassen.“² Der Vielfalt des Mittelalters rückte Luhmann also mit radikaler Komplexitätsreduktion zu Leibe.

Der Schlagabtausch illustriert, dass Geschichtswissenschaft und Soziologie sich schon seit Längerem gern kritisch rezipieren. Genauso wird aber deutlich, dass die jeweiligen Themen und Interessen trotz unterschiedlicher Blickwinkel äußerst nah beieinanderliegen. Gerade Theorien über die Moderne kommen zumeist nicht ohne ein Mittelalter aus, sei es auch nur als ein Gegenbild³. Die Form gesellschaftlicher Differenzierung, die Luhmann für die Moderne ansetzt – die primär funktional differenzierte Gesellschaft – lässt sich nicht gut ohne den mittelalterlichen Kontrast einer stratifizierten, nach Ständen gegliederten Gesellschaft erklären. Umgekehrt braucht die Mediävistik Rahmenannahmen zu übergeordneten historischen Prozessen, um ihrer quellengestützten Arbeit Verlaufsannahmen unterlegen und Relevanz zuschreiben zu können. Soziologie und Mittelaltergeschichte bleiben somit aufeinander angewiesen.

Dieser Austausch bleibt, bei allem Dissens im Detail, äußerst anregend und soll auch im vorliegenden Text fortgesetzt werden. Er entstand ursprünglich als Kommentar zu Detlef Pollacks Aufsatz „Die Genese der westlichen Moderne. Religiöse Bedingungen der Emergenz funktionaler Differenzierung im Mittelalter“, der gemeinsam mit einem weiteren Kommentar von Gerd Althoff in diesem Band veröffentlicht wird⁴. Knapp gesagt, kehrt Detlef Pollack darin zu der schon von

² Vgl. NIKLAS LUHMANN, Mein Mittelalter, in: *Rechtshistorisches Journal* 10, 1991, S. 66–70, beide Zitate S. 69.

³ Vgl. zum Mittelalterbild der Moderne GERD ALTHOFF (Hg.), *Die Deutschen und ihr Mittelalter – Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter*, Darmstadt 1992, darin besonders OTTO GERHARD OEXLE, *Das entzweite Mittelalter*, S. 7–28, hier S. 12. PETER SEGL (Hg.), *Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Kongressakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995, Sigmaringen 1997*, besonders OTTO GERHARD OEXLE, *Die Moderne und ihr Mittelalter*, ebd. S. 307–364; FRANK REXROTH (Hg.), *Meistererzählungen vom Mittelalter: Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen (Historische Zeitschrift. Beiheft NF 46)* München 2007; DERS., *Das Mittelalter und die Moderne in den Meistererzählungen der historischen Wissenschaften*, in: WOLFGANG HAUBRICHS – MANFRED ENGEL (Hgg.), *Erfindung des Mittelalters (= Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 151)* Stuttgart 2008, S. 12–31; zuletzt THOMAS MARTIN BUCK – NICOLA BRAUCH (Hgg.), *Das Mittelalter zwischen Vorstellung und Wirklichkeit. Probleme, Perspektiven und Anstöße für die Unterrichtspraxis*, Münster 2011; PATRICK J. GEARY – GÁBOR KLANICZAY (Hgg.), *Manufacturing Middle Ages: Entangled History of Medievalism in Nineteenth-Century Europe*, Leiden u. a. 2013.

⁴ Vgl. DETLEF POLLACK, *Die Genese der westlichen Moderne. Religiöse Bedingungen der Emergenz funktionaler Differenzierung im Mittelalter*, sowie GERD ALTHOFF, *Differenzierung zwischen Kirche*

Luhmann und Oexle diskutierten makrotheoretischen Frage zurück: Wie können wir den historischen Wandel gesellschaftlicher Differenzierungsformen fassen – und welche Rolle spielt das Mittelalter dabei⁵? Er nimmt dazu die auch von Oexle geäußerte Kritik an älteren Theorieannahmen auf: Funktionale Differenzierung, so Pollack, entstand bereits im Mittelalter.

In seiner Auseinandersetzung schlägt er insgesamt vor, den historischen Verlauf gesellschaftlicher Differenzierung in der westlichen Moderne neu zu untersuchen. Er verfolgt – exemplarisch für weitere gesellschaftliche Differenzierungsprozesse – die Differenzierung der gesellschaftlichen Bereiche Religion und Politik und adaptiert dabei Annahmen verschiedener soziologischer Differenzierungstheorien, insbesondere derjenigen Luhmanns⁶. Er schlägt aber gleichzeitig vor, die systemtheoretische Herangehensweise zugunsten einer historisch präziseren, akteursorientierten Perspektive aufzugeben und nicht system-, sondern handlungstheoretisch vorzugehen – eine signifikante Abweichung von Ansätzen Luhmanns, die für die historische Präzisierung wichtige Potentiale eröffnet. Inhaltlich schlägt Pollack vor, den Beginn funktionaler Differenzierung zwischen Religion und Politik bereits im Hochmittelalter zu suchen und nicht, wie üblich, mit dem Beginn der Neuzeit anzusetzen. In einer mehrstufigen historischen Auseinandersetzung konstatiert er ein graduelles Auseinanderfallen von Funktionen und Codes von geistlicher und weltlicher Herrschaft, das von Konflikten zwischen weltlichen Herrschern und Papsttum im Mittelalter angetrieben wird. Diesen Prozess fasst er als „Emergenz“ einer funktionalen Differenzierung von Religion und Politik auf, der wesentlich von den religiösen Initiativen des Papsttums angetrieben werde⁷.

Pollacks Frage nach der historischen Operationalisierung von Differenzierungstheorie möchte ich im Folgenden aufgreifen und dabei seine Ansätze diskutieren und um forschungsgeschichtliche Überlegungen erweitern. Die Form des Kommentars scheint dabei in Teilen noch durch. Doch verfolgt der vorliegende Text

und Königtum im Mittelalter. Ein Kommentar zum Beitrag Detlef Pollacks, jeweils in diesem Band. Der Band zu einer vorausgehenden, thematisch stark verknüpften Münsteraner Tagung erschien als KARL GABRIEL – CHRISTEL GÄRTNER – DETLEF POLLACK (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012. Zu einer weiteren Tagung vgl. ANTIJE FLÜCHTER, Tagungsbericht: *The Making of Religion? Re-Describing Religious change in Pre-Modern Europe*. 29. 4. 2011 – 30. 4. 2011, Harvard, in: *H-Soz-u-Kult*, 1. 8. 2011, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3751> (letzter Zugriff 15. 9. 2012).

⁵ Zum Begriff der Differenzierung vgl. UWE SCHIMANK, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 2000; DERS., *Differenzierung und Integration der modernen Gesellschaft. Beiträge zur Akteurzentrierten Differenzierungstheorie 1*, Wiesbaden 2005; HARTMANN TYRELL, *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung. Aufsätze zur soziologischen Theorie*, Wiesbaden 2008.

⁶ Vgl. zu Luhmann hier allgemein CLAUDIO BARALDI – GIANCARLO CORSI – ELENA ESPOSITO, GLU: *Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie Sozialer Systeme*, Frankfurt a. M. 1997; GEORG KNEER – ARMIN NASSEHI, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, München 1997; FRANK BECKER (Hg.), *Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien*, Frankfurt a. M. 2004.

⁷ Vgl. so eine der eingangs geäußerten Hauptthesen bei, POLLACK, *Die Genese* (wie Anm. 4) Einleitungspassage.

darüberhinausgehende Ziele. Er möchte zunächst unterstreichen, dass nur schwierig auf historische Differenzierungsformen zugegriffen werden kann, da das Erbe der älteren Forschung unseren Blick auf Differenzierung im Mittelalter noch stark prägt. Weiterhin scheint mir auch klärungsbedürftig, welche historischen Verlaufsannahmen mit einer Annahme fortschreitender Differenzierung verknüpft sind, und welche Art von Zäsuren sich für die Geschichte funktionaler Differenzierung postulieren lassen.

Diese Fragen scheinen auch über die hier vorliegende exemplarische Auseinandersetzung hinaus produktiv, führen sie doch zur Klärung grundlegender Verlaufsannahmen und Kategorien. Ein Ansatz bei der Differenzierungstheorie könnte tatsächlich eine wichtige Grundlage für weitere Dialoge zwischen Erforschern moderner und mittelalterlicher Religion bilden. Eine solche interdisziplinäre Annäherung scheint im Moment für verschiedene Beteiligte essentiell: In Soziologie, Religionswissenschaft und Politikwissenschaft wird intensiv um eine Dynamisierung der alten Großtheorien von Säkularisierung und Modernisierung gerungen. Umstritten ist besonders die Rolle der Religion⁸: Zwar scheint der historische Bedeutungsverlust von Religion unübersehbar und nicht ohne weiteres reversibel, so dass mit einer unmittelbaren 'Rückkehr der Religion' nicht zu rechnen ist. Doch spielt Religion offenbar auch nicht die zunehmend marginale Rolle, die ältere Theorien ihr zuwiesen, sondern erweist sich bis heute als gesellschaftlich produktive Kraft. Daher werden die historischen Verknüpfungen und die Verlaufsmodelle von Modernisierung, Säkularisierung und gesellschaftlicher Differenzierung hinterfragt⁹. Eine historisch fundierte Revision älterer Einschätzungen wird man aber nur erreichen können, wenn man auch einen neuen Blick auf die langfristigen historischen Verläufe entwickelt, und

⁸ Vgl. zu dieser Debatte ULRICH WILLEMS u. a. (Hgg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013; GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung* (wie Anm. 4); DETLEF POLLACK, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen 2009; JOSÉ CASANOVA, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009, und bereits DERS., *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, München 2007; PIPPA NORRIS – RONALD INGLEHART, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge (MA) 2004; PETER L. BERGER, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington (DC) 1999.

⁹ Vgl. (zumeist exemplarisch für die Arbeit jüngerer Forschungsverbände) HANS G. KIPPENBERG – JÖRG RÜPKE – KOCKU VON STUCKRAD (Hgg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bde., Göttingen 2009; VOLKHARD KRECH – MARION STEINICKE (Hgg.), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions and Comparative Perspectives* (Dynamics in the History of Religions 1) Leiden – Boston 2012; CHAD MEISTER (Hg.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford 2010; JAMAL MALIK – JÜRGEN MANEMANN (Hgg.), *Religionsproduktivität in Europa: Markierungen im religiösen Feld*, Münster 2009. Zur Kritik an der Erklärungskraft der älteren Makrotheorien und Groß Erzählungen vgl. besonders (jeweils mit weiteren Verweisen) HANS JOAS, *Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung*, in: GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung* (wie Anm. 4) S. 603–622; ALBRECHT KOSCHORKE, 'Säkularisierung' und 'Wiederkehr der Religion'. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne, in: WILLEMS u. a. (Hgg.), *Moderne und Religion* (wie Anm. 7) S. 237–260.

Detlef Pollacks Interesse an einer Neueinschätzung des Mittelalters dürfte hier seine Wurzeln haben. Seine Initiative illustriert ein neues Interesse der Gegenwartsforschung an dieser Epoche, die ja sozusagen als die Zeit der Religiosität schlechthin gilt.

Dass die Mittelalterforschung nur gewinnen kann, wenn sie an der interdisziplinären Debatte teilnimmt und so die eigene Relevanz deutlicher herausstellt, muss kaum betont werden. Die von Pollack aufgerufenen Themenfelder kommen ihren Interessen stark entgegen: Die Frage nach historischen Formen religiöser Diversität ist in den letzten Jahren intensiv aufgenommen worden, in der deutschsprachigen Forschung vor allem in Arbeiten zu inter- und transkulturellen Kontakten und religiösen Kontaktzonen¹⁰. Zudem laufen Debatten an, in denen die internationale Mediävistik sich an eine längst überfällige Rezeption jüngerer religionswissenschaftlicher und religionssoziologischer Theoriebildung macht, zum Beispiel in Auseinandersetzungen mit dem Begriff der Religion, des Religiösen, des Sakralen und deren verschiedenen Dynamiken¹¹. Da diese Themen sich

¹⁰ Vgl. exemplarisch an rezenten Sammelbänden aus dem deutschsprachigen Bereich MARK VON DER HÖH – NIKOLAS JASPERT – JENNY RAHEL OESTERLE (Hgg.), *Cultural Brokers between Religions. Border-Crossers and Experts at Mediterranean Courts*, München 2013; RANIA ABDELLATIF u. a. (Hgg.), *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale (Ateliers des DHI Paris 9)* München 2012; RANIA ABDELLATIF u. a. (Hgg.), *Construire la Méditerranée, penser des transferts culturels. Approches historiographiques et perspectives de recherche (Ateliers des Deutschen Historischen Instituts Paris 8)* München 2012; MICHAEL BORGOLTE – MATTHIAS M. TISCHLER (Hgg.), *Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika*, Darmstadt 2012; MICHAEL BORGOLTE u. a. (Hgg.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, Berlin 2011; DERS. – BERND SCHNEIDMÜLLER (Hgg.), *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule – Hybrid Cultures in Medieval Europe. Papers and Workshops of an International Spring School (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 16)* Berlin 2010; KLAUS HERBERS – NIKOLAS JASPERT (Hgg.), *Integration – Segregation – Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7.–17. Jahrhundert) (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 8)* Münster 2011; ANDREAS SPEER – LYDIA WEGENER (Hgg.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 33)* Berlin – New York 2006; ALMUT HÖFERT – ARMANDO SALVATORE (Hgg.), *Between Europe and Islam: Shaping Modernity in a Transcultural Space*, Frankfurt – New York 2000, sowie die Übersicht bei DANIEL KÖNIG, *Arabic-Islamic Perceptions of Europe in the Middle Ages*, in: DAVID THOMAS – ALEX MALLET (Hgg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, 5, Leiden 2013, S. 17–34.

¹¹ Den Anstoß bildeten interkulturell vergleichende Fragen, etwa von TALAL ASAD, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore – London 1993; und DERS., *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003. Mediävistische Überlegungen insbesondere bei CHRISTINE CALDWELL AMES, *Medieval Religious, Religions, Religion*, in: *History Compass* 10, 2012, S. 334–352; DIES., *Does Inquisition belong to Religious History?*, in: *The American Historical Review* 110/1, 2005, S. 11–37; DAVID L. D'AVRAY, *Medieval Religious Rationalities. A Weberian Analysis*, Cambridge (MA) 2010, sowie bereits JOHN VAN ENGEN, *The Christian Middle Ages as a Historiographical Problem*, in: DERS., *Religion in the History of the Medieval West (Variorum Collected Studies Series 793)* Aldershot 2004, I: S. 519–552 (ursprünglich 1986). Zu Konzepten des Sakralen vgl. BERNDT HAMM – KLAUS HERBERS – HEIDRUN STEIN-KECKS (Hgg.), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit (Beiträge zur Hagiographie 6)* Stuttgart 2007;

differenzierungstheoretisch genauer fassen lassen – ja, die Begriffe sogar eigentlich erst bei Betrachtung der Differenzierung von Religion genaue Konturen gewinnen – bildet die Differenzierungstheorie ein ideales Feld interdisziplinärer Vermittlung.

Doch sowohl Soziologie wie Geschichtswissenschaft müssten sich dazu meiner Ansicht nach zunächst einmal Rechenschaft über ihr jeweiliges differenzierungstheoretisches Erbe ablegen. Ich möchte im Folgenden nicht nur eine von Detlef Pollacks Ansatz abweichende differenzierungstheoretische Perspektive verfolgen. Ich möchte auch darauf hinweisen, dass ein Haupthindernis für die Diskussion theoretischer Aspekte – wie häufig in interdisziplinären Debatten – in dem ganz unterschiedlichen Forschungsstand besteht, der bei den Beteiligten herrscht. Ganz wie Oexle gegenüber Luhmann bin ich der Meinung, dass Pollacks Mittelalterbild die Vielfalt mittelalterlicher Phänomene wiederum zu reduzieren droht¹². Grob zugespitzt, kann man sein Mittelalter, dem er ausdrücklich die „Genese der westlichen Moderne“ zuweist, als Mittelalterbild eines modernisierungstheoretischen 'Rise of the West' identifizieren¹³. Es ist selbst stark von älteren modernisierungstheoretischen Modellen inspiriert, die neue Anregungen Pollacks sozusagen durch eine überholte inhaltliche Füllung konterkarieren. Die aktualisierten differenzierungstheoretischen Ansätze werden also mit historischen Befunden unterlegt, die selbst älteren differenzierungstheoretischen Annahmen verpflichtet sind. Das bewirkt eine Feedbackschleife in der interdisziplinären Diskussion, die bei mehreren Autoren sichtbar wird¹⁴. Nicht zuletzt steht auch in der internationalen Mediävistik eine Reflexion des modernisierungstheoretischen Erbes in Teilen aus.

BERNDT HAMM, Heiligkeit im Mittelalter. Theoretische Annäherungen an ein interdisziplinäres Forschungsvorhaben, in: NINE MIEDEMA – RUDOLF SUNTRUP (Hgg.), *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 2003, S. 627–645. Zu Wahrnehmungen religiöser Identitäten und Zuschreibungen vgl. HANS MARTIN KRÄMER – JENNY RAHEL OESTERLE – ULRIKE VORDERMARK (Hgg.), *Labeling the Religious Self and Others: Reciprocal Perceptions of Christians, Muslims, Hindus, Buddhists, and Confucians in Medieval and Early Modern Times (Comparativ 24)* Leipzig 2010; ANNA AURAST – HANS-WERNER GOETZ (Hgg.), *Die Wahrnehmung anderer Religionen im früheren Mittelalter. Terminologische Probleme und methodische Ansätze (Hamburger Geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft 1)* Münster – Berlin 2012, sowie jüngst KNUT MARTIN STÜNDEL, *Una sit religio: Religionsbegriffe und Begriffstopologien bei Cusanus, Lull und Maimonides*, Würzburg 2013.

¹² Ich habe dieses Argument bereits im Rahmen der erwähnten Münsteraner Tagung 2011 vorgetragen (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. 4] S. 134–175). Es fußt wesentlich auf den Überlegungen Oexles, vgl. die Literatur oben bei Anm. 3.

¹³ Vgl. zu Konzepten des Westens hier nur ALASTAIR BONNETT, *The Idea of the West*, Basingstoke 2004.

¹⁴ Vgl. z. B. auch HARTMAN TYRELL, *Investiturstreit und gesellschaftliche Differenzierung – Überlegungen aus soziologischer Sicht*, in: GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung* (wie Anm. 4) S. 39–77.

Ich möchte daher im Folgenden die Frage nach funktionaler Differenzierung im Mittelalter forschungsgeschichtlich einrahmen und skizzenhaft mehrere Problemzusammenhänge aufweisen (ohne dabei allerdings mehr als versuchsweise, gerade bibliographisch unvollständige Sondierungen bieten zu können). Zunächst möchte ich die Anfänge historischer Verlaufsannahmen über gesellschaftliche Differenzierung in der Mittelalterforschung skizzieren und die Entstehung eines Mittelalterbildes des 'Rise of the West' umreißen, dem diverse weitere soziologische, rechtswissenschaftliche und historische Forschungen verpflichtet bleiben (Abschnitt 2). Dann möchte ich auf der Basis jüngerer geschichtswissenschaftlicher Arbeiten Alternativen zu Pollacks historischem Verlaufsmodell formulieren (Abschnitt 3). Schließlich möchte ich – im Sinne einer Vorarbeit für weitere Forschungen – die differenzierungstheoretischen Verlaufsannahmen der Feldtheorie Pierre Bourdieus und der Systemtheorie Niklas Luhmanns diskutieren und auf Nutzen für historische Fragestellungen abklopfen. (Abschnitt 4).

Die Position, die dabei entwickelt wird, lässt sich im Vorhinein an zwei Hauptanliegen umreißen. Erstens ist es mir ein ausdrückliches Ziel, der schon bei Luhmann vorschnell reduzierten Vielfalt des Mittelalters Raum zu schaffen. Wenn man einen dynamischen Rahmen regional und chronologisch veränderlicher gesellschaftlicher Differenzierung ansetzt, scheint Europa im Mittelalter nicht von einer 'Entstehung' funktionaler Differenzierung geprägt, sondern von wiederholten Dynamiken der 'Neu-Differenzierung'. Die Trennung von Religion und Politik, die Pollack fokussiert, erscheint mir entsprechend weniger interessant als historische Varianten ihrer Verknüpfung.

Ich schließe daher an verschiedene Ansätze aus der Soziologie, Neuzeitgeschichte und Religionswissenschaft an, die in letzter Zeit zur Überprüfung älterer linearer Verlaufsmodelle aufgerufen und deren einseitig identitätsstiftende narrative Konstruktion kritisiert haben. Mit ihnen möchte ich davon ausgehen, dass sich die alten Modernisierungserzählungen dynamisieren lassen: Während eine Fortschrittsgeschichte für den Bereich der Medizin- oder Technikgeschichte Sinn ergeben mag, kann man an den Schnittstellen zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen im Mittelalter wie in der Neuzeit wiederholte Konjunkturen feststellen. Sie lassen sich nach jüngeren Vorschlägen als Sakralisierungen und Entsakralisierungen, als ‚Wanderungen des Religiösen‘ (Alexandra Walsham) oder als „Grenzarbeiten am religiösen Feld“ (Astrid Reuter) fassen¹⁵.

¹⁵ Vgl. stellvertretend für viele jüngere soziologische Ansätze zu Sakralisierung und Entsakralisierung NICHOLAS JAY DEMERATH (III), *Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed*, in: JAMES A. BECKFORD – NICHOLAS JAY DEMERATH (III) (Hgg.), *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, London 2007, S. 57–80. Aus historischer Sicht ALEXANDRA WALSHAM, *The Reformation and the Disenchantment of the World Reassessed*, in: *The Historical Journal* 51/2, 2008, S. 497–528, besonders S. 517–528; ausführlichere Überlegungen zum Begriff der „Migrations of the Holy“ (ebd. S. 517), der auf John Bossy zurückgeht, demnächst in ALEXANDRA WALSHAM, *Migrations of the Holy. Explaining Religious Change in Medieval and Early Modern Europe*, in:

Zweitens scheint es mir ein Anliegen für die interdisziplinäre Forschung zu sein, für die Erforschung solcher Prozesse einen übergreifenden, ergebnisoffenen und globalgeschichtlich erweiterbaren theoretischen und methodischen Rahmen zu entwickeln. Denn es scheint ausdrücklich noch eine offene Forschungsfrage zu sein, wie es zur Entstehung multipler westlicher und nichtwestlicher Modernen kam und welche differenzierungstheoretischen Formationen diesen Modernen vorausgingen und sie bedingen. Da globale kulturelle Dynamiken und Asymmetrien im Moment neu erforscht werden, etwa für Europa und Asien, sind hier neue Ergebnisse zu erwarten¹⁶. Das weite und fruchtbare Forschungsfeld sollte nicht vorschnell verengt werden, indem man Differenzierungstheorie einseitig auf die Erforschung einer westlichen Moderne bezieht¹⁷. Eine historische Operationalisierung von Differenzierungstheorien scheint im Gegenteil gerade daher wünschenswert, da sie geeignete Ansatzpunkte für die weitere vergleichende Erforschung verschiedener Kulturen liefert.

2. MODERNEN UND IHR MITTELALTER: VON BURCKHARDT ÜBER WEBER ZUM 'RISE OF THE WEST'

Doch vor dem Blick in die Zukunft mag ein Blick in die Vergangenheit klärend sein. Um einleitend die enge Verflechtung historischer und soziologischer Annahmen

Journal of Medieval and Early Modern Studies 44 (in Druckvorbereitung – ich danke Alexandra Walsham sehr herzlich für die Überlassung des Aufsatzmanuskripts, das auf der in Anm. 4 erwähnten Tagung an der Harvard University vorgetragen wurde). Zum Begriff der Grenzarbeiten am religiösen Feld vgl. ASTRID REUTER, Charting the Boundaries of the Religious Field. Legal Conflicts over Religion as Struggles over Blurring Borders, in: Journal of Religion in Europe 2, 2009, S. 1–20; DIES., Grenzarbeiten am religiösen Feld. Religionsrechtskonflikte und -kontroversen im Verfassungsstaat, in: MALIK – MANEMANN (Hgg.), Religionsproduktivität in Europa (wie Anm. 8) S. 101–115.

¹⁶ Vgl. verschiedene Querschnitte in JÜRGEN OSTERHAMMEL (Hg.), Weltgeschichte (Basistexte Geschichte 4) Stuttgart 2008; an aktuellen Arbeiten vgl. etwa Überlegungen im Rahmen des Exzellenzclusters „Asia and Europe in a Global Context“ in Heidelberg, z. B. ANTIJE FLÜCHTER – SUSAN RICHTER (Hgg.), Structures on the Move: Technologies of governance in transcultural encounter, Heidelberg 2012, oder des University Research Priority Program (URPP) „Asia and Europe“ in Zürich, z. B. SHALINI RANDERIA – ANDREAS ECKERT (Hgg.), Vom Imperialismus zum Empire – Nicht-westliche Perspektiven auf Globalisierung, Frankfurt a. M. 2009.

¹⁷ Pollack verknüpft seine historische Herleitung einer Trennung von Religion und Politik mit der Frage, inwiefern sie eine „endogene“ Entwicklung der westlichen Gesellschaften sei. Dabei positioniert er sich gegen jüngere Überlegungen zu *multiple modernities* und Verflechtungsgeschichte, ohne diese voraussetzungsreichen globalgeschichtlichen Überlegungen auf engem Raum genauer ausführen zu können (vgl. POLLACK, Die Genese [wie Anm. 4] bei Anm. 2, mit Bezug auf 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; SHMUEL N. EISENSTADT, Multiple modernities. Analyserahmen und Problemstellung, in: THORSTEN BONACKER – ANDREAS RECKWITZ [Hgg.], Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart, Frankfurt a. M. – New York 2007, S. 19–45.) Auch ich kann auf dieses voraussetzungsvolle Thema nur am Rande eingehen, möchte aber stärker als Pollack die Notwendigkeit weiterer Forschungen unterstreichen, da mir gerade die Religionsgeschichte in der vorliegenden Forschung unterbetont scheint.

zur gesellschaftlichen Differenzierung vor Augen zu führen, kann man sich zunächst Oexles Feststellung in Erinnerung rufen, dass Aussagen über das Mittelalter „zumeist vielmehr Aussagen über die Moderne“ sind und waren¹⁸. Tatsächlich haben die verschiedenen Modernen des 19. und 20. Jahrhunderts jeweils Mittelalterbilder geprägt, die differenzierungstheoretische Komponenten aufweisen. Dieses Erbe kann hier zunächst skizzenhaft vorgestellt werden.

Als wesentliche Verschiebung von Konzepten gesellschaftlicher Differenzierung kann man mit Oexle die Abkehr von älteren Vorstellungen einer mittelalterlichen „Einheitskultur“ nennen¹⁹. Diese Vorstellung war in den beiden großen Erzählungen des 19. Jahrhunderts vom Mittelalter dominant gewesen, dem ‚aufgeklärten‘ und dem ‚romantischen‘ Mittelalterbild²⁰. Für ersteres kann Jacob Burckhardts berühmtes Werk der „Cultur der Renaissance in Italien“ von 1860 stehen, das den Menschen des Mittelalters in einer religiösen Einheitswelt gefangen sah, aus der ihn erst die Individualisierung der Neuzeit befreite. ‚Romantische‘ Mittelalterbilder wandten diese Idee ins Positive und schwärmten beispielsweise von einer harmonischen, geordneten Gesellschaft, die dem Einzelnen Geborgenheit bot, bis sie in den Kämpfen der Moderne zerbrach und zerfiel.

Die Idee einer mittelalterlichen Einheitswelt wurde schon von frühen soziologischen Theoriebildungen aufgenommen, die im gesellschaftlichen Umbruch des 19. Jahrhunderts fragen mussten, was die Gesellschaft ihrer Gegenwart eigentlich noch zusammenhielt. Die Idee eines gesellschaftlichen ‚Zerfalls‘ wurde in verschiedenen Disziplinen und Milieus dann unterschiedlich akzentuiert: In der Mittelaltergeschichte wurde im Zusammenhang mit diesen Themen vor allem das Verhältnis von Kirche und Staat diskutiert, das im „zweiten konfessionellen Zeitalter“ des 19. Jahrhunderts für die aufstrebenden Nationalstaaten in neuer Weise akut wurde²¹. Besonders über den Kulturkampf verknüpften sich dabei Konzepte der Säkularisierung²² mit historischen Forschungen, etwa zu den hochmittelalterlichen Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser²³. In der deutschen Mediävistik

¹⁸ Vgl. OEXLE, Das entzweite Mittelalter (wie Anm. 3) S. 12.

¹⁹ Vgl. OTTO GERHARD OEXLE, Das Mittelalter – Bilder gedeuteter Geschichte, in: JÁNOS M. BAK u. a. (Hgg.), Gebrauch und Missbrauch des Mittelalters, 19.–21. Jahrhundert (Mittelalter-Studien 17) München 2009, S. 21–42, besonders S. 33–37.

²⁰ Vgl. besonders OEXLE, Das entzweite Mittelalter (wie Anm. 3) passim.

²¹ Vgl. OLAF BLASCHKE (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970 – ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002.

²² Vgl. zu Konzept und Begriff der Säkularisierung allgemein HERMANN LÜBBE, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg ³2003; HERMANN ZABEL, Verweltlichung / Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie, Münster 1968; ULRICH RUH, Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte, Freiburg 1981.

²³ Vgl. MANUEL BORUTTA, Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: Geschichte und Gesellschaft 36/3, 2010, S. 347–376; zum historischen Umgang mit Canossa vgl. BERND SCHNEIDMÜLLER, Canossa und der harte Tod der Helden, in: JÖRG JARNUT – MATTHIAS WEMHOFF (Hgg.), Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12.

konnte man mittelalterlichen deutschen Herrschern beispielsweise gut einen geschichtlichen Fortschritt durch die Abwendung vom Papsttum im Investiturstreit und eine damit einhergehende Erschütterung der mittelalterlichen Einheitswelt zuschreiben. Vorstellungen einer 'Entwicklung' von einer mittelalterlichen Einheitswelt zum modernen, von der Kirche getrennten Staat des 19. Jahrhunderts dürften sich zudem harmonisch in das stark von Hegel beeinflusste Geschichtsbild der deutschen Historiker gefügt haben. Schon Hegel hatte ja einen positiven Begriff der 'Entwicklung' eingebracht²⁴. Doch auch theologisch-religiöse Grundhaltungen wirkten sich aus. Für den protestantischen Theologen Ernst Troeltsch erschien um 1912 das Mittelalter noch als „Einheitswelt“²⁵. Er bezog diese Vorstellung aber nicht auf Mentalitäten wie Burckhardt, sondern leitete sie aus dem mittelalterlichen „Thomismus“ her, also der institutionalisierten Papstkirche mit ihrem Kontrollanspruch über Wissenschaft und Politik. Damit positionierte er sich gleichzeitig gegen den zwischenzeitlich erstarkten katholischen Neothomismus des 19. Jahrhunderts²⁶.

Eine Abkehr vom Bild der mittelalterlichen Einheitswelt zugunsten einer deutlich dynamischeren und nuancierteren Sichtweise findet sich dann bei Max Weber²⁷. Sein Konzept gesellschaftlicher „Wertsphären“ nahm das ursprünglich negative Element des Zerfalls nun in positiver Weise als gesellschaftliche Ausdifferenzierung und Prozess der Rationalisierung auf. Weber nahm einen historisch kontingenten und multilinearen Prozess der Freisetzung unterschiedlicher Wertsphären an, innerhalb dessen sich eigene Logiken und Rationalitäten der Sphären

Jahrhundert. Positionen der Forschung (Mittelalter Studien 13) München 2006, S. 103–131, besonders S. 103–108; MATTHIAS PAPE, „Canossa“ – eine Obsession? Mythos und Realität, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 54, 2006, S. 550–572. Als Vorlauf wäre möglicherweise auch die Sybel-Ficker-Kontroverse einzubeziehen, vgl. THOMAS BRECHENMACHER, Wieviel Gegenwart verträgt historisches Urteilen? Die Kontroverse zwischen Heinrich von Sybel und Julius Ficker über die Bewertung der Kaiserpolitik des Mittelalters (1859–1862), in: ULRICH MUHLACK (Hg.), *Historisierung und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland im 19. Jahrhundert*, Berlin 2003, S. 87–112.

²⁴ Der äußerst voraussetzungsreiche Begriff der „Entwicklung“ wurde insbesondere in Hegels Vorstellung historischer Dialektik genutzt, wo er ein „Auseinanderlegen“ und damit eine Differenzierung von innen heraus beinhaltet, vgl. hier nur KLAUS WEYAND, Art. 'Entwicklung 2', in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2, 1972, Sp. 550–557.

²⁵ Vgl. ERNST TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, 1: *Die Soziallehre der christlichen Kirchen*, besonders Kapitel II, S. 178–426, zum Begriff „Einheitskultur“, S. 178–185.

²⁶ Vgl. hier nur die Literaturhinweise bei OTTO HERMANN PESCH, Art. 'Thomas von Aquin/Thomismus/Neothomismus', besonders 6: 'Der Thomismus/Neothomismus', in: *TRE* 33, 2002, S. 433–474.

²⁷ Vgl. zum Mittelalterhistoriker Max Weber OTTO GERHARD OEXLE, *Priester – Krieger – Bürger. Formen der Herrschaft in Max Webers 'Mittelalter'*, in: EDITH HANKE – WOLFGANG J. MOMMSEN (Hgg.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*, Tübingen 2001, S. 203–222. Zur historischen Operationalisierung aktuell auch DAVID L. D'AVRAY, *Rationalities in History. A Weberian Essay in Comparison*, Cambridge (MA) 2010, und DERS., *Medieval religious rationalities* (wie Anm. 11); mit Warnung in Bezug auf die Kategorien der Rationalisierung JOAS, *Gefährliche Prozessbegriffe* (wie Anm. 9).

entfalten konnten²⁸. Religiöse Impulse sah er oft als wesentliches Movens dafür an, doch tritt die Eigenlogik der Wertsphären (bei ihm ökonomische, politische, ästhetische, erotische und intellektuelle Sphären u. a.) erst mit dem Verblässen der Religion voll heraus²⁹. Wiewohl Weber dies nicht als Zerfall sah, kann man seine Arbeiten noch mit den älteren Vorläufern zu einem „Zerfalls“- oder „Dekompositionsparadigma“ in der Sicht auf gesellschaftliche Differenzierung zusammenfassen³⁰.

Wiewohl Weber den Aufstieg einer spezifisch europäischen Rationalität zur Weltgeltung ausdrücklich als kontingent ansah, prägten seine Ansätze doch ein historisches Deutungsmuster. Die Ausdifferenzierung in verschiedene, zunehmend autonomen Regeln folgende Bereiche erschien als Entwicklungslogik moderner Gesellschaft. Diese Idee wurde früh in der Mittelaltergeschichte rezipiert und hat dort prägende Spuren hinterlassen: Nach der Verselbständigung und Ausdifferenzierung bestimmter gesellschaftlicher Sphären wie Recht, Politik und Religion zu fragen, ist bis heute eine beliebte theoretische Rahmung.

Schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts schlug sich diese Tendenz zum Beispiel in weiteren Forschungen zu den Auseinandersetzungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt nieder. Nachdem eine Reihe katholischer Gelehrter eine Verrechtlichung der päpstlichen Herrschaft seit dem Hochmittelalter beschrieben hatte³¹, legten Mittelalterhistoriker wie Walter Ullmann († 1983) und Gerd Tellenbach († 1999) Darstellungen zur Auseinanderentwicklung von geistlicher und weltlicher Herrschaft vor, die sie auch mit einer Trennung von Recht, weltlicher Politik und religiöser Autorität verknüpften. Insbesondere Ullmans „The Growth of Papal Government“ machte die Verselbständigung der weltlichen Politik und des Rechts stark und wurde, vom Emigranten Ullmann auf Englisch verfasst, international rezipiert³². Andere Forschungen fragten nach der Freisetzung von Wissenschaft, insbesondere der Amerikaner Charles Homer Haskins († 1937) mit seiner Idee einer

²⁸ Vgl. vor allem die „Zwischenbetrachtung“, in: MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1, Tübingen 1963, S. 536–573.

²⁹ Das klassische Beispiel bleibt die Darstellung der Wirtschaftsethik des Protestantismus: MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze* (wie Anm. 33) S. 17–206.

³⁰ Vgl. zur Gegenüberstellung von Dekompositions- und späterem Emergenzparadigma knapp GEORG KNEER, *Differenzierung bei Luhmann und Bourdieu. Ein Theorienvergleich*, in: ARMIN NASSEHI – GERD NOLLMANN (Hgg.), *Bourdieu und Luhmann. Ein Theorienvergleich*, Frankfurt a. M. 2004, S. 25–57.

³¹ Vgl. besonders AUGUSTIN FLICHE, *La réforme grégorienne*, 3. Bde., Louvain u. a. 1924–1937; PAUL FOURNIER – GABRIEL LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien*, 2 Bde., Paris 1931–1932, ND Aalen 1972.

³² Vgl. WALTER ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, London 1955. Deutsch: *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte*, Graz u. a. 1969; GERD TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7) Stuttgart 1936, ND Stuttgart 1996, englisch bereits 1940 als DERS., *Church, State, and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, translated by RALPH FRANCIS BENNETT, Oxford 1940.

„Renaissance of the Twelfth Century“³³. Obwohl die Rezeption der paganen antiken Wissenschaft und der arabischen Aristoteleskommentare seit dem Hochmittelalter heute genaugenommen als religiöse Pluralisierung erscheint, wurde sie von Haskins als säkularisierende Freisetzung der Wissenschaft aus einer religiösen Fesselung dargestellt, also noch sehr stark im Sinne der Burckhardtschen Renaissance³⁴.

Hier und da gab es auch Forschungen, die historische Intensivierungen von Religiosität untersuchten. Carl Erdmanns († 1945) „Entstehung des Kreuzzugsgedankens“ wäre als außergewöhnliches Beispiel einer Studie zu nennen, die nicht die Entkopplung von Religion und Politik, sondern deren kurzfristige Verflechtung und Instrumentalisierung thematisierte³⁵. Ansonsten überließ man – mit wenigen Ausnahmen³⁶ – das Religiöse zumeist der Theologie und den konfessionellen Kirchengeschichten.

Ein neues Mittelalterbild innerhalb der Mediävistik, das man den von Oexle diskutierten Varianten hinzufügen könnte, verdichtete sich dann mit der Rezeption der amerikanischen Modernisierungstheoretiker der Nachkriegszeit. Die heute als klassisch angesehene Modernisierungstheorie der 1950er und 1960er Jahre nutzte Webersche Konzepte der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Sphären in den strukturfunktionalistischen Überarbeitungen Talcott Parsons³⁷. Während Weber und diverse Historiker ihre Zugriffe kurz- und mittelfristig aufgebaut hatten und multilineare Entwicklungen verfolgten, brachte die amerikanische Modernisierungstheorie unilineare, langfristige und ausdrücklich teleologische

³³ Vgl. CHARLES HOMER HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (MA) 1927, sowie bereits DERS., *The Rise of Universities*, Ithaca (NY) – London 1957 (ursprünglich 1923); DERS., *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (MA) 1924, ND New York 1960. Zu Konzepten mittelalterlicher Renaissancen vgl. auch GÉRARD PARÉ – ADRIEN MARIE BRUNET – PIERRE TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris – Ottawa 1933; ERNA PATZELT, *Die karolingische Renaissance. Beiträge zur Geschichte der Kultur des frühen Mittelalters*, Wien 1924.

³⁴ Vgl. zur Einordnung MARCIA COLISH, *Haskins's Renaissance Seventy Years Later. Beyond Anti-Burckhardtianism*, in: *The Haskins Society Journal* 11, 1998 (erschienen 2003), S. 1–15; LEIDULF MELVE, „The revolt of the medievalists“. *Directions in Recent Research on the Twelfth-Century Renaissance*, in: *Journal of Medieval History* 32, 2006, S. 231–256. Leider noch nicht zugänglich war mir FRANK REXROTH, *Die scholastische Wissenschaft in den Meistererzählungen der europäischen Geschichte*, in: KLAUS RIDDER – STEFFEN PATZOLD (Hgg.), *Die Aktualität der Vormoderne (Europa im Mittelalter 23)* Berlin 2013, S. 111–134.

³⁵ Vgl. CARL ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6)* Stuttgart 1935, ND Darmstadt 1980.

³⁶ Als wichtige Ausnahmen, die diverse Forschungsfelder beeinflussten und prägten, wären allerdings die Arbeiten Herbert Grundmanns zu nennen. Besonders in HERBERT GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik (Historische Studien 276)* Berlin 1935, verfolgte er ebenfalls eine Art Webersche Freisetzungslgik, indem er die Freisetzung der Religion von den Kirchen ins Auge fasste.

³⁷ Vgl. mit Verweisen WOLFGANG KNÖBL, *Spielräume der Modernisierung*, Weilerswist 2001, S. 155–221; SCHIMANK, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung (wie Anm. 5)* S. 73–123.

Perspektiven in die Theorie zurück – jedoch nicht aus theoretischen, sondern vielmehr aus praktischen, anwendungsorientierten Gründen. Wie zuletzt Wolfgang Knöbl nachgezeichnet hat, bildeten die aktive weltpolitische Rolle der USA und die Neugestaltung der ehemaligen Kolonialreiche einen spezifischen praktisch-politischen Kontext für sozialwissenschaftliche Theoriebildung³⁸. Die Grenze zwischen modernen und ‘noch nicht modernen’ Staaten konkretisierte sich in einer ‘Entwicklungspolitik’ gegenüber den Ländern, die man nach dem Vorbild des Westens zu modernen Gesellschaften mit ausdifferenzierten politischen, ökonomischen und wissenschaftlichen Grundlagen umbauen wollte.

Dabei rückten Mittelalter und Entwicklungsländer bald überraschend nah aneinander: Auf der Basis von Modernisierungskonzepten wurde eine Parallelisierung von Außereuropa und Vormoderne vorgenommen, die das westliche Bild der Weltgeschichte seitdem prägt. Diese Gleichsetzung war um die Mitte des 20. Jahrhunderts nicht neu – wie Dipesh Chakrabarty in seiner Kritik eurozentrischer Geschichtsschreibung richtig bemerkt, hatten schon Hegel und Marx die nichtwestlichen Gesellschaften in den „Warteraum der Geschichte“ verbannt³⁹. Die kolonialen Autoritäten hatten seit der Wende zum 19. Jahrhundert geschichtsphilosophische Entwicklungskonzepte aufgegriffen, um den Kolonien die lokal permanent geforderte Egalität und politische Partizipation zwar grundsätzlich in Aussicht zu stellen, unter Hinweis auf fehlende Modernität aber gleichzeitig in ein temporal unbestimmtes ‘noch nicht’ zu verschieben.

Diese Argumentationsfigur einer verspäteten Modernität ist mittlerweile von verschiedenen Seiten als Machtinstrument identifiziert worden. Man kann etwa mit Kathleen Davis von einer ‘Zeitpolitik’ sprechen⁴⁰. Sie wirkte nach dem Ende der Kolonialreiche fort, indem sie die Verflochtenheit Europas mit der Welt ausblendete und so den konkreten wirtschaftlichen und politischen Hintergrund scheinbarer Entwicklungsunterschiede verwischte. Man erklärte die politisch und wirtschaftlich zumeist desolante Lage der ehemaligen Kolonien nicht geopolitisch, sondern historisch

³⁸ Vgl. zuletzt WOLFGANG KNÖBL, Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes moderner Gesellschaften, in: WILLEMS u. a. (Hgg.), *Moderne und Religion* (wie Anm. 8) S. 75–116.

³⁹ Vgl. DIPESH CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton – Oxford 2008, besonders S. 6–16, zuletzt DERS., *Verspätung und Modernität: Subalterne Historien, wieder mal*, in: WILLEMS u. a. (Hgg.), *Moderne und Religion* (wie Anm. 8) S. 183–202. Zur Rezeption Hegels in der Betrachtung Außereuropas vgl. auch HEINZ DIETER KITTESTEINER, *Hegels Eurozentrismus in globaler Perspektive*, in: WOLFGANG HARDTWIG – PHILIPP MÜLLER (Hgg.), *Die Vergangenheit der Weltgeschichte. Universalhistorisches Denken in Berlin, 1800–1933*, Göttingen 2010, S. 50–73, und demnächst ANTIJE FLÜCHTER, *Die Vielfalt der Bilder und die eine Wahrheit. Die Staatlichkeit Indiens in der deutschsprachigen Wahrnehmung (1500–1700)*, Habilitationsschrift Heidelberg 2012 (in Druckvorbereitung).

⁴⁰ Vgl. KATHLEEN DAVIS, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, Philadelphia 2008; DIES., *The Sense of an Epoch. Periodization, Sovereignty, and the Limits of Secularization*, in: ANDREW COLE – D. VANCE SMITH (Hgg.), *The Legitimacy of the Middle Ages. On the Unwritten History of Theory*, Durham (NC) 2010, S. 39–69.

und glaubte, dass sie sozusagen einen sehr weiten Rückstand aufzuholen hätten. Diese Annahme wird heute ausdrücklich bestritten, da man die 'great divergence', das wirtschaftliche und politische Auseinanderdriften zwischen Europa beziehungsweise dem Westen und dem Rest der Welt zumeist erst ins 18. Jahrhundert datiert. Die Wende zur Moderne glaubte man aber im Europa der 1950er bis 1970er Jahre bereits in das Hochmittelalter datieren zu müssen, was ältere Postulate der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts nunmehr wissenschaftlich fundierte⁴¹.

Der Mediävistik der 1950er bis 1970er Jahre darf man nun nicht ohne Weiteres einen bewussten Willen zum 'Geschichtsraub' an den Entwicklungsländern des 20. Jahrhunderts unterstellen⁴². Doch viele Mittelalterhistoriker dieser Zeit interessierten sich so intensiv für die Entwicklungen ihrer Gegenwart, dass sie dennoch zur Verstetigung eines ahistorischen und asymmetrischen Vergleichs zwischen europäischer Vormoderne und außereuropäischer Gegenwart beitrugen. In Princeton reflektierte etwa Joseph R. Strayer († 1987), Schüler des politisch ebenfalls sehr interessierten Charles Homer Haskins, über entwicklungspolitische Themen wie die

⁴¹ Das Thema wird durchaus kontrovers und teils offen ideologisch diskutiert. Die späte Datierung der Divergenz zwischen Europa und dem Rest der Welt vor allem im Anschluss an KENNETH POMERANZ, *The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton (NJ) 2000. Vgl. resümierend über die Debatte PATRICK O'BRIEN, *Ten Years of Debate on the Origins of the Great Divergence*, (Institute of Historical Research [IHR] review no. 1008), <http://www.history.ac.uk/reviews/review/1008> (letzter Zugriff 15. 9. 2013) sowie verschiedene Beiträge in OSTERHAMMEL (Hg.), *Weltgeschichte* (wie Anm. 16). Die innerfachliche Debatte um die *great divergence* kann hier nicht im Detail nachvollzogen werden. Kritik innerhalb der Globalgeschichte im engeren Sinne behält zumeist die Datierung der *great divergence* nach 1500 bei und nuanciert sie nur (vgl. etwa PEER VRIES, *Via Peking back to Manchester: Britain, the Industrial Revolution, and China*, Leiden 2003). Weiterhin wird Kritik mit Bezug auf das Mittelalter geäußert, die mir vor allem als Selbstbehauptung und Selbstvergewisserung des Westens angesichts der zunehmenden Erschütterung westlicher Hegemonie in der Welt erscheint, etwa im Falle mehrerer abwehrender Befestigungen der älteren Ansätze eines frühen Aufstiegs des Westens, die sich jedoch zumeist nicht vertieft auf neue Forschungen zu den außereuropäischen Entwicklungen einlassen. Die Bandbreite dieser letzteren Gruppe umfasst teils genuin globalgeschichtlich interessierte, solide Mediävisten wie Michael Mitterauer und Robert I. Moore, die aber zumeist nur graduelle Entwicklungsunterschiede zwischen Europa und Asien feststellen und auf zukünftige weitere Vergleiche hinarbeiten (vgl. MICHAEL MITTERAUER, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München 2003, und dazu kritisch LUDOLF KUCHENBUCH, *Kontrastierter Okzident. Zu Michael Mitterauers Buch Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, in: OSTERHAMMEL [Hg.], *Weltgeschichte* [wie Anm. 22] S. 121–140; ROBERT I. MOORE, *The Transformation of Europe as a Eurasian Phenomenon*, in: JOHANN P. ARNASON – BJÖRN WITTROCK [Hgg.], *Eurasian Transformations, Tenth to Thirteenth Centuries. Crystallizations, Divergences, Renaissances*, Leiden u. a. 2011, S. 77–98). Sie umfasst aber auch hoch identitätspolitische Populärgeschichte wie etwa NIALL FERGUSON, *Civilization. The Six Killer Apps of Western Power*, London 2012, die eigentlich kaum den Namen von Populärwissenschaft verdient. Zu jüngeren *re-écritures* aus nichtwestlicher Sicht vgl. ferner RANDERIA – ECKERT (Hgg.), *Vom Imperialismus zum Empire* (wie Anm. 16); politisch-essayistische PANKAJ MISHRA, *From the Ruins of Empire. The Revolt Against the West and the Remaking of Asia*, London 2012.

⁴² Vgl. dazu JACK GOODY, *The Theft of History*, Cambridge (MA) 2006.

Staatsbildung⁴³. Strayer forschte ausführlich über die Entstehung moderner und säkularer Staatsapparate im mittelalterlichen England und Frankreich, und wendete sich dabei unter anderem an moderne „policy-makers“⁴⁴. Wiewohl er weniger stark differenzierungstheoretisch argumentierte, reagierte er auf die politische Vorstellung einer graduellen Entwicklung, die zum modernen, demokratischen und säkularen Staat hinführte, und die von zeitgenössischen nichtwestlichen Staaten sozusagen absolviert werden sollte. Anhand mittelalterlicher Beispiele gab er zu bedenken, dass die Modernisierung und insbesondere die Staatsbildung ein langer und komplizierter Prozess sei, der nicht ohne Weiteres in wenigen Dekaden nachgeholt werden könne. Auch damit erfolgte freilich eine Anordnung ganz unterschiedlich strukturierter Gemeinschaften auf einer linearen Skala zunehmender Modernisierung.

Andere Historiker schlossen sich an: Sir Richard W. Southern († 2001), führender Kopf der britischen ‘Intellectual history’ der Nachkriegszeit, sprang beispielsweise um 1970 auf den Zug der Modernisierungstheorie auf, nachdem er bereits in seinem frühen und bis heute vielgelesenen Buch „The Making of the Middle Ages“ von 1953 ein Aufblühen europäischer Zivilisation seit dem Hochmittelalter beschrieben hatte⁴⁵. Southern's Ansätze sind äußerst fein ziseliert und von großen, linearen Entwürfen oft weit entfernt. Auch er war aber nicht abgeneigt, das christliche Mittelalter als Ursprung der westlichen Moderne darzustellen. In seinem Überblickswerk „Western society and the Church“ von 1970 beanspruchte Southern ähnlich wie auch Strayer das von amerikanischen Entwicklungstheoretikern für moderne Entwicklungsländer angestrebte Erreichen von „self-sustaining growth“ in Europa bereits für das Hochmittelalter⁴⁶. Damit war ein vergleichender Ansatz etabliert, der gleichzeitig eine klare, fundierende Meistererzählung für den Aufstieg Europas in der Welt bereitstellte. Ältere Forschungen zum Investiturstreit und zur Freisetzung von Politik und Recht im Ringen zwischen Papsttum und Kaisertum, die immer wieder aufscheinen, steuerten dafür Grundlagen bei.

Mit der Entstehung dieses Mittelalterbildes eines ‘Rise of the West’ vollzog sich insgesamt eine Art von Re-Entry der Unterscheidung ‘vormodern/modern’ in die Geschichte: Durch die Teilung in ein unmodernes und ein sich modernisierendes Mittelalter erschien nun nur noch das Frühmittelalter als Epoche einer undifferenzierten und religiösen Einheitswelt. Das bewirkte eine Fragmentierung der

⁴³ Vgl. WILLIAM CHESTER JORDAN, Foreword to the Princeton Classical Edition: Medieval Origins, in: JOSEPH R. STRAYER, On the Medieval Origins of the Modern State, Princeton (NJ) 2005, S. xix-xxv, besonders S. xxi-xxii.

⁴⁴ Vgl. neben STRAYER, On the Medieval Origins (wie Anm. 43) auch DERS., Medieval Statecraft and the Perspectives of History. Essays, Princeton (NJ) 1971, besonders S. 341–348 („The Historical Experience of Nation-Building in Medieval Europe“, ursprünglich 1963); S. 251–265 („The Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century“, ursprünglich 1938).

⁴⁵ Vgl. RICHARD W. SOUTHERN, The Making of the Middle Ages, London u. a. 1953; DERS., Medieval humanism and other studies, Oxford 1970.

⁴⁶ Vgl. RICHARD W. SOUTHERN, Western Society and the Church in the Middle Ages, Harmondsworth 1970, S. 34–35. Vgl. im Vergleich KNÖBL, Aufstieg und Fall (wie Anm. 38) S. 87.

Vormoderne-Forschung: Die 'archaisierten' Frühmittelalterhistoriker konnten sich gegen ihre Marginalisierung kaum wehren. Sie zogen sich auf ihr eigenes, in der Folge dafür schnell internationalisiertes Spielfeld zurück⁴⁷. Andererseits verteidigte die Neuzeitgeschichte die Überzeugung, dass die Modernisierung Europas so recht erst mit der Neuzeit beginne. Tatsächlich dürfte die Rezeption von Modernisierungstheorien nicht nur die Hochmittelalterforschung beflügelt haben, sondern führte mit zur Konsolidierung der Disziplin der Geschichte der Frühen Neuzeit, deren Forschungsfragen bis heute außerordentlich stark von Modernisierungsannahmen und Prozesskategorien wie Sozialdisziplinierung, Konfessionalisierung und Bürokratisierung beziehungsweise Staatsbildung geprägt sind⁴⁸. Wie zuletzt aus dem Fach kritisch zusammengefasst wurde, führte die Orientierung an klassischen Modernisierungskonzepten in der älteren Forschung aber häufig zu einer teleologischen Betrachtungsweise, die auf Kontrastierung von mittelalterlich und modern setzte, Transformationen rein funktionalistisch *ex post* erklärte, Konflikte und Alternativen ausblendete und zumeist Modernisierungsprozesse von oben annahm. Man projizierte also letztlich eine Implementation von Modernisierung durch Eliten in die Geschichte hinein, die den Planungsbemühungen der amerikanischen Entwicklungshelfer der 1950er und 1960er Jahre zum Teil verblüffend ähnelte⁴⁹.

Innerhalb des Kontinuums der Geschichtsforschung konnten so Historiker bestimmter Epochen mehr mit dem Modernisierungsparadigma anfangen als andere. Als Resultat wurde die Geschichtsforschung sozusagen ungleichmäßig mit Modernisierungsannahmen durchsetzt. Zu den älteren Prozesskategorien wie Rationalisierung und Säkularisierung (beziehungsweise Verwissenschaftlichung) und bürokratisierender Staatsbildung traten dabei insbesondere Fragen nach Individualisierung und Verrechtlichung. Spätestens hier dürfte die Erklärung der Tatsache liegen, dass bei Vorträgen über einschlägige Themen fast unweigerlich die Frage gestellt wird, ob es das Phänomen nicht auch schon im Mittelalter (oder wahlweise: Hoch- oder Frühmittelalter, in der Antike etc.) gegeben habe. Einige Prozessbegriffe erweisen sich als so verbreitet und diffus, dass momentan vor ihrer Verwendung gewarnt wird⁵⁰. Neben der 'Rationalisierung' betrifft dies, wie Alexandra

⁴⁷ Vgl. zum Wandel der Wahrnehmung des Frühmittelalters die differenzierteren Überlegungen von WALTER POHL, Ursprungserzählungen und Gegenbilder. Das Frühmittelalter, in: REXROTH (Hg.), Meistererzählungen (wie Anm. 3) S. 23–42.

⁴⁸ Vgl. beispielhaft RUDOLF VIERHAUS (Hg.), Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 104) Göttingen 1992; WOLFGANG REINHART, Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs, in: NADA BOSKOVSKA-LEINGRUBER (Hg.), Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungserträge und Forschungstendenzen, Paderborn 1997, S. 39–56.

⁴⁹ Vgl. GARTHINE WALKER, Modernization, in: DIES. (Hg.), Writing Early Modern History, London 2005, S. 25–48.

⁵⁰ Resultat intensiver Diskussion scheint zu sein, dass Prozesskategorien zwar unentbehrlich, einige Prozessbegriffe aber gefährlich sind, da sie nicht ausreichend operationalisierbar sind oder (wie

Walsham herausgestellt hat, etwa die Begriffe der 'Reform/Reformation', der 'Entzauberung' oder etwa der 'Christianisierung', die sowohl in der Antike, in der Spätantike, im Früh- und Hochmittelalter sowie in der Frühen Neuzeit stattgefunden haben soll⁵¹.

3. ALTERNATIVE ERZÄHLUNGEN: SAKRALISIERUNG UND DESAKRALISIERUNG, DIVERSIFIZIERUNG UND VERFLECHTUNG AUF DEM RELIGIÖSEN FELD

Seit den 1970er und 1980er Jahren wurden die differenzierungstheoretischen Verlaufserzählungen aus den älteren historischen Arbeiten vor allem in anderen Fächern fortgeschrieben. Einen bis heute wichtigen Hintergrund für Theorieentwürfe bieten besonders rechtswissenschaftliche Studien. Der Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde wendete beispielsweise mit seinem Aufsatz zur „Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ von 1964 auf den Spuren Max Webers den Zerfall der Einheit von Staat und Kirche ins Positive und erklärte ihn als Ursprung der Entstehung des modernen Staates. Er bezog sich nicht nur auf Hegel und Marx, sondern auch auf Leopold von Ranke und Wilhelm Dilthey, auf den Verfassungsrechtler Gerhard Anschütz zur Religionsfreiheit, auf Carl Schmitt und seine Vorstellungen von Säkularisierung und politischer Theologie, schließlich auf Ergebnisse diverser Mittelalterforscher, etwa Otto Brunners zur Entstehung moderner Herrschaftsformen im Mittelalter⁵². Äußerst populär wurde aber auch das Buch „Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition“, das der amerikanische Rechtshistoriker Harold J. Berman erst 1983 vorlegte. Er rezipierte vor allem die historische Erzählung Ullmanns vom Wachstum der päpstlichen Herrschaft, aber auch Southern und Strayer, und setzte aus ihren differenzierteren Ergebnissen ein Narrativ der gregorianischen 'Revolution' des Rechts zusammen⁵³. Er sah wie

'Modernisierung') getrennte Prozesse unzulässig zusammenfassen. Vgl. JOAS, Gefährliche Prozessbegriffe (wie Anm. 9); VOLKHARD KRECH, Über Sinn und Unsinn religionsgeschichtlicher Prozessbegriffe, in: GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK (Hgg.), Umstrittene Säkularisierung (wie Anm. 4) S. 565–603; BARBARA STOLLBERG-RILINGER, Die Frühe Neuzeit – eine Epoche der Formalisierung?, in: ANDREAS HÖFELE – JAN-DIRK MÜLLER – WULF OESTERREICHER (Hgg.), Die Frühe Neuzeit – Revisionen einer Epoche (Pluralisierung und Autorität 40) Berlin 2013, S. 3–28, besonders S. 3–4.

⁵¹ Vgl. WALSHAM, Migrations of the Holy (wie Anm. 15) Kapitel III.

⁵² Vgl. ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: DERS., Recht, Staat, Geschichte: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1991, S. 92–114.

⁵³ Vgl. HAROLD J. BERMAN, Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition, Cambridge (MA) 1983. Zur Kritik an Berman vgl. die Literaturverweise in STECKEL, Säkularisierung (wie Anm. 11) S. 167 Anm. 61, sowie exemplarisch KENNETH PENNINGTON, Review: Harold J. Berman, Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition, Cambridge (MA) 1983, in: The American Journal of Comparative Law 33/3, 1985, S. 546–548; RUDOLF SCHIEFFER, "The Papal Revolution in Law?" Rückfragen an Harold Berman, in: Bulletin of Medieval Canon Law NS 22, 1998, S. 19–30.

Böckenförde und die älteren Historiker den Streit zwischen Papst und Kaiser als produktive Freisetzung von geistlich und weltlich. Er machte jedoch vor allem das Papsttum zum Ausgangspunkt für eine Modernisierungserzählung, nach der ein neues, wissenschaftlicheres Recht auf Initiative des Papsttums in ganz Europa implementiert worden sei. Seine inhaltlich heute überholte und oft fehlerhafte Darstellung scheint besonders innerhalb der Rechtswissenschaft rezipiert worden zu sein. Sie wurde etwa von Luhmann in seinem „Recht der Gesellschaft“ von 1993 benutzt⁵⁴.

Innerhalb weiter Teile der Mittelaltergeschichte wurden die typischen modernisierungstheoretischen Forschungsfragen, besonders zur Entstehung des Staates, in dieser Zeit und bis in die letzten Jahre hinein dagegen abgewandelt. Wiederum sehr knapp nachgezeichnet, verlagerten sich mit der zunehmenden Internationalisierung der Forschung die Interessen⁵⁵: Bis zum 2. Weltkrieg und in der Nachkriegszeit waren Theorien gesellschaftlicher Differenzierung und Modernisierung in noch weitgehend national strukturierten Fachkulturen rezipiert worden, die sich erst langsam vom nationalen Konkurrenzdenken des 19. und frühen 20. Jahrhunderts lösten. Seit der Nachkriegszeit strebte man dann gerade mit der Rezeption modernisierungstheoretischer Modelle stärker nach einer Überwindung nationalgeschichtlicher Paradigmen. Erst seit den 1970er Jahren kamen aber verstärkt globalgeschichtlich und innereuropäisch vergleichende Ansätze auf. Sie förderten vielfach Befunde zu Tage, die dem erwarteten Verlaufsschema von Modernisierung und Differenzierung nicht entsprachen. Parallel zu ähnlichen Fragen in der Entwicklungspolitik begann man auch in der Geschichtswissenschaft zu überlegen, ob es einen 'Normalweg' der Modernisierung überhaupt gebe. In Deutschland stritt man etwa um den deutschen 'Sonderweg' in die Moderne im 19. und 20. Jahrhundert⁵⁶. In der Globalgeschichte sowie in der britischen und bald auch internationalen

⁵⁴ Vgl. NIKLAS LUHMANN, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1993, S. 263–265. Als weiteren Bezug auf Berman an prominenter Stelle vgl. HORST DREIER, *Kanonistik und Konfessionalisierung. Marksteine auf dem Weg zum Staat*, in: GEORG SIEBECK (Hg.), *Artibus ingenuis. Beiträge zu Theologie, Philosophie, Jurisprudenz und Ökonomik*, Tübingen 2001, S. 133–169, besonders S. 142–147.

⁵⁵ Zu diesen Entwicklungen sei hier nur genannt JÜRGEN OSTERHAMMEL (Hg.), *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 147)* Göttingen 2001; HEINZ-GERHARD HAUPT – JÜRGEN KOCKA (Hgg.), *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, New York – Frankfurt a. M. 1996; für die Mediävistik vgl. PATRICK J. GEARY, „Multiple Middle Ages“ – konkurrierende Meistererzählungen und der Wettstreit um die Deutung der Vergangenheit, in: REXROTH (Hg.), *Meistererzählungen (wie Anm. 3)* S. 107–120; WOLFRAM DREWS, *Transkulturelle Perspektiven in der mittelalterlichen Historiographie. Zur Diskussion welt- und globalgeschichtlicher Entwürfe in der aktuellen Geschichtswissenschaft*, in: *Historische Zeitschrift* 292, 2011, S. 31–59, besonders S. 33–40.

⁵⁶ Vgl. JÜRGEN KOCKA, *Asymmetrical historical comparison: The Case of the German Sonderweg*, in: *History and Theory* 38/1, 1999, S. 40–50.

Mediävistik wurde heftig um die Vergleichbarkeit globaler und europäischer Feudalisten gerungen⁵⁷.

Die identitätspolitische Problematik der Modernisierungsansätze wurde nicht zuletzt in der deutschen Mediävistik spürbar, denn das mittelalterliche Reich fand sich, sobald man den Investiturstreit einmal hinter sich ließ, in der Position eines Modernisierungsverlierers wieder: In der anglophonen und frankophonen Forschung der Nachkriegszeit verfolgte man den Aufstieg der westeuropäischen Monarchien Frankreich und England als Normalfall hochmittelalterlicher Modernisierung. Zwar bemühte man noch die ältere, aus der deutschsprachigen Forschung rezipierte Erzählung der Aufspaltung der Einheit von Reich und Kirche im Investiturstreit, da sie einen Anfangspunkt und bequemen 'Aufhänger' für weitere Modernisierungserzählungen bot⁵⁸. Doch das Reich sowie Ost- und teils Südeuropa erschienen ansonsten als Abweichung vom Pfad der Moderne. Die Entwicklung des römisch-deutschen Reichs im Hochmittelalter passte schon deswegen nicht in das Muster, da keine starke, zentrale Monarchie entstand. Im Bereich der Geistesgeschichte musste man zugeben, dass im Reich nördlich der Alpen vor Prag 1348 keine Universität gegründet wurde. Man konnte also in politischer wie intellektueller Hinsicht nur eine 'verspätete Modernisierung' konstatieren, und begann intensiv zu fragen, warum das Reich die entsprechenden Phänomene nicht von allein entwickelte oder aus dem Westen übernahm⁵⁹. Mit dem Postulat einer Modernisierung seit dem Hochmittelalter, so scheint es aus heutiger Perspektive, hatte man letztlich auch die Unterscheidung zwischen kulturell aktivem Westen und passiv rezipierendem Nichtwesten rekursiv in das europäische Mittelalter eingeführt.

Erwartungsgemäß wandten die betroffenen akademischen Milieus sich bald vom klassischen Modernisierungsparadigma ab oder begannen, es kritisch zu adaptieren. Viele Ansätze innerhalb der deutschen und internationalen Mediävistik der letzten Jahre bezogen sehr wichtige Anregungen aus dieser kritischen Auseinandersetzung, wobei oft auch Denkanstöße aus anderen Epochendisziplinen und Fächern

⁵⁷ Vgl. als Resümee ELIZABETH A. R. BROWN, *The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe*, in: LESTER K. LITTLE – BARBARA H. ROSENWEIN (Hgg.), *Debating the Middle Ages. Issues and Readings*, London 1998, S. 148–169.

⁵⁸ Vgl. STRAYER, *On the Medieval Origins* (wie Anm. 43) S. 20–22, mit Verweis auf Tellenbach, Ullmann (wie Anm. 11) und weitere ältere Forschungen.

⁵⁹ Vgl. insbesondere TIMOTHY REUTER, *Nur im Westen was Neues? Das Werden prämoderner Staatsformen im europäischen Hochmittelalter*, in: JOACHIM EHLERS (Hg.), *Deutschland und der Westen Europas im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 56)* Stuttgart 2002, S. 327–351; DERS., *The Medieval German Sonderweg? The Empire and its Rulers in the High Middle Ages*, in: ANNE J. DUGGAN (Hg.), *Kings and Kingship in Medieval Europe* (King's College London Medieval Studies 10) London 1993, S. 179–211; insgesamt auch EHLERS (Hg.), *Deutschland und der Westen*. Vgl. aber auch schon frühere beziehungsgeschichtliche Arbeiten wie PETER CLASSEN, *Zur Geschichte der Frühscholastik in Österreich und Bayern*, in: DERS., *Ausgewählte Aufsätze*, hg. von JOSEF FLECKENSTEIN mit CARL JOACHIM CLASSEN und JOHANNES FRIED (Vorträge und Forschungen 28) Sigmaringen 1983, S. 279–306 (ursprünglich 1959).

aufgenommen wurden⁶⁰. Allein in der Erforschung politischer Ordnungen hat sich dabei das Blickfeld sehr stark ausgeweitet.

Einerseits ist in verschiedenen vergleichenden Arbeiten deutlich geworden, wie vielfältig die Gestaltung politischer Ordnungen innerhalb Europas seit dem Hochmittelalter war und welche Verknüpfungen zwischen regionalen Entwicklungen bestanden⁶¹. Schon allein der Vergleich des Reichs, Westeuropas und der skandinavischen und iberischen Monarchien zeigt eine große Bandbreite von Verknüpfungen des Religiösen und Politischen⁶². Über die Päpste und Könige hinaus haben neuere Forschungen längst auch weitere politische Akteure einbezogen, nicht zuletzt die Städte mit ihren zumeist im Kern weltlichen *conjuraciones* und Gilden, auf die bereits Oexle hinwies⁶³. Neuerdings werden vergleichende Ansätze in Richtung transkultureller Perspektiven ausgebaut, so dass deutlicher ins Blickfeld tritt, dass vergleichbare oder verwandte Konzepte monarchischer Herrschaft und religiöser oder

⁶⁰ Ein wichtiger Anstoß ging auch von der Rezeption anthropologischer Ansätze aus, die nicht zuletzt über die frankophone Forschung erfolgte. Wie PAUL FREEDMAN – GABRIELLE M. SPIEGEL, *Medievalisms Old and New. The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies*, in: *The American Historical Review* 103/3, 1998, S. 677–704, für die amerikanische Forschung konstatiert haben, führte dies jedoch teils zu einem unverbundenen Nebeneinander von modernisierungstheoretischen Verlaufserzählungen und anthropologisch inspirierten Zustandsbeschreibungen mittelalterlicher Phänomene; die eine Richtung postulierte Identität von Moderne und Mittelalter, während die andere Seite gerade die Alterität des Mittelalters betonte.

⁶¹ Mit Hinweisen auf gesamteuropäische Verflechtungen schon REUTER, *Nur im Westen was Neues* (wie Anm. 59) S. 344–346; vgl. ansonsten EHLERS (Hg.), *Deutschland und der Westen* (wie Anm. 59); CARLRICHARD BRÜHL – BERND SCHNEIDMÜLLER (Hgg.), *Beiträge zur mittelalterlichen Reichs- und Nationsbildung in Deutschland und Frankreich* (*Historische Zeitschrift. Beihefte NF 24*) München 1997; JÖRG PELTZER – THORSTEN HUTHWELKER – MAXIMILIAN WEMHÖNER (Hgg.), *Princely Rank in late Medieval Europe. Trodden Paths and Promising Avenues* (RANK. Politisch-soziale Ordnungen im mittelalterlichen Europa 1) Ostfildern 2011; SVERRE BAGGE (Hg.), *Statebuilding in Medieval Norway*, o.O. 1989; BJÖRN WEILER, *Kingship, Rebellion and Political Culture: England and Germany, c. 1215 – c. 1250*, London 2011. Stärker beziehungsweise geschichtlich MARTIN KINTZINGER, *Westbindungen im spätmittelalterlichen Europa. Auswärtige Politik zwischen dem Reich, Burgund und England in der Regierungszeit Kaiser Sigismunds* (*Mittelalter-Forschungen 2*) Stuttgart 1999; BJÖRN WEILER, *Henry III and the Staufens Empire; 1216–1272* (*Royal Historical Society Studies in History*) Woodbridge 2006.

⁶² Vgl. etwa die Ansätze in BERND SCHNEIDMÜLLER, *Grenzerfahrung und monarchische Ordnung. Europa 1200–1500* (C. H. Beck Geschichte Europas) München 2011; WALTER POHL – VERONIKA WIESER (Hgg.), *Der frühmittelalterliche Staat. Europäische Perspektive* (*Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 16*) Wien 2009; THOMAS F. X. NOBLE – JOHN VAN ENGEN (Hgg.), *European Transformations. The Long Twelfth Century, Notre Dame* (IN) 2012, besonders die Beiträge von Adam J. Kosto, Sverre Bagge und Piotr Gorecki; LUDGER KÖRNTGEN – DOMINIK WABENHOVEN (Hgg.), *Religion und Politik im Mittelalter. Deutschland und England im Vergleich* (*Prinz-Albert-Studien 29*) Berlin – New York 2013.

⁶³ Vgl. mit Verweisen OTTO GERHARD OEXLE, *Dauer und Wandel religiöser Denkformen, Praktiken und Sozialformen im mittelalterlichen Europa*, in: KIPPENBERG – RÜPKE – VON STUCKRAD (Hgg.), *Europäische Religionsgeschichte* (wie Anm. 9) 1, S. 155–192.

profaner Herrschaftslegitimation im christlichen und islamischen Raum (sowie darüber hinaus) auftreten und einander beeinflussen⁶⁴.

Schließlich hat sich der Blick in methodischer Hinsicht über die alten Themen der Staatsbildung wie Bürokratisierung und Verrechtlichung zu einer Kulturgeschichte des Politischen erweitert⁶⁵. Politik konnte man im Mittelalter auch im Rahmen plurimedialer kultureller Symbolisierungen und ungeschriebener gruppenbildender Spielregeln institutionell festigen, was von der älteren Forschung nur zum Teil einbezogen wurde⁶⁶. Wenn man die bildlichen, symbolischen, performativ-praktischen und argumentativen Haushalte politischer, religiöser oder rechtlicher Ordnungen mit einbezieht, lassen sich zudem Verschiebungen und Verknüpfungen zwischen gesellschaftlichen Sphären sehr viel deutlicher darstellen, also sozusagen Verflechtungen auf konzeptueller Ebene.

Die Frage nach dem Verhältnis und der Differenzierung von Religion und Politik ist von den erwähnten neueren Forschungen freilich nicht als zentrale Frage verfolgt worden. Sie wurde typischerweise noch im Rahmen der älteren Forschungsansätze diskutiert, die den Aufstieg moderner Staatlichkeit verfolgten und daher auf die Trennung geistlicher und weltlicher Gewalt fokussierten. Auf dem mittlerweile sehr viel genauer bekannten und komplexer gewordenen Forschungsfeld könnte man mit der Frage nach der Differenzierung von Religion und Politik und nach deren Verknüpfung aber momentan auch andere, neuen Fragestellungen verpflichtete Entwicklungslinien ziehen. Dass eine ganze Bandbreite unterschiedlicher Zugänge möglich ist, möchte ich an einer Diskussion der Ansätze Detlef Pollacks und möglicher Alternativen zeigen.

⁶⁴ Vgl. WOLFRAM DREWS – JENNY RAHEL OESTERLE (Hgg.), *Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne*, Leipzig 2008; JENNY RAHEL OESTERLE, *Kalif und König. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst)* Darmstadt 2009; WOLFRAM DREWS, *Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich*, Berlin 2009; demnächst STEFAN BURKHARDT, *Mediterranes Kaisertum und imperiale Ordnungen. Das lateinische Kaiserreich von Konstantinopel*, Habilitationsschrift Heidelberg 2012 (in Druckvorbereitung); FLÜCHTER – RICHTER (Hgg.), *Structures on the Move* (wie Anm. 22).

⁶⁵ Vgl. BARBARA STOLLBERG-RILINGER, *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?* (*Zeitschrift für Historische Forschung* Beihefte 35) Berlin 2005; vgl. aber auch schon GERD ALTHOFF, *Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat*, Stuttgart u. a. 2005.

⁶⁶ Vgl. die verschiedenen Ansätze in GERD ALTHOFF, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003; GEOFFREY KOZIOL, *Begging Pardon and Favour. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca (NY) 2011; allgemein CHRISTIANE BROSIUS – AXEL MICHAELS – PAULA SCHRODE (Hgg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen* (UTB 3854) Göttingen 2013; aber auch institutionentheoretisch/-historisch KARL-SIEGBERT REHBERG, *Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – Eine Einführung in systematischer Absicht*, in: GERT MELVILLE (Hg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln u. a. 2001, S. 3–52; GERT MELVILLE – HANS VORLÄNDER (Hgg.), *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln u. a. 2002.

Pollack untersucht aus einer akteursorientierten Perspektive die Konfliktschübe, die maßgeblich durch den Anspruch des Papstes auf Überordnung über die weltlichen Herrscher vom 11. bis 13. Jahrhundert ausgelöst wurden. In ihnen musste die angezweifelte Legitimität der laikalen Herrschaft sozusagen auf neue Füße gestellt werden, was zum Teil durch Rückgriff auf profane Begründungsressourcen geschah. Pollack konstatiert daher die „Differenzierung“ einer weltlich gedachten Politik als „abgrenzende Reaktion“ auf den Versuch einer „Entdifferenzierung“ durch das Papsttum⁶⁷. Als Rahmen dieser Überlegung nimmt Pollack an, dass im Frühmittelalter trotz teils vorhandener Konzepte gesellschaftlicher funktionaler Differenzierung (wie dem Drei-Stände-Schema) keine systemische funktionale Differenzierung anzutreffen sei. Dabei nimmt er Rudolf Stichwehs Unterscheidung situativer, rollenmäßiger oder systemischer Differenzierung auf⁶⁸. In einer mehrschrittigen Analyseketten untersucht Pollack insgesamt den „Angriff“ des Papsttums auf das Königtum im Investiturstreit, seine ererbaren Motive, Gegeninitiativen des Königtums, erneute Initiativen des Papsttums, schließlich die Verdichtungen neuer Begründungen weltlicher Herrschaft im 12. und 13. Jahrhundert. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts sieht er die in den Konflikten ständig reformulierten neuen Semantiken um die Themen der geistlichen und weltlichen Herrschaft so weit verdichtet, dass man von einer funktionalen Differenzierung dieser Bereiche sprechen könne: „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.“⁶⁹

⁶⁷ Zum unterliegenden Konzept von Differenzierung und Entdifferenzierung vgl. auch DETLEF POLLACK, Differenzierung und Entdifferenzierung, in: GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK (Hgg.), Umstrittene Säkularisierung (wie Anm. 4) S. 545–564; zur soziologischen Diskussion auch DIETRICH RÜSCHEMEYER, Über Entdifferenzierung, in: WOLFGANG GLATZER (Hgg.), 25. Deutscher Soziologentag. Die Modernisierung moderner Gesellschaften, Opladen, 1991, S. 378–381; FRANK J. LECHNER, Fundamentalism and Sociocultural Revitalization. On the Logic of Dedifferentiation, in: JEFFREY C. ALEXANDER – PAUL BURBANK COLOMY (Hgg.), Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives, New York 1990, S. 88–118.

⁶⁸ Vgl. POLLACK, Die Genese (wie Anm. 4) mit Bezug auf RUDOLF STICHWEH, Soziologische Differenzierungstheorie als Theorie sozialen Wandels, in: JÜRGEN MIETHKE – KLAUS SCHREINER (Hgg.), Sozialer Wandel im Mittelalter: Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, Sigmaringen 1994, S. 29–43, S. 38: „Zwar lassen sich in vormodernen Gesellschaften Formen einer situationalen und rollenmäßigen Differenzierung finden, nicht aber Formen einer systemischen Differenzierung. [...] Mit situationaler Differenzierung bezeichnet Rudolf Stichweh (1994: 38) die situative Ausdifferenzierung von funktionalen Spezifikationen, 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.“

⁶⁹ POLLACK, Die Genese (wie Anm. 4) bei Anm. 110.

Dieser Zugang revidiert die älteren, modernisierungstheoretischen Verlaufserzählungen in Teilen und fragt neu nach der Entstehung übergreifender Strukturen. Pollack stellt dazu Konfliktschübe in den Vordergrund, die zumeist zu expliziten (Re-)Formulierungen konkurrierender Ordnungsvorstellungen führten. Er geht zudem von schrittweisen Entwicklungen aus – im diskutierten Fall von Prozessen, die sich sogar vom 11. bis ins 14. Jahrhundert hinziehen.

Äußerst wichtig erscheint auch sein Ansatz, nicht nur Politik und Religion, sondern auch andere Bereiche wie das Recht einzubeziehen und dabei auf das Zusammenspiel bildlicher und symbolischer Kommunikation zurückzugreifen. Dadurch geraten Momente des kulturellen Transfers in den Blick, die Pollack als „integrative oder synthetisierende Praktiken“ beschreibt. Wie er im Anschluss an Gerhard Dilcher argumentiert, bewirkten die Konfliktkonstellationen zwischen Kaiser und Papst beispielsweise kulturelle Pluralisierung: Unter dem Druck fehlender kirchlicher Legitimation griffen Kaiser wie Friedrich I. und Friedrich II. nicht nur auf historische, religiöse und rechtliche Legitimationsmuster zurück⁷⁰. Das kaiserliche Recht konnte, wie Dilcher am Beispiel bildlicher Darstellungen am Stadttor von Capua diskutiert, sogar sakralisiert werden, indem ein weltlicher Richter in der Symbolik einer Trinitätsdarstellung abgebildet wurde. Wie Pollack zusammenfasst: „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.“⁷¹

Doch scheint mir die (teils ja nur implizit) vorgeschlagene Vorgehensweise insofern nicht weit genug zu gehen, als die Dynamisierung des Zugriffs auf veränderliche historische Formen der Differenzierung von Religion und Politik punktuell bleibt. Zwar erscheint eine Konsolidierung gegeneinander ausdifferenzierter Bereiche sehr früh und als historisch kontingenter Prozess – doch wird die gebotene historische Erzählung andererseits noch sehr stark vom unterliegenden älteren Narrativ eines Zerfalls der Einheit von Religion und Politik geprägt, das aus den oben diskutierten historischen Forschungen bezogen wird.

Der beschriebene Prozess einer graduellen Ausdifferenzierung könnte zukünftigen Lesern daher als bloße Variation auf das 'Rise of the West'-Mittelalter erscheinen, die man über Luhmann, Berman, Strayer, Southern und Böckenförde vor allem auf Ullmanns „Growth of Papal Government“ von 1955 zurückführen kann.

⁷⁰ POLLACK, Die Genese (wie Anm. 4) bei Anm. 102–103.

⁷¹ POLLACK, Die Genese (wie Anm. 4) bei Anm. 108; mit Zitat aus GERHARD DILCHER, Säkularisierung von Herrschaft durch Sakralisierung der Gerechtigkeit? Überlegungen zur Gerechtigkeitskonzeption bei Kaiser Friedrich II. und Ambrogio Lorenzetti, in: INGE KROPPENBERG – 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, hier S. 22.

Dahinter scheint nicht nur die protestantische Meistererzählung Troeltschs von der zerbrechenden Einheitswelt durch, die von der Mediävistik ins Hochmittelalter verlagert wurde. Man hört letztlich sogar mittelalterliche Stimmen, die das Zerbrechen zeitgenössischer Ordnung beklagten⁷². Angesichts der von neueren Forschungen herausgearbeiteten Pluralität europäischer Entwicklungen könnte man jedoch auch andere Entwicklungslinien im europäischen Mittelalter verfolgen. Wenn wir die vorhandenen theoretischen Verlaufsmuster überprüfen und flexibilisieren wollen, müssten strenggenommen zunächst auch mögliche Alternativen einbezogen werden, bevor an eine neue Theorie historischer Differenzierungsprozesse zu denken ist.

Doch sind die Ansatzpunkte dafür sehr vielfältig. Nicht nur kann man die historische Verschränkung von Religion und Politik auf anderen Feldern neben dem der Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt diskutieren. Man könnte gerade auf diesem Feld viele regionale Alternativen aufmachen. Wenn man die Vielfalt europäischer Entwicklungen einbezieht, tritt etwa vor Augen, dass Pollacks Verdichtung einzelner Befunde zum Bild einer zunächst undifferenzierten, dann zunehmend differenzierten weltlichen und geistlichen Herrschaft räumlich-politisch aufgeschlüsselt werden könnte: Die vielen *regna* und *gentes* des Frühmittelalters mit ihren unterschiedlichen Landeskirchen oder „Micro-Christendoms“⁷³ machen es schwierig, für die Zeit vor dem 11. Jahrhundert eine lineare Geschichte des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt zu erzählen. Pollack geht daher von fehlender Differenzierung aus. Doch das täuscht, und bestärkt möglicherweise unversehens die alte, nicht zuletzt konfessionell geprägte Vorstellung einer mittelalterlichen „Einheitswelt“. Die Geschichte des Verhältnisses von Religion und Politik im Frühmittelalter könnte man stattdessen aber als regional mehrstimmig auffassen. Aktuelle Forschungen haben zu ihr gerade neue Ergebnisse erbracht: Die Studie Gerd Althoffs in diesem Band zeigt, dass eine konzeptuelle Trennung und intensives politisches Ringen um die Überordnung von geistlicher und weltlicher Gewalt bereits in der Karolingerzeit Höhepunkte erlebten, an die dann im Investiturstreit wieder angeknüpft werden konnte. Ein Sammelband von Ludger Körntgen und Dominik Waßenhoven hat jüngst eine Vielfalt vergleichender

⁷² Vor einer theoretischen Modellbildung, die letztlich vormoderne Sakralgeschichte reflektiert, warnt insbesondere auch WALSHAM, *Migrations of the Holy* (wie Anm. 15). Einen exemplarischen Nachweis über die Nachwirkungen älterer, in diesem Falle ebenfalls protestantischer Sakralgeschichte in die neuere Religions- und Philosophiegeschichte bietet am Beispiel des Atheismus DOROTHEA WELTECKE, „Der Narr spricht: Es ist kein Gott“. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit (Campus historische Studien 50) Frankfurt a. M. 2010.

⁷³ Vgl. zur Vorstellung von parallelen „Micro-Christendoms“ im Frühmittelalter MAYKE DE JONG, *The State of the Church. Ecclesia and Early Medieval State Formation*, in: POHL –WIESER (Hgg.), *Der frühmittelalterliche Staat* (wie Anm. 62) S. 241–255, unter Rückgriff auf PETER BROWN, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*, London 2003.

Perspektiven auf Neuverhandlungen von Grenzen zwischen geistlichen und weltlichen politischen Akteuren im Reich und in England vorgestellt⁷⁴.

Wenn man in die Zeit nach dem Investiturstreit blickt, wirkt die Erzählung der Trennung von geistlicher und weltlicher Herrschaft zunächst kohärenter. Mit dem Papsttum war nun ein überregional wirkmächtiger Akteur vorhanden, zu dem sich verschiedene politische Mächte positionieren mussten. Es ist also leichter, eine kohärente Entwicklung nachzuverfolgen, was ja auch bereits vielfach geschehen ist⁷⁵. Doch auch für die zahlreichen weltlichen Herrscher des Hoch- und Spätmittelalters und ihr Verhältnis zum Papst und zum regionalen Episkopat könnte man jeweils unterschiedliche Erzählstränge aufmachen und so ein vielstimmiges Neben- und Durcheinander stärker sakralisierter und stärker profaner Begründungen von Herrschaft postulieren.

Wenn man diese Überlegungen mit einbezieht, wird deutlich, dass die um den Investiturstreit organisierte historische Erzählung nur eine von mehreren möglichen ist. Sie neigt zumeist zur Reichsgeschichte. Doch könnte man genauso gut konsequent auf Frankreich fokussieren und erhielte dann einen anderen Spannungsbogen: Die französische Kirche bildete von Beginn an ein außerordentlich wichtiges Experimentierfeld für die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts. Französische Kleriker brachten nicht nur die bekannte Differenzierung in *spiritualia* und *temporalia* hervor, die die Investiturstreitproblematik entschärfte⁷⁶. Auch die diversen klösterlichen Reformnetzwerke in Nordfrankreich und die dort entstehenden Schullandschaften boten wichtige religiöse und intellektuelle Ressourcen für das Papsttum. Im Nachgang des Investiturstreits konnte auch der französische König von diesen Entwicklungen profitieren⁷⁷. Die französischen Könige kultivierten bald schon eine eigenständige Sakralität der französischen Monarchie und eröffneten so neue Legitimationsquellen⁷⁸. Daneben gewannen sie weitere Legitimation ihrer Herrschaft aus dem intensiv kultivierten Recht sowie den Wissenschaften und Künsten. Sie stellten sich über weite

⁷⁴ Vgl. ALTHOFF, Differenzierung (wie Anm. 4); KÖRNTGEN – WABENHOVEN (Hgg.), Religion und Politik (wie Anm. 62).

⁷⁵ Vgl. mit Verweisen HEIKE JOHANNA MIERAU, Kaiser und Papst im Mittelalter, Köln u. a. 2010; JÜRGEN MIETHKE – ARNOLD BÜHLER, Kaiser und Papst im Konflikt: zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter (Historisches Seminar 8) Düsseldorf 1988.

⁷⁶ Vgl. zur Frühgeschichte der Unterscheidung OLIVIER GUILLOT, A Reform of Investiture before the Investiture Struggle in Anjou, Normandy and England, in: Haskins Society Journal 3, 1991, S. 81–100.

⁷⁷ Vgl. ROLF GROBE, Frankreichs neue Überlegenheit, in: BERND SCHNEIDMÜLLER – STEFAN WEINFURTER (Hgg.), Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V., Darmstadt 2007, S. 195–216; DERS., „La fille aînée de l'Église“: Frankreichs Kirche und die Kurie im 12. Jahrhundert, in: JOCHEN JOHRENDT – HARALD MÜLLER (Hgg.), Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III. (Neue Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, NF 2) Berlin – New York 2008, S. 299–321.

⁷⁸ Vgl. so schon JOSEPH R. STRAYER, France: The Holy Land, the Chosen People, and the Most Christian King, in: DERS., Medieval Statecraft (wie Anm. 44) S. 300–314; beispielhaft JACQUES LE GOFF, Saint Louis, Paris 1996.

Strecken sehr eng zum Papsttum, das sie schließlich vielfältig beeinflussten und ab dem 14. Jahrhundert teils zu kontrollieren suchten⁷⁹. Ihr Einfluss auf die bevorzugte Form der Trennung von geistlich und weltlich sollte also nicht unberücksichtigt bleiben.

Doch das verschiebt sogleich die historischen Zäsuren an andere Stellen. Über das Hoch- und Spätmittelalter hinweg gab es ja nicht nur zwischen den römisch-deutschen Königen, sondern auch zwischen den französischen und englischen Königen und dem Papsttum intensive Auseinandersetzungen. Sie waren längst denkbar, setzten aber teils an ganz anderen Themen an, beispielsweise an der Frage der Finanzierung der päpstlichen Aktivitäten wie etwa der Kreuzzüge⁸⁰. Während es für sie wie für andere europäische Herrscher lange Zeit opportun war, eine enge Bindung an das Papsttum zu suchen, war dies in bestimmten Situationen schließlich nicht mehr der Fall. Verschiedene europäische politische Akteure propagierten also andere Formen der Verschränkung von geistlicher und weltlicher Gewalt als die hierokratische Papstkirche. Religiöse Gegenbewegungen zur Konsolidierung der römischen Kirche waren sowieso schon seit dem 12. Jahrhundert präsent und verknüpften sich teils mit politischen Konflikten⁸¹. Abweichende Ordnungsvorstellungen wie der Konziliarismus traten dann seit dem 14. Jahrhundert verstärkt auf. Spätestens mit dem 15. Jahrhundert übersetzten sich solche längst vorhandenen Tendenzen in einen sichtbaren Diversifizierungsprozess innerhalb Europas, in dem sich zunächst mit dem Hussitismus und Utraquismus in Böhmen, dann mit den verschiedenen europäischen Reformationen lokale Kirchen und Konfessionen etablierten. Die Verschränkung zwischen politischer Herrschaft und religiöser Legitimation wurde dabei auf verschiedenen lokalen Ebenen nochmals neu geregelt, wobei sowohl Sakralisierungen wie Entsakralisierungen der politischen Ordnungen auftraten⁸².

⁷⁹ Vgl. hier neben den Klassikern wie MARC BLOCH, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg – Paris 1924, zum Mittelalter nur JOACHIM EHLERS (Hg.), *Die französischen Könige des Mittelalters: Von Odo bis Karl VIII. 888–1498*, München 1996.

⁸⁰ Vgl. etwa WILLIAM E. LUNT, *Financial Relations of the Papacy with England*, 2 Bde., Cambridge 1962; methodisch differenziert zum Zugriff auf herrschaftliche, wirtschaftliche und religiöse Motivationen politischen Handelns KARL UBL, *Philipp IV. und die Vernichtung des Templerordens. Eine Neubewertung*, in: *Francia* 39, 2012, S. 69–88.

⁸¹ Vor allem der Albigenserkrieg und die Auseinandersetzungen im Italien des 13. Jahrhunderts könnten als Beispiele genannt werden. Zu den jeweils äußerst komplexen historischen Abläufen vgl. JÖRG OBERSTE, *Der 'Kreuzzug' gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter*, Darmstadt 2003; zu Italien mit weiteren Verweisen CHRISTOPH F. WEBER, *Zeichen der Ordnung und des Aufbruchs. Heraldische Symbolik in italienischen Stadtkommunen des Mittelalters (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne)* Köln u. a. 2011, S. 130, S. 188 f. und S. 376 f.; DONALD PRUDLO, *The Martyred Inquisitor: The Life and Cult of Peter of Verona (Church, Faith, and Culture in the Medieval West)* Aldershot 2008.

⁸² Vgl. mit Verweisen MATTHIAS POHLIG, *Religionsfrieden als pax politica. Zum Verhältnis von Religion und Politik im konfessionellen Zeitalter*, in: GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung (wie Anm. 4)* S. 225–251; MATTHIAS POHLIG u. a. (Hgg.),

An die Stelle der graduellen Trennung von Religion und Politik könnte man bei Einbezug dieser regionalen Verschiedenheiten eine dynamischere historische Erzählung setzen: Das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt wurde in verschiedenen europäischen Regionen wiederholt neu verhandelt – teils durchaus mehrmals. Konzeptuell ähnliche Unterscheidungen von geistlich und weltlich wurden dabei immer wieder aufgegriffen und in wechselnden politischen Konstellationen durchgespielt. Ein eigentlicher 'Beginn' einer Scheidung von geistlich und weltlich scheint daher schwer zu bestimmen. Für den Investiturstreit spricht zwar die Forschungsgeschichte. Doch beruht sie ja auf dem alten Zerfallparadigma. Die Fokussierung auf Frankreich und England würde dagegen – je nachdem welche Ereignisse man aus der historischen Vogelperspektive hervorhebt – einen früheren oder viel späteren Umschlagpunkt bewirken. Ansprüche auf Überordnung der geistlichen Gewalt kann man ja mit Althoff in die Krisen der Karolingerzeit datieren, wo sie nicht vom Papst, sondern von den fränkischen Bischöfen vertreten wurden. Oder man kann traditionelle Marksteine der anglophonen und frankophonen Forschung bevorzugen und den Konflikt zwischen Philipp IV. und Bonifaz VIII. an der Wende zum 14. Jahrhundert oder gar die Lossagung des englischen Königs von der Papstkirche im 16. Jahrhundert als entscheidende Wende zur Verselbständigung des Staates von kirchlicher Aufsicht ansehen. Die Vielfalt der möglichen Zäsuren, die man leicht erweitern könnte, verstärkt freilich nur den Eindruck, dass wir es mit einer Geschichte wiederholter Neuverhandlungen ähnlicher Themen über das gesamte Mittelalter (und Teile der Antike wie der Neuzeit) zu tun haben.

Um die Linearität der bisherigen historischen Erzählungen, die großenteils dem älteren Zerfalls- oder Freisetzungparadigma angehören, noch deutlicher zu problematisieren, könnte man zudem auf Sakralisierungen politischer Herrschaft hinweisen. Sie wechseln sich mit den in der älteren Forschung fokussierten Entsakralisierungen ab und scheinen sie oftmals sogar zu bedingen. Das Narrativ einer Trennung von geistlich und weltlich funktioniert etwa nur, wenn man auf das 11. bis 15. Jahrhundert fokussiert. Fragt man nach dem 4. bis 18. Jahrhundert, sieht es anders aus⁸³. In Spätantike und Frühmittelalter werden, wie wir wissen, Vorstellungen religiös legitimer Herrschaft eifrig ausgebaut, im 8. und 9. Jahrhundert etwa von den karolingischen Herrschern. Mit Unregelmäßigkeiten wie einem König Heinrich I., der das Angebot der Salbung ausschlug, setzen sich Sakralisierungsprozesse vom fränkischen Karolingerreich zu den Ottonen und Saliern bis zu Heinrich IV. und darüber hinaus weiter fort und zeigen verschiedene Ausformungen. Unter dem Druck

Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien (Zeitschrift für Historische Forschungen, Beihefte 41) Berlin 2008.

⁸³ Vgl. zum Folgenden FRANZ-REINER ERKENS, *Herrschersakralität im Mittelalter: von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006; zu anderen Formen transzendenter Legitimation von Herrschern s. CRISTINA ANDENNA – GERT MELVILLE, *Dynastie, Idoneität und Transzendenz. Vergleichende Untersuchungen zum hohen und späten Mittelalter*, in: HANS VORLÄNDER (Hg.), *Transzendenz und Gemeinsinn. Themen und Perspektiven des Dresdner Sonderforschungsbereichs 804*, Dresden 2011, S. 40–45.

des Papsttums, aber auch auf der Basis rein weltlicher Konflikte, wurden zwischen 11. und 14. Jahrhundert zwar oft auch profane Legitimationen des Königtums betont. Gleichzeitig holten aber die west- und nordeuropäischen Herrscher eine sakrale Überhöhung ihrer Herrschaft nach – oder brachten die Sakralität ihrer Königsherrschaft gegen den Papst ins Spiel, wie im Falle der französischen Monarchie unter Philipp IV., die den Papst auch mit religiöser Propaganda angriff und Frankreich als Land des erwählten Volkes, den französischen Herrscher als eigentliche Säule der Kirche und „allerchristlichsten König“ darstellen ließ⁸⁴. Spätestens mit der Reformation und Konfessionalisierung steigt ein vergleichbarer Bezug diverser Herrscher und Obrigkeiten auf religiöse Legitimationsgründe wiederum sprunghaft an, während er mit der Aufklärung eher zurückgeht beziehungsweise sich pluralisiert und transformiert. Dabei werden jeweils ganz unterschiedliche Mechanismen der Verknüpfung von religiöser Herrscherlegitimation und Religionspolitik wirksam, die hier nur gestreift werden können. Die Schübe der Sakralisierung der päpstlichen Zentralgewalt, so wird aber deutlich, stehen teilweise mit vorausgehenden oder antwortenden Schüben der Sakralisierung lokaler weltlicher Herrschaft in Wechselwirkung⁸⁵.

Aber inwiefern, so könnte man nun fragen, ist es problematisch, solche Entwicklungen zusammenzufassen? Ist das Ergebnis – eine graduelle Trennung der geistlichen und weltlichen Begründung politischer Macht – nicht am Ende doch dasselbe? Das mag der Fall sein, doch geben sich ja weder historische noch soziologische Untersuchungen damit zufrieden. Es geht vielmehr um das ‘Wie’ solcher Entwicklungen, um die Faktoren, die auf historische wie gegenwärtige Vorgänge einwirken. Da im Moment die Revision verschiedener älterer Groß Erzählungen in globalgeschichtlich vergleichender Forschung ansteht, geht es zudem durchaus auch um das ‘Wann’ und ‘Wo’. Wenn man sich zu stark auf die ältere Erzählung einer graduellen Differenzierung verschiedener gesellschaftlicher Funktionsbereiche in Europa seit dem Hochmittelalter einlässt, drohen auf diesen Ebenen Fehleinschätzungen.

Wie mir scheint, müsste man daher anstelle der Trennung der Bereiche Religion und Politik konsequent ihre Verknüpfung thematisieren. Das Beispiel der Auseinandersetzungen von Kaisern und Päpsten rückt zwar etwa konkrete historische Kontexte in den Vordergrund und vollzieht auf Akteursebene nach, dass tatsächlich Interessengegensätze bestanden, die zu neuen Abgrenzungen von geistlicher und weltlicher Herrschaft führten. Doch droht regionale Machtpolitik einseitig wahrgenommen zu werden, und es könnte die Vorstellung aufkommen, dass Staaten und ihre Vorläufer eigentlich immer schon von einer geistlichen Oberherrschaft

⁸⁴ Vgl. hier nur STRAYER, France: The Holy Land (wie Anm. 78) S. 305–307.

⁸⁵ Vgl. zum Begriff der Sakralisierung beziehungsweise ‘immanenten Sakralisierung’ mit Verweisen VOLKHARD KRECH, Dynamics in the History of Religion. Preliminary Considerations on Aspects of a Research Programme, in: KRECH – STEINICKE (Hgg.), Dynamics in the History of Religion (wie Anm. 9) S. 15–70, hier S. 25–27.

unabhängig sein wollten, und eine graduelle Differenzierung daher unausweichlich war. Wenn man stattdessen nochmals nach der Machtgrundlage des aufstrebenden Reformpapsttums fragt, wird nicht nur deutlich, dass es von genuinen religiösen Impulsen gestützt und von den römisch-deutschen Herrschern intensiv gefördert worden war. Es gab auch mehrere andere regionale Akteure des 11. Jahrhunderts, die eine gesteigerte Stellung des Papsttums förderten. Maureen I. Miller hat jüngst darauf hingewiesen, dass es im Vorlauf des Investiturstreits zu neuen Bündnissen gekommen war, da in Italien sowie in Westeuropa eine Reihe neuer, legitimationsbedürftiger Herrschaftsverbände entstanden war. Sie bezogen vom Papsttum Legitimität, wurden aber im Gegenzug auf die reformerische religiöse Agenda festgelegt⁸⁶. Vielfach unterstützten politische Akteure des Mittelalters also die Rolle des Papsttums als Spitze der europäischen Christenheit, teils vielleicht aus Kalkül, teils aber auch aus religiöser Überzeugung. Ob zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt Interessengegensätze oder Interessenskongruenz bestehen, ist dabei historisch kontingent.

In zweiter Linie neigen die älteren, um die graduelle Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt organisierten historischen Erzählungen dazu, interne Entwicklungen dieser Bereiche zu unterschlagen, die historisch eine große Rolle spielen. Doch auch die Verknüpfung mit weiteren Entwicklungen, etwa denen zwischen Recht, Religion und Politik kommt zu kurz. Detlef Pollack stellt zu Recht heraus, dass der Bezug auf das Recht eine wichtige Ressource in der Selbstbehauptung der weltlichen Herrscher war. Er diskutiert, wie oben erwähnt, dass er von den deutschen Herrschern teils gegen die Machtansprüche des Papsttums in Stellung gebracht wurde. Dazu wird die Überlegung Dilchers herangezogen, dass das Recht durch Aufladung mit sakralen Elementen geradezu sakralisiert wird⁸⁷. Doch droht diese Entwicklung unterbetont zu werden, wo sie zu stark in ein Narrativ von der Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt einbezogen wird. Die Rechtsentwicklung war ja keineswegs nur Resultat von Konflikten zwischen Papsttum und weltlichen Gewalten. Neuere Forschungen zur Entstehung politischer Ordnungen weisen im Gegenteil darauf hin, dass politische Konflikte im Innern mittelalterlicher Herrschaftskomplexe ein wesentliches *Movens* der institutionellen Binnendifferenzierung und Verrechtlichung waren. Thomas N. Bisson hat erst 2009 die Entstehung von Konzepten politischer Verantwortlichkeit im Hochmittelalter in einer umfassenden Studie als Resultat langwieriger lokaler Kleinkonflikte dargestellt. Sie ergaben sich in der hochmittelalterlichen Phase politischer und wirtschaftlicher Verdichtung und eifrigen Landesausbaus (also auf der Basis unterliegender ökonomischer und sozialer Faktoren) zwischen Herren und Untergebenen in großer

⁸⁶ Vgl. MAUREEN C. MILLER, *Italy in the Long Twelfth Century: Ecclesiastical Reform and the Legitimization of a New Political Order, 1059–1183*, in: NOBLE – VAN ENGEN (Hgg.), *European Transformations* (wie Anm. 62) S. 117–131.

⁸⁷ Vgl. wie oben POLLACK, *Die Genese* (wie Anm. 4) bei Anm. 107–108.

Zahl und bewirkten seiner Ansicht nach schließlich einen Lernprozess⁸⁸. Jüngere Forschungen haben zudem die tiefergehenden historischen Wurzeln solcher Verrechtlichungsprozesse aufgezeigt, indem sie auf ungeschriebene „Spielregeln“ und informelle Mechanismen der Konfliktlösung wie die Vermittlung hingewiesen haben, die wichtige Vorläuferentwicklungen für Bürokratisierungsprozesse boten⁸⁹. Auch ist wiederum klar geworden, dass Prozesse institutioneller Verdichtung regional unterschiedlich ausfallen konnten: Wie Theo Broekmann zeigt, gab es beispielsweise im Königreich Sizilien heftige Widerstände gegen die straffe, modernisierende Organisation der Monarchie durch Roger II., denn den Zeitgenossen, insbesondere dem Adel, erschien diese neue Ordnung als Tyrannei. Ähnlich wie im Reich bevorzugten sie andere, ebenfalls funktionsfähige politische Mechanismen, die lediglich aus moderner Perspektive weniger fortschrittlich erscheinen⁹⁰. Die zunehmende Verdichtung weltlicher (wie geistlicher) Herrschaft wird also wiederum auch von bestimmten Prozessen des regionalen Zusammenwachsens angetrieben und von spezifischen Akteurskonstellationen gesteuert, für die in einer Erzählung zur Trennung von geistlich und weltlich kein Platz ist.

Auch in einem dritten und letzten Bereich ergeben sich mögliche Alternativen, wenn man die Überlegungen Pollacks zur Trennung von Religion und Politik modifizierend weiterverfolgt. Im Bereich der Herrscherlegitimation, den er zu Recht als Bereich direkter gegenseitiger Abgrenzung beziehungsweise Annäherung von geistlicher und weltlicher Gewalt hervorhebt, könnte man etwa nicht nur eine Trennung, sondern vor allem eine Pluralisierung als historischen Wirkungszusammenhang ansehen. Es erscheint tatsächlich äußerst signifikant für die Stellung und das Selbstverständnis weltlicher Herrschaft, wenn Könige und Kaiser wie Friedrich I. Barbarossa neue Begründungen ihrer Herrschaft beibrachten. Wie Pollack hervorhebt, griff man in Konflikten zwischen Kaiser und Papst zum Beispiel im 12. Jahrhundert auf rechtliche und historische Begründungen für die Ansprüche des Kaisertums zurück, diversifizierte also die Legitimationsgründe, die den Bereich des Politischen stützten⁹¹. Zudem wurden jedoch auch in der religiösen Legitimation

⁸⁸ Vgl. THOMAS N. BISSON, *The Crisis of the Twelfth Century: Power, Lordship, and the Origins of European Government*, Princeton (NJ) 2009.

⁸⁹ Vgl. GERD ALTHOFF, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997; HERMANN KAMP, *Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne)* Darmstadt 2001; KOZIOL, *Begging Pardon* (wie Anm. 66). Zum Übergang zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit, informellen und formellen politischen Mechanismen vgl. auch PETRA SCHULTE, *Scripturae publicae creditur. Das Vertrauen in Notariatsurkunden im kommunalen Italien des 12. und 13. Jahrhunderts* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 101) Tübingen 2003; CHRISTOPH DARTMANN, *Politische Interaktion in der italienischen Stadtkommune (11.–14. Jahrhundert)* (Mittelalter-Forschungen 36) Ostfildern 2012.

⁹⁰ Vgl. THEO BROEKMANN, *‘Rigor Iustitiae’: Herrschaft, Recht und Terror im normannisch-staufischen Süden (1050–1250)* (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne) Darmstadt 2005.

⁹¹ Man könnte noch auf Veränderungen im Bereich der wissenschaftlich-gelehrten Qualifikation von Herrschern hinweisen, vgl. zuletzt KARL UBL, *Der Gelehrte bei Marsilius von Padua und Wilhelm von*

mittelalterlicher Herrscher Alternativen formuliert: Die deutschen Könige führten gegen die Vorstellung einer päpstlichen Beauftragung zur Herrschaft eigene Begründungen für ihr Amt an, etwa die von Heinrich IV. wie von Friedrich I. und anderen geäußerte Vorstellung, dass die königliche Herrschaft gottgewollt sei⁹². Pollack nennt dieses Argument einer Gottunmittelbarkeit des Herrschers „metaphysisch“, doch ist es, funktional bestimmt, durchaus religiös. Religion wird nach dieser Sichtweise also nicht aus dem Bereich der Politik zurückgedrängt, sondern mit einer anderen, konkurrierenden Form religiöser Begründung ersetzt. Ein Teilbereich des Religiösen erfährt eine interne Pluralisierung. Wo politische Prätendenten jedoch mehrere Formen religiöser Legitimation zur Auswahl haben, muss die Verknüpfung von Religion und Politik lockerer werden. Diese Diversifizierung scheint der wesentliche Auslöser einer veränderten Form der Differenzierung von Religion und Politik zu sein.

Ihre Fortsetzungen kann man bis in die Gegenwart verfolgen, in der hierzulande religiöse und weltanschauliche Pluralität die Grundlage einschlägiger Legitimationsmechanismen geworden ist. Doch auch heute sind nicht Religion und Politik, sondern lediglich Staat und Kirche getrennt. Nicht nur gibt es weiterhin beispielsweise Parteien mit religiösen Wertbezügen. Politik wird auch in stark säkularisierten Kulturen typischerweise nicht im Sinne bloßer Machtpolitik legitimiert. Es ist etwa nicht die Rede davon, dass im deutschen Bundestag ganz ausdrücklich das Gesetz des Stärkeren regiert. Im Gegenteil wird gerade die Auswahl von Amtsträgern weiterhin durch Gesichtspunkte ihrer religiösen oder aber moralischen Qualifikation mit gesteuert. Ihr Handeln, das sich ansonsten nach Logiken der Politik organisieren mag, muss zumindest in der rechtfertigenden Darstellung nach außen irgendwie auf Werte bezogen werden. Die Moral oder persönliche Integrität, die ein politischer Amtsträger vorweist, kann aber mittlerweile dank des Konzepts der Religionsfreiheit und einer Vielfalt von profanen Moralvorstellungen aus jeder beliebigen Religion oder aus einer areligiösen Weltanschauung abgeleitet sein – der Bereich hat sich intern enorm diversifiziert, und die Verknüpfung der Politik mit religiösen Legitimationen ist teils von Bindungen an Bereiche wie Recht und Wissenschaft abgelöst worden. Dieser Prozess scheint mir wesentlich von Diversifizierungen ermöglicht worden zu sein. In historischen Situationen, in denen religiös oder weltanschaulich unterschiedlich orientierte Gruppen zu einem Konsens finden mussten, einigten sie sich dann typischerweise darauf, diese Orientierungen aus dem Bereich des Politischen auszuklammern⁹³.

Ockham. Zur Abgrenzung von politischer und gelehrter Autorität in der Philosophie des 14. Jahrhunderts, in: *Das Mittelalter* 17, 2012, S. 16–33.

⁹² Vgl. zu Heinrich IV. FRANZ-REINER ERKENS, *Der *pia Dei ordinatione* rex* und die Krise sakral legitimierter Königsherrschaft in spätsalisch-frühstaufer Zeit, in: JARNUT – WEMHOFF (Hgg.), *Vom Umbruch zur Erneuerung* (wie Anm. 23) S. 71–101; zu Friedrich I. die Verweise bei POLLACK, *Die Genese* (wie Anm. 4) bei Anm. 103.

⁹³ Ich möchte also Säkularisierung durch Verdrängung des Religiösen aus dem politischen Raum stärker betonen (vgl. etwa CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge [MA] 2007, S. 1–2); vgl. Belege etwa

Man könnte also das den älteren Erzählungen zugrundeliegende Kausalverhältnis umdrehen: Die Trennung zwischen den Bereichen des Religiösen und des Politischen ist (zumal im Mittelalter) nicht das Resultat einer zunehmenden Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt oder von Staat und Kirche. Im Gegenteil gab es verschiedene Formen der konzeptuellen Trennung zwischen Religion und Politik eigentlich durchgehend. Wo aber mehrere konkurrierende religiöse oder politische Akteure in Konflikt gerieten, wurden zur Vermeidung ständiger Konflikte zumeist Ordnungskonzepte für diese Bereiche durchgesetzt, also 'Staaten' beziehungsweise politische Ordnungen und 'Kirchen' etabliert oder verändert. Wo innerhalb von 'Staaten' und 'Kirchen' weiterhin religiöse Konflikte bestanden, wurden räumliche und sachliche Ordnungsmuster gefunden, um die Praxis des Zusammenlebens von Konflikten halbwegs freizuhalten. Teils erreichte man religiösen oder politischen Konsens schlicht auf dem Weg der Gewalt. Wo die Machtverhältnisse dagegen nicht ausreichten, um Vereindeutigungen herbeizuführen, arrangierte man sich typischerweise mit Formen religiöser Diversität⁹⁴.

Um das Verhältnis von Religion und Politik in einer der Gegenwartsforschung angemessenen Weise zu beschreiben, scheint es daher nur eine Lösung, die Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt zu verfolgen. Als anderen Ansatzpunkt kann man daneben verfolgen, wo historisch gesehen die regionalen, sozioökonomischen und kulturellen Verdichtungspunkte liegen, die einen veränderten Umgang mit religiöser Diversität ermöglichten. Diese Frage müsste aus historischer Perspektive wohl zunächst in diejenige nach regionalen Verdichtungsprozessen umgesetzt werden, in denen verschiedene religiöse und politische Überzeugungen überhaupt zueinander in Beziehung traten. Dann könnte man fragen, welche inneren Dynamiken des Religiösen, Politischen etc. und welche Verknüpfungen zwischen Religion, Politik, Recht und anderen Bereichen in spezifischen Akteurskonstellationen auftraten.

Tatsächlich werden derartige Fragen in der Mittelalterforschung derzeit vielfach gestellt. Das Thema der inter- und transkulturellen Verflechtungsgeschichte boomt, nicht nur in der Mittelalter-, sondern auch in der Neuzeitgeschichte⁹⁵. Für den Bereich der Mittelaltergeschichte bildet in letzter Zeit vor allem die kommunikative und sozioökonomische Verdichtung und transkulturelle Verflechtung rund um das Mittelmeer

bei POHLIG, Religionsfrieden (wie Anm. 82); ALEXANDRA WALSHAM, Zu Tisch mit Satansjüngern. Geistliche und weltliche Soziabilität im nachreformatoren England, in: ANDREAS PIETSCH – BARBARA STOLLBERG-RILINGER (Hgg.), Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Religionsgeschichte 214) Göttingen 2013, S. 285–313.

⁹⁴ Vgl. methodisch anregend JENNY RAHEL OESTERLE, Grenzenlose Multireligiosität? Rivalitäten um Herrscherkunst und Ämtervergabe am Kalifenhof von Kairo im 10. Jahrhundert, in: BORGOLTE – TISCHLER (Hgg.), Transkulturelle Verflechtungen (wie Anm. 10) S. 195–206; forschungskritisch KENNETH BAXTER WOLF, *Convivencia* in Medieval Spain: A Brief History of an Idea, in: Religion Compass 3, 2009, S. 72–85; zur Frühen Neuzeit PIETSCH – STOLLBERG-RILINGER (Hgg.), Konfessionelle Ambiguität (wie Anm. 93); ALEXANDRA WALSHAM, Charitable Hatred. Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700, Manchester 2006.

⁹⁵ Vgl. die Literatur oben bei Anm. 10, 16, 17.

einen wichtigen Schwerpunkt, da sie den Blick der älteren, auf Westeuropa konzentrierten Forschungen ergänzen kann⁹⁶. Die innere Dynamik des Religiösen ist, wie einleitend erwähnt, ebenfalls ein aktuelles Thema⁹⁷.

Als weitere wichtige Form des Zugriffs auf religiöse Dynamiken des Mittelalters haben sich daneben Forschungen entwickelt, die Schnittstellen zwischen Religion und anderen Bereichen thematisieren. Dabei sind mittlerweile auch Prozesse der Verknüpfung von Religion mit Recht oder Politik ins Blickfeld geraten: Wie Gerd Althoff jüngst gezeigt hat, wurden etwa neue biblische Begründungen für die legitime Anwendung von Gewalt gefunden und schließlich in das kanonische Recht eingeschrieben, als das Reformpapsttum im späteren 11. Jahrhundert politische und militärische Initiativen gegen Gegner und Dissidenten zu legitimieren suchte⁹⁸. Wie Christine Caldwell Ames zeigt, wurde auch die Verfolgung von Häretikern durch die hochmittelalterliche Inquisition durch eine religiöse Aufwertung von gewaltsamer Verfolgung ermöglicht – und ist nicht allein Resultat der Entstehung ‘modernerer’ Verfolgungsstrukturen, wie Robert I. Moore vorschlug⁹⁹.

4. HISTORISCHE RAHMENANNAHMEN UND VERLAUFSPROZESSE: BOURDIEU VERSUS LUHMANN

Doch wie können wir solche Prozesse – also die innere Pluralisierung des religiösen Bereichs und seine Verknüpfung mit anderen gesellschaftlichen Sphären – theoretisch rahmen? Detlef Pollack schlägt eine Adaptation der Luhmannschen Systemtheorie vor. Eine für die mediävistische Forschung wohlvertraute und für die geschilderten Anliegen näherliegende theoretische Ressource wäre aber auch in der Feldtheorie Pierre Bourdieus vorhanden. Sie scheint mir gegenüber den Ansätzen der Systemtheorie einfacher zu dynamisieren zu sein.

Ähnlich wie die Systemtheorie Luhmanns folgt die Feldtheorie nicht dem älteren Dekompositions-, sondern einem Emergenzparadigma, geht also nicht von einem gesellschaftlichen Zerfall aus, sondern von der Entstehung übergeordneter gesellschaftlicher Strukturen¹⁰⁰. Wo verschiedene Akteure ähnliche soziale Praktiken

⁹⁶ Vgl. diverse Literatur oben bei Anm. 10, mit einer Problematisierung des typischerweise auf das Christentum orientierten Blicks auch PHILIPPE BÜTTGEN u. a. (Hgg.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris 2009.

⁹⁷ Vgl. die Literatur oben bei Anm. 11.

⁹⁸ Vgl. GERD ALTHOFF, „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. *Das Papsttum und die Gewalt im Hochmittelalter*, Darmstadt 2013; vergleichbare Argumentationen etwa auch von ROBERT I. MOORE, *The War on Heresy*, Cambridge (MA) 2012.

⁹⁹ Vgl. CHRISTINE CALDWELL AMES, *Inquisition* (wie Anm. 11); vgl. auch DIES., *Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*, Philadelphia 2009; ROBERT I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Society, 950–1250*, Malden (MA) 2007.

¹⁰⁰ Vgl. zum Konzept der Emergenz bei Luhmann knapp KNEER, *Differenzierung* (wie Anm. 30) S. 140–143; anschaulich auch RAINER WALZ, *Theorien sozialer Evolution und Geschichte*, in: FRANK BECKER (Hg.), *Geschichte und Systemtheorie* (wie Anm. 6) S. 29–75, S. 46–47.

vollziehen und dabei miteinander in Konkurrenz geraten, entstehen nach Bourdieus Sicht soziale 'Felder'. Sie gewinnen Autonomie, indem sie sich eigenständig nach inneren Kriterien abgrenzen und (zumeist unausgesprochene, habitualisierte) Regeln und Logiken ausbilden. Sie sind somit in etwa analog zu Konzepten von Wertsphären oder Funktionssystemen zu denken.

Bourdieu's Verständnis der Logik sozialer Felder erlaubt, Dynamiken der regionalen Verdichtung einzubeziehen, und gerade zum religiösen Feld hat er sich mehrfach geäußert. Wo mehrere religiöse Akteure miteinander in Kontakt geraten, so die räumliche Metapher des Feldes, müssen sie sich zueinander positionieren. Gemäß der inneren Dynamik sozialer Felder werden dann auch die Grenzen des Feldes neu bestimmt: Da Bourdieu die Felder immer vom Zentrum her definiert sieht, kann eine Neuabgrenzung des gesamten Feldes erwartet werden, wo neue Akteure innerhalb eines Feldes die Oberhand gewinnen¹⁰¹. Das ist hilfreich, wenn man die historisch wandelbare Gestalt von Phänomenen im Auge behalten will, die wir heute als Recht, Religion oder Politik zusammenfassen. Sie konnten historisch sozusagen ständig mit neuen Varianten überschrieben werden, so dass sich nach wiederholten Neubestimmungen der Felder sozusagen eine Archäologie mit verschiedenen Schichten kultureller Formationen darbietet, die wir historisch als Recht, Religion etc. bestimmen.

Die intensive religiöse Erneuerung des hochmittelalterlichen lateinischen Christentums bei gleichzeitiger Ausweitung der Wahrnehmungshorizonte über die *christianitas* hinaus erscheint in diesem Modell etwa als Verdichtung des religiösen Feldes. Der päpstlich geführten Kirche gelang es, eine dominante Stellung innerhalb des europäischen regionalen Feldes zu erringen. Sie grenzte sich dann vehement gegen ältere Vorstellungen ab, nach denen ein weltlicher Herrscher wie Karl der Große als Lenker und *rector* der Kirche auftreten konnte, oder einzelne Bischöfe unabhängig vom Papsttum agieren durften. Die religiöse Zugehörigkeit wurde dabei mit rechtlichen Bindungen verknüpft, indem man den rechtlichen Ungehorsam gegen den Papst nun als religiöse Verfehlung der Häresie definierte und so ins religiöse Feld einschloss. Zur christlichen Religion zu gehören, hatte nun eine spezifischere Bedeutung. Später wurde die rechtliche Komponente des Religionskonzepts von anderen religiösen Akteuren negiert und wiederum überschrieben.

Bourdieu sieht insgesamt die Möglichkeit vor, dass ein Feld an Autonomie gewinnt oder verliert. Das erlaubt, die oben diskutierten Prozesse religiöser und politischer Pluralisierung und Diversifizierung als veränderliche Verschränkung verschiedener Felder zu denken. Paradigmatisch hat schon Bourdieu selbst eine Auflösung des 'religiösen Feldes' durchexerziert¹⁰²: Wie er argumentiert, wurde es im 20. Jahrhundert an seinen Rändern sozusagen porös und erfuhr eine Diversifizierung. Dabei erfolgten nicht nur neue innere Differenzierungen, sondern es wurden auch

¹⁰¹ Vgl. besonders die Operationalisierung von REUTER, Grenzarbeiten (wie Anm. 15).

¹⁰² Vgl. PIERRE BOURDIEU, Die Auflösung des Religiösen, in: DERS., Rede und Antwort, Frankfurt a. M. 1992, S. 231–237.

Elemente der seit Jahrhunderten benachbarten Felder der Medizin und Wissenschaft in Gemengelage wie Esoterik, Psychotherapie, Astrologie etc. ins religiöse Feld eingeschlossen.

Derartige Überlegungen hat in letzter Zeit die Religionswissenschaftlerin Astrid Reuter zu einer Frage nach wiederholten „Grenzarbeiten am religiösen Feld“ weiterentwickelt. Sie schlägt vor, Akteure in den Blick zu nehmen, die bestimmte Phänomene in das religiöse Feld ein- oder ausschlossen, indem sie diese als religiös auswiesen oder ihre Zugehörigkeit zur Religion bestritten¹⁰³. Der oben diskutierte Verweis mittelalterlicher Herrscher auf die Gottunmittelbarkeit ihrer Herrschaft kann etwa als Praxis verstanden werden, mit dem diese Herrscher ihren Status in einer Situation der Krise als religiös auswiesen und so gegen Angriffe und Veränderungen zu schützen versuchten. Im kanonischen Recht des 13. Jahrhunderts suchte man dagegen zum Beispiel bestimmte Formen der kirchlichen Rechtssetzung aus dem Bereich des Religiösen herauszunehmen, um sie dynamisieren zu können: Das zunehmend gestaltungsfreudige Papsttum wollte nun bestimmte Entscheidungen nicht mehr als sakral legitimiert und überzeitlich gültig ausweisen, sondern gerade als situativ veränderlich. Bestimmte Fälle von Rechtsentscheidungen wurden daher nun juristisch als rein innerweltliche, veränderliche Entscheidungen definiert, die der Papst sozusagen aus bloß menschlichem Ermessen traf. Andere Teile der kirchlichen Ordnung wies man dagegen als göttlich gewollt und unveränderlich aus (wiewohl heftig umstritten sein konnte, welche das waren)¹⁰⁴. Vergleichbare Grenzarbeiten kann man auch an diversen weiteren Stellen annehmen.

Wie jüngst vorgeschlagen wurde, kann man Bourdieus Feldtheorie daher zu einem historischen Rahmen erweitern, innerhalb dessen verschiedene Grenzarbeiten und innere Diversifizierungen von der Antike bis in die Gegenwart untersucht werden können. Zwar hat Bourdieu selbst keine weitergehenden historischen Verlaufsannahmen vorgeschlagen. Doch gerade diese Offenheit erscheint für das historische Arbeiten derzeit als Chance: Der übergreifende Rahmen lässt genügend Raum für die aktuell laufenden Untersuchungen kurz- und mittelfristiger Wandlungsprozesse und für transkulturelle Vergleiche.

Mit jüngeren Forschungen könnte man aber in etwa annehmen, dass die wichtigsten sozialen Felder, insbesondere mehrere regionale religiöse Felder, bereits seit der Antike vorhanden waren, sich dann kontinuierlich verlagerten, an Autonomie

¹⁰³ Vgl. REUTER, Grenzarbeiten (wie Anm 15); REUTER, Charting the Boundaries (wie Anm. 15). Reuter adaptiert die Bourdieusche Feldtheorie insbesondere durch Dynamisierung, unter Heranziehung von Ansätzen wie THOMAS F. GIERYN, Boundary-work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists, in: American sociological review 48/6, 1983, S. 781–795.

¹⁰⁴ Vgl. BRIAN TIERNEY, Origins of Papal Infallibility 1150–1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages (Studies in the History of Christian Thought 6) Leiden 1972, besonders S. 45–58.

gewannen oder verloren und sich miteinander verflochten¹⁰⁵. Schon mit der Antike müsste man dann ein religiöses Feld rund um das Mittelmeer postulieren, das mit anderen regionalen Feldern in Kontakt geriet. Im Anschluss daran könnte man phasenweise regionale Entflechtung im Frühmittelalter ansetzen, der ab dem Hochmittelalter eine erneute Phase überregionaler Verflechtung folgt. Sie erschiene als Entstehung eines neuen, nunmehr Europa und den Mittelmeerraum übergreifenden religiösen Feldes. Seit dem Spätmittelalter bis ins späte 18. Jahrhundert schließen sich dann mit zunehmender globaler Verflechtung Schübe regionaler Neuausrichtungen dieses religiösen Feldes an. Die Neuverhandlung religiöser Werte und Traditionen in der Gegenwart ließe sich dann schließlich, wie etwa auch Karl Gabriel argumentiert, als Teil der Entstehung eines neuen globalen Bezugssystems der Religion deuten¹⁰⁶.

Für das Mittelalter kann man auf dieser Basis auch weitere Überlegungen anstellen: Im Verlauf der regionalen Entflechtung des Frühmittelalters dürften die antiken Felder der Wissenschaft und des Rechts an Autonomie verloren haben, da Inhalte der Wissenschaft ins religiöse und Inhalte des Rechts ins politische Feld eingeschlossen wurden. Im Verlauf des Hochmittelalters gewannen diese Felder jedoch wieder an Autonomie und entwickelten neue, mit der Antike nicht mehr identische Konturen. Dabei spielten einerseits zugrundeliegende Strukturänderungen eine Rolle, vor allem Prozesse politischer und ökonomischer Verdichtung und Arbeitsteilung¹⁰⁷. Andererseits ergaben sich schubweise Veränderungen durch regionale Verflechtungen und die Intensivierung lokaler und überregionaler Kommunikation durch Mediengebrauch und Technik. Es kam im Zuge der wirtschaftlichen und politischen Vernetzung in Europa sowie im Mittelmeerraum an bestimmten kulturellen Knotenpunkten generell mehrfach zu innereuropäischen und darüber hinausgreifenden Schüben der Entwicklung. Dabei entstanden gemeinsame Symbolhaushalte und Diskurse, von einer gemeinsamen diplomatischen Sprache bis zur transkulturellen aristotelischen Philosophie¹⁰⁸.

Ein solches, an Bourdieus Feldtheorie angelehntes historisches Modell ist im Moment freilich nicht umfassend historisch ausgearbeitet und muss als experimentell ausgewiesen werden. Wo große historische Zäsuren liegen, und welche historische Erzählung wir ihnen unterlegen wollen – etwa eine Erzählung zunehmender

¹⁰⁵ Vgl. den Band KRECH – STEINICKE (Hgg.), *Dynamics in the History of Religion* (wie Anm. 9), besonders den Beitrag KRECH, *Dynamics in the History of Religion* (wie Anm. 85) hier S. 48–69; PETER BEYER, *Religions in Global Society*, London – New York 2006.

¹⁰⁶ Vgl. KARL GABRIEL, *Säkularisierung und Wiederkehr der Religionen unter den Bedingungen der Globalisierung*, in: ANSGAR KREUTZER – FRANZ GRUBER (Hgg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie (Quaestiones disputatae 258)* Freiburg u. a. 2013, S. 267–277.

¹⁰⁷ Vgl. für eine Betonung dieser Faktoren etwa ROBERT I. MOORE, *The First European Revolution, c. 970–1215*, Oxford 2000.

¹⁰⁸ Vgl. systematisierend NIKOLAS JASPERT, *Contacts between the Major Religious Traditions during their Expansion. An Introduction*, in: KRECH – STEINICKE (Hgg.), *Dynamics in the History of Religion* (wie Anm. 9) S. 156–176.

regionaler Verdichtung¹⁰⁹ –, bleibt zunächst offen. Das mag nun in der Soziologie und Geschichtswissenschaft der Gegenwart vielen ungenügend erscheinen, und es scheint aus der hier verfolgten Perspektive tatsächlich äußerst wünschenswert, weiter über eine differenzierungstheoretische Rahmung historischer Verläufe nachzudenken. Abschließend sollte daher noch gefragt werden, ob nicht mit dem an Niklas Luhmann ausgerichteten systemtheoretischen Verlaufsmodell, das ja auch Detlef Pollack adaptiert, eine sinnvollere Alternative gegeben ist?

Aus der hier verfolgten Perspektive – selbstverständlich nur eine unter vielen – scheint dies aus mehreren Gründen nicht der Fall zu sein. Luhmann bietet zwar wie so oft äußerst interessante Anregungen. Sein historisches Verlaufsmodell gesellschaftlicher Differenzierungsformen dürfte allerdings mittlerweile einer der problematischsten Teile seines Gesamtwerks sein¹¹⁰.

In erster Linie ist die historische Forschung, auf die Luhmann sich stützte, mittlerweile zu großen Teilen veraltet. Zwar diagnostizieren seine Überlegungen an einigen Kernbereichen historischer Differenzierungsprozesse, etwa zum Wandel sozialer Ordnungen in der Frühen Neuzeit, tatsächlich wichtige Veränderungen und bieten Anknüpfungspunkte für die historische Arbeit¹¹¹. Doch hat Luhmann seine historischen Überlegungen so stark auf älteren, selbst modernisierungstheoretisch beeinflussten historischen Arbeiten aufgebaut, dass das ältere Bild eines 'Rise of the West' seinem Modell fest und offenbar fast unveränderlich eingeschrieben ist. Man könnte zwar vielleicht auch eine systemtheoretisch ausgerichtete Geschichte unterschiedlicher regionaler Differenzierungsschübe des mittelalterlichen Europa schreiben. Doch müsste man meiner Ansicht nach mehr oder weniger bei Null anfangen und würde Luhmanns historisch bereits sehr stark spezifiziertes Modell dabei bis zur Unkenntlichkeit entstellen. Er beschreibt die Entwicklung gesellschaftlicher Differenzierung letztlich als Geschichte eines übergreifenden historischen Prozesses, der von der vormodernen zur modernen Gesellschaft führt. Um neueren Forschungsergebnissen gerecht zu werden, müsste man diese Geschichte mit einem Überblick über verschiedene, nebeneinander ablaufende oder teils miteinander verbundene regionale Prozesse ersetzen, die jeweils in mehr als die beiden historischen Zustände 'vormodern' und 'modern' unterteilt werden können.

Für weitere Überlegungen muss man zunächst einmal zwei Ebenen in Luhmanns Verlaufsmodell historischer Differenzierungsformen unterscheiden, die Ebene der

¹⁰⁹ Ein solches Modell müsste nicht nur auf transkulturelle und überregionale, sondern auch auf innereuropäische und lokale Verdichtung bezogen sein – vgl. etwa PETER MORAW, *Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250 bis 1490* (Propyläen Geschichte Deutschlands 3) Frankfurt 1989.

¹¹⁰ Vgl. mit Zusammenfassung von Kritikpunkten ansonsten ARMIN NASSEHI, *Die Theorie funktionaler Differenzierung im Horizont ihrer Kritik*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 33/2, 2004, S. 98–118.

¹¹¹ Vgl. für produktive Operationalisierungen und Verknüpfung mit historischen Forschungsfragen etwa ANDRÉ KRISCHER – BARBARA STOLLBERG-RILINGER (Hgg.), *Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne* (ZHF Beihefte 44) Berlin 2010.

gesellschaftlichen Teilbereiche und die Ebene der Gesamtgesellschaft. Luhmann beschreibt historisch zunächst verschiedene Prozesse der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche, die sich seinem Modell gemäß in der Moderne zu operativ geschlossenen gesellschaftlichen Funktionssystemen entwickeln¹¹². Sie stabilisieren sich auf der Basis eines bestimmten Codes (z. B. 'Recht'/'Unrecht' im Recht), mit dem sie sich von ihrer der Umwelt abgrenzen und fortan autopoietisch reproduzieren¹¹³. Die gesellschaftlichen Funktionssysteme regeln dabei nach Luhmann die Stabilität ihres Codes selbst, ähnlich wie auch die Definition und Grenzen der Bourdieuschen Felder von innen geregelt werden.

Luhmann setzt dabei nur überindividuelle Strukturbildungen durch Evolution und keine Akteursperspektiven an. Dies bewirkt, dass seine Überlegungen nicht ohne weiteres in die akteursorientierte historische Arbeit übernommen werden können, sondern zunächst 'übersetzt' werden müssen. Doch setzt Luhmann wie Bourdieu oder Weber langfristige historische Prozesse der Autonomisierung der gesellschaftlichen Teilbereiche an. Der Entstehung des Funktionssystems Recht an der Wende zur Moderne geht für Luhmann beispielsweise eine langgezogene, seit der Antike vorbereitete Ausdifferenzierung des Rechts voran, die den späteren evolutiven Schritt vorbereitet. Insofern lassen sich Luhmanns Annahmen durchaus mit historischen Befunden zur graduellen Entstehung bestimmter Formen des Rechts, der Religion und anderer Bereiche verknüpfen. Er hat häufig sehr interessante Beobachtungen zur Verknüpfung bestimmter Evolutionsmechanismen gemacht, etwa zur Verbreitung normativer Erwartungen über Schriftkultur und zur Entstehung eines professionellen Juristenstands als Voraussetzung der Entstehung übergreifender Rechtsstrukturen. Doch kann auch er nicht über das hinausgreifen, was ihm an historischen Forschungen vorlag. Da sein Interesse fast ausschließlich auf die historische Autonomisierung gesellschaftlicher Funktionssysteme gerichtet ist, hat er zudem keine ausführlichen Aussagen zu möglichen Autonomieverlusten gesellschaftlicher Teilbereiche gemacht.

Als weitere Ebene seines historischen Modells setzt Luhmann allerdings noch weitere Prozesse an, diesmal nicht auf der Ebene der gesellschaftlichen Teilbereiche, sondern auf der Ebene der Gesamtgesellschaft. Sie bringen eine fast unauflösbare Teleologie in seine historischen Überlegungen: Um sich von älteren Vorstellungen einer gleichmäßigen gesellschaftlichen Differenzierung abzugrenzen und die moderne Gesellschaft als eigenen, nicht mit der Vormoderne vergleichbaren Typ zu bestimmen, legt Luhmann ein Stufenmodell steigender sozialer Komplexität vor.

¹¹² Vgl. CLAUDIO BARALDI, Art. '(Aus-)Differenzierung', in: GLU (wie Anm. 6) S. 26–29; als Beispiel vgl. etwa NIKLAS LUHMANN, *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt a. M. 1981; DERS., *Die Religion der Gesellschaft*, hg. von ANDRÉ KIESERLING, Frankfurt a. M. 2000, Kap. 5: Die Ausdifferenzierung religiöser Kommunikation, S. 187–225.

¹¹³ Das moderne Rechtssystem bearbeitet also nur noch Kommunikation, die dem Code 'Recht'/'Unrecht' folgt. Vgl. ELENA ESPOSITO, Art. 'Code', in: GLU (wie Anm. 6) S. 33–37; KNEER, *Differenzierung* (wie Anm. 30) S. 145–157.

Dieses Modell ordnet historische Gesellschaftstypen nach ihrer „primären“ Differenzierungsform¹¹⁴. Wesentlich ist für Luhmann die Änderung des primären Differenzierungsprinzips von segmentärer zu stratifizierter zu funktionaler Differenzierung. Diesen drei Stufen ordnet er in etwa primitive Stammesgesellschaften, erste Hochkulturen wie das christlich-lateinische Mittelalter und schließlich moderne Gesellschaften zu¹¹⁵. Die gesellschaftliche Integration erfolgt in segmentären Gesellschaften primär über die Zugehörigkeit zu regionalen Segmenten wie Stämmen oder Familien. In einer primär stratifizierten Gesellschaft wird die Gesellschaft als Rang- oder Ständeordnung gedacht. In der primär funktional differenzierten Gesellschaft verdrängen jedoch die Eigenlogiken der Funktionssysteme ältere segmentäre und stratifizierte Gliederungen.

Der Vorteil der modernen gesellschaftlichen Integration liegt für Luhmann in der resultierenden Systemautonomie, die heutigen freiheitlichen und egalitären Wertmaßstäben entgegenkommt¹¹⁶: Kurz gesagt, soll Recht in der modernen Gesellschaft nicht nach politischem Ansehen der Person (oder regional unterschiedlich) gesprochen werden. Was schön ist, soll nicht die Religion entscheiden, und wissenschaftliche Wahrheit soll man nicht mit Geld kaufen können. Die gesellschaftlichen Funktionssysteme hängen zwar in Luhmanns Modell durch sogenannte strukturelle Kopplung und Interpenetration¹¹⁷ zusammen, doch determinieren sie sich nicht gegenseitig, sondern regulieren sich nur.

In der historischen Operationalisierung dieses Modells ergeben sich jedoch sogleich Kritikpunkte. Der erste Punkt betrifft die Verzerrung historischer Entwicklungen, die durch Luhmanns offensichtlich idealtypisches Stufenmodell entsteht. Dies wurde bereits von Oxle und anderen Kritikern geäußert und von Pollack aufgenommen. Auch Luhmann selbst hat der Kritik letztlich bereits nachgegeben¹¹⁸: Obwohl er eine endgültige Umstellung auf primär funktionale Differenzierung erst am Ende der Frühen Neuzeit ansetzt, ist die funktionale Differenzierung verschiedener Bereiche seiner Ansicht nach bereits früher vorhanden.

Dies spielt für Luhmanns Theoriebildung freilich keine Rolle, da es ihm in seinem Verlaufmodell (anders als in seinen Überlegungen zur graduellen Ausdifferenzierung verschiedener Bereiche) nicht um die gesellschaftliche Differenzierung allgemein, sondern um die „primäre“ Form gesellschaftlicher Differenzierung geht. Die Überlegung Pollacks, dass die zunehmende Abgrenzung von geistlicher und weltlicher Herrschaft im Mittelalter als Emergenz funktionaler

¹¹⁴ Vgl. NIKLAS LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1997, S. 609–617.

¹¹⁵ Genauer wiedergegeben, setzt Luhmann noch eine Übergangsstufe von Zentrum-Peripherie-Differenzierung zwischen primär segmentären und primär stratifizierten Gesellschaften an, vgl. LUHMANN, *Die Gesellschaft* (wie Anm. 114) S. 613; CLAUDIO BARALDI, Art. 'Gesellschaftsdifferenzierung', in: GLU (wie Anm. 6) S. 65–71.

¹¹⁶ Vgl. KNEER, *Differenzierung* (wie Anm. 30) S. 151–157.

¹¹⁷ Vgl. ELENA ESPOSITO, Art. 'Interpenetration', in: GLU (wie Anm. 6) S. 85–88; DIES., Art. 'Strukturelle Kopplung', ebd. S. 186–189.

¹¹⁸ Vgl. oben bei Anm. 1.

Differenzierung aufgefasst werden könnte, erscheint deswegen theorieimmanent problematisch: Eine graduell stärker werdende Ausdifferenzierung von Politik und Recht nimmt Luhmann für die Vormoderne sowieso an. Als Emergenz im Sinne der operativen Schließung von Funktionssystemen oder im Sinne des Übergangs zu primär funktionaler gesellschaftlicher Differenzierung erscheint dies jedoch nicht. Ein „Primat“ funktionaler Differenzierung wäre erst gegeben, wenn segmentäre und stratifizierende Differenzierung verdrängt sind¹¹⁹.

Diese Prozesse können jedoch in Luhmanns Verlaufsschema, das insgesamt auf die Weltgesellschaft bezogen ist¹²⁰, definitionsgemäß erst mit der globalisierten Moderne zum Abschluss kommen. Der zunehmende Bezug verschiedener europäischer Mächte auf den Papst seit dem Hochmittelalter erscheint zwar als partielle Überwindung segmentärer Differenzierung. Doch ist klar, dass das mittelalterliche Europa, seine unmittelbare Nachbarschaft in Mittelmeerraum, Nahem Osten und Afrika sowie schließlich die weiteren Erdteile im Verlauf des Mittelalters noch keineswegs abschließend zusammengewachsen waren. Weiterhin ändern die Auseinandersetzungen zwischen Päpsten und Königen nichts an der Akzeptanz von Stratifizierung als gesellschaftlichem Ordnungsprinzip – die gesellschaftliche Stratifizierung müsste man mit Luhmann im Hochmittelalter sogar noch als entstehend ansehen, was auch historisch durchaus Sinn macht. Funktionale Differenzierung kann also, theorieimmanent gesehen, im Hochmittelalter schon *per definitionem* nicht primäres gesellschaftliches Strukturprinzip sein.

Das Modell Luhmanns erweist sich in diesem Punkt somit als äußerst schwerfällig: Es verknüpft drei verschiedenartige, jeweils äußerst voraussetzungsreiche historische Prozesse, denn regionale Verflechtung, funktionale Differenzierung und Veränderungen der gesellschaftlichen Schichtung werden in einem historischen Verlaufsschema aneinander gekoppelt. Man kann in Luhmanns Mittelalter schon deswegen immer nur ‚Vorläufer‘ moderner Entwicklungen postulieren, da er für die Moderne eben eine völlige Verdrängung der stratifizierten Ordnung ansetzt, und zwar weltweit.

Daraus ergeben sich nun diverse Kritikpunkte: Da Luhmann selbst ja verschiedene Vorläufer- und Übergangsphänomene ansetzt, müsste man sein historisches Verlaufsmodell eigentlich um Übergangsepochen erweitern. Dies hat er teils selbst mit dem Postulat einer anfänglichen Zentrum-Peripherie-Differenzierung zwischen den Phasen der primär segmentären und der primär stratifizierten Gesellschaft getan¹²¹. Doch müsste man schon bei grobem Hinsehen anstelle dreier Idealtypen gesellschaftlicher Differenzierung eigentlich zwei Idealtypen von Übergangsgesellschaften postulieren: Nach einer Phase segmentärer Differenzierung wäre eine Übergangsepoche teils primär segmentärer, teils primär stratifizierter Gesellschaft anzusetzen. Sie müsste sich wohl von der Antike bis ins Hochmittelalter

¹¹⁹ Vgl. LUHMANN, Die Gesellschaft (wie Anm. 114) S. 612–613.

¹²⁰ Vgl. CLAUDIO BARALDI, Art. ‚Gesellschaft‘, in: GLU (wie Anm. 6) S. 63–64.

¹²¹ Vgl. LUHMANN, Die Gesellschaft (wie Anm. 114) S. 612.

hinziehen. Daran müsste sich eine Übergangsepoche der teils primär stratifizierten, teils primär funktional differenzierten Gesellschaft anschließen. Sie dürfte historisch etwa zwischen dem Hochmittelalter und der Hochmoderne zu verorten sein – wenn sie überhaupt endet – darauf wird gleich noch einmal zurückzukommen sein.

Das Luhmannsche Stufenmodell wirkt aber schon wegen der postulierten Übergänge eher als Behinderung denn als möglicher Fragerahmen für weitere historische Forschungen. Nicht nur können die postulierten Übergänge chronologisch nicht genauer festgemacht werden, da dies eine Vielzahl von regionalen Parallelerzählungen erfordern würde. Das vorgelegte Stufenmodell gibt zudem für die historische Arbeit zu enge Frageraster vor. Um Luhmann nachzuarbeiten, müsste man, theorieimmanent gedacht, erneut fragen, wo in Antike und Frühmittelalter Übergänge von segmentärer zu stratifizierter gesellschaftlicher Differenzierung auftreten. Doch wissen wir ja bereits, dass es auch in dieser Zeit Verschiebungen in der funktionalen Differenzierung gibt, die von solchen Fragen dann außen vor gelassen würden. Umgekehrt gibt es auch zwischen Hochmittelalter und Hochmoderne äußerst wichtige regionale Verflechtungsprozesse, die man übersehen würde, wenn man nur nach Verschiebungen von stratifizierender zu funktionaler Differenzierung fragt. Mehr Sinn macht es offensichtlich, die von Luhmann gekoppelten drei Prozesse jeweils einzeln zu verfolgen beziehungsweise an spezifischen historischen Fallstudien in sinnvoller Weise miteinander zu verknüpfen. Doch das ist wiederum einfacher mit der Feldtheorie Bourdieus oder in anderen Rahmungen zu haben.

Da mittlerweile an Luhmanns Vorstellung einer flächendeckenden gesellschaftlichen Inklusion durch die Funktionssysteme einige Kritik geübt worden ist, könnte man zudem seine gesamte Abgrenzung der Moderne in Frage stellen. Man könnte etwa überlegen, ob die moderne Gesellschaft nicht ebenfalls eine teils stratifizierte, teils funktional differenzierte Gesellschaft ist und sich somit nur graduell von vormodernen Gesellschaften unterscheidet¹²². Unterschiede in gesellschaftlichem Rang und Status gibt es ja auch heute noch, zumal in der Weltgesellschaft. Luhmann geht zwar selbst davon aus, dass auch innerhalb primär funktional differenzierter Gesellschaften selbstverständlich Rang- und Standesunterschiede gegeben sein können. Er sieht aber die primär funktionale Differenzierung von ihnen nicht gefährdet.

Doch worin soll diese „primär“ funktionale Differenzierung dann bestehen? Status und sozioökonomische Stellung in den Bereichen Politik und Wirtschaft sollten in der modernen Gesellschaft nicht mehr in der Lage sein, die Operationen anderer Funktionssysteme zu „determinieren“, da sie lediglich deren Umwelt sind¹²³. Doch was heißt „determinieren“? Dass sie sie beeinflussen, da strukturelle Kopplungen zwischen den Funktionssystemen gegeben sind, sieht Luhmann ja ganz ausdrücklich

¹²² Vgl. die kritische Diskussion bei NASSEHI, *Die Theorie* (wie Anm. 110) S. 110–115.

¹²³ So z. B. LUHMANN, *Die Gesellschaft* (wie Anm. 114) S. 790.

als gegeben an. Das genaue Funktionieren des Leistungsaustauschs zwischen den Systemen bleibt allerdings bei ihm etwas undeutlich, da er seine Energie vor allem auf eine historisch argumentierende Herleitung der Autonomie der Funktionssysteme verwandt hat. Was dagegen fehlt, ist eine systematische Betrachtung ihrer Verknüpfung, so wie sie Bourdieu mit Überlegungen zur Autonomie der Felder und seiner Theorie verschiedener Kapitalsorten vorgelegt hat – also der Überlegung, dass soziale Beziehungen nach historisch kontingenten Umwandlungsregeln in wirtschaftlichen Gewinn umgesetzt werden können, symbolisches Kapital aus dem Bereich des wissenschaftlichen Feldes den Akteuren auch auf dem politischen Feld hilft etc.¹²⁴ Dieser Punkt wiegt umso schwerer, als man Luhmann auch vorgeworfen hat, zu stark auf die Trennung der Funktionssysteme auf der theoretischen Ebene der Gesamtgesellschaft zu fokussieren, während die konkrete Realisierung von Kommunikationen auf der Ebene direkter Interaktion eine starke praktische Verknüpfung der Funktionsbereiche zeigt¹²⁵.

Wenn man also zu fragen beginnt, wo nach historisch neuestem Stand angesichts der komplexen Verknüpfungen gesellschaftlicher Teilbereiche mit Luhmann ein Übergang von einer primär stratifizierten zu einer primär funktional differenzierten Gesellschaft tatsächlich postuliert werden könnte, wird deutlich, dass er in der Praxis an hunderten von regionalen Ansatzpunkten und tausenden von sozialen Praktiken festgemacht werden müsste. Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft, Religion kreuzen sich ja im Alltag ständig, können jedoch regional und historisch sehr unterschiedliche Ausformungen annehmen. Die derzeit wieder heiß diskutierten Kernbereiche dieser Verschränkungen, etwa die subjektiven Freiheitsrechte¹²⁶, bieten sicherlich Ansatzpunkte, um besonders wichtige Umstellungen zu diskutieren. Zentral scheint die Zurückdrängung stratifizierender Elemente in den Funktionsbereichen Recht und Politik. Doch kann man sie auch erforschen, ohne die systemtheoretische Differenzierungstheorie der nötigen historischen Gesamtüberholung zu unterwerfen.

Denn gerade für die historische Erforschung von Veränderungen gesellschaftlicher Differenzierung scheint das Luhmannsche Modell schließlich noch einen besonderen Fallstrick parat zu halten: Obwohl das theorieimmanent vermutlich nicht beabsichtigt ist, scheint es doch so, als ob das systemtheoretische Entwicklungsmodell mit seiner Zweiteilung in eine vormoderne Phase diffuser gesellschaftlicher Differenzierungen und eine moderne Phase gesellschaftlicher

¹²⁴ Vgl. knapp PIERRE BOURDIEU, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: REINHARD KRECKEL (Hg.), Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt. Sonderband 2) Göttingen 1983, S. 183–198.

¹²⁵ Vgl. NASSEHI, Die Theorie (wie Anm. 110) S. 105–110.

¹²⁶ Vgl. zu den subjektiven Rechten etwa auch NIKLAS LUHMANN, Subjektive Rechte: Zum Umbau des Rechtsbewusstseins für die moderne Gesellschaft, in: DERS., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, 2, Frankfurt a. M. 1981, S. 105–195; MATTHIAS KOENIG, Recht auf Religionsfreiheit – ein neuzeitliches Differenzierungsmuster und seine Entstehung, in: GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK (Hgg.), Umstrittene Differenzierung (wie Anm. 4) S. 293–312.

Integration über autopoietisch reproduzierte Funktionssysteme zweierlei Terminologien für die Untersuchung von Differenzierung vorgibt. In der vormodernen Phase ist von „Ausdifferenzierung“ die Rede, und es entsteht der Eindruck einer historisch wandelbaren gegenseitigen Differenzierung verschiedener Bereiche. Eigentlich müsste Luhmann für diese Phase ähnlich wie Bourdieu unterschiedliche Grade der Autonomie der gesellschaftlichen Bereiche ansetzen. Für die fertig ausdifferenzierten, operativ geschlossenen und aus sich selbst heraus reproduzierten Funktionssysteme nimmt Luhmann jedoch „Autonomie“ an, die aber mit struktureller Koppelung an andere Funktionssysteme einhergeht. Veränderungen in der Verknüpfung zwischen Bereichen wie Religion und Politik erscheinen somit in der Vormoderne als Veränderungen eines Autonomiegrades (soweit Luhmann diesen untersucht). In der Moderne erscheinen sie aber lediglich als unterschiedlich ausgeprägte strukturelle Koppelung. Es bleibt eigentlich unklar, inwiefern sich der Grad der Autonomie der Funktionssysteme dann noch ändern kann – oder anders formuliert, ob die funktionale Differenzierung sich historisch noch ändert.

Am Beispiel der Verknüpfung von Religion und Politik in der Herrscherlegitimation wurde hier nun deutlich, dass es in Mittelalter und Moderne um vergleichbare Phänomene des Ressourcenaustauschs geht: In den Kulturen des europäischen Mittelalters mussten Herrscher zumeist religiöse Qualifikationen nachweisen, und der Bereich des Religiösen leistete somit Orientierungshilfe bei der internen Organisation des Politischen. In der Gegenwart könnte man unter den veränderten Bedingungen einer weltanschaulich neutralen Politik, wie oben angedeutet, ähnliche Orientierungsfunktionen religiöser oder profan-moralischer Werte postulieren. Für die Zeit dazwischen lässt sich eine wechselvolle, doch im Prinzip allmählich pluralisierte Verknüpfung nachvollziehen. Doch nach Luhmanns Modell spielen die beobachtbaren graduellen Unterschiede nur eine untergeordnete Rolle. Bei ihm wird die mittelalterliche Verschränkung von Religion und Politik stattdessen von einer prinzipiellen Verknüpfung der beiden Bereiche geprägt, die moderne jedoch von prinzipieller Autonomie. Wiewohl es durchaus plausibel scheint, historisch unterschiedliche Grade der Autonomie von Religion und Politik anzusetzen, ist doch nicht einzusehen, warum die gesamte Vormoderne vom einen, die gesamte Moderne ihrem Wesen nach vom anderen Prinzip dominiert sein soll. Setzt man jedoch graduelle Unterschiede an, die theoretisch in Luhmanns Modell durchaus ihren Platz haben könnten, wird sofort wieder das gesamte Verlaufsmodell fraglich. Warum so und nicht anders?

Angesichts dieser Aporien wird deutlich, dass Luhmanns Differenzierungstheorie eine brillante gesellschaftliche Selbstbeschreibung des späten 20. Jahrhunderts sein mag, als forschungspragmatische Rahmung aber wenig einladend ist: Sie ist (anders als viele andere Aspekte seines Werks) wenig geeignet, weitere historische Arbeit anzuregen, spezifische Fragen zu generieren oder gar epochenübergreifende Orientierungen zu bieten. Sie ist historisch viel zu stark spezifiziert, und zwar auf der Basis eines selbst schon historischen,

modernisierungstheoretischen Modells gesellschaftlicher Differenzierung. Das Feldmodell Bourdieus ist als Arbeitsgrundlage gerade wegen seiner historischen Offenheit brauchbarer. Es kann eigentlich nur eines nicht in zufriedenstellender Weise leisten, nämlich die von Luhmann so häufig beschworene und mit seinem historischen Modell auch angebotene Komplexitätsreduktion, die zugleich der Moderne das Angebot einer fundierenden Großerzählung macht. Bourdieu kann kein neues, griffiges und eingängiges Modell der Epocheneinteilung vorlegen, das im Bewusstsein der breiteren Öffentlichkeit die Vorstellung einer Modern-Werdung, eines mittelalterlichen 'Rise of the West' oder gar der alten Burckhardtschen Renaissance verdrängen könnte. Das wird die historische Forschung selbst tun müssen – doch könnte eine ergebnisoffen operationalisierte Differenzierungstheorie dabei eine wesentliche Diskussionsgrundlage bieten.

5. SCHLUSSÜBERLEGUNGEN: KONJUNKTUREN DES RELIGIÖSEN

Abschließend muss es vorerst ausreichen, einen zentralen Gedanken für eine historisch operationalisierte Theorie gesellschaftlicher Differenzierung von Religion hervorzuheben: Die Frage nach dem Verhältnis von Religion gegenüber anderen Bereichen zeigt historisch ein bewegtes Bild. Da sich die mittelalterliche genauso wie die moderne Welt in ständigen Prozessen kultureller Ver- und Entflechtung befand, begegnet uns Religion nicht in einer linearen Entwicklung, sondern in historischer Dynamik. Wir sehen Konjunkturen des Religiösen, die als Grenzarbeiten am religiösen Feld oder als Verlagerungen des Heiligen erscheinen, als „Migrations of the Holy“, wie die britische Frühneuzeithistorikerin Alexandra Walsham kürzlich formuliert hat¹²⁷. Zwar dürfte die Bedeutung von Religion seit dem Mittelalter stark abgenommen haben, insgesamt wie in ihrer Rolle für andere gesellschaftliche Bereiche. An den Schnittstellen zwischen Religion und anderen Funktionsbereichen sind jedoch auch heute noch Veränderungen und konfliktgetriebene Neuerungen zu beobachten, und sie haben weit zurückreichende Parallelen.

Ein Nachweis, dass ausdifferenzierte Religion oder funktionale Differenzierung im Mittelalter ihren Ursprung genommen hätten, scheint mir daher nicht weit genug zu gehen. Die Annahme wiederholter Konjunkturen des Religiösen will stattdessen unterstreichen, dass die Bereiche des Religiösen und der gesellschaftlichen Differenzierung immer schon dynamisch waren. Das Mittelalter ist in diesem Punkt weder Ursprung noch Anderes der Moderne, sondern bietet Parallelen und Vergleichsfälle zur Gegenwart. Man könnte, wie zuletzt der Reformationshistoriker Berndt Hamm vorgeschlagen hat, tatsächlich im Moment gut ohne die Vorstellung von Epochenbrüchen auskommen¹²⁸. Wenn man den Fokus auf historische

¹²⁷ Vgl. WALSHAM, *Migrations of the Holy* (wie Anm. 15); DIES., *The Reformation* (wie Anm. 15) S. 517, im Anschluss an John Bossy. Ähnlich JOAS, *Gefährliche Prozessbegriffe* (wie Anm. 9) S. 619.

¹²⁸ Vgl. BERNDT HAMM, *Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 39/3, 2012, S. 373–411.

Transformationen von Religion legt, empfehlen sich daher historische Verlaufsannahmen, die multilineare und reversible Prozesse beschreiben können. Wie ausführlich diskutiert, bietet sich die historisch weniger ausgearbeitete Feldtheorie Bourdieus daher stärker als theoretischer Rahmen an als die Systemtheorie Luhmanns, die zudem verschiedene Probleme mit sich bringt.

Wie genau wir die kurz- und mittelfristigen Transformationen innerhalb eines übergreifenden feldtheoretischen oder sonstigen Rahmens zu denken hätten, wird im Moment jedoch noch intensiv diskutiert. Schon für die Konzeptionalisierung übergreifender historischer Prozesse wird von verschiedenen Seiten mit Überlegungen zu historischen „Wellen“, „Zyklen“, „Spiralen“ oder wiederkehrenden „Dialogiken“ experimentiert¹²⁹. Für den genaueren Zugriff auf Phänomene des Religiösen und ihre interne Differenzierung sowie auf Verschränkungen des religiösen Feldes mit anderen Feldern stehen ebenfalls Ansatzpunkte bereit¹³⁰. Es zeichnen sich insbesondere rahmende Metaphern ab, durch die sich die linearen Fragerahmen und „gefährlichen Prozessbegriffe“ des alten Freisetzungsparadigmas erheblich dynamisieren lassen dürften. Darunter sind etwa die Fragen nach Sakralisierungen und Entsakralisierungen, nach Schüben kultureller Pluralisierung und Vereindeutigung, nach Divergenzen und Konvergenzen, nach Grenzarbeiten oder Ko-Evolution zwischen Feldern. Auch wegen dieser vielfältigen Operationalisierungsmöglichkeiten erscheint das Thema der Differenzierungstheorie als Ansatzpunkt für weitere Diskussion. Es ist schlicht so grundlegend, dass es sich als Vermittlungs- und Verständigungsebene für Soziologie, Geschichte und andere Disziplinen anbietet.

Für die Mediävistik scheint die intensiviertere Diskussion dieser Themen äußerst wichtig: Wenn sie in der Dynamisierung der älteren Großparadigmen nicht außen vor bleiben soll, hat die Mittelalterforschung im Moment sozusagen eine Bringschuld. Es wird in unserem Fach intensiv und auf hohem Niveau an Fragestellungen der Religionsgeschichte geforscht – und schon das traditionelle, abendländisch gedachte Mittelalter umfasst zehn Jahrhunderte äußerst bewegter Geschichte. Doch von deren Dynamik kommt offensichtlich in der Gegenwartssoziologie zu wenig an. Die vorliegenden älteren Überblicksdarstellungen bleiben noch zu stark dem älteren Modernisierungsparadigma verhaftet, und in neueren Handbüchern scheint das Mittelalter oftmals zu wenig vertreten¹³¹.

Von der Perspektive Detlef Pollacks, der wie andere Soziologen schon deswegen nur auf ein modernisierungstheoretisch gefiltertes Mittelalter zugreifen kann, weicht die meinige daher sehr erheblich ab. Doch betrifft der Dissens weder die Bedeutung

¹²⁹ Vgl. WALSHAM, *Migrations of the Holy* (wie Anm. 15) Kap. 3; OTTO GERHARD OEXLE, Kommentar, in: GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung* (wie Anm. 4) S. 176–188, hier S. 179–180 mit Verweis auf Eugenio Garins Konzept von 'Dialogiken'.

¹³⁰ Vgl. für verschiedene methodische Dimensionen die Literatur in Anm. 11 oben sowie KRECH, *Dynamics in the History of Religion* (wie Anm. 85), und die Beiträge in KIPPENBERG – RÜPKE – VON STUCKRAD (Hgg.), *Europäische Religionsgeschichte* (wie Anm. 9).

¹³¹ Vgl. etwa die wenigen Mittelalterkapitel in KIPPENBERG – RÜPKE – VON STUCKRAD (Hgg.), *Europäische Religionsgeschichte* (wie Anm. 9).

der Gesamthematik der Differenzierung noch den akteursorientierten methodischen Zugriff, sondern lediglich die Rahmung historischen Forschens und die Sichtweise auf die europäische Vormoderne. Unsere Perspektiven unterscheiden sich wohl nicht zuletzt im Verständnis der Gegenwart und im Verständnis dessen, was die Erforschung des Mittelalters zu ihr beitragen kann. Detlef Pollack sieht das christlich-europäische Mittelalter ganz zu Recht als wichtige Grundlage der westlichen Moderne. Mir scheint, dass ein dynamischer gedachtes Mittelalter darüber hinaus gerade in seiner Vielfalt und Widersprüchlichkeit viel mit der globalen Gegenwart gemeinsam hat.

GERD ALTHOFF

Differenzierung zwischen Kirche und Königtum im Mittelalter

Ein Kommentar zum Beitrag Detlef Pollacks

Die interdisziplinär angelegte Studie, deren einer Teil dieser Beitrag ist, wäre wohl nicht entstanden ohne intensive und längere Zusammenarbeit. Diese Zusammenarbeit zwischen Religionssoziologen und Historikern im Forschungsverbund „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ erbrachte nach der Überwindung von Anfangsschwierigkeiten deutliche Vorteile für alle Seiten: Die Historiker lernten die Erklärungskraft langfristig angelegter Prozesstheorien wie die der Säkularisierung oder der Differenzierung für die Ordnung und Bewertung ihrer Materialfülle genauer kennen; die Soziologen verbesserten ihre Kenntnis der Vielfalt historischer Phänomene und Entwicklungen und der Schwierigkeiten, diese Vielfalt plausibel langfristigen Prozessen zuzuordnen¹. Es ist ein gutes Zeichen für das wachsende wechselseitige Verständnis, dass nun Detlef Pollack den Versuch unternommen hat, die komplexe Empirie des Hochmittelalters mit seinem differenzierungstheoretisch geschulten Blick daraufhin zu befragen, inwieweit sich hier Phänomene nachweisen lassen, die sich als Differenzierung bzw. Entdifferenzierung der Bereiche Religion und Politik oder auch ‘Kirche und Staat’ verstehen lassen.

Diese Analyse ist mit so großem Arbeitsaufwand und beeindruckender Sachkenntnis durchgeführt worden, dass sie durchaus für sich allein stehen kann und keineswegs mediävistische Verbesserungen und Präzisierungen nötig hat, auch wenn man über einzelne Bewertungen gewiss streiten und auch weitere Aspekte in die Diskussion einbringen könnte. Seine eingangs formulierten und mit der Untersuchung verifizierten Hauptthesen verdienen jedoch auch ohne solche Feinjustierungen zweifellos fächerübergreifende Aufmerksamkeit. Hiermit meine ich einmal die These, dass „die Emergenz von Formen und Funktionen funktionaler Differenzierung [...] vor allem durch den entdifferenzierenden Dominanzanspruch des Papsttums im Mittelalter erzwingen wurde. [...] und als abgrenzende Reaktion darauf verstanden werden muss.“² Diese These wird noch aufregender durch den Zusatz, dass „ein

¹ Erstes Ergebnis dieser Zusammenarbeit war der Band: KARL GABRIEL – CHRISTEL GÄRTNER – DETLEF POLLACK (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012.

² S. dazu DETLEF POLLACK, *Die Genese der westlichen Moderne. Religiöse Bedingungen der Emergenz funktionaler Differenzierung im Mittelalter*, in diesem Band. Zu dem im 11. Jahrhundert

solcher Monopolanspruch auf Dominanz über alle gesellschaftlichen Bereiche (sich) in dieser Radikalität nur im westlichen Christentum finden lässt.“³ Diese Weiterung soll jedoch nicht Gegenstand meiner Überlegungen sein.

Wichtig und innovativ am Beitrag Pollack erscheint mir zudem die grundsätzliche Entscheidung, die fraglichen Vorgänge als Ergebnisse von Konflikten und nicht als Transformationsprozesse zu verstehen. Auf diese Weise treten Akteure und ihre handlungsleitenden Antriebe und Argumente in den Vordergrund, die bisher eher im Schatten des Interesses lagen. Schon insofern bringt der Blick des Nachbarn über den Zaun auch für die historische Mediävistik reiche und ernst zu nehmende Anregungen. Warum jedoch dazu ein Kommentar?

Motiv für meinen ausführlichen Kommentar ist weniger die Notwendigkeit von Kritik an den von Pollack erarbeiteten Befunden, als vielmehr ein Bedürfnis des Mit- und Weiterverfolgens der hiermit aufgeworfenen Probleme. Dieses Bedürfnis speist sich einmal aus der Überzeugung, dass Pollack in der Tat plausible Argumente für die von ihm formulierten Thesen vorgebracht hat, die die auch von Historikern akzentuierte, geradezu revolutionäre Rolle des Reformpapsttums als Versuch einer Entdifferenzierung von Kirche und Welt ausweisen, mit der die Päpste selbst die Suprematie anstrebten⁴. Ausgelöst wird die Wortmeldung aber vor allem durch die Tatsache, dass die von Pollack vorgetragenen Thesen durch Beobachtungen ergänzt werden können, die für die Beurteilung des gesamten Problemkreises wichtig zu sein scheinen: Die fragliche Sachlage ist nämlich mit dem Hinweis auf das Reformpapsttum und seine 'Revolution' keineswegs erschöpfend behandelt.

Einmal ist die Frage zu stellen, warum das Papsttum gerade in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhundert so intensiv und zudem so erfolgreich darauf drängte, eine bereits erreichte Differenzierung der Bereiche Religion und Politik zurückzunehmen. Vor allem aber sollte man stärker, als Pollack es tat, versuchen zu eruieren, seit wann, von wem und mit welchen Belegen und Argumenten die Differenzierung von Religion und Politik im Mittelalter als legitim und gottgewollt begründet worden ist.

Pollack hat zu Recht bereits darauf hingewiesen, dass Überlegungen zu diesem Verhältnis schon in der sogenannten Gelasianischen Zwei-Gewalten-Lehre fassbar sind, die im Mittelalter immer wieder aufgegriffen wurden. Papst Gelasius I. hatte in einem Brief an den Kaiser Anastasius differenziert, dass es zwei Gewalten gebe, die herrscherliche *potestas* und die priesterliche *dignitas*. Allerdings, so hatte schon Gelasius

neu erhobenen päpstlichen Anspruch auf Suprematie s. jetzt GERD ALTHOFF, „Selig sind, die Verfolgung ausüben.“ Päpste und Gewalt im Hochmittelalter, Darmstadt 2013.

³ POLLACK, Genese (wie Anm. 2) Zitat: Text vor Anm. 2.

⁴ Vgl. dazu bereits WINFRIED HARTMANN, Gregor VII. und die Könige: Auf dem Weg zur Hierokratie?, in: GABRIEL u. a. (Hgg.), Umstrittene Säkularisierung (wie Anm. 1) S. 101–133; GERD ALTHOFF, Libertas ecclesiae oder die Anfänge der Säkularisierung im Investiturstreit, in: ebd. S. 78–100.

betont, sei das Gewicht (*pondus*) der Priester größer. Konsequenzen, die dies größere Gewicht haben sollte, hatte Gelasius jedoch nicht genauer formuliert⁵.

Schon im Frühmittelalter ist es jedoch immer wieder zu Überlegungen vor allem kirchlicher Kräfte gekommen, Rechte und Pflichten geistlicher wie weltlicher Herrschaft genauer zu fassen und auch das Verhältnis von Über- und Unterordnung exakter zu bestimmen⁶. Diese Überlegungen intensivierten sich interessanterweise mehrfach genau dann, wenn sich die Anzeichen mehrten, dass die gottgewollte Ordnung gestört war. Bei diesen Bemühungen rekurrierte man immer wieder auf biblische Belege, die Aussagen über die gottgewollte Ordnung von Kirche und Welt bereitzustellen schienen. Es ergab sich so im Laufe der Zeit ein breites Spektrum an biblischen und patristischen Argumenten, mit denen man sowohl eine Differenzierung der beiden Bereiche wie eine Entdifferenzierung begründen konnte.

Höhepunkte hatten diese Diskurse in der Krise der karolingischen Herrschaft vor allem unter Ludwig dem Frommen und in der schon erwähnten Krise des sogenannten Investiturstreits, die sich in die Auseinandersetzungen zwischen Papsttum und staufischem Kaisertum bis ins 13. Jahrhundert verlängerte. Am Beispiel dieser Krisen sei daher die Argumentation für eine Differenzierung der Bereiche Religion und Politik mit je spezifischen Rechten und Pflichten wie auch die Legitimation einer Entdifferenzierung zugunsten päpstlicher *plenitudo potestatis* hier in die Diskussion eingebracht.

Der Zusammenhang zwischen Krise und der Intensivierung des geistlichen Einflusses auf den Herrscher lässt sich am Beispiel Ludwigs des Frommen besonders gut beobachten. Interessanterweise hat die Bedeutung bischöflicher Argumente in dieser Krise nicht zuletzt deshalb frappierend zugenommen, weil Bischöfe im Auftrage Ludwigs des Frommen intensiv danach suchen sollten, ‚wie man vom rechten Weg abgekommen sei.⁷ Der ‚rechte Weg‘ von Kirche und Königtum wurde

⁵ Zu dieser Lehre s. bereits WILHELM LEVISON, Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 9, 1952, S. 14–42; HARTMUT HOFFMANN, Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 20, 1964, S. 78–114.

⁶ S. dazu allgemein EUGEN EWIG, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: THEODOR MAYER (Hg.), Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Mainauvorträge 1954 (Vorträge und Forschungen 3) Lindau 1956, ND Darmstadt 1965, S. 7–73; HANS HUBERT ANTON, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (Bonner Historische Forschungen 32) Bonn 1968; FRANZ-REINER ERKENS, Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006; LUDGER KÖRNTGEN – DOMINIK WASSENHOFEN (Hgg.), Religion und Politik im Mittelalter. Deutschland und England im Vergleich (= Religion and Politics in the Middle Ages: Germany and England by Comparison), Berlin – Boston (MA) 2013.

⁷ Eine intensive Analyse dieser Vorgänge bietet STEFFEN PATZOLD, Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts (Mittelalter-Forschungen 25) Ostfildern 2008, bes. S. 149 ff. Die zitierte Formulierung findet sich in Hludowici et Hlotharii epistola generalis, hg. von ALFRED BORETIUS – VIKTOR KRAUSE (MGH Capit. 2) Hannover 1897, Nr. 185, S. 6: *quae ocasiones in utroque ordine id effecerint, ut a recto tramite deviatum sit.*

nach zeitgenössischer Vorstellung nämlich durch göttliche Vorschriften und Gebote festgelegt, deren Einhaltung die Priester zu überwachen hatten.

Die Kirche etablierte in der Krise daher nicht zufällig ihre führende Rolle als Mahn- und Kontrollorgan königlicher Amtsführung in Theorie und Praxis, sondern ergriff konsequent die Chance, die Ludwig ihr geboten hatte. Hatte Karl der Große sich noch vorrangig als Herr der Bischöfe und unnachsichtiger Beobachter ihrer Amts- und Lebensführung betätigt, akzeptierte Ludwig nicht nur mehrfach ein bischöfliches Mahn-, sondern auch das kirchliche Busstrafrecht über sich selbst, den Kaiser. Er forderte und förderte zudem intensiv das Nachdenken der Bischöfe über die Ursachen des göttlichen Zorns, der das Reich in einen so beklagenswerten Zustand gebracht hatte. Dass im Ergebnis die ‚Stellvertreter Christi und Schlüsselträger des Himmelreiches‘, wie sich die Bischöfe nun selbst nannten⁸, herausfanden, dass es die Sünden des Kaisers selbst waren, die diesen Zustand bewirkt hatten, kennzeichnet die Dynamik, die der von Ludwig zumindest mit ausgelöste Prozess gewonnen hatte⁹.

Die Konflikte lösten also ein grundsätzliches Nachdenken darüber aus, welche Aufgaben die gottgewollte Ordnung für die verschiedenen *ordines* des Frankenreiches vorsah und wie deren Zusammenarbeit zu gestalten sei. Das Handeln der Führungsschichten war nicht allein von ihren Machtinteressen bestimmt, sie erkannten auch an, dass dieses Handeln den göttlichen Vorschriften genügen und entsprechen musste, was angesichts des endlosen Streits offensichtlich nicht mehr der Fall war. Verantwortlich für das normengerechte Verhalten aller aber waren nach eigener Einschätzung ganz wesentlich die Bischöfe, deren Nachlässigkeit auf diesem Felde ihr eigenes Seelenheil gefährdete. Folgerichtig erhöhten sie in der Krise ihre exegetischen Anstrengungen, um den heiligen Texten Aussagen über den ‚rechten Weg‘ zu entnehmen.

Nicht minder fühlte sich aber der Kaiser selbst für eine Korrektur der falschen Wege verantwortlich, die man unter seiner Führung offensichtlich eingeschlagen hatte. Omnipräsent ist in allen diesbezüglichen Äußerungen das Wissen, dass Vertreter weltlicher und geistlicher Herrschaft je spezifische Pflichten, Aufgaben und Rechte haben, dass also die beiden Bereiche durch eine gewisse Eigenständigkeit gekennzeichnet sind, wobei der kirchliche eine Aufsichts- und Kontrollfunktion reklamierte. Dies rechtfertigt meines Erachtens die These, dass bereits in der

⁸ Vgl. *Episcoporum de poenitentia, quam Hludowicus imperator professus est, relatio Compendiensis* (MGH Capit. 2 [wie Anm. 7]) Nr. 197, S. 51: *quale sit ministerium episcoporum [...], quos constat esse vicarios Christi et clavigeros regni caelorum.*

⁹ Zu den international intensiv erforschten Vorgängen s. MAYKE DE JONG, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious. 814–840*, Cambridge 2009, S. 148 ff.; JANET LOUGHLAND NELSON, *The Last Years of Louis the Pious*, in: PETER GODMAN – ROGER COLLINS (Hgg.), *Charlemagne’s Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)*, Oxford 1990, S. 147–159; EGON BOSHOFF, *Ludwig der Fromme*, Darmstadt 1996, S. 173 ff.

Karolingerzeit deutliche Elemente institutioneller Differenzierung nachweisbar sind und wirksam waren.

Besonders deutlich wird das Bemühen Kaiser Ludwigs um eine Verbesserung der Zusammenarbeit weltlicher und geistlicher Amtsträger des Frankenreiches in seiner 'Admonitio ad omnes regni ordines', die er in den Jahren zwischen 823 und 825 verfassen ließ. Allen Amtsträgern bescheinigte der Kaiser, „dass jeder von euch an seinem Platz und in seinem Stand Teil an unserem Amt (*ministerium*) habe“. Und daraus folge, „dass ich euer aller Mahner (*admonitor*) sein muss, und ihr alle unsere Helfer (*adiutores*) sein müsst.“ Insbesondere an die Bischöfe gerichtet war die Mahnung, „dass sie darauf die meiste Arbeit verwenden möchten [...] dass sie uns wahre Helfer bei der Ausübung unseres Amtes sind, damit wir nicht im jüngsten Gericht für unsere und eure Nachlässigkeit verdammt, sondern eher für unserer beider guten Eifer belohnt zu werden verdienen.“¹⁰ Die Verantwortung der Bischöfe für das Seelenheil des Kaisers, das in der Folgezeit auch von ihnen immer wieder betont wird, eignete sich aber hervorragend als Argument, eine Mahn- und Aufsichtsfunktion dieser Bischöfe über den Herrscher zu begründen, also differenzierte Verantwortungsbereiche explizit zu formulieren.

Hierfür nur ein Beispiel: Paschasius Radbertus, der Biograph des Karolingerverwandten und Abtes Wala, entwirft eine Beratungsszene vor dem Kaiser, in der Wala die Lage des Reiches so überzeugend analysierte und darstellte, dass keiner seiner anwesenden Gegner die Stichhaltigkeit der Argumentation anzweifeln konnte. Wala fixierte nach dieser Darstellung unter anderem die Aufgaben (*officia*) der verschiedenen *ordines* und formulierte so etwas wie eine Theorie des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Gewalt, wobei er deutlich um die Berücksichtigung sowohl der herrschaftlichen wie der kirchlichen Interessen bemüht war. Er nannte sowohl mehrere Übergriffe des Kaisers in die kirchliche Sphäre illegitim, – darunter die Vergabe von Kirchengut an Laien und die Beteiligung des Kaisers an Investituren von Klerikern –, wie er mit Hilfe des Paulus-Wortes unterstrich, dass „niemand, der für Gott kämpft, sich in weltliche Angelegenheiten verstricken“ (2 Tim 2, 3) dürfe. Hiermit geißelte er den Einsatz namentlich der Bischöfe im weltlichen Dienste des Herrschers¹¹.

In seinen weiteren Ausführungen zitiert Paschasius mehrfach in wörtlicher Rede, welche Argumente Wala direkt an den Kaiser richtete. Wie ein zweiter Jeremias habe Wala in göttlichem Auftrag gezeigt, inwiefern alle Gott beleidigt hätten. Bei diesen direkten Anreden Ludwigs nahm Wala nach der Darstellung Radberts kein

¹⁰ Admonitio ad omnes regni ordines, hg. von ALFRED BORETIUS (MGH Capit. 1) Hannover 1883, Nr. 150, S. 303 f.: [...] *ut unusquisque vestrum in suo loco et ordine partem nostri ministerii habere cognoscatur. [...] quod ego omnium vestrum admonitor esse debeo, et omnes vos nostri adiutores esse debetis [...] ut in hoc maxime elaborare studeatis [...] nobis veri adiutores in administratione ministerii nobis commisi existatis, ut in iudicio non condemnari pro nostra et vestra negligentia, sed potius pro utrorumque bono studio remunerari mereamur.*

¹¹ Vgl. Paschasius Radbertus, Epitaphium Arsenii, hg. von ERNST DÜMMLER, in: Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1899–1900, Berlin 1900, S. 1–98, hier S. 61.

Blatt vor den Mund: ‚Im Übrigen steht Dir, König, wenn Du nicht beachtest, was vorgeschrieben ist, eine stärkere Qual bevor, und alles in Dir wird ein einziger Untergang, wenn Gott verschmäht wird. Daher vernachlässige die Vorsorge nicht, weil auf Dir allein, nach Salomo, die ganze Stütze des Reiches ruht; in göttlichen Angelegenheiten aber bringe Dich nicht mehr ein als erforderlich.‘¹²

Wichtig war Wala insbesondere die richtige Verteilung der Rechte und Pflichten des Kaisers und der Priester: Der Kaiser und König solle sich auf seine Aufgaben konzentrieren und seine Befugnisse nicht überschreiten, weil Gott im Gericht von ihm über alles Rechenschaft fordern würde. Bischöfe und Priester sollen das leisten, was in besonderer Weise Gott gebührt. In diesem Zusammenhang griff er die herrscherliche Praxis, Kirchengut an Laien zu vergeben, direkt an und wandte sich auch gegen eine Beteiligung des Herrschers bei der Einsetzung der Bischöfe: ‚Wenn Du aber Weihen und den heiligen Geist, den bisher von Gott Erwählte würdig vom Herrn und von heiligen geweihten Bischöfen erhalten haben, aufgrund göttlicher Autorität selbst zu geben Dich unterstehst, sollst Du wissen, dass es außerhalb deiner Aufgaben ist, was du dir anmaßt.‘¹³

Aus der hier in Auszügen referierten, ersten Unterredung der Verantwortlichen mit dem Kaiser resultierte dann interessanterweise die kaiserliche Aufforderung an die Bischöfe, sich in vier Regional-Synoden ohne ihn, den Kaiser, zu treffen und sich, von ihm unbeeinflusst, grundsätzliche Gedanken darüber zu machen, ‚welche Gelegenheiten es in beiden *ordines* bewirkt hatten, dass man vom rechten Pfade abkam.‘¹⁴ Es kennzeichnet die ernste Stimmung, in der dieser Brief von beiden Kaisern, Ludwig und Lothar, geschrieben wurde, wohl genügend, dass sie die Ergebnisse dieser Nachforschungen für absolut vertraulich erklärten. Gefordert wurde ein unabhängiges und grundsätzliches Nachdenken der Bischöfe über das Verhalten kirchlicher wie weltlicher Herrschaftsträger, das Gottes Zorn erregt hatte, und deshalb als sündhaft eingeschätzt werden musste.

Erhalten haben sich nur die Ergebnisse der Überlegungen, die die im Jahre 829 in Paris tagenden Bischöfe sowohl in ausführlicher wie in komprimierter Form verschriftlichten¹⁵. Mit einer überwältigenden Anzahl von Belegstellen aus der Bibel und der patristischen Tradition werden in der Art der Fürstenspiegel Beispiele für richtiges und falsches Verhalten präsentiert, die zu gut begründeten Normen für das Verhalten kirchlicher wie weltlicher Amtsträger genutzt werden konnten. Ausführlich

¹² Ebd. S. 62: *Alioquin tu, rex, nisi servaveris quod preceptum est, fortior tibi cruciatus instat, et omnibus in te, si avertatur Deus, unus interitus. Ideo providendum nihil negligas, quia in te uno, secundum Salomonem, totius stabilimentum est regni; in divinis autem ne ultra te ingeras quam expediat.*

¹³ Ebd. S. 63: *Si autem benedictiones et Spiritum sanctum, quem digne Deo electi deinceps a Domino et a sacris consecratis presulibus percepturi sunt, auctoritate divina dare a te existimas, noveris, quod extra officii tui est, quod presumis.*

¹⁴ Vgl. oben Anm. 7.

¹⁵ Vgl. die verkürzte Version unter dem Titel: *Episcoporum ad Hludowici Imperatorem relatio* (MGH Capit. 2 [wie Anm. 7]) Nr. 196, S. 26–51; die ausführliche unter dem Titel: *Concilium Parisiense*, hg. von ALBERT WERMINGHOFF (MGH Conc. 2, 2) Hannover – Leipzig 1908, S. 605–680.

nahmen die Bischöfe zu den Anforderungen an die *persona regalis* Stellung, also zu der Rolle des Königs. Zuvor hatten sie aber bereits detailliert das Profil der *persona sacerdotalis* behandelt und Befugnisse und Aufgaben der Priester bestimmt¹⁶.

Sie richteten ihre Überlegungen also dezidiert auf zwei Bereiche, den königlichen und den priesterlichen, denen sie ein je spezifisches Profil zuschrieben. Und sie baten in diesem Zusammenhang durchaus selbstbewusst den Kaiser, seinen Söhnen und seinen Großen den Namen, die Macht, die Kraft und die Würde der Priester zu vermitteln, indem sie unter Berufung auf das Matthäus- und das Johannesevangelium eindringlich auf ihre Gewalt verwiesen, im Himmel und auf Erden zu binden und zu lösen bzw. Sünden zu vergeben oder dies auch zu verweigern (Mt 16, 18 und Joh 20, 22)¹⁷.

Zugleich zitierten sie den Kaiser Constantin, der gesagt haben soll, dass die Priester zwar alle richten dürften, selbst aber von niemandem gerichtet werden könnten¹⁸. Die Pariser Versammlung hat damit zum ersten Mal im Mittelalter die Gelasianische Zwei-Gewalten-Lehre zitiert und akzentuiert, die einem höheren Gewicht der Bischöfe im Vergleich zur höchsten weltlichen Gewalt das Wort redet. In diesem Selbstverständnis, das sich von dem des Reformpapsttums im 11. Jahrhundert nur wenig unterscheidet, gingen die Bischöfe in Paris an die vom Kaiser verordnete Arbeit.

Die Aufgaben des Königs werden zunächst mit Isidor von Sevilla und in der Gegenüberstellung von *rex* und *tyrannus* angesprochen. Mit Gregor dem Großen ‚werden die richtigerweise Könige genannt, die sowohl sich selbst als auch die Untergeordneten durch gutes Verhalten zu befrieden verstehen.‘ Fulgentius bietet als höchste Bestimmung des Kaisers: ‚wenn er in kaiserlicher Erhabenheit in rechtem Glauben lebt und wenn in wahrer Demut des Herzens der Gipfel der königlichen Würde sich der heiligen Religion unterordnet.‘¹⁹ Selbstkontrolle, Glaube und Demut werden so zu unverzichtbaren Tugenden der Herrscher.

Erinnert wird Ludwig auch daran, dass *aequitas* und *iustitia*, *pax* und *concordia* die Richtschnur für das *regale ministerium* bilden. Seinen ganzen Eifer soll der Herrscher darauf verwenden, dass keine Ungerechtigkeit geschieht, nichts ungerächt bleibt, und dass von ihm eingesetzte Stellvertreter es nie aus fehlendem Rechtsbewusstsein oder

¹⁶ Vgl. ebd. in der Kurzfassung, S. 46 ff. zur *regalis persona*; S. 29 ff. zur *sacerdotalis persona*.

¹⁷ Ebd. cap. 21, S. 35: *Petimus humiliter vestram excellentiam, ut per vos filii et proceres vestri nomen, potestatem, vigorem et dignitatem sacerdotalem cognoscant. Quod ex verbis Domini facile intellegere possunt, quibus beato Petro, cuius vicem indigni gerimus, ait: Quodcumque ligaveris super terram, erunt ligata et in caelo, et quodcumque solveris super terram, erunt soluta et in caelo; et alibi discipulis generaliter dicit: Accipite Spiritum sanctum. Quorum remiseritis peccata, remittentur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt!*

¹⁸ Ebd. cap. 22, S. 35 f.: *Illud etiam ad exemplum reduendum est, quod in Ecclesiastica historia Constantinus imperator episcopis ait: Deus, inquit, constituit vos sacerdotes et potestatem vobis dedit de nobis quoque iudicandi, et ideo nos a vobis recte iudicamur; vos autem non potestis ab hominibus iudicari.*

¹⁹ Ebd. cap. 56, S. 46 f.: *Recte igitur illi reges vocantur, qui tam semetipsos, quam subiectos bene gerendo pacificare noverunt. [...] si in imperiali culmine recta fide vivat et vera cordis humilitate preditus culmen regiae dignitatis sanctae religioni subiciat.*

Nachlässigkeit zulassen, dass die Armen Unterdrückung ertragen müssen. Neben anderen soll ihm das Buch der Weisheit Richtschnur sein: ‚Liebet Gerechtigkeit, ihr Herrscher der Erde, denkt in Frömmigkeit an den Herrn, sucht ihn mit reinem Herzen.‘²⁰

Die Intensität und Systematik des Nachdenkens der Bischöfe über die Grundlagen des ‚rechten Weges‘, auf dem der König wie seine Ratgeber wandeln sollten, wird aber erst dann richtig deutlich, wenn man die ausführliche Fassung zur Kenntnis nimmt, die die Pariser Bischofssynode von den Ergebnissen ihrer Beratungen herstellen ließ. Diese Fassung, die wesentlich vom Bischof Jonas von Orléans redigiert worden sein soll, legt nämlich viel systematischer als die Zusammenfassung offen, aus welchen biblischen Belegen die Bischöfe ihre normativen Folgerungen für die differenzierte königliche und priesterliche Rolle zogen. Man geht wohl richtig in der Annahme, dass die normativen Grundlagen für das Zusammenwirken von König und seinen Ratgebern hier erstmals im Mittelalter so systematisch aus biblischen und patristischen Texten entwickelt und explizit gemacht wurden²¹.

Schon im ersten Kapitel über die Wesensbestimmung des Königs und über die Frage, was er tun und was er lassen muss, tritt dieses Zusammenspiel von Bibelzitat und bischöflicher Exegese deutlich vor Augen. Aus der deuteronomischen Gesetzessammlung werden lange Passagen über die Einsetzung eines Königs und die Anforderungen an ihn zitiert: (Dtn 17, 17–20) „er soll sich keine große Zahl von Frauen nehmen, damit sein Sinn nicht vom rechten Wege abweicht. Er soll nicht zu viel Gold und Silber anhäufen. Und wenn er seinen Königsthron bestiegen hat, soll er sich von dieser Weisung [also dem hier zitierten Buch], die die levitischen Priester aufbewahren, auf einer Schriftrolle eine Zweitschrift anfertigen lassen. Sein Leben lang soll er die Weisung mit sich führen und in der Rolle lesen, damit er lernt, den Herrn, seinen Gott zu fürchten, auf alle Worte dieser Weisung und dieser Gesetze zu achten, sie zu halten, sein Herz nicht über seine Brüder zu erheben und vom Gebot weder rechts noch links abzuweichen, damit er lange als König in Israels Mitte lebt, er und seine Nachkommen.“

Dieses ausführliche Zitat der biblischen Anforderungen an einen König vertiefen die Bischöfe dann durch ihre Mahnung: ‚Beachte, dass Gottesfurcht, die Beachtung seiner Gebote, die Demut, die es nicht erlaubt, dass er sich über seine Brüder erhebt, und das Richtmaß der Gerechtigkeit es bewirkt, dass nicht nur der König sondern auch seine Söhne lange Zeit regieren.‘ Die Verpflichtung des Königs, sich nicht über andere zu erheben, wird anschließend durch weitere biblische Belege vertieft: (Sir 32, 1) „Zum Fürsten haben sie dich eingesetzt. Erhebe dich nicht über sie sondern sei unter ihnen wie einer von ihnen,“ und (Spr 29, 14 und 20, 28): „Spricht ein König den

²⁰ Ebd. S. 47: *Diligite iustitiam, qui indicatis terram, sentite de Domino in bonitate et in simplicitate cordis quaerite illum.*

²¹ Vgl. hierzu bereits ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 6) S. 204 ff.; PATZOLD, Episcopus (wie Anm. 7) S. 152 ff., jeweils mit weiteren Hinweisen.

Geringen zuverlässig Recht, hat sein Thron für immer Bestand“; „Barmherzigkeit und Wahrheit schützen den König, er stützt seinen Thron durch Milde.“²²

Im nächsten Kapitel skizzieren die Bischöfe das Amt (*ministerium*) des Königs unter anderen mit Aussagen aus dem Buch Ijob (Ijob 29, 25 und 29, 11–17): „Als ich thronte wie ein König inmitten der Schar, war ich dennoch ein Tröster der Betrüben. Hörte mich ein Ohr, pries es mich glücklich; das Auge, das mich sah, stimmte mir zu, denn ich rettete den Armen, der schrie, die Waise, die ohne Hilfe war. Der Segen des Verlorenen kam über mich und jubeln ließ ich das Herz der Witwe. Ich bekleidete mich mit Gerechtigkeit, wie Mantel und Kopfbund umhüllte mich mein Recht. Auge war ich für den Blinden, dem Lahmen wurde ich zum Fuß. Vater war ich für die Armen, des Unbekannten Rechtsstreit prüfte ich. Ich zerschmetterte des Bösen Kiefer, entriss die Beute seinen Zähnen.“

Diesem positiven Tätigkeitskatalog wird wirkungsvoll die Mahnung entgegengesetzt, die sich im Buch der Weisheit (Weish 6, 2–9) findet: „Hört also, ihr Könige und seid verständig, lernt, ihr Gebieter der ganzen Welt. Hört, ihr Herrscher der Massen, die ihr stolz seid auf Völkerscharen. Der Herr hat euch die Gewalt gegeben, der Höchste die Herrschaft, er, der eure Taten prüft und eure Pläne durchforscht. Ihr seid Diener seines Reiches, aber habt ihr kein gerechtes Urteil gefällt, das Gesetz nicht bewahrt und die Weisung Gottes nicht befolgt. Furchtbar und schnell wird er kommen und euch bestrafen, denn über die Großen ergeht ein strenges Gericht. Der Geringe erfährt Nachsicht und Erbarmen, doch die Mächtigen werden gerichtet mit Macht. Denn der Herrscher des Alls scheut niemand und weicht vor keiner Größe zurück. Er hat Klein und Groß geschaffen und trägt die gleiche Sorge für alle; den Mächtigen aber droht strenge Untersuchung.“

Ein weiteres Kapitel thematisiert die Gefahr, die der Herrschaft des Königs durch schlechte Ratgeber droht. Nach Meinung der Bischöfe bietet nämlich das Buch Exodus Anweisungen dafür, wie auch der König nach dem Beispiel des Mose die Last der Regierung auf mehrere Schultern zu verteilen hat: (Ex 18, 21–25) „Du aber siehe dich im ganzen Volk nach tüchtigen, gottesfürchtigen und zuverlässigen Männern um, die Bestechung ablehnen. Gib dem Volk Vorsteher für je tausend, hundert, fünfzig und zehn. Sie sollen dem Volk jederzeit als Richter vorstehen. Alle wichtigen Fälle sollen sie vor dich bringen, die leichteren sollen sie selber entscheiden. Entlaste dich und lass andere Verantwortung tragen. Wenn du das tust, erfüllst du den Befehl des Herrn und kannst seine Gebote aufrechterhalten. Und alles Volk kehrt in Frieden heim.“²³

Überhaupt ist nach Meinung der Bischöfe die Auswahl der Helfer und Minister, ‚die in eurer Vertretung das Volk Gottes lenken, führen und richten müssen‘, mit kluger Weitsicht vorzunehmen. Deshalb ziehen die Bischöfe den gerade zitierten göttlichen Befehl an Moses aus Exodus 18, 21–23 noch einmal als Richtschnur heran.

²² Die zitierten Belege in: Concilium Parisiense, MGH Conc. 2, 2 (wie Anm. 15) S. 649 ff.

²³ Ebd. S. 653.

Sie vertiefen ihn aber mit weiteren biblischen Belegen, die beweisen sollen, dass Gott immer wieder befohlen hat, die Herrschaft mit weisen und gerechten Männern zu teilen (Dtn 16, 18–19): „Richter und Magister sollst du in allen Stadtbereichen einsetzen, die der Herr, dein Gott, dir in deinen Stammesgebieten gibt. Sie sollen dem Volk Recht sprechen und gerechte Urteile fällen“; sowie mit Dtn 1, 9–13: „Damals habe ich [sc. Moses] zu euch gesagt: Ich kann euch nicht allein tragen. Der Herr, euer Gott, hat euch zahlreich gemacht [...] Wie soll ich euch alleine tragen: eure Bürde, eure Last, eure Rechtshändel? Schlagt für jeden eurer Stämme weise, gebildete und bewährte Männer vor, damit ich sie als eure Führer einsetze.“ Ein weiteres Exempel bietet schließlich der König Josaphat (2 Chr 19, 5–7): „Er bestellte Richter im Land für jede einzelne feste Stadt Judas und gab ihnen die Weisung: Seht zu, was ihr tut, denn nicht im Auftrag von Menschen haltet ihr Gericht, sondern im Auftrag des Herrn. Und worüber ihr richtet, wird auf euch zurückfallen. Lasst euch also von der Furcht des Herrn leiten und handelt gewissenhaft; denn beim Herrn, eurem Gott, gibt es keine Ungerechtigkeit, kein Ansehen der Person, keine Bestechlichkeit.“²⁴

Ihre Anwendbarkeit und Wirksamkeit bewies diese kirchliche Selbstvergewisserung zu differenzierten Aufgaben, Rechten und Pflichten aller Amtsträger in der gottgewollten Herrschaftsordnung erstmals schon wenige Jahre später, als man Ludwig den Frommen 833 in Soissons zu einer erneuten Kirchenbuße veranlasste, in der er nicht nur seine Fehler und Vergehen detailliert einräumte, sondern nach Reuebekundungen und Sündenbekenntnis auch seine weltlichen Rangabzeichen ablegte und sich von den Bischöfen mit dem Büßergewand bekleiden ließ. In ihrer ‚Relatio‘ stellten die Bischöfe gleich eingangs klar, dass ihrer Wachsamkeit (*vigilantia*) und Sorge (*sollicitudo*) das Seelenheil aller anvertraut sei, sie seien die Stellvertreter Christi und Schlüsselträger des Himmelreiches, die die Binde- und Lösegewalt im Himmel und auf Erden besäßen. Wenn sie sich hierin als nachlässig erwiesen, drohe ihnen nach Ezechiel (Ez 3, 18) Gefahr für ihr eigenes Seelenheil („Wenn du ihn nicht warnst und nicht redest, um den Schuldigen von seinem schuldhaften Weg abzubringen, dann wird der Schuldige seiner Sünde wegen sterben; von dir aber fordere ich Rechenschaft für sein Blut“)²⁵.

Und deshalb hätten sie den Kaiser, ‚der den priesterlichen Ermahnungen nicht habe folgen wollen‘, verurteilt, ‚um zu zeigen, wie groß die Gewalt (*vigor*) und Macht (*potestas*) des priesterlichen Amtes sei.‘ Nach einer solchen Buße, so schließt der Bericht absichtsvoll, kann niemand zur weltlichen *militia*, d. h. zur Herrschaftsausübung, zurückkehren. Genau diesen Zweck hatte die Veranstaltung, bei der die Bischöfe die kirchenrechtliche Legitimation für die politischen Absichten der Söhne Ludwigs des Frommen lieferten, damit zugleich aber ihre Rolle als Mahner

²⁴ Ebd. S. 654.

²⁵ Vgl. *Episcoporum de poenitentia, quam Hludowicus imperator professus est, relatio Compendiensis* (wie Anm. 8) S. 52: *Si non annuntiaveris [...] iniquo iniquitatem suam et ipse in impietate sua mortuus fuerit, sanguinem eius de manu tua requiram*; die folgenden Zitate ebd. *qualis sit vigor et potestas sive ministerium sacerdotale et quali mereatur damnari sententia, qui monitis sacerdotalibus obedire noluerit*.

festigten, weil deren Mahnungen nicht mehr missachtet werden konnten, ohne dass dies massive Konsequenzen nach sich gezogen hätte. In der Konfliktsituation schärfte sich das Bewusstsein für die unterschiedlichen Aufgaben, Rechte und Pflichten der Akteure in den Bereichen Religion und Politik.

Die vormals strittigen politischen Entscheidungen wurden im Protokoll nun als Sünden Ludwigs aufgelistet: Die Gewalt gegen seine Halbbrüder und seinen Neffen Bernhard bezeichnete man als Sakrileg und Mord, weil Ludwig sich damit nicht an väterliche Ermahnungen und ein Gott gegebenes Versprechen gehalten habe. Man nannte ihn *auctor scandali*, *perturbator pacis* und *violator sacramentorum*, weil er die 'Ordinatio imperii' von 817 später zugunsten seines nachgeborenen Sohnes Karl haben verändern lassen, obgleich sie zuvor eidlich bekräftigt worden war. Dass all dies sündhaft war, bewies man mit den unfriedlichen Zeiten, die folgten: ‚Wie sehr Gott dies missfiel, wird dadurch völlig klar, dass später weder er selbst [sc. Ludwig] noch das ihm untergebene Volk Frieden fand, vielmehr alle im Unfrieden die Strafe der Sünde und den gerechten Urteilsspruch Gottes ertragen mussten.‘ Was er an ungerechten Urteilen, falschen Zeugnissen und Meineiden zu verantworten, und wie sehr Gott dies beleidigt habe, wisse er selbst. Schließlich habe er das Volk gezwungen zu schwören, gegen seine Söhne wie gegen Feinde vorzugehen, obwohl er selbst sie mit väterlicher Autorität und mit dem Rat seiner Getreuen hätte befrieden können²⁶.

Die Einschätzungen der über Ludwig Richtenden orientierten sich ganz offenkundig nicht an gängigen politischen Praktiken und Spielregeln, sie wandten ein religiöses Normengefüge an, mit dem sie vieles als Sünde und Beleidigung Gottes deklarieren konnten, das im Alltag der Kriegergesellschaft gebräuchliche Praxis war. Das taten sie sicher im Bewusstsein, so der wahren Lehre Christi zum Durchbruch zu verhelfen. Auch Karls des Großen Herrschaft hätte man aber mit der Anwendung dieser Normen wohl als die eines Tyrannen darstellen können.

Die aufsehenerregende Buße Kaiser Ludwigs zeigt jedenfalls mit einiger Nachdrücklichkeit, wie entschlossen die Bischöfe der Aufforderung Ludwigs von 828 gefolgt waren, sich an der Definition des 'rechten Weges' zu beteiligen, den die Königsherrschaft zu beschreiten habe. Mit dieser Definition aber etablierten sie zugleich nachhaltig ihre Rolle als Wächter (*speculatores*) über königliches Verhalten. Diese Rolle förderte den Blick für die Unterschiedlichkeit der Bereiche Religion und Politik, thematisierte aber auch die Frage, was in dem Falle zu geschehen habe, wenn sich der König vom 'rechten Weg' entferne.

Im Falle der Sündhaftigkeit des Königs entdifferenzierten sie die Bereiche Religion und Politik nämlich zugunsten eines Rechts der Bischöfe, dem König wegen dieser Sünden die weltliche Herrschaft zu nehmen und ihn zu lebenslanger Buße zu verurteilen. Dieses Recht resultierte aus ihrer von Gott zugewiesenen Aufgabe, über königliches Verhalten zu wachen und schränkte die Autonomie weltlicher Herrschaft gewaltig ein.

²⁶ Ebd. S. 54, cap. 2; S. 55, cap. 5 und 7.

Diese Vermischung von Differenzierung und Entdifferenzierung trug latent die Konsequenz in sich, dass die weltliche Gewalt der geistlichen untergeordnet sein müsse. Explizit formuliert wurde dies in der Zeit Ludwigs des Frommen noch nicht, wir finden es aber wenig später bei Hincmar von Reims, der einerseits vollständig in der Tradition der Pariser Synodalen stand, andererseits aber weitere Konsequenzen aus der bischöflichen Wächterrolle über die Könige zog²⁷.

Schon in seinem ausführlichen Gutachten über die Ehe König Lothars II. mit Theutberga beschäftigte sich Hincmar in *questio* 6 ausführlich mit der Frage, ob König Lothar, wie einige seiner Anhänger offensichtlich sagten, keinen Gesetzen und Urteilen unterstehe außer allein denen Gottes, und dass er deshalb auch von seinen und fremden Bischöfen nicht gerichtet werden könne, weil geschrieben stehe: „Das Herz des Königs ist in der Hand Gottes, er lenkt es, wohin er will.“ (Spr 21, 1). In seiner *responsio* weist Hincmar diese Meinung mit großem Aufwand zurück und charakterisiert sie gleich eingangs als ‚blasphemisch und voll vom Geist des Teufels.‘²⁸ Er beginnt seine Zurückweisung mit den Beispielen biblischer Könige wie David, Saul, Rehabeam und anderer, die durch Propheten auf ihre Fehler und Sünden aufmerksam gemacht worden waren.

Ausführlich zitiert er dann die göttlichen Gebote an Israel aus Deuteronomium (Dtn 17, 8–13), die die Rolle der levitischen Priester akzentuieren: „Wenn bei einem Urteilsspruch [...] der Fall für dich schwierig und mehrdeutig zu sein scheint, dann sollst du dich aufmachen und hinaufgehen zu der Stätte, die der Herr, dein Gott, auserwählt hat und vor die levitischen Priester und den Richter treten, der dann amtiert. Du sollst von ihnen verlangen, dass sie dir die Wahrheit des Urteilsspruchs verkünden. Dann sollst du dich an den Spruch halten [...] und du sollst auf alles, was sie dich lehren, genau achten und es halten [...]. Ein Mann aber, der so vermessen ist, auf den Priester, der dort steht, um vor dem Herrn, deinem Gott, Dienst zu tun, oder auf den Richter nicht zu hören, der soll sterben.“

Diese alttestamentlichen Hinweise auf die herausragende Rolle der Priester und die Verpflichtung aller, ihren Geboten zu gehorchen, vertieft Hincmar zudem mit dem Hinweis auf den neutestamentlichen Hebräer-Brief (Hebr 13, 17), dem er in sehr freier Interpretation entnimmt, „dass auch die apostolische Autorität mahnt, dass die Könige ihren Vorgesetzten im Herrn gehorchen sollen, die über ihre Seelen wachen, damit sie das nicht mit Traurigkeit tun.“²⁹ Von Königen ist aber im Hebräerbrief ebenso wenig die Rede wie in Deuteronomium 17. Diesen Bezug stellt erst Hincmar

²⁷ Zur Bedeutung und Rolle Hincmars als ‚politischer‘ Akteur vgl. HEINRICH SCHRÖRS, Hincmar Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften, Freiburg i. Br. 1884; ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 6) bes. S. 282 ff.; zuletzt und weiterführend PATZOLD, Episcopus (wie Anm. 6) bes. S. 400 ff.

²⁸ Vgl. Hincmarus Remensis, De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae, hg. von LETHA BÖHRINGER (MGH Conc. 4, Suppl. 1) Hannover 1992, S. 247: *Haec vox non est catholici Christiani, sed nimium blasphemii et spiritu diabolico pleni.*

²⁹ Ebd.: *Et apostolica auctoritas commonet, ut et reges etiam oboediant praepositis suis in domino, qui pro animabus eorum invigilant, ut non cum tristitia hoc faciant.*

her. Gleich anschließend bietet er die viel zitierte Stelle aus dem Brief Papst Gelasius I. an den Kaiser Anastasius: ‚Es sind zwei *personae*, durch die grundsätzlich die Welt regiert wird, die *pontificalis auctoritas* und die *regalis potestas*. Und das Gewicht der Priester ist insoweit größer, als von ihnen auch über die Könige bei Gott Rechenschaft abgelegt werden muss.³⁰‘

Mit den Beispielen des Mailänder Erzbischofs Ambrosius, der Kaiser Theodosius zur Kirchenbuße veranlasst hatte, und mit den Bischöfen des Frankenreiches, die Kaiser Ludwig den Frommen zur Kirchenbuße verurteilten, bietet Hincmar dann Präzedenzfälle dafür, dass Kaiser in der Tat die Jurisdiktionsgewalt der Priester anerkannt hätten. Wenn aber die Priester eine Jurisdiktionsgewalt über Kaiser hatten, dann musste dies auch zur Folge haben, dass der Rat der Priester für die Könige und ihre Amts- wie Lebensführung von besonderer Bedeutung war. Diesen Schluss hatte Hincmar bereits zuvor mit dem Zitat des Psalm 2, 10–12 programmatisch angekündigt: ‚Durch die Priester nämlich spricht der Herr: „Nun denn, ihr Könige, kommt zur Einsicht; lasst euch warnen, ihr Gebieter der Erde; dient dem Herrn in Furcht, und preist ihn mit Zittern, bewahrt die Zucht, damit Gott nicht erzürnt und ihr nicht vom rechten Weg abkommt.“³¹‘

Als Hincmar dann im Jahre 881, also in hohem Alter, die Akten der Synode von St. Macra (Fismes, dép. Marne) redigierte, deren Bestimmungen den Gläubigen ‚die schlechten Triebe abschneiden‘ sollten, begann er die Ausführungen gleich in Kapitel 1 mit der Definition der Aufgaben der königlichen Gewalt (*potestas*) und der bischöflichen Autorität (*auctoritas*), die unterschiedlich seien³². Er akzentuierte auch hier ein scharfes Bewusstsein der Differenzierung zwischen weltlicher Herrschaft und Kirche. Nur Jesus Christus habe zugleich König und Priester sein können. Nach dessen Himmelfahrt dürfe weder der König die Würde des Bischofs noch der Bischof die königliche Gewalt usurpieren. Es bedürften sowohl die christlichen Könige für ihr Seelenheil der Bischöfe, wie die Bischöfe in weltlichen Angelegenheiten die Anordnungen der Könige nutzen müssten. Aber – und hier bietet er eine weitere Begründung für den Vorrang der Bischöfe –: ‚Insoweit ist die Würde der Bischöfe größer als die der Könige, weil die Könige von den Bischöfen zu ihrer königlichen Höhe geweiht werden, die Bischöfe aber nicht von den Königen geweiht werden können.³³‘

Daran schließt Hincmar wieder die Gelasianische Wertung von dem höheren Gewicht der Priester im Vergleich zu den Königen auf Grund ihrer Verantwortung für diese beim jüngsten Gericht an, und er zitiert frei aus Deuteronomium (Dtn

³⁰ Ebd.: [...] *et tanto maius est pondus pontificum, quanto de ipsis etiam regibus reddituri sunt domino rationem.*

³¹ Ebd.: *Per sacerdotes enim dicit dominus [...].*

³² Vgl. *Capitula in synodo apud Macram ab Hincmaro promulgata* (MIGNE PL 125, Sp. 1069–1086) cap. 1, Sp. 1071 B-D: *Quod distincte sint potestas regia et auctoritas pontificum.* S. dazu ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 6) S. 236 ff.

³³ Ebd. Sp. 1071 C: *Et tanto est dignitas pontificum major quam regum, quia reges in culmen regum sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt.*

17, 18–19), dass die Könige von den Priestern bei ihrer Salbung und Krönung auch das Gesetz überreicht bekämen, damit sie lernten und einsähen, wie sie sich und die ihnen Unterworfenen zu regieren und die Priester des Herrn zu ehren hätten. Abgeschlossen wird dieses erste Kapitel mit dem einigermaßen drohenden Hinweis, dass man in den heiligen Schriften ja lesen könne, was mit dem König Urija passiert sei, der sich angemaßt hatte, ein Rauchopfer darzubringen, was nicht königliche, sondern priesterliche Aufgabe sei: Er war von Gott sofort mit Aussatz geschlagen worden. Dieses wie mehrere andere Exempel dafür, wie Gott mit denen umging, die sich Aufgaben und Vorrechte der Priester anzumaßen versuchten, prägte dann im 11. Jahrhundert wieder das Selbstverständnis des Reformpapsttums in seiner Auseinandersetzung mit den weltlichen Herrschern³⁴.

Die Beispiele mögen ausreichen, um eines zu belegen: Bereits in der Karolingerzeit entwickelte die fränkische Kirche ein ausgeprägtes Bewusstsein von der Existenz zweier Bereiche, der priesterlichen und der königlichen Gewalt, die zwar in Harmonie und Eintracht zusammenarbeiten sollten, aber je spezifische Aufgaben, Rechte und Pflichten hatten. In den Reflexionen der Kleriker gaben die priesterlichen Pflichten den Klerikern auch Gewalt über die Könige, da sie über deren Seelenheil zu wachen und sie auf den 'rechten Weg' zu führen oder zurückzubringen hatten. Dagegen waren Eingriffen der Könige in die geistlichen Bereiche enge Grenzen gesetzt, wenn sie ihre Befugnisse nicht überschreiten wollten: Eingriffe ins Kirchengut und Beteiligung an der Investitur von Bischöfen deklarierte man zumindest in der Theorie bereits als unzulässig³⁵. Dass die Praxis anders aussah, ist wohlbekannt.

Dies änderte sich radikal mit dem Beginn des Reformpapsttums, das allerdings keine nahtlose Fortsetzung der kirchlichen Positionen des 9. Jahrhunderts betrieb, sondern Ansprüche formulierte, die weit über die bisher referierten hinausgingen. Neu war vor allem die Fokussierung auf die päpstliche Suprematie, die sowohl die Bischöfe wie die Könige und Kaiser zu Befehlsempfängern herabzudrücken versuchte. Fundiert wurde dieser Anspruch vor allem mit 1 Samuel 15, 22 ff., dass Gott nichts wichtiger sei als Gehorsam, und dass er Ungehorsam als Häresie werte³⁶. Hieraus resultierten lang anhaltende Versuche der römischen Päpste des 11. bis 13. Jahrhunderts, ihre 'Schlüsselgewalt', die Petrus von Christus zugestandene Befähigung, auf Erden und im Himmel zu binden und zu lösen (Mt 16, 18), zu einer Suprematie in Kirche und Welt auszubauen. Diese Beanspruchung einer *plenitudo potestatis*, die jeden *contemptus clavium* mit der Exkommunikation bedrohte³⁷, und überdies auch die Anwendung von Gewalt gegen alle Ungehorsamen für legitim erklärte, stellte in der Tat einen großangelegten Versuch einer Entdifferenzierung dar, der lang anhaltende Konflikte mit den hauptsächlich Betroffenen zur Folge hatte. Dies hat Detlef Pollack sehr richtig gesehen und beschrieben, und er hat auch zu Recht darauf hingewiesen, dass die

³⁴ Vgl. dazu ALTHOFF, Selig sind (wie Anm. 2) S. 69 f.

³⁵ S. oben bei Anm. 11.

³⁶ S. dazu ausführlich ALTHOFF, Selig sind (wie Anm. 2) S. 46 ff.

³⁷ Einen Abriss dieser Entwicklung auch ebd. S. 206–213.

Abwehr dieser Versuche neue Ansätze zur Differenzierung der Bereiche Religion und Politik hervorbrachte, wenn auch teilweise erst in großem zeitlichen Abstand.

Das Anliegen dieses Kommentars war es vor allem, auf die Vorgeschichte dieses scheinbar revolutionären Bruchs der Reformpäpste mit der 'christlichen Einheitsgesellschaft' des Frühmittelalters aufmerksam zu machen³⁸. Die Differenzierung der Bereiche Religion und Politik und die Festschreibung der Rechte und Pflichten geistlicher wie weltlicher Akteure in diesen Bereichen, so wollte ich zeigen, war bereits mehr als zwei Jahrhunderte früher ein umkämpftes Thema. Nicht zufällig entstand es schon bald nach dem berühmten 'Bündnis' der Karolinger mit den Päpsten. Es konkretisierte sich vor allem in den Bemühungen führender Vertreter der fränkischen Reichskirche, ihre Rolle als Partner, Mahner und Aufseher der Könige zu etablieren und mit biblischen Vorbildern zu legitimieren. Schon in dieser Zeit vermischten sich interessanterweise Argumente, die auf Differenzierung der Bereiche zielten, mit solchen, die einen undifferenzierten Zustand bewahren oder herstellen wollten: Die Gewissheit der Kleriker, für das Seelenheil aller politischen Akteure verantwortlich zu sein, barg immer das Potential, daraus einen Vorrang und ein Recht auf Suprematie abzuleiten, wie es dann die Reformpäpste radikal realisierten. In der Karolingerzeit ist man mit dem Problem behutsamer umgegangen als im 11. Jahrhundert. Dies mag jedoch auch dadurch begründet sein, dass die karolingischen Könige eher bereit waren, auf die Mahnungen der Priester einzugehen, als die salischen und staufischen Herrscher.

³⁸ Die Vorstellung, dass eine christliche Einheitsgesellschaft im Investiturstreit zerbrochen sei, und dies den Beginn der Säkularisierung bedeute, ist in der soziologischen Theoriedebatte um die Anfänge der Säkularisierung weitgehend einhellig geteilte Überzeugung. Man beruft sich hierbei vor allem auf Arbeiten von Ernst Wolfgang Böckenförde, vgl. dazu GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK, Einführung in das Thema, in: DIESS. (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung* (wie Anm. 1) S. 16 f.

DETLEF POLLACK

Replik auf die Beiträge von Sita Steckel und Gerd Althoff

Der wissenschaftliche Austausch über die Fächergrenzen hinweg – obschon immer wieder gefordert – kommt nur selten zustande, denn er ist nicht nur hoch voraussetzungsvoll, sondern wird zumeist auch eher als ein Umweg denn als Bereicherung wahrgenommen. Die Adressaten der wissenschaftlichen Arbeit sind stets die unmittelbaren Fachkolleginnen und -kollegen, und selbst wenn man sich auf fachfremde Argumentationen einlässt, will man damit nicht im fremden Fach reüssieren, sondern die Fellows beeindrucken. Was also könnte der Gewinn des interdisziplinären Dialogs sein? Lohnen würde er sich nur, wenn sich aus ihm Anregungen und Lerneffekte für das eigene Fach ergäben. Hinzu kommen die besonderen Mühen des interdisziplinären Arbeitens, das an eine Reihe nicht leicht zu erfüllender Voraussetzungen gebunden ist. Die wichtigste besteht darin, sich für das fremde Fach zu öffnen und sich darum zu bemühen, das Fremde und Andersartige seiner Logik zu begreifen. Die zu erwartende Normalität des interdisziplinären Arbeitens besteht im Missverständnis, in der Verkennung der Prämissen und Kategorien des fremden Fachs, im Glauben, die Argumentation des anderen sei einseitig oder schief – weshalb man dazu neigt, den Dialog, den man womöglich mit einigem Enthusiasmus begonnen hat, sehr schnell wieder abubrechen. Das interdisziplinäre Gespräch ist ein zartes Pflänzchen, das sich durch Unachtsamkeit leicht zertreten lässt, das aber auch im Schatten anderer Interessen verdorren kann.

Wenn ich es hier als Nichtfachmann unternommen habe, das elaborierte Territorium der Mediävistik zu betreten, so handelt es sich dabei um ein durchaus riskantes Abenteuer. Zu erwarten war, dass ich mit einer solchen Grenzüberschreitung vor allem Reaktionen der Zurechtweisung und Korrektur, zumindest aber der Selbstverteidigung und der Immunisierung provozieren würde. Deshalb möchte ich zunächst einmal meiner Dankbarkeit darüber Ausdruck verleihen, dass die Reaktion meiner Münsteraner Kolleginnen und Kollegen auf meinen Übergriff nicht in meiner umgehenden Vertreibung aus dem Paradies der Mittelalterforschung bestand, sondern dass sie sich auf meine Interpretationsvorschläge eingelassen und sie ernsthaft diskutiert haben. Diskussion meint nicht Übereinstimmung. Gerade im interdisziplinären Gespräch kommt es darauf an, keine falschen Übereinstimmungen zu suggerieren, sondern die Punkte, an denen man differiert, genau zu bestimmen. Dann besteht immer noch die Möglichkeit, die Differenz zu benutzen, um vom

anderen zu lernen, oder die, durch das Bemühen um weitere Klärung der offenen Fragen sich einander anzunähern. Sehr wohl kann aber auch der Widerspruch das letzte Wort haben. Auch da freilich kommt es darauf an, nicht vorschnell abzubiegen, sondern bis zu der Stelle vorzudringen, an der die Wege sich wirklich trennen und vielleicht sogar trennen müssen.

In meiner Replik möchte ich von allen drei hier angedeuteten Möglichkeiten Gebrauch machen. Ich möchte benennen, was ich durch den Austausch mit Sita Steckel und Gerd Althoff gelernt habe und wo ich heute Dinge anders sehe als bei der Abfassung meines Beitrags (a). Dann geht es mir darum, einige Fragen anzusprechen, die meines Erachtens weiterer Klärung bedürfen (b). Schließlich will ich aber auch einen entschiedenen Widerspruch formulieren (c). Die voranstehenden Kommentare von Gerd Althoff und Sita Steckel unterscheiden sich in Ansatz und Form recht deutlich voneinander. Die Bemerkungen Gerd Althoffs sind als Ergänzung und Einbettung, auch als Relativierung und Weiterführung meiner Überlegungen angelegt. Der Text von Sita Steckel ist auf Einordnung und Überbietung gestimmt. Keine Unterscheidung ist für ihn so wichtig wie die zwischen alt und neu, überholt und aktuell, wobei alt für fehlerhaft und revisionsbedürftig steht und neu für rezeptionsbedürftig und genauer – eine Unterscheidung, die merkwürdig berührt, wenn man bedenkt, wie viel Wert die Autorin zugleich darauf legt, einlinige Fortschrittserzählungen zu vermeiden. Trotz dieser klar zutage tretenden Differenzen werde ich im Folgenden auf beide Beiträge nicht getrennt eingehen.

a) Gelernt habe ich durch die Diskussion mit Sita Steckel und Gerd Althoff, dass die neue Qualität der Differenzierung von Religion und Politik vom späten 11. bis zum 13. Jahrhundert ins Verhältnis gesetzt werden muss zu den Formen der Differenzierung in der Zeit davor. Es ist, wie Sita Steckel heraushebt, keine Frage, dass die Philosophie seit der Antike in der Lage ist, Religion und Politik begrifflich zu unterscheiden. Klar ist auch, dass die begriffliche Differenzierbarkeit von Religion und Politik ihre in der sozialen Praxis immer wieder vorgenommene Vermischung nicht ausschließt. Beachtet werden muss aber auch der Einwand, dass die institutionelle Differenzierung der beiden Bereiche nicht erst im 11. Jahrhundert einsetzt. Seit der Karolingerzeit lassen sich, wie Gerd Althoff herausarbeitet (Althoff, bei Anm. 8 ff.), verstärkte Anstrengungen der Bischöfe beobachten, die Rechte und Pflichten der Könige von denen der Priester abzuheben und Eingriffe des Königs in den Zuständigkeitsbereich der Kirche abzuwehren. Mit ihren Ermahnungen zur rechten Herrschaftsausübung an den Kaiser nahmen sie Wächter- und Aufsichtsfunktionen gegenüber dem König wahr und setzten das Sacerdotium damit zugleich über das Regnum. Im 10. Jahrhundert besaßen die Könige, wie Althoff anderenorts ausführt¹, zwar wieder eine dominante Stellung. Die Investitur lag erneut fest in ihren Händen. Auch war im 10. Jahrhundert die Beteiligung der Bischöfe an

¹ GERD ALTHOFF, Königtum und Kirche im Streit um ihre Rollen (9.–12. Jahrhundert). Vortrag: LMU München, Historisches Seminar Munich: History Lecture am 28.10.2013.

Aufgaben der weltlichen Herrschaft, wie etwa der Heeresdienst bischöflicher Vasallen zeigt, unbestritten. Doch auch wenn Tendenzen der Differenzierung und Entdifferenzierung im 9. und 10. Jahrhundert direkt aufeinander folgten und offenbar weitgehend miteinander verschränkt waren, sich also eine eindeutige Tendenz zur Verschärfung der Differenzierung von Königtum und Papsttum noch nicht abzeichnete, stellt sich nach den ergänzenden Bemerkungen von Gerd Althoff die Frage, ob es berechtigt ist – wie ich das getan habe –, die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts in der Geschichte der Entdifferenzierung und Differenzierung von Religion und Politik besonders herauszuheben und ihr den Charakter eines revolutionären Bruchs zu geben. Wäre es nicht angebracht, für die Analyse dieser Geschichte zumindest bis ins 9. Jahrhundert zurückzugehen?

Eine ähnliche Frage ergibt sich angesichts der Vielfalt regionaler Entwicklungspfade, auf die Sita Steckel in ihrem Beitrag abhebt (Steckel, bei Anm. 73). Neben der Geschichte des Verhältnisses von Papsttum und Königtum im Reich müssen die Auseinandersetzungen der französischen und englischen Könige mit dem römischen Bischof beachtet werden (Steckel, bei Anm. 76 f.). Bei einer Einbeziehung unterschiedlicher Regionen des mittelalterlichen Europa vervielfältigen sich die Entwicklungslinien und wird die Fokussierung auf einen zentralen Umbruchmoment in der Geschichte der Differenzierung und Entdifferenzierung von Religion und Politik problematisch.

Gelernt habe ich durch den Beitrag von Sita Steckel darüber hinaus, dass es erforderlich ist, schärfer zwischen der Genese von Formen funktionaler Differenzierung und ihrer Durchsetzung zu unterscheiden. Wie sie völlig zu Recht herausstellt, erfolgt der Übergang von einem geschichteten Gesellschaftsmodell mit einer repräsentativen Spitze zu einer funktional differenzierten Gesellschaft nicht schon im Mittelalter, sondern erst deutlich später (Steckel, bei Anm. 119 f.). Luhmann nimmt für diesen gesellschaftsstrukturellen Umbau die Periode vom 15. bis zum 18. Jahrhundert an. Im 18. Jahrhundert ist die funktionale Differenzierung als dominante gesellschaftliche Differenzierungsform seines Erachtens weitgehend durchgesetzt², womit Luhmann natürlich nicht meint, dass Segmentierung und Schichtung aus der Gesellschaft verschwinden, sondern nur, dass funktionale Differenzierung den Primat erlangt³. Solange das Schichtenmodell der mittelalterlichen Ständegesellschaft vorherrscht, müssen sich die Ansätze funktionaler Differenzierung immer wieder gegen die Geltung der hierarchischen Ordnung behaupten. Formen einer funktionalen Spezifikation der Politik sind dann dazu herausgefordert, sich immer neu zum *corpus christianum* ins Verhältnis zu setzen, können sich auf die geltenden christlichen Semantiken zur Begründung von selbstständigen politischen Herrschaftsansprüchen aber auch berufen. Im Falle Friedrichs II. hatten wir gesehen, wie die unter Umgehung der Kirche vorgenommenen historischen und rechtlichen Ableitungen zur

² NIKLAS LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997, S. 733.

³ DERS., Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1992, S. 608.

Legitimation kaiserlicher Herrschaft die Inanspruchnahme christlicher Symbolik nicht ausschließt⁴. Ein christliches Weltbild, die Bibel, aus dem Glauben folgende ethische Verpflichtungen, ein religiöses Vokabular sind der selbstverständlich vorausgesetzte Rahmen, in dem sich auch Friedrich II. mit seinem Versuch, seine politische Herrschaft auf eigene Füße zu stellen, bewegt. Immer wieder bezieht er sich auf christliche Diskurse und bemüht er sich darum, die Erwartungen, die an einen christlichen Herrscher gerichtet werden, zu erfüllen. Aus der Hierarchie einer christlich begründeten Gesellschaftsordnung können auch die beobachtbaren Ansätze funktionaler Differenzierung nicht heraustreten. Um diesem Sachverhalt gerecht zu werden, ist es daher nötig, stärker als bisher zwischen Religion und Kirche zu unterscheiden. Die zum Beispiel von Friedrich II. angestrebte Legitimation politischer Herrschaft unabhängig von der Kirche mag gelingen; von der Geltung der christlich gedeuteten Ständeordnung kann sich die weltliche Gewalt hingegen nicht lösen. Auch die Ansätze einer funktionalen Autonomie weltlicher Herrschaft bleiben so an den hierarchischen Ordnungsrahmen der mittelalterlichen Gesellschaft gebunden, mit dem sie zum Teil kollidieren, der sie zum Teil aber auch begünstigt⁵. Der hierarchische Ordnungsrahmen schließt funktionale Spezifikationen also nicht aus. In dem Augenblick, wo selbstreferentielle Begründungsformeln entwickelt werden (wie zum Beispiel die Begründung der Wahl des Papstes durch das Kardinalskollegium unter Ausschluss des Volkes oder die Legitimation der Wahl des Königs aus dem Kreis der Fürsten durch das Kurfürstenkollegium unter Ausschluss der Salbung durch den Papst), scheinen solche Formen der Ausdifferenzierung als Vorformen funktionaler Differenzierung auch unter den Bedingungen von Stratifikation möglich zu sein.

Schließlich habe ich gelernt, dass die seit dem 9. Jahrhundert angestellten Überlegungen zur Bestimmung der königlichen Rechte und Pflichten und zur Unter- und Überordnung der geistlichen und weltlichen Herrschaft immer wieder auf biblische Belege rekurrten, so dass mit der Zeit ein breites Spektrum an biblischen und patristischen Aussagen über die gottgewollte Ordnung bereitstand, die zur Ermahnung der vom rechten Weg abgekommenen Könige benutzt werden konnten. Diese biblisch abgestützten Argumente und Deutungen wurden verschriftlicht und standen dem gelehrten Klerus damit auch für spätere Zeiten zur Verfügung. Offenbar bildeten sie so etwas wie eine ideelle Ressource, die bei Bedarf in Anspruch genommen werden konnte, möglicherweise aber auch in Vergessenheit geriet. An Ideen, Argumentationsformeln, biblischen Begründungen für die Verfolgung der

⁴ Vgl. die Ausdeutung der Bildsprache am Eingangstor von Capua durch 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.

⁵ So weist LUHMANN (wie Anm. 2) S. 708, darauf hin, dass die stratifikatorische Differenzierung Ressourcenkonzentration in der Oberschicht des Systems ermöglicht und dies nicht nur in Bezug auf Eigentum, sondern auch auf Macht und Wahrheit. Diese Ressourcen konnten, so Luhmann weiter, innovativ eingesetzt und fixiert werden.

unterschiedlichsten Interessen war jedenfalls kein Mangel. Ob sie zum Einsatz kamen und welche von ihnen aktualisiert wurden, lässt sich aus ihnen selbst jedoch nicht erklären, sondern hing von Machtkonstellationen, Gelegenheitsstrukturen, Interessenskoalitionen, Konfliktlagen ab, in denen sie für die Verfolgung spezifischer Interessen von Nutzen sein konnten. Zwischen dem Potential einer Überfülle an bereitliegenden Ideen und eingeschränkten Opportunitätsstrukturen muss also unterschieden werden. Die Unterscheidung zwischen einer ausufernden Semantik und einer eingeschränkten Gelegenheitsstruktur, die die Möglichkeiten des Einsatzes der vielfältigen semantischen Ressourcen restringiert, scheint ein fruchtbares heuristisches Instrument zur Erklärung gesellschaftlicher Wandlungsprozesse zu sein. Es verbindet die prinzipielle Offenheit historischer Veränderungen, wie sie sich vor allem aus dem Blick der Handelnden selbst darstellt, mit ihrer strukturellen Bestimmtheit, die vor allem im Nachhinein sichtbar wird. Der Vorschlag, zwischen semantischen Ressourcen und Gelegenheitsstrukturen zu unterscheiden, und damit Offenheit und Restriktion, Zufall und Determination, Möglichkeitshorizont und Disposition miteinander zu verknüpfen, scheint mir in den Überlegungen Gerd Althoffs angelegt zu sein. Näher ausgeführt findet er sich in einem eher selten zitierten Werk von Pierre Bourdieu „Homo academicus“, in welchem er seine Theorie vom „kritischen Moment“ entfaltet⁶.

b) Offen scheint mir vor allem die Frage zu sein, welcher Charakter den mit der Gregorianischen Reform einsetzenden kirchenpolitischen Veränderungen zukommt. Handelt es sich um einen Bruch gegenüber den Jahrhunderten zuvor, wie ich annehme, oder muss diese Annahme relativiert werden, wie die Kommentare sowohl von Gerd Althoff als auch von Sita Steckel nahelegen? In meinem Beitrag habe ich das Frühmittelalter als eine Zeit der fragilen Machtbalance zwischen Papst und Königtum sowie Fürsten, lokalen Bischöfen und Erzbischöfen gekennzeichnet (Pollack, bei Anm. 35). Weder ist diese Konstellation einer konflikthaften Kooperation von mir auf das Verhältnis zwischen Papsttum und Königtum reduziert worden, noch habe ich an irgendeiner Stelle von einer Einheitswelt oder einer „fehlenden Differenzierung“ gesprochen, wie mir Sita Steckel unterstellt (Steckel, bei Anm. 73). Im Gegenteil. Der von Troeltsch gebrauchte Begriff der Einheitskultur wurde von mir vielmehr als unangemessen ausdrücklich zurückgewiesen. Wohl aber bin ich davon ausgegangen, dass in dieser Zeit trotz funktionaler Differenzierung zwischen *laboratores*, *oratores* und *bellatores*, trotz der Unterscheidung zwischen *sacerdotium* und *imperium* und trotz der rollenmäßigen Differenzierung zwischen Herrscher und Priester die vorgenommenen Unterscheidungen noch nicht konsequent durchgeführt waren, sondern immer wieder durchbrochen wurden. Auch die von Gerd Althoff angestellten Beobachtungen scheinen mir in diese Richtung zu weisen, etwa die, dass die Bischöfe im 9. Jahrhundert zunächst auf eine klare Unterscheidung zwischen den Aufgaben der weltlichen Machthaber und denen der

⁶ PIERRE BOURDIEU, *Homo academicus*, Frankfurt a. M. 1988, S. 256 ff., besonders S. 276, S. 287.

Kleriker drängten, dann aber Kaiser Ludwig dem Frommen wegen seiner Verfehlungen und Sünden das Recht auf Ausübung seines Amtes absprachen, also die gerade eingeklagte Differenzierung wieder zurücknahmen (Althoff, bei Anm. 22), oder etwa die, dass die Bischöfe sich zunächst das Recht nahmen, einen Kaiser aufgrund geistlicher Verfehlungen für amtsunwürdig zu erklären, dann seiner Wiedereinsetzung aber nichts entgegensezten, oder auch die, dass sie die Beteiligung des Kaisers an der Investitur von Klerikern zunächst als illegitim brandmarkten, sich schon bald genau diese geißelte Praxis doch wieder durchzusetzen begann. Treffend spricht Gerd Althoff, um diesen Zustand der Unentschiedenheit, der Ambivalenz, der Gleichzeitigkeit des Unverträglichen zu fassen, von Ambiguitätsindifferenz⁷.

Kommt mit Gregor VII. nicht aber etwas völlig Neues in die mittelalterliche Welt, in diese Welt des Unentschiedenen, der undefinierten Randbereiche, der zugelassenen Abweichungen, der Inkonsequenz? – Ein unduldsamer Reformeifer, ein Insistieren auf der prinzipiellen Überlegenheit göttlicher Wahrheit gegenüber aller menschlichen Wahrheit und ein daraus abgeleiteter universeller Suprematieanspruch, eine wilde Entschlossenheit, die ausgehandelten Kompromisse der Zeit und die eingeschliffenen Rechte der Gewohnheit zu durchbrechen, kurz: ein unbeugsamer Wille zur Ambiguitätsvernichtung? Charles Taylor spricht von einem Furor, von einer Ordnungswut, die die religiösen Führer seit den Hildebrandschen Reformen des 11. Jahrhunderts ergriff, und die die Entwicklung bis in die Reformationszeit und die frühe Neuzeit hinein bestimmte⁸. Andere reden von Hierokratie⁹. Ich würde mich nicht scheuen, den Begriff des Fundamentalismus auf das Gregorianische Reformprogramm anzuwenden¹⁰. Die Kirche entnimmt sich der Welt, besteht auf ihrer Freiheit, die sie sich von niemandem streitig machen lassen will, auf ihrer Unweltlichkeit und unterstreicht dieses Ansinnen durch den Kampf gegen die Vermischung von Geistlichem und Weltlichem, gegen die Investitur durch den König, gegen den Ämterkauf, auch gegen die Priesterehe. Sie tut dies aber nicht, um sich aus der Welt zurückzuziehen, sondern um sich über sie zu setzen. Dem, das ganz anders ist als die Welt, hat die gesamte Welt zu gehorchen. Die Abgrenzung von politischer Macht, wirtschaftlichem Reichtum, philosophischer Wahrheit geht mit der Vereinnahmung von Politik, Wirtschaft, Philosophie und Recht Hand in Hand.

⁷ GERD ALTHOFF, *Libertas ecclesiae* oder die Anfänge der Säkularisierung im Investiturstreit?, in: KARL GABRIEL – CHRISTEL GÄRTNER – DETLEF POLLACK (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012, S. 78–100, S. 86.

⁸ CHARLES TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009, S. 115, S. 152 f.

⁹ WILFRIED HARTMANN, *Gregor VII. und die Könige: Auf dem Weg zur Hierokratie?*, in: GABRIEL – GÄRTNER – POLLACK (Hgg.), *Umstrittene Säkularisierung* (wie Anm. 7) S. 101–133, S. 104.

¹⁰ Den erwartbaren Vorwurf, dass ich damit einen modernen, durch die Geschichte des amerikanischen Protestantismus im frühen 20. Jahrhundert geprägten Begriff auf die Vormoderne anwende, nehme ich mit Freuden in Kauf. Wir benutzen ständig Begriffe der Gegenwart, um Vergangenes zu bezeichnen und zu kategorisieren; anders ist eine wissenschaftlich aufschlussreiche Analyse überhaupt nicht möglich.

Differenzierung und Entdifferenzierung erfolgen in einem Akt. Die Erhebung eines Partikularen zur Grundlage des Ganzen lässt sich wohl mit einigem Recht als Fundamentalismus bezeichnen. Es ist meines Erachtens genau dieser kirchliche Fundamentalismus, der alle anderen sozialen Bereiche zur Selbstbehauptung herausfordert und damit jenen Prozess der Differenzierung in Gang setzt, der für die Emergenz der Moderne ausschlaggebend wird. Stellt dieser Fundamentalismus einen revolutionären Bruch in der mittelalterlichen Geschichte dar oder ist es angemessener zu sagen, dass Forderungen nach Gehorsam und Unterordnung von den Bischöfen auch schon vor Gregor VII. erhoben wurden, und sich die Gregorianische Reform allenfalls graduell von früheren Versuchen der Entdifferenzierung unterscheidet?

Offen scheint mir aber auch die Frage zu sein, wie es denn zur Steigerung des päpstlichen Suprematieanspruchs über alle Bereiche der Gesellschaft kommen konnte, sofern man von einer solchen Steigerung berechtigterweise überhaupt sprechen kann. Hat dies damit zu tun, dass die Bischöfe die als gottlos wahrgenommenen weltlichen Zustände mehr und mehr auf die sündigen Verfehlungen der Könige zurückführen und deshalb zunehmend ihre Rückkehr unter das Gebot Gottes fordern? Oder folgt die Steigerung der päpstlichen Machtansprüche aus der Logik des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz, die auf eine Überordnung ersterer über letztere hinausläuft und eine Institution der Immanenz geradezu dazu einlädt, sich zur Sachwalterin der Transzendenz aufzuschwingen? Die Frage, warum gerade im 11. Jahrhundert ein Prozess der Entdifferenzierung aufkommt, bedarf ebenfalls weiterer Diskussion.

c) Was nun meinen entschiedenen Widerspruch angeht, den ich abschließend formulieren will, so entzündet sich dieser an der von Sita Steckel betriebenen Nivellierung des Unterschieds zwischen den gesellschaftlichen Verhältnissen der Vormoderne und der Moderne. In ihren Augen haben wir es in beiden Epochen gleichermaßen mit Prozessen der Differenzierung und der Entdifferenzierung, der ständigen Ver- und Entflechtung zu tun, aufgrund derer es nicht berechtigt sei, Moderne und Vormoderne scharf voneinander abzuheben. Statt der Diskontinuität zwischen Vormoderne und Moderne stellt sie die Parallelen zwischen beiden heraus und fasst die übergreifenden Prozesse in Metaphern von Welle, Zyklus und Spirale. Die Geschichte stellt sie als ein Ineinander von multilinearen, reversiblen, miteinander verflochtenen pluralen Prozessen dar, die klare Konturen nicht erkennen lassen, sondern aus Tausenden von sozialen Praktiken bestehen, die sich ständig kreuzen (Steckel, nach Anm. 125). Vorstellungen von Epochenbrüchen sind in ihren Augen ganz und gar verzichtbar (Steckel, bei Anm. 128).

Ein solches Geschichtsbild scheint mir unannehmbar zu sein. Wahrscheinlich war in der Geschichte der letzten 2000 Jahre keine Veränderung so gravierend wie die ins ausgehende 18. und beginnende 19. Jahrhundert fallende Emergenz einer völlig neuen Gesellschaftsstruktur, die wir uns angewöhnt haben, die Moderne zu nennen. Wir, die wir der westlichen Moderne angehören, leben in einer Welt des materiellen Reichtums und des Überflusses; die Gesellschaften vor 300 oder gar vor 500 oder 700

Jahren dagegen waren durch ökonomische Knappheit charakterisiert. Für uns ist es selbstverständlich, dass alle Menschen vor dem Gesetz gleich sind; in allen vormodernen Gesellschaften war hingegen Ungleichheit ein festgeschriebenes Gesetz. Existentielle Unsicherheit, Krankheiten, Epidemien, körperliche Schmerzen, die Allgegenwart des Todes prägten die mittelalterlichen Gesellschaften; wir heute verlassen uns auf ein Gesundheits- und soziales Sicherungssystem, das in der Lage ist, körperliche Schmerzen so gut wie nie zuvor zu bekämpfen, Epidemien und Krankheiten in bislang unbekanntem Ausmaß einzudämmen und ein noch nie gekanntes Niveau an existentieller Sicherheit zu gewährleisten. Auch was die religiöse Situation angeht, unterscheidet sich die Moderne auf dramatische Weise von der Vormoderne. Im Mittelalter war jedes Ereignis zumindest potentiell auch ein religiöses. Man begann Kriege im Namen Gottes, stiftete Ehen als einen Bund mit Christus und gründete Städte unter dem Schutz der kirchlichen Heiligen. Keine öffentliche Tätigkeit kam ohne den Bezug auf Gott aus. Im Grunde war es damals, so die Formulierung Charles Taylors, unmöglich, nicht an Gott an zu glauben¹¹. Heute ist der Glaube an Gott eine Option unter anderen. Wenn Missstände in der Gesellschaft auftreten, werden sie nicht auf den Zorn Gottes über die mangelnde Demut der Politiker gegenüber seinem Gebot zurückgeführt; wenn Politiker Gott nicht fürchten, dann ist das kein Grund, ihre Absetzung zu fordern; wenn die Politiker vom rechten Pfad abirren, beansprucht kein Bischof das Recht, sie zu lebenslanger Buße aufzufordern und von ihrem Amt zu suspendieren. Politische Entscheidungen werden heute durch politische Interessen und durch Mehrheitskonstellationen begründet. Ob sich ein Land entscheidet, militärisch in einem anderen Land einzugreifen, oder ob es Großprojekte wie Bahnhofsumbauten oder Flugplatzneubauten plant, hängt vom politischen Willen der gewählten Vertreter des Volkes ab, nicht vom Segen der Kirche. Selbst die Umstellung der Energiegewinnung von Atomkraft auf alternative Energiequellen wurde von einer Partei, die den Begriff 'christlich' in ihrem Namen führt, nicht durch Verweis auf theologische Ideen von der Bewahrung der Schöpfung legitimiert, sondern durch Hinweis auf die mit der Atomenergie verbundenen Risiken. Ob Bundestagsabgeordnete einer Konfession angehören oder sonst irgendwie religiös qualifiziert sind, ist für ihre Beurteilung unerheblich. Und wenn sie sich moralisch nicht daneben benehmen, hat das in der Regel andere als religiöse Gründe.

Die Moderne unterscheidet sich in so vielen Hinsichten von früheren Gesellschaftsformen, dass es sinnvoll ist, nach den Bedingungen ihrer Emergenz zu fragen. 'The Rise of the West' ist, auch nach den Annahmen der Modernisierungstheorie, nicht das Ergebnis von deterministischen oder gar teleologisch gesteuerten Prozessen, sondern „ein extrem unwahrscheinlicher Vorgang“¹², der der Erklärung bedarf, und für dessen Erklärung man möglicherweise bis ins Mittelalter zurückgehen muss. Was Mittelalterhistoriker so gern den

¹¹ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (wie Anm. 8) S. 51.

¹² LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft (wie Anm. 2) S. 707.

Modernetheoretikern vorhalten, dass ihr Mittelalterbild von kulturellen Gegenwartsannahmen geprägt sei und letztere eine unverstellte Erkenntnis des Mittelalters verhinderten, trifft natürlich auch auf die Mittelalterhistoriker selbst zu. Auch ihr Mittelalterbild ist von ihrer Auffassung von der Moderne beeinflusst. Vielleicht wäre es für die Erfassung der Unterschiede zwischen Moderne und Vormoderne sowie für die Bestimmung der Spezifik der Epoche, mit der sie sich befassen, daher hilfreich, wenn die Mittelalterhistoriker ein genaueres Bild von der Moderne entwickelten.

Natürlich ist das Anliegen, Epocheneinheiten aufzusprengen, Brüche in Übergänge zu verwandeln und statt klarer Differenzen Verkopplungen, Kontinuitäten und plurale Verflechtungszusammenhänge aufzudecken, verständlich. Mit einem solchen Programm kann man sich gut von früheren, klassischen Ansätzen, die den Bruch zwischen Tradition und Moderne voraussetzen und erklären wollen, abgrenzen und Innovativität beanspruchen. Der auf diese Weise erzielte Erkenntnisgewinn bleibt jedoch bescheiden, denn er verdankt sich vor allem der Umkehrung bereits eingeführter Unterscheidungen, an die er sich parasitär anlagert. Der Text von Sita Steckel ist von dieser Freude an der Logik des Statt-dessen beherrscht. Anstelle der Trennung der Bereiche Religion und Politik sollte konsequent ihre Verknüpfung thematisiert werden (Steckel, bei Anm. 85), an die Stelle der Betonung der Differenz zwischen Moderne und Mittelalter sollte die Suche nach Parallelen und Vergleichsfällen zur Gegenwart treten (Steckel, nach Anm. 128), die Rede von verschiedenen, nebeneinander ablaufenden oder teils miteinander verbundenen Prozessen, die jeweils in mehr als zwei historische Zustände 'vormodern' und 'modern' unterteilt werden können, soll das Bild eines 'Rise of the West' ersetzen (Steckel, bei Anm. 111), anstelle von funktionaler Differenzierung sollte die Forschung von regionalen Verflechtungen und Entflechtungen ausgehen (Steckel, bei Anm. 105), statt Linearitäten und Brüche zu postulieren, sollte man übergreifende historische Prozesse als Wellen konzeptualisieren (Steckel, bei Anm. 129), an die Stelle der älteren Forschung soll die neuere treten, an die Stelle Luhmanns Bourdieu usw. Was hier gefordert wird, ist nicht gerade wenig. Doch bringt uns ein solch beeindruckendes Programm bei der Bezwingung des hohen Berges der Erkenntnis weiter? Wer einen großen Berg besteigen will, ist, denke ich, gut beraten, dies mit Hilfe kleiner Schritte zu tun und sich nicht in großen Sprüngen fortbewegen zu wollen, wenn er denn eine Chance haben will, oben anzukommen. Sagte das nicht auch schon irgendein mittelalterlicher Autor?