

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE  
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1970, HEFT 4

---

WILHELM MAURER

Luthers Lehre  
von den drei Hierarchien und ihr  
mittelalterlicher Hintergrund

MÜNCHEN 1970

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISBN 3 7696 1431 3

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen  
Printed in Germany

# I. LUTHERS LEHRE VON DEN DREI STÄNDEN (HIERARCHIEN)

## 1. DIE TERMINOLOGIE

Die Dreiständelehre ist ein zentrales Stück der Lehre Luthers und des Altprotestantismus. In seinem ersten theologischen Testament<sup>1</sup> behandelt Luther „die heiligen orden und rechte stiffe, von Gott eingesetzt“: „priester ampt, Ehestand, weltliche überkeit“<sup>2</sup> im Zusammenhang mit Christologie und Rechtfertigungslehre: Christi Menschwerdung – Kreuzigung, Auferstehung und himmlisches Regiment eingeschlossen – bewirkt unsere Erlösung von Erbsünde und -schuld. Der pelagianische Irrtum des freien Willens ist damit zunichte gemacht. Alle Versuche, durch menschliche Anstrengungen – durch „alle orden, Regel, Klöster, stift und was von menschen uber und außer der schrift ist erfunden und eingesetzt, mit gelübden und pflichten verfasst“<sup>3</sup> – selig zu werden, sind somit gestempelt als „eine öffentliche, grewliche lesterung und verleugnis der einigen hülffe und gnade unsers einigen heilands und mittelers Jhesu Christi“<sup>4</sup>.

Damit ist ein für allemal der Dreiständelehre ihr theologischer Ort zugewiesen; er darf bei ihrer Ausdeutung nicht verlassen werden: Sie gehört nicht in die Verkündigung des Evangeliums, sondern in die Lehre vom Gesetz. Die heiligen Orden und rechten Stifte weisen nicht den Weg zur Seligkeit, sondern sind von Gott eingesetzt, damit der Mensch darin Gottes heiligen Willen erfülle und selbst heilig werde. „Es ist gar viel ein anders, heilig und selig sein“<sup>5</sup>. Zwar leben alle Menschen, auch die Gottlosen, in den drei Ordnungen; jeder kann in ihnen den Schein der

---

<sup>1</sup> Vom Abendmahl Christi Bekenntnis 1528, dritter Teil, W 26, 499ff. Luthers zweites theolog. Testament findet sich in den Schmalkaldischen Artikeln von 1537; vgl. BSLK 407, 3ff., 413, 13ff.

<sup>2</sup> W 26, 504, 30ff.

<sup>3</sup> Ebd. 503, 36ff.

<sup>4</sup> Ebd. 504, 16f. – Luthers Dreiständelehre ist also als Hierarchienlehre Bestandteil seiner Polemik.

<sup>5</sup> Ebd. 505, 18, 20ff.

Heiligkeit erwecken. Selig aber wird einer nur durch den Glauben an Jesus Christus. Zu Gottes Lob und Ehre dient das Leben eines Menschen in seinem Stande nur da, wo er im Glauben selig ist.

Gott hat Priesteramt, Ehestand und weltliche Obrigkeit geschaffen. Wann das geschah, wird nicht ausdrücklich gesagt. Aber da das Pfarramt Dienst des Wortes ist, besteht es, seitdem Gott sich durch sein Wort zu dessen Weitergabe offenbart hat. Und ebenso ist der Stand von Vater und Mutter – der Kinder und Gesinde mit einschließt – seit Erschaffung des Menschen gegeben. Und weltliche Oberherrn sind vorhanden, seitdem Menschen in gegenseitiger Verpflichtung unter Gottes Gesetz miteinander leben. Das meint Luther mit der These, „das solche drey stiftte odder orden ynn Gotts wort und gebot gefasset sind“<sup>6</sup>.

Die Heiligkeit dieser drei Orden besteht nicht in der Absonderung von der Welt, wie bei den Mönchsorden, sondern in der Zuwendung zu ihr. Bei Fürsten und Oberherrn, Richtern, Amtleuten, Kanzleischreibern und Dienstboten ist die Weltbezogenheit ohne weiteres gegeben. Auch das „eitel heiligthum“ des Hauses steht mitten in der Welt. Der Gottesdienst, zu dem in der Familie erzogen wird, ist Dienst an der Welt. Und auch der Dienst am Wort beschränkt sich nicht auf die, die predigen und die Sakramente reichen; das Priesteramt wird nicht klerikal verstanden. Sondern auch Kastenvorsteher, Küster, ja sogar „boten oder Knechte, so solchen personen dienen“, gehören samt ihren weltlichen Aufgaben zum Dienst des Wortes<sup>7</sup>. Das Moment der Heiligkeit ist allen drei Ständen gemeinsam.

Das bedeutet auch, daß die Menschen, die in ihnen leben, nicht kastenmäßig voneinander geschieden sind; Orden sind nicht Sekten<sup>8</sup>. Jeder Christ gehört jedem der drei Stände an. Zum Stand der weltlichen Obrigkeit zählen nicht nur die, die Befehlsgewalt haben, sondern auch die, die in untertänigem Gehorsam „heilig leben für Gott“<sup>9</sup>. Im Ehestand hat der Hausherr obrigkeitliche Gewalt; es

---

<sup>6</sup> Ebd. 505, 7f.

<sup>7</sup> Ebd. 504, 31 ff.

<sup>8</sup> Ebd. 504, 13f.

<sup>9</sup> Ebd. 505, 6f.

gehören nicht nur Witwen und Ledige dazu, die in der Hausgemeinschaft leben<sup>10</sup>, sondern auch Kinder und Gesinde; und weil im Kreis der Familie die „Zucht zu Gottes Dienst“<sup>11</sup> dieselbe Funktion erfüllt wie das öffentliche Predigtamt in der Gemeinde, hat der Hausvater Anteil am priesterlichen Amt. Und umgekehrt ist der evangelische Pfarrer ja auch ein Hausvater geworden; als Untertan ist er einbezogen in die obrigkeitliche Ordnung. Und der Oberherr ist zugleich Hausvater in seiner Familie und Glied der hörenden Gemeinde.

Diesen übergreifenden Charakter der Dreiständeordnung bringt Luther auch dadurch zum Ausdruck, daß er den „gemeinen orden der Christlichen liebe“ an ihre Spitze stellt.<sup>12</sup> Diese Liebe kommt auch dem zugute, der heimatlos und rechtlos außerhalb von Familie, Gemeinde und obrigkeitlichem Herrschaftsbereich lebt. Die heilige Liebe, die von Gott ausgehend die drei göttlichen „Stifte“ erfüllt, flutet über und ergreift jeden, der ihrer bedarf<sup>13</sup>.

Luther gebraucht den Begriff „Stand“ verhältnismäßig selten. Und wo er es tut, verbindet er ihn mit rechtlichen Begriffen, die aus ganz anderen Traditionen stammen. Er redet von Orden und Stift, von ordo und ordinatio, von Amt und Regiment, seit Ende der dreißiger Jahre auch von Hierarchie. Alle diese Begriffe gehören vorwiegend in die sakrale Sprache hinein, beziehen sich auf göttliches Handeln und schließen ein göttliches Mandat in sich ein. Sie umschreiben einen von Gott gesetzten Wirkbereich, in dem, wie der Name 'Hierarchie' andeutet, die Engel als die göttlichen Wirkmächte eine besondere Rolle spielen. Diese Begriffe wollen weder einen soziologisch faßbaren Tatbestand bezeichnen noch sozialetische Axiome aufstellen. Sie wollen einfach beschreiben, wie der Schöpfer die menschlichen Beziehungen ursprünglich geordnet hat und dauernd erhält. Es handelt sich um ein im ganzen einheitliches, nur wenig nuanciertes Begriffsfeld. Alles beruht darin auf dem Glauben, daß Gott in Schöpfung und Erhaltung der Welt bestimmte Ordnungen gesetzt hat, die seinem

---

<sup>10</sup> Ebd. 505, 23ff.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 505, 1.

<sup>12</sup> Ebd. 505, 11ff.

<sup>13</sup> Der arcopagitische Gedanke liebender „Teilhabe“ (vgl. unten S. 46<sup>2</sup>) wird hier vom Kosmischen ins Ethisch-Soziale gewandt.

Gesetzeswillen entsprechen und in denen Menschen einander dienen.

‘Orden’ und ‘Stift’ waren die beiden Begriffe, von denen Luther in seinem Testament von 1528 ausging<sup>14</sup>. Beide, eng miteinander verklammert, entsprechen dem lateinischen ‘ordo’ (ordinatio) und bezeichnen eine göttlich gesetzte ‘Stiftung’; die *politia* z. B. ist ‘*a Deo ordinata*’<sup>15</sup>. Ordnung und Stift sind identisch mit ‘Stand’; auch Kirchenrecht und Kultus schließt Luther darin ein<sup>16</sup>. Der Große Galaterkommentar bezieht solche ordinationes auf die Schöpfung und leitet Gottes Erkennbarkeit aus ihnen ab<sup>17</sup>. Die göttliche Stiftung beschränkt sich nicht auf die Erschaffung der drei ordines; sie schließt vielmehr ein Mandat in sich ein, das dauernd in jedem der drei zu verwirklichen ist<sup>18</sup>. Man darf die Ordnung nicht nach dem Gehorsam und Willen der Mandatsträger beurteilen, sondern muß in ihnen auf Gottes Willen achten, „der es also schafft und ordnet“<sup>19</sup>. Insofern Gott hier wirkt, heißen die drei Ordnungen auch ‘Hierarchien’<sup>20</sup>.

Wir sahen schon, Luther redet in diesem Zusammenhang ohne begriffliche Differenzierung auch von ‘Ständen’. Das sind für ihn also nicht innerweltliche Sozialgebilde, in denen Menschen gegenseitig Ansprüche stellen, sich übereinander erheben, sondern sind

<sup>14</sup> Oben zu Anm. 2.

<sup>15</sup> W 39<sup>I</sup>, 41, 38f.; vgl. ebd. 42, 3 (*tres enim hierarchias ordinavit Deus contra Diabolum*); 52, 8, 23ff.; W 31<sup>I</sup>, 734, 18ff.

<sup>16</sup> Gottes Werk umfaßt nicht nur Schöpfung oder wunderhaftes Geschehen, „sondern alle seine ordnung und stiftt, so er durch sein wort und befehl gestellet hat, als da sind Vater und Mutter stand, Priester stand, Leviten stand nach dem gesetz Mosi, knecht und magd stand, Ehelicher stand, Herrn und unterthan stand, Sabbath und feste, Gottes dienst und kirchen recht und dergleichen, welches sind alles seine werck odder seine geschefft, denn er hats befolhen und eingesetzt“ (Auslegung von Ps. 111, 3, W 31<sup>I</sup>, 399, 25ff.). Zur Einbeziehung der kirchlichen Ordnungssphäre vgl. unten S. 45 ff.

<sup>17</sup> W 40<sup>I</sup>, 460, 7ff. Über die an diesem Punkt geübte Kritik an der Scholastik vgl. ebd. 460, 14ff. und unten S. 39. Über Unvermischbarkeit und Unaus-tauschbarkeit der Funktionen ebd. 478, 2ff. Eine Gleichsetzung von *ordinatio* und *status* ebd. 542, 1 ff.

<sup>18</sup> *Instituit enim Deus tres ordines, quibus mandatum dedit, ne peccata sinent impune abire*; W 43, 74, 37ff. Ungestrafte Schuld fällt auf den Mandats-träger zurück, ebd. 75, 9ff.

<sup>19</sup> W 30<sup>I</sup>, 148, 2; Großer Katechismus, 4. Gebot.

<sup>20</sup> W 49, 31, 3f.

göttliche Stiftungen, die Gehorsam fordern<sup>21</sup>. Die Einheit der Begriffe, in denen Luthers Dreiständelehre sich ausspricht, liegt darin, daß in ihr immer Gottes Wille zum Ausdruck gebracht werden soll; jedem Stand ist ein göttliches Mandat eigen<sup>22</sup>. Insofern liegen auch 'Stand' und 'Amt' nahe beieinander; Amt ist der Stand in Funktion<sup>23</sup>. Am deutlichsten wird der Zusammenhang beim Predigtamt als dem „ampt der seelsorgen“<sup>24</sup>. Schon 1530 setzt Luther es mit dem Dienst der Engel in Beziehung<sup>25</sup>. Aber nicht nur die Pfarrer, sondern auch die Fürsten und Juristen führen ein Engelamt; d. h. sie wehren, schützen und hüten<sup>26</sup>. Das Strafamt, das die Engel auch wie Eltern und Obrigkeiten ausüben<sup>27</sup>, ist nicht ihr eigentliches Amt.

Vielmehr haben alle Stände und Ämter im Vateramt ihren Ursprung und Grund. Aufgrund des 4. Gebotes besitzt jeder Mensch dreierlei Väter, solche des Geblütes, des Hauses und des Landes. Darüber hinaus gibt es geistliche Väter, „die uns durch Gottes Wort regieren und furstehen“<sup>28</sup>. Diese Väter üben in Gottes Auftrag ihr Regiment, Hausregiment, weltliches und geistliches Regiment. Über ihnen aber steht noch ein höheres, das der Engel, angelica Hierarchia; die Engel schützen unsichtbar die

<sup>21</sup> Prägnant ist die Überschrift der Predigt vom 15. Februar 1540, W 49, 30, 16f.: Deus . . . ordinavit tres status; W 49, 30, 16f. Den frühesten Beleg für 'Stand' finde ich im Sermon von dem Sakrament der Taufe (1519): „Darumb hat gott mancherley stend vorordnet“; W 2, 734, 24.

<sup>22</sup> Et omnes status instituit, quid cuique faciendum, quod non; Predigt vom 6. November 1530; W 32, 141, 9f.

<sup>23</sup> Klassisch formuliert im Kl. Katechismus, in der Überschrift der Haus-tafel: „für allerley heilige orden und stende, dadurch dieselbigen als yhres ampts und diensts zu ermanen“; W 30<sup>I</sup>, 326, 17ff. Predigtamt und Stand W 30<sup>II</sup>, 528, 8; in Parallele zum Fürstenamt W 32, 110, 11ff.

<sup>24</sup> W 30<sup>II</sup>, 527, 21ff. Ebd. 528, 8ff. wird „der stand, der das predig ampt und dienst des worts und der sacrament hat“ in seiner Mannigfaltigkeit bis zum Küster und Schulmeister entfaltet.

<sup>25</sup> Ebd. 528, 16ff.; 533, 2ff.; 536, 11 ff.; 542, 10ff.

<sup>26</sup> W 30<sup>II</sup> 558, 16ff.; 560, 13ff.; W 32, 111, 14ff.; 118, 31ff.; 121, 9ff. Der Übergang zum Begriff der Hierarchie ist damals – 1530 – also der Sache nach schon vollzogen.

<sup>27</sup> W 34<sup>II</sup>, 252ff.

<sup>28</sup> Gr. Katechismus, W 30<sup>I</sup>. 155, 3ff. Vgl. W 47, 853, 24ff., 30ff. – Zum Ursprung dieser Vater-Vorstellung vgl. unten S. 15f.

drei sichtbaren Regimente<sup>29</sup>: Sic dat Deus tres Hierarchias, ut omnes faciant officium<sup>30</sup>. Die Vertreter der drei irdischen Stände repräsentieren je in ihrem Amt, durch Gottes Engel geleitet und geschützt, die drei Hierarchien<sup>31</sup>.

Die drei Hierarchien sind also drei Regimenter. Gott gebraucht sie in seiner fortdauernden Schöpfung als Mittel<sup>32</sup>. Durch das Evangelium sind sie demnach nicht aufgehoben, sondern bestätigt<sup>33</sup>; jeder Christ soll in ihnen seines Berufes warten<sup>34</sup>. Zwar lassen sich die göttlichen Regimenter leicht mißbrauchen; zumal das geistliche Regiment ist verfallen<sup>35</sup>. Aber man darf die Menschen, die hier das göttliche Mandat ausüben, nicht überbewerten; sie sind nur die 'Larven', unter denen Gott sich verbirgt<sup>36</sup>. Alles Recht, das es auf Erden gibt – göttliches, natürliches, weltliches –, ist an die drei Hierarchien gebunden, existiert nur in ihnen<sup>37</sup>. Darauf beruht die Gerechtigkeit in der Welt: „das jedermann tue in seinem Stande, was er schuldig ist, welchs heißt desselbigen Stands Recht“<sup>38</sup>.

So gebraucht Luther also die Begriff Orden (*ordo, ordinatio*), Stift, Stand in seiner gesamten literarischen Tätigkeit, nicht nur in seinem testamentarischen Bekenntnis von 1528, als Synonyma und ergänzt sie durch 'Regiment' und – in späterer Zeit – durch 'Hierarchie'. Dreiständelehre und Hierarchienlehre sind für ihn identisch. In beiden Lehren kommt zum Ausdruck, daß Gott in

<sup>29</sup> Michaelspredigt 1539, W 47, 854, 2 ff.

<sup>30</sup> Ebd. 857, 37.

<sup>31</sup> In Analogie zur Schutzfunktion der Engel bezeichnet Luther den dreifachen Ordo auch als *custodia* (W 34<sup>I</sup>, 267, 5 ff.; 279, 13); Eltern Kindermägde, Fürsten und Engel sind 'Wächter' (ebd. 280, 1 ff.). Auf die Benennung des Landesherrn als *custos utriusque tabulae* fällt hier ein bezeichnendes Licht. Über den dreifachen Stand der Sorge und Mühsal (zu Gen. 3, 19) W 42, 158 bis 160. Elternamt im Unterschied vom Fürstenamt schon in einer Predigt von 1525, W 16, 488, 4 ff. *Paternitas* als Kennzeichen der *divina potestas*, abgebildet an den Eltern, nicht an den Fürsten, ebd. 489, 1 ff., 490, 5.

<sup>32</sup> *media*; W 47, 853, 20.

<sup>33</sup> W 32, 66, 5 ff.

<sup>34</sup> Ebd. 76, 3 f.

<sup>35</sup> W 31<sup>I</sup>, 87 f.; W 6, 255, 30.

<sup>36</sup> W 23, 8, 36 ff.

<sup>37</sup> W 50, 652, 33 ff.; 653, 3.

<sup>38</sup> W 32, 319, 13 ff.; 31<sup>I</sup>, 410, 2 ff. Zur Rechtsbeziehung vgl. unten S. 29 f.

Schöpfung und Erhaltung der Welt sich an bestimmte Ordnungen gebunden hat, in denen er seinen Willen kund tut und Menschen den Dienst der Liebe ausrichten läßt.

Denn der „gemeine Orden der christlichen Liebe“, mit dem Luther in seinem Bekenntnis von 1528 seine Dreiständelehre krönt<sup>39</sup>, bleibt für ihn allezeit in Geltung. Wie alle anderen Kreaturen sollen auch die drei Stände „dienen und helfen zum Christenstand“. „Der Christenstand soll über alles und alles schweben wie der Himmel über der Erden; denn es ist Christus Stand selbs und Gottes eigen Werck“<sup>40</sup>: *Optimus et altissimus status est diligere deum et proximum*<sup>41</sup>.

Dreiständelehre und Hierarchienlehre besagen dasselbe. Wenn wir daher hier zunächst von Luthers Dreiständelehre reden und dann erst auf die drei Hierarchien zu sprechen kommen, wollen wir weder einen Unterschied aufrichten noch eine Entwicklung konstruieren; sondern wir schließen uns Luthers Sprachgebrauch an und machen daran die Traditionsströme erkennbar, die auf ihn eingewirkt haben.

## 2. DIE VORBEREITUNG IN DER KATECHETISCHEN UNTERWEISUNG DES MITTELALTERS

Luthers Dreiständelehre ist aus der katechetischen Unterweisung des Mittelalters erwachsen, zu der auch die Volkspredigt gehört: Das 4. Gebot wird nicht nur von denen übertreten, die ihre Eltern verachten, sondern auch von denen, die die geistliche und weltliche Obrigkeit nicht ehren; das ist die durchgängige Meinung. Freilich hat sich die Dreiständelehre in der Auslegung des 4. Gebotes erst spät und nie vollständig durchgesetzt. Vor dem 12. Jahrhundert finden wir kaum Spuren von ihr<sup>42</sup>. Das Dreier-

---

<sup>39</sup> W 26, 505, 11 ff.; vgl. oben 5<sup>12</sup>

<sup>40</sup> W 31<sup>I</sup>, 240, 31 ff.; vgl. 21 ff.

<sup>41</sup> W 34<sup>II</sup>, 316, 6 f.; Predigt vom 8. Oktober 1531.

<sup>42</sup> Vgl. die von K. Müllenhoff u. W. Scherer gesammelten „Denkmäler aus dem VIII. bis XII. Jahrhundert, 1892<sup>3</sup>. Spuren finden sich in den von A. E. Schönbach herausgegebenen „Altdeutschen Predigten“ (3 Bände, 1886/91). Sie stützen sich auf die altkirchliche und frühmittelalterliche Exegese. Die handschriftliche Überlieferung geht auf die Zeit um 1250, der Wortlaut bis ins 12. Jh. zurück.

schema kommt zwar in verschiedenen Zusammensetzungen vor. Aber die späteren drei Stände erscheinen noch nicht; die Gruppierung erfolgt nach theologisch-kirchlichen Gesichtspunkten.

Am höchsten stehen Mönche und Nonnen, in der Mitte einerseits Weltgeistliche, andererseits Witwer und Witwen; den untersten Rang nehmen die ein, „die in der werlde haben christenliche ê und damit rechte und redeliche leben“<sup>43</sup>. Im zweiten Stand werden die halben Asketen, d. h. die in der Welt enthaltsam leben, zusammengefaßt. ‘Gute’ Witwer und Witwen sind solche, die in häuslicher Zurückgezogenheit gottselig leben und demgemäß ihr Urteil empfangen<sup>44</sup>. Aber auch die ehelosen Weltpriester gehören in diese Gruppe. Sie sind die geistlichen Väter und Richter, die ‘Meister’, die ihren Jungen das rechte Vorbild geben und das geistliche Recht wahren<sup>45</sup>. Die „Süße des Kerns“ aber wird denen zuteil, „die ir gemüte gar habn gelazin an got und zu dirre werlde keine gerunge (Begierde) habn; den ist süzze alliz das si liden durch got und vor ir sunde“<sup>46</sup>.

Diese von asketischem Gesichtspunkt aus gewonnene Rangordnung ist eschatologisch bestimmt. Die „drei Scharen“, die darin beschrieben sind, sind gezeichnet mit dem Namen der göttlichen Dreifaltigkeit und somit am Jüngsten Tage dem Zugriff des Teufels entzogen; ihre Abstufung entspricht dem verschiedenen Lohn, den sie dann empfangen werden<sup>47</sup>. Ohne den asketischen Aspekt und rein auf die Welt bezogen findet sich eine Dreiteilung im Anschluß an das Gleichnis vom guten Hirten (Joh. 10, 12ff.).

<sup>43</sup> Schönbach I Nr. 109, 264, 2ff.; ebd. III Nr. 93, 215, 11ff.

<sup>44</sup> Ebd. I Nr. 206, 319, 5f. Honorius von Autun, der nach einer Notiz Schönbachs die Dreigliederung an den Priester Konrad als Verfasser dieser Predigt übermittelt hat, bringt sie in der Reihenfolge *doctores, continentes, coniugati*; ihre alttestamentlichen Typen sind Noah, der die Arche baut, Daniel, der Asket in der Welt, und Hiob, der sich um sein Weib kümmern muß. Die neutestamentliche Parallele findet sich Luk. 17, 34ff. Diese heilsgeschichtlich-eschatologische Typisierung mag in Mönchskreisen die Dreigliederung hervorgerufen haben. Vgl. PL 172, 447 A. Die eschatologische Ausdeutung konnte der Prediger auch aus einer Pfingstpredigt des Honorius entnehmen; vgl. ebd. 968 C/D. III Nr. 81, 192, 3ff.

<sup>45</sup> Ebd. III Nr. 93, 215, 11ff.; I Nr. 109, 264, 2ff.

<sup>46</sup> Aus dem Gleichnis vom Nußgarten, ebd. I Nr. 109, 264, 2ff.; vgl. III Nr. 81, 192, 13ff.

<sup>47</sup> Ebd. III Nr. 93, 215, 11ff.

Christus will seine Christenheit bis zum Ende bewahren durch den Dienst der guten Hirten, „iz sei der phaffe oder der lei“, die den Schafen alles Nötige zukommen lassen und selbst ihr Leben für sie hingeben; sie sind die treuen Söhne, die das väterliche Erbe treu bewahren. Neben ihnen aber gibt es die ‘Schälke’; sie dienen Gott durch die Furcht der Hölle, schärfen die Gebote ein und wirken durch Zwang. Den Wölfen im Gleichnis schließlich entsprechen die ‘Gewaltigen’, die zwar zu Hütern der Christenheit gesetzt sind; in Wirklichkeit aber sind sie üble Richter, Räuber und Brenner, die dem Armen sein Gütlein nehmen und dem Teufel dienen<sup>48</sup>.

Dieser Regentenspiegel, der sich auf weltliches und geistliches Regiment in gleicher Weise bezieht, steht also schon verhältnismäßig früh neben jener asketisch bedingten Dreiteilung der Christenheit – ein Zeichen, daß sich die sozialetische Besinnung nicht auf die klösterliche Sphäre beschränkt. Daß diese noch lange nachwirkt, zeigt das Beispiel des doch wahrlich weltverbundenen Berthold von Regensburg<sup>49</sup>, der das asketische Schema noch in einer Predigt „Von den drîen fürstenamten“ verwendet<sup>50</sup>. Hier ist der Einfluß des Areopagiten schon spürbar. Die Ausrichtung auf das Endgericht ist ersetzt durch den Stufenaufbau von der Christenheit als dem „niederem Himmelreich“ zum himmlischen Reich der Engel. Dabei entsprechen die dreifach abgestuften irdischen Chöre den himmlischen. Das sind auf Erden die Eheleute, die „zucht und mâze“ halten, die enthaltsamen Witwen und Witwer und die jungfräulich lebenden Menschen. Auch wenn also schon die Dreigliederung der Christen in den weltlichen Raum hineingreift, bleibt die innerkirchlich-asketische Wertung erhalten; das Mittelalter hat sie nie überwunden.

Die Gleichnispredigt vom guten Hirten fällt insofern nicht aus der mittelalterlichen Tradition heraus, als hier geistliche und weltliche Gewalt, Pfaffen und Laien, an der gleichen Richtschnur des Evangeliums gemessen werden. Bei der Schilderung der bösen, vom Teufel beherrschten Fürsten, die Priester Konrad, ein Vorgänger Bertholds von Regensburg, zu Eph. 6, 10ff. gibt,

<sup>48</sup> Ebd. II Nr. 34, 92, 7ff. 33 ff.; 93, 2ff., 11 ff., 22ff.

<sup>49</sup> Vgl. unten S. 67 ff.

<sup>50</sup> B. v. R., vollständige Ausgabe seiner Predigten ed. Franz Pfeiffer II, 1880, Nr. 45, 185 ff.

kann man sich sehr fragen, ob sie nur auf weltliche und nicht auch auf geistliche Herren gemünzt ist. Die Untertanen haben<sup>54</sup> jedenfalls beiden, geistlichen und weltlichen Gerichten, Gehorsam zu leisten<sup>52</sup>. Die reichsfürstliche Stellung der Bischöfe wird – unbeschadet einer aus Rupert von Deutz übernommenen Anerkennung zweier verschiedenen Gewalten – anerkannt, die Einheit des Dienstes aber dabei festgehalten: „wan swie riche ain pistuom si unde swie riche ain chunicriche si, so ist ez jdoch allez ain arbeit unde ain unstaetichait unde ain zergancnusse“<sup>53</sup>. Und in der Beichte bekennt der Christ seinen Ungehorsam gegenüber „geistlicher und werltlicher herschafft“ ebenso wie die Lieblosigkeit gegen Vater und Mutter, Bruder, Schwester, Verwandtschaft und Mitchristen<sup>54</sup>.

In diese einheitliche Welt hinein, in der trotz weltgeschichtlich gewordener Konflikte weltliche und geistliche Gewalt als Einheit hingenommen werden, verkündigt nun die spätmittelalterliche Katechese die drei Stände. Das katechetische Schrifttum erreicht zwischen 1370 und 1470 einen Höhepunkt, nicht nur in seiner Verbreitung unter Klerikern und Mönchen, sondern auch unter ungelehrten Nonnen, Laienbrüdern, Weltleuten aus Bürgertum, Adel und höfischen Kreisen. Bis in diese Spätzeit hinein stoßen wir auf Katechismen, in denen die Auslegung des 4. Gebotes sich auf den kirchlichen Bereich beschränkt, ohne die soziale Umwelt mit einzubeziehen.

Ein nicht genau datierbares *Speculum christianitatis seu conscientie* fordert den Gehorsam zunächst gegen Gott und die Gottesmutter, danach gegen die lieben Heiligen, darunter die Engel und die Zwölfboten, gegen die Kirche als die geistliche Mutter und zuletzt gegen die leiblichen Eltern; der weltlichen Obrigkeit wird auch in der Liste der Übertretungen nicht gedacht<sup>55</sup>. Wir erken-

<sup>51</sup> Ebd. III Nr. 70, 165, 22ff.

<sup>52</sup> Ebd. III Nr. 36, 82, 35ff.; „in werm biscof unde iuwere maisterscefte“; ebd. Nr. 59, 139, 4.

<sup>53</sup> Ebd. III Nr. 111, 258, 15ff.

<sup>54</sup> Ebd. I, 41, 5ff., 47, 18ff.

<sup>55</sup> Egino Weidenhiller: Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters, Münchener Texte u. Untersuchungen zur deutschen Literatur des MA 10, 1965, 67 und 72f.

nen hier die hierarchische Stufenleiter, die vom Himmel auf die Erde reicht, und sehen, wie die an unterster Stelle stehenden Eltern mit ihrer Würde einen Abglanz von der der hlg. Mutter Kirche bzw. des Beichtvaters empfangen. In der wechselseitigen Durchdringung himmlischer und irdischer Instanzen ist die menschliche Autorität begründet.

Im kirchlichen Unterricht leibliche und geistliche Eltern in eine Reihe zu stellen lag daher nahe. Wir wundern uns nicht, wenn ein fürstlicher Beichtvater, der Dominikaner Laurent, neben dem Gehorsam gegen die leiblichen Eltern nur den gegen die Prälaten der hlg. Kirche anführt, „die unsre Seelen zu bewahren haben“. Eine weltliche Obrigkeit, etwa den Kaiser, konnte er seinem Herrn, Herzog Philipp dem Kühnen von Burgund, unmittelbar nach Beendigung des Interregnums nicht präsentieren. Aber auch der einfache Christ wird außer auf die leiblichen Eltern nur auf die geistlichen verwiesen; der Beichtvater führt gern sich selbst dabei auf. Priester und Prälaten sind – entsprechend dem Dienst, den die Eltern ihren Kindern leisten – Spender geistlicher Speise. Die Mitteilung der Sakramente begründet ein Verhältnis geistlicher Autorität; notorische Unwürdigkeit des Priesters soll sie nicht aufheben. Denn hinter den geistlichen Vätern steht die hlg. Mutter Kirche mit ihrer Autorität. Und damit weitet sich der Horizont und geht über die innerweltlichen Beziehungen hinaus. Das 4. Gebot fordert Gehorsam nicht nur gegenüber den Paten als geistlichen Verwandten und Repräsentanten der irdischen, sondern auch gegenüber den Gestalten und Mächten der himmlischen Kirche<sup>56</sup>.

Die vertikale Dimension, die das irdische Vateramt als unterste Stufe einer Himmelsleiter ansehen lehrt, steht noch im Blick eines

---

<sup>56</sup> Aus der hdschr. um 1279 entstandenen Summe le roye von Laurent ist die Erklärung des 4. Gebotes abgedruckt bei Johannes Geffcken: *Der Bilderkatechismus des 15. Jh.* I, 1855, S. 83. Ähnliche Zeugnisse ebd. S. 87 (hdschr., Anfang des 15. Jh.), S. 132 (*Dat licht der sele*, Lübeck 1484), S. 143 (*Speygel der dogede*, Lübeck 1485). Noch das *Manuale Curatorum* des Baseler Leutpriesters Surgant (1506) stellt neben die leiblichen Eltern nur „die geistlichen als die Priesterschaft und die heilig Kirchen“. Bemerkenswert, daß in einer Butzbacher Handschrift des 15. Jh. auch „arme alte Menschen“ in den Kreis der geistlichen Väter einbezogen werden (A. Wagner ZKG 9, 1887, 453); der Durchbruch in die soziale Wirklichkeit blieb unvermeidbar.

älteren Zeitgenossen Luthers, des Reformtheologen und Bischofs Berthold (Purstinger) von Chiemsee. Er bindet in seiner *Tewtschen Theology* von 1528<sup>57</sup> allen menschlichen Gehorsam an „die himmlische Kirch, darin viel Wohnung sein“. Hier ist Christus nach seiner Menschheit nicht nur der Menschen, „sonder auch der engel und aller anderer creatur obrist, haupt und vorgeer“; Maria ist der ‘Hals’ des christlichen Leibes. Die Einbeziehung der Engel ist ein sicheres Kennzeichen für die hierarchische Struktur dieses Denkens. Sie braucht nicht unbedingt auf areopagitische Anregungen zurückzugehen; die hierarchische Ordnung auf Erden braucht nicht als Fortsetzung der neun himmlischen Engelchöre angesehen zu werden. Vielmehr haben die Engel irgendwo ihren Platz, als Schutzengel des einzelnen im unabsehbaren Heer der Heiligen oder als Nothelfer hinter Maria und vor den zwölf Aposteln<sup>58</sup>. Es ist bedeutsam, daß dieses Denken, in dem die weltliche Obrigkeit für die religiöse Betrachtung überhaupt keine Rolle spielt, die Engel und Heiligen aber umso mehr, sich in der volkstümlichen Frömmigkeit bis in die Wende des 16. Jahrhunderts erhalten hat. Die irdische Gewalt besitzt hier noch keinen Eigenwert.

Aber nachdem mit dem Zusammenbruch der Stauferherrschaft *sacerdotium* und *imperium* stärker auseinandergetreten waren, gewann vor allem in den westlichen Staaten, aber dann auch in den deutschen Territorien, die weltliche Obrigkeit neben der geistlichen eine selbständige Autorität, die um Gottes Willen Gehorsam forderte. Das geschah zu derselben Zeit, da der hochmittelalterliche Feudalstaat sich in den spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen feudalen Ständestaat verwandelte. Eine Dreiständelehre setzt diese Wandlung voraus.

Sie geschah zu derselben Zeit, da der Durchbruch der aristotelischen Philosophie auch auf dem Gebiete der Staatslehre erfolgte. Thomas von Aquin hat sie, gestützt auf die Übersetzungen seines Ordensbruders Wilhelm von Moerbeke, vor andern durch-

<sup>57</sup> Ausgabe von Wolfg. Reithmeier 1852, S. 181.

<sup>58</sup> E. Weidenhiller (oben Anm. 55) S. 73; St. Newman Werbow: Martin von Amberg: Der Gewissenspiegel; Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Lit. des späten Mittelalters 7, 1958, 45, 313ff. Der Gewissenspiegel ist vor 1382 verfaßt.

geführt<sup>59</sup>. Von Aristoteles werden Staat und Gesellschaft ausschließlich horizontal, innerweltlich, betrachtet. Der Philosoph geht von der Familie aus, betrachtet die in ihr vorhandenen biologischen Gegebenheiten und Notwendigkeiten als die Keimzelle des Staates und schildert die damit als Möglichkeit gesetzten Formen der Herrschaft. Es dauert eine Weile, bis dieser Aspekt auch in der katechetischen Unterweisung zur Geltung kommt. Auch hier wieder ist Thomas der erste Exeget, der das Neue ergriff. Das geschah in den kurz vor seinem Tode italienisch gehaltenen Predigten über das Doppelgebot der Liebe und den Dekalog, die sein Schüler Petrus von Andria OP († 1316) lateinisch überliefert hat<sup>60</sup>. Thomas leitet die Gehorsamspflicht rein innerweltlich vom Wesen der Vaterschaft ab und geht dabei von einer aristotelischen Formel aus, die in der katechetischen Literatur des Mittelalters ihre Bedeutung behalten hat<sup>61</sup>. Danach hat jeder, der einem Kinde *nutrimentum* (Unterhalt und Unterstützung) und *documentum* (Unterweisung) gewährt, Anteil am väterlichen Amt und dessen Würde. Von da aus gesehen stehen auch noch für Thomas die geistlichen Väter im Vordergrund, nicht nur die gegenwärtigen Prälaten, sondern auch die Apostel und anderen Heiligen. Aber jetzt treten auch Fürsten und Könige als weltliche Väter hinzu; und alle drei Stände wirken zusammen. Ihre Vertreter sind jeweils Abbilder (*similitudines*) des Vaters im Himmel. Dabei wird der weltlichen Obrigkeit die geringste Bedeutung zugemessen: durch den Schutz, den sie ausübt, trägt sie nur indirekt zur Erhaltung des Lebens bei.

Der aristotelische Leitsatz aus Buch VIII der Nikomachischen Ethik, den Thomas hier ausgelegt hat, findet sich wörtlich wieder in einem Beichtbüchlein, das der Frankfurter Magister Johannes Wolff 1468 zu Nutz und Frommen seiner geistlichen Amtsgenossen

---

<sup>59</sup> „Das einzige vor (sic! statt von) Thomas kommentierte Aristoteleswerk, das ihm ganz in der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke vorlag, ist die Politik“; Martin Grabmann: *Mittelalterliches Geistesleben I*, 1926, 280; aus: *Die Aristoteleskommentare des hlg. Th. v. A.*, ebd. 266–313.

<sup>60</sup> *De duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis*, *Opuscula IV*, 1927, 413 ff., ed. P. Mandonnet, dort über das 4. Gebot S. 436 ff. In seiner (unvollendeten) Staatsschrift *De regno, ad regem Cypriae* (ebd. *Opusc. V*, 312 ff.) schwankt Thomas in bezug auf die Dreiständelehre; vgl. unten S. 83 ff.

<sup>61</sup> Vgl. unten S. 86.

verfaßt hat<sup>62</sup>. Wolff hat nach dem Urteil seines Herausgebers „das gelehrteste unter allen existierenden Beichtbüchern“ seiner Zeit geschrieben. Er hat die aristotelische Formel sicher nicht direkt in der katechetischen Unterweisung angewandt, sondern sie den Beichtvätern zur wissenschaftlichen Begründung ihres Tuns dargeboten. Sein Verfahren bezeugt aber, daß das aristotelische Verständnis von Familie und Staat sich in aller Breite durchgesetzt hatte und die darauf beruhende Dreiständelehre, die ja der sozialen Wirklichkeit entsprach, Allgemeingut der Zeit geworden war.

Der ethisch-religiöse Eigenwert des familiären Lebens tritt dadurch schon am Vorabend der Reformation stärker hervor. 1473 hat der Nürnberger Barbier Hans Foltz ein Beichtgedicht verfaßt, das die Übertretung des 4. Gebots auf das Verhältnis zu den Eltern konzentriert und das Rechtliche vor dem Ethischen zurücktreten läßt; die geistlichen und weltlichen Oberen werden nur am Rande erwähnt. Johannes Geiler von Kaysersberg hat das Lehrgedicht von Foltz am ersten Fastensonntag 1497 seiner Predigt zugrundegelegt und es in seiner *Ars moriendi* desselben Jahres verwertet<sup>63</sup>.

Einen Blick werfen wir noch auf die Auslegung des 4. Gebots in den großen spätmittelalterlichen Kompendien von Johann Nider OP († 1438), Gottschalk Hollen († 1481) und Heinrich Herp († 1477)<sup>64</sup>. Alle drei Werke imponieren durch die Weite ihres Gesichtskreises und die Fülle ihrer Gesichtspunkte. Nider begründet die Elternliebe aus der Nächstenliebe und versteht diese natur-

<sup>62</sup> Hg. von F. W. Battenberg, Gießen 1907, S. 13, 90. Über Wolf auch Fr. Falk: *Drei Beichtbüchlein nach den 10 Geboten*; RGST 2, 1907. Auch eine für ein Frauenkloster bestimmte deutsche Katechismustafel, wohl aus derselben Zeit zieht die Aristotelesstelle heran; E. Weidenhiller, a. a. O. S. 47.

<sup>63</sup> L. Dacheux: *Die ältesten Schriften Geilers von Kaysersberg*, 1882. Geilers v. K. *Ars moriendi* a. d. J. 1497, ed. Alex. Koch, Straßburger Theolog. Studien 4, 2, 1901, 64, 100.

<sup>64</sup> Die beiden ersten je mit einem *Preceptorium divine legis* (ich benutze je einen Nachdruck von Anthonius Koburger 1496 bzw. 1497). Herps *Speculum aureum decem preceptorum dei* erschien zuerst Mainz 1474; hier zitiert nach einem Nachdruck Koburgers Nürnberg 1481. In jedem der drei umfangreichen Werke bildet die Auslegung eines Gebots eine kleine Monographie. – Über Nider K. Schieler: *Mag. H. N. aus d. Orden der Prediger-Brüder*, 1885.

rechtlich, grenzt sie aber ab gegen den natürlichen Trieb, der die Tiere eine Zeitlang aneinander bindet. Hollen<sup>65</sup>, der von der aristotelischen Formel ausgeht, fällt auf durch die Anschaulichkeit und die Breite, mit der er das Sozialleben in allen seinen Erscheinungen in die Auslegung einbezieht; dabei findet auch der aus Röm. 13 abgeleitete Gehorsam gegen die Obrigkeit seinen Platz, ebenso die Erfüllung kultischer Gebote und frommer Sitten. Herp ist der Systematiker unter den dreien. Er entfaltet in Anlehnung an Alexander von Hales den Begriff der Ehrerbietung und verbindet ihn mit dem der Vaterschaft. Es gibt eine siebenfache Vaterschaft und dementsprechend sieben Ehrfurchten. Geistliche und weltliche Väter stehen dabei in einer Reihe; die Eltern haben in der Rangordnung ihre Stelle unmittelbar hinter den Engeln und Heiligen.

Wir sehen: auch im Zuge der Verbürgerlichung des kindlichen Gehorsams verschwindet der ins Übersinnliche hinübergreifende Charakter der kirchlichen Gesellschaft nicht völlig, wenn er auch zurücktritt. Am Gehorsam gegen die Kirche wird aber das rechtliche Moment stärker hervorgehoben:

Man darf ihre Gebote nicht übertreten, die von ihr geforderten Opfer nicht verweigern, ihre Diener nicht beleidigen, ihren Bann nicht verachten, muß die von ihr gesetzten Fastenzeiten einhalten und dergleichen. Und mehr und mehr werden die geistlichen Herren den weltlichen gleichgeordnet. Indem – umgekehrt – auch diese in den Gehorsam gegen das 4. Gebot eingeschlossen sind, gewinnt ihr Stand religiöse Bedeutung. In der Beichte muß der Christ sich verantworten, ob er nicht Zwiespalt gesät habe zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, zwischen Fürsten und Städten, zwischen Rat und Gemeinde, ob er Maßnahmen der Obrigkeit nicht geschmäht, oder „göttliche Rechte“ der Landesherren oder Städte nicht verletzt oder seinen Herrn verraten

---

<sup>65</sup> Zu Hollen vgl. Willigis Eckermann OSA: Gottschalk Hollen Oesa, † 1481; Leben, Werke u. Sakramentenlehre = Cassiacum 22, 1967: 29–61 (Biographisches); 127–135 (Praeceptorium, Handschriften u. Drucke). – Der Tractatus de decem praeceptis des Augustinereremiten Heinrich von Friemar (hdschr. zuerst 1324 bezeugt) steht unter thomistischen Einflüssen; vgl. Cl. Stroick O.M.J.: H. v. Fr., Leben, Werke, philos.-theol. Stellung, Freiburg 1954.

habe<sup>66</sup>. Trotz aller zeitgeschichtlichen Veränderungen bleibt der Kaiser im Stande der weltlichen Obrigkeit oberste Autorität<sup>67</sup>.

Die katechetische Literatur zeigt: die klassische Dreiständelehre ist erst ein Produkt des ausgehenden Mittelalters, unter dem Eindruck der politischen Wirklichkeit und unter aristotelischem Einfluß entstanden. In der Publizistik wurde sie herrschend, in der Katechese hat sie sich nicht ausschließlich und wenn, dann immer nur zusammen mit der kirchlichen Betrachtungsweise des frühen Mittelalters durchgesetzt. Vor allem hängt das Bild des Vaters mit jenem früheren Denken zusammen. In einer Welt der Väterlichkeit spiegelt sich Gottes Vaterschaft ab, bewährt sich die Ehrfurcht vor dem himmlischen Vater im Gehorsam gegen die irdischen Väter im Haus, weltlicher und geistlicher Ordnung. In dieser Form, mit diesen Begründungen und Abzweckungen hat die Dreiständelehre seit Ende des Mittelalters das Gemeinbewußtsein der abendländischen Menschheit bestimmt. Luther hat sie so vorgefunden und übernommen. Sie hat sein katechetisches Schrifttum und sein praktisches Handeln bestimmt. Nur in seinen theologischen Reflexionen ist er darüber hinausgeschritten.

### 3. LUTHERS DREISTÄNDELEHRE

Luthers Dreiständelehre ist aus seinen katechetischen Bemühungen erwachsen. Sie liegen vom Anfang seiner öffentlichen Wittenberger Tätigkeit an vor und erreichen 1529 in der Abfassung der Katechismen ihren Höhepunkt. Sie begleiten dauernd seine Predigt, auch in seinen exegetischen Vorlesungen brechen sie immer wieder durch. Auch sein erstes theologisches Testament

---

<sup>66</sup> Dietrich Kolde: Christenspiegel, hg. v. Cl. Drees, Franziskan. Forschungen 9, 1954, 102, 5f., 14ff.; 114, 5ff. Vgl. auch Geffcken, a. a. O. S. 153, 170, Anhang S. 40 (deutsche Übersetzung von Gersons Opus tripartitum). Magdeburger Beichtbüchlein von 1486, hg. v. J. F. A. Münzenberger, 1881, 33. Joh. Dietenberger in seinem Katechismus von 1537 (hg. von P. Bahlmann: Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des 16. Jh., 1894) S. 47. – Berthold Purstinger von Chiemsee differenziert (a. a. O. S. 659ff.): Unter die höchste, direkt von Gott und Christus eingesetzte kirchliche Obrigkeit kommt die des Hauses zu stehen; die politische zerfällt in die fürstliche und bürgerliche.

<sup>67</sup> Hdschr. Beichtspiegel, ca. 1500, bei V. Hasak: Der christliche Glaube des dt. Volkes beim Schlusse des MA, 1868, 234f.; vgl. 238f.

von 1528<sup>68</sup> gehört in diesen Zusammenhang; es bietet sich dar als eine Auslegung des Apostolikums, die schon auf das kommende Katechismusjahr vorausweist.

In seinen Anfängen knüpft Luther an die Dreiständelehre an, wie sie in der spätmittelalterlichen Auslegung des 4. Gebotes entwickelt worden war. Übertreter dieses Gebots ist, wer seine Eltern mißachtet, die Gesetze der christlichen Kirche nicht hält und seine weltlichen Herren nicht ehrt. In der Beichtinstruktion wird das noch näher ausgeführt: Man darf sich der Eltern Schwachheit nicht schämen. Der Gehorsam gegenüber den Geboten der Kirche schließt auch die Ehrerbietung gegenüber ihren Dienern in sich ein. Die Ehrfurcht vor Fürsten, Grundherren und Ratsherren betrifft nicht nur die guten, sondern auch die schlechten Vertreter ihres Standes<sup>69</sup>. Eltern und Vorgesetzte erscheinen als Gottes Stellvertreter. Als Schöpfer fordert er von seinen Geschöpfen Gehorsam. Um Christi willen soll man die Einheit der Kirche wahren und den eignen Sinn in den Gehorsam Christi zur Erbauung des Nächsten hineingeben. Was immer an weltanschaulichen Motiven hinter jenem Stellvertretungsanspruch stehen mag, entscheidender Antrieb zur Erfüllung des 4. Gebots ist für Luther die Liebe zu Gott und dem Nächsten.

So läßt Luther von Anfang an in den überlieferten Schemata Motive seiner eigenen Theologie wirksam werden. In seinem Taufsermon von 1519 gewinnt er der Dreiständelehre eine besondere Beziehung ab: Gott will die Getauften durch Leiden und Sterben christusförmig machen (Röm. 6, 3ff.). Dazu hat er die drei Stände verordnet, in welchen man sich üben und leiden lernen soll; das geschieht sowohl im ehelichen wie im geistlichen und im regierenden Stand. Allen, die darin wirken, ist Mühe und Arbeit auferlegt, „daß man das Fleisch töte und gewöhne zum Tode“<sup>70</sup>. Ausdrücklich wird gegen Formen der Selbstabtötung protestiert, die sich außerhalb der drei Ordnungen in asketischer Weltabkehr vollziehen. Dem steht der Gehorsam entgegen, der

<sup>68</sup> Vgl. oben S. 3 ff.

<sup>69</sup> Kurze Erklärung der 10 Gebote, 1518, und – z. T. wörtlich daran angelehnt und fast gleichzeitig – *Instructio pro confessione peccatorum*, W 1, 252, 32 ff.; 258, 21 f.; 260, 31 ff.; 263, 16 ff.

<sup>70</sup> W 2, 734, 20 ff.

sich im Beruf erfüllt; es ist beklagenswert, daß der Weg, durch von Gott auferlegte Berufsleiden fromm zu werden, so unbekannt geworden ist.

Die drei Stände sind also Wirkstätten Gottes, in denen er unsere Heiligung schafft. Das 4. Gebot, das sie in sich einschließt, ist deshalb das erste der zweiten Tafel des Dekalogs, weil es am unmittelbarsten Menschen in den göttlichen Dienst am Nächsten stellt. Daß Eltern, geistliche und weltliche Herren „an Gottes Statt sitzen“, gibt ihnen nicht nur Anteil an Gottes Ehre, sondern macht sie auch zu seinen verantwortlichen Werkzeugen, durch die er die Welt erhält und die Christen in ihr heiligt<sup>71</sup>.

Im Sermon von den guten Werken (1520) hat die Auslegung des 4. Gebotes darin ihre Besonderheit, – daß unter Berufung auf Act. 5, 29 und theologisch über das mittelalterliche Widerstandsrecht hinausgehend – die Grenzen des Gehorsams festgelegt werden. Dabei bleibt der Begriff der Obrigkeit, der man um Gottes willen Gehorsam schuldet, in der bisherigen Weite erhalten. Stellvertreter der Eltern sind nicht nur „Gefreunde, Gevattern, Paten“, sondern auch „weltliche Herren“ und „geistliche Väter“. Und es bleibt die Forderung der christlichen Liebe, daß jeder Christ allen Menschen untertänig ist<sup>72</sup>.

Innerhalb der Familie – diese nicht nur als Ehe –, sondern auch als Werkgemeinschaft verstanden – werden die Grenzen nicht scharf abgesteckt. Es gilt nicht nur der Gehorsam des Weibes gegen den Mann „als seinen obersten“, sondern auch der „des Gesindes und der Werkleut gegen ihren Herrn, Frauen, Meister und Meisterin“<sup>73</sup>. Gegenüber der „geistlichen Mutter, der heiligen christlichen Kirchen, der geistlichen Gewalt“, wird gefordert, „daß wir uns danach richten, und wie wir leibliche Eltern ehren, furchten und lieben, so auch geistliche Ubirkeit“. Jedoch kann uns nichts abverlangt werden, was den drei Geboten der ersten

<sup>71</sup> Eine kurze Form der 10 Gebote, 1520, W 7, 206, 4ff.; 209, 14ff. Im Betbüchlein von 1522 (W 10<sup>II</sup>, 378, 17ff.) entspricht die Auslegung des 4. Gebotes der seit 1518 üblichen mit der einen Ausnahme, daß nicht mehr von der kirchlichen Obrigkeit die Rede ist. Sie ist, wie das folgende zeigen wird, nicht weggefallen, sondern neu begründet worden.

<sup>72</sup> W 6, 265, 15ff.; 250, 23f.; 251, 34f.; 252, 1f.

<sup>73</sup> Ebd. 264, 10ff.; 263, 5f.

Tafel widerstreitet. Luther zählt die Mißbräuche der geistlichen Obrigkeit auf und klagt, daß es „gar kein geistlich Regiment mehr“ gibt<sup>74</sup>. Eng ist die Vollmacht der weltlichen Obrigkeit gefaßt. Sie hat nichts „mit dem Predigen und Glauben und den ersten dreien Geboten zu schaffen“. Es steht ihr nicht zu, „daß sie öffentlich dringen wollt wider Gott oder Menschen Unrecht zu tun“<sup>75</sup>. Daß Gott in den drei Ständen an seinen Geschöpfen wirkt, verleiht den darin waltenden Autoritäten nicht nur ihre besondere Vollmacht, sondern beschränkt sie auch. Ihre Grenzen liegen in Gottes in der Hlg. Schrift bezeugtem Willen.

Der Bauernkrieg brachte eine revolutionäre Erschütterung dieses Ordnungsgefüges. Bald nach seiner Beendigung – um den 1. November 1525 herum – hat Luther in zwei Predigten die regierende Gewalt am Elternamt illustriert. Er appelliert an den einfachen Mann, um ihm von seinem Vateramt her das Wesen der Obrigkeit verständlich zu machen. Der Unterschied wird nicht verschwiegen; aber er ist akzidentiell, nicht wesentlich. Die Fürsten fordern Dienst, die Eltern schenken ihn aus Liebe zu ihrem eigenen Fleisch und Blut<sup>76</sup>. Aber auch die Obrigkeit übt nicht lauter Zwang. Sie handelt in Gottes Stellvertretung wie die Eltern auch; d. h. an diesen beiden Ständen malt Gott seine Gewalt als eine väterliche ab. Seiner Art entspricht am besten die elterliche und bräutliche Liebe. Daß die Eltern zu ihrem Tun so Gottes Art repräsentieren, ist ihr kostbarer Schmuck; die Autorität, die ihnen Gottes Wort verleiht, ist die der göttlichen Liebe<sup>77</sup>.

Von hier aus ergeben sich Folgerungen für die beiden anderen Regimente. Das bürgerliche Gemeinwesen (*civitas*) ist nichts anderes als eine Anhäufung von Familien (*congeries domorum*)<sup>78</sup>. Und umgekehrt: in ihrem Hause sind die Eltern Bischöfe und

<sup>74</sup> Ebd. 255, 18ff.; 256, 31ff.; 255, 30 und oben Anm. 35.

<sup>75</sup> Ebd. 259, 13f.; 21f.

<sup>76</sup> *Omnis ergo cura adest et agitur ex amore concreato*; W 16, 488, 6. Zum Folgenden die Abschnitte 488ff., 500ff..

<sup>77</sup> Von ihr aus ist die wohl von Bugenhagen (vgl. ebd. 500<sup>1</sup>) stilisierte Sentenz über die Familie zu verstehen: *Si verbum adest, adest et deus ipse. Si deus ipse vel voluntas eius adest, adest et tota divinitas*; ebd. 491, 4ff. Das Gegengewicht bildet der andere Satz (490, 5): *Pater est deus, dominus, iudex, doctor filiorum*.

<sup>78</sup> Ebd. 500, 6; 501, 7ff.; 504, 1ff..

Könige; sie können nichts Besseres tun, als das ihnen anvertraute eigene Fleisch und Blut aufziehen. Schafft man das Regiment der Eltern ab, so stürzt man alle Herrschaft auf Erden um.

Dabei ist die Anerkennung der Gehorsamspflicht allen Menschen eingeboren, auch den Türken. Gott fordert zwar im 4. Gebot diese Anerkennung; aber auch für die, die ihn nicht kennen, besteht jene Pflicht. Für die Menschen unter Gottes Wort sind die Eltern „ein Wahrzeichen“, unter dem sie ihm dienen<sup>79</sup>. Daß sich die Lehre von den drei Ständen, wie alles, was in der 2. Tafel des Dekalogs gefordert wird – auf naturrechtliche Gegebenheiten bezieht, schließt ein, daß zur Erfüllung des 4. Gebotes die menschliche Vernunft in Anspruch genommen wird. Das gilt vom obrigkeitlichen Regiment in der *politia* ebenso wie vom elterlichen in der *oeconomia*: wer töricht regiert, verbreitet Unvernunft<sup>80</sup>.

Über aller menschlichen Gehorsamsforderung und -pflicht aber waltet Gottes Wort und Wille. Die Verbindlichkeit der göttlichen Ordnungen liegt nicht in ihrer natürlichen Zweckhaftigkeit begründet, sondern in Gottes ausgesprochenem Willen. Die Entscheidungen, die die Vernunft zu treffen hat, gehen nicht aus menschlicher Willkür hervor. Der in den drei Ständen geforderte Gehorsam gilt, weil und soweit Gott ihn fordert. „Aber verfluchet sei aller Gehorsam in Abgrund der Helle, so der Oberkeit, Vater und Mutter, ja auch der Kirchen gehorsam ist, daß er Gott ungehorsam sei“<sup>81</sup>.

Überschaut man die Entwicklung, die Luthers Dreiständelehre im Laufe eines Jahrzehnts durchgemacht hat, so läßt sich innerhalb des überlieferten Schemas eine starke Bereicherung feststellen. Grundgedanken von Luthers Theologie sind in das Schema eingetragen worden: Der Christ ist zum Leiden bestimmt; er soll seine Leidenswilligkeit nicht wie im Mönchtum in eigengewählten Werken, sondern innerhalb der von Gott bestimmten Ordnungen bewähren. Während der Mensch sich passiv verhält, wirkt Gottes Schöpferherrlichkeit. Die von ihm geschaffenen Ordnungen sind seine Werkstätten, die darin lebenden Menschen seine Werkleute und Handlanger. Handelnd erleiden sie, was Gott durch sie gegen die teuflischen Zerstörungsmächte wirkt.

<sup>79</sup> Predigt vom 9. September 1526, W 20, 493, 1 ff.

<sup>80</sup> Zu Eccl. 10, 18; W 20, 181, 9f.

<sup>81</sup> Predigt über Mt. 12, 46ff., 2. Hälfte 1528, W 28, 24, 15ff.; vgl. 28, 35ff.

Gottes Wirken vollzieht sich einerseits im Bauen und Fördern, andererseits im Abwehren und Strafen. Nach beiden Seiten hin ist der Mensch je in seinem Stande Gottes Handlanger und Stellvertreter. Er gehorcht und er befiehlt; keines ist je ohne das andere. Der Gehorsam aller hält die Ordnungen aufrecht. Der Gehorsam ist nie ohne die Liebe. Das wird am deutlichsten im Elternstand; hier läßt die blutmäßige Verbundenheit die fürsorgliche Liebe besonders hervortreten. Insofern bildet sich in der Vaterschaft Gottes eigenstes Wesen am klarsten ab; es ist sorgende Liebe, die auch strafen kann, wenn sie abwehrend schützt. Aus der Elternschaft entstammen die beiden andern Stände. Bei der weltlichen Obrigkeit steht das Moment der Strafe, bei der geistlichen das der Liebe mehr im Vordergrund. Alle drei aber gehören sie zusammen als Stätten, da Gott und Mensch in der Welt an der Welt zusammenwirken.

In den beiden Katechismen von 1529 hat Luther seiner Dreiständelehre die abschließende Gestalt gegeben. Am frühesten – zusammen mit dem Tafeldruck des 4. und 5. Hauptstückes wohl schon im März<sup>82</sup> – erscheint die „Haustafel etlicher Sprüche für allerlei heilige Orden und Stände, dadurch dieselbigen als durch eigen Lektion ihres Ampts und Diensts zu ermahnen“. Die Dreiständelehre wird hier, völlig abgesehen von mittelalterlichen und antiken Traditionen, rein aus der Schrift begründet. Die Paränesen der neutestamentlichen Briefe spielen in dem Schriftbeweis die entscheidende Rolle; aus ihnen soll sich jeder für seinen Stand Weisung holen<sup>83</sup>. Bei den Bischöfen (Pfarrern, Predigern) fängt die Haustafel an; ihnen hält sie den Spiegel von 1. Tim. 3 vor, dem weltlichen Stande Röm. 13. Am ausführlichsten wird, dem Charakter des Kleinen Katechismus entsprechend, der Hausstand in allen seinen Gliedern und Wechselbeziehungen bedacht. Wie im Bekenntnis von 1528 werden alle Stände dem Liebesgebot unterworfen.

---

<sup>82</sup> W 30<sup>I</sup>, 326ff. Dazu Otto Albrecht: *Katechismusstudien I*, ThStKr 80, 1907, 71ff. A. verweist S. 83 zu Recht auf Luthers Bekenntnis von 1528 als „Kommentar der Haustafel“.

<sup>83</sup> In der Predigt vom 6. November 1530 über Eph. 6, 10ff. (W 32, 141, 9ff.; vgl. 152, 4) hat Luther den Zusammenhang zwischen Paränese und Ständelehre besonders hervorgehoben. An der vorreformatorischen Predigt vermißt Luther die Behandlung der drei Stände, ebd. 297, 9f.; vgl. W 30<sup>III</sup>, 317, 15ff.

Im Großen Katechismus hat Luther seine Ständelehre zusammenfassend entwickelt. Mit dem 4. Gebot hat Gott dem Stand von Vater und Mutter „sonderlich den Preis gegeben für allen Ständen“<sup>84</sup>. Von den übrigen Geboten der 2. Tafel hebt er es dadurch ab, daß das ‘Ehren’ mehr fordert als die einfache Bruder- und Nächstenliebe. Das Kind darf an den Eltern nicht bloß deren Unzulänglichkeiten erkennen, „sondern Gottes Willen, der es also schafft und ordnet“. Das ‘Hausregiment’ über Knechte und Mägde ist in das Elternamt einbezogen.

„Aus der Eltern Oberkeit fleußet und breitet sich alles andere“. Alle, die man Herren heißt, stehen an der Eltern Stelle. Sie sollen in ihrem Regiment das Vateramt treiben und den Ihren ein väterliches Herz bezeugen<sup>85</sup>. Mit der weltlichen Obrigkeit greift das Vateramt am weitesten aus über alle „Landsassen, Bürger oder Untertanen“. So hat jeder dreierlei Väter, „des Gebluts, im Hause und im Lande“.

Dazu kommen noch besondere „geistliche Väter“, nicht freilich wie im Papsttum, wo man zwar den Namen, aber nicht das Amt geführt hat. Geistliche Väter sind allein die, „die uns durch Gottes Wort regieren und furstehen“<sup>86</sup>. Wenn das 4. Gebot im Blick auf das weltliche und geistliche Regiment den Gehorsam nicht ausdrücklich fordert, so ist er doch durch die gemeinsame Vaterschaft „mit eingebunden“. Und umgekehrt: alle drei Stände hängen ab von rechter Kinderzucht.

Um die Zeit des Augsburger Reichstages hat Luther die Katechismusgedanken in Predigten und theologischen Erörterungen<sup>87</sup>

<sup>84</sup> W 30<sup>I</sup>, 147, 22 ff. Im Zusammenhang damit das Folgende.

<sup>85</sup> Schon die Römer wußten um diese Forderung, wenn sie vom *pater familias* und *pater patriae* redeten; ebd. 152, 30 ff.

<sup>86</sup> Luther beklagt im Blick auf die Verfolgung der evangelischen Prediger, daß die, die die größte Ehre beanspruchen dürften, so geehrt werden, „daß man sie aus dem Lande jage und nicht ein Stück Brots gönne“; ebd. 155, 10 f.

<sup>87</sup> Zu ihnen gehören vor allem die Vorlesungen über das Hohelied (W 31<sup>II</sup>, 586 ff.), die vor und hinter den Coburgaufenthalt fallen; vgl. W. Maurer, *Der kursächsische Salomo*; zu Luthers Vorlesungen über *Kohelet* (1526) und über das *Hohelied* (1530/31) = Antwort aus der Geschichte, Walter Dress zum 65. Geburtstag (1969), 99–116. – Aus den Schriften der Coburgzeit: *Sermon*, daß man Kinder zur Schulen halten solle (W 30<sup>I</sup>, 508 ff.), die Auslegung der Psalmen 119, 82, 117 (W 31<sup>I</sup>, 119 ff., 183 ff., 219 ff.), Warnung an seine lieben Deutschen (W 30<sup>III</sup>, 252 ff.).

besonders intensiv eingeschränkt und theologisch tiefer begründet. Diese Bemühungen sind nicht nur volkspädagogisch gerichtet – insoweit ergaben sie sich aus den Visitationen –, sondern sollen auch für Kaiser und Reich die Ordnungsbemühungen der evangelischen Reichsstände politisch verständlich machen – insoweit tragen sie der gespannten Lage während des Reichstages und danach Rechnung.

Wenden wir uns zunächst diesen politischen Erwägungen zu. Zwei Osterpredigten, zu Anfang der Coburgzeit gehalten<sup>88</sup>, behandeln Unterschied und Zusammenhang der drei Regimenter. Mit der Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit<sup>89</sup> nimmt Luther den Grundgedanken von CA 18 vorweg. In seiner Predigt erläutert er ihn an dem Verhältnis von *oconomia* und *politia* einerseits, dem Glauben an Christus andererseits. Man darf beide Seiten nicht miteinander verwechseln. Nach der weltlichen Gerechtigkeit soll jeder das tun, was ihm seinen Umständen nach befohlen ist, der Bauernknecht und der Fürst je in seinem Bereich. Jeder hat genug zu tun, seinen Beruf zu erfüllen; jeder kann sich dabei vertun. Luther versteht die Last der Entscheidung, die jeder zu tragen hat. „Es ist schwer, die zwey Reich und Leben, die zwogerechtigkeit also scheiden und teilen“<sup>90</sup>.

Aber man darf sie nicht, um es leichter zu haben, auseinanderreißen und sich auf eine mönchische Heiligkeit zurückziehen. Der Auferstandene läßt am See Genezareth seine Jünger ihr Fischerhandwerk weiter betreiben; er läßt „*politiam* und *oconomiam* bleiben“. „Was zum Regiment und Haushalten gehört, das zerreißt er durchs Euangelion nicht“<sup>91</sup>. Das Verbindende ist der Glaube, der Gott in allen Ordnungen am Werke sieht und den Dienst in einem der drei Stände als Gott wohlgefällig weiß. Der Glaube schärft den Blick für die individuellen Aufgaben<sup>92</sup>. Im Blick auf die Lage im Reich ist damit die Forderung erfüllt, „daß wir die gemeinen Stände nicht sollen zurutten, sondern ein iglicher seines Tuns warten“<sup>93</sup>.

<sup>88</sup> W 32, 47 ff.; 66 ff.; 17 und 20. April 1530, ungedruckt.

<sup>89</sup> Ebd. 51 ff.

<sup>90</sup> Ebd. 52, 2 f.

<sup>91</sup> Ebd. 67, 1 ff.

<sup>92</sup> Ebd. 72, 26 f. Vgl. 56, 9 ff.; in Anwendung auf Luthers Predigtamt 73, 16 ff.

<sup>93</sup> Ebd. 76, 3 f.

Die Beschränkung auf die Aufgaben, die der eigene Stand stellt, ist also ein Schutzmittel gegen den politischen Umsturz<sup>94</sup>. In Deutschland macht jeder, was er will; das hat der Reichstag gezeigt. „Das Amt, das mir et Episcopis zusteht, will Caesar ausrichten“, klagt Luther von der Kanzel. Keiner ist mit seinem Stande zufrieden, jeder will etwas Besseres sein: der Bauer Bürger, der Bürger Edelmann, Graf, Fürst, König, Kaiser, Gott<sup>95</sup>.

Umgekehrt: Wenn Gottes drei Ordnungen respektiert werden und keiner in ein fremdes Amt greift, steht auch das Recht fest. „Denn wo Gott diese Stände nicht selbs hätte gestiftet und täglich, als sein Werk, erhielt, da könnte kein Funke Rechts bleiben ein Augenblick“; einer würde den andern fressen, wie es unter den wilden Tieren zugeht. Als Stiftungen Gottes repräsentieren die drei Stände das ewig gültige Naturrecht. In den wechselnden Reichen der Welt wandeln sich auch die menschlichen Satzungen. „Aber diese Stände Gottes gehen und bleiben durch alle Königreich, so weit die Welt ist und bis an der Welt Ende“<sup>96</sup>.

Mit dieser politischen Besinnung geht die pädagogisch-seelsorgerliche ständig Hand in Hand. Es kommt Luther darauf an, dem Menschen in seinem Stande ein gutes Gewissen vor Gott zu geben. Das ist die Aufgabe, die sich Luther in seinen Standespredigten gestellt hat<sup>97</sup>. Sie gehen davon aus, daß jeder seiner Berufung in seinem Stande gewiß sein muß<sup>98</sup>. Nicht was man im einzelnen tut, sondern solche Berufung macht auch den geringsten Dienst Gott wohlgefällig. Als Mönch hat Luther das nicht verstanden<sup>99</sup>.

<sup>94</sup> So besonders in den nach Schluß des Reichstags gehaltenen Predigten vom 6. und 20. November 1530, W 32, 141 ff.; 178 ff.

<sup>95</sup> Ebd. 186, 4 ff.; 152, 10 ff.

<sup>96</sup> W 31<sup>I</sup>, 410, 2 ff.

<sup>97</sup> Sie häufen sich Anfang 1531 in ganzen Predigten oder einzelnen Applikationen und reden alle drei oder einzelne Stände an; W 34, 99, 9 ff.; 104, 1 ff.; 117, 14 ff.; 355, 1 ff.

<sup>98</sup> W 32, 95, 35 ff. (15. September 1530); W 34<sup>II</sup>, 49, 11 ff. (30. Juli 1531); 306 ff.; 312 ff. (1. u. 8. Oktober 1531); dazu W 49, 12 f.; 30 ff. (Januar und Februar 1540).

<sup>99</sup> *Certe cum Monachus essem, nihil placuit, nec Ehestand, nec principis. Sic quando missam legerim, non placuit mihi* (W 32, 286, 10 ff.; 26. Dezember 1530).

Erst als ihm die Wortbezogenheit der Dreiständelehre aufgegangen war<sup>100</sup>, erfuhr er den Sinn der „heiligen, Göttlichen Stände“. Sie sind Wirkmittel Gottes („Gottes Ordnung und Stift“), durch die er die Welt erhält und die Menschen ihren Christenstand bewahren läßt<sup>101</sup>.

Die Heiligkeit der gottgeschaffenen Stände schließt die Unheiligkeit der in ihnen wirkenden Personen nicht aus. Der Unterschied von Person und Stand muß also von Gott her begriffen werden. Durch natürliche Geburt sind wir alle gleicherweise eine ‘natürliche’ Person, in allen Ständen derselben Mühe unterworfen.<sup>102</sup> Aber nach der Geburt „kleidet und schmücket dich Gott zu einer andern Person, machet dich zu einem Kind, mich zum Vater, einen zum Herrn, den andern zum Knecht, diesen zu einem Fursten, jenen zum burger, und so fort an“. Den ‘Schmuck’ empfängt jeder Mensch, auch der am niedrigsten stehende, durch seine göttliche Berufung. Durch sie hat er an Gottes Herrlichkeit Anteil. Aus der ‘natürlichen’ Person wird eine „Göttliche Person, als die ein Göttlich Ampt furet“<sup>103</sup>.

Durch die Unterscheidung von Person und Stand wird also der Mensch nicht zerspalten, sodaß neben der personalen Ethik eine besondere Amtsethik bestünde. Sondern er muß all sein Tun von Gott her betrachten: Seiner persönlichen Motivierung und Durchführung nach bleibt es weit hinter Gottes Willen zurück, ist es sündig. Soweit es aber in Gottes Auftrag innerhalb der von ihm gesetzten Ordnungen geschieht, ist es heilig und Gott wohlgefällig<sup>104</sup>. Die Unterscheidung von Person und Amt ist also gedacht

<sup>100</sup> „Gottes Wort heiligt und vergöttet alle ding, dazu es gesetzt ist“; W 31<sup>I</sup>, 217, 10.

<sup>101</sup> Vgl. die Auseinandersetzung mit dem Mönchtum in der Auslegung von Ps. 117 (1530, W 31<sup>I</sup>, 240, 21 ff.): Die kirchlichen Institutionen und Formen „sollen dienen und helfen zum Christenstand wie die Schulen, Hauszucht und weltlich Regiment, samt allen andern Kreaturen“. „Der Christenstand soll uber alles und alles schweben wie der Himmel uber der Erden; denn es ist Christus Stand selbs und Gottes eigen Werk“.

<sup>102</sup> Im Großen Galaterkomm. (W 40<sup>I</sup>, 542, 1 ff. zu Gal. 3, 28) wird diese Gleichheit aller Stände mit der Taufe und der durch sie bewirkten Freiheit vom Gesetz, also im Zusammenhang des Christenstandes begründet.

<sup>103</sup> Wochenpredigten über die Bergpredigt, 1530/32, W 32, 316, 15 ff.

<sup>104</sup> W 31<sup>I</sup>, 217, 10 ff. zu Ps. 82, 6.

als Gewissenstrost für den Menschen, der den Anforderungen von Stand und Beruf nicht gerecht wird, aber doch wissen darf, in aller Unzulänglichkeit Gottes Werkzeug zu sein. Sie hängt zusammen mit der Unterscheidung zwischen *opus actum* (dem Werk, das Gott selbst tut) und *opus factum* (das er durch Mittelursachen vollbringt). „Stände und Ämpter, die er durch Menschen tut“, dienen dem „Werk seiner Hände“, das er selbst tut<sup>105</sup>.

Unsere bisher aufgeführten Quellenzeugnisse sind aus Luthers katechetischen Schriften oder Aussagen entnommen. Wir wundern uns, wie stark das überlieferte Dreiständeschema mit theologischen Spitzenaussagen behaftet ist. Was hat Luther damit dem einfachen Mann an theologischen Erkenntnissen zugemutet! Es zeigt sich wieder einmal, daß Luthers Theologie nicht zwischen Verkündigung und 'Wissenschaft' scheidet, d. h. daß sie keine Spekulation betreibt<sup>106</sup>. Immerhin ist er natürlich in Hörsaal und literarischer Auseinandersetzung mancher Frage tiefer auf den Grund gegangen und hat dadurch die überlieferte Dreiständelehre weiter entwickelt. Das läßt sich nicht systematisieren, sondern nur an einzelnen Punkten illustrieren.

1. Während sich Luthers antirömische Polemik im Laufe der Jahre mit neuen Argumenten verstärkt hat, bleibt sie sich in der Dreiständelehre grundsätzlich gleich: Seitdem Origenes und Hieronymus der Weltflucht vor dem Wirken in den drei Regimenten den Vorzug gegeben haben, werden Gottes Ordnungen hochmütig verachtet, spekulativ umgedeutet, an ihren Grenzen vermischt und mit alledem Gottes Gebot und christlicher Glaube umgestoßen<sup>107</sup>. Radikal verschärft hat sich indessen – parallel mit der Aufnahme der Lehre von den drei Hierarchien<sup>108</sup> – die Absage an

<sup>105</sup> Ebd. 419, 1ff. zu Ps. 111, 7; vgl. W. Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1949, 130ff.

<sup>106</sup> Gegen Schluß der Jesaja-Vorlesung (1527/30) warnt Luther die Studenten vor Spekulationen unter Hinweis auf die „niedrigeren“ Aufgaben in *politia* und *oeconomia*; W 31<sup>II</sup>, 569, 21 f.

<sup>107</sup> W 31<sup>II</sup>, 646, 16ff. (Vorl. über das Hohelied 1530) – W 20, 7, 37 (Vorr. v. 1535 zu Ecclesiastes) – W 42, 318 (zu Gen. 6, 22) – W 39<sup>II</sup>, 53, 6ff. (Disput. April 1539) – W 44, 530, 20ff. (zu Gen. 43, 1 ff.).

<sup>108</sup> Vgl. unten S. 39 f.

das Papsttum bis zu der Erklärung, der Papst sei exlex, ein 'Beerwolf' (arctolycos) geworden<sup>109</sup>; mit seinem Herrschaftsanspruch hat er die gottgegebenen Ordnungen außer Kraft gesetzt.

2. Gegenüber dem „lästerlichen Gaukelrecht“ des Papstes wahren die „drei hohen Göttlichen Regiment“ das ihnen zukommende Recht. Jeder Mensch ist in ihnen genug und übergenuß beansprucht. Für die Familie gilt das Hausrecht; darüber steht das Stadtrecht. Das „dritte Recht und Regiment“ waltet im Recht der Kirche; „wo das der Heilige Geist regiert, so heißt es Christus ein tröstlich, süße, leichte Bürden“. Von diesen drei Rechten – dem göttlichen, natürlichen und weltlichen – sind die beiden letzteren Ursprung und Wesen nach ein und dasselbe. Politia und Oeconomia stammen aus „dem ius naturae seu ratio humana“. Auch der Türke kennt sie, wenn er sie auch durch Lüge, Mord und Unehe verdorben hat.<sup>110</sup>

3. Auch die Kirche ist als das „dritte Regiment“ ein Rechts- und Ordnungsgefüge. In Anlehnung an seinen atlichen Text<sup>111</sup> stellt Luther neben Ehe- und Herrenstand auch den Priester- und Levitenstand und rechnet als weitere kirchliche Ordnungsfaktoren hinzu „Sabbath und Feste, Gottesdienst und Kirchenrecht und dergleichen“. Dieses ganze Gebiet gehört zur 'Religion', zum Kultus. In ihm wurzelt alles sittliche Gemeinschaftsleben. Die Obrigkeit ordnet es, die Familie pflegt es, die Kirche gibt es weiter von Geschlecht zu Geschlecht; so wirken die drei Regimente zusammen<sup>112</sup>. Aufrecht erhalten wird diese Ordnung durch die Männer „im geistlichen Regiment und Predigtamt“. Die Verkündigung des Evangeliums hat also nicht nur eine pneumatische, sondern auch eine rechtliche Seite. Man darf beide nicht gegeneinander ausspielen. Es ist „der Stand oder das Predigamt und

<sup>109</sup> W 39<sup>II</sup>, 42f. unten S. 40.

<sup>110</sup> W 50, 652, 18 (Von den Konziliis und Kirchen, 1539) – W 32, 319, 13ff. (Bergpredigt 1530/32) – W 20, 8, 21 (Vorrede v. 1535 zu Eccles.) – W 30<sup>II</sup> 127, 13ff. (Vom Kriege wider die Türken 1529).

<sup>111</sup> Ps. 111; W 31<sup>I</sup>, 399, 26ff.

<sup>112</sup> (Populus) habuit religionem per David institutam et cultum, ut dimanabat per populum et domos, ubi patres familias educabant proles; W 31<sup>II</sup>, 694, 1ff. zu Hohel 4, 11, 1531.

Dienst des Worts und der Sakrament, welchs gibt den Geist und alle Seligkeit“<sup>113</sup>.

4. Recht und Geist stoßen sich im geistlichen Regiment nicht, sondern helfen und fördern sich gegenseitig; das „Amt der Seelsorge“ ist eingegliedert in die göttliche Ordnung der drei Stände. Unzählige Male werden sie nebeneinander aufgeführt. Nicht immer ist ihr gegenseitiges Verhältnis ohne Spannungen. Die Frage, welcher der drei Stände der vornehmste sei, hat Luther verschieden beantwortet. Theologisch gesehen steht sicher das geistliche Regiment oben an. Ihm geht es um den rechten Glauben; auf den Glauben tendiert all sein Tun. Mit ihm muß daher – die Anordnung des Dekalogs zeigt das – der Anfang gemacht werden; *Politia* und *Oeconomia* folgen nach<sup>114</sup>. Empirisch gesehen sind die Eltern „Quell und Born“, aus dem zunächst das weltliche und dann das Kirchenregiment quillt. Aber auch in dieser Blickrichtung gesehen nimmt das geistliche Regiment den obersten Platz ein. Das höhere Regiment schützt immer das nächstniedere: das bürgerliche schirmt das Hausregiment; das Kirchenregiment belehrt die beiden anderen<sup>115</sup>.

Gegenüber einem Schwärmertum, das mit Karlstadt nur die Handarbeit des Bauern als gottgefällig anerkennen will, verteidigt Luther den Eigenwert pastoraler Tätigkeit. Es gibt mancherlei Schweiß: den des Bauern, des Beamten und den des kirchlichen Lehrers. Der Bauer hat es, wie es auch aus Vergil hervorgeht, wegen seiner Naturnähe am besten. Die beiden anderen Stände tragen eine schwere Last: *oeconomicus sudor magnus, maior politicus, ecclesiasticus maximus*. Man darf sich daher nicht zur Ungeduld oder Wehleidigkeit reizen lassen, sondern muß der

<sup>113</sup> W 30<sup>II</sup>, 528, 8 ff. (Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle, 1530). Mit hohen Worten spricht Luther in diesem Zusammenhang vom „Ampt der Seelsorge“, das „nicht allein hie das zeitlich Leben und alle weltlichen Stände fordert und halten hilfft, sondern das ewige Leben gibt und vom Tode und Sunden erlöset, welchs denn sein eigentlich furnemlich Werk ist“, 527, 21 ff. Vgl. auch W 31<sup>I</sup>, 87, 29 ff.

<sup>114</sup> W 31<sup>II</sup>, 346, 24 ff. (Jesaja-Vorl. 1529). Aus der unmittelbar folgenden Hoheliedvorlesung ebd. 641, 29 ff.; dazu W 43, 524, 26 ff.; 525, 6 f.

<sup>115</sup> W 47, 854, 2 ff. (Predigt vom September 1539, in manchen Partien verwandt mit Von den Konziliis und Kirchen). Die Ehe ist *fons Oeconomiae et Politiae und seminarium Ecclesiae* (W 42, 354, 23 f. zu Gen. 9, 1).

Weichlichkeit die Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens entgegenhalten<sup>116</sup>.

Jeder der Stände hat also sein Characteristicum. Das geistliche Regiment, auf Wort und Sakrament als Wirkmittel angewiesen, mit den Gliedern aller andern Stände durch den gemeinsamen Glauben verbunden, erkennt anders als der obrigkeitliche Stand keinen Unterschied der Personen an; alle sind zum gleichen Heil berufen. Während das geistliche Regiment zum ewigen Leben führt, dient das weltliche zum zeitlichen Frieden. Die Träger beider Amtsbereiche wollen freilich sich nicht immer auf ihre eigentliche Aufgabe beschränken. Die Fürsten wollen die Pfarrer kommandieren, diese wiederum mischen sich ins weltliche Regiment; im *ordo oeconomicus* will man sich nicht damit begnügen, daß Kinder geboren und erzogen werden<sup>117</sup>. Daß es sich in den drei Ständen nicht um den kastenmäßigen Selbstabschluß bestimmter Personenkreise handelt, wird an zwei Tatbeständen deutlich:

a) Die drei Regimente (oder zwei davon) können in derselben Person verbunden sein. Den Protoplasten waren von der Schöpfung an *Politia* und *Oeconomia* eigen. Als der Baum des Lebens erschaffen war, der als Kultstätte diente, entstand die *Ecclesia* als gesetzlich geregelte gottesdienstliche Gemeinschaft<sup>118</sup>. Jakob (aufgrund des erschlichenen Segens) und Esau (von Geburts wegen) verfügten über Haus-, Volks- und Kirchenregiment. Dabei eignete Jakob die *administratio remissionis peccatorum et vitae aeternae*; er war ein rechter Bischof (*habet prophetiam, habet verbum, remissionem peccatorum et cultuum*<sup>119</sup>). – Die *Ecclesia* verdient ihren Namen nur, wenn sie mehr ist als gesetzlich geordnete Kultusgemeinschaft (das ist sie auch!), nämlich Stätte der geistgewirkten Heilsmittelteilung<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> W 42, 158 ff. (zu Gen. 3, 19). Über die Lasten, die die Frauen in der *Oeconomia*, die Männer in der *Politia* und *Ecclesia* zu tragen haben, vgl. W 43, 450, 9 ff. zu Gen. 26, 8.

<sup>117</sup> W 49, 31, 6 ff. – Streng genommen kann man also bei Luther nicht eine Lehre von den beiden Regimenten behandeln, sondern muß von den *drei* Regimenten reden; vgl. auch W 43, 423, 16 f. zu Gen. 27, 27 ff.

<sup>118</sup> W 42, 73, 13 ff. zu Gen. 2 a.

<sup>119</sup> Esau dagegen war – wie der Papst heute – nur ein Opferpriester.

<sup>120</sup> W 43, 535, 18 ff.; 499, 21 f.; 504, 33 ff.

b) Die Schule mit dem neuen humanistisch gebildeten Lehrerstand steht jenseits aller Grenzen, die von der feudalen Ordnung des Mittelalters her die drei Stände voneinander trennen. Sie hat Anteil an allen drei Regimenten. Der Hausvater übergibt dem Lehrer einen Teil seiner Gewalt. Der Schulmeister gehört wie Pfarrer und Küster in die institutionelle Kirche; die Schule steht als Annex der Kirche den Bürgerhäusern, dem Rathaus und dem Schloß gegenüber. Die Schule soll helfen zum Christenstand wie „Hauszucht und weltlich Regiment sampt allen andern Kreaturen“. Insofern arbeitet „ein guter Praeceptor“ in der Politia. Tatsächlich greift sein Dienst in alle drei Stände ein (daß er deshalb keinen eigenen ‘Stand’ bildet, ist sein böses Schicksal bis ins 19. Jahrhundert); und Luther kann rühmen: *Generationem, institutionem politicae iuventutis et ecclesiasticae et oeconomicae habemus*<sup>121</sup>.

5. Obwohl also die drei Stände von Gott gestiftet sind und von ihm dauernd in Ordnung gehalten werden, obwohl er ständig Wohlgefallen an ihnen hat, sind sie dauernder Mangelhaftigkeit ausgesetzt. Im Bereich der weltlichen Obrigkeit ist das am deutlichsten: ein Ratsherr hat tausend Bürger gegen sich, ein Fürst unzählige unbändige Menschen unter sich. Selbst der weise König Salomo hat sich der Anfechtungen, denen er „in oeconomia, politia, theologia“ ausgesetzt war, nicht erwehren können. Es bleibt nichts übrig, als sie mannhaft zu erdulden. Jeder behält dabei einem Rest von Schuld, zu tragen peinlich. Luther selbst gibt zu, in Predigt und Vorlesung den Anforderungen nicht immer Genüge zu tun; ähnlich ergeht es den Hausvätern und den Obrigkeiten. Da bleibt nur übrig, sich auf Gottes Erbarmen zu verlassen, mit dem er die von ihm gestifteten Ordnungen erhält, und sich ihrer dankbar als göttlicher Gaben zu freuen<sup>122</sup>.

6. Die Anfechtungen, die in den Regimenten entstehen, hängen mit der Forderung des Gehorsams zusammen, die in allen dreien

<sup>121</sup> W 31<sup>II</sup>, 739, 1 f. (Hohel-Vorl. 1530/31); vgl. ebd. 737, 3 ff. – Zum Absatz: W 43, 75, 2 f. (zu Gen. 19, 14); W 30<sup>II</sup>, 528, 11 ff. (Schulpredigt 1530); W 50, 652, 1 ff. (Von den Konziliis und Kirchen, 1539); W 31<sup>I</sup>, 240, 21 ff. (117. Ps. ausgelegt, 1530).

<sup>122</sup> W 31<sup>II</sup>, 734, 9 ff., 18 ff.; 735, 3 ff.; 623, 21 ff.; 634, 2 f., 29 ff.; 635, 22 f.; 702, 27 ff. (Hohel-Vorl. 1530/31).

erfüllt werden muß. Gott fordert Gehorsam gegen sich selbst und gegen die Menschen, die er in jedem Stand als Schützer und Wächter bestellt hat. Der Mensch aber wehrt sich gegen den Gehorsam. Er befindet sich im Aufstand gegen Gott und daher auch in Auflehnung gegen die von ihm gesetzten Autoritäten. Wo Gehorsam verweigert wird, tritt Zwang ein. Zwang aber wirkt Widerstand auf der einen Seite, Mühe, Last und Schmerz auf der andern, und Enttäuschung auf beiden Seiten. Die dreifache Ordnung schafft also kein Idyll auf Erden, sondern besteht in beständigen Versagen; sie verstrickt beständig in Schuld. Der Mensch lebt in den drei Regimenten nicht von dem fordernden Gesetz, sondern von der Vergebung. Erst mit ihr kommen die Ordnungen zu ihrer gottgewollten Erfüllung. So hat Luther die Dreiständelehre zum Gefäß seiner spezifischen Theologie und Ethik gemacht.

7. Er weist damit hin auf das Ziel der Geschichte. Mag es in den irdischen Bereichen auch schlimm aussehen, Gott wird's doch noch gut machen; „es bleibt gleichwohl ein feines Häuflein, ubi verbum est“. Die Dreiständelehre greift hier wiederum ein in die Lehre von der Kirche und berührt, was man fälschlich als deren Unsichtbarkeit bezeichnet hat. Fälschlich: denn diese Kirche ist immer eine beamtete Institution, die von den beiden andern Institutionen, der *Oeconomia* und der *Politia*, nicht zu trennen ist. Das an ihnen allen konstatierbare Verderben kann die Existenz des kleinen Häufleins in der Welt wohl gefährden, aber nicht aufheben; vielmehr wäre es gar nicht in der Welt, wenn es keine Anfechtung gäbe. Zu dem Häuflein gehören die Menschen, die Christus als ihren ewigen König anerkennen und durch diesen Glauben gerettet werden. Er ist Gottes Gabe, an sich nicht an die drei Stände gebunden, auch an das Predigtamt nicht. Wo er sich aber findet, erfüllen die göttlichen Ordnungen die Funktionen, um deretwillen sie gestiftet sind. Das kleine Häuflein steht in diesen Ordnungen, freilich unter Kreuz und Leid, erfährt aber gerade so die Heiligung, die Gott durch seine drei 'Stifte' in der Welt bewirken will.<sup>123</sup>

8. So ist Gott in den drei Ständen der allein wirkende. Er schafft unaufhörlich in ihnen, nicht direkt, sondern durch seine

---

<sup>123</sup> W 31<sup>II</sup>, 732, 24 f.; 734, 9 ff., 18 ff.; 735, 11 ff.

Kreaturen: wie ein König, der einen Befehl gibt und dessen Ausführung ständig kontrolliert; wie ein Hausvater, der seinen Hausgenossen zutraut, daß sie ihre Aufgaben mit seinen Augen ansehen und vollenden. Der Unterschied zwischen Gott und den in seinen Ordnungen mitwirkenden Kreaturen bleibt bestehen: Sie können nichts schaffen; sie haben nur den Nutzanteil (usus) des Geschaffenen. Der Schöpfer aber schafft seine opera maiestatis aus dem Nichts<sup>124</sup>.

Luther will also mit seiner Dreiständelehre weder die soziale Wirklichkeit seiner Zeit beschreiben noch eine Sozialtheorie liefern. Er gibt vielmehr die Schöpfung Gottes wieder, die wirksam unser Leben bestimmt, einerlei ob wir sie anerkennen oder nicht. Die drei Ordnungen sind Ausdruck von Gottes Schöpferherrlichkeit und zugleich Mittel in seiner Hand, jeden Menschen in seinen verantwortlichen Dienst zu stellen und den Christen dadurch in der Heiligung zu üben.

9. Im Großen Galaterkommentar<sup>125</sup> nimmt Luther *Oeconomia* und *Politia* (nicht die *Ecclesia*!) als Gleichnisse hin, an denen – wie auch an Sonne, Mond und andern Kreaturen – Gottes Wirken erkannt werden kann ebenso wie an den biblischen Gleichnisreden. Dieser Schluß ab *humanis ad divina* ist freilich nur dann theologisch zwingend, wenn man dabei das Menschliche in seiner Gottgebundenheit anerkennt. Geschieht das nicht, geht man in jenem Schluß von der Vernunft des Menschen aus, die doch ungehorsam Gottes Schöpferwillen widerstrebt – Luther beschuldigt Duns Scotus eines solchen Verfahrens<sup>126</sup> – dann wird man Gott nie aus den drei Ständen erkennen, sondern ihre Funktionen unentwirrbar miteinander verquicken<sup>127</sup>. Nur wo man an ihnen Gottes Schöpfungs- und Erhaltungswillen wahrnimmt, können sie Gleichnisse für Gottes Wirken sein. Die drei Stände wollen von oben, von Gott her begriffen werden. Insofern werden aus den irdischen Ständen Abbilder der himmlischen Hierarchien.

<sup>124</sup> W 31<sup>II</sup>, 767, 13 ff. (Hohel-Vorl. 1530/31); W 47, 855, 1 ff. (Michaelispredigt 1539).

<sup>125</sup> W 40<sup>I</sup>, 460, 7 ff.

<sup>126</sup> Ebd. 461, 3 ff.

<sup>127</sup> Ebd. 478, 2 ff.

## 4. LUTHERS HIERARCHIENLEHRE

Luther nennt die drei Stände auch Hierarchien. Von den drei Hierarchien war in den Schriften des Pseudodionysius Areopagita vielfach die Rede. „Über die himmlische Hierarchie“ – unter diesem Titel hatte der Areopagite die Engelwelt dargestellt, die, in drei Hierarchien von je drei Chören geteilt, in ihrer lobpreisenden Zuwendung zu Gott den Kosmos erfüllte. Und in der Schrift „Über die kirchliche Hierarchie“ hatte er die Kirche auf Erden beschrieben, die in ihren Ordnungen die himmlische Welt abbildete: Der dreifachen Hierarchie der Hierurgen, die in Weihehandlungen die Heilsgnade ausspendeten, den Bischöfen, Priestern und Diakonen stand die dreifach gegliederte Gruppe der Heilsempfänger gegenüber, der Mönche, Gemeindeglieder und Unvollkommenen<sup>128</sup>.

Ein durchgehender Zug der Über- und Unterordnung verbindet die Stufen dieser himmlisch-irdischen Welt. Jede Hierarchie besitzt insoweit Anteil an dem Ganzen und Zugang zu dem jenseitigen Gott, als sie von der nächsthöheren Stufe ihr Wesen empfängt und es an die nächstniedrige weitergibt. In dieser wechselseitigen Teilhabe am göttlichen Geist und Leben vollzieht sich fortdauernd auf Erden die erlösende Begegnung zwischen Gott und Mensch.

Wir werden noch darzustellen haben<sup>129</sup>, wie das Denken des großen Unbekannten, der im 6. Jh. sich nicht ohne Widerspruch in der Theologie des christlichen Ostens durchgesetzt hatte, seit der Karolingischen Renaissance in mehreren Wellen auch das abendländische Denken ergriff. Dabei ist für unsern Zusammenhang entscheidend wichtig, wie sich dabei die himmlische Welt der Engel nicht nur in der kirchlichen Hierarchie abschattete, sondern über sie hinaus auf die sozialen Kräfte und Gruppen hinüberwirkte. Ist es wirklich möglich, Luthers Dreiständelehre in ein solches hierarchisches Schema einzugliedern, das letztlich neuplatonischen Ursprungs ist?

---

<sup>128</sup> Otto Semmelroth, SJ: Die *Θεωγία συμβολική* des Ps.-Dionysius Areopagita, Scholastik 27, 1952, 1 ff.

<sup>129</sup> Unten S. 45 ff.

Wir haben bei Luther keine Unterordnung von *Oeconomia* und *Politia* unter die *Ecclesia* wahrnehmen können, sodaß hier ein hierarchisches System entstanden wäre. Zwar hat Luther die Funktionen gegeneinander abgewogen und dabei der Heilswirksamkeit der *Ecclesia* den höchsten Rang zuerkannt. Stets aber hatte er die Eigenständigkeit der Funktionen hervorgehoben und damit die Selbständigkeit der drei Stände und die Unveränderlichkeit ihrer Grenzen peinlich genau sichergestellt. Jeder Stand war für ihn unmittelbar zu Gott, erhielt von seinem Schöpfer seine besonderen Aufgaben und Befehle. Der Christ ist in seinem Stande Gott direkt verantwortlich, wie er denn auch von ihm seinen Beruf unmittelbar empfängt. Eine hierarchische Über- und Unterordnung ist weder für das Gesamtgefüge der drei Stände noch für die Stellung, die der einzelne in ihnen einnimmt, bei Luther denkbar. Diesen Hauptunterschied zwischen der Hierarchienlehre des Areopagiten und der Luthers müssen wir bei unserer Untersuchung ständig im Auge behalten. Der radikale Bruch mit dem Mittelalter, der sich hier abzeichnet, muß anerkannt bleiben, auch wenn wir die Frage nach dem mittelalterlichen Hintergrund der Hierarchienlehre stellen werden.

Wir besinnen uns dabei auf unsere begriffsgeschichtliche Voruntersuchung<sup>130</sup>. Der Begriff 'Hierarchia' ist synonym zu allen anderen, die in dem von Luther benutzten Begriffsfeld vorkommen. Demgemäß haben wir auch in Luthers 'Hierarchienlehre' inhaltlich nichts anderes mehr darzustellen, als was wir in der 'Dreiständelehre' bereits gefunden haben. Wenn es noch etwas Besonderes hervorzuheben gilt, so wird es nicht im Inhalt, sondern in der Abzweckung der Hierarchienlehre liegen. Zugleich aber gibt uns die Verwendung des Begriffs 'Hierarchie' einen Hinweis auf die Einflüsse, die Luthers Soziallehren haben bilden helfen.

Erst verhältnismäßig spät tritt der Begriff 'Hierarchie' in Luthers Schrifttum auf. Ohne daß er ihn direkt verwendete, wird das Sachanliegen zuerst in der 1527 verfaßten „Vorrede zu Johann Lichtenbergers Weissagung“<sup>131</sup> erkennbar. In der Auseinandersetzung mit der Astrologie – Luther lehnt sie als „eine heidnische alte Kunst“ ab – kommt er auf die Engel zu sprechen. Sie sind vor

<sup>130</sup> Oben S. 5 ff.

<sup>131</sup> W 23, 1 ff., bes. 8, 26 ff.

den Menschen und mit ihnen zusammen Gottes Werkzeuge, „durch welche er will regieren, daß wir mit ihm und er mit uns wirke“. Das geschieht im Hausregiment, im weltlichen und im geistlichen Regiment. Am weltlichen Regiment hebt Luther hervor, daß Gottes Weltwirksamkeit im Verborgenen geschieht. In Bezug auf sie ist der Mensch nichts als die „Larve, unter welcher er sich verbirget und alles in allem wirkt, wie wir Christen das wohl wissen“. Auch von der Mitregierung der Engel können wir nicht wissen, wie, sondern nur daß sie geschieht.

Luther wendet dabei die alttestamentliche Vorstellung (Dan 10, 13) von den Völkerengeln in personenhafter Konkretisierung an: Gott hat „eim iglichen kaiser, könige, fursten, herrn, ja eim iglichen menschen seinen engel zuverordnet, der sein bestes bei ihm tu und fodder ihn in seim regiment und herrschaft“. Die drei Stände sind Hierarchien, weil Gottes Engel in ihnen wirken und den Kampf gegen Satan und dessen Gefolgschaft durchführen.

In seiner „Vermahnung zum Sakrament“ (1530) wendet Luther diese Vorstellung auf das Pfarramt an. „So sollten wir“, schließt er sich mit den Dienern am Wort zusammen<sup>132</sup>, „wiederumb dagegen denken, daß wir unsers Herrn Christi engel und wächter wären, die wider solche teufelengel täglich sollten über das Volk wachen und wacker sein mit unablässigem treiben, lehren, vermahnen, reizen und locken“. Und den Gegnern wirft er vor, daß sie in der Bekämpfung des Evangeliums auch weltliche Obrigkeit und häusliche Ordnung umstoßen und kämpfen „wider alle engel und heiligen, wider himmel und erden und alle kreaturen“<sup>133</sup>.

Vor allem hat Luther in seinen Predigten auf der Coburg und nach dem Augsburger Reichstag das Regiment der Engel in den irdischen Ständen bezeugt. In der Michaelispredigt von 1530 führt er aus: Bei den Christen muß die Erkenntnis der lieben Engelerhalten bleiben, ebenso wie sie wissen müssen, was Knechts- und Magdstand und dergleichen ist. So sollen sie für Amt und Werk der Engel danken<sup>134</sup>. Gott hat sie als Schutzmacht gegen den Teufel verordnet; daß der nicht – in der befürchteten Revolution – alle Fürsten auf einmal tot schlägt, „das ist der lieben engeln schutz

<sup>132</sup> W 30<sup>II</sup>, 597, 19ff.

<sup>133</sup> W 30<sup>III</sup>, 300, 28ff.

<sup>134</sup> W 32, 111, 15ff.; 112, 6ff.

und ampt, das wehret“<sup>135</sup>. Sie repräsentieren die göttliche Vernunft, sind deshalb viel klüger als die bösen Engel, weil sie das Irdische im Spiegel von Gottes Angesicht sehen; so können sie verhüten, daß die ganze Welt lichterloh brennt<sup>136</sup>. Dabei bemüht sich Luther, jegliche Metaphysik auszuschalten und die Engel als ‘Boten’ Gottes ausschließlich von ihrer Funktion, ihrem göttlichen Amt her zu verstehen<sup>137</sup>. Die Ablehnung des neuplatonischen Weltbildes, das hinter der Hierarchienlehre des Areopagiten steht, ist bei ihm überaus deutlich. Bei Luther gilt nicht die selige Ruhe unbewegter Teilhabe am göttlichen Wesen. Bei den Engeln ist alles voll Kampf um die Durchsetzung des göttlichen Willens in den gottgeschaffenen irdischen Ordnungen<sup>138</sup>.

Ein Jahr später, am 28. und 29. September 1531, nimmt Luther diese Predigtgedanken wieder auf<sup>139</sup>. In den Dank für das, was Gott durch den Dienst von Fürsten, Eltern und Predigern an uns tut, sind die Engel mit eingeschlossen; sie sind als die „hochsten kaiser, konig, fursten, vater und mutter von Gott geordnet“. Gott wirkt durch sie, sie dienen ihm und dürfen deshalb nicht angebetet werden<sup>140</sup>.

Zwischen den Inhabern der drei Regimente und den Engeln besteht eine Entsprechung<sup>141</sup>. Gott könnte sein Werk in ihnen auch ohne die Engel treiben. Aber er hat sie den drei Ständen zugeordnet, weil Prediger, Fürsten und Eltern zu schwach sind, ihr Werk allein zu vollführen. Durch den Prediger spricht der Engel; er regiert, er erzieht. Er übt auch die Strafgewalt in Familie, Obrigkeit und Kirche aus. Wenn die Engel merken, daß ihr Amt nicht will fortgehen, „schlahen sie dich aufs mau“<sup>142</sup>.

<sup>135</sup> Ebd. 114, 34f.; 115, 31f. – Luther bezieht Mt. 18, 10 nicht ausschließlich auf den Schutzengel der Kinder: „So hat nu ein iglicher Furst, burger, hausvater, in summa ein iglicher christ seinen engel, der auf ihn warte“. Vgl. auch 117, 6ff.; 119, 2; 120, 15ff.; 121, 9ff.

<sup>136</sup> Ebd. 117, 11.

<sup>137</sup> Ebd. 117, 28ff.

<sup>138</sup> Hans-Martin Barth: *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, 1967, pass.

<sup>139</sup> W 34<sup>II</sup>, 228ff.; 239ff.; 243ff.

<sup>140</sup> Ebd. 229, 3ff.; 239, 1ff.

<sup>141</sup> similitudo; vgl. unten Anm. 46f.

<sup>142</sup> Ebd. 245, 1ff.; 250, 5ff.; 252, 1ff.; Vgl. 259, 8ff.; 271, 6ff.; 286, 1ff.

In diesen Predigten hat Luther auch seine Stellung in der areopagitischen Tradition genauer bestimmt. Wie er Skotos ablehnte<sup>143</sup>, der – gänzlich unareopagitisches – die übersinnliche Wirklichkeit von den Ordnungen des gefallenen Menschen aus hatte begreifen wollen, so distanzierte er sich in demselben Jahre 1531 von Dionysius selbst und den ihn positiv wertenden Scholastikern einschließlich Thomas<sup>144</sup>. Sie lassen die Engel vor Gottes Angesicht stehen, als ob sie sich nicht um die Menschen kümmern. Die Schrift aber zeigt uns, wie die Engel in den gottgefälligen Ordnungen Wächterdienst leisten und sich zu unserm Schutz auch der geringsten Dienste nicht schämen als „Stubenheizer, Kindermagd und Baderheizer“<sup>145</sup>. Wenn Luther die drei Stände einmal Hierarchien nennen wird, dann nicht, weil es sich darin um stufenmäßig geordnete, vom Himmel auf die Erde reichende Engel- und Menschenchöre handelt, sondern weil Gott in jenen Ordnungen durch die Engel an den Menschen und mit ihnen zusammenwirkt.

Luther hat den Hierarchiebegriff erst verhältnismäßig spät, von 1539 ab, aufgenommen und damit seine Ständelehre nach der polemischen Seite hin abgeschlossen. Die Neuerung geschah in zeitlichem und sachlichem Zusammenhang. Sie erfolgte in der Überschrift und der 52. These der Zirkulardisputation vom 9. Mai 1539 und am Abschluß der Schrift Von den Konziliis und Kirchen, der im Frühjahr 1539 geschah<sup>146</sup>. Beide Texte dokumentieren dieselbe antipäpstliche Tendenz, die durch die Zeitsituation – drohende Kriegsgefahr vor Abschluß des Frankfurter Anstands (19. April 1539) – herbeigeführt war. Es gilt, das Recht der Reformation aufgrund des göttlichen Willens und im Gegensatz gegen die Ansprüche des Antichrists zu beweisen.

Das geschieht in der Flugschrift so, daß die drei Hierarchien als Institutionen göttlichen Rechts beschrieben werden, von Gott

<sup>143</sup> Oben S. 34.

<sup>144</sup> W 34<sup>II</sup>, 257, 4ff. – Ähnlich ebd. 279, 11 ff. Vgl. Summa Theol. I q 112 a 3.

<sup>145</sup> Ebd. 258, 1; vgl. 267, 5 ff.; 280, 1 ff.

<sup>146</sup> W 39<sup>II</sup>, 35 (Titel der Drucke); 42, 3 f. – W 50, 652, 18 ff. erklärt Luther im Rückblick auf das Zusammenwirken von Kirche und Schule mit Bürgerhaus, Rathaus und Schloß: „Das sind drei Jerarchien, von Gott geordnet, und dürfen keiner mehr, haben auch genug und uber genug zu tun, daß wir in diesen dreien recht leben wider den Teufel“.

eingesetzt, das menschliche Leben auf Erden zu erhalten. Ihnen wird das „lächerlich gaukel recht des Bapsts“ gegenübergestellt; er hat diese drei „Gottes Jerarchien oder rechte“ unbekannt werden lassen<sup>147</sup>. In der Disputation tritt der Gegensatz noch viel schärfer hervor: Daß der Papst die drei göttlichen Hierarchien negiert, auch selbst außerhalb ihrer steht, ist ein Zeichen, daß er nicht nur rechtsfeindlich ist, sondern auch rechtlos, ein Wehrwolf, und als solcher vernichtet werden muß<sup>148</sup>.

Der polemische Zug im Hierarchiebegriff enthebt uns nicht der Feststellung, daß, was wir über Luthers Dreiständelehre gesagt haben, vollinhaltlich auch für sein Verständnis der drei Hierarchien zutrifft. Zwei Predigten der Jahre 1539 und 1540 werden das bezeugen<sup>149</sup>. Die von 1539 bezeugt den indirekten Zusammenhang, der infolge des Dienstes der Engel zwischen den drei Hierarchien und unserm Heil besteht. Nicht daß sie, wie es der areopagitischen Tradition entsprochen hätte, als Heilmittler erschienen; sie sind vielmehr unsere Genossen, wir werden mit ihnen am künftigen Heil Anteil haben. Nur indirekt, indem sie uns in den drei irdischen Regimenten Schutz gewähren, helfen sie mit, uns zum ewigen Leben zu bereiten<sup>150</sup>.

<sup>147</sup> W 50, 652, 3ff.; 653, 2f. Über den Rechtscharakter der drei Regimente s. o. S. 29f.

<sup>148</sup> In den nachträglich hinzugefügten Thesen 71–91 tritt der antipäpstliche Charakter der Dreihierarchienlehre besonders scharf zutage.

<sup>149</sup> W 47, 853ff. (Michaelis); W 49, 30ff. (Invokavit). – Es fällt auf, daß die Genesisvorlesung der Jahre 1535/45 den Hierarchiebegriff nur sparsam verwendet (vgl. jedoch W 43, 524, 23f.; 535, 18ff.), obwohl darin die drei Stände ausgiebig behandelt werden. Auch Melanchthon, der im gleichen Jahre 1539 seine Schrift *De ecclesia et de autoritate verbi Dei* verfaßte, hält sich zurück. Er kennt den Areopagiten, läßt aber von dessen Schriften nur *De hierarchia ecclesiastica* gelten und verwendet die Schrift im antipäpstlichen Sinne als Quelle altkirchlicher Liturgie: CR 23, 601 + 612f.

<sup>150</sup> W 47, 853, 2ff. Der Anteil, den die Engel an Gottes dauernder Schöpfer-tätigkeit in den drei Ordnungen nehmen, wird in der Predigt breit ausgeführt. – In der Michaelispredigt von 1544 (W 49, 570ff.) schildert Luther, wie die Engel durch die Teilnahme an dem endzeitlichen Michaelskampf (Apk. 12, 7ff.), der sich gegenwärtig im Kampf gegen die Rottengeister fortsetzt, an der Erlangung des Heils Anteil haben. Auch hier wird ihr Wirken heilsgeschichtlich-dramatisch, nicht metaphysisch-statisch verstanden.

Dabei wird der Anteil der Engel am Kirchenregiment besonders hervorgehoben. Wie sie einst am Sinai die 10 Gebote gepredigt haben, so sind sie jetzt bei jeder Predigt, jeder Sakramentshandlung unsichtbar gegenwärtig<sup>151</sup>. Auch hier kann nicht von ihrer heilsmittlerischen Tätigkeit die Rede sein. Die Engel verstehen vielmehr die Schöpfung besser zu nutzen als wir Menschen. Sie haben zwar die Seele nicht geschaffen, können sie aber lenken und führen; „*corda hominum* können anblasen, *ut diligant mutuo*“<sup>152</sup>. Sie unterstützen daher den Prediger, der nur durch das äußere Wort wirken kann. Sie wirken innerlich, und zwar nicht nur auf die Hörer, sondern auch auf die Prediger: denen stärken sie den Mut, daß sie Leib und Leben wagen<sup>153</sup>.

Und schließlich wendet Luther in dieser Predigt – das einzige Mal, soweit mir bekannt – das hierarchische Prinzip der Über- und Unterordnung auf die drei Regimente an<sup>154</sup>. Das Hausregiment ist das niedrigste, das Schutzregiment der weltlichen Obrigkeit ist höher, das geistliche Regiment – wirksam in Predigt und Absolution – ist das höchste in der Welt. Über allen dreien stehen die Engel. „Diese sind dazu geordnet, daß sie diese drei Regimente handhaben, schützen und schirmen“. Hier wird scheinbar eine hierarchische Rangordnung behauptet, die vom Himmel auf die Erde hinabreicht.

Aber der Unterschied zum Areopagiten liegt auf der Hand. Die Überordnung besteht nicht im Sein, sondern im Wirken, und dieses geschieht in unaufhörlichen schöpferischen Eingriffen Gottes. Eltern, Fürsten, Pfarrer, Engel sind Werkzeuge Gottes, haben je ihre eigene Funktion und besitzen damit ihre eigne, gottgegebene Würde. Die Engel zeugen nicht, führen nicht das Schwert, predigen nicht öffentlich. Der Unterschied zwischen den Regimenten liegt im Bereich und der Fülle der Macht, über die sie verfügen. Die ist im Hausregiment am geringsten, bei der weltlichen Obrigkeit größer, beim Wortamt mit seiner Vollmacht, Sünden zu vergeben, am größten. Höher aber und weiter erstreckt sich die

---

<sup>151</sup> W 47, 854, 30ff.

<sup>152</sup> Ebd. 855, 6ff.

<sup>153</sup> Ebd. 857, 36ff.

<sup>154</sup> Ebd. 854, 2ff. Zur Verhältnisbestimmung der drei Regimente vgl. oben S. 30f.

Macht der Engel: Im Kampf mit dem Satan schützen und erhalten sie die ganze Welt.

In der zweiten Predigt über unser Thema, gehalten am 15. Februar 1540, überwiegt das polemische Moment; es werden die Vorwürfe wieder aufgenommen, die ein Jahr vorher gegen den Papst erhoben worden waren<sup>155</sup>. Er hat sich über die drei göttlichen Ordnungen hinweg gesetzt, ist „selbst Kaiser, Fürst, Gott und alles geworden und ist schuld daran, daß die drei Hierarchien nicht erkannt werden<sup>156</sup>. Im übrigen wendet die Predigt ihre besondere Aufmerksamkeit dem Hausregiment zu. Wie es seit den Katechismen von 1529 üblich war, wird die Großfamilie nicht nur als natürliche Gemeinschaft zur Hervorbringung und Erhaltung des Lebens verstanden, sondern auch als Sammlung im Hören des Wortes und im Empfang der Sakramente, als Gemeinschaft des Gebets und des Gotteslobs<sup>157</sup>. Dabei wird – anders als ein halbes Jahr zuvor – Christus und nicht die Engel den drei Hierarchien vorgeordnet. Er regiert, er verleiht das ewige Leben. Er reicht Wort und Sakrament Jungen und Alten dar; wer ihn anerkennt, wird gerettet<sup>158</sup>.

Wir werden diese Predigt nicht als Warnung auffassen dürfen, die Macht der Engel zu überschätzen. Aber sie hebt noch einmal hervor, daß den drei irdischen Hierarchien, auch wenn sie mit den englischen in Beziehung stehen, keine Heilsbedeutung zukommt. Sie dienen ausschließlich dazu, die Welt zu heiligen und zu ordnen, sodaß sich in ihr Christi Heil verwirklichen kann. Insofern tragen die irdischen Hierarchien den Charakter apokalyptischer Zeichen: Werden sie unwirksam, tritt die Heilsmittlung außer Kraft, ihre Vernichtung geht dem Ende aller Dinge voraus. Die Engel wehren der Auflösung; der Papst aber, der am Ende der Tage seine antichristliche Ordnung aufgerichtet hat, zerstört alle göttliche Ordnung. Indem der alte Luther die Hierarchienlehre der Papstpolemik dienstbar macht, nimmt sie apokalyptische Züge an.

<sup>155</sup> Oben S. 39 ff.

<sup>156</sup> W 49, 31, 2 ff. – Die Predigt (oder der Nachschreiber?) ersetzt den Begriff 'Hierarchia' meist durch 'status'.

<sup>157</sup> Ebd. 30, 31 ff.

<sup>158</sup> Ebd. 31, 14 ff.

Das tritt zu Tage in der Neufassung der Vorrede zur Übersetzung des Propheten Daniel, die Luther 1541 herausgab<sup>159</sup>. Er zeigt darin, wie der Papst durch seine Gesetze „die zwei Hierarchien“, nämlich weltliches Recht, Gehorsam und Obrigkeit einerseits, die Kirche samt Gottes Wort und den Sakramenten andererseits verwüstet und unterdrückt hat<sup>160</sup>. Darauf gründet sich die Voraussage, daß auch die dritte Hierarchie, der Ehestand, zerrissen werden wird<sup>161</sup>. Die Zölibatsgesetze haben das eheliche Leben als fleischlich dekretiert und dadurch den von Gott gesegneten Stand entwertet. Die Folgen malt Luther hier nicht im einzelnen aus; er motiviert nur die Aufhebung der drei „Stifte“ mit der Unlust des Papstes, Arbeit, Mühe und Gefahr auf sich zu nehmen<sup>162</sup> und bezeichnet damit die drei Hierarchien als die Wirkstätten Gottes, in denen der Mensch mit sauerem Schweiß ihm dienen soll.

Wir müssen abschließend noch einmal auf die auffällige Tatsache aufmerksam machen, daß Luther den Begriff Hierarchie nur in zeitlich und literarisch beschränktem Umfang verwendet; die Synonyma Stand (status), ordo, ordinatio, Stift, Regiment<sup>163</sup> kommen viel häufiger vor. Trotzdem reden wir von Luthers Hierarchienlehre; keines der Synonyma gibt so gut die Eigenart der Soziallehre Luthers wieder. Sie unterscheidet sich von der üblichen Dreiständelehre dadurch, daß sie nicht von dem aristotelischen Begriff der *societas* ausgeht, nicht von unten nach oben konstruiert ist<sup>164</sup>. *Hierarchia* ist – wie man sie auch deuten mag – immer Herrschaftsbereich Gottes. Nach gesamtkirchlicher, aus

<sup>159</sup> Sie ist WDB 11<sup>II</sup>, 2 ff. völlig neu gefaßt und enthält ebd. 48 ff. eine Auslegung von Dan. 12; Luther deutet das Kapitel auf den Papst als den Antichristen.

<sup>160</sup> Ebd. 64, 6 ff., 12 ff.

<sup>161</sup> Ebd. 66, 9 ff.

<sup>162</sup> Ebd. 68, 1 ff.

<sup>163</sup> Vgl. oben S. 5 ff.

<sup>164</sup> Für Melanchthon ist, wie W. Elert zuletzt in der „Morphologie des Luthertums“ II<sup>2</sup>, 1953 (28 ff.; vgl. 60 ff.), nachgewiesen hat, *societas* der tragende Begriff. In den späteren Auflagen der *Loci* kennt seine Auslegung des 4. Gebotes nur die *societas coniugalis et politica* (StA II/1, 303; in den *Loci* von 1521 ohne Parallele). Ein Äquivalent für die *Ecclesia* fehlt; an diese Stelle tritt die *cura gubernatoris de prima tabula*; ebd. 306, 3 ff.

der Schrift begründeter Auffassung bedient sich Gott darin der Engel und Menschen als seiner Werkzeuge. Die Mitwirkung der Engel in Gottes Weltregiment ist ein nicht fortzudisputierender Zug in Luthers Regimentenlehre; er prägt sich im Hierarchiebegriff aus. Und dabei ist – unbeschadet der Mitwirkung der Engel – die Hierarchie die Stätte, wo der Mensch je an seinem Ort unmittelbar von Gott in Dienst genommen, ihm direkt verantwortlich ist.

Schließlich aber – und das ist für unsere Blickrichtung entscheidend – lassen sich anhand des Hierarchiebegriffes die geschichtlichen Zusammenhänge aufweisen, von denen aus Luther beurteilt werden muß. Die Altertümlichkeit und Traditionsfülle des Begriffs weist hin auf den mittelalterlichen Hintergrund, von dem Luther sich abhebt.

## II. ZUR MITTELALTERLICHEN HIERARCHIENLEHRE

Luther hat, wie wir sahen, seine Dreiständelehre aus der katechetischen Tradition des Mittelalters übernommen und unter den Voraussetzungen seiner Theologie weiter entwickelt. Auch ihre spätere Ausformung als Hierarchienlehre ist nicht ohne mittelalterliche Einflüsse zustande gekommen. Und zwar besteht ein – wenngleich dünner – Traditionsstrang, der auf Dionysios Areopagita zurückführt. Der Zusammenhang liegt freilich nicht offen zutage; es besteht in der Forschung keine Übereinstimmung, ob, wann und wie die areopagitische Tradition des Abendlands den Übergang von Mystik und Theourgie zur sozialen Wirklichkeit vollzogen hat, die Lehre von den Hierarchien also auch auf die bürgerlichen Ordnungen anwendbar geworden ist.

### 1. IM FRÜHMITTELALTER

Die Parallele zwischen der himmlischen und der kirchlichen Hierarchie hat Dionysius freilich selbst schon in den entsprechenden beiden Büchern gezogen. Aber damit ist noch nicht der Zusammenhang mit den sozialen Ordnungen hergestellt, auch dann nicht, wenn dem Denken der ausgehenden Antike und des Mittelalters entsprechend kirchliches und weltliches Ordnungsgefüge als eine Einheit betrachtet werden. Denn der Areopagite tritt nicht mit einem einzigen Schritt aus der hierarchischen Ordnung heraus. Auch wo er eine Unordnung straft<sup>1</sup> – der Mönch Demophilus hat mit roher Gewalt einen Büsser traktiert und die Bußvollmacht eines Priesters entweiht –, schützt er die hierarchische Abstufung zwischen Priester, Mönch und Gemeinde; diese selbst kommt für ihn nur als Objekt der hierarchischen Weihespendungen in Frage, nicht aber als eine in sich selbst gegliederte Gemeinschaft.

---

<sup>1</sup> Brief 8.

Immerhin stehen für den Areopagiten Hierarchie und Ordnung (τάξις) miteinander in enger Verbindung. Dieser Begriff, der Militärsprache entnommen, ließ sich leicht ins Juridische übertragen und begründete, als εὐτάξια verstanden, auch in der Engelwelt ein harmonisch aufeinander abgestimmtes und insofern statisches Ordnungsgefüge, das sich ohne weiteres auch auf irdische Verhältnisse übertragen ließ. Die biblische Begründung – speziell aus dem AT –, die Dionysius für die kirchliche Hierarchie lieferte, drängte auf eine Verrechtlichung des hierarchischen Prinzips. Wie die Synagoge soll auch die Kirche die Reinigung ihrer Glieder und deren Rückkehr in den göttlichen Frieden herbeiführen; dazu stehen beide Institutionen unter denselben göttlichen Gesetzen. Das biblische Heilswerk ist in AT und NT eine Einheit und dient demselben göttlichen Zweck. Es setzt sich in der gegenwärtigen Thearchie fort; die Engel dienen dem himmlischen Ziel<sup>2</sup>.

Für den Areopagiten besteht also eine Zweckeinheit zwischen AT, NT und gegenwärtiger Kirche. Damit hat für ihn die Geschichte eine selbständige Bedeutung gewonnen, wie sie sie im Neuplatonismus nie hätte erlangen können. Geschichte ist für ihn

---

<sup>2</sup> René Roques: La notion de hierarchie selon le Ps.-Denys; Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen age 1949, 183–222; ders.: L'univers dionysien, structure hierarchique du monde selon Pseudo-Denys, 1954. Das große Werk von Roques besitzt in unserm Zusammenhang grundlegende Bedeutung; vgl. die gegrifflichen Analysen von τάξις (36 ff.), μέτρον (59 ff.), οἰκονομία (81 ff.) und θεαρχία (104 ff.) sowie die Bemerkungen zu πολιτεία (29 f.; 246<sup>b</sup>). – Goffredo Quadi weist in seiner Untersuchung: Dionisio lo pseudo-areopagita; l'ontologia del molteplice et la politica cosmica (Rivista internazionale di filosofia del Diritto 17, 1937, 430–476) darauf hin, daß Julian Apostata „in der juristischen Ordnung des Reiches das hierarchische System der Philosophie der Schule des Jamblich zu realisieren sucht“ (436). Der – historisch anfechtbare – Hinweis hätte für uns nur Bedeutung, wenn Ps.-Dionysios eine solche Verrechtlichung der Hierarchienlehre von dem Philosophenkaiser übernommen hätte. Dagegen macht Endre von Ivánka (Ps.-Dionysios u. Julian; Wiener Studien 70, 1957, 168–178) wahrscheinlich, daß der Areopagite Julian nur zitierte, um gegen den heidnischen Neuplatonismus zu polemisieren. Vgl. denselben Autor in den Actes du XI<sup>ème</sup> Congrès international de Philosophie XII, 1953, 153–158: 'Teilhaben', 'Hervorgang' u. 'Hierarchie' bei Ps.-Dionysios u. bei Proklos; ders., Das Problem des christlichen Neuplatonismus, Scholastik 31, 1956, 31–40, 384–403.

Heilsgeschichte, in der das Vergangene im Gegenwärtigen fortwirkt. Die himmlische und irdische Hierarchie ist das Mittel, durch das Gott diese Wirkung schafft, die Menschheit zu sich aufzieht. In dieser erzieherischen Tätigkeit – damit ist der Areopagite wenn nicht terminologisch, so doch sachlich bei unserm Thema – umgreifen die beiden Hierarchien auch das, was wir heute ‘Staat’ nennen; auch er ist im Dienste Gottes eine Hierarchie. Zusammen mit der kirchlichen Hierarchie führt er die Menschheit ins himmlische Jerusalem. Darum sind die beiden irdischen Hierarchien aufs engste miteinander verwandt; die Verbindung zwischen ihnen ist enger als die, die zwischen der kirchlichen Hierarchie und der untersten der Engel besteht<sup>3</sup>.

Man muß bei diesen Erwägungen den kosmischen Universalismus im areopagitischen Denken mit in Betracht ziehen. Mit Recht hat man festgestellt: „Die kirchliche Hierarchie umfaßt die ganze Schöpfung, soweit sie unter den reinen Geistern der Engelwelt steht“<sup>4</sup>. Dieser kosmische Ansatz drängt darauf, die politische Wirklichkeit in die Hierarchienlehre einzubeziehen. Schon die in der Hauptsache auf Johannes von Skythopolis zurückgehenden Scholien zur *Hierarchia caelestis*, die Maximus Confessor dem lateinischen Abendland hinterlassen hat, schreiben den „Königen und Herrn“ die Aufgabe und Vollmacht zu, ihre Untergebenen durch Reinigung zur Erleuchtung zu führen<sup>5</sup>. Dabei kommt der Areopagite seinen platonischen Vorbildern auch darin gleich, daß er die geistigen Gesetze, die den Makrokosmos beherrschen, auch

<sup>3</sup> L'ordre ecclésiastique représente même avec la cité politique une analogie plus étroite que la hiérarchie céleste; Roques 1954, 82.

<sup>4</sup> Otto Semmelroth: Gottes ausstrahlendes Licht; zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps.-Dionysius Areopagita; Scholastik XXVIII, 1953, 495. Derselbe in seiner Diss. Bonn 1948 (Das ausstrahlende und emporziehende Licht, Masch.-Schr.) S. 116: „Von dem Licht des hlg. Gottes durchstrahlt ist die ganze Welt eine hlg. Ordnung, in der es keine Scheidung zwischen weltlich und heilig, diesseitig und jenseitig gibt;“ vgl. ebd. 117: „Es gibt auf Erden eben keinen Bereich, der außerhalb der hierarchisch geordneten Kirche einen Bestand hätte“.

<sup>5</sup> PG 4, 465 f. zu Hier. cael. XII § 4; ebd. 169 f. über ‘*fidelis populus*’. Zur literarkritischen Frage Hans Urs von Balthasar SJ: Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis, Scholastik 15, 1940, 16 ff.; ders., Kosmische Liturgie; das Weltbild Maximus’ des Bekenner, 1961<sup>2</sup>, 644 ff.

im Mikrokosmos der Seele wiederzufinden vermag. In ihrer geistigen Stufenordnung spiegelt sich alle menschliche Ordnung, auch die politisch-soziale; wer die eine erkennt, begreift auch die andere. Der Übergang von der einen zur anderen wird von Ps.-Dionysios zwar nicht direkt ausgesprochen, ist aber in seinen Voraussetzungen enthalten<sup>6</sup>. Hierarchie ist Theokratie; diese umspannt den ganzen Kosmos, den ganzen Menschen in seinem Innenleben und in seinen zwischenmenschlichen Beziehungen; alles steht unter einer unverrückbaren Ordnung<sup>7</sup>. Man darf diese Ordnung nicht einseitig festlegen, weder nach der sakralen wie nach der politischen Seite; bei dem Areopagiten stehen ebenso wenig wie in Byzanz überhaupt das mystische und das juristische Moment im Gegensatz zueinander.

Die Frage muß zunächst offenbleiben, ob Gesetze und Ordnungen des byzantinischen Staates im römischen Abendland das Verlangen geweckt haben, die hierarchischen Vorstellungen des Areopagiten wie auf die kirchliche so auch auf die politisch-soziale Ordnung zu übertragen<sup>8</sup>. Ehe wir sie beantworten, müssen wir die ersten Nachwirkungen areopagitischen Schrifttums im lateinischen Abendland untersuchen.

Hier steht Gregor der Große an der Spitze der Entwicklung. Man hat die Frage aufgeworfen, ob er den Areopagiten aus den Quellen kenne<sup>9</sup>. Immerhin nennt er „den alten, ehrwürdigen Vater“ Dionysius Areopagita respektvoll mit Namen und kennt entsprechend unter Berufung auf die *hierarchia caelestis* die neun *ordines angelorum*. Er unterscheidet zwischen den niederen Engeln, die gesandt werden, und den höheren, die senden<sup>10</sup>; die auf dem Gehorsam sich aufbauende hierarchische Ordnung ist deutlich erkennbar. Aber sie wird von dem Mönchsvater Gregor

<sup>6</sup> Roques 1954, 35: „Les lieux communs de la cosmologie, de la politique et de l'anthropologie antiques ont certainement marqué la pensée de Ps.-Denys“.

<sup>7</sup> Toute hierarchie est une constitution et tout s'y fait dans l'ordre; Roques 1954, 38.

<sup>8</sup> Feststellen konnte ich in diesem Zusammenhang nichts. Vgl. unten S. 57 f.

<sup>9</sup> Paul Lehmann: Zur Kenntnis der Schriften des D. A. im MA = *Revue Bénédictine* 35, 1923, 81<sup>a</sup>.

<sup>10</sup> PL 76, 1249ff., bes. 1254 B, 1255 AB; 665f.

in seinen Predigten ins Ethisch-Erbauliche gewandt: Die klösterliche Gemeinschaft soll der Ordnung der himmlischen Heerscharen entsprechen; und diese Stufenfolge soll die Mönche zum Fortschreiten in allen Tugenden und im Kampf gegen die bösen Mächte entflammen. Aber auch für die allgemeine kirchliche Ordnung gilt das Vorbild der himmlischen Heerscharen. Sie sind ebensowenig gleichrangig, wie sonstwo unter den Kreaturen völlige Gleichheit besteht. Wenn sie, die sündlosen Engel, schon einander gehorchen müssen, wieviel mehr wir Menschen in den uns gesetzten Ordnungen!<sup>11</sup>

Aber der Areopagite ist für Gregors Engellehre nicht allein bestimmend; zum ersten Mal stoßen wir bei ihm auf einen Vorgang, der bei der Ausbreitung der areopagitischen Gedanken im Abendland sich tausendmal wiederholen sollte: auf die Synthese zwischen dem hellenistischen Neuplatoniker Dionysius und dem abendländischen Augustin. Der afrikanische Kirchenvater kennt in seiner Engellehre keine Hierarchien und Ordines; er unternimmt keine Versuche, die biblischen Aussagen zu systematisieren. Was Sonderbezeichnungen wie *sedes*, *dominationes*, *principatus*, *potestates* bedeuten, bleibt dahingestellt; Unterschiede sind nicht erkennbar. Augustins Interesse geht in zwei Richtungen: gegenüber der Wiederbelebung heidnischer Mythologien durch die Neuplatoniker betont er die Geschöpflichkeit der Engel; im Zusammenhang der Heilslehre hebt er die Verbundenheit von Engeln und Menschen hervor. Beide gehören zur Kirche, zum wandernden Gottesvolk hier auf Erden, wo die guten Engel den Erwählten Hilfsdienst leisten auf dem Wege zur oberen Gottesstadt, dem himmlischen Jerusalem. Hier füllen die vollendeten Seligen genau die Lücke aus, die vor aller Zeit der Abfall Satans und seiner Genossen gerissen hatte. Insofern nehmen die guten Engel Anteil an Christi Erlösungswerk, als dadurch die Wiederherstellung (*instauratio*) der ursprünglichen Schöpfung gewährleistet und der Friede zwischen Himmel und Erde gesichert ist. Augustins Engellehre hält sich im Vergleich mit der areopagitischen

---

<sup>11</sup> PL 77, 785 ff. Trotz der allgemeinen Formulierungen denkt Gregor konkret an den hierarchischen Aufbau: die Bischöfe von Austrasien und Burgund sollen die Schlichtungsgewalt des päpstlichen Vikars, des Bischofs Vergilius von Arles, anerkennen.

weiter abseits von außerbiblischen Spekulationen und bleibt im Rahmen der biblischen Heilsgeschichte und Eschatologie<sup>12</sup>.

Gregor hat Augustin weitgehend Rechnung getragen. Die Rückkehr des verlorenen Schafes zur Herde (Luk. 15, 1 ff.) vergleicht er mit der Einfügung der selig Vollendeten in die himmlischen Engelchöre<sup>13</sup>; die biblischen Engelnamen gibt er abweichend vom Areopagiten in der augustiniischen Reihenfolge wieder und facht damit eine Debatte an, die endgültig erst von Albertus Magnus zugunsten der östlichen Tradition entschieden worden ist. Neben die drei Hierarchien treten im kirchlichen Bereich andere Dreigliederungen, Prediger, Asketen, Verheiratete<sup>14</sup> oder ähnliche, die, wie wir sahen<sup>15</sup>, von der mittelalterlichen Predigt wiederaufgenommen wurden und die Dreiständelehre vorbereiteten.

Mit dem Einfluß Gregors kann der Isidors von Sevilla († 636) nicht verglichen werden. Daß dieser aber direkt oder indirekt die areopagitische Hierarchienlehre gekannt hat, dürfte unbestreitbar sein. Zwar kommt der Begriff 'hierarchia' in seinen Ethymologien nicht vor; aber seine Engellehre<sup>16</sup> führt von unten nach oben, von den einfachen Engeln bis zu den Seraphim fortschreitend, die neun Ordines auf, sieht darin Würdestufen und betont wie der Areopagite, daß die Besonderheiten der einzelnen die Teilhabe aller in sich schließt<sup>17</sup>. Auch die Vorstellung vom Völkerengel nach Daniel 10, 13 greift er auf: Überall sind die Engel machtvoll gegenwärtig; und überall wirken sie gemeinsam<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Zusammenfassung in *De civitate Dei* XXII, 1 (PL 41, 752): (deus qui populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem quae lapsa est angelorum. Knappe Darstellung im *Enchiridion* cap. 28, 57 ff. (Ausg. v. Otto Scheel 1930<sup>2</sup>, 19 f., 37 ff.); dazu Bemerkungen in *De civ. Dei*, bes. XII 1–9. – Zum Vergleich mit der Engellehre des Areop. U. Riedinger, *Ps.-Dionys Areop.; Ps.-Kaisarios und die Akoimeten*, *Byz. Ztschr.* 52, 1959, 292<sup>87</sup>: „nirgendwo vor Dion. findet man eine Hierarchie, die so streng (und so willkürlich) geordnet ist“. Zu Augustins Engellehre B. Lohse, *ZKG* 70, 1959, 278–291.

<sup>13</sup> PL 76, 1246 f.

<sup>14</sup> PL 76, 657 B; 976 B; 983 A; 1014 A.

<sup>15</sup> Oben S. 9 ff.

<sup>16</sup> *Lib. VII*, cap. 5; hier zitiert nach der Ausg. v. W. M. Lindsay in der *Bibliotheca Oxoniensis*, 1911; vgl. PL 82, 272 ff.

<sup>17</sup> *Ita sunt specialia ordinum singulorum, ut tamen sint ex parte communia omnium*; VII 5, § 26.

<sup>18</sup> *Ebd.* § 29.

Wie weit und auf welchem Wege Gregor mit den Areopagitica bekannt geworden ist, läßt sich im einzelnen nicht ermitteln. Möglichkeiten bestehen in Fülle bei dem engen Kontakt, der zwischen Rom und dem Osten um die Wende zum 7. Jahrhundert noch vorhanden war. Ende der vierziger Jahre weilte Maximus Konfessor in Rom. Er ist der, der dem Areopagiten „endgültig Heimatrecht in der offiziellen kirchlichen Theologie sichert“<sup>19</sup>; die Schriften von Ps.-Dionys fand er in Rom schon vor. Auf der Lateransynode von 649 besaß er den entscheidenden Einfluß; auf ihn wird wohl auch die Einfügung eines areopagitischen Passus in die Konzilsakten zurückgehen. Ähnliches tat Papst Agathon in einem auf der römischen Synode von 680 erlassenen Lehrschreiben, das von dem 6. allg. Konzil von 680/81 angenommen wurde<sup>20</sup>.

Eine unmittelbare Kenntnis der Areopagitica erhielt das Abendland erst im 9. Jahrhundert<sup>21</sup>. Erst 827 empfing sie Kaiser Ludwig aus Konstantinopel. Die Urschrift, noch im Original erhalten, gelangte in Paris in das Kloster St. Denis; dessen Abt Hilduin lieferte – wohl nicht ohne Unterstützung griechischer oder griechisch sprechender Gehilfen – die erste, kaum bekannt gewordene Übersetzung ins Lateinische.

Eine genialische, rein machtpolitisch bewegte Fälschergestalt steht am Anfang des lateinischen Areopagitismus! Hilduin erfindet biographische Quellen, fälscht päpstliche Bullen und verfaßt die abenteuerliche Märtyrerlegende des angeblichen ersten Bischofs von Athen, der in Paris hingerichtet worden sein soll. Und das alles, um sein Kloster St. Denis zum zentralen Heiligtum Frankreichs zu machen, seinen eigenen Abtsstuhl über die

<sup>19</sup> Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie; das Weltbild Maximus' des Bekenners, 1961<sup>2</sup>, 25.

<sup>20</sup> Erich Caspar: Gesch. d. Papsttums II, 1933, 400<sup>3</sup>, 530<sup>3</sup>, 558<sup>1</sup> (über den Kreis der nach Rom emigrierten griechischen Mönche). Albert Siegmund OSB (Die Überlieferung der griech. christl. Literatur in der latein. Kirche bis zum 12. Jh., 1949, 163 f.) zeigt einleuchtend, daß der Hinweis, den Beda Venerabilis in seinem Markuskommentar (PL 92, 197 B) auf den Areop. bringt, keine Kenntnis der Originalquellen verrät, sondern auf jene Konzilsakten zurückgeht.

<sup>21</sup> Siegmund bezweifelt a. a. O. 182 f. die Sendung der Areopagitica, die Papst Paul I 758 an Pippin vorgenommen haben soll; in dem unklaren Text ist der Hinweis auf Ps.-Dionysius wohl Zusatz.

Kathedra des Bischofs von Paris zu erheben und selbst zum päpstlichen Stellvertreter zu werden. Er versucht diese Ziele nicht nur auf literarische Weise, sondern auch durch ein höchst zweideutiges Eingreifen in die Thronwirren zu erreichen, die zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen ausgebrochen waren<sup>22</sup>. Bessere Traditionen über Lebensumstände und Schriften seines Klosterheiligen, die im Abendlande – etwa bei Beda – vorhanden waren, hat Hilduin durch seine Schriftstellerei unterdrückt; der Areopagite ist durch ihn zum französischen Nationalheiligen geworden. An dem kopflosen Rumpf des Märtyrers, der angeblich nach der Hinrichtung sich selbst seine Ruhestätte außerhalb des Weichbildes des damaligen Paris gesucht hat, ist der Abt mehr interessiert als an den geschenkten Areopagitica. Von ihrer Translation weiß er als wichtigstes zu berichten, daß dabei 19 Wunder stattgefunden haben<sup>23</sup>.

Wahrlich, einen Schatz in irdenen Gefäßen, bilden diese Schriften, deren Nachwirkungen sich bis ins hohe Mittelalter hinein verfolgen lassen<sup>24</sup>. Sie gehen zunächst von dem Kloster St. Denis aus. Hier, wo der fränkische Hochadel Reichs- und Kirchenpolitik miteinander verband<sup>25</sup>, war die Stätte, wo am ehesten die areopagitische Hierarchienlehre in den politisch-sozialen Bereich hinübergreifen konnte.

Das ist bei Hinkmar von Reims der Fall. Dieser Schüler und Testamentsvollstrecker Hilduins hat nicht nur dessen Übersetzung der Areopagitica gekannt und benutzt, er hat auch die kirchen-

<sup>22</sup> Max Buchner: Die Areopagitica des Abtes Hilduin von St. Denis und ihr kirchenpolitischer Hintergrund. Hist. Jb. 56, 1936, 441 ff. und 58, 1938, 55 ff., 361 ff. Dazu Werner Ohnesorge, Das Kaiserbündnis von 822–824 gegen die Sarazenen. Abendland u. Byzanz, 1958, 131 ff.

<sup>23</sup> PL 106, 16 B/C; die Inhaltsangabe der Schriften in der Passio sanctissimi Dionysii (ebd. 23 ff.), cap. 9–16.

<sup>24</sup> H. Fr. Dondaine OP: Le Corpus Dionysien à l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle, Rom 1953.

<sup>25</sup> Ein typisches Beispiel aus frühkarolingischer Zeit liefert Fulrad von St. Denis († 784), zeitweilig Vorsteher der Kapelle Pippins; über ihn Jos. Fleckenstein in Studien u. Vorarbeiten zur Gesch. d. großfränkischen u. frühdeutschen Adels, hg. v. G. Tellenbach, 1957, 9–39. Beachte die Zellen- u. Klöstergründungen im westfränkischen Raum, die Dionysius geweiht sind und die Ausstrahlungskraft von St. Denis bezeugen.

politischen Pläne und das staatspolitische Programm seines Meisters weiter durchgeführt<sup>26</sup>. Seine Huldigung für den „alten und ehrwürdigen Vater Dionysius Areopagita“ vollzieht er in der Streitschrift gegen seinen gleichnamigen Neffen, den Bischof von Laon und Empörer gegen die kirchliche und politische Ordnung<sup>27</sup>. Er deutet die Hierarchienlehre des großen Unbekannten, der für ihn ein direkter Paulusschüler ist, von der Auslegung aus, die Gregor ihm gegeben hatte, aber unter energischer Betonung des Prinzips der Über- und Unterordnung. Der von Augustin übernommene heilsgeschichtliche Aspekt tritt zurück; kirchliche und politische Sphäre werden völlig gleichbehandelt<sup>28</sup>. Himmel und Erde entsprechen einander; in beiden Bereichen führt Gott dasselbe Regiment. Das himmlische Heer der Engel und das irdische und zeitliche Regiment, beide unterstehen demselben Ordnungsprinzip. Die „terrena respublica“ ist in die kirchliche Ordnung einbezogen.

Es gibt „ordines, id est paternitates in coelo et in Ecclesia et in terrena respublica“<sup>29</sup>. Mit diesem Begriff der „Vaterschaft“ hat Hinkmar dem hierarchischen Prinzip eine neue Nuance hinzugefügt, die bei dem Areopagiten noch nicht vorhanden war, in der Auslegungsgeschichte des 4. Gebotes aber, wie wir sahen, große Wirkungen ausgelöst hat. Dabei setzt Hinkmar die Begriffe paternitas und incolatus gleich, bezieht also nicht nur die natürliche Familiengemeinschaft, sondern auch die vom adligen oder kirchlichen Grundherrn repräsentierte Schutzgemeinschaft, die er mit der parochialen Gliederung zusammenfaßt, in die hierarchische Ordnung ein. Paternitates et incolatus gibt es nicht nur im Himmel unter den Engelscharen, sondern auch auf Erden, nicht nur in der kirchlichen, sondern auch in der politischen Gliederung

<sup>26</sup> Die Biographie von Heinrich Schrörs (H., Erzb. von Reims, sein Leben und seine Schriften, 1884) ist nur in Einzelheiten überholt. Den Nachweis für die Benutzung von Hilduins (nicht Eriugenas) Übersetzungen liefert Paul Lehmann (vgl. Anm. 9) 84ff.

<sup>27</sup> PL 126, 324ff. (cap. 11ff.).

<sup>28</sup> In seinem „Testament“ Ad proceres regni hebt Hinkmar durchaus den Unterschied zwischen der auctoritas sacra pontificum und der regalis potestas hervor; im politischen Kampf hört der Unterschied auf (PL 125, 995).

<sup>29</sup> Ebd. 325 D.

von Ämtern, Befugnissen und Pflichten<sup>30</sup>. Die alttestamentliche Stammeseinteilung und das apostolische Vorbild sind für Hinkmar dabei maßgebend, besonders wenn er im Gegensatz gegen den aufrührerischen Neffen die kirchliche und politische Aufgliederung in Provinzen und Teilreiche rechtfertigt<sup>31</sup>. Dabei spielt auch die aus Dan. 10, 13 übernommene Konzeption der Völkerengel eine Rolle. Auch die heidnischen Völker besitzen solche himmlischen Schutzherren. Dieser Mannigfaltigkeit der himmlischen entspricht die nationale Aufgliederung der irdischen Welt<sup>32</sup>. Auch die politische Ordnung ist von den Engelhierarchien abhängig.

Konkret wird das deutlich in der hierarchischen Ordnung des Hofes. Hier zeigt sich Hinkmar als ein theologischer Denker, der Kirchliches und Politisches zur Einheit zusammenfaßt<sup>33</sup>. Hof bedeutet für ihn „sacrum palatium“; und hier läßt er alle Fäden der politischen und kirchlichen Ordnung zusammenlaufen<sup>34</sup>. Freilich

<sup>30</sup> Et quia per distinctos ordines sunt paternitates et incolatus a Deo constituti in coelo, . . . quibus electorum quoque hominum numerus iungitur, . . . ad instar huius coelestis dispositionis et in mundo non solum dimensiones ecclesiasticorum incolatuū, sed *et terrenorum* dispositae a Deo existunt; ebd. 328 A.

<sup>31</sup> Ebd. 329ff.

<sup>32</sup> Ad quod instar sunt *ordines in saeculo* Dei ordinatione distincti; ebd. 327 D, wiederum in Weiterführung von Gedanken Gregors. Noch Thomas beruft sich für seine Darstellung der Völkerengel (Summa theol. I, q. 113, a. 8) auf dieselben Autoritäten (Hieronymus und Gregor) wie Hinkmar. Der Areopagite erwähnt die Völkerengel De hier. eccl. 9. Einen Nachhall aus Hinkmar finden wir noch in dem Kommentar zu De hier. cael. von Dionysius Rickel Cartusianus († 1471), Opera omnia 15, 1902, 174 A: Die Engel besitzen dignitatem ducalem, qua inferiorum sunt duces ac principes, non solum Archangelorum et Angelorum (scil. der niederen Ordines), sed etiam hominum et *regnorum atque provinciarum*.

<sup>33</sup> K. Weinzierl: Erzb. H. v. R. als Verfechter des geltenden Rechts. Episcopus, Festschr. f. Kardinal Michael von Faulhaber, 1949, 136–163.

<sup>34</sup> Seine Altersschrift Ad proceres regni (oben Anm. 28) zielt ad reerectionem honoris et pacis Ecclesiae et regni, ordinem ecclesiasticum et dispositionem domus regiae in sacro palatio; PL 125, 993 C. Hinkmar beschwört darin die ehrwürdige Gestalt Adalhards, Veters Karls d. Gr. und Abtes von Corbie. Dessen Schrift De ordine palatii hat H. herausgegeben; auf sie beruft er sich auch in dem Testament Ad proceres (998 B/C 1008 A), ohne daß wir den Wortlaut der gemeinsamen Vorlage kennen. Ob sie existiert hat, muß fraglich bleiben. Louis Halphen (Le 'De ordine palatii' d'Hincmar; Revue historique 63,

darf das konstruktive Moment nicht überschätzt werden. Hinkmar beschreibt zu Nutz und Frommen der nachfolgenden Geschlechter die Reichsordnung, die er selbst als Jüngling im Gefolge und als intimer Mitarbeiter des damaligen Erzkaplans, des Abtes Hilduin, in der Hofkanzlei in Aachen kennengelernt hat. Man wird, wenn überhaupt, Postulate in seiner Schrift nur feststellen dürfen im Rückblick auf die goldene Vergangenheit, nicht in bezug auf eine erwünschte Zukunft.

Auch der ehrwürdige Vater und Paulusschüler Dionysius gehört in jene Vergangenheit, von der Hilduin berichtet; haben seine Gedanken auch die Schilderung des Lateran in Aachen mitgefärbt?<sup>35</sup> Man würde zu Unrecht byzantinische Einflüsse aus der Behauptung ableiten, Kaiser Konstantin habe bei der Übersiedlung nach Byzanz seinen Palast so eingerichtet, wie es später in Aachen der Fall war, und dabei das Amt des Apokrisiarius geschaffen; hier hat die Konstantinlegende nachgewirkt<sup>36</sup>. Wenn man aber bedenkt, daß Hinkmar ständig vom *sacrum palatium* redet und dieser Begriff im Codex Theodosianus und Justinianus häufig gebraucht wird – Theodorich sagt dafür *‘domus divina’*<sup>37</sup> –, so dürfen wir in der Klerikalisierung des fränkischen Hofes bei den späteren Karolingern eine – wohl indirekte – Beeinflussung von Byzanz aus erblicken.

Das bedeutet nicht ohne weiteres eine Nachwirkung des Areopagiten. Sie findet sich indessen in der hierarchischen Ordnung

---

1938) hat den historischen Wert von *De ordine* schwer erschüttert; wie weit sie die damalige Verfassungswirklichkeit trifft, bleibt hier offen. Jedenfalls muß die Schrift *Ad proceres* zu ihrer Interpretation herangezogen werden. Diese zitieren wir nach der Ausgabe von V. Krause, *Fontes iur. Germ. antiqui* 4, 1894 u. ziehen zum Vergleich die kommentierte Ausgabe von Maur. Prou (mit französis. Übersetzung) heran (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études* 58, 1885).

<sup>35</sup> L. Falkenstein: *Der 'Lateran' der Karolingischen Pfalz zu Aachen* (Kölner histor. Abhandlungen 13, Köln 1966) zeigt, daß der karoling. Palast in Aachen den röm. Lateranpalast nicht nachgebildet hat. – Ob das Vorbild des päpstlichen Palatiums und die in der päpstlichen Hofordnung nachwirkenden byzantinisch-gotischen Einflüsse (vgl. S. Keller, *Die sieben römischen Pfalzrichter im byzantinischen ZA = Kirchenrechtl. Abhdlgen*, hg. v. U. Stutz 12, 1904) nachgewirkt haben, bleibe dahingestellt.

<sup>36</sup> Cap. 13 (vgl. die Anmerkungen bei Prou) u. PL 125, 9981.

<sup>37</sup> Otto Treitinger: *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Diss. München 1938, 51.

der Hofämter. Für Hinkmar steht das Amt des Apokrisiarius über allen anderen; er setzt dabei diesen römisch-byzantinischen Titel mit dem angestammten fränkischen des (Erz-)Kaplans oder *custos palatii* gleich. Neben ihm – aber nicht gleichen Ranges – steht der *summus cancellarius*, auch er ein Kleriker<sup>38</sup>. Das höchste weltliche Amt bekleidet der *comes palatii*. Die beiden höchsten Würdenträger vermitteln ausschließlich den Zugang zum Herrscher, der Pfalzgraf in Rechtsangelegenheiten (in denen er eine begrenzte Entscheidungsbefugnis besitzt; cap. 21), der Apokrisiarius in allen anderen, besonders auch in den kirchlichen Fällen. Ihm soll in allen spezifisch theologischen Fragen das Urteil zufallen; vermögensrechtliche oder politische Konsequenzen zieht der Herrscher<sup>39</sup>. Auch da, wo in weltlichen Rechtsfragen die vorchristlich-heidnische Tradition zu grausame Urteile fällt, muß der geistliche Berater beim Herrscher Milderung erwirken. Tatsächlich bildet der Erzkaplan am Hofe die höchste Instanz nach dem König.

Alle anderen Ämter aber – auch die vier altgermanischen des Truchseß, Marschalls, Schenken und Kämmerers – sind dem Apokrisiarius nachgeordnet; dabei scheint der *Camerarius* in der herkömmlichen Rangordnung einige Stufen hinaufgerückt zu sein. Freilich erscheint diese Ordnung nicht – wie in der kirchlichen Hierarchie und wie vom Hochmittelalter an in der staatlichen Verwaltung<sup>40</sup> – der himmlischen Hierarchie entsprechend aufgebaut; insoweit hat sich das areopagitische Gedankengut

<sup>38</sup> Über diese beiden höchsten Ämter handelt J. Bärmann (Zur Entstehung des Mainzer Erzkanzleramtes (ZSav RG Germ. Abtlg. 75, 1958, 1 ff.) S. 36 ff., 42 ff.; auch bei ihm ist die Rangabstufung nicht klar ersichtlich.

<sup>39</sup> *Apocrisiarius quidem de omni ecclesiastica religione vel ordine, necnon etiam de canonica vel monastica alcernatione, seu quaecunque palatium adibant pro ecclesiasticis necessitatibus sollicitudinem haberet et ea tantummodo de externis regem adirent, quae sine illo plenius definiri non potuissent*; cap. 20.

<sup>40</sup> Das *sacrum palatium* des byzantinischen Basileus darf nur im uneigentlichen Sinne als 'Hierarchie' bezeichnet werden (so etwa bei L. Bréhier: *Les institutions de l'empire Byzantin*, 1949). Zwar ist der Herrscher selbst *ἱερεύς*, *ἀρχιερεύς*, aber eben deshalb gibt es an seinem Hofe kein Amt, das dem des fränkischen Erzkaplans entspräche. Es besteht keine feste Über- und Unterordnung der Hofchargen. Die Rechtsverhältnisse können ständig wechseln; jederzeit kann sich der Basileus einen Hofbeamten direkt unterstellen.

noch nicht durchgesetzt. Der Wille des Herrschers weist vielmehr den Gefolgsleuten Rang und Aufgabe zu; das „Maß“, mit dem hierbei gemessen wird<sup>41</sup>, ist ein ethisches, dem herkömmlichen sittlichen Empfinden entsprechendes, kein religiöses. Der Durchbruch des hierarchischen Prinzips ist bei Hinkmar nur erst unvollkommen erfolgt; es hat das überlieferte Rechtsgefüge wohl berührt, aber noch nicht durchdrungen.

Für die literarische Verbreitung der Areopagitica im Mittelalter hat Johannes Scotus Eriugena den entscheidenden Beitrag geleistet, vor allem durch seine Übersetzungen ins Lateinische, dann aber auch durch seinen Kommentar zu *De hierarchia coelesti*<sup>42</sup> und durch seine Schrift *De divisione naturae*, die, von den Zeitgenossen unverstanden, für die nachfolgenden Geschlechter als geheime Quelle areopagitischer Motive gewirkt hat<sup>43</sup>. Freilich ist das eng an den griechischen Text angeschlossene Latein seiner Übersetzung so schwer verständlich, daß eine Weiterentwicklung areopagitischer Gedanken im Abendland dadurch gehemmt wurde. Hier hat Hugo von St. Victor durch seinen Kommentar den Bann gebrochen.<sup>44</sup> Die späteren Übersetzungen haben erst die große Rolle ermöglicht, die Ps.-Dionysius im Hochmittelalter spielte: Johann Sarrazin im 12., Thomas Gallus und Robert Grosseteste (dieser wenigstens in England) im 13. Jahrhundert. Für unser spezielles Thema gibt uns Eriugena keine Antwort.

Auch Anastasius Bibliothecarius († 878) kommt für uns mehr als Kritiker an der Übersetzung Eriugenas und als Anwalt des Areopagiten im Abendland in Betracht. Vor allem hat er sich um die Übersetzung und Verbreitung der Glossen verdient gemacht, die Johannes von Skythopolis und Maximus Confessor zu den Areopagitica verfaßt hatten. Seine guten griechischen Kenntnisse benutzte er dazu, die hilduinsche Dionysiuslegende durch

<sup>41</sup> „Mensura sua quisque contentus erat“ heißt es gleichlautend in cap. 10 von *De ordine palatii* und von *Ad proceres*.

<sup>42</sup> PL 122, 125/266.

<sup>43</sup> Dondaine a. a. O. 27. Die maßgebende Biographie schuf M. Cappuyns OSB: *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain, Paris 1933.

<sup>44</sup> H. Weisweiler SJ: *Die Ps.-Dionysioskommentare In Coelestem Hierarchiam des Skotus Eriugena und Hugos von St. Victor = Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 19, 1952, 26–47.

eine *Passio hieromartyris Dionysii quondam Areopagitae* zu unterstützen<sup>45</sup>.

Fassen wir die frühmittelalterliche Periode zusammen, so stellen wir fest: Schon bei seiner ersten Begegnung mit dem Areopagiten hat römisch-germanisches Denken die Hierarchienlehre aus der metaphysischen Spekulation und der theurgischen Praxis ins Rechtlich-Institutionelle zu ziehen versucht. Freilich führt der Versuch nicht sofort zu klaren Ergebnissen; er bleibt stecken und ist zunächst nicht fortgesetzt worden. Der Areopagite liefert Anschauungsmaterial für die Liturgie und die hierarchische, nicht für die weltliche Ordnung. Er beeinflusst Gotteslehre und Kosmologie und gibt Anregungen für die mystische Erfahrung und für die Psychologie.

## 2. IN DER FRÜHSCHOLASTIK

Als Führer zu mystischer Erfahrung hat Hugo von St. Viktor († 1141) den Areopagiten anzusehen gelehrt. Er ist dadurch und durch seinen 1137 vollendeten Kommentar zu *De hierarchia coelesti* sein wichtigster Vermittler geworden. Albert dem Großen erschließt er das Verständnis der areopagitischen Mystik; Thomas hat ihn benutzt; Gerson stellt ihn als mystischen Theologen mit Bernhard in eine Reihe; Dionysius Cartusianus nennt ihn den zweiten Augustin<sup>46</sup>.

In der Tat hat Hugo erst den Areopagiten wirksam in die abendländische Tradition eingeführt. Eriugena war ihr fremd geblieben. Erst Hugo hat die metaphysischen Themen, die der große Ire den Areopagita entnommen hatte, spekulativ weitergeführt. In seiner Sakramentenlehre hat Hugo – drei Kapitel seiner Eucharistielehre sind wörtlich aus seinem Dionysiuskommentar übernommen – den Areopagiten im Gegensatz zu Eriugena realistisch interpretiert und mit dem sanativen Heilsverständnis Augustins verbunden. In der Lehre von der Erlösung geht Hugo in Abhängigkeit vom Areopagiten Wege, die im Abendlande ungewöhnlich waren und von Augustin abführten. Der Leiter der

<sup>45</sup> PL 129, 737 ff. Über ihn Ernst Perels: Papst Nikolaus I. und A. B., 1920. Dazu Dondaine, a. a. O. 28 f., 35 ff.

<sup>46</sup> Opp. omnia 17, 1902 78 B'/C'.

Pariser Schule kennt keine sühnende Wirkung von Christi Leidenstat, keine Genugtuung. Wie bei dem großen unbekanntem Byzantiner erfolgt die Erlösung durch die Teilhabe an den göttlichen Kräften der Erkenntnis und der Liebe; sie werden uns durch die Sakramente übermittelt<sup>47</sup>.

In der Lehre von den Engeln hat Hugo in der *Summa Sententiarum* die Lehre von den drei Hierarchien und neun Ordines vom Areopagiten übernommen. Er nennt außer ihm Gregor und Isidor als Zeugen. Wie bei Gregor und bei Augustin wiegt auch bei Hugo das heilsgeschichtliche Interesse vor: Gottes Ziel besteht darin, die infolge des Engelfalls entstandene Lücke durch die entsprechende Zahl der Erlösten wieder aufzufüllen und so den ursprünglichen Kosmos wiederherzustellen<sup>48</sup>.

Die Verbindung zwischen himmlischen und irdischen Hierarchien besteht also nur soweit, als das Heil verwirklicht werden soll; sie beschränkt sich auf den kirchlichen Ämterkosmos. Gott hat die menschliche Hierarchie in der Entsprechung (in similitudinem) zur Engelwelt geschaffen. Das Gemeinsame liegt im Prinzip der Über- und Unterordnung. In beiden Bereichen gibt es heilige Mächte und Herrschaften, durch die das menschliche Verhalten gelenkt wird; so tut die sichtbare Menschenordnung die unsichtbare Engelordnung kund. Röm. 13 wird zum Verständnis dieses Ordnungsprinzips herangezogen<sup>49</sup>.

Eine dreifache hierarchische Ordnung der weltlichen Verhältnisse kennt Hugo nicht. Zwar nimmt er die biblische Rede von den Völkerengeln nach Dan. 10 wieder auf. Sie entstammen wie Michael dem untersten Engelordo. Ihre Zahl entspricht der der Völker. Jeder ist um ein Volk bemüht; fällt eins derselben zum Götzendienst ab, so hat es schuldhaft den Rat seines Engels verschmäht. Die Engel führen die Völker zu Gott zurück. Sie erwecken dazu exemplarisch fromme Leute wie den Priesterkönig

---

<sup>47</sup> E. Kleinadam: *Literargeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor*; *Scholastik* 19/24, 1949, 564/66. H. Weisweiler: *Sakrament als Symbol und Teilhabe; der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allg. Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor*; *Scholastik* 27, 1952, 321-343. Ders. in: *Studia Albertina Festschrift für Bernhard Geyer*, 1952, 415 f., 418.

<sup>48</sup> PL 176, 85-88.

<sup>49</sup> PL 175, 931 C, 946 D, 992 C.

Melchisedek, die die Ungläubigen zur rechten Gottesverehrung bekehren. Die himmlischen Potentaten sind Werkzeuge der göttlichen Vorsehung, die alle Völker, nicht nur die Juden, zum Licht der Wahrheit zurückbringen will. Das Regiment der Engel ist also nicht auf das kirchlich-sakramentale Handeln beschränkt; durch Visionen und Befehlszusprüche, die sie vermitteln, erhalten auch politische Machthaber, wie Joseph in Ägypten oder Daniel in Babylonien, göttliche Weisungen zum Heil der Völker. Damit hat Hugo die Brücke von den himmlischen Hierarchien zur irdischen Wirklichkeit geschlagen<sup>50</sup>. Zwar gibt es hier noch nicht drei Stände, die den drei himmlischen Hierarchien entsprechen. Hugo kennt nur die beiden Ordines der Priester und Laien<sup>51</sup>.

1167 hat Johannes Sarrazenus seine Übersetzung des Corpus Dionysicum abgeschlossen, die er auf Veranlassung seines Freundes Johannes von Salisbury begonnen hatte und die dem Aquinaten und dessen Zeitgenossen ein besseres Verständnis des Areopagiten erschloß<sup>52</sup>. Bis dahin dürfen wir keineswegs eine besonders intensive Beschäftigung mit ihm annehmen; erst das 13. Jahrhundert erfährt, gleichzeitig mit der Entdeckung des ganzen Aristoteles, eine Dionysiusrenaissance<sup>53</sup>. Abaelard kann den Namen des großen Unbekannten gelegentlich nennen. Seine Vorstellungen vom Wirken der Engelchöre aber bezieht er aus Gregor und der von diesem abhängigen exegetischen Literatur. Einzelne seiner Äußerungen widersprechen direkt dem Areopagiten<sup>54</sup>. Auch die aus Abaelards Schule stammende Ysagoge in Theologiam<sup>55</sup> geht kaum über diese Autoritäten hinaus, nur daß sie Hugo hinzufügt und u. a. dessen Verbindung zwischen

<sup>50</sup> Ebd. 1091 B ff.; 1094f.; 1096f.; 1098 A.

<sup>51</sup> PL 176, 41 f.; vgl. oben zu Anm. 49.

<sup>52</sup> Martin Grabmann: Die mittelalterlichen lat. Übersetzungen der Schriften des Ps.-Dionysius Areopagita; Mittelalterl. Geistesleben I, 1962, 454ff.

<sup>53</sup> J. Ratzinger: Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, 1959, 89.

<sup>54</sup> Erwähnung PL 178, 1420 D. Sachliche Widersprüche ebd. 1421 A/B. – Der vielberufene, auch von Abaelard zitierte „Haymo“ zeigt den unterirdischen Einfluß, den der Areopagite über Gregor in der frühmittelalterlichen Exegese ausgeübt hat; vgl. Ed. Riggenbach: Histor. Studien zum Hebräerbrief, 1907, 50f.

<sup>55</sup> A. Landgraf: Écrits théologiques de l'École d'Abaelard (Spicilegium Sacrum Lovaniense 14) 1934, 230ff.

ternarer Hierarchienordnung und der göttlichen Trinität übernimmt. Aus Gregor und Hugo schöpft auch der Lombarde die Kenntnis des Areopagiten<sup>56</sup>.

Johannes von Salisbury, Publizist, Humanist und schließlich Bischof, benutzt in seinem 1159 vollendeten *Policraticus* neben dem Kommentar Hugos das *Corpus Dionysicum* direkt. Aber in dieser seiner Staatschrift spielen andere Quellen eine größere Rolle, wenn sie dabei auch nahe an areopagitische Vorstellungen heranführen<sup>57</sup>. Für Salisbury ist wie für die Neuplatoniker – er hat Plotin quellenmäßig nicht gekannt – die Entsprechung von oberer und unterer Welt maßgebend; Engel und Menschen tragen als Geschöpfe Gottes dessen Stempel an sich<sup>58</sup>. So ist auch der irdische Staat nicht vom Menschen, sondern von Gott aus zu verstehen. Gott hat ihm den Fürsten als Haupt gesetzt; Haupt und Glieder müssen einträchtig zusammenwirken. Dann ist der Fürst das Abbild der göttlichen Majestät; der Mikrokosmos ist auf den Makrokosmos hin angelegt<sup>59</sup>. Anhand von Pseudo-Plutarch führt Salisbury das Bild vom Haupt und seinen Gliedern weiter aus: Die Seele des Körpers bilden die Priester; sie regieren den Leib als Gottes Stellvertreter. Das Herz ist der Senat; Augen, Ohren und Sprachorgane werden durch die Richter und Statthalter repräsentiert, die Hände durch die Beamten und Soldaten. Die Füße des Leibes werden durch die Bauern gebildet: Sie schreiten am Boden, stützen das Ganze, tragen die Hauptlast<sup>60</sup>. Das ganze Ordnungsgefüge wird durch Ehrfurcht und Gehorsam zusammengehalten; das 4. Gebot und damit das göttliche Recht muß König und Untertanen bestimmen<sup>61</sup>. Das Axiom, das der Hierarchienlehre des Areopagiten zugrunde lag – daß nämlich das Untere dem Oberen willige Unterwerfung schuldig sei – wird hier von Salisbury ohne direkte Berufung auf Dionysius auf die Staatslehre

<sup>56</sup> II d. 9, c. 1 § 59; d. 10, c. 1, § 69.

<sup>57</sup> Hans Liebeschütz: *Mediaeval Humanism in the life and writings of John of Salisbury*, London 1950. – Im Folgenden wird der *Policraticus* nach der zweibändigen Ausgabe von Cl. C. J. Webb, Oxford 1909, zitiert.

<sup>58</sup> I, 172.

<sup>59</sup> I 235; II 73.

<sup>60</sup> I 282f.; 318ff.; II 58ff.

<sup>61</sup> I 284ff., 289ff., II 59.

übertragen. Der König ist von Gott erwählt; wie bei Mose strahlt die Klarheit des göttlichen Gesetzes von seinem Angesichte. Er besitzt den Geist Gottes und hat dessen Gebote vor Augen und im Herzen<sup>62</sup>. Indem er in exemplarisch wirksamer Weise an der seligen Gottesschau Anteil hat, hat er etwas mit den Engeln gemeinsam: Kreatur wie sie darf er eigentlich nicht angebetet werden. Wie sie aber verkörpert auch er schon etwas von der künftigen Herrlichkeit; wie in ihnen wird in ihm eine gewisse Gegenwart Gottes verehrt<sup>63</sup>.

So nahe kommt hier der englische Staatstheoretiker an den areopagitischen Grundgedanken heran, so eng wird die Hierarchienlehre mit der politischen Wirklichkeit in Verbindung gebracht. Dabei scheint Salisbury eine politische Dreihierarchienlehre direkt zu fordern. Faßt man die Stände zusammen, die er als Glieder des Leibes unter dem königlichen Haupte aufzählt, so kann man ohne Mühe zu einer Dreizahl gelangen. Am ehrwürdigsten sind die Priester, die Verkündiger und Diener der göttlichen Wahrheit. Darunter steht der Senat und die unter ihm wirkenden Organe der Verwaltung, der Gerichtsbarkeit, der Strafe und des Schutzes. Und den untersten Stand bilden die Bauern und Handwerker. Die Dreigliederung Platons liegt der ganzen Konzeption zugrunde; neben ihm werden Cicero und der Bienenstaat Vergils als Zeugen aufgeboten<sup>64</sup>.

Auch Bernhard von Clairvaux hat die areopagitischen Gedanken mit der augustinisch-platonischen Tradition verbunden. Mag er auch – in der Übersetzung Eriugenas – die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Areopagiten nicht direkt, sondern höchstens durch die Vermittlung des Maximus Konfessor übernommen

<sup>62</sup> I 298 ff.

<sup>63</sup> Ad hanc nonnulli sententiam referunt quod angeli, iam futurae beatitudinis nostrae participes, uisi adorantur ab hominibus eo quod in eis visa est quaedam praesentia deitatis, cum tamen creaturam a creatura adorari omnino non licet; I 288.

<sup>64</sup> I 296 ff.; 318 ff.; II 1 ff., 58 ff., 63. Komplizierter, aber auch deutlicher als bei Salisbury zeigt sich die Nachwirkung des Areopagiten in England des 12. Jh. in der ungedruckten Summe aus dem britischen Museum, auf die J. M. Parent OP (*Un nouveau témoin de la théologie Dionysienne au XII<sup>e</sup> siècle*) in *Aus der Geisteswelt des MA, Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. MA Suppl. III* 1, 1935, 289–309, hingewiesen hat.

haben, so treffen sich doch in seiner Vorstellung von der Ekstase und der Vergöttlichung der Seele Gedanken von Ps.-Dionysius und Augustin<sup>65</sup>. Wie bei Salisbury verbinden sich bei Bernhard die areopagitischen Hierarchien und unsere Teilhabe an ihnen mit Motiven Augustins. Auch er findet in der himmlischen Kirche der Erwählten den endgültigen Ersatz für die abgefallenen Engel: *repudiatio Angelorum fiat emendatio hominum*<sup>66</sup>. Auch Bernhard verwendet das Gleichnis vom Haupt und seinen Gliedern. Aber er bleibt – anders als Salisbury – damit ganz im geistlich-seelischen Bereich. Gott ist das Haupt; von ihm aus übertragen sich die himmlischen Kräfte nicht direkt auf die Menschen, auch nicht durch irgendeine menschliche Vermittlung. Entscheidend ist vielmehr, daß Gottes Macht sich durch die neun Engelchöre hindurch auf die einzelnen Seelen hin auswirkt; was durch die kirchliche Hierarchie und den Papst als ihr irdisches Haupt geschieht, ist nur eine schattenhafte Nachwirkung dieses göttlichen Heilswillens<sup>67</sup>.

Wie der Areopagite zählt Bernhard neun Engelordnungen auf; in der Reihenfolge der biblischen Namen – besonders in der mittleren Hierarchie – schließt er sich enger an den Schriftgebrauch und an das Beispiel Augustins an<sup>68</sup> und stellt damit den nachfolgenden Generationen die unlösbare Aufgabe, wessen Beschreibung die himmlische Wirklichkeit genauer wiedergibt, die des Afrikaners oder die des Byzantiners. Jedenfalls aber stimmt Bernhard beiden darin zu, daß er in der Hierarchienwelt das Gesetz von Befehl und Gehorsam durchgehend wiederfindet. Gottes Gehorsam fordernder Wille bindet die Engelwelt zusammen und bindet uns Menschen daran: Wir stehen auch insofern unter ihnen, als wir nicht aus anerschaffener Güte wie sie, sondern durch die Teilhabe an ihrer Geistkraft, die sie uns gewähren, Gehorsam leisten<sup>69</sup>.

Bernhards unvergängliches Verdienst liegt darin, daß er, ange-regt von einem augustinischen Grundgedanken, die hierarchische

---

<sup>65</sup> Étienne Gilson: *Maxime, Erigène, S. Bernard*; *Aus der Geisteswelt* (vorige Anm.) 188–195. Ders.: *Die Mystik d. hlg. B. v. Cl.*, deutsch von Ph. Böhner OFM, 1936, 53 ff., 268.

<sup>66</sup> *Super Cantica*, serm. 54.

<sup>67</sup> *De consideratione*, PL 182, 768 f.

<sup>68</sup> Ebd. 792; vgl. oben S. 49.

<sup>69</sup> Ebd. 794 f. – *Quae omnia faciunt Angeli, facimus et nos; sed longe inferiori modo, non utique bono quod sumus, sed quo participamus; 795 C.*

Ordnung in den Stufen der menschlichen Seele und Gottes wil-  
 lentliche Herablassung zu uns durch die Engelchöre hindurch in  
 dem Aufstieg unserer Seele zu Gott wiederfindet. Damit greift  
 Bernhard das Schema von Descensio und Ascensio wieder auf,  
 das von Origenes an die christliche Theologie beherrscht hatte<sup>70</sup>;  
 und wenn er dabei den herablassenden Heilswillen Gottes vor un-  
 serem Aufstiegswillen den Vorzug gibt<sup>71</sup>, berührt er sich mit dem  
 Grundanliegen der Reformation. Mit Augustin aber sieht er das  
 Heil verwirklicht in der Endzeit: Im Frieden der ewigen Gottes-  
 stadt werden Engel und Menschen vereinigt werden<sup>72</sup>. Und in der  
 klösterlichen Gemeinschaft – nicht im Staate, wie Salisbury  
 meinte – wird dieser Gottesfriede schon jetzt vorweggenommen.  
 Da stiftet Gott als der Pater familias das ihm geheiligte Haus, in  
 dem Engel und Menschen ein- und ausgehen<sup>73</sup>.

Der Mönchsvater Bernhard verbindet die areopagitische Hier-  
 archienlehre mit der Klostergemeinde und macht sie der darin be-  
 triebenen frommen Praxis nutzbar. Seine Schüler haben die ihr  
 zugrunde liegende Seelenlehre auf die politische und soziale Ord-  
 nung übertragen und die Struktur der Seele in ihr abgebildet.  
 Hier ist besonders Bernhards jüngerer Zeit- und Ordensgenosse  
 Alcher († Ende des 12. Jahrhunderts) zu nennen. Gott und die  
 Seele – das ist das Thema seiner Schrift *De spiritu et anima*; wie  
 für seinen Freund und Ordensbruder Isaak de Stella († ca. 1169)  
 ist die Seele Wohnung und Haus Gottes<sup>74</sup>. Ausgehend von der  
 Dreigliederung der Seele in *intelligentia*, *memoria*, *appetitus*, die  
 Boethius lehrt, und gestützt auf die lateinische Übersetzung des  
 platonischen *Timaeus*, die Chalcidius im 2. Jahrhundert n. Chr.  
 geliefert hatte, gewinnt Alcher eine Dreiteilung für die Bürger der  
 Gottesstadt, die die Gliederung des platonischen Staatswesens

<sup>70</sup> Besonders in der Kirchweihpredigt *De genuina consideratione sui*, PL 183, 529ff. Zum areopagitischen Ansatz vgl. oben.

<sup>71</sup> *non nostra dignitas, sed ipsius dignatione*; ebd. 534 A.

<sup>72</sup> Ebd. 534 C; 535 D.

<sup>73</sup> Ebd. 535 A.

<sup>74</sup> *Epistola de anima*; PL 194, 1882 A. Über Alcher PL 40, 806ff und Endre von Ivanka: *Byzantinische Theologumena und hellenische Philosophumena im zisterziensisch-bernhardinischen Denken = Bernhard v. Cl., Mönch u. Mystiker*; Internat. Bernhardskongreß Mainz 1953, hg. v. Jos. Lortz 1955, 173.

wiedergibt; den obersten Seelenkräften entsprechen die „Ratgeber“ (consilarii), die zum Göttlichen führen; den mittleren die „Ritter“ (milites), die die Waffen der Gerechtigkeit gegen die bösen Begierden führen; den unteren die dienenden Handarbeiter, die das dem Körper Notwendige beschaffen<sup>75</sup>.

Alcher greift auf den Urgrund des Areopagiten, auf platonisches und neuplatonisches Gedankengut, zurück; aber wie leicht konnte man in sein Dreierschema die Hierarchienlehre einbauen, die drei Ebenen der Engelwelt mit den drei Seelenstufen verbinden. Bernhard hatte diese Verbindung schon vorbereitet. Wenn ein Schüler sie nachvollzog, war auf dem Wege über die Seelenlehre die Entsprechung der drei himmlischen Hierarchien mit der politisch-sozialen Ordnung gefunden. In der Frühscholastik ist das noch nicht geschehen; aber sie ist nahe an der entscheidenden Entdeckung.

Ein Beispiel bietet der spanische Polyhistor Dominicus Gundissalinus in seiner bis gegen Mitte des 12. Jahrhunderts verfaßten Schrift *De divisione philosophiae*<sup>76</sup>. Wir haben keinen Grund, in ihr areopagitische Einflüsse zu vermuten; Gundissalinus geht vielmehr gut aristotelisch vom Verständnis des Menschen als eines Gemeinschaftswesens aus. Seine Schrift richtet das philosophische Interesse auf die Verhältnisse der Menschen zueinander und unterscheidet innerhalb der *scientia practica* eine *scientia regendi*, *disponendi* und *ordinandi*. Die erste schließt innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft auch die Rechtsprechung in sich ein; die zweite bezieht sich auf die Ordnung von Haus und Familie; die dritte betrifft die moralische Selbsterziehung. In einer gewissen Beziehung zu dieser Dreiteilung stehen auch die Ansätze zu einer Anordnung der Beamtschaft in *dispensatores*, *ministri* und *legisperiti*. Man kann hier jedenfalls erkennen, wie die Kunst seelischer Zergliederung auf die Gruppierung innerhalb der Sozialwelt anwendbar ist<sup>77</sup>.

Daneben bleibt die innerkirchliche, asketisch bestimmte Dreiständelehre auch bei den Theologen erhalten. Zu derselben Zeit

<sup>75</sup> PL 40, 807 f.

<sup>76</sup> Hg. von L. Baur in Beitr. z. Gesch. d. Philosophie d. MA IV 2/3, 1903.

<sup>77</sup> Ebd. 16, 7 ff.; 309 f.

wie Gundissalinus unterscheidet der rätselhafte Kompilator Honorius Augustodunensis in einer Pfingstpredigt Verheiratete, Enthaltene und Mönche. Alle können sie selig werden; aber sie werden verschiedenen Lohn erhalten, mancherlei Kronen empfangen: eine aus Lilien und Rosen die jungfräulichen Seelen, eine purpurne, die in der Welt die Welt verachtet, und eine goldene, die in der Welt das Martyrium erduldet haben<sup>78</sup>.

Wie stark sich trotz aller kirchlichen Selbstbezogenheit das 12. Jahrhundert um die irdischen Ordnungsprinzipien bemühte, zeigt ein Beispiel aus der bäuerlichen Welt, das keine ideengeschichtlichen Rückblicke offen erkennen läßt, so sehr das platonische Bild von den drei Ständen im Hintergrunde steht. Ein Schüler Anselms von Canterbury, wahrscheinlich sein Biograph Eadmer († ca. 1124), bringt folgendes Gleichnis: Auf dem Bauernhof liefern die Schafe Milch und Wolle; die Rinder ackern, die Hunde wehren den Wolf ab. So ist es auch in der menschlichen Gesellschaft: Die Ritter schützen die beiden anderen Stände; die Bauern ernähren die andern und sich; die Priester und Mönche beten für alle und liefern die Milch der Predigt und durch ihr Vorbild die Wolle der wärmenden Gottesliebe. Ein Stück einer Klosterpredigt, die die Mönche ermahnt, nicht durch falschen Schein ihren Ordensstand unglaubwürdig zu machen<sup>79</sup>.

Wir haben in Predigt und Katechese des 12. Jahrhunderts ähnliche Versuche kennen gelernt, eine Dreiständelehre zu entwickeln<sup>80</sup>. Sie sind alle ohne den Rückgriff auf die areopagitische Hierarchienlehre erfolgt. Eadmer hat im Vergleich mit ihnen allen größere Konkretheit und Lebensnähe erreicht. Die Mönche – mit den Weltpriestern in einer Reihe stehend – bilden nicht mehr die Spitze der Vollkommenheitspyramide, sondern sind der Mahnung bedürftig. Bauern und Ritter werden in ihrer eigentümlichen Bedeutung für das Wohl der Gesamtheit gewürdigt. Und Gott ist – wie auch für Alcher – der große Hausvater, der diese drei Stände nach seinem Wohlgefallen regiert. Noch ist die Beziehung

<sup>78</sup> *Speculum Ecclesiae*, PL 172, 968 C/D.

<sup>79</sup> Aus Pseudo-Anselm: *De similitudinibus*, cap. 127 f.: *De tribus hominum generibus seu ordinibus*; PL 159, 679f.

<sup>80</sup> Oben S. 9 ff.

zu den drei Hierarchien des Ps.-Dionysius nicht hergestellt. Aber der Vaterschaftsgedanke bietet die wichtigste Anknüpfung für die Übertragung der Hierarchienlehre auf die feudale und bürgerlich-bäuerliche Welt.

### 3. IN DER HOCHSCHOLASTIK

Wir haben anhand der katechetischen Entwicklung<sup>81</sup> Ansätze zu einer Dreiständelehre festgestellt, die sich bis ins 12. Jahrhundert hinein innerhalb der geistlich-kirchlichen Sphäre hält, dabei aber von areopagitischen Einflüssen unberührt ist. Dagegen hat – so sahen wir – der Einbruch aristotelischen Denkens in der Hochscholastik das übliche Dreiständeschema, das sich auch in der sozialen Ordnung der Zeit vorfand, in die Katechese zum 4. Gebot eingeführt. Wir hatten dabei die Predigtüberlieferung nur bis zum 12. Jahrhundert einschließlich herangezogen. An den Predigten Bertholds von Regensburg († 1272) soll gezeigt werden, wie zur Zeit der Hochscholastik auch areopagitische Gedanken die Dreiständelehre neu begründeten und sie zu einer Dreihierarchienlehre werden ließen.

Berthold hat seine Bildung im Zusammenhang mit der Hochscholastik empfangen. Sein Hauptlehrer Bartholomäus Anglicus, bei dem er an dem Generalstudium der deutschen Franziskaner in Magdeburg bald nach der Gründung (1230) studierte, entstammte der Oxforder frühen Franziskanerschule und verdankte Robert Grosseteste zum großen Teil seine reichen naturwissenschaftlichen Kenntnisse. Auch die Hierarchienlehre des Areopagiten hat Anglicus wohl von seinem Oxforder Lehrer übernommen; aber er hat sie nicht auf die Sozialwelt angewandt<sup>82</sup>. Von der älteren Franziskanerschule hat Berthold nicht nur die naturwissenschaftliche, sondern auch die theologische und kirchen-

---

<sup>81</sup> Oben S. 9 ff.

<sup>82</sup> Das beweist die Engellehre in seinem den Naturwissenschaftlern und Geographen bekannten *Liber de proprietatibus rerum*, lib. II, cap. 6ff. – Dazu A.E. Schönbach: Des Bartholomaeus Anglicus Beschreibung Deutschlands gegen 1240; *Mitteil. d. Instituts für österr. Geschichtsforschung* 27, 1906, 54–90. Ders. *SAW* 154, I, 1907; 155, V, 1907.

rechtliche Bildung empfangen, die ihn seit 1240 zum gefeiertsten Volksprediger seiner Zeit hat werden lassen<sup>83</sup>.

In Bertholds volkstümlicher Predigt spielen die Engelchöre eine große Rolle. Mit dem Areopagiten zählt er neun Ordines, rechnet aber als zehnten die abgefallenen Engel hinzu, die nach Augustin durch die Zahl der Auserwählten ersetzt werden sollen. Die guten Engel gliedern sich in drei Hierarchien auf: „die brinnenden“, „die minnenden“ und „die tugendhaften“. Die niederen Chöre sind den höheren untertan, und in der aufsteigenden Reihe ist einer immer schöner als der andere; die höheren Chöre teilen den niederen ihre Gaben mit. Der Neid der abgefallenen Engel auf die zum Heil bestimmten Menschen führt den ständigen Geisterkampf herbei, in den Gläubige und Ungläubige hineingezogen sind<sup>84</sup>. Alle diese mit lebhaften Farben ausgemalten Bilder bleiben im Bannkreis der augustinisch-areopagitischen Tradition.

Neu aber ist, daß Berthold die drei obersten Chöre mit den bekannten drei Ständen der Christenheit identifiziert<sup>85</sup>. Deren Abgrenzung ist nicht ganz einheitlich. Wir finden einmal Pfaffen, Mönche („echt geistliche liute“) und „weltliche rihter, herren und ritter“ als Schützer der Witwen und Waisen nebeneinander. Die Pfaffen, zu denen als ihr Oberster auch der Papst gehört, pflegen die Christenheit „mit geistlichem rehte unde gerihte unde mit geistlicher lêre, mit bihte unde mit predigen und mit ander guoter lêre“, dazu mit Verwaltung der Sakramente. Soweit sie zugleich geistliche Fürsten sind, wehren sie den weltlichen, das Recht zu

---

<sup>83</sup> Die Studien, die A. E. Schönbach in SAW an verschiedenen Stellen über die Überlieferung der Predigten Bertholds unternommen hat, zeigen, daß den lat. Texten der Vorrang gebührt. Sie gehen auf unmittelbare Nachschriften zurück, die später gelehrten Überarbeitungen unterzogen wurden und waren als Predigthilfen für Pfarrer, aber auch für predigende Ordensbrüder bestimmt. Die deutschen Fassungen, denen die lat. zugrunde liegen, sind spätere Bearbeitungen, die sich den Bedürfnissen der bürgerlichen Laienfrömmigkeit anpassen. Die zweibändige Ausgabe von Fr. Pfeiffer u. J. Strobl (1862–1880) ist un-kritisch.

<sup>84</sup> Pfeiffer-Strobl, I 94 ff. (vgl. II, 174 ff.) und I 140 ff., dazu aus der lat. Überlieferung, Schönbach in SAW 151, II, 1905, 124 ff.

<sup>85</sup> In der Predigt: Von zehen Koeren der engeln unde der Kristenheit, ebd. I 142 ff.

brechen, und setzen so Gottes Willen durch. Umgekehrt schirmen die weltlichen Herrn mit dem Kaiser an der Spitze ihre Untertanen, vor allem aber auch die Kirche und deren Diener vor Unrecht und Gewalt<sup>86</sup>. Viel stärker tritt dagegen das asketische Interesse des Franziskaners Berthold in einer noch älteren Ständegliederung zutage, die Verheiratete, in der Welt ehelos Lebende und Witwen umfaßt<sup>87</sup>.

Entscheidend ist aber nun, wie diese überlieferten Schemata in die areopagitische Hierarchienordnung eingegliedert werden. Dabei geht Berthold von der Korrespondenz aus, die zwischen himmlischer und irdischer Welt besteht<sup>88</sup>. In jeder von ihnen regiert Gott seinen Hofstaat nach demselben Gesetz des Gehorsams<sup>89</sup>. Es besteht also zwischen den beiden göttlichen Machtbereichen eine ethische Beziehung; die Menschen sollen den Engeln in ihrem Verhalten Gott gegenüber entsprechen<sup>90</sup>. In der deutschen Fassung der Predigten, die am weitesten popularisiert ist, wird dem Fürstenamt der guten Engel jeweils die Versuchung durch einen entsprechenden bösen gegenübergestellt. Jede der drei Hierarchien ist also der Drohung des Abfalls ausgesetzt; in jeder bestehen, den dreimal drei Chören entsprechend, drei Stufen: solche, die Gott (bzw. dem Teufel) lieb, lieber, am liebsten sind<sup>91</sup>. Auf dem Boden der frühmittelalterlichen Tradition ist hier die areopa-

<sup>86</sup> Pfeiffer-Strobl, I 142 ff.

<sup>87</sup> Schönbach in SAW 147, V, 1903, 31 ff. Vgl. dazu oben S. 11 und Pfeiffer-Strobl, II 185 ff.; dazu G. Jakob: Die lat. Reden des sel. Berthold von Regensburg, 1880, 142 ff.

<sup>88</sup> Habet Dominus duplicem familiam, sibi omnino dilectam, videlicet angelorum in celis, hominum in terris; SAW 151, II, 124, 9 f. In der wesentlich vereinfachten deutschen Fassung der Predigt „Von den drien furstenamten“ wird unterschieden zwischen dem niederen und dem oberen Himmelreich; Pfeiffer-Strobl II, 185, 8 ff.

<sup>89</sup> „Non vult rex celestis nisi disciplinatos sibi in suo palatio assistere“. „Docet nos autem quilibet ordo singularem disciplinam celestem nomine suo sive nomine officii sui“; SAW 151, II, 125, 6 f., 15 f.

<sup>90</sup> Vgl. die ursprüngliche Predigtüberschrift: De nominibus officiorum angelorum, quomodo per hec nomina angeli nos vivere docent in ecclesia; ebd. 124. In der areopagitischen Reihenfolge werden dann die Namen der 9 Ordines erklärt; 125 ff.

<sup>91</sup> Pfeiffer-Strobl, II 186 ff., 190 ff.

gitische Hierarchienlehre zum ersten Male außerhalb der klerikalen Ordnung innerweltlich angewandt worden<sup>92</sup>.

Viel unmittelbarer und klarer ist diese Anwendung in der Predigt „Von den zehen Koeren der engele unde der Cristenheit“<sup>93</sup>. Hier entsprechen Pfaffen, Mönche und weltliche Herren den drei obersten Engelchören. Aber auch die niederen sechs Chöre<sup>94</sup> haben ihre irdischen Abbilder; alle ehrbaren Berufe sind ihnen zugehörig. Ohne eine bestimmte Rangordnung erkennen zu lassen, faßt Berthold alle Handwerker und Berufe in Gruppen zusammen<sup>95</sup>: Gewandwirker, Schuh- und Handschuhmacher, Metallarbeiter, Zimmerleute und Steinmetzen, Kaufleute, Bäcker, Fleischhauer, Brauer, Fischer, Bauern, Ärzte und Wundärzte. Das ethische Interesse kommt nicht zu kurz, ist aber auch nicht vorherrschend. Jeder ist nach Gottes Willen in sein Amt gekommen und muß es ausfüllen<sup>96</sup>. Dabei überwiegt das Heilsinteresse. Gott waltet in den himmlischen und irdischen Chören, damit Engel und Erwählte ihm treu bleiben, „gevestent“ werden<sup>97</sup>.

Die Unterscheidung zwischen den drei oberen und den sechs unteren irdischen Chören hat Berthold, wenn wir nur auf die lateinische Quellenüberlieferung schauen, nicht konsequent durchgeführt; auch in den Zählungen bestehen Unstimmigkeiten. Berthold kann auch sieben Handwerkergruppen<sup>98</sup> aufführen;

<sup>92</sup> Dabei läßt die unsichere Quellenlage keine genauere Datierung zu. Aber daß die SAW 151, II 31 ff. abgedruckte lat. Predigt, die der hier erläuterten deutschen Fassung mit zugrunde liegt, keine irdische Entsprechung der drei „Fürstentümer“ (= principatus, hierarchiae) aufweist, gibt zu denken.

<sup>93</sup> Pfeiffer-Strobl, I 140 ff.

<sup>94</sup> Die abgefallenen Engel werden bei der Zählung außer acht gelassen.

<sup>95</sup> Ebd. 146 ff.

<sup>96</sup> Ob dieser ethische Sinn von Amt und Stand („stat“) ursprünglich auf Berthold zurückgeht, ist nach dem literar. Befund nicht sicher auszumachen; vgl. ebd. 155, 2 ff.: „daz ir iuvern kôr iht velschet, daz ist iuwer amt“. – Dem ethischen Interesse entspricht es auch, daß „gumpelliute, giger unde tamburer“ keinen eignen Chor bilden; sie gehören zu den Abgefallenen; 155, 18. Vgl. über Spielleute und Schauspieler auch Schönbach SAW 142, VII, 1900, 87 ff. (Zeugnisse Bertholds v. R. zur Volkskunde).

<sup>97</sup> Pfeiffer-Strobl, I 142, 3 ff., 16 ff.

<sup>98</sup> genera . . . fidelium deditorum artibus mechanicis vel manualibus, qui officia sua manibus exercent, quibus fideles in Ecclesia sustentantur; SAW 155, V, 1907, 32.

gelegentlich nennt er auch elf Laienstände oder – in Analogie zu den 12 Stämmen Israels – auch zwölf Stände im Ganzen, wobei die Fürsten (auch die geistlichen) an erster Stelle stehen, Kleriker und Mönche an vorletzter und letzter. Es liegt Berthold gerade an der Eigenständigkeit der Weltlichen vor Gott. Man würde sie zur Verzweiflung treiben, wollte man nur Priester und Mönche als gottgewollt ansehen und alle andern dem Teufel übergeben<sup>99</sup>. Bei den Aufzählungen fällt auf, wie stark die städtischen Verhältnisse, die Praktiken der Kaufleute und Handwerker berücksichtigt werden neben den Gefahren und Sünden der Bauern<sup>100</sup>. Auf die städtische Kultur ist also die Hierarchienlehre anfänglich ebenso angewandt worden wie auf die feudale<sup>101</sup>. In diesen Zusammenhängen hat sich, dem vom Areopagiten bevorzugten Dreierschema zum Trotz, die von Aristoteles beeinflusste „moderne“ Dreiständelehre des 13. Jahrhunderts noch nicht durchgesetzt; man sollte auch nicht versuchen, sie aus Bertholds Aufzählungen nachträglich zu konstruieren.

Berthold hat seinen entscheidenden Vorstoß von der areopagitischen Hierarchienlehre aus in die Sozialwelt des 13. Jahrhunderts hinein unter den theologischen Voraussetzungen der älteren Franziskanerschule durchgeführt. Wir werden ihm dabei keine besondere Originalität zusprechen dürfen; er hat Anregungen seiner Lehrer übernommen. Wir werden dabei die ersten franziskanischen Doktoren nicht isoliert betrachten dürfen. Die ältere Franziskanerschule gehört in eine Bewegung hinein, die den Aristotelismus von den neuplatonischen Voraussetzungen Augustins und der arabischen Philosophie aus übernahm und damit auch für den Areopagiten anfällig war. Wenn wir auch nicht sicher sagen

---

<sup>99</sup> Ebd. 33f. Berthold lehnt eine ausschließliche Bezugnahme der 9 Engelchöre auf die Priesterschaft, wie sie der ursprünglichen Intention von De hier. eccl. entsprach, rundweg ab. Es gibt nur 7 Stufen des priesterlichen Amtes, entsprechend den 7 Gaben des hlg. Geistes. Schönbach SAW 153, IV, 1906, 153, 30ff.

<sup>100</sup> Ebd. 49ff. – Schönbachs Beobachtung, daß französische Predigtsammlungen auf Berthold eingewirkt haben, legt nahe, daß ihm auch die französische und italienische Stadtkultur, die er auf seinen Reisen kennen gelernt hatte, vor Augen stand.

<sup>101</sup> Daß dabei Geistliche und Weltliche unqualifiziert nebeneinander rangieren, ergibt sich aus Schönbachs Nachweisungen ebd. 29f.

können, ob und wie weit in diesen Kreisen aus der Hierarchienlehre eine Soziallehre geworden ist, so ist doch die Kenntnis des Areopagiten bei Grosseteste als einem Vorläufer dieser Schule sicher bezeugt und bei Alexander von Hales ebenfalls anzunehmen.

Robert Grosseteste, als Bischof von Lincoln 1253 hochbetagt gestorben, hat die Übersetzung und Kommentierung der areopagitischen Schriften erst in seinen alten Tagen vorgenommen bzw. durchführen lassen und dadurch weitgehende Wirkungen bis auf Wyclif hin ausgelöst<sup>102</sup>. Es muß bis auf weiteres fraglich bleiben, ob ihn seine mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien auch zu einer sozialethischen Anwendung der Hierarchienlehre geführt haben oder ob sie sich auf die Gleichsetzung der neun ordines mit den neun himmlischen Sphären beschränkten. Immerhin läßt seine ähnlich wie bei Alcher von Clairvaux<sup>103</sup> durchgeführte Parallelisierung von Hierarchienlehre und Stufenpsychologie die Vermutung zu, daß er auch das menschliche Zusammenleben von einer solchen Analogie zwischen himmlischen und irdischen Ordnungen bestimmt sah.

Ganz konsequent ist diese Analogie von dem in den gleichen Traditionszusammenhängen stehenden Weltkleriker Wilhelm von Auvergne († 1249; seit 1228 Bischof von Paris)<sup>104</sup> angenommen worden. Er gehört in den Kreis der theologischen und politischen Berater König Ludwigs IX. des Heiligen von Frankreich und hat das von diesem geprägte religiös begründete Staatsideal mit der areopagitischen Hierarchienlehre verbunden. In einem Exkurs seiner zwischen 1231 und 1236 verfaßten Enzyklopädie *De universo*<sup>105</sup> verbindet Wilhelm folgerichtig die neun

<sup>102</sup> Ludwig Baur: Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln; Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MA IX, 1912, 31\*–43\*. Dan. Aug. Gallus in der von ihm hrsg. Gedenkschrift: Robert Grosseteste, Oxford 1955, 56ff. Gallus setzt die Entstehungszeit auf 1239/43, Baur 1235/53.

<sup>103</sup> Oben S. 64 f.

<sup>104</sup> Über Wilhelms wissenschaftliche Bedeutung, besonders seine Stellung im Aristotelesstreit, informiert Pierre Duhem: *Le système du monde* V, 1917, bes. S. 262 ff.

<sup>105</sup> Bd. I der Opera (Paris 1674), 593ff., bes. 960ff. – B. Vallentin hat an versteckter Stelle (Grundrisse u. Bausteine zur Staats- und Geschichtslehre, Festschrift Gustav Schmoller, 1908, 41–120) auf Wilhelms „Engelstaat“ aufmerksam gemacht, ihn aber zu nahe an die Aufklärung gerückt. Wilhelm Berges

Engelchöre mit der politischen Ordnung Frankreichs. Voraussetzung ist dabei die enge Verwandtschaft zwischen Gott und dem König: die Engel sind ebensowenig um Gottes willen da wie die Beamten um des Königs willen. Wie Gott vielmehr die Engel dazu sendet, daß sie die Erwählten zur himmlischen Vollendung führen – die augustinische, heilsökonomische Deutung der areopagischen Angelologie wirkt nach –, so sind die Beamten um des Volkes willen da. Die überkommenen germanischen Kronämter *coqui*, *pincerni*, *cubicularii*, *thesaurarii*<sup>106</sup> – die auf die persönlichen Bedürfnisse des Herrschers ausgerichtet waren, werden eben deshalb verworfen; diese Ämter dienen der *curiositas et voluptas et avaritia* und verführen den König zum Laster.

Schon in seiner Jugend, als Wilhelm die Hierarchienlehre kennen lernte<sup>107</sup>, ist ihm die verpflichtende Kraft eindrücklich gewesen, die von jener himmlischen Ordnung auf die irdische ausgeht. Der engste Rat des Königs soll den obersten Engelchören der Seraphim, Cherubim und Thronoi gleichen; die oberste Stelle sollen die glühendsten Anhänger des Herrschers einnehmen. Hinzu treten die „Weisen“ und die „Richter“, hier vor allem als Schiedsrichter gedacht. Auf der zweiten Stufe stehen die „Magnaten“, die Glieder des Geburtsadels also (*Proceres regni et Barones*), die sich nicht ständig am Hofe aufhalten, zum andern die Provinzialstatthalter (*Praesides Provinciarum*) und zum dritten die örtlichen Militärbefehlshaber. Die unterste Hierarchie bilden – ebenfalls in drei Stufen – die ausführenden Organe des Hofes im Lande; die Vollstreckungsbeamten (*centuriones, qui vindictas et iustitias exequentur*), die bevollmächtigten Gesandten und die einfachen Boten, die Informationen und Befehle übermitteln<sup>108</sup>.

---

(Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, 1938, 79ff.) schließt den Weltpriester zu eng mit den Bettelmönchen in Ludwigs „Akademie“ zusammen. Wilhelm muß an Grosseteste gemessen werden; dadurch ist auch seine Verwandtschaft mit den neuen Formen des Mönchtums vorbedeutet. Über Beziehungen Alexanders v. Hales zu Wilhelm vgl. Franz Pelster SJ: *Literargesch. Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi*; *Ztschr. f. Kath. Theol.* 48, 1924, 508<sup>1</sup>.

<sup>106</sup> 964' E.- Vallentin, a. a. O. 104f. erblickt in der Ausmerzungen dieser Ämter einen mangelnden Sinn für politische Realitäten.

<sup>107</sup> *Tempore adolescentiae meae*, 964 G.

<sup>108</sup> 964 u. 964'. Ausführliche Darstellung bei Vallentin, a. a. O. 64ff.

Man wird in dieser Beamtenhierarchie nicht die Wirklichkeit der französischen Staatsverfassung des beginnenden 13. Jahrhunderts erblicken dürfen<sup>109</sup>. Wilhelm hat vielmehr ein Idealbild vom schönsten Staate entwerfen wollen, der an Schönheit und Würde dem obersten und vornehmsten Engelstaate entspricht<sup>110</sup>. Entscheidend ist bei dieser Entsprechung (*proportionalitas*) die Gesinnung der Liebe, in der die Engel untereinander und mit Gott, die Beamten untereinander und über den König mit Gott verbunden sind. Diese Liebesordnung zeichnet nicht nur das weltliche, sondern auch das geistliche Reich aus. Hier ist der Papst der „höchste König“ und das Kardinalskollegium bildet in Analogie zur obersten Hierarchie den zentralen Rat; unter ihm stehen sechs Chöre, vom Patriarchen hinabführend bis zum einfachen Priester. Für beide Reiche – und insofern entsprechen sie einander – ist der Abglanz des göttlichen Liebeslichtes kennzeichnend und damit die Teilhabe an der göttlichen Schönheit, in der alle Stufen miteinander verbunden sind<sup>111</sup>.

Einen Exkurs haben wir hier vor uns, keine ausführliche Lehre über politische und kirchliche Ordnung und deren gegenseitiges Verhältnis. Dieser Exkurs befindet sich in einem literarischen Zusammenhang, der sich wie ein Kommentar zu *De hierarchia caelesti* liest und vom Standpunkt des arabischen „Aristotelismus“ aus verfaßt ist. Und dieser Kommentar wiederum bildet einen Teil von *De universo*, einer Schrift also, in der Wilhelm die geistige Einheit des Kosmos – die *philosophia completa in totalitate sua*<sup>112</sup> – entwickeln will. Er verteidigt diese Einheit ebenso gegen die im damaligen Frankreich wieder auflebende Ketzerei der Manichäer wie gegen die kabbalistischen Zahlenspielereien des gleichzeitigen Judentums<sup>113</sup>. Und folgerichtig schließt er an die Angelologie zum Abschluß seines Werkes die Dämonologie an: an der Überlegenheit der Engel über die abgefallenen Geister

---

<sup>109</sup> Das Bild, das W. Kienast (*Der französ. Staat im 13. Jh.*, HZ 148, 1933, 457 ff.) entwirft, trägt andere Züge.

<sup>110</sup> Opp. I 964' F.

<sup>111</sup> Ebd. 964'; 965.

<sup>112</sup> Ebd. 593 C.

<sup>113</sup> Ebd. 593 ff. 961 C/D. Zur Auseinandersetzung mit der jüdischen Philosophie vgl. Duhem, a. a. O. 197 f.

manifestiert sich die Einheit der Welt. Das christliche Königtum soll diese Überlegenheit benutzen, um seine Beamtenhierarchie nach dem Bilde der Engelchöre zu gestalten.

Wilhelm von Auvergne hatte noch die soziale Wirklichkeit Frankreichs rein feudalistisch konstruiert, das göttliche Königtum mit dem Geburts- und Beamtenadel zusammengefaßt und die klerikale Hierarchie als eine selbständige Größe daneben gestellt. Berthold von Regensburg hatte schon ein waches Auge für die städtischen Verhältnisse besessen, wenn er auch die Bauernschaft nicht unberücksichtigt ließ. Inzwischen war der Feudalstaat im Übergang zum Ständestaat begriffen. Damit entwickeln sich, ideologisch gestützt durch die aristotelische Soziallehre, die drei Stände, die Jahrhunderte lang die Sozialstruktur Europas bestimmen sollten. Neben den Adel traten als neue Stände Geistlichkeit und Bürgertum. Der Bauer verschwand als selbständiger Stand für das sozialpolitische Denken. Die patriarchalische Struktur dagegen, am Bilde des bäuerlichen Hausvaters orientiert, blieb überall erhalten. Die bisherige feudale Ethik erweiterte sich zu einer ständischen Berufsethik.

Die Kirche paßte sich an. Die klerikale Standesordnung geht in die allgemeine über. Die Kirche konnte und wollte nicht verhindern, daß die *hierarchia caelestis* auf Erden nicht nur eine *hierarchia ecclesiastica*, sondern auch eine *hierarchia civilis* als Gegenstück fand. Was Berthold mit dem Spürsinn des praktischen Volksmannes, was Wilhelm von Auvergne ausschließlich für die *familia regis* entwickelt hatte, das konnte jetzt erst in vollen Umrissen heraustreten. Die neue soziale Wirklichkeit der drei Stände wurde nicht nur aristotelisch, sondern auch areopagitisch begründet. Das geschah zuerst bei Bonaventura.

Wie Ratzinger<sup>114</sup> überzeugend dargelegt hat, wurde von Bonaventura die ursprünglich kosmisch bestimmte Hierarchienlehre des Areopagiten ins Heilsgeschichtliche umgebogen und damit die heilstheologische Konzeption Augustins, nach der die Erwählten im himmlischen Jerusalem die abgefallenen Engel ersetzen sollten, zur Vollendung gebracht. Mit Franz von Assisi, dem seraphischen Heiligen, ist dieses Ende bereits hereingebrochen.

---

<sup>114</sup> Jos. Ratzinger: Die Geschichtstheologie des hlg. Bonaventura, 1959.

Bonaventura ist selbst einer seraphischen Vision gewürdigt worden; im Franziskanerorden beginnt für ihn die Sammlung der 144000 Erwählten, die als zehnter Ordo zu den neun übrigen, in den drei Hierarchien vereinigten Chören hinzugefügt werden sollen.

Die Geschichte spiegelt sich nicht nur in den himmlischen Hierarchien; die Gottesboten greifen vielmehr in die gegenwärtige Geschichte ein. Der stigmatisierte Franziskus empfängt aus Engelhand das Zeichen des lebendigen Gottes an seinem Leibe. Als der zuerst Versiegelte hat er die 144000 zu versiegeln. Der endzeitliche Orden der Minderbrüder verbindet sich mit den himmlischen Chören. In der Auseinandersetzung mit den Joachimiten und Spiritualen entwickelt Bonaventura diese Gedanken anhand der Auslegung der Schöpfungsgeschichte. Auf dieser Anknüpfung an die biblische Geschichte beruht die innere Kraft und Selbständigkeit, mit der er den radikalen Brüdern entgegentritt<sup>115</sup>.

Die drei Hierarchien, die der Areopagite bezeugt, gehören für Bonaventura in den Bereich der Schöpfung; ihre ständigen Einwirkungen erhalten die Welt<sup>116</sup>. Sie beziehen sich auch auf die soziale Ordnung; die drei Chöre der untersten Hierarchie (Principatus, Archangeli, Angeli) wachen in dreifacher Abstufung über die Fürsten, das Volk in seiner Gesamtheit und über die einzelnen. Dabei fällt ein aristokratischer Zug auf: der princeps ist mehr als die gens<sup>117</sup>. Aber die custodia hat zwei Seiten: sie ist nicht nur tröstender Schutz, sondern auch strafende Warnung. Die Ordnung, die Gott erhält, bleibt in Gefahr; Ungehorsam bedroht immer den von Gott verlangten Gehorsam. Das Naturrecht, das ihn fordert, entspricht immer dem Zustand der gefallen Welt (inest homini solum secundum statum naturae lapsae). Zu Gottes Ordnung gehört auch die Bestrafung der Unordnung; Fürsten und Volk sollen bei der Durchführung der Strafe zusammenwirken. Aus Gottes Kampf gegen die Unordnung ergibt sich auch die Möglichkeit, Prälaten und Fürsten abzusetzen<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> Ratzinger 35 ff., 49 ff., 94 ff.

<sup>116</sup> In Hexaëmeron, Coll. 21 u. 22; Opp. omnia V, Quaracchi 1891, 434 ff. Vgl. die Engellehre Sent II. d. 9, Opp. omnia II, 237 ff.

<sup>117</sup> Ebd. 241 a; vgl. d. 10 u. 11, 259 ff., 274 ff.

<sup>118</sup> Ebd. d. 24, art. 2, 1005; 1008. De perfectione evangelica, qu. 4, art. 2; V 181 ff.

Bonaventuras Modernität zeigt sich nicht nur daran, daß er mit dem areopagitischen Gedanken der Unterordnung die naturrechtliche Widerstandsideologie zu verbinden weiß; er hat auch die von Aristoteles herkommende Dreiständelehre mit der Hierarchienlehre in Einklang zu bringen verstanden. Zunächst für die Mönchsgemeinde und in Auseinandersetzung mit der Armutsfrage<sup>119</sup>. Wenn der Franziskanerorden der Orden der endzeitlichen Vollendung ist, dann muß das Leben im einzelnen Konvent der überirdischen, hierarchischen Ordnung entsprechen. Ist es richtig, wenn da die körperliche Arbeit auf eine bestimmte Gruppe beschränkt bleibt, oder gehört sie nicht zur radikalen Armut, auch etwa für die studierenden Brüder? Von eignen Voraussetzungen aus beantwortet Bonaventura die Frage, die schon Franziskus selbst zu schaffen gemacht hatte. Der große Ordenslehrer wendet die Dreigliederung, die einst Aedmer<sup>120</sup> auf alle Christen bezogen hatte, auf die Klostersgemeinschaft an: Es gibt auch in ihr *orantes, agricultores und defensores*. Das aber sind nicht die Ritter, sondern die zu Predigt und Lehrtätigkeit in die Welt entsandten Brüder.

Die Menschen zerfallen also – und das ist eine allgemein gültige Feststellung, die sich nicht auf die Klostersgemeinschaft beschränkt – in solche, die zur Handarbeit verpflichtet, und in solche, die davon frei sind. Daraus ergibt sich für die politische Ordnung ein Dreifaches: Sie erstreckt sich auf Güter, die unter uns, also körperlich sind; auf solche, die außer uns bestehen, also die bürgerliche Gemeinschaft angehen; und schließlich auf solche, die innerlich, also geistlich sind. Aus dieser dreifachen Art menschlichen Wirkens – die sich aus der echt mönchischen Spannung von Körper und Geist ableitet – entsteht eine dreifache Beziehung zur Öffentlichkeit und damit ein dreifaches Amt: das des Handarbeiters; das politische des Regenten, des Schutz gewährenden Ritters und des Handelsmanns – wobei zu allen Gliedern dieser Gruppe auch ihr Hilfspersonal gehört –; und schließlich das priesterliche Amt mit Predigt, Sakramentsverwaltung und

---

<sup>119</sup> Zum Folgenden *De perfectione evangelica*, qu. II: *De paupertate*, art. 3; *Utrum pauperes validi et maxime regulares ad opera manualia universaliter sint astricti*; *Opp. omnia* V, bes. 159ff.

<sup>120</sup> Oben S. 66f.

„Austeilung der guten Gaben Gottes, seien es irdische, seien es geistliche“.<sup>121</sup>

Wenn hier auch Ritter und Bürger auf einer Stufe zusammengefaßt werden, und den bäuerlichen Handarbeitern noch eine besondere Stelle eingeräumt bleibt, so ist doch im Prinzip die spätere Dreiständeordnung erreicht. Sie resultiert aus den gegebenen Verhältnissen, aus den Dienstfunktionen, die um der Erhaltung der Menschheit willen erfüllt werden müssen. Aber diese Stände sind „hierarchiae“, und zwar innerhalb der Kirche. Bonaventura versteht die Kirche nicht wie der Areopagite als eine hierarchisch gegliederte Sakramentsanstalt, sondern mit Augustin als eine Liebesgemeinschaft, in der ein Glied dem andern dient; der Gedanke gegenseitiger liebender Teilnahme bildet die Brücke, auf der der christliche Platoniker des Westens sich mit dem des Ostens begegnet. Die universale Kirche erscheint daher bei Bonaventura als ein Ordnungsgefüge, in dem Weltliches und Geistliches, Irdisches und Himmlisches zusammenwirken. Die weltlichen Stände gehören ihr an, stehen nicht mehr als säkulare außerhalb der Kirche. *Salus, necessitas et utilitas* der Kirche erfordern ihre Mitarbeit je nach ihrem Beruf<sup>122</sup>.

Der Einbeziehung der weltlichen Stände in die kirchliche Hierarchie entspricht bei Bonaventura die Einordnung des Klerus in die allgemeine ständische Ordnung. Der Erneuerungsdrang, der den endzeitlichen Orden des hlg. Franz beseelt, beschränkt sich nicht wie bei den bisherigen Mönchsreformern auf den mönchischen und klerikalen Bereich, sondern umfaßt die ganze Menschheit. Das schließt nicht aus, daß Bonaventura im Sinne des Areopagiten die Parallele zieht zwischen der himmlischen und der kirchlichen Hierarchie. Sie verhalten sich zueinander wie die Sonne zum Monde. Aber der Franziskaner denkt hier nicht wie es 600 Jahre lang der Fall gewesen war, klerikal und statisch, sondern dynamisch und in geschichtlichen Kategorien. Er knüpft

<sup>121</sup> Die Diakonie ist also in das Predigtamt einbezogen.

<sup>122</sup> *Cum ergo res publica universalis Ecclesiae seu ecclesiasticae hierarchiae indigeat ad sui conservationem triplici opere supradicto: Nec Deus nec Angelus nec pastor Ecclesiae vel rector sicut Apostolus astringit ad huiusmodi opera, nisi secundum quod exigit salus, necessitas, et utilitas huius ecclesiasticae hierarchiae, cuius servi Christi sunt membra; ebd. (vgl. Anm. 119) 161.*

dabei an ähnliche Periodisierungen an, die Bernhard für die Kirchengeschichte übernommen hatte und die noch bis zu Luther nachwirken sollten<sup>123</sup>. Den drei himmlischen Hierarchien entsprechen drei Zeitalter: der obersten (mit den drei ordines fundamentales) die Zeit der Patriarchen, Apostel und Propheten; der mittleren (mit den drei ordines promoventes) die Zeit der Märtyrer, Bekenner und Asketen; der unteren (mit den drei ordines der consummantes) die Zeit der Prälaten, theologischen bzw. philosophischen Lehrer und der regulierten Mönche (praesidentes, magistratus, regulares). Der allerletzte Zeitraum mit dem endzeitlichen Bettelorden wird ausgespart.

Im Blick auf die gegenwärtige Kirche setzt Bonaventura die Reihe der Triaden fort. Es gibt in ihr die drei ordines des monasticus, laicus und clericus. In der hierarchischen Reihenfolge, beim Kleriker anhebend, entsprechen sie den Principatus, Erzengeln und einfachen Engeln. Jene Reihe fand sich schon bei Gregor und der auf ihn zurückgehenden Tradition. Bonaventura nimmt sie auf, legt aber andere Wertmaßstäbe an. Entscheidend ist die produktive Kraft der drei Stände. Die ist bei den Mönchen nicht vorhanden; sie lassen sich von den andern in ihren irdischen und geistlichen Bedürfnissen erhalten. Bei den Klerikern ist sie größer: sie lassen sich zwar von den Laien ernähren, erstatten ihnen aber geistliche Gaben zurück. Der Laienstand ist ausschließlich produktiv, und zwar nicht nur in bezug auf leibliche Güter. Er ist der Ehestand; aus seinen Nachkommen ergänzensich die beiden anderen Stände. Im Unterschied zum früheren Mittelalter wird also dem Leben samt der Arbeit in der Welt ein positiver Wert zuerkannt; es hat auch für die Kirche eine aktive Bedeutung.

Aus dem Laienstand hat Bonaventura eine neue Triade entwickelt und damit innerhalb der hierarchia ecclesiastica eine hierarchia civilis im eigentlichen Sinne gewonnen. In ihr ist kein Raum für einen besonderen Klerikerstand; stattdessen sind alle drei „heilig“: die sacrae plebes, sacri consules und der sacer princeps. Dabei sind unter den „sacri consules“ sicherlich nicht Priester zu verstehen; die politischen Ratgeber des Fürsten erfüllen

---

<sup>123</sup> J. M. Headly: Luther's view of church history, 1963. – Zum Text vgl. Hexaëmeron, Collatio 22: De ecclesia militante, Opp. V, 438.

keinen klerikalen, wohl aber einen göttlichen Auftrag. Für Bonaventura bleiben die Kleriker auf den kirchlichen Raum beschränkt, stehen noch außerhalb des sozialen Organismus. Es bedarf längerer Zeit, bis die aus Aristoteles stammende und die politische Wirklichkeit – am frühesten in den italienischen Stadtstaaten – bestimmende Trias von Geistlichkeit, Adel und Bürgertum wie in die katechetische Praxis so in die hohe Theologie eingedrungen ist.

Wie stark bei der politischen Anwendung der Hierarchienlehre immer noch die feudale Welt im Vordergrund steht, zeigt das Beispiel John Pechams (auch Peckham, † 1292 als Erzbischof von Canterbury)<sup>124</sup>. Als Student hörte er in Paris bei Bonaventura, trat verhältnismäßig spät ins Oxforder Franziskanerkloster ein und setzte seine Lehrtätigkeit hier, in Paris und dann als Lector Sancti Palatii in Rom fort. In der Armutsfrage stand er auf der Seite seines Lehrers, des späteren Ordensgenerals Bonaventura, der ihn in seiner Ordenslaufbahn förderte, bis der Papst ihn 1279 zum Primas der englischen Kirche ernannte. Theologisch gehört Pecham in die von Grosseteste ausgehende Tradition hinein, die besonders in der englischen Franziskanerschule herrschend war und blieb ein platonisierender Aristoteliker, der in seinem Traktat *De anima* ähnlich wie Wilhelm von Auvergne „eine ganz reizvolle christliche Weltsumme in Miniaturform“ entworfen, „ein Prisma der geistesgeschichtlichen Bewegungen der Epoche“<sup>125</sup> geliefert hat.

---

<sup>124</sup> Das Beste zu seiner Biographie in den kommentierenden Einleitungen zu seinem Register *epistolarum*, ed. Ch. Tr. Martin, 3 Bde., 1882–1885. Dazu H. Spettmann: Quellenkritisches zur Biographie des Johannes Pecham OFM (Franziskan. Studien II, 1915, 170ff., 266ff). Ders. (Die Psychologie des Joh. Pecham; Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MA XX 6) zeigt S. 30 den formalen Einfluß des Areopagiten. Beiläufig wird dieser Einfluß erwähnt von D. E. Sharp: *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, Oxford 1930, 175ff.

<sup>125</sup> Ernst Stadter: Die Seele als „minor mundus“ und als „regnum“; ein Beitrag zur Psychologie der mittleren Franziskanerschule; *Miscellanea Mediaevalia* 5, 1968, 56ff. Hier 69ff. eine Abgrenzung gegen Franz Ehrle (John Peckham über den Kampf des Augustinismus u. Aristotelismus in der 2. Hälfte d. 13. Jh.; *ZTh.* 13, 1889, 172ff.) und die Verwendung des Begriffs „Augustinismus“ im Gegensatz zum thomistischen Aristotelismus.

Daß Pecham mit Hilfe des Areopagiten den Übergang von einer hierarchisch abgestuften Seelenlehre zu den Ordnungen der politisch-sozialen Welt zu finden wußte, zeigt sein nur in französisch-normannischer Sprache übermittelter Traktat „Jerarchie“, der zwischen 1280 und 1290 der englischen Königin Eleanor gewidmet wurde<sup>126</sup>. Es handelt sich um einen Laienkatechismus zur politischen Ethik. Pecham, von König Edward I. zum Mitglied des obersten Rates ernannt, will den königlichen Hof und die Beamtschaft im Lande zur Nachfolge des himmlischen Lebens der Engel ermuntern; er erklärt ihnen darum die neun himmlischen Ordines und die Beziehungen, die zwischen ihnen und den obrigkeitlichen Ämtern bestehen<sup>127</sup>. Den drei Engelchören der obersten Hierarchie entsprechen die obersten Beamten: Die Mitglieder des engeren Rates, die Statthalter der einzelnen Landesteile und aus ihnen herzuzugewogene vornehme Ratgeber<sup>128</sup>. Die Dienste, die sich auf die zweite Hierarchie beziehen, bestehen in der Übermittlung der Befehle an die örtlichen Instanzen durch den Kriegsmarschall. Dabei werden Maßnahmen angeordnet, die das Gute fördern und das Böse hindern. Die virtutes und potestates werden also nicht personal, sondern sachlich qualifiziert; und es zeigt sich, daß Pechams Interesse nicht auf die Verwaltungsorganisation, sondern auf die Regierungstätigkeit gerichtet ist. Bekämpfung des Bösen ist die Aufgabe der Engel und der Beamten. Auf der untersten Stufe wirken Seneschall und Baillif; ihn gibt es in zwei Rangustufen je nach der Größe der Verantwortung. Diesen Beamten obliegt der Schutz der Untertanen und der königlichen Besitzungen. Sie alle aber sollen der Heiligkeit der Engel nacheifern; „ce alme eyt beneyte que les perfections des neofs ordres se efforce de mettre en sun quer“<sup>129</sup>.

<sup>126</sup> Text und Kommentar bei Albert Rosin: Die „Hierarchie“ des John Peckham historisch interpretiert; Ztschr. f. Roman. Philol. 52, 1932, 583–614. Zur Textgeschichte M. Dom. Legge: J. P.s Jerarchia = Medium Aevum 11, 1941, 77–84. Zur Zeitgeschichte: D. L. Douie: Archbishop Pecham, Oxford 1952, 51 ff.

<sup>127</sup> Qui donc veut tele vie mener, il covient k'il sache aucune chose del estat de paradis, e qu'il adrese sun quer a la guise des citeins du ciel; Legge 82.

<sup>128</sup> Die Abstufung ist also in Bezug auf die Statthalter anders als bei Wilhelm von Auvergne; vgl. oben S. 73 f. Eine unbestimmte platonische Erinnerung ist es, wenn diese als „Philosophen“ bezeichnet werden.

<sup>129</sup> Legge 83.

Pechams Traktat unterscheidet sich so deutlich von dem Entwurf Wilhelms von Auvergne, daß eine Abhängigkeit ausgeschlossen erscheint. Auch die Grundidee ist nicht ganz dieselbe: Wilhelm erblickt den Vergleichspunkt zwischen den himmlischen und den irdischen Hierarchien in ihrer heilsmittlerischen Funktion; bei Pecham steht das Dienstethos der königlichen Diener im Vordergrund; der König selbst spielt keine Rolle. Pecham kommt es auch nicht darauf an, den Beamtenapparat neunfach zu gliedern und die Beamtenfunktionen entsprechend gegeneinander abzugrenzen, ganz abgesehen davon, daß die Organisation in Frankreich offenbar viel weiter entwickelt war als in England. Hier reicht die Zahl der Beamten gar nicht aus, die neun Stufen zu füllen; die Unvollständigkeit, die man Pecham tadelnd zuschreibt, hat wohl hier ihre Ursache<sup>130</sup>. Wir müssen seinen Versuch, die feudale Welt durch die Verbindung mit den himmlischen Hierarchien zu versittlichen, ebenso beurteilen wie die Bemühungen seines Lehrers und Ordensoberen Bonaventura, die soziale Wirklichkeit mit dem Geist dienender Liebe zu erfüllen. –

Man kann den Einfluß, den Albertus Magnus auf die Tradierung der areopagitischen Theologie in der Folgezeit ausgeübt hat, gar nicht überschätzen; er ist bis auf Cusanus hin wirksam<sup>131</sup>. Schon in seinen Frühschriften hat er den Areopagiten zitiert; seine Kommentare zu den areopagitischen Schriften<sup>132</sup> bestimmen die

---

<sup>130</sup> Vgl. Rosin, a. a. O. 596. Rosin hat die geschichtlichen Zusammenhänge des P'schen Entwurfes nicht erkannt; seine Urteile sind daher oft abwegig. Die Frage nach der Abhängigkeit von der volkstümlichen Literatur bedarf besonderer Untersuchung. Auch sonst finden sich Fehltritte. Legge redet im Blick auf die Jerarchia von „a manner so puerile, that, were he anonymous, the author would be condemned out of hand as a typical example of the worst kind of mediaeval hack“ (a. a. O. 80), Donil hält (a. a. O. 52) P.s Analogiedenken für „purely conventional“.

<sup>131</sup> Nach R. Haubst (Das Fortleben Albrechts des Großen bei Heymerich von Kamp u. Nikolaus von Kues; *Studia Albertina* 1952, 441 ff.) ist der Ursprung des kusanischen Koinzidenzgedankens in Alberts Komm. zu *De hier. cael.* zu suchen.

<sup>132</sup> Nur der zu *De divinis nominibus* ist noch ungedruckt. Nach Paul Simon: Die Edition des Kommentars zu Dionysius *De divinis nominibus* in der neuen Gesamtausgabe der Werke des Albertus Magnus; *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 42, 1960, 207 ff. gehört das Werk in die Reihe der Kommentierung des *Corpus Areopagiticum*, die Albert im Herbst 1248 in Köln begann.

der folgenden Generationen. Sie wirken auf alle theologischen Zentralfragen ein, ohne Rücksicht auf die Schulzusammenhänge, wie denn auch Albert von der frühen Franziskanerschule Anregungen aufgenommen hat. Wie weit er der Hierarchienlehre auch in den Soziallehren Eingang verschafft hat, darüber ist nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung nichts Gewisses zu sagen. Schließt man von Thomas auf seinen Lehrer Albert zurück, so kann man in dieser Hinsicht nicht viel erwarten.

Thomas hat die areopagitischen Schriften und die Hilfsmittel, die seine Zeit zu deren Verständnis bot, genau gekannt und benutzt<sup>133</sup>; zeitlebens haftet von daher seiner Theologie ein gewisser neuplatonischer Einschlag an. Andererseits war er stets davon überzeugt, daß der Areopagite fast in allen Stücken von Aristoteles aus interpretiert werden könne<sup>134</sup>. So läßt sich auch in seiner hauptsächlich an Aristoteles orientierten Lehre von Staat und Gesellschaft ein areopagitischer Einschlag nicht verkennen.

Thomas knüpft an die Dreiteilung an, die von Plato her das Frühmittelalter bestimmt hatte: es gibt einen *ordo iudicantium*, *pugnantium* und *laborantium in agris*. Er stellt diese Unterscheidung in der *civitas* fest; sie ist bezeugt als eine *multitudo ordinata*. Das ihr zugrunde liegende Ordnungsprinzip wiederum ist das Prinzip der Hierarchie. Thomas entwickelt es im Zusammenhang der Lehre von den *ordines* der Engel<sup>135</sup>: Jede Hierarchie zerfällt in drei *ordines*, die sich in Über- und Unterordnung als oberer, mittlerer und unterer Stand konstituieren (*optimates*, *populus honorabilis*, *populus vilis*). Der Stadtstaat entspricht also nach Thomas einer himmlischen Hierarchie. Dabei ist es für sein methodisches Denken charakteristisch, daß er nicht die irdische Welt aus der oberen ableitet, sondern umgekehrt: weil in jeder irdischen Herrschaft ein Fürst über eine geordnete Vielheit von Menschen regiert und weil deren Ordnung immer ein Oberes,

<sup>133</sup> Vgl. außer J. Durantel: *St. Thomas et le Pseudo-Denis* (Paris 1919) auch Alfred Feder SJ: *Des Aquinaten Kommentar zu Ps.-Dionysius' „De divinis nominibus“*, *Scholastik* 1, 1926, 321–351.

<sup>134</sup> *Dionysius fere ubique sequitur Aristotelem*. II Sent. d. 14, q. 1, a. 2 nach M. D. Chenu OP: *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*, 1954<sup>2</sup>, 194<sup>2</sup>.

<sup>135</sup> q. 108, a<sup>2</sup> resp. – Vgl. auch *Comm. in Lib. II Sententiarum* q. 1.

Mittleres und Unteres umfaßt<sup>136</sup>, deshalb kann aus der Dreigliederung der menschlichen Hierarchie die der himmlischen erschlossen werden. Dieses induktive Verfahren erscheint als charakteristisch für den Aristoteliker Thomas.

Dabei verwendet er die Begriffe *ordo* und *status* durchaus synonym. Das Prinzip der Über- und Unterordnung gilt auch in der thomistischen Ständelehre<sup>137</sup>. Der im Kanonischen Recht vorausgesetzte Unterschied zwischen dem Stand der Freien und der Knechte wird anerkannt und aus der natürlichen Bewertung von Haupt und Gliedern gerechtfertigt. Jedes Amt beruht auf dem höheren oder niederen Stand. Das gilt nicht nur von der bürgerlichen Gemeinschaft, sondern auch von der Kirche; der Friede wird gestört, wo einer sich über seinen Stand erhebt<sup>138</sup>. Die Ordnung in der Unterordnung findet sich sowohl in der Kirche wie im Staate: Der Priester verhält sich zum Bischof wie der hohe Beamte (*ballivus vel praepositus*) zum König; beide, Bischof und König, empfangen ihre Würde aufgrund ihrer Weihe bzw. Segnung<sup>139</sup>. Die Gehorsampflicht gilt in beiden Bereichen; die Kirche fordert darum den Gehorsam der Untertanen: „Die Ordnung der Gerechtigkeit macht erforderlich, daß die Unteren den Oberen gehorchen; sonst könnte der Status der menschlichen Verhältnisse nicht erhalten werden“<sup>140</sup>.

Die Parallele zwischen kirchlicher und weltlicher Ordnung kann aber nicht nur areopagitisch, sondern auch aristotelisch-zweckhaft begründet werden; Priester und Fürsten werden eingesetzt zum Nutzen des Volkes<sup>141</sup>. Und von dieser doppelten Voraussetzung aus kann nicht nur die alte platonische Dreigliederung erneuert, sondern auf der Grundlage von Befehl und Gehorsam

<sup>136</sup> a. a. O. a. 1.

<sup>137</sup> II 2, q. 183, a. 1 und 2.

<sup>138</sup> *Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus, dum quaerit quae sua sunt propria; sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc, quod cives singuli quae sua sunt quaerunt; ebd. a. 2.*

<sup>139</sup> II 2, q. 184, a. 8 ad 2; begründet wird das aus *De eccl. hier. VI*

<sup>140</sup> II 2, q. 104, a. 6, resp.

<sup>141</sup> II 1 q. 105, a. 1, 4: *Sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quae ad Deum pertinent, . . . ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis.* Diese Gleichheit besteht bei Ungleichheit der Zwecke.

ein vierfaches Verhältnis aufgezeigt werden, in dem freilich zwischen den Untertanen kein Unterschied gemacht wird. Es gibt die Unterwerfung aller unter den Fürsten, sodann das Verhältnis der Untertanen zueinander, drittens zu den Auswärtigen und viertens die Unterordnung von Frau, Kindern und Dienstboten unter den Hausherrn<sup>142</sup>.

Inwieweit sind areopagitische Motive in den echten Bestandteilen der thomasischen Schrift *De regno, ad regem Cypr* enthalten<sup>143</sup>? In dem grundlegenden Eingang tritt uns der reine Aristotelismus entgegen: alles wird von seiner Zweckmäßigkeit her bestimmt; alles muß daher der Vernunft entsprechen. Der Mensch als *animal sociale* ist auf das Gemeinsam-Vernünftige angewiesen, und dieses muß durch eine es regierende Kraft angestoßen und zu dem ihm gemäßen Ziele, zum *bonum commune*, hingelenkt werden. So ergibt sich als die beste mögliche Staatsform die Monarchie (*Commune autem naturale regimen ab uno est*); sie schafft und erhält am besten den Frieden und damit das gemeinsame Streben zum Ziel.

Nur in schwachen Ansätzen lassen sich in diesem geschlossenen Gedankengang, der ganz von des Menschen Beschaffenheit und Ziel ausgeht, Möglichkeiten für eine Hierarchienlehre erkennen. Es sind nur zwei vorhanden: Da, wo Thomas vom Anstoß zum *bonum commune*, also vom *regitivum* handelt, verweist er auf Gott, der als erster Beweger alles regiert, und dann auf die *creatura rationalis*, die nach Gottes vorherbestimmten Ordnungen alle Körper lenkt<sup>144</sup>. Wir gehen nicht fehl, wenn wir in diesen regierenden Geistmächten die Engel wiederfinden; ihnen entspricht beim Einzelmenschen die Seele, die den Leib in ihrer Gewalt hat. Diese Korrelation zwischen den Engelchören und den geordneten

<sup>142</sup> II 1, q. 104, a. 4, resp.; et secundum istos quator ordines distingui possunt praecepta iudicialia veteris legis: neben Aristoteles und den Areopagiten tritt das AT, auch dieses eine Ständeordnung voraussetzend.

<sup>143</sup> Sie können nur bis cap. 4 des 1. Buches gefunden werden (in der hier benutzten Ausgabe der *Opuscula omnia* von Paul Mandonnet Bd. I (Paris 1927) S. 353). Der Rest stammt von Bartholomäus von Lucca.

<sup>144</sup> In universitate corporum per primum corpus, scilicet coeleste, alia corpora ordine quodam divinae providentiae reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem; a. a. O. 314.

seelischen Kräften und deren Analogie mit der Staatsordnung führte, so sahen wir oben<sup>145</sup>, zum Durchbruch der Hierarchienlehre in die soziale Wirklichkeit.

Der andere Ansatzpunkt liegt in der Parallele von königlichem und hausväterlichem Regiment<sup>146</sup>. Sie ist schon dadurch gegeben, daß sich nach Aristoteles die bürgerliche Ordnung aus der Familie aufbaut. Dem würde jedoch entsprechen, daß die väterliche Gewalt in die größere Gemeinschaft hineinprojiziert wird. Bei Thomas aber wird sie umgekehrt aus der königlichen abgeleitet; der Begriff „*similitudo*“, den er anwendet, ist auf neuplatonisch-areopagitischem Boden gewachsen. Wir dürfen also schon in den aristotelisch geprägten Eingangskapiteln von *De regno* diese Beziehungen nicht außer acht lassen. Daß sich hinter dem politischen Aufbau von Familie, Stadt und Provinz die drei Stände des einfachen Bürgers, des ritterlichen Verteidigers und des Königs verbergen<sup>147</sup>, ist ebenfalls nicht allein aus den aristotelischen Einflüssen zu erklären.

Deutlicher werden diese Zusammenhänge da, wo Thomas im zweiten Abschnitt des ersten Buches<sup>148</sup> von den königlichen Pflichten zu reden beginnt. Er will sie aus der Natur begründen. Das heißt aber für ihn: Das Vorbild für die Herrschaft des Königs findet sich in Gottes Weltregiment, und dieses wiederum spiegelt sich ab im Menschen als dem *minor mundus*. Wie alle körperlichen und geistigen Kräfte in der göttlichen Herrschaft beschlossen liegen, so werden alle menschlichen Glieder und Fähigkeiten von der Vernunft regiert; die Vernunft verhält sich im Menschen so wie Gott in der Welt. Und demgemäß steht es mit der Vernunft des Königs: sie repräsentiert die Gesamtvernunft und regiert die Menge der Menschen. Das Amt des Königs besteht darin, „daß er in seinem Reich das ist, was die Vernunft im Körper und Gott in der Welt.“ Das bedeutet noch keine Vergöttlichung, aber eine Entsprechung von Gott und König; sie dokumentiert sich in der

<sup>145</sup> Policraticus, oben S. 61 f.

<sup>146</sup> Qui autem domum regit, non rex, sed paterfamilias dicitur. Habet tamen aliquam *similitudinem* regis, propter quam aliquando reges populorum patres vocantur; ebd. 315.

<sup>147</sup> Vgl. unten S. 90 ff.

<sup>148</sup> Von Kap. 12 ab; 338 ff. Im folgenden zunächst S. 339.

Gerechtigkeit und Milde, mit der dieser sein Amt ausübt, ist also ethisch zu deuten.

Gott hat die Welt erschaffen und regiert sie; die Seele formt den Körper und bewegt ihn. Den Königen geziemt dasselbe Tun. Sie sind Staatsgründer und Staatslenker. Beides steht unter derselben Regel; der Staat wird regiert nach dem Gesetz, nach dem er angetreten ist. Beides aber soll den Gesetzen entsprechen, die Gott seiner Schöpfung zugrunde gelegt hat. Von den Engeln, den reinen Geistern und Ordnungsmächten, die Gottes Vernunftgedanken verwirklichen, ist in diesem Zusammenhang keine Rede. Wohl aber von der schöpferischen Kraft der Könige, die die Gesetze der Natur erkennen, sich ihrer bedienen und so Staaten gründen und erhalten<sup>149</sup>. Die Könige wirken nur in diesem irdischen Bereich; aber indem sie dabei die Menschen durch Belohnungen und Strafen zum Guten anhalten, veranlassen sie indirekt, das höchste Ziel der ewigen Seligkeit zu erreichen, dasselbe also, das die Kirche direkt durch Lehre und sakramentale Gnadenspendung übermittelt. Insofern sind die Könige den Priestern und an ihrer Spitze dem Papst unterworfen<sup>150</sup>.

In dieser Verhaftung an den höchsten Zweck, das christliche Heil, durchbricht Thomas die aristotelische Staatslehre an der entscheidenden Stelle. Dadurch, daß er alles Irdische als Durchgang zur himmlischen Glückseligkeit auffaßt, gewinnt er die Möglichkeit, das menschliche Regiment zu Gott in Beziehung zu setzen. Die menschliche Über- und Unterordnung in Familie, Kirche und Gesellschaft ist damit noch nicht als Hierarchie bezeichnet. Aber der Sache nach ist Thomas von der Hierarchienlehre nicht mehr weit entfernt.

Sein Schüler Bartholomäus von Lucca († 1326/27), der die Schrift *De regno* vervollständigt hat, ist dabei viel intensiver auf die areopagitischen Anregungen eingegangen als der Meister und hat sie noch inniger mit den aristotelischen Grundgedanken verbunden. Von Aristoteles stammt die Vorstellung vom Menschen als einem Sozialwesen und von der politischen Gemeinschaft;

---

<sup>149</sup> Diese Ausführungen des 13. Kap. (330–341) beziehen sich auf den 1193 gegründeten Kreuzfahrerstaat Cypern.

<sup>150</sup> Cap. 14f.; 341 ff.

Bartholomäus rückt dabei Thomas näher an Sokrates und Plato heran, als jener sich selbst versteht<sup>151</sup>. Und er verbindet dabei das platonische Erbe mit Anregungen von Ps.-Dionysius und Augustin. Beide interpretieren das antike Gemeinschaftsideal vom christlichen Liebesgedanken aus, finden ihn auch in der späteren antiken Philosophie bestätigt. Die ideale Gemeinschaft aber war im Kreis der christlichen Jünger verwirklicht; sie richtete sich auf den Himmelsstaat, dessen Bürger wie die Engel nicht freien noch sich freien lassen. Eben darum aber ist dieser „Status“ nicht mit der irdischen Gemeinschaft zu vergleichen; nur in ihr kann es Familien und Privatbesitz geben<sup>152</sup>.

So sehr also durch Bartholomäus Plato vom Standpunkt des Aristoteles aus korrigiert wird, so sehr wird dieser vom Areopagiten und dem mit ihm grundsätzlich übereinstimmenden Augustin bestätigt. Beide bekräftigen die von Aristoteles postulierte staatliche Gemeinschaft. *Amor est virtus unitiva*, sagt Dionysius; und nach Augustin besteht der Staat um so besser, je größer die Kraft der Liebe ist<sup>153</sup>. Diese Liebe aber setzt immer das Verschiedene voraus, das zur Einheit zusammengeführt wird.

Dabei wird die aristotelische Zweckbestimmung eng mit dem christlichen Liebesgedanken verbunden. Der große Philosoph stimmt mit dem Apostel Paulus darin überein, daß das Gesetz auf die Liebe hinzielt und in ihr erfüllt wird. Ein solcher Erfüllungszweck aber transzendiert das Irdische und weist hin auf die ewige Seligkeit. Er kann darum nicht mit menschlichen Mitteln erfüllt werden; auch die Kräfte des Gesetzgebers und Herrschers reichen dazu nicht aus. Je höher ein Zweck ist, desto stärker ist der Antrieb, ihn zu erreichen. Dieser aristotelische Satz wird von Bartholomäus ins Christliche umgedeutet: Je höher der Zweck, desto mehr bedarf er zur Verwirklichung des göttlichen Handelns<sup>154</sup>.

Christus aber ist dafür das Urbild, das wird unter Berufung auf den Areopagiten behauptet. Von Christus strahlt das Licht aus,

<sup>151</sup> Bartholomäus will Plato die Promiskuität nicht zutrauen und polemisiert gegen den Einsatz der Frauen im Krieg; lib. IV cap. 4ff.

<sup>152</sup> Ebd. 437–439.

<sup>153</sup> Ebd. 437.

<sup>154</sup> *Quaelibet res, quanto ordinatur ad excellentiorem finem, tanto plus participat de actione divina*; ebd. 383, 383f. das Folgende.

das Fürsten und Untertanen zu gutem Regiment erleuchtet. Durch diese Erleuchtung entsteht die Bewegung, die beide umfaßt. Christus erscheint also hier als Quelle und Mittler der liebenden Belebung, die der Areopagite in seiner Hierarchienlehre den Engeln zugeschrieben hatte: die neuplatonische Metaphysik wird von dem mittelalterlichen Thomasschüler noch stärker als bei dem spätantiken Denker ins Christliche einbezogen. Christus erscheint Bartholomäus als der „primus hierarcha“, der durch den Papst und den König der Christenheit auf allen ihren Stufen neue Anstöße mitteilt<sup>155</sup>.

Wie Thomas, so hat auch sein Schüler die königliche Gewalt unmittelbar von der göttlichen abhängig gemacht; „Könige und Fürsten sind Gottes Stellvertreter auf Erden, durch die Gott die Welt als durch Mittelursachen regiert“<sup>156</sup>. Die Salbung mit geweihtem Öl, die schon den irsaelitischen Königen zuteil wurde, gilt auch Chlodwig und seinen Nachfolgern. Sie sind dadurch nicht nur zur Verehrung Gottes verpflichtet, sondern bilden ihn auch ab<sup>157</sup>. Unter dem Einfluß und in der Kraft Gottes als des ersten Bewegers handeln sie; ihr Geist wird ins Göttliche emporgehoben; sie empfangen Visionen zur Wegweisung für ihr herrscherliches Handeln<sup>158</sup>.

Diese inspirative Erleuchtung wird nicht nur den Königen, sondern auch ihren höfischen Dienern zuteil. Sie sind nichts ohne den König; das Licht ihrer Erkenntnis geht von ihm aus. Mit dieser sakramental begründeten Inspirationstheorie geht Bartholomäus über Wilhelm von Auvergne und Pecham weit hinaus; sie hatten sich auf die ethische Vorbildlichkeit und Liebesmitteilung beschränkt. Der Thomasschüler bezieht sich auch nicht wie seine beiden Vorbilder direkt auf die Engelchöre des Areopagiten. Aber daß er von dessen Anschauungen herkommt, zeigt die Berufung auf Apk. 4f, wo Engel und Älteste die göttlichen Anweisungen empfangen. So geschieht es dann auch den irdischen Dienern; sie

---

<sup>155</sup> Ebd. 420f. – Über die Papstgewalt im Zusammenhang mit der des Königs ebd. 399ff. Schon Thomas selbst hatte das Verhältnis von priesterlichen und königlichem Amte von Christi Herrschaft aus begründet; 343f.

<sup>156</sup> Ebd. 374.

<sup>157</sup> Proportio figurae ad figuratum, umbrae ad corpus; ebd. 378.

<sup>158</sup> Ebd. 381f.

sind mehr passiv als aktiv, wenn ihnen die gewaltige göttliche Einstrahlung zuteil wird<sup>159</sup>. Solche Erleuchtungen ergehen immer von oben nach unten; ihnen muß aber von unten her die Empfänglichkeit des Geistes entgegenkommen, damit der Kreislauf vollzogen werde<sup>160</sup>. Während also Wilhelm und Pecham die neun Engelhöhere der himmlischen Hierarchie von oben nach unten verfolgen, um die hierarchische Ordnung des Königreiches wiederzugeben, hält Bartholomäus sich – unter ausdrücklicher Berufung auf den Areopagiten! – an den Doppelvorgang des *descensus* und *recessus*, der von Origenes an besonders die Theologie des Ostens bestimmt hatte. Diese geistlichen Vorgänge werden von dem Dominikaner auf das politische Geschehen übertragen.

Was bedeuten diese Grundsätze für die ständische Ordnung? Bartholomäus macht in Anlehnung an antike Vorbilder mehrere Ansätze, sie zu erfassen. Aus Plato gewinnt er zunächst fünf Stände: Fürsten, Räte, Krieger, Handwerker und Bauern. Gelegentlich macht er einmal den Versuch, diese Zahl anhand der Seelenkräfte zu rechtfertigen. Aber unter dem Eindruck biblischer Aussagen und der aristotelischen Kritik beschränkt er sich lieber auf die Dreizahl. Er bekämpft die Ritterschaft als eigenen Stand und will lieber – charakteristisch für den italienischen Stadtstaat – ein Volksheer, das aus den Wehrfähigen einer Stadt gebildet wird und keine Standesunterschiede kennt. Indem Bartholomäus Handwerker und Bauern zusammenfaßt, gelangt er tatsächlich zu der Trias von Fürsten, Räten und Handarbeitern. Das Bürgertum fehlt hierbei, ebenso wie der Klerus.

So kommt Bartholomäus auf eine Dreiständelehre hinaus. Er bietet aus der Tradition verschiedene Möglichkeiten an, sie konkret zu gestalten, besonders im Anschluß an den Aristoteles nahestehenden Neupythagoräer Hippodamus. Dieser unterscheidet drei Stände je nach dem Besitz: die Priester verfügen über Tempelgut, die Krieger werden für ihren Dienst durch öffentliches Gut entschädigt; die Bauern und – so fügt Bartholomäus hinzu – die Handwerker besitzen Grund- und anderes Vermögen. Diese an sich lobenswerte Einteilung krankt trotz ihrer Beachtung des

---

<sup>159</sup> Ebd. 377.

<sup>160</sup> Ebd. 381.

religiösen Moments daran, daß Besitz zur allgemeinen Menschlichkeit gehört und darum nicht als Unterscheidungsmerkmal verwandt werden kann<sup>161</sup>.

Eine andere Dreigliederung gewinnt Hippodamus aus der Gerichtsverfassung. Hier bedarf es der Weisen, die den Tatbestand feststellen und das Urteil fällen und von deren Rat die Gemeinschaft abhängt. Hinzu kommen die Krieger, die die Urteile und Ratschläge vollstrecken und für den Einsatz ihres Lebens besonderer Ehren würdig sind, und schließlich die Handarbeiter. Die Ratgeber werden mit dem Regenten zu einem Stande zusammengefaßt. Ihn wählt das Volk der Krieger und Bauern. Bartholomäus empfiehlt die im größten Teil Italiens bestehende Wahlmonarchie und hat Bedenken gegen die Erbmonarchie<sup>162</sup>.

Den wahren Staat aber versteht Bartholomäus nach Anleitung von Aristoteles und Augustin vom Leib und seinen Gliedern her, die ihm in Liebe verbunden sind. Im Staate besteht eine harmonische Ordnung, nach der in gegenseitiger Liebe befohlen und gehorcht wird; dann wird jeder „in seinem Stande“ das Richtige tun und lassen. Es ergeben sich daraus drei Stände: der Rektor, der von ihm Beauftragte und der Untertan. Alles Entscheidende und damit die Glückseligkeit des Ganzen wie des Einzelnen hängt dabei vom Rektor (gubernator) ab; sein Eifer, seine Willenskraft und seine sittliche Integrität bestimmen alles<sup>163</sup>.

Diese ideale Staatsordnung ist von den alten Römern geschaffen worden; auf sie kommt Bartholomäus mehrmals zurück<sup>164</sup>. Romulus schuf die Gliederung in Senatoren, Krieger und Volk; es herrschte also eine Aristokratie, innerhalb deren das Königtum weiter bestand. Diese Ordnung ist besser als die platonische. Sie entspricht auch am besten den seelischen Bedürfnissen des Menschen: Die Ratgeber bilden also die beste und oberste Instanz; nach Plutarch entsprechen sie dem Auge des Ganzen, sie verkörpern die oberste sittliche Erkenntnis. Die Rektoren stehen an zweiter Stelle. Sie wehren den bösen unordentlichen Begierden und führen das Schwert, die Gesetzlosen zu strafen. Der Kriegerstand

---

<sup>161</sup> Lib. IV cap. 12; 455 ff.

<sup>162</sup> Ebd. 456 f.

<sup>163</sup> Ebd. lib. IV, cap. 23; 474 ff.

<sup>164</sup> Ebd. 470, 476 ff.

fällt hier also mit dem der Richter zusammen; aber auch auswärtige Verwicklungen machen ihn für die ganze politische Gemeinschaft nutzbringend und notwendig. Die Handarbeiter – Handwerker und Bauern – bilden den untersten Stand; sie erfüllen die äußerlichen leiblichen Bedürfnisse der Menschen<sup>165</sup>.

Auf das Rechtsgefüge kommt bei dieser Ordnung alles an; die Richter bilden daher den vornehmsten Stand. Aber auch der Krieger ist unerlässlich; sie kommen in jeder ständischen Ordnung vor<sup>166</sup>. Die Ökonomia, die Hausgemeinschaft mit Frau, Kindern und Gesinde unter dem Hausvater, wird von Bartholomäus etwas stiefmütterlich behandelt. Durch ihre innere Gliederung, die sie zum Abbild, nicht wie bei Aristoteles zum Urbild des Staates macht<sup>167</sup>, und in der die Frau ihre eigentliche Aufgabe findet<sup>168</sup>, wird ihr in der Staatsphilosophie ein eigenes Feld zugewiesen, das von Bartholomäus nicht bebaut wird.

Eine Reihe von Modellen hat er für die Ständelehre aus der antiken Überlieferung ans Licht geholt, sie mit Aristoteles verglichen und an ihm gemessen. Einen direkten Zusammenhang zwischen Dreiständelehre und Hierarchienlehre hat er nicht hergestellt. Vom Areopagiten herkommende Einflüsse erscheinen mehr versteckt als offen und beziehen sich eher auf die gottmittlerische Stellung des Königs und seiner Mitarbeiter als auf alle drei Stände. In bezug auf sie hat das aristotelische Element das areopagitische überwuchert, aber nicht ertötet. Wir werden uns von seiner Lebenskraft überzeugen. –

Sie zeigt sich schon bei Aegidius Romanus († 1316), dem Thomasschüler, dem als politischer Publizist unter den Zeitgenossen wohl der größte Erfolg beschieden gewesen ist<sup>169</sup>. Aegidius hatte sein Jugendwerk *Deregimine principum* hauptsächlich auf Aristoteles aufgebaut, wenn auch in dem Fürstenspiegel gelegentliche

<sup>165</sup> Ebd. lib. IV cap. 24; 476 ff.

<sup>166</sup> Ebd. lib. IV cap. 25–28; 478 ff.

<sup>167</sup> Ebd. 440.

<sup>168</sup> Ebd. 442.

<sup>169</sup> Wir beschränken uns auf die Schrift *De ecclesiastica potestate*, hg. v. Rich. Scholz 1929 (Neudruck 1961), entstanden 1301/02. Über die Nachwirkungen bes. W. Berges: *Die Fürstenspiegel des hohen u. späten MA*, 1938, 121 f. 211 ff. u. bes. 320 ff.

Anklänge an den Areopagiten erkennbar sind. Dessen Hierarchienlehre hat er jedenfalls nicht auf die Sozialwelt angewandt; eine Ständelehre wird nicht entwickelt.

In *De ecclesiastica potestate* indessen vollendet Aegidius seine Hinwendung zum Papsttum mit areopagitischen Motiven; die Schrift zeigt deutliche Anklänge an die Bulle „*Unam sanctam*“ auf. Das stufenmäßige Denken, mit dem die Unterordnung der politischen Gewalt unter die geistliche begründet wird, hängt mit der Hierarchienlehre zusammen, insofern das Gefüge der Über- und Unterordnung, in der Engelwelt vorgebildet, auch die irdische Welt bestimmt. Dabei steht die geistliche Gewalt den Prälaten, die irdische aber den Fürsten zu. Beide Ordnungsmächte aber dienen dem ewigen Heil, die geistliche direkt, die irdische indirekt. Das Heilsziel aber ist von der Abwandlung bestimmt, die die Hierarchienlehre unter augustinischem Einfluß angenommen hat: Wie die himmlischen Hierarchien zur endzeitlichen Erfüllung des *numerus electorum* bestimmt sind, so auch die irdischen<sup>170</sup>.

Den neun Engelchören entsprechen daher in der Monarchie drei Hierarchien; jede schließt drei Funktionen in sich ein. Die oberste Engelhierarchie spiegelt sich im Hofe des Königs wieder; dessen geliebte Freunde wirken zusammen mit dem Rat der Weisen und mit den ausführenden Organen, die die königlichen Gesetze und Entschlüsse veröffentlichen. Auf der mittleren Stufe stehen die Beamten der zentralen Verwaltung, der untersten Hierarchie entsprechen die lokalen Instanzen<sup>171</sup>. Ganz dasselbe Ordnungsgefüge findet sich auch in der kirchlichen Hierarchie und – Aegidius betont, daß er damit die vom Areopagiten gezogenen

<sup>170</sup> Scholz, a. a. O. 120.

<sup>171</sup> Ebd. 122 f. – Wenn man sich die verschiedenen Versuche des 13. Jh. vergewärtigt, die das hierarchische Schema in die politische Wirklichkeit projizieren, wird man nicht so einseitig wie Vallentin a. a. O. 108 ff. tut, Wilhelm von Auvergne zum alleinigen Kronzeugen für Aegidius machen. Abwegig ist es auch, Thomas mit seiner Äußerung *S. Th. I, q. 108, a. 6 resp. (Nam quidam sunt, qui hoc habent dignitatis, ut per se ipsos familiariter accedere possint ad regem vel ducem; quidam super hoc habent, ut etiam secreta eius cognoscant; alii vero insuper circa ipsum semper inhaerent quasi ei coniuncti)* eine direkte Anregung zuzuschreiben. Thomas illustriert nur an den bekannten höfischen Verhältnissen die Notwendigkeit einer Dreigliederung der Engelhierarchien, schließt also von unten nach oben, nicht umgekehrt wie Aegidius.

Grenzen überschreitet – im Reiche der Dämonen. In allen Bereichen der Wirklichkeit also gilt dasselbe Gesetz der Über- und Unterordnung; d. h. aber: das untere Schwert darf sich nicht gegen das höhere erheben<sup>172</sup>.

Der Arzt Marsilius von Padua († 1343), Mitstreiter Kaiser Ludwigs von Bayern und am Ende des 14. Jahrhunderts Gewährsmann der „Konziliaristen“, erscheint in allen Stücken als das Gegenbild zu dem „Papalisten“ Aegidius. Er tritt als reiner Aristoteliker in seinem *Defensor pacis*<sup>173</sup> (vollendet 1324) hervor; in dem Buch taucht der Name des Areopagiten nicht auf, ebenso wenig wie der Begriff Hierarchie. Ja, in bezug auf die kirchliche Organisation muß Marsilius als der Antipode des Areopagiten angesprochen werden.

Wie Christus seinen Jüngern die Gewalt zu herrschen genommen und nur den weltlichen Herren zugeschrieben hat (Mt. 20, 25 ff. par.), so ist auch den Priestern als Nachfolgern der Apostel das *iudicium coactivum* entzogen<sup>174</sup>. Priester und Bischöfe sind vielmehr den weltlichen Richtern unterworfen; Entsprechendes gilt vom Papst<sup>175</sup>. Das hierarchische Gebäude, das Aegidius bis zur letzten Zinne ausgebaut hatte, ist damit zerstört, der Areopagite entmachtet, eine Entwicklung von beinahe 600 Jahren aufgehoben; Aristoteles triumphiert.

<sup>172</sup> Scholz 124–127. – Eine bis ins einzelne gehende Parallelisierung zwischen Kleriker- und Laienwelt durchzuführen, lehnt Aegidius ab: *Sed de hoc non sit nobis cure*; 127. Dagegen lehnt Johannes (Quidort) von Paris, OP und Thomasschüler, obwohl Zeitgenosse von Aegidius, es ab, das System hierarchischer Unterordnung auf den Staat anzuwenden. In seinem Ende 1302, Anfang 1303 entstandenen Traktat *De potestate regia et papali* (hg. v. Jean Leclercq, Ps. 1942), der mit Thomas übereinstimmende Anklänge an die Hierarchienlehre aufweist, bestreitet er unter Berufung auf Aristoteles und Augustin die Möglichkeit einer *suprema monarchia in temporalibus* und die Übertragung des hierarchischen Prinzips auf die *fideles laici*; 180, 22 ff.; 181, 24 ff. – Über Johannes von Paris als Verteidiger des Thomas s. Franz Ehrle SJ in ZKTh. 37, 1913, 285 ff.; in rechtlicher Beziehung W. Ullmann: *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961, 263 ff.

<sup>173</sup> Im folgenden zitiert nach der Ausgabe von Richard Scholz (*Fontes iuris germanici antiqui* 5, 1932). – Für die dezidiert christliche Haltung des Marsilius tritt ein: Herm. Segall: *Der Defensor pacis des M. v. P.* 1959.

<sup>174</sup> Def. p. 167.

<sup>175</sup> Ebd. 197.

Wie dieser baut Marsilius alle irdische Ordnung von der Familie her auf; in dieser Urzelle menschlicher Gemeinschaft herrscht der Wille des „Ältesten“, zunächst ohne Gesetz und Tradition. Je weiter die Gemeinschaft sich ausdehnt, desto vollkommener wird sie. Sie gibt sich Regeln und schafft Organe, die deren Durchführung überwachen. Sie gliedert sich in verschiedene Ordnungen (*ordines seu officia*). Dabei bildet sich zwar eine gewisse Honoratiorenschaft; aber die so entstehenden Stände gliedern sich nicht nach einem Prinzip der Über- und Unterordnung, das ihnen von außen oder von oben auferlegt worden wäre, sondern je nach ihrer persönlichen Eignung und Neigung<sup>176</sup>. Diese Stände bilden grundsätzlich gleichwertige Bestandteile der ganzen Gemeinschaft.

Für den, der von areopagitischen Traditionen herkommt, bildet die Ständelehre des Marsilius ein neues Moment. Es liegt ihm nicht an der Dreizahl; daß sie sich durchgesetzt hat, ist in der Sozialtheorie ein dauernd nachwirkendes platonisches Erbe. Anhand der Politik des Aristoteles zählt Marsilius auf, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben: Ackerbau, Handwerk, Militär, Geldwesen, Priesterschaft, Gericht bzw. Rat. Priester, Krieger und Richter gehören zu den Honoratioren; die übrigen, vor allem Handwerker und Arbeiter, bilden das gemeine Volk<sup>177</sup>. Dabei kann keiner sich selbst Beruf und Stand wählen; vor allem Ritter- und Priesterstand sind nur wenigen Auserlesenen vorbehalten<sup>178</sup>. Fachleute spielen eine wichtige, wenn nicht unerläßliche Rolle<sup>179</sup>.

Zeitgeschichtlich sowohl wie für unsern Zusammenhang bildet die Herausbildung eines besonderen, der bürgerlichen Gemeinschaft eingeordneten Priesterstandes ein *Novum*. Marsilius beruft sich dabei auf Aristoteles und den antiken Stadtstaat. Aber er muß zugeben, daß dieses Vorbild im christlichen Raum nicht einfach nachgeahmt werden kann. Christus hat die Priesterschaft eingesetzt. Gott drückt dem Priester den Charakter auf, der durch Handauflegung verliehen wird und auf dem die Schlüsselgewalt

---

<sup>176</sup> Ebd. 18 f.; 35.

<sup>177</sup> Ebd. 20, 23, 35.

<sup>178</sup> Ebd. 92.

<sup>179</sup> Ärzte, Priester, Gold- und Silberschmiede, Rechtskundige; ebd. 249.

und die Vollmacht zur Sakramentsspendung beruhen<sup>180</sup>. Mit weltlicher Gewalt hat das alles nicht das geringste zu tun. In ihren geistlichen Funktionen sind alle Priester gleich. Die älteste Christenheit kannte keinen Unterschied zwischen Presbyter und Bischof. Vielmehr wählten die Priester ihre Bischöfe; teilweise geschah das auch durch das Volk. Auch der römische Bischof ist nichts anderes als jeder Priester<sup>181</sup>.

Umstürzlerische Behauptungen in einer hierarchisch geordneten Welt! Die Frage bricht auf, wer denn die Priester einsetzen solle. Marsilius beantwortet sie durch den Hinweis auf die apostolische Sukzession, die durch Handauflegung übertragen wird, und auf die ursprüngliche Stiftung durch Christus. Aber man muß dabei die doppelte Dignität des Priesters berücksichtigen: Die sakramentale Weihe bezieht sich nur auf die Sakramentsgewalt; alles aber, was zur kirchlichen Verwaltung gehört, ist weltlichen Rechts. Gleichzeitig mit der Ordination wird die potestas yconomica übergeben; sie aber bezieht sich auf eine weltliche Institution und darf nicht zu Übergriffen in das weltliche Herrschaftsgebiet mißbraucht werden<sup>182</sup>.

Der Begriff „hierarchisch“ wird hier durch den ganz andersartigen „oeconomicus“ (yconomicus) abgelöst. Der neue entspricht dem aristotelischen Ansatz, der alle politische Gemeinschaft von der Familie her begründet. *Οἰκονομία* ist die Großfamilie als Wirtschaftseinheit; *oekonomos* ist der Hausherr von der wirtschaftlichen Seite aus gesehen. Als Standesperson in der bürgerlichen Gemeinschaft sind Priester und Bischöfe „Haushalter“; die *ecclesiastica yconomia* bedeutet die institutionelle Kirche mit ihrem Kirchengut und ihrer Ämterordnung. Das alles ist menschlichen Rechts und unterliegt menschlicher Kontrolle<sup>183</sup>. Erst von diesen Rechtsvoraussetzungen aus kann der Priester der ständischen Ordnung eingegliedert werden; von den Voraussetzungen

---

<sup>180</sup> Ebd. 326 f.

<sup>181</sup> Ebd. 327 ff.

<sup>182</sup> Ebd. 104, 333, 337 ff., 463.

<sup>183</sup> Ebd. 43, 12; 331, 16; 530, 7 ff.; 546, 3. – Marsilius beruft sich für diese Deutung auf das röm. Recht, indem er das Wort *oekonomus* Cod. Just. lib. 1, tit 3, cap. 5 (Krueger 34) statt auf den bishöfll. Güterverwalter auf den Bischof selbst bezieht; 334, 10.

der areopagitischen Hierarchienlehre aus ist das auch in deren mittelalterlicher Umdeutung unmöglich. Der Begriff „*oeconomia ecclesiastica*“, dem wir im ausgehenden Mittelalter und bei den Reformatoren häufiger begegnen, bezeichnet den Sieg des Aristotelismus im Verständnis der Kirche.

Der Priester als Bürger! Eine große Veränderung ist damit eingetreten im Selbstverständnis des Priesters und in der öffentlichen Wertung seines Amtes. Er ist Verwalter der kirchlichen Güter, Pfründner also, und das unter öffentlicher Kontrolle. In seinen rechtlichen Maßnahmen wie in seinem Finanzgebaren untersteht er der Aufsicht der politischen Obrigkeit. Man kann nur andeuten, was diese Stellung des Klerikers für die bürgerlichen Verhältnisse und das Verhältnis der weltlichen und geistlichen Gewalt vor, während und nach der Reformation bedeutet hat. Es wäre verkehrt, Marsilius für diese Entwicklung verantwortlich zu machen. Er ist Exponent, nicht Initiator einer tiefgreifenden geistigen und sozialen Bewegung.

Und der in das bürgerliche Gemeinwesen eingeordnete Priester ist seinem Stande gemäß Fachmann; wie der Arzt sachverständig ist für die leiblichen Krankheiten, der Jurist für die Rechtsfälle und der Künstler für das von ihm zu verwendende Material, so ist der Priester Experte für den Unterschied zwischen ketzerischer bzw. katholischer Predigt und Lehre. Mit dem Bischof zusammen oder von ihm autorisiert hält er das Gemeinwesen rein von ketzerischen Spaltungserscheinungen. Spricht er eine Verwerfung aus, so entscheidet der juristische Fachmann über Straffälligkeit und Strafmaß. Das Ketzerstrafrecht liegt allein in den Händen der weltlichen Obrigkeit. Die sakramentale Vollmacht und Wirksamkeit des Priesters bleibt bei alledem unangetastet. Für die Polis aber kommt er wesentlich in Betracht als Schiedsmann und Richter in Lehrfragen. Ein neues Priesterideal wird vorausgesetzt. Der Priester muß theologisch gebildet sein, damit er sein öffentliches Amt sachgemäß ausüben kann. Diese theologische Bildung ist zur Zeit des Marsilius und fast noch 200 Jahre danach scholastischer Art, vom Ende des 15. Jahrhunderts ab wird sie humanistisch sein. In beiden Fällen beruht sie auf selbständiger Einsicht und Entscheidungsfähigkeit, nicht mehr auf Einordnung in ein hierarchisches Gefüge.

Der Priesterstand gehört nicht mehr wie noch bei Berthold von Regensburg in eine göttliche Standesordnung, sondern in die weltliche. Er repräsentiert auch nicht mehr einen privilegierten, dem Adel gleichrangigen Stand wie in der feudalen Ordnung. Der Priesterstand wird durch Aristoteles und seit dem beginnenden 14. Jahrhundert ein bürgerlicher Stand.

Damit steht er – wenigstens grundsätzlich – im Zusammenhang mit dem Urstand, der *Familia* als *oeconomia domestica*. Vom Anfang menschlicher Gemeinschaftsbildung an war sie ein Herrschaftsverband; alle späteren Herrschaftsformen liegen in ihr verborgen. Vaterschaft begründet die Gewalt über Frauen und Kinder; das Sklavenverhältnis, auch in den gemilderten Formen, wie es die mittelalterliche Agrar- und Zunftverfassung hervorgebracht hatte, schafft die Voraussetzungen für die Existenz der Großfamilie. Einen Stand freilich hat für Marsilius der Hausvater nur soweit inne, als er einen Beruf ausübt, im Regelfall innerhalb des *populus vulgaris*, im Sonderfall – abgesehen vom Priester – innerhalb der *Honorabilität*<sup>184</sup>. Eine sittliche Vertiefung, wie sie uns die katechetische Tradition in der Auslegung des 4. Gebotet darbietet, bringt Marsilius für diesen bürgerlich-bäuerlichen Stand noch nicht auf. Eine Standesethik entwickelt er in Ansätzen nur für den obrigkeitlichen Stand.

Er faßt freilich Richter, Ritter, Fürsten nicht unter einem gemeinsamen Standesbegriff zusammen. Das ist ja auch unter der Herrschaft der Dreiständelehre nicht geschehen; die Grenzen zum bürgerlichen Stand hin blieben immer fließend. Immerhin, die *civitas* oder *politia* ist Herrschaftsverband wie die *oeconomia domestica*; darin liegt die Verwandtschaft zwischen beiden Institutionen; sie verfügen beide – im Unterschied zur Kirche – über Zwangsgewalt<sup>185</sup>. Das besagt aber nicht, daß sich die herrscherliche Gewalt notwendig aus der väterlichen ableiten ließe; das würde ohne weiteres zur Monarchie als der einzig legitimen Herrschaftsform führen. Mit seinem Meister Aristoteles und im Gegensatz zu Aegidius lehnt Marsilius sie ab, betrachtet sie jedenfalls nur als gefährliche, zur Despotie neigende Möglichkeit<sup>186</sup>.

<sup>184</sup> Ebd. 20, 16; 23, 13ff.; 41, 3ff.

<sup>185</sup> Ebd. 41, 3ff.

<sup>186</sup> Ebd. 41ff.

Gewiß kann der Herrscher über den Staat verfügen wie der Hausvater über sein Eigentum. Aber er ist dabei an das alle verpflichtende Gesetz gebunden; die Untertanen haben Recht und Pflicht, sein Handeln daran zu messen, zuzustimmen oder abzulehnen. Es gibt also keinen unbedingten Gehorsam wie in der hierarchischen Ordnung, sondern es besteht nur ein „*principatus temperatus*“ mit einer Mannigfaltigkeit politischer Formen, von denen keine absolut gesetzt werden darf<sup>187</sup>. Die Herrschergewalt steht in der *Politia*, nicht über ihr.

Wodurch wird sie also konstituiert? Sie gründet nicht in einem endgültig feststehenden göttlichen Willen wie in der Hierarchie, sondern besteht durch die Wahl freier Bürger. Sie trifft den, der am besten zur Ausübung der Herrschaft taugt<sup>188</sup>. Der Regent ist also nicht mit religiöser, wohl aber mit sittlicher Würde bekleidet. Und die besitzt er nicht durch seine Stellung; die Tugend bildet vielmehr die Voraussetzung für die Ausübung seines Amtes. Es muß daher vor der Wahl festgestellt werden, ob er klug und tüchtig, vor allem gerecht ist; zur Anwendung der Gesetze ist das alles nötig.

Die *Politia* ist also eine sittliche Gemeinschaft, die ihre Norm in sich selbst trägt und die deren Durchsetzung dem (den) Besten aus ihrer Mitte anvertraut. Sofern sie sittlich ist, ist sie auch christlich; als „*communitas fidelium*“ übt sie die richterliche Gewalt über die Priesterschaft aus<sup>189</sup>. Denn aller gute Wille stammt von Gott. Er ist – gut aristotelisch – die Wirkursache, von der alles Handeln in der *Politia* den Ursprung nimmt. Durch den göttlichen Willen sind „das Regiment (*pars principans*) und alle übrigen Teile der *Civitas* gebildet, besonders auch die Priesterschaft“<sup>190</sup>. Die Gottbezogenheit der politischen Ordnung erstreckt sich also nicht – bildlich gesprochen – in der Vertikalen wie in der hierarchischen Ordnung, wo dem durch Engel und Menschen übermittelten Befehl von oben der Gehorsam von unten entspricht. Gott als der erste Bewegter löst vielmehr in der

<sup>187</sup> Ebd. 43 ff.

<sup>188</sup> Ebd. 78 ff.; lib. I. cap. 14: De qualitatibus seu dispositionibus principantis perfecti.

<sup>189</sup> Ebd. 197, 26.

<sup>190</sup> Ebd. 40.

Horizontalen eine Willensreaktion aus, die von allen Bürgern befolgt und weitergegeben wird. Wer sie als erster aufnimmt, ist deshalb nicht der Höchste, sondern der Beste und ein sittliches Vorbild für seine Mitbürger. Die Gewalt im Staate ist nicht religiös qualifiziert durch Geburt oder Weihe, sondern ist durch das allgemein menschliche Sittengesetz gefordert und gerechtfertigt.

Sie braucht deshalb nicht auf Zwangsgewalt zu verzichten, sondern bedarf zu deren Ausübung besonderer obrigkeitlicher Organe, die ihrerseits wiederum an das Sittengesetz gebunden sind. Marsilius führt deren zwei auf, die beide zur *pars principans* gehören, also obrigkeitlichen Standes sind: die Krieger und die Richter.

Als Krieger bedarf die *Politia* starker und kühner Männer, die den Willen der Gesamtheit gegen die Ungehorsamen durchsetzen müssen. Marsilius denkt dabei weniger an einen geschlossenen Stand, sondern an einzelne Amtspersonen, die wie der *Connétable* in Frankreich (*constabularius*) ein hohes militärisches Amt bekleiden, oder noch besser als militärische Unternehmer, die wie die *capitanei* in den italienischen Kommunen der Zeit die bewaffnete Kontrolle ausüben<sup>191</sup>. Natürlich haben ihre militärischen Untergebenen Anteil an ihrer obrigkeitlichen Gewalt. Die Richter verkörpern besonders die *prudentia* und sind in der *Politia* aus den Menschen zu wählen, denen diese Tugend in besonderem Maße eignet; auch zu einem Platz im Rat ist sie erforderlich<sup>192</sup>. Alle diese obrigkeitlichen Stände müssen in einheitlichem Geiste zusammenwirken und auf die Einheit des Ganzen bedacht sein<sup>193</sup>.

Es ist eine andere Einheit, durch die dieser aristotelische Staat zusammengehalten wird, und eine andere Liebe, auf die er sich gründet, als die des hierarchischen Gemeinwesens. Beim *Areopagiten* kam alles auf die feurige Liebeskraft an, die alle Hierarchien durchpulst und auch die niedrigsten Menschen mit Gott verbindet. Und bei Augustin war es die Liebe in der Demut, die in Christus Gestalt gewonnen hat und durch die Kirche hindurch auch die staatliche Gemeinschaft ergreift. Mit dem Siege des

<sup>191</sup> Ebd. 82 f.; 35, 12 ff.; 41, 11 ff.

<sup>192</sup> Ebd. 35, 12 ff.; 249.

<sup>193</sup> Ebd. 94, 6 ff.; 116, 21 ff.

Aristoteles ist nicht nur die Struktur des Staates eine andere geworden, sondern hat sich auch das Verhältnis von Gehorsam und Freiheit verändert. Der Hauptunterschied besteht aber darin, daß der Staat religiös anders gewürdigt wird, als es dem Verständnis des frühen und hohen Mittelalters entsprach.

#### 4. IM AUSGEHENDEN MITTELALTER

Die aristotelisch begründete Staatsgesinnung und Staatstheorie hat seit dem 14. Jahrhundert in Europa das Übergewicht; an einem Manne wie Ockham tritt das deutlich hervor. Bei ihm spielen Ps.-Dionysius und seine Hierarchienlehre nicht nur keine Rolle; er steht zu dieser in direktem Gegensatz. Denn er kennt keine statische Harmonie hierarchischer Ordnungen, die alle politischen Entscheidungen zum voraus festlegt; er hat vielmehr „die Soziallehre zu einer Theorie des politischen Handelns entfaltet“; sein Leitwort heißt nicht *ordo*, sondern *potestas*<sup>194</sup>. Dabei kann man Ockham nicht einfach mit Marsilius in eine Reihe stellen; er hat den Zusammenhang mit der kirchlichen Tradition besser gewahrt<sup>195</sup>. Dabei hat er nicht nur – etwa im Eherecht – die Selbständigkeit des Römischen Rechtes gegenüber dem Kanonischen behauptet und der *Ecclesia universalis* die maßgebende kirchliche Entscheidung auch im Gegensatz zum Papst zugebilligt; er hat die kaiserliche Würde und Macht ausschließlich auf Gott, nicht auf die Wähler zurückgeführt, allerdings auch nicht auf den die Krönung vollziehenden Papst<sup>196</sup>. Wenn Ockham also auch die kirchliche Hierarchie anzweifelt, behält er innerhalb der

<sup>194</sup> Jürgen Miethke: Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, 1969, 548; (Lit.!). Auch aus der Textstudie von Rich. Scholz: Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein *Breviloquium de principatu tyrannico*, 1944, ergibt sich das Fehlen der Hierarchienlehre.

<sup>195</sup> So richtig Adalbert Hamman, OFM: *La doctrine de l'État d'après le Breviloquium d'Occam* = Wilhelm Ockham; Aufsätze zu seiner Philosophie und Theologie, 1950, 135 ff. Ähnlich M. A. Schmidt: Kirche u. Staat bei Wilhelm von Ockham = *Theol. Ztschr.* 7, 1951, 265 ff.

<sup>196</sup> *Consultatio de causa matrimonii* (1341/42); *Octo quaestiones de potestate Papae* (1340/42); *Opera politica I* (1940), 77 f.; 279 f. *Tractatus contra Benedictum* (1337/38), ebd. III (1956), 260 ff.; hier 72, 39 f.: *Sacra scriptura et doctrina universalis ecclesiae quae errare non potest, est regula fidei nostrae*.

politischen Ordnung Raum für ein in Gottes Willen begründetes Verhältnis der Über- und Unterordnung. Die Einteilung in die drei Hierarchien hat er indessen nicht übernommen.

Sie ist nur da zu erwarten, wo die areopagitische Tradition stärker wirksam ist als bei dem reinen Aristoteliker Ockham. Bei Wyclif ist dies der Fall. Wie sein Verständnis der Philosophie sich auf Autoritäten stützt, die vor dem hauptsächlich in Paris ausgefochtenen Streit um die Aristotelesinterpretation lebten – – Grosseteste wird von ihm an entscheidenden Stellen immer wieder zitiert –, so hat er auch den Areopagiten unbestritten gelten lassen. Schon in seinem Jugendwerk über die Universalien, das er mehr zur eigenen Klärung als zur Belehrung anderer verfaßt hat, benutzt er die areopagitische Lehre von den drei Hierarchien und neun Chören der Engel ebenso wie das Ascensus-Descensus-Schema, um daran logische und psychologische Gegebenheiten zu demonstrieren<sup>197</sup>. Später hat der Biblizist Wyclif die klerikale Ausdeutung der areopagitischen Hierarchienlehre abgelehnt und ist auf die neutestamentliche Belegstelle zurückgegangen, auf die auch Ps.-Dionysius sich hauptsächlich berufen hatte: Aus 1. Kor. 12, 28 leitet Wyclif neun kirchliche Ämter ab und deutet damit die *Hierarchia ecclesiastica* vollständig um. Je nach ihren Funktionen und Ämtern grenzt er drei Hierarchien gegeneinander ab. Die erste besteht aus Aposteln, Propheten und Lehrern, die zweite aus den geistbegabten Christen, die dritte aus dem unter kirchlicher Leitung stehenden unmündigen Volk; jede der drei Hierarchien ist in sich dreifach gegliedert<sup>198</sup>. Ganz am Ende seines Lebens hat Wyclif in seinem *Triologus*<sup>199</sup> die herkömmliche areopagitische Angelologie rekapituliert und mit den aristotelischen Grundsätzen in Einklang gebracht, ohne dabei der Dreihierarchienlehre besonders zu gedenken<sup>200</sup>.

<sup>197</sup> De Universalibus, *Miscellanea Philosophica* ed. M. H. Dziewicki, II, London 1905, 85, 31 ff. Über W.'s 'pueriles deductiones' ebd. 137, 1 ff.

<sup>198</sup> *Tractatus de potestate pape*, ed. J. Loserth, London 1907, 34 ff. Ebd. 39 werden die drei Hierarchien, der englischen Tradition entsprechend (s. oben S. 61 f) mit dem menschlichen Leib und seinen Organen verglichen.

<sup>199</sup> Ed. G. Lechler, Oxford 1869, 108 ff.

<sup>200</sup> W. ist stärker an den philosophischen und theologischen Fragen interessiert und beruft sich auf den Areopagiten in der Gotteslehre, in der Unterscheidung von *theologia negativa* und *affirmativa* (*De materia et forma*,

In bezug auf die Dreigliederung des sozialen Lebens tritt sie indessen in seinen politischen Schriften auf<sup>201</sup>, unbetont zwar und als eine aus der Tradition übernommene Selbstverständlichkeit, im Verhältnis von König und Priesterschaft indessen mit neuen Akzenten versehen. Die altertümliche Fassung der Hierarchienlehre Wyclifs verdient dabei besondere Beachtung. Sie gehört für ihn in die Lehre von der Kirche. Unter deren Gliedern gibt es geistliche, d. h. solche zur rechten und leibliche, d. h. solche zur linken Hand; die ersten sind die Kleriker, die zweiten die Laien. Und diese wiederum zerfallen in Regierende und Regierte, in *Prepositi* und *Operarii*. Die so gebildeten drei Hierarchien sind je in sich wiederum dreifach aufgeteilt in Obere, Mittlere und Untere.

Die oberste Hierarchie wird auch nach dem Kirchenkritiker Wyclif von den Priestern gebildet. Sie machen das Dach des Kirchenhauses aus, stehen also, um im Bilde zu bleiben, dem Himmel am nächsten und sollen am wenigsten mit irdischen Aufgaben und Sorgen belastet sein. Mit dieser Begründung fordert Wyclif die Säkularisierung des Kirchengutes. Die Priester sollen – abgesehen von den im Alten Testament festgelegten Zehnten – von den freiwilligen Opfern der Gläubigen leben und auf weltliche Gewalt verzichten. In diesem Sinne deutet und begründet Wyclif die evangelische Armutsforderung.

Diese geistliche Würdigung der obersten Hierarchie schließt also nicht die weltliche Oberherrschaft des Klerus in sich ein. Vielmehr kommt diese der zweiten Hierarchie, den weltlichen Herren, und unter ihnen vornehmlich dem König zu. Immer wieder wird er als Gottes Stellvertreter angesprochen. Damit will der Engländer nicht die theokratischen Ideen der festländischen, besonders der französischen Staatsdenker aufnehmen. Der König ist für ihn ein Diener Gottes, der sich und seine Räte in der christlichen Demut übt. Er unterwirft sich dem göttlichen Gesetz; dessen Forderungen trachtet er in seinem Regiment zu entsprechen. Der Kirche gegenüber bezeugt er seine Ehrfurcht dadurch, daß er

---

Miscell. philos. I, 1902, 183, 26ff.; 229, 20ff.) und in der Anthropologie (miscell. philos. II, 1905, 128f.).

<sup>201</sup> Vgl. zum Folgenden den *Tractatus de potestate pape* (oben Anm. 198) 40 und den *Tractatus de officio regis* (ed. A. W. Pollard u. Ch. Sayle, London 1887, 58ff.).

ihre rechtmäßigen Diener mit seinen Gaben unterstützt und die klerikalischen Übertreter des göttlichen Gesetzes, deren es viele gibt und die den Staat schlimmer schädigen als politische Verräter, aufs härteste bestraft. So untersteht die gesamte Priesterschaft der königlichen Strafgewalt. Die erste und die zweite Hierarchie – von der dritten der *'laboratores'* weiß Wyclif nicht viel zu sagen – stehen also in einem Wechselverhältnis, bei der keiner die absolute Gewalt zukommt. Daß die geistliche Gewalt dem Himmel näher steht, erhebt sie nicht über die weltliche Obrigkeit. Beide Hierarchien stehen unter dem biblischen Gesetz: die Priesterschaft hat es zu deuten, die weltliche Macht hat seine Befolgung zu überwachen und den Ungehorsamen aller seiner Übertreter – ob geistlichen und weltlichen Standes – zu bestrafen<sup>202</sup>. In der Gleichordnung der beiden Hierarchien und deren Unterordnung unter den göttlichen Willen kommt Wyclif nahe an Luther heran; dadurch daß er die Verschiedenheit verkennt, mit der Gott zur Rechten und zur Linken sein Regiment ausübt, scheidet sich Wyclif von seinem reformatorischen Nachfahren.

Wie die Wyclifische schon vom Einbruch des abendländischen Schismas beeinflußt war, so überschattete sie noch die konziliare Bewegung, die die kirchliche Spaltung zu überwinden sich anschickte. Von den Männern, die hierbei eine besondere Rolle gespielt haben, ist Jean Gerson († 1429) derjenige, bei dem die areopagitische Tradition nicht nur in Theologie und mystische Devotion, sondern auch in das Verständnis für kirchliche und politische Obrigkeit am nachhaltigsten eingewirkt hat<sup>203</sup>. In der Reihe der

<sup>202</sup> Tractatus de officio regis, 57 f., 59 ff., 65 ff.

<sup>203</sup> Sein Lehrer und Kampfgenosse Peter d'Ailly ist über Ockham und Marsilius so stark an den Aristotelismus gebunden, daß man bei ihm areopagitische Einwirkungen nicht erwarten kann; vgl. Fr. Oakley: *The Political Thought of Pierre d'Ailly*, New Haven, London 1964. – Über Gersons Beziehungen zum Areopagiten vgl. die sorgsamsten Untersuchungen von André Combes: *Jean Gerson, Commentateur Dionysien*, Paris 1940. Hier liegt – wie schon bei James L. Connolly: *J. G., Reformer and Mystie*, Louvain 1928 – der Nachdruck auf der eigentümlichen Verbindung von Metaphysik und Mystik, die auf Hugo von St. Viktor, Albert und Bonaventura zurückführt. Für unsern Zusammenhang wertvolle Hinweise bei G. H. M. Posthumus Meyjes: *J. G., zyn kerkpolitiek en ecclesiology*, *Kerkhistorische Studien X*, 's-Gravenhage 1963. Eine Materialsammlung in der Kölner Diss. von Carl Schäfer: *Die Staatslehre des Johannes Gerson*, 1935.

Führer zu mystischer Kontemplation steht für Gerson der Paulusschüler Dionysius an erster Stelle. Er schätzt ihn als Lehrmeister der jonischen Philosophie (*theosophus ionicus*). Für ihn als Franzosen ist er zugleich der Vater aller Erleuchtung; denn das Licht des Glaubens ist in Frankreich vom Areopagiten ausgegangen<sup>204</sup>. Die ganze areopagitische Tradition von Gregor bis Bonaventura ist für Gerson gegenwärtig, wenn er 1392 zum Michaelsfest predigt: obere und untere Welt entsprechen einander; die Engel stehen als Mittler zwischen beiden und als Schutzmächte für Länder und Reiche, sie bewahren jeden einzelnen vom Mutterleibe an<sup>205</sup>.

Wichtig sind die Folgerungen, die Gerson daraus für die politische Ordnung gezogen hat. Fürsten und Könige haben mächtigere Schutzengel als gewöhnliche Leute; die Engel lassen sich aus einer höheren Hierarchie zu ihnen herab und flößen ihnen höhere Erkenntnisse, gegebenenfalls im Traume ein. Nur durch göttliche Offenbarungen kann ein Königreich wohl regiert werden. In Frankreich sind sie durch die seit Chlodwig bestehende sakramentale Königsweihe verbürgt<sup>206</sup>. Durch diese himmlische Salbung hat der König Anteil an der priesterlichen Würde. Er lenkt sein Volk auf das geistliche Ziel und übertrifft darin manche zeitgenössischen Prälaten<sup>207</sup>.

Der Begabung und Haltung des Königs entspricht sein Reich (*regnum*). Es ist dreifach gegliedert, entsprechend den von der Vernunft geleiteten seelischen Kräften; die im König verkörperte sittliche Vernunft übt darin die Herrschaft aus<sup>208</sup>. Im politischen

<sup>204</sup> *Annotatio doctorum aliquorum, qui de contemplatione locuti sunt; Notulae super quaedam verba Dionysii de coelesti Hierarchia; Oeuvres complètes III, 1962, 293 ff., 203 ff.;* verfaßt Winter 1402/03 bzw. 1402.

<sup>205</sup> Zwei Predigten über Apk. 12, 7, ebd. V, 1963, 292 ff.

<sup>206</sup> *Rex in sempiternum vive* (4. 9. 1413), Dupin IV, 657 ff., Zeitpunkt und Situation der politischen Predigten Gersons erläutert Louis Mourin: Jean Gerson, *prédicateur français*, Brügge 1952, bes. S. 165–217.

<sup>207</sup> Regieren heißt, gut aristotelisch, in *finem suum debitum dirigere*; *Oeuvres complètes V, 1963, 241*. Der formale Einfluß der Politik des Aristoteles ist ebensowenig zu verkennen wie der inhaltliche der antiken Moralphilosophie.

<sup>208</sup> Auch hier gilt formal – unter sachlicher Einbeziehung des areopagitischen Schemas von Befehl und Gehorsam – die aristotelische Definition: *Regnum in sua generalitate est societas ordinata in imperando et obediendo secundum legem aeternam, utendo legis aeternae nomine*; ebd. V 184.

Regiment walten die bürgerlichen Gesetze; sie sind teils göttlich inspiriert und sollen die Seelen zur himmlischen Seligkeit führen; teils sind sie von Menschen gesetzt, um die innerweltliche Ordnung zu regeln. In beiden Fällen aber sichern sie Ruhe, Frieden und Eintracht unter den Menschen. Diese Merkmale aber machen den Ruhm eines Reiches aus und sind in den vier antiken Kardinaltugenden begründet; deren Auswirkungen schaffen die von Augustin geforderte Liebesgemeinschaft der Christen<sup>209</sup>.

In der Person des Königs sind diese Tugenden verkörpert. Am Bilde Ludwigs des Heiligen (IX.) und unter Berufung auf die Hierarchienlehre des Areopagiten macht Gerson das in einer wohl 1391 gehaltenen Prunkrede klar<sup>210</sup>. Zwölf Sterne sind es, die den heiligen König gereinigt, erleuchtet und vollendet haben. Zu den antiken, allgemein menschlichen Tugenden kommen dabei die spezifisch christlichen, besonders die der Askese und mystischen Kontemplation, die ihn schließlich zu völliger Gleichförmigkeit mit der göttlichen Gerechtigkeit haben gelangen lassen.

Diesen Zustand gottgewollter Harmonie, den der König herbeiführen soll und den er in seiner Person repräsentiert, nennt Gerson eine hierarchische Ordnung und leitet von ihr die drei Stände ab, den Status Ecclesiasticus, den Status Militaris und den Status Civilis. Sie sind für Gerson Vorgegebenheiten, die nicht von jener Ordnung geschaffen sind, auf denen sie aber beruht. Fehlt jene göttliche Harmonie, so pervertieren die Stände. Aus dem Priestertum wird Sakrileg und Simonie, aus dem Ritterstand Plünderung und Tyrannei, und im Bürgertum herrschen Wucher und Raub<sup>211</sup>.

Eigentlich gehören die drei Stände der Urstandsgerechtigkeit an; deren Verlust fügt der Gerechtigkeit in allen drei Ständen die Momente der gewaltsamen Herrschaft und der Strafe hinzu. Innerhalb der *iustitia civilis* treten diese Momente am deutlichsten hervor, weniger im Zivil- als im Strafrecht. In der *Politia ecclesiastica* (*spiritualis*) waren sie ursprünglich nicht vorhanden; die Urkirche wurde rein mit dem Evangelium regiert, alles blieb auf das geistliche Ziel gerichtet, die Apostel und ihre Nachfolger lebten in

<sup>209</sup> Ebd. V, 185f.; Dupin IV, 592 D/593 A.

<sup>210</sup> Oeuvres compl. V, 183ff., bes. 187ff.

<sup>211</sup> Dupin IV 5 D, 594 B/C. 92

Armut. Aber schon war in der Synagoge eine kirchliche Rechts- und Zwangsordnung vorgebildet; mit der konstantinischen Wende kam sie zum Zuge und man soll sie nicht unbedingt verwerfen<sup>212</sup>. Das Kanonische Recht steht mit dem bürgerlichen auf derselben Grundlage *Politia civilis* und *Politia ecclesiastica* haben je ihre besondere Jurisdiktion<sup>213</sup>. Freilich bleibt bei aller grundsätzlichen Eigenständigkeit der geistliche Stand in bezug auf die Temporalien dem weltlichen unterworfen. Im Blick auf das Wohl der Kirche – etwa zur Beseitigung des Schismas – sollen beide zusammenwirken; hierbei dient das weltliche Regiment dem geistlichen, indem es die zeitlichen Dinge auf die geistlichen Ziele hin ausrichtet<sup>214</sup>.

In der Hierarchienlehre Gersons stehen also kirchliche und staatliche Ordnungen im Vordergrund; beide werden unter dem aristotelischen Begriffe *Politia* zusammengefaßt. Man muß in dieser Synthese zwischen Aristoteles und Ps.-Dionysius beide Elemente stets zusammenschauen, wenn man Gerson gerecht werden will. Gewiß ist jede *Politia* „eine zu einem vollkommenen Zweck geordnete Gemeinschaft“<sup>215</sup>. Das Ziel der Vollkommenheit liegt aber nicht in dieser Welt, sondern in der überirdischen, kommenden. Über beiden *Politien* steht die *Politia coelestis*; ihr dienen sie gemeinsam, und im Hinblick auf sie stellen sie in einheitlichem Handeln die Kirche dar. Und wenn die irdische Kirche als Abbild der himmlischen bezeichnet wird<sup>216</sup>, so werden zur irdischen sowohl Klerus wie weltliche Obrigkeit gerechnet. Diese wirkt nicht nur innenpolitisch im *regnum oeconomicum* und außenpolitisch im *regnum politicum*, sondern auch zur Förderung der Gottesverehrung im *regnum deificum*<sup>217</sup>.

---

<sup>212</sup> Deus diversos habet modos suos gubernandi, modo quidem in adversitate, modo vero in prosperitate; Dupin IV, 649 C. Zum Ganzen 649ff.

<sup>213</sup> Militaris dominatio suam alienare non potest Jurisdictionem, ideo nec ad Ecclesiasticam transferre potest; ebd. 651 A.

<sup>214</sup> Vgl. die 1391 gehaltene Rede Pro unione ecclesiae, Oeuvres complètes 6, 1965, 1 ff.; bes. 17 f.

<sup>215</sup> Aus dem Tractatus De potestate ecclesiastica et origine iuris et legum (1417), ebd. VI, 210ff., hier 247.

<sup>216</sup> Nam ad *exemplar* coelestis (ecclesiae) terrena formata est; aus dem 1415 in Konstanz überarbeiteten Traktat von 1409 De auferibilitate sponsi ab Ecclesia, ebd. III, 294.

<sup>217</sup> Predigt vom 25. August 1392, ebd. V, 229ff.

Was bedeutet diesen beiden Hierarchien gegenüber die dritte, die Familie im status civilis? Während die beiden andern herrschen, bleibt ihr nur der Gehorsam. Gerson hat das in seinem Katechismus für „die einfachen Leute“ am klarsten ausgedrückt<sup>218</sup>. Der Gehorsam, den das 4. Gebot fordert, greift über die Eltern hinaus auf Prälaten und Pfarrer einerseits, auf die weltlichen Fürsten andererseits über. Die Übertreter ihrer Gesetze verfallen göttlicher Strafe. Die Maßnahmen der Herrschenden zu kritisieren ist „grant orguelle et desobeissance on desdaing“. Und das „gemeine Volk“ steht so tief unter den beiden oberen Ständen, daß es gar nicht zu ahnen vermag und nicht wissen kann und darf, was man dort an Aufgaben und Sorgen zu tragen hat.

Trotzdem fällt auch auf die dritte Hierarchie ein Abglanz der göttlichen Herrlichkeit; die gottgeschaffene Harmonie waltet auch hier. Und zwar geht sie aus von der väterlichen Gewalt; sie spiegelt sich in einer dreifachen Herrschaft, in der ehelichen im Verhältnis zur Frau, in der zwingenden im Verhältnis zum Knecht, in der „väterlichen oder königlichen“ gegenüber dem Sohn. Insofern bildet die Hausgemeinschaft das Innere des Menschen ab: Wille und Intellekt verhalten sich zueinander wie Mann und Frau; Wille und Intellekt zusammen leiten das menschliche Handeln wie der Vater den Sohn; die geistigen Kräfte herrschen über Sinne und Leib wie der Herr über den Sklaven<sup>219</sup>. Die Beziehung zwischen Psychologie und der Lehre von den drei Hierarchien ist uns oft begegnet; bei Gerson ist neu, daß sie auf die *hierarchia oeconomica* besonders angewandt wird.

Bedeutsamer noch erscheint die Art, wie Gerson die Hierarchienlehre auf das politische und soziale Leben seiner Zeit anwendet. Er stellt die Hierarchien hinein in die hierarchisch-feudalen Verhältnisse des französischen Königtums. Was sich aus ihnen für Amt und Person des Königs ergibt, wurde schon dargestellt. Was über die anderen Stände zu sagen ist, darüber noch ein klärendes Wort.

<sup>218</sup> Ebd. VII, 155, 198f.

<sup>219</sup> Ebd. V, 585ff.; Predigt vom 21. Oktober 1397 *De quatuor domibus colatio*. In den Grenzen seiner Möglichkeiten besitzt der christliche Hausvater auch eine öffentliche Verantwortung für die Herstellung der kirchlichen Einheit; ebd. VI, 7, Ziff. 4.

Drei Stände stehen um den Thron, so redet Gerson seinen Monarchen an: *vôtre Chevallerie, vôtre Clergie, vôtre bonne Bourgeoisie*<sup>220</sup>. Die Stände stehen dem König als Untertanen gegenüber. Er ist das Haupt; Kraft und Autorität gehen von ihm aus. Er ist also nicht mehr ein Glied der Ritterschaft; der Adel ist vielmehr ein Glied des Leibes, dessen Haupt der König ist. Die Ritter verteidigen Person und Reich des Königs, bilden Brust und Arm des sozialen Körpers, verkörpern Mut und Tapferkeit, verwirren die Feinde. Wenn sie Gerechtigkeit und Wahrheit schützen, die beide von König repräsentiert werden, sterben sie als Märtyrer Gottes; wenn sie rauben und plündern, sind sie Märtyrer der Hölle. La *Clergie* bezeichnet den königlichen Rat. Er besteht aus Klerikern, Juristen und Moralphilosophen, in unbestimmter Mischung ähnlich wie bei Wilhelm von Auvergne. Sie predigen die Wahrheit, öffentlich und im persönlichen Gespräch mit den Herrschenden. Mutig und frei sollen sie dabei die Übertretungen der guten Sitten und die Häresien gegen den Glauben bekämpfen. Es kommt also bei den theologischen Räten nicht auf ihre geistlich-sakramentalen Funktionen an, sondern auf „bonne foy“ und „raison“: Die Räte bedürfen der Klugheit und der Erleuchtung. Sie sprechen Recht und verkündigen es. Ihre Rechtsprüche sind „clameur et son de vérité“; quasi tuba exaltata (Jes. 58, 1) erheben sie ihre Stimme.

Und die *Bourgeoisie* wird in den Reden Gersons zunächst durch den Magistrat der Stadt Paris repräsentiert; tatsächlich vertritt sie aber das städtische Bürgertum des ganzen Landes. Sie ist gegliedert in Kaufleute und Handwerker (*marchands et laboureurs*). Wenn man das Königreich als Leib betrachtet, stellt das Bürgertum die Füße dar. Der Erde zugewandt hat die *Bourgeoisie* demütig zu dienen und zu gehorchen. Nach Aristoteles gilt das Gesetz, daß, wer dem Sinnlichen verhaftet ist, dient und der dem Geist Ergebene herrscht<sup>221</sup>. Dabei sollen die beiden oberen Stände den dritten Stand „lieblich“ und freundlich behandeln. Der König aber weist allen dreien ihre Befugnisse zu und hält sie in

<sup>220</sup> Zum Folgenden die Rede vom 4. Oktober 1413; *Rex in sempiternum vive*; Dupin IV, 657ff. Dazu der Schlußabschnitt der *Oratio ad Regem Franciae*, ebd. 674ff.

<sup>221</sup> *Que la sensualité serve et l'âme domine*; ebd. 676 A.

Schranken, darf dabei aber selbst die Standesgrenzen nicht verwirren oder aufheben. Umgekehrt dürfen die Bürger die königlichen Entscheidungen und die Maßnahmen der oberen Stände nicht unwillig hinnehmen.

Ein neues Bild von den drei Hierarchien bei Gerson! Die ständische Ordnung des feudalen Staates nimmt ihnen – nicht grundsätzlich, aber praktisch – ihre unmittelbar Verbindung zur Welt der Engel und macht sie dem Willen des Königs und den irdischen Verhältnissen dienstbar. Eine Institutionalisierung ist eingetreten, die alle drei Hierarchien wesentlich verändert. Die Schutzfunktion der Ritterschaft ist zurückgetreten und wird autoritativ vom König wahrgenommen, der über die drei Stände erhaben ist. Der Adlige ist auch da, wo er von den Angehörigen des dritten Standes Gehorsam fordert, des Herrschers ausführendes Organ. Zwischen dem Kleriker und dem Juristen ist kein wahrnehmbarer Unterschied mehr. Die besonderen geistlichen Funktionen werden nicht angezweifelt, spielen aber im Zusammenwirken der drei Hierarchien keine besondere Rolle. Klugheit und ausgleichende Gerechtigkeit sind die Beamtentugenden, die erforderlich sind. Es ist, als sei eine Säkularisierung eingetreten in demselben Augenblick, in dem alle geistlichen Werte auf den geweihten König als den Vikar Gottes gehäuft werden. Der im Königsdienst stehende Priester ist am meisten von der Verweltlichung der Hierarchienlehre betroffen.

Auch das Amt des Hausvaters wird weltlich verstanden. Daß er seine Gewalt im Namen Gottes ausübt, ist vergessen. Dagegen steht seine soziale Funktion als Kaufmann oder Handwerker im Vordergrund. Sein politischer Anspruch, neben den beiden anderen Ständen an der Landesregierung mitzuwirken, wird von Gerson zwar kritisch betrachtet, liegt aber im Zuge der von ihm bejahten Entwicklung. Vom Bauern, der noch im 13. Jahrhundert für die Hierarchienlehre im Mittelpunkt des Interesses gestanden hatte, ist keine Rede mehr. An ihn erinnert nur noch die Feststellung, daß die Glieder des dritten Standes an den Dienst der Erde gebunden und deshalb zu Demut und Gehorsam verpflichtet sind. –

Nikolaus von Kues geht da, wo er die Hierarchienlehre berührt, nirgends so in die Einzelheiten des sozialen Lebens wie

Gerson. Dafür aber ist seine Beziehung zum Areopagiten viel umfassender und tiefgreifender; die geistigen Hintergründe der Lehre von den drei Hierarchien werden also bei ihm klarer aufgedeckt als sonstwo im ausgehenden Mittelalter.

Seitdem Vansteenberghé als erster den Einfluß des *Corpus areopagiticum* auf die Begriffswelt des Cusaners nachgewiesen und die literarischen Beziehungen grundlegend geklärt hat<sup>222</sup>, erweist die Cusanus-Forschung immer deutlicher die Verwurzelung des cusanischen Denkens in den areopagitischen Traditionen<sup>223</sup>. Nikolaus hat in *De docta ignorantia* seine Abhängigkeit deutlich zu erkennen gegeben und in der *Apologia doctae ignorantiae* die areopagitischen Autoritäten namentlich aufgeführt, zugleich aber auch die Selbständigkeit seiner Konzeption bestätigt<sup>224</sup>.

Welche Konsequenzen hat er aus der Lehre von den dreifach gegliederten himmlischen Hierarchien gezogen? Er hat die Entsprechung von oberer und unterer Welt im Anschluß an die 3. Bitte des Vaterunsers durchgeführt und dabei eine hierarchische Ordnung der kreatürlichen Welt gewonnen. Die obersten Kreaturen verfügen über die niedrigeren; die vernünftige Kreatur herrscht über die sinnliche. Der Mensch nimmt seinen Platz im Kosmos ein als ein Mittleres zwischen Himmel und Erde; über sich hat er die

<sup>222</sup> Die Übernahme der *theologia negativa* und des Begriffs *hypersubstantialis*, vor allem aber des *Principis der coincidentia oppositorum*; E. Vansteenberghé: *Le Cardinal Nicolas de Cues, l'action – la pensée*, Paris 1920, bes. 413 ff.

<sup>223</sup> Paul E. Sigmund: *Nicholas of Cusa and medieval political thought* (Harvard Political Studies 3, 1963) wehrt S. 255 mit Recht den Versuch Ernst Cassirers und seiner Schule ab, den Cusaner möglichst vom Areopagiten abzurücken und so seine Modernität zu dokumentieren. Die liegt aber nicht in der Ablehnung bestimmter Traditionen begründet, sondern in der Intensität ihrer Interpretation. Am sorgfältigsten ist L. Baur (Nik. Cus. u. Ps.-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cus.; *Cusanus-Texte III*, SAH 1940/41) den literarischen und begriffsgeschichtlichen Beziehungen nachgegangen; er hat dabei mit Recht einen kritischen Maßstab angelegt (bes. S. 33) und dadurch die Selbständigkeit des Cusaners nachgewiesen. Vgl. aus der überreichen Literatur Gerd Heinz – Mohr: *Unitas Christiana*; *Stud. zur Gesellschaftslehre des N. v. K.*, 1958, bes. 264 ff., und Morinichi Watanabe: *The political ideas of Nicholas of C.* (*Travaux d'humanisme et renaissance* 58), Genf 1963.

<sup>224</sup> *Opp. omnia II*, ed. R. Klibansky 1932, 12, 19 ff.; 19, 25 ff.

himmlische engelische Natur, unter sich die irdische, elementare<sup>225</sup>.

Dieses Weltbild wirkt sich zunächst auf die irdische Hierarchie aus; wie bei dem Areopagiten stellt sie das Abbild der himmlischen dar. Als *totum corpus fidelium* bleibt sie immer ein gegliedertes Ganzes, zusammengehalten durch das Band der dienenden Liebe; auch in ihrer Verschiedenheit als *ecclesia triumphans, dormiens, militans* bleibt sie doch in sich verbunden *ad unitatem concordantiae*, ohne die eine Hierarchie nicht besteht<sup>226</sup>. Im *corpus fidelium* nimmt die Priesterschaft die Stelle ein, die der Seele im leiblichen Körper zukommt. Wie beim Areopagiten gebührt ihr die Mittelstellung: unter sich hat sie das Volk, das durch den Zufluß der Gnadenmittel, die sie spendet, gereinigt wird; über ihr stehen die Bischöfe und an ihrer Spitze der Papst als der Nachfolger Petri<sup>227</sup>. Drei Momente konstituieren daher die Kirche: die Sakramente; die Priesterschaft, die sie spendet; das Volk, das sie empfängt. Dabei kommt dem Priestertum die entscheidende Stelle zu: Es übt die Leitung über das gläubige Volk aus (*commissio regitiva*). Der Priester gehört damit wesenhaft zur Kirche, Bischöfe und Papst, in denen die Einheit der Christenheit zum Ausdruck kommt, nur zum *bene esse*<sup>228</sup>.

Es geht dem Cusaner also mehr um die hierarchische Einheit als um die hierarchische Gliederung. Immerhin läßt er diese bestehen, und damit bleibt auch das Prinzip der Über- und Unterordnung erhalten, bleibt der Papst die einheitliche Spitze der Christenheit. Weltliche und geistliche Gewalt sind zwar ihrem Wesen nach verschieden, sind aber auf gegenseitige Ergänzung angelegt, und zwar so, daß der geistlichen, vom Papst repräsentierten Gewalt der Vorrang zukommt. Und dadurch ist auch die weltliche Ordnung in Analogie zur geistlichen hierarchisch

<sup>225</sup> Cusanus-Texte I, Predigten 6; die Auslegung des VU in 4 Predigten, SAH 1938/39, 4.

<sup>226</sup> *De concordantia catholica* I, cap. 1 u. 4, Opp. omnia XIV, ed. G. Kallen, 1939, 33, 1ff.; 43, 20f.; 45, 6ff.

<sup>227</sup> Ebd. 56, 4ff.; 57, 2. – Ebd. II, cap. 18 (199, 18ff.) wird die kirchliche Ordnung aus der geistlichen Ehe zwischen Christus und der Kirche abgeleitet. Am Schluß von lib. II (298, 5) verteidigt sich Nikolaus gegen Marsilius von Padua.

<sup>228</sup> Opp. omnia XXVI, Cusanus-Texte II *De auctoritate praesidendi in concilio generali*, ed. G. Kallen 1935/36, 14, 16ff.; 16, 24ff.; 20, 4ff.

gestaltet. Weil Christus die himmlische und die irdische Herrschaft ausübt, regiert er die verfaßte Christenheit (*rem publicam*) sowohl im geistlichen wie im weltlichen Bereich durch den Dienst der Engel durch die wechselnden Zeiten hindurch<sup>229</sup>.

Wie die geistliche, so ist also auch weltliche Gewalt hierarchisch gegliedert. Der Stufenleiter geistlicher Ämter entspricht die Rangordnung, die vom Kaiser abwärts bis zu den unteren Beamten führt<sup>230</sup>. Innerhalb der Kirche als *corpus mysticum* besteht diese weltliche Hierarchie; die Gläubigen sind es, die vom einfachen untersten Laien ab durch ihren Gehorsam den Bestand der Ordnung garantieren. Und die Einheit der Christenheit gründet sich darauf, daß sich beide hierarchische Ordnungen, die geistliche und die weltliche, zu einer *concordantia discordantium* zusammenfügen<sup>231</sup>. Kaiser und Könige müssen sich in Ehrfurcht und Gehorsam Christus als ihrem Obersten unterstellen. So sichern sie den Frieden, den irdischen zunächst; aber der bildet die unerläßliche Voraussetzung für das ewige Heil. Ihm dient die weltliche Hierarchie indirekt, die geistliche direkt. In diesem Sinne ist der Kaiser Advokat der Gesamtkirche und *Custos fidei orthodoxae*. So müssen alle Regierenden darauf bedacht sein, „die Hierarchie der beiden Gewalten in einträchtiger Verbundenheit miteinander lange unversehrt zu erhalten“<sup>232</sup>.

Des Cusaners Interesse ist dabei vornehmlich auf die obersten Spitzen der weltlichen Hierarchie gerichtet. Hier vollzieht sich der Dienst der Engel an der Erhaltung der Welt am unmittelbarsten und am wirksamsten. Die Völkerengel üben ihr Schutzamt so aus, daß sie die Fürsten inspirieren<sup>233</sup>. Durch diese ihre Vorzugsstellung stehen die Herrscher außerhalb der drei Hierarchien. Wie Gerson, so stellt auch Cusanus Adel, Geistlichkeit und Volk dem König gegenüber. In seinem Vorschlag zur Reichsreform hat er

---

<sup>229</sup> (Christus) *miro ordine angelorum hominumque ministeria* pro temporum varietate et opportunitate dispensat et quae singulis temporibus congruunt vel occulta inspiratione vel evidentiore illustratione et praeceptione decernit; ebd. 39, 10ff.

<sup>230</sup> *Mundana potestas his gradibus dignitatum a se invicem distat: Augustus vel imperator, caesares, reges, duces, comites atque tribuni*; ebd. 59, 8ff.

<sup>231</sup> Ebd. lib. III, 292f., S. 327f.

<sup>232</sup> Ebd. § 342, 348, 351, 568.

<sup>233</sup> Ebd. lib. I, 64, 14ff.

jedem der drei Stände in den vom Reiche zu bestellenden Gerichtshöfen je einen Richter zugeordnet<sup>234</sup>.

Im übrigen ist seine Dreiständelehre einigermaßen unbetont und unentwickelt und stärker von Aristoteles als vom Areopagiten ausgestaltet. Die Priesterschaft bildet den obersten Stand, bürgerliche Aristokratie und Adel (heroici) den zweiten, und die dienstbare Menge der Toren und Einfältigen den dritten<sup>235</sup>. Der mittelalterlichen Tradition entsprechend hat Cusanus die drei Stände auch aus der Verschiedenheit der menschlichen Seelenkräfte abgeleitet und entsprechend charakterisiert. Dem Intellekt mit seiner Befähigung zur abstrakten Mathematik und zur religio intellectualis entsprechen die der obersten Hierarchie zugehörigen religiosi – hier hat der Kardinal, Mathematiker und Philosoph sein eigenes Konterfei geliefert. Die Vernunft als die mittlere Seelenkraft befähigt zu Dialektik, Rhetorik und den Rechtswissenschaften; sie werden geübt von den „Rektoren“, den Magistratspersonen in Stadt und Land. Und die Sinnlichkeit als die unterste Seelenkraft kennzeichnet den untersten Stand, der zur Handarbeit (mechanicae artes) bestimmt ist<sup>236</sup>.

Man wird den Cusaner trotz seines intimen Verhältnisses zum Areopagiten nicht als einen leidenschaftlichen Verfechter der Lehre von den drei Hierarchien bezeichnen können. Er berücksichtigt sie nur am Rande. Sein Hauptinteresse ist auf die hierarchische Ordnung im Ganzen gerichtet; sie verfolgt er durch den Kosmos hindurch, von der himmlischen Welt an bis zu den kirchlichen und staatlichen Gebilden. Daß er bei seinem spekulativen Höhenflug die Dreiständelehre gerade noch berührt, mag als Zeichen dafür gelten, wie selbstverständlich sie ihm und seinen Zeitgenossen geworden war; sie schien keines besonderen Nachdenkens mehr bedürftig.

Dieselbe Lage besteht noch für den letzten großen Vertreter der areopagitischen Gedankenwelt, dem flämischen Kartäusermönch, der den angeblichen Paulusschüler aus Athen zu seinem Ordenspatron gewählt hat: *Dionysius Cartusianus* († 1471). Dieser

<sup>234</sup> Concordantia cath. III, cap. 33, 439.

<sup>235</sup> Concordantia cath. lib. III, 314, 5 ff.

<sup>236</sup> Das Schema, entnommen dem Baseler Druck (1565) von De coniecturis II cap. 15, findet sich bei Eduard Zellinger: Cusanus-Konkordanz, 1960, 246.

letzte scholastische Neuplatoniker des Abendlandes, von dem sich der Bogen zu Marsilio Ficino und der Florentiner Schule spannt, hat den Areopagiten in seinen vielfältigen wissenschaftlichen Werken, Kommentaren und Traktaten nicht nur ausgeschöpft, sondern auch in der Anwendung der neuplatonischen Gedankenwelt auf die zeigenössische Lage erläutert und ergänzt. Er ist für ihn der „allerheiligste und Fürst der Theologen“<sup>237</sup>. Er nimmt in dem Streit über die Reihenfolge der 9 Chöre für den „Pauluschüler“ Partei gegen Gregor und Bernhard, obwohl er zugeben muß, daß beide über die besseren exegetischen Argumente verfügen<sup>238</sup>. Hugo von St. Viktor ist für den Kartäuser als Interpret des Areopagiten respektvoll anerkannte Autorität; wie Gerson stellt er ihn in dieser Beziehung mit Bernhard in eine Reihe<sup>239</sup>. Er ist sich des Zusammenhanges zwischen Proklus und dem Areopagiten durchaus bewußt, bestimmt aber das Verhältnis auf seine Art<sup>240</sup>. Als ein Sohn des ausgehenden Mittelalters zeigt sich der Kartäuser in der Bewertung der irdischen Verhältnisse. Unbefangen unterstellt er dem Engelregiment – unter Berufung auf Platos Timaeus – nicht nur die kirchliche Hierarchie, sondern auch die Herrschaft über die kreatürlichen Dinge<sup>241</sup>.

Wie Nikolaus von Kues, dessen Schüler und Mitarbeiter Dionysius eine Zeitlang gewesen war, setzt auch dieser kirchliche und politische Hierarchie miteinander in Parallele. Den Mitarbeitern des Papstes – es ist wohl vornehmlich an die Kardinäle gedacht – entsprechen die Sekretäre, Räte, Kämmerer und Beamten

---

<sup>237</sup> De regimine principum, opp. omnia 37, 108. Vgl. das Prädikat „summus philosophus ac praeclarus architheologus; Summa fidei orthodoxae, lib. VI, ebd. 18, 523. Der Kartäuser bekennt im Blick auf den Areopagiten: „Tanta quippe est eius auctoritas apud me, ut in nullo scienter velim eius doctrinae obsistere“.

<sup>238</sup> Opp. 15, 114f.

<sup>239</sup> Ebd. 78 B' C'.

<sup>240</sup> B. Dionysius correxit Platoniorum doctrinam; ebd. 87 A. – Vgl. Jos. Stiglmayer, S. J.: Neuplatonisches bei Dionysius dem Kartäuser, Hist. Jb. 20, 1899, 367/88. Vgl. G. E. M. Vos de Wael: De mystica theologia van Dionysius Mysticus in de werken van Dionysius Carthusianus, Nimwegen 1942; Eugen Ewig: Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Ordo in Staat und Kirche, Diss.-Bonn 1936.

<sup>241</sup> Opp. 15, 88 D. Selbst die zum Götzendienst abgefallenen Völker sind nicht so von Gott verlassen, daß er nicht jedem einen Schutzengel bestellt hätte; ebd. 183 C.

(*assessores*) des Kaisers; alle diese Gruppen finden in den drei Chören der obersten himmlischen Hierarchie ihr Gegenstück. Der mittleren Hierarchie entsprechen alle übrigen Beamten der päpstlichen und kaiserlichen Zentralverwaltung, der untersten die Kleriker und Beamten in den Diözesen bzw. Territorien und Städten<sup>242</sup>. Mit dieser Anwendung des hierarchischen Prinzips auf die kirchliche und politische Organisation legt der Kartäuser die Vermutung nahe, daß auch Wilhelm von Auvergne und Pecham in der kirchlichen Hierarchie das Vorbild für ihre Konstruktion der weltlichen gefunden haben.

So hat also die Kirche auf Erden (*ecclesia militans*) ein doppeltes Regiment, ein weltliches, unter dem man den bürgerlichen Gesetzen gehorcht, und ein geistliches, das des göttlichen Gesetzes kundig ist<sup>243</sup>. Mag dieses auch qualitativ höher stehen als das weltliche Regiment, in der Praxis müssen die Könige dafür sorgen, daß die Priester keusch und rechtschaffen leben, sodaß das Heil der Seelen nicht gefährdet wird. Der Kartäuser erweist sich mit solchen Forderungen an die weltlichen Herren durchaus als nachkonziliarer Theologe. Die Reformation des geistlichen Standes ist in deren Hände gelegt; die weltlichen Fürsten sollen ermahnen und zwingen, in diesem Falle im Einvernehmen mit dem Papst<sup>244</sup>. Unter der Oberherrschaft des hierarchischen Prinzips wirken Kaiser und Papst einträchtig zusammen<sup>245</sup>.

So wenig Dionysius eine zusammengefaßte Lehre über die drei Stände entwickelt, so sehr hat er diese doch vorausgesetzt und jeden im Rahmen der für alle geltenden hierarchischen Ordnung ausführlich behandelt. In allen dreien wird der ehrfürchtige Gehorsam gefordert und geübt; das 4. Gebot des Dekalogs in seiner herkömmlichen Auslegung liefert dazu die Anleitung<sup>246</sup>. Dionysius

<sup>242</sup> Ebd. 113 A'/B'.

<sup>243</sup> Opp. 37, 64f.; 469.

<sup>244</sup> Ebd. 439f., 470f. – Der Kaiser ist hier in erster Linie verantwortlich: *quanto maior est princeps, tanto plus decet eum pro reformatione hac laborare*; 471. So kaiserfromm ist man noch Mitte des 15. Jh. im burgundischen Raum! Sein kirchliches Reformprogramm hat der Kartäuser in der Schrift *De vita et regimine praesulum* (opp. 37, 11 ff.) entwickelt.

<sup>245</sup> Im Blick auf den Idealkaiser: *Huic politiae in ecclesiastica hierarchia correspondet politia papalis*; Opp. 36, 623 A.

<sup>246</sup> Opp. 38, 30 B', 88 A'–89 A'.

findet die drei Stände schon bei den heidnischen Völkern und im Judentum ausgeprägt: das einfache Volk in Stadt und Land; das Militär zur Verteidigung; die Priesterschaft, die des Volkes Sache vor Gott bringt<sup>247</sup>. Wie Thomas findet der Kartäuser diese Dreigliederung keineswegs in der areopagitischen Engelwelt begründet; er illustriert diese vielmehr an den irdischen Gegebenheiten. In allen politischen Gemeinschaften kann man die Fülle der Dienste und Verrichtungen auf die platonische Urform der *iudicantes*, *pugnantes* und *laborantes* zurückführen. Dabei erscheint ihm diese dreifache Ordnung wie in der Engelwelt nach dem Prinzip der Über- und Unterordnung gegliedert<sup>248</sup>.

Vom Priesterstand haben wir das Wichtigste schon erwähnt. Über die *Politia* hat der Kartäuser in einer eigenen Schrift gehandelt<sup>249</sup>; er hat sie vornehmlich als Rechtsgemeinschaft verstanden, die von Liebe, Klugheit und Gerechtigkeit zusammengehalten wird. Auf den Herrscher kommt dabei alles an. Er muß das Gesetz, auf dem das Gemeinwesen ruht, in seiner Person verkörpern. Er ist über die andern soweit erhaben, daß er nur von Gott und nicht von einem Menschen gerichtet werden kann<sup>250</sup>. Seinem besonderen Verhältnis zu Gott entspricht es, daß ihm nicht ein bloßer Engel, sondern ein Erzengel zu Schutz und Weisung zur Verfügung steht. Der Fürst ist ein besonderes Abbild Gottes auf Erden und soll sich in der Verwaltung seines Reiches so verhalten wie Gott der gesamten Schöpfung gegenüber; der Kartäuser scheut sich nicht, ihn als „Halbgott“ anzusprechen<sup>251</sup>. Die fürstlichen Rangstufen (Könige, Herzöge, Grafen) beruhen ebenfalls auf göttlicher Ordnung und entsprechen den himmlischen Hierarchien<sup>252</sup>.

<sup>247</sup> Opp. 2, 328 A/B.

<sup>248</sup> Opp. 21, 481 B'/C'.

<sup>249</sup> De regimine politiae, Opp. 38, 7 ff.

<sup>250</sup> Opp. 16, 331 B'; 36, 649 A! Dionysius vergißt aber nicht zu erwähnen, daß das französische Parlament in einzelnen Fällen auch über den König Gerichtsbarkeit beansprucht; ebd. 625 A'.

<sup>251</sup> Opp. 34, 136 A'! 36, 511 C/D. Dion. fordert 36, 503 ff. die Fürsten auf zur Türkenabwehr und zur Reform der Kirche durch ein Generalkonzil. Den Ausdruck 'semideus' hat er übrigens aus Aegidius Romanus übernommen (opp. 37, 382), dessen *De regimine principum* er in seiner fast gleichnamigen Schrift (*De vita et regimine principum libri tres*, ebd. 376 ff. häufig zitiert. Hier sind auch thomistisch-aristotelische Anklänge nicht zu verkennen.

Auch der Fürst ist Hausvater und hat in der *Oeconomia* dessen Pflichten gegenüber seiner Gattin, den Kindern und den Dienern zu erfüllen, ebenso wie diese ihm Gehorsam leisten müssen. Zustimmend beruft Dionysius sich für dieses dreifache Regieramt auf Aegidius. Daß es sich im Ehestand, auch abgesehen von der bürgerlichen Stellung, immer um einen Ehrenstand handelt, hebt der Kartäuser besonders hervor<sup>253</sup>. Während er aber über Kindererziehung eine reiche Liste von teils beachtlichen pädagogischen Regeln aufstellt, bleiben seine Äußerungen über die Ehe selbst merkwürdig blaß; es überwiegt die Reflexion über die geistliche Hochzeit und die Warnung vor Hurerei<sup>254</sup>. –

Wenn wir noch einmal vom Herbst des Mittelalters zurückblicken auf die hohe Zeit des 13. Jahrhunderts, da der Areopagite und Aristoteles eine neuschöpferische Synthese eingegangen waren, können wir nicht leugnen, daß sich der Einfluß der Hierarchienlehre auf die Sozialgestaltung in absteigender Linie bewegte. Es sind zu ihrer Weiterentwicklung keine frischen Impulse mehr hinzugekommen, so sehr auch die konziliare Debatte im 14. und 15. Jahrhundert neue Gesichtspunkte für die Ordnung der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit geltend gemacht hatte und so sehr im Ringen zwischen feudalen und den bürgerlichen Mächten das Königtum, besonders in Frankreich und England, an sakraler Würde gewonnen hatte. Die hierarchische Ordnung bestimmte zwar immer noch die Gesamtatmosphäre in Kirche und Welt; die hierarchische Deutung der einzelnen Stände als Hierarchien blieb zwar bestehen. Aber die ständische Wirklichkeit wurde nicht mehr von den veralteten Theorien des Areopagiten bestimmt, sondern von dem flutenden, oft in sich widerspruchsvollen, neuen rechtlichen Formen sich entgegenstreckenden öffentlichen Leben in der Kirche, in den neugebildeten Nationalstaaten und in den Territorien. Wenn Luther die Dreiständelehre, in denen dieses öffentliche Leben sich immer noch verständlich machen konnte, durch die Lehre von den drei Hierarchien interpretierte, griff er auf eine Tradition zurück, die schon seinen Zeitgenossen fremd geworden war.

---

<sup>252</sup> Ebd. 435.

<sup>253</sup> Ebd. 418; opp. 36, 601 B. Opp. 15, 382 C/D.

<sup>254</sup> Vgl. die beiden Ehepredigten Opp. 39, 186 ff. u. 189 ff.

### III. ZUSAMMENFASSUNG

Der mittelalterliche Hintergrund, von dem sich Luthers Lehre von den drei Ständen abhebt, ist nicht einheitlich getönt, sondern weist eine Skala mannigfacher Farben und Schattierungen auf. Sie gehen vielfach ineinander über; man kann sie nicht voneinander trennen. Aber man kann und soll sie voneinander unterscheiden. Dabei erkennt man die Mannigfaltigkeit der mittelalterlichen Traditionen. Und man wird gewahr, auf welchen verschlungenen Wegen Luther sie aufgenommen hat und wie sie von ihm verarbeitet worden sind.

Da ist zunächst die platonische Dreiständelehre, die dem christlichen Mittelalter nicht nur direkt, sondern auch von den Kirchenvätern her geläufig war. Regierer, Wächter, Handarbeiter – das ist das immer wiederkehrende Grundschema. Aber schon bald wird es durch eine theologisch-kirchliche Unterscheidung überdeckt, die stark an dem asketischen Interesse orientiert ist. Die Mönche bilden den obersten Stand in der Christenheit, die in der Welt enthaltenen Lebenden den zweiten, die in der Welt Wirkenden den dritten. Die Gruppierung enthält einen starken asketischen Akzent; im Kloster zu leben stellt das höchste Ideal dar. Bischöfe und Weltgeistliche finden in dem Schema keinen rechten Platz, Fürsten und Adel ebensowenig. Der fromme Bauer, der Armut und Bedürfnislosigkeit willig auf sich nimmt, tritt am deutlichsten in Erscheinung.

Kirchliche Rücksichten haben bald die Mangelhaftigkeit dieses Schemas erkennen lassen. Vielleicht war es schon der stille Einfluß der areopagitischen Anschauung von den kirchlichen Hierarchien als dem Abbild der himmlischen, der dem Priestertum einen selbständigen Platz in der kirchlichen Dreiständeordnung verschaffte. Aber keineswegs herrschte das hierarchische oder auch das sakramentale Anliegen bei der kirchlichen Ständebildung vor. Im einzelnen war man noch ziemlich unsystematisch: Man faßte Priester und Mönche zusammen und wies ihnen dann den obersten Platz zu; oder man stellte den Priester an die Spitze, den Mönch an den Schluß. Je mehr Fürsten und Ritter sich in den

kirchlichen Dienst stellten, zumal also seit Beginn der Kreuzzüge, entwickelte sich damit ein neuer kirchlicher – nicht weltlicher! – Stand, der freilich besonders der Gefahr der Verweltlichung ausgesetzt war. Den Bischof konnte man entweder an die Spitze der Priesterschaft stellen oder mit den Fürsten in deren Reihe einordnen. Und der Bauer bildete nicht nur deshalb den untersten Stand, weil er notgedrungen in Armut lebte, sondern vor allem, weil er mit seiner Hände Arbeit sich und die anderen ernährte.

Es gibt die mannigfaltigsten Kombinationen für eine Ständeordnung innerhalb der Kirche, in denen diese Gesichtspunkte zur Durchsetzung kommen konnten. Wie immer man sie aber verwirklichte, jedesmal wurde man aus der asketischen Enge des ursprünglichen Dreierschemas herausgedrängt. Die großen Herren in Kirche und Welt erkannte man, einerlei wie man sie gruppierte, als eigenen Stand an. Die Mönche, soweit sie wirklich arm und nicht große Grundherren waren, traten mit den unteren Schichten in Stadt und Land auf dieselbe Stufe; innerhalb der kirchlichen Ständeordnung befestigte sich ein Gegensatz zwischen arm und reich, der mindestens seit dem 12. Jahrhundert zu harten Konflikten führte, die dann durch die Bettelorden, wenn nicht beseitigt, so doch gemildert werden konnten. Weltgeistliche Pfründenbesitzer und die über das Grundvermögen verfügenden Klosterherren aber, ob sie nun einen eigenen Klerikerstand bildeten oder dem Herrenstand zugerechnet wurden, wußten sich jedenfalls von dem niederen Volk geschieden. Und hier unter den Nichtadligen und Nichtgeistlichen entwickelte sich allmählich eine „Ehrbarkeit“, die in Stadt und Land ein eigenes Standesbewußtsein hervorbrachte. Die kirchliche Dreiständeordnung begann sich von innen her aufzulösen; die einzelnen Stände drohten damit sich gegeneinander zu isolieren und der Verweltlichung zu verfallen. An diesen Vorgängen wird deutlich, daß die Ständeordnung niemals ein statisches Gebilde war. Nicht nur, daß die Grenzen zwischen den Ständen sich dauernd verschoben, neue Gruppen sich eindrängten und einen Platz beanspruchten: Vor allem aber wechselte ständig die theologische und ethische Begründung, nicht nur, weil die soziale Wirklichkeit zu dauerndem kritischem Nachdenken nötigte, sondern auch, weil von neuen weltanschaulichen und religiösen Einflüssen neue Anstöße ausgingen.

Hierhin gehören vor allem die Einwirkungen der politischen Ethik des Aristoteles und der areopagitischen Hierarchienlehre, die wir im 13. Jahrhundert festgestellt haben. Obwohl die aristotelische Ständelehre von Haus aus der kirchlichen ferner stand als die areopagitische – diese konnte an die platonischen Traditionen anknüpfen, die die Kirche seit langem beherrscht hatten –, hat Aristoteles dennoch die stärker prägende Kraft besessen. Indem er den Staat auf der Hausgemeinschaft aufbaute, stellte er den Menschen, nicht wie bisher den Christen, in den Mittelpunkt der Gesellschaft. Die politische Ordnung geht aus der Familie hervor und ist auf die Glückseligkeit des Menschen ausgerichtet; die bürgerliche Freiheit hat die Tüchtigkeit aller zur Voraussetzung. Für eine kirchliche Ständeordnung ist eigentlich kein Raum mehr. Das Priestertum ist, sofern es heilsmittlerische Funktionen beansprucht, für das Gemeinwesen irrelevant; das hat besonders Marsilius als Konsequenz aristotelischer Sozialethik deutlich erwiesen. Hatte die altkirchlich-asketische Ständeordnung an die platonische Dreiheit von Regierer, Wächter und Arbeiter, wenn auch mit allegorisierenden Umdeutungen, anknüpfen können, so schien ein ähnliches Verfahren Aristoteles gegenüber unmöglich zu sein. Dabei hatte der Stagirite doch eine Sozialwelt vor Augen, die in ihrer Mannigfaltigkeit und Aktivität der europäischen Wirklichkeit des 13. Jahrhunderts einigermaßen entsprach. Auch geistig schien die Zeit reif dafür, die Ordnungen des sozialen Lebens rein weltlich von den menschlichen Bedürfnissen und Fähigkeiten aus zu gestalten. In einer kirchlichen Dreiständelehre sollte demnach Aristoteles keinen Platz mehr beanspruchen können.

Und doch hat man ihm einen solchen zugebilligt. Die Dreiständelehre entwickelt sich unter aristotelischem Einfluß aus einer Beschreibung zu einer allgemeinen normativen Soziallehre. Und diese erhebt – gemäß der Einheit der christlichen Gesellschaft – den Anspruch, christlich zu sein. Dabei überwiegt im Selbstverständnis und im Handeln der einzelnen Stände das unmittelbare politische und wirtschaftliche Interesse; Konfliktmöglichkeiten sind damit ohne weiteres gegeben. Die schon vorher zu beobachtende innere Auflösung der Dreiständeordnung setzt sich fort, ohne jedoch zum vollen Abschluß zu kommen. Der

aristotelische Ansatz hätte eigentlich zu diesem Ergebnis führen müssen. Daß das nicht geschah, hat verschiedene Gründe.

Der wichtigste ist wohl der, daß sich in der politischen Wirklichkeit die drei bisher nur theoretisch anerkannten kirchlichen Stände praktisch durchgesetzt hatten, und daß sie, wie es bei Gerson am deutlichsten hervortrat, unter Aufrechterhaltung äußerer und innerer Bindung an die Kirche ein kräftig entwickeltes Eigenbewußtsein besaßen. Das platonische Dreierschema, schon vorher ganz verschieden interpretiert und inhaltlich gefüllt, blieb also auch unter den neuen Umständen bestehen und ordnete sich die aristotelischen Gedanken ein. Dabei traten neue Momente hinzu. Indem Aristoteles das Sozialleben von der Familie konstruierte, bekam der dritte Stand, den das aufstrebende Bürgertum repräsentierte, ein verstärktes Gewicht; bei Marsilius von Padua ist das besonders gut zu erkennen. Indem König- und Fürstentum sich aus dem Ritterstand löste und allen drei Ständen als übergeordnete Herrschaftsinstanz gegenübertrat, gerieten diese nicht nur in ein Abhängigkeitsverhältnis, sondern je nach den politischen Gegebenheiten auch in einen Gegensatz dazu. Die Verweltlichung, der die Ständeordnung unterlag, betraf besonders den Priester- bzw. Mönchsstand. Er durchdrang mit seinen geistlich immer schwächer werdenden Kräften das Ordnungsgefüge und büßte in demselben Maße seinen politischen Einfluß ein; er verlor die führende Stelle und wurde in die Selbstverteidigung gedrängt.

Geistesgeschichtliche, politische und religiöse Kräfte greifen also ineinander und begünstigen das Eindringen des Aristotelismus in das ursprünglich platonische Dreierschema. Dabei muß bedacht werden, daß die Philosophie des Aristoteles nur selten rein auftrat. Ihre Wiedergeburt im 13. Jahrhundert ist von der Vergangenheit her vorherbestimmt: durch die Amalgamierung mit dem Neuplatonismus in den augustinischen Traditionen des christlichen Mittelalters und in der gleichzeitigen arabischen und jüdischen Philosophie. Von da aus erklärt sich unsere Beobachtung, daß Thomas und mehr noch unmittelbare Schüler von ihm wie Bartholomäus von Lucca neuplatonisch-areopagitischen Traditionen verhaftet blieben.

Von da aus muß auch verstanden werden, daß die areopagitische Hierarchienlehre die Dreiständeordnung mit beeinflusste

und sie umformen half. Daß die Parallele zwischen himmlischen und irdischen Hierarchien nicht nur wie beim Areopagiten selbst das priesterliche Amt sakramentaler Gnadenvermittlung betraf, sondern sich auch auf den König und seinen Beamtenstab erstreckte, hat die Emanzipation des Herrschers von den drei Ständen und seine Plazierung ihnen gegenüber erst möglich gemacht. Gewiß beruhte das Gottesgnadentum des Königs in erster Linie auf seiner sakramentalen Weihe. Aber wenn man diese übermenschliche Begabung denkend rechtfertigen wollte, so bot sich das hierarchische Prinzip mit innerer Notwendigkeit an: Wie Gott der Höchste die himmlischen und die irdischen Kreaturen durch seinen schöpferischen und gnadenvollen Geist regiert und die Schöpfung zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit zurückführt, so verfügt der Papst über die höchste geistliche und der Kaiser (bzw. in den werdenden Nationalstaaten der König) über die höchste weltliche Gewalt. Wie die neun Engelchöre, in Stufen geordnet, die wechselseitige Verbindung zwischen Gott und der Welt herstellen, so vermittelt die kirchliche Hierarchie von den Kardinälen bis herab zum ärmlichsten Priester zwischen dem Papst und dem einfachen Gläubigen, und so gibt der König seine Befehle über seine unmittelbaren Ratgeber bis hinunter zum einfachen Botengänger und greift dabei nach dem niedrigsten seiner Untertanen.

Indem die areopagitische Hierarchienlehre geistliches und weltliches Regiment bestimmte, hat sie nicht nur den weltgeschichtlichen Konflikt der beiden Gewalten entscheidend beeinflußt, sondern auch veranlaßt, daß der Herrscher über die Dreiständeordnung hinausgehoben wurde. Zugleich aber hat sie dieser Ordnung ein neues Gepräge gegeben. Die drei Stände sind drei Hierarchien und entsprechen den Engelhierarchien – diese Anschauung bildet sich seit dem Hochmittelalter heraus, tritt zu der aristotelischen Begründung zum Teil ergänzend, zum Teil gegensätzlich hinzu. Die ursprüngliche platonische Trias gewinnt damit einen neuen Aspekt.

Freilich hat sich der areopagitische Einfluß nicht total durchgesetzt, ja, wie wir sahen, im ausgehenden Mittelalter eine steigende Abschwächung erfahren. Auch inhaltlich hat das hierarchische Denken die überlieferte Dreiständelehre nicht völlig

umgestaltet. Gewiß, jeder Stand bildet eine Hierarchie; aber der Kosmos der drei Stände fügt sich keineswegs zu einem hierarchischen Ganzen. Die drei Engelhierarchien mit ihren neun Chören haben ihren Ursprung und finden ihr Ziel in Gott. Die drei irdischen Hierarchien aber sind nicht vom König geschaffen; sie waren vor ihm da und tragen ihr Leben in sich selbst. Sie führen nicht direkt zu Gott, vermitteln auch nicht den Zugang zu ihm, besitzen keine Heilsbedeutung. Sie müssen freilich in Ordnung sein, damit die von der Kirche als geistlicher Potenz vermittelten Gnadengaben dem einzelnen jenen Zugang verschaffen; und die weltliche Obrigkeit muß mit dafür sorgen, daß jene Ordnung erhalten bleibe.

Aber daß die drei irdischen Hierarchien in sich selbst eine hierarchische Ordnung bildeten, so daß eine der anderen untergeordnet wäre und die untere aus der oberen entstünde, und daß in diesem Ordnungsgefüge von oben her befohlen und unten gehorcht würde, das ist nicht einmal eine ernsthaft aufgestellte Theorie. Zwar steht unter den drei Hierarchien die Ecclesia – als Organisation verstanden – obenan, Politia und Ökonomia folgen ihr. Aber nur diese unterste Hierarchie ist den beiden oberen durch den Zwang zum Gehorsam unterworfen; deren beider Verhältnis zueinander bleibt umstritten und unbestimmt. Nur in sich selbst, nicht im Verhältnis zueinander verkörpern die drei Stände das Gesetz der Hierarchie.

Das heißt aber: nur in jeder von ihnen für sich herrscht das Gesetz der Über- und Unterordnung; in jeder regiert Gottes Wille, wie er ihn in seinem Gesetz niedergelegt hat. In ihnen hat jeder Mensch seinen Engel, der ihn unterrichtet, was Gott in seinem Stande von ihm fordert. Daß der Engel der Herrscher in einem höheren himmlischen Chor beheimatet ist als der Engel der übrigen Menschen (dieser gehört dem untersten der neun Chöre an), bestätigt noch einmal die Tatsache, daß dem Herrscher den drei irdischen Hierarchien gegenüber eine Ausnahmestellung zukommt. Alle drei sind theonom und soweit sie das sind, voneinander unabhängig. Insofern ist auch ihr gegenseitiges Verhältnis nicht ein für allemal festgelegt; im Rahmen dessen, wozu sie vom Schöpfer bestimmt sind, besitzen sie die Möglichkeit, sich neu zu entwickeln. Diese Möglichkeit, die in der Hierarchienlehre des

Mittelalters zwar nicht direkt ausgesprochen, aber in ihr angelegt ist, ist wichtig, auch im Blick auf Luther und seine Übernahme dieser Lehre. Deren Wandlungsfähigkeit ist damit erklärt, ebenso auch der Umstand, daß die drei Stände zwar Hierarchien, aber keine Kasten sind. Die Tatsache, daß in ihnen nur Gott gehorcht wird, wenn man Menschen Gehorsam leistet, eröffnet neue Wege. –

Luther hat die ihm vom Mittelalter überlieferte Dreiständelehre als Hierarchienlehre verstanden und die areopagitische Hierarchienlehre nur so weit, als sie Ständelehre war – nirgendwo aber die neuplatonische Metaphysik, die beim Areopagiten im Hintergrunde stand – übernommen. Wie weit dabei auch aristotelisches Erbe mit im Spiele war, darüber hat er nicht reflektiert. Er hat diese ganze vielschichtige Tradition nur als bindend anerkannt, weil und soweit er sie in der Heiligen Schrift begründen konnte. Schon dadurch, daß er die bisherige katechetische Tradition fortsetzte, war diese Blickrichtung auf die Bibel notwendig. Es muß freilich hinzugefügt werden, daß der katechetische Ansatz zwar biographisch und literargeschichtlich gegeben ist, daß aber der theologiegeschichtliche Hintergrund, von dem Luther sich abhebt, viel breiter und tiefer war.

Dabei liegen die tiefsten Wurzeln wohl in der areopagitischen Tradition. Soweit sie Metaphysik und spekulative Mystik war, hat Luther sie mindestens seit 1519 energisch abgelehnt. Daß das hierarchische Prinzip, wie es sich seit dem 13. Jahrhundert auch in den Soziallehren durchgesetzt hatte, letztlich auf den Areopagiten zurückging, dessen ist er sich wohl nicht bewußt gewesen; ideengeschichtliche Reflexionen hat er nicht angestellt. Soweit jenes Prinzip als Herrschaftsbegründung zugunsten des Papstes angewandt wurde – etwa in der Bulle *Unam Sanctam* –, hat er es leidenschaftlich abgelehnt. Aber daß es auf die Lehre von den drei Ständen Einfluß gewonnen hatte, hat er sich unbesehen zu eigen gemacht.

Wir haben uns freilich klar gemacht, daß dieser Einfluß schon im Mittelalter sich nur begrenzt hatte durchsetzen können. Luther ist nicht über die gegebenen Grenzen hinausgegangen, er hat sie vielmehr noch enger gezogen. Schon bisher waren die drei Stände nicht in ihrer Stufenordnung derart zugeordnet worden,

daß sie ihre Selbständigkeit verloren hätten und einer dem anderen untergeordnet worden wäre. Solche Grenzverwischungen – vor allem zwischen Ecclesia und Politia – hat Luther noch schärfer abgelehnt und theologisch tiefer begründet; seine Lehre von den beiden Regimenten hat in dieser Auseinandersetzung ihren Sitz im Leben, ist also aus der Auseinandersetzung mit dem hierarchischen Prinzip des Mittelalters erwachsen.

Auf der anderen Seite darf nicht außer acht gelassen werden, daß Luther an dem Amalgamierungsprozeß, der zwischen aristotelischen und den areopagitisch bestimmten Soziallehren stattgefunden hatte und dessen Ergebnis er bejahte, das hierarchische Prinzip besonders hervorhob. Daß in den drei Hierarchien Über- und Unterordnung galt, erschien ihm als göttliche Schöpfungsordnung; das hat er in Predigten und Traktaten unermüdlich betont. Sein patriarchalisches Denken wurzelt im hierarchischen Prinzip.

Dieses aber ist nicht wie beim Areopagiten weltanschaulich begründet; die neuplatonische Metaphysik findet keinen Raum. Luther hat von seinem Gottesglauben her, nicht philosophisch gedacht. In seiner Schöpfung verwirklicht Gott seinen Liebeswillen. Darum verabscheut Luther in den Hierarchien despotischen Zwang und sklavischen Gehorsam. Er steigt nicht wie der Areopagite von dem souveränen Gott über die irdischen Despoten herab zu dem kleinen Menschen und fordert von ihm in Gottes Namen absoluten Gehorsam. Er erblickt in der Liebe das Band, das die hierarchisch geordnete Menschenwelt zur Einheit verbindet. Diese Liebe versteht er personhaft, nicht wie der Areopagite als welterhaltendes Prinzip übergreifender Teilhabe von befehlender Instanz oben und gehorchender unten. Väterliche Liebe bindet die drei Hierarchien aneinander. Luther steigt von unten nach oben und erläutert an dem Beispiel des Vaters, der sich sorgend um sein eigen Fleisch und Blut müht, das Verhalten der politischen und kirchlichen Vorgesetzten, die sich ihren Untergebenen gegenüber als weltliche und geistliche Väter bemühen müssen. Und diese väterliche Liebe ist für Luther identisch mit der allgemeinen christlichen Liebe, zu der Christus seine Erlösten befreit hat.

Wenn Luther von den drei Ständen oder Hierarchien redet, dann steht vor seinem geistigen Auge ein Ordnungsgefüge, das

nicht von menschlicher Willkür oder menschlich gesetzten Zwangsläufigkeiten beherrscht wird, sondern in dem Gottes heilsamer Wille gilt. Er ist ein väterlicher Wille, auch da wo er straft. Jede Hierarchie, von Gott geschaffen, steht unter Gottes Mandatswort. Und dieses Wort spricht den Menschen so an, daß es von ihm Glauben fordert. Diese Korrelation von Wort und Glauben tritt für Luther an die Stelle metaphysischer Gesetzmäßigkeiten und regelt die Beziehungen, die durch das Verhältnis von Über- und Unterordnung entstehen. Der Gehorsam wird in den Hierarchien nicht Menschen geleistet, sondern Gott; die Erfüllung wird nicht äußerlich erzwungen, hängt auch nicht von Erwägungen über die Zweckmäßigkeit einer Forderung ab, sondern von dem Glauben, daß Gott den Gehorsam fordert.

Diese Beziehung von Wort und Glauben garantiert die persönliche Freiheit des Christen innerhalb der Hierarchien, denen er zugehört. Es ist die Freiheit des an Gottes Wort gebundenen Gewissens, die hier obwaltet und die auch bestehen bleibt, wo zwangsmäßige Abhängigkeit respektiert werden muß. Der Mensch verläßt sich auf Gottes Wort auch da, wo er sich ungerechtem Zwange beugen muß. Und wo er in seinem Stand und Beruf Befehlsgewalt ausübt, befolgt er das Gesetz, das nach Gottes Willen für diesen Stand gilt. Seine Entscheidung ist an dieses Gesetz gebunden, auch wenn er sie seinem persönlichen Gewissen nach lieber anders gefällt hätte. Diese Unterscheidung zwischen Stand bzw. Amt und Person spaltet den Menschen nicht auf; sie beruht nicht auf einer doppelten Moral. Sondern sie gründet sich auf den Glauben, daß Gottes Wille ungespalten ist und immer nur das eine Heil des Menschen will, und daß die Ordnungen, die Gott aufgerichtet hat, die innerweltlichen Voraussetzungen dafür bilden, dieses Heil zu erlangen.

Indem Luther die Lehre von den Hierarchien in ihrer spätmittelalterlichen Prägung übernimmt und von ihr aus die Dreiständelehre deutet, hat er zwar an Traditionen angeknüpft, die hinter den Areopagiten auf den Neuplatonismus zurückgreifen. Aber er hat den damit überlieferten metaphysischen Hintergrund nicht übernommen. Er hat das philosophische Weltbild, das hier vorausgesetzt wurde, überwunden durch das reformatorische Verständnis von Gesetz und Evangelium. Damit ist die Spannung

von Gehorsam und Freiheit gesetzt, die in Gottes Heilswillen begründet ist: Entgegen dem widerstrebenden menschlichen Glücksverlangen schafft Gott die Ordnungen, die Gültigkeit haben müssen, damit sein Aufruf zur Freiheit gehört und verstanden werden kann. Was Heil ist, kann nicht rational plausibel gemacht werden (mit dem Glückseligkeitsverlangen steht es anders), ebensowenig die Spannung von Gehorsam und Freiheit. Sie ist im Recht und in der Pädagogik innerhalb der menschlichen Gesellschaft immer nur unvollkommen zu praktizieren. Aber sie entspricht ebenso der menschlichen Wirklichkeit, wie ihre Aufhebung in Gottes Willen beschlossen liegt.

Der mittelalterliche Hintergrund für Luthers Dreiständelehre bietet das Gegenbild für eine Gestaltung menschlicher Gemeinschaft, in der die Spannung von Gehorsam und Freiheit durch die Liebe überwunden ist.

## PERSONENREGISTER

- Abaelard 60  
 Adalhard, Abt von Corbie 54<sup>34</sup>  
 Aegidius Romanus 92–94, 117<sup>251</sup>  
 Ailly, Pierre d' 104<sup>203</sup>  
 Albertus Magnus 82f.  
 Alcher von Clairvaux 64f., 66, 72  
 Alexander von Hales 17, 73<sup>105</sup>  
 Anastasius Bibliothecarius 57f.  
 Aristoteles 14f., 71, 75, 83, 88, 91f.,  
   95, 98f., 114, 118, 121f.  
 Augustin 49, 58, 62f., 88, 91, 100  
  
 Bartholomaeus Anglicus 67  
 Bartholomaeus von Lucca 87–91  
 Beda 52  
 Bernhard von Clairvaux 62–64, 115  
 Berthold von Regensburg OFM 11f.,  
   67–71, 75, 98  
 Bonaventura 75–80, 105  
 Bugenhagen, Joh. 21<sup>77</sup>  
  
 Chlodwig 89  
 Cusanus s. Nikolaus von Kues  
  
 Demophilus 45  
 Dionysius Areopagita 5<sup>13</sup>, 35, 39, 40<sup>149</sup>,  
   41, 45–48, 88f., 100f., 102, 116f.,  
   121  
 Dionysius Cartusianus 54<sup>32</sup>, 58, 114  
   bis 118  
 Duns Scotus 34, 39  
  
 Eadmer 66, 77  
 Edward I., König von England 81  
 Eriugena s. Johannes Scotus Eriu-  
   gena  
  
 Foltz, Hans, Barbier, Nürnberg 16  
 Franz von Assisi 75f.  
 Friemar, Heinrich von, AugEr. 17<sup>65</sup>  
 Fulrad v. St. Denis 52<sup>25</sup>  
  
 Gallus, Thomas 57  
 Geiler, Johannes von Kaysersberg 16  
 Gerson, Joh. 58, 104–110  
 Gregor I., Papst 48–51, 59, 61, 105  
 Grosseteste, Robert 57, 67, 71, 72<sup>105</sup>,  
   80  
 Gundissalinus, Dominicus 65f.  
  
 Hales s. Alexander von Hales  
 Herp, Heinrich 16f.  
 Hilduin, Abt von St. Denis 51f., 55  
 Hinkmar, Erzbischof von Reims 52  
   bis 57  
 Hinkmar, Bischof von Laon 54  
 Hippodamus 90  
 Hollen, Gottschalk 16f.  
 Honorius von Autun 10<sup>44</sup>, 66  
 Hugo von St. Victor 58–60, 115  
  
 Johannes (Scotus) Eriugena 57  
 Johannes Pecham (Peckham) s.  
   Pecham  
 Johannes (Quidort) von Paris OP  
   94<sup>172</sup>  
 Johannes von Salisbury s. Salisbury  
 Johannes von Skythopolis 47  
 Isaac de Stella s. Stella  
 Isidor von Sevilla 50  
 Julian Apostata 46<sup>2</sup>  
 Justinian, Kaiser 55  
  
 Karlstadt, Andreas 30  
 Kolde, Dietrich OFM 18<sup>66</sup>  
 Konstantin, Kaiser 55  
  
 Laurent OP 13  
 Lichtenberger, Johann 36  
 Ludwig der Fromme, Kaiser 51  
 Ludwig IX, (der Heilige). König von  
   Frankreich 106

- Marsilius von Padua 94–100  
 Martin von Amberg 14<sup>58</sup>  
 Maximus Confessor 47, 51  
 Melanchthon, Philipp 40<sup>149</sup>, 43<sup>164</sup>  
 Moerbeke s. Wilhelm von Moerbeke  
 Nider, Johann, OP 16  
 Nikolaus von Kues 82, 110–114  
  
 Ockham, Wilhelm 101  
  
 Pecham, John 80–82  
 Petrus von Andria OP 15  
 Philipp der Kühne, Herzog von Burgund 13  
 Plato und die Platoniker 64f., 83, 88, 95, 115, 119, 122  
 Proklos 46<sup>2</sup>, 115  
 Purstinger, Berthold, Bischof von Chiemsee 14, 18<sup>66</sup>  
  
 Quidort s. Johannes von Paris  
  
 Robert s. Grosseteste, Robert  
 Rupert von Deutz 12  
  
 Salisbury, Joh. von 61 f.  
 Sarracenus, Joh. 57, 60  
 Stella, Isaac de 64  
 Surgant, J. U., Leutpriester in Basel, 13<sup>56</sup>  
  
 Theoderich, König, 55  
 Thomas von Aquin 14f., 39, 83–87  
  
 Wilhelm von Auvergne 72–75, 80, 81<sup>128</sup>, 82, 89f., 116  
 Wilhelm von Moerbeke 14  
 Wolff, Joh. Magister 15f.  
 Wyclif, John 102–104

## INHALTSVERZEICHNIS

I. Luthers Lehre von den drei Ständen . . . . .	3-44
1. Die Terminologie . . . . .	3-9
2. Die Vorbereitung in der katechetischen Unterweisung des Mittelalters . . . . .	9-18
3. Luthers Dreiständelehre . . . . .	18-34
4. Luthers Hierarchienlehre . . . . .	35-44
II. Zur mittelalterlichen Hierarchienlehre . . . . .	45-118
1. Im Frühmittelalter . . . . .	45-58
2. In der Frühscholastik . . . . .	58-67
3. In der Hochscholastik . . . . .	67-101
4. Im ausgehenden Mittelalter . . . . .	101-118
III. Zusammenfassung . . . . .	119-128
Personenregister . . . . .	129-130