Jürgen Miethke

Die Frage der Legitimität rechtlicher Normierung in der politischen Theorie des 14. Jahrhunderts

Die politische Theorie hatte im Mittelalter, auch noch im Spätmittelalter, einen schweren Stand. Als Wissenschaft war sie keine eigenständige Disziplin, konnte sich erst ganz allmählich von ihren Nachbarwissenschaften emanzipieren und hat Eigenständigkeit eigentlich erst am Ende des Mittelalters erreicht. Wenn man dafür einen Namen nennen soll, so wird mit gewisser Regelmäßigkeit und guten Gründen Nicolò Machiavelli genannt. Aber diese Lage im Schatten der übermächtigen Nachbarn, in den Artisten-, Theologen- und Juristenfakultäten, hatte für das politische Denken des Mittelalters doch auch zugleich einen gewissen Vorteil. Zwar konnte die theoretische Reflexion über politische Probleme sich nicht auf eine einzige gefestigte Tradition, auf eine einheitliche wissenschaftliche Sprache, auf ausgewiesene Spezialisten stützen, die als Vertreter ihrer besonderen Disziplin als Fachleute gezielten Fragen zur Verfügung gestanden hätten. Dafür haben sich aber die großen Nachbardisziplinen jede für sich aus ihrer Perspektive und in ihrer jeweiligen Sprache und Begrifflichkeit, im Bewußtsein traditioneller Kompetenz und in der Erwartung aufmerksamer Zuhörer im Ernstfall jeweils zu Worte melden können.

Diese Erweiterung des Sprachangebots und Theoriereservoirs, die sich gerade der Nichtselbständigkeit der politischen Theorie verdankt, erweiterte den Reflexionshorizont, vermehrte die in Frage kommenden Traditionsströme und verbreiterte damit den Schatz an Erfahrungen, die bei der Lösung vertrackter Probleme Hilfestellung zu leisten in der Lage waren, vermehrte auch den Kreis möglicher Adressaten bei der Bitte um Rat und (theoretische) Hilfe, indem sie im Grunde alle Fakultäten der scholastischen Universität mit einer gemeinsamen Verantwortung bei Problemen des Gemeinwesens ausstattete. Zugleich machte sie politische Theorie von vorneherein zu einem integrativen Unternehmen, das kaum damit auskommen konnte, nur eine einzige Perspektive, nur ein einziges Instrumentarium des Nachdenkens zu benutzen. Vielmehr war ein Blick über den Zaun der eigenen Kompetenz gefragt und gefordert. Scholastische Wissenschaft konnte demnach auch hier sehr praktische Zwecke verfolgen. Ich verzichte hier darauf, erneut die Sprachangebote der einzelnen Fakultäten skizzierend Revue passieren

zu lassen¹, es genügt, darauf zu verweisen, daß die Autoren politisch-theoretischer Schriften, in der Vielfalt ihrer Herkunft, diese Beobachtung in ihrer eigenen Person belegen könnten: Universitätsbesucher, Männer, die die scholastische Wissenschaft sozusagen professionell in wenigstens einer Fakultät „erlernt“ hatten, und die nun unter der Zuhilfenahme der formalen Schulung und der wissenschaftlichen Methoden, wie sie an den Universitäten Europas gebräuchlich waren, eine theoretische Antwort auf die Fragen ihrer Zeit und ihrer Zeitgenossen zu geben versuchten, das waren (fast)² durchweg alle Verfasser politischer Traktate des späteren Mittelalters, so unterschiedlich auch sonst ihr Lebensrahmen und ihre Motive im einzelnen gewesen sein mögen³.

Diese allgemeinen Ausgangsbedingungen gelten für jede Frage der politischen Theorie im späteren Mittelalter, auch für die uns hier aufgegebenen Frage nach der Legitimität des Rechts, für die Frage nach dem Maßstab, an dem die rechtlichen Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu messen seien, nach der Herkunft, die richtiges Recht haben, der Verpflichtung und Bindewirkung, die solches Recht sollte üben können und müssen. Wenn wir die Antworten des Mittelalters auf diese Fragen aufsuchen wollen, so dürfen wir daher keineswegs allein bei den

¹ Jürgen Miethke, Die Anfänge des säkularisierten Staates in der politischen Theorie des späteren Mittelalters, in: Entstehen und Wandel des Verfassungsdenkens. Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar vom 15. 3. bis 17. 3. 1993, Redaktion: Reinhard Mußgnug (Der Staat, Beiheft 11, Berlin 1996) 7–43, bes. 15 ff., oder ders., Kanonistik, Ekklesiologie und politische Theorie. Die Rolle des Kirchenrechts im Spätmittelalter, in: Proceedings of the 9th International Congress of Medieval Canon Law, ed. Peter Landau, Jörg Müller (Monumenta Iuris Canonici, Series C: Subsidia 10, Città del Vaticano 1997) 1023–1051, bes. 1027 ff. – mit diesen beiden Arbeiten finden sich in dem vorliegenden Vortrag (den ich so abdrucke, wie ich ihn am 12. April 1997 in München gehalten habe) Überschneidungen in Argumenten und Belegen. (Abschluß des Ms. im Februar 1998).

² Wichtige „Ausnahmen“ aus dieser Regel bilden Ramon Llull, der autodidaktische katalanische Adlige, der sich im Rahmen seiner Bemühungen um die abschließende allgemeine und überall gültige Wissenschaft natürlich auch mit politischen Fragen beschäftigt hat, sowie Dante Alighieri mit seiner „Monarchia“. Dante hatte aber an den Schulen von Santa Maria Novella und Santa Croce in Florenz die Artes so intensiv kennengelernt, daß man von einer „scholastischen“ Bildung sprechen darf, Llull suchte und fand dauerhafte Beziehungen zur Pariser Universität. Auch diese beiden Ausnahmen stehen demnach nicht eigentlich abseits der Hochschulen.

³ Das kann ein kurzer Blick in jede zusammenfassende Darstellung zeigen, die auf die Prosopographie der Autoren Rücksicht nimmt. Vgl. z. B. Storia delle idee politiche, economiche e sociali, ed. Luigi Firpo, vol. II, tomo 2: Il medioevo, a cura di Ovidio Capitani, Mario delle Piane, Paolo Delogu, Francesco Gabrieli, Raoul Manselli, Bruno Paradisi, Armando Pertusi, Giovanni Tabacco, Sofia Vanni Rovighi, Cesare Vasoli (Turin 1983); Dieter Mertens, Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter, in: Hans Fenske, Dieter Mertens, Wolfgang Reinhard, Karl Rosen (Hrsg.), Geschichte der politischen Ideen von Homer bis zur Gegenwart (Fischerbuch 4367, Frankfurt/Main ²1987); Jürgen Miethke, Politische Theorien im Mittelalter, in: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. v. Hans-Joachim Lieber (Studien zur Geschichte und Politik 299, Bonn ²1993) 47–156 [Übers. ins Kastilische durch Francisco Bertelloni, Las ideas políticas de la Edad Media (Buenos Aires 1993)]; Pipers Handbuch der politischen Ideen, hrsg. v. Iring Fetscher, Herfried Münkler, Bd. 2: Mittelalter (München 1993).

Fachjuristen anklopfen. Wenn unsere Ausgangsthese richtig ist, sind wir vielmehr gezwungen, den Blick weiter in die Runde schweifen zu lassen und auch die anderen Wissenschaften ins Auge zu fassen. Freilich kann ich nicht beanspruchen, „die“ Antworten „des“ Mittelalters allgemein hier auch nur in einem Kavalierspesspekt aus der Vogelperspektive vorzuführen, zu vielstimmig wäre der Chor, zu dissonant die Klänge, die uns da entgegen schallten. Darum beschränke ich mich auf das Beispiel einer thematischen Diskussion, eines in sich wenn nicht geschlossenen, so doch wenigstens einigermaßen kohärenten Argumentationszusammenhangs, das uns Breite und Möglichkeiten mittelalterlicher Theoriebildung vielleicht verdeutlichen kann, und wähle die Diskussion um die höchste Kompetenz in der Christenheit in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts aus, die Debatte „De potestate papae“⁴. Im einzelnen soll hier – nach einer kurzen Vorstellung des theoriegeschichtlichen Ortes dieser Diskussion – die Frage nach der Legitimation rechtlicher Normen bei vier Autoren knapp skizziert werden, um dann in einem – freilich knappen – Resümee eine Bilanz zu versuchen.

Die Frage nach der Legitimation und der Legitimität rechtlicher Normen ist nicht immer und überall im Mittelalter gestellt worden, sie tritt erst relativ spät auf den Plan, erst mit der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts wird sie explizit. Auf die politische Theorie angewandt erscheint sie ausdrücklich, wenn ich richtig sehe, erst genau in jenem Diskussionszusammenhang des frühen 14. Jahrhunderts, dem wir uns hier zuwenden wollen. Das ist so überraschend nicht, wenn wir allgemein Thematik und literarische Form politischer Reflexion mit theoretischem Anspruch bedenken. Politisches Denken hat es selbstverständlich auch im Früh- und Hochmittelalter gegeben, politische Theorie freilich nur in einigen eher schüchternen Ansätzen, vor allem in Form ethischer Reflexion auf Pflichten und Aufgaben des Herrschers, wie sie seit den karolingischen Fürstenspiegeln in Herrscherlob, Herrscherkritik und Herrscherparänese eine sittliche Explikation der herrscherlichen Stellung und damit zugleich Maßstab und Grenzen herrscherlicher Machtübung zu formulieren versuchten, um so den Herrscher und seine Macht durch ethische (Selbst-)Bindung gewissermaßen zu zähmen⁵. Das Recht war dabei weniger selber problematisiert worden, als es vielmehr seinerseits dem Herrscher durch die Rahmensetzung seines Handelns einen gültigen und (als solchen nicht befragten) Maßstab in die Hand geben sollte. Daher ist dort, wo die Frage nach der Legitimität herrscherlichen Handelns mit erstaunlicher Radikalität gestellt wird, bei Atto, dem Bischof des vorottonischen Vercelli († vor 964, 960/961?)⁶, auch keine Reflexion über die Kriterien zu finden, die im einzelnen das

⁴ Eine grobe Übersicht über die Texte [mit Angaben über die jeweilige handschriftliche Überlieferung] bei Jürgen Miethke, Die Traktate „De potestate papae“ – ein Typus politisch-theoretischer Literatur im späteren Mittelalter, in: Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales, edd. Robert Bultot, Léopold Génicot (Louvain-la-Neuve 1982) 198–211.

⁵ Vgl. insbesondere Hans Hubert Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (Bonner Historische Forschungen 32, Bonn 1968).

⁶ Attonis qui fertur „Polipticum, quod appellatur perpendiculum“, hrsg. [und übers.] von

Recht auf Herrschaft legitimieren, so genau, ja so penibel in dem mit „Polipticum quod appellatur perpendiculum“ („Vielblätterbuch oder Senkblei“) überschriebenen Text aus der Mitte des 10. Jahrhunderts die verhängnisvolle Kette des Unheils, das unweigerlich aus illegitimem Herrschaftserwerb folgt, auch analysiert und beschrieben wird. Wenn einmal die Herrschaft in ungerechter, illegitimer Form ergriffen wurde, so folgt ein wahrer Teufelskreis von Missetat, Gewalt und Rechtsbruch auf allen Seiten und auf allen Stufen der Herrschaftsordnung, ein Teufelskreis, in den alle Handelnden unentrinnbar hineingezogen werden. Herrschaft kann legitim ausschließlich durch göttliche Berufung, durch Volkswahl oder kraft Erbrechts errungen werden⁷. Wenn Usurpation diese Vorbedingung durchbricht, so ist der Mahlstrom des Verderbens nicht mehr aufzuhalten, wie in dem Text im einzelnen gezeigt wird: *Das Laster hört nicht auf, wiederum erheben sich andere und drehen sich in gleichem (verwerflichen) Tun*⁸. Dagegen hält das legitim gewonnene und legitim geübte Fürstenamt die wankende Weltordnung aufrecht⁹, da es in der göttlich gerechten Ordnung gründet und in den gottgegebenen Abstufungen der Sozialordnung wurzelt. Der Herrscher erfüllt nur dann seine Aufgabe recht, wenn er sich in diese Ordnung stellt und seinen Pflichten in der Wahrung dieser Ordnung dadurch Genüge tut, daß er allen an ihrem Platz zur Erfüllung ihrer je spezifischen Aufgaben verhilft.

Georg Goetz (Abh. der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Kl. 37/2, Leipzig 1922); dazu vor allem Percy Ernst Schramm, Ein „Weltspiegel“ des 10. Jahrhunderts. Das „Polypticum“ des Bischofs Atto von Vercelli [1928], jetzt in: Schramm, Kaiser, Könige, Päpste, Bd. 3 (Stuttgart 1969) 17–29; Suzanne Fonay Wemple, Atto of Vercelli. Church, State and Christian Society in Tenth Century Italy (Temi e testi 27, Rom 1979); knapp Jürgen Miethke, Politische Theorien (wie Anm. 3) 55–59.

⁷ Polipticum [c. 2], ed. Goetz, (wie vorige Anm.) 14 [Fassung A]: *Tale quod resoluimus discrimine trino scanditur fastigium. quidam et adiciunt assem. Numinum aut cum preceps claris quem nutibus signat prouehere calat omnium vox vel eum eadem unum aut cum parentis ualido iure fas est perfui throno improbus aut labor et cum uaesana triumphis praelia conueniunt prope truibus alteri insurgere quem iam cantauerat praeco, profanis dum coniurati manibus execrabiles fauent*, bzw. 28f. [Fassung B]: *Tale fastidium quod resoluimus scanditur trino discrimine et quidam adiciunt assem. aut cum praeses numinum signat quem claris nutibus ut cum eadem vox omnium calat ***** parentis ualido iure cum improbus labor et uaesana praelia truibus triumphis conueniunt prope insurgere alteri. quem praeco iam cantauerat. dum execrabiles coniurati fauent profanis manibus*. (Die sekundäre und eher irreführende Kapiteleinteilung stammt von Angelo Mai, Scriptorum veterum nova collectio, Bd. VI.2 [Rom 1822], in der Hs. „fehlt jede Andeutung dieser Art“, Goetz, 13. Der Codex ist am oberen Rand mechanisch durch Wasserfraß verstümmelt, daher die Textlücken).

⁸ Polipticum [c. 12], ed. Goetz, (wie Anm. 6) 20f. [Fassung A]: *non deperit quapropter uitium. insurgunt alii rursus rotantur in hisdem*; bzw. 42 [Fassung B]: *quapropter non deperit uitium. rursus insurgunt alii et rotant in hisdem*. (Diese Worte stehen an herausgehobener Stelle des Traktats, nämlich exakt als letzter Satz am Ende des ersten der Analyse des Fehlverhaltens seiner Zeitgenossen gewidmeten Teils).

⁹ Polipticum [c. 12], ed. Goetz, (wie Anm. 6) 21 [Fassung A]: *officiis quid derogas praesidium? uales an offuscare quas ipse legerat summe potens labentem subpetias ut fulciret orbem?* – bzw. 43 [Fassung B]: *quid derogas officiis praesidium? an uales offuscare subpetias quas ipse summe potens legerat. ut fulciret labentem orbem?* (Im ersten Abschnitt des II. Teils, wo die legitime Herrschaft gepriesen wird).

Was den Text für Historiker so anziehend macht, ist weniger diese relativ schlichte statische Grundlage einer fast legitimistischen Grundüberzeugung, die dem „Senkblei“, das der Bischof Atto von Vercelli an die aus den Fugen geratenen Verhältnisse seiner Zeit und Welt anlegt, seine Maßgenauigkeit vermittelt, als vielmehr die schonungslose Nüchternheit, mit der er Machtgewinn, Machtzuwachs, Machtgefährdung, Machterhalt und Machtverlust in chronikalischer Akkuratesses analysiert, so daß sich fast für jeden der von ihm geschilderten Züge in der politischen Geschichte Oberitaliens im 10. Jahrhundert ein zeitgeschichtliches Vorbild auffinden läßt. Es kam dem Autor aber nicht auf eine chronikalische Erzählung an, sondern auf sein geradezu mechanistisch konstruiertes „Modell“ der Politik seiner Zeit, das er den Zeitgenossen als – durchaus theoretisch gemeinten¹⁰ – Spiegel und Maßstab vorhalten will.

Noch Johannes von Salisbury wird zwei Jahrhunderte später und mit einer theoretisch im einzelnen viel stärker an einer breiten antiken Überlieferung orientierten und ausgebildeten sowie an den methodischen Erfahrungen der Frühscholastik im Umgang mit autoritativen Texten geschulten Raffinesse in seinem 1159 abgeschlossenen „Policraticus“¹¹ in ähnlicher Weise die *aequitas* als Zentrum seiner politischen Theorie herausstellen¹², die allein Herrschaft begründen kann und

¹⁰ Die theoretische Absicht ist aus der systematischen Verrätselung der ersten Fassung des Textes durch scinderatio und die Wahl glossematischer (d. h. dunkler, aus Glossarien zusammen-gesuchter) Worte zu erschließen: nur gelehrte Leute sollten mit dem Text etwas anfangen können, wie der Autor selber (wie ich gegen Goetz meine), von sich selbst in dritter Person sprechend, in einem Zwischentext zwischen beiden Fassungen zur Begründung der „dunkleren“ ersten Fassung und ihrer „Aufklärung“ sagt (Goetz, 4 f., überprüft an Ms. Vatican, Vat. lat. 4322, fol. 48^v oben, im unmittelbaren Anschluß an die Schlußoration, Goetz, 25 f., die fol. 48^r unten mit Amen abschließt – die ersten anderthalb Zeilen sind zerstört): ***** *uel aliquantulum metuens, ne in ae<mulorum ma>nus imperfectum opusculum adhuc interim hoc deueniret, aliquantulumcumque obducere curauit eloquium, ut etiamsi ab insipientibus quoquo modo repertum diligentius inquireretur, quamuis sepius ab illis inspiceretur, non tamen omnimodis agnosceretur, uerum nec ab eorum auditoribus ad liquidum intellexeretur. Sed postquam, quae inibi addere proposuerat, plane digessit, liberum iam legere uolentibus ad id permisit accessum. Audiens tamen, quod ab aliquibus, et etiam scolasticis, artius in quibusdam protestaretur obstrusum, apertius tunc cunctis ilico statuit inquirentibus quaelibet huiusmodi dilucidare.* (In Fassung B ist die scinderatio weitgehend beseitigt, das glossematische Vokabular ist durch Interlinear- und Marginalglossen weitgehend erläutert).

¹¹ Ioannis Saresberiensis „Policratici“ sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri viii, ed. Clemens C. I. Webb, vol. 1–2 (Oxford 1909 [Neudruck Frankfurt/Main 1965]); neue (noch nicht abgeschlossene) Ausgabe: *Iohannes Saresberiensis, Policraticus*, I–IV, ed. K. S. B. Keats-Rohan (CCCM 118, Turnhout 1993). Dazu etwa Hans Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury* (London 1950); Max Kerner, *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines „Policraticus“* (Wiesbaden 1977); *The World of John of Salisbury*, ed. Michael Wilks (Studies in Church History, Subsidia 3, Oxford 1984); *Kate Langdon Forhan, The Twelfth Century Bureaucrat and the Life of the Mind. John of Salisbury's „Policraticus“* (PhD-Thesis Johns Hopkins University, Baltimore, MD 1987 [masch.]); *Peter von Moos, Geschichte als Topik. Das rhetorische „exemplum“ von der Antike zur Neuzeit und die „historiae“ im „Policraticus“* (Johannes von Salisbury (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit 2, Hildesheim 1988).

¹² Zur *aequitas* bei Johannes von Salisbury weiterhin vor allem die Analyse von Wilhelm

die umgekehrt von Herrschaft gewährleistet werden muß. Auch der Fürst, der, wie Johannes sehr wohl zu sagen weiß, den Maximen des römischen Rechts entsprechend an die positiven Gesetze nicht gebunden ist, bleibt dieser *aequitas* verpflichtet und wird zum Tyrannen, wenn er sich nicht an sie hält¹³. Für Johannes von Salisbury ist das so einleuchtend, daß er sich von den ihm vorliegenden Vorbildern in diesem Zusammenhang so weit entfernen kann, daß er, anscheinend als erster mittelalterlicher Autor überhaupt, die *ultima ratio* des Tyrannenmordes nicht nur für zulässig hält, sondern sogar als evidente Forderung begründet, die einer eigenen theoretischen Begründung gar nicht mehr bedarf: *Porro tiranum occidere non modo licitum est, sed aequum (!) et iustum*.¹⁴

Es geht mir hier nicht darum, in die verwickelten Probleme der Tyrannis-Lehre des englischen Klerikers und späteren Bischofs von Chartres tiefer einzudringen. Ohne uns in die Probleme dieser Theorie zu verstricken, genügt es hier festzuhalten, daß die *aequitas* als gottgegebene und natürlich auffindbare Basis jeglicher sozialer Ordnung auch den Herrscher unmittelbar bindet, ohne daß von Johannes im einzelnen geklärt würde, wie *aequitas* als metapositiver Horizont in die positive Normierung sozialen Handelns Eingang finden könne. Im Konfliktfall jedenfalls macht dieser Horizont radikale Handlungen möglich, ja notwendig, ohne daß uns im *Policraticus* eine Reflexion über das Recht im Verhältnis zur *aequitas* begegnete: das Recht hat der als objektiv gegeben gedachten *aequitas* zu entsprechen, das wird immer wieder klar ausgesprochen. Wodurch und wie das geschehen kann und worin das geschehen soll, das bleibt weitgehend im Dunkeln. Der „*Policraticus*“ gilt nicht umsonst immer noch als „Fürstenspiegel“, setzt er doch diese Gattung vor allem darin fort, daß er politische Theorie als Ethik herrscherlichen Handelns entwickelt, wenn er für diese Gattung auch einen neuen Rahmen setzt. Eine politische Theorie, die gesellschaftliche Strukturen unmittelbar in den Blick nimmt, steht hier zwar bereits im Hintergrund, ermöglicht

Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters (Schriften der MGH 2, Leipzig 1938 [Neudruck Stuttgart 1952 u.ö.]) 131–143.

¹³ Zur Tyrannenlehre Johanns von Salisbury gibt es eine ausgedehnte Erörterung in der Forschung, vgl. nur: Mary A. und Richard Hunter Rouse, John of Salisbury and the Theory of Tyrannicide, in: *Speculum* 42 (1967) 693–709; Kerner, Logische Struktur (wie Anm. 11) 193–202; Jan van Laarhoven, Thou Shalt Not Slay a Tyrant, in: *The World of John of Salisbury* (wie Anm. 11) 319–341; Cary Joseph Nederman, The Changing Face of Tyranny. The Reign of King Stephen in John of Salisbury's Political Thought, in: *Nottingham Medieval Studies* 33 (1989) 1–20; Cary Joseph Nederman, A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide, in: *The Review of Politics* 50 (1988) 365–389 [beide jetzt in: Nederman, *Medieval Aristotelianism and its Limits. Classical Traditions in Moral and Political Philosophy*, 12th – 15th Centuries (Variorum Collected Studies Series, CS 565, Aldershot [Hampshire] 1997), nrr. v und vii]; Kate Langdon Forhan, The Uses of „Tyranny“ in John of Salisbury's „*Policraticus*“, in: *History of Political Thought* 11 (1990) 397–407. Vgl. (in weiterem Rahmen) auch Jürgen Miethke, Der Tyrannenmord im späteren Mittelalter. Theorien über das Widerstandsrecht gegen ungerechte Herrschaft in der Scholastik, in: *Friedensethik im Spätmittelalter*, hrsg. v. Gerhard Beester Möller, Heinz-Gerhard Justenhoven (Beiträge zur Friedensethik 20, Stuttgart 1999) 24–48, bes. 37–41.

¹⁴ *Policraticus*, III.15 (Keats-Rohan, 230, 11 f.).

und stützt die ethische Handlungsanweisung, wird aber nicht selbständig in den Blick genommen.

Das hier sichtbar werdende unvermittelte Nebeneinander von theoretischer Hintergrundvorstellung und praktischer Handlungsanweisung wird noch lange charakteristisch bleiben. An einem harmlosen Beispiel mag das verdeutlicht werden: in Texten des 13. Jahrhunderts, die an der Universität Paris entstanden sind und die Rechenschaft über die einzelnen Wissensgebiete und ihre Hauptautoritäten abgeben wollen, indem sie in einer traditionellen Systematik den Kanon des Wissensstoffes aufzählen¹⁵, kommt politische Theorie als solche allein im Bereich der praktischen Philosophie vor. Es mag dahingestellt bleiben, ob wir es bei diesen schematischen Stoffübersichten mit „für Examenszwecke abgefaßten“ Kompilationen (was wenig wahrscheinlich bleibt), mit ersten Einführungen für Anfängerstudenten (was auch nicht unbedingt überzeugend scheint) oder mit didaktisch gezielten Stoffgliederungen zu tun haben (worauf das Interesse an einer *Divisio scientiarum* hindeuten könnte), auffällig ist, daß hier als Schultexte und Hauptautoritäten für den Unterricht in praktischer Philosophie u. a. eine Wissenschaft als zuständig erscheint, *que traditur legibus et decretis, qui ‚politica‘ dicitur*, so sagt es ein Pariser Anonymus offensichtlich aus der Artes-Fakultät im vierten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts¹⁶. Diese schlichte Identifikation der Politik mit der Rechtswissenschaft zeigt, wie sehr die Juristen mit ihren Gesetzestexten, dem *Corpus Iuris Civilis* und dem Dekret Gratians, hier eine Lücke zu füllen hatten, die die philosophische Bemühung gelassen hatte. Von Jahrzehnt zu Jahrzehnt reichert sich dieser zunächst so sparsame Kanon weiter an, zunächst (um 1250) wird Cicero hinzugefügt, der im Rhetorikunterricht schon seit langem als exemplarisch und vorbildlich gegolten hatte und der nun dazu geeignet erscheint, die überlegene Autorität der juristischen Nachbarfakultät, die nach Ansehen, Prestige und

¹⁵ Der Text wurde bekanntgemacht und schon im Titel wirksam charakterisiert durch *Martin Grabmann*, Eine für Examenszwecke abgefaßte Quästionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, jetzt in: *Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben, Bd. II (München 1936) 183–199, hier bes. 192 ff.; der Text ist jetzt endlich gedruckt in: Le „Guide de l'Étudiant“ d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIII^e siècle, Édition critique provisoire du ms. Barcelone, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, ff. 134ra–158va, éd. *Claude Lafleur* (avec collaboration de *Joanne Carrier*) (Publications du Laboratoire de Philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de Philosophie de l'Université Laval 1, Québec 1992), hier 53 f. [bes. § 75]. Vgl. auch die folgenden Anm. sowie weitere Belege bei *Francesco Bertelloni*, Die Rolle der Natur in den „Commentarii in Libros Politicorum Aristotelis“ des Albertus Magnus, in: *Mensch und Natur im Mittelalter*, hrsg. v. *Albert Zimmermann*, *Andreas Speer* (Miscellanea mediaevalia 21/2, Berlin, New York 1992) 682–700, hier 684 f. mit Anm. 9–14. Dazu *Claude Lafleur*, Les „Guides de l'étudiant“ de la faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle, in: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, edd. *Marten J. F. M. Hoenen*, *Johannes H. J. Schneider*, *Georg Wieland* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 6, Leiden, New York, Köln 1995) 137–199; jetzt auch zuletzt den Sammelband: *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle, Autour du „Guide de l'étudiant“ du ms. Ripoll 109, Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes, par Claude Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier* (Studia Artistarum, 5, Turnhout 1997).

¹⁶ So im Ms. Ripoll 109, ed. *Lafleur*, (wie vorige Anm.) 54.

Karrierechancen den Artisten ohnedies weit überlegen war, durch einen spezifisch „artistischen“ Text gewissermaßen ins Gleichgewicht zu bringen: *Et hanc <scientiam> dicunt quidam haberi per leges et decreta, alii Tullio traditam esse in quibusdam libris, qui non multum a nobis habentur in usu (!)*¹⁷. Schließlich, wiederum etwa ein Jahrzehnt später, wissen weitere Texte dann auch schon: *alii dicunt quod Aristoteles fecit in lingua Arabica quandam scienciam de hoc, que nobis adhuc non est translata*¹⁸.

Solch unmittelbare Applikation der rechtlichen, der gesetzlichen Normen als Ersatz für eine praktische Theorie ist auch in den Kompilationen des Gewohnheitsrechts im 13. Jahrhundert zu finden. Ich beschränke mich auf ein einziges Beispiel, auf den großen Traktat doch wohl des Henry de Bracton (†1268) „De legibus et consuetudinibus Angliae“¹⁹. Hier wird mehrmals der König energisch an seine Pflicht erinnert, Gerechtigkeit zu üben und das Recht einzuhalten. Ich möchte darauf verzichten, die komplexe Lehre des Textes zu königlicher Kompetenz und ihren Grenzen hier im einzelnen auszubreiten²⁰. Ich will mich nur auf die berühmte „Addicio de cartis“²¹ beschränken, wo in einer subtilen Beweisfüh-

¹⁷ *Arnulfus Provincialis*, *Divisio scientiarum* (ca. 1250): Claude Lafleur (ed.), *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et études historiques* (Université de Montréal, Publ. de l'Institut d'Études Médiévales 23, Montréal, Paris 1988) 333–335, Zl. 513f. [hier auch zur Datierung, 127f.]. Zu Arnulfus vor allem auch René-André Gauthier, *Arnoul de Provence et la doctrine de la „fronesis“, vertu mystique suprême*, in: *Revue du moyen âge latin* 19 (1963) 129–170.

¹⁸ Aus Ms. München, clm 14460, fol. 168^{ra}, zitiert nach Ruedi Imbach, *Einführungen in die Philosophie aus dem 13. Jahrhundert. Marginalien, Materialien und Hinweise im Zusammenhang mit einer Studie von Claude Lafleur*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 38 (1991) 471–490, hier 490.

¹⁹ *Henricus de Bracton*, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, ed. George Woodbine [1928–1942], transl. Samuel E. Thorne, Bd. I–IV (Cambridge, Mass. 1968–1977). Dazu vor allem: Hermann Ulrich Kantorowicz, *Bractonian Problems* (Glasgow 1941); Henry Gerald Richardson, *Bracton. The Problem of His Text* (London 1965); die (von einander akzentverschiedenen) Einleitungen des Übersetzers in Woodbine-Thorne, Bd. I (1968) p. vii – xlviii und Bd. III (1977) p. xiii – lii; zuletzt J. L. Barton, *The Mystery of Bracton*, in: *The Journal of Legal History* 14 (1993), Special Issue, 1–143. Zur heiß umkämpften Verfasserfrage, die an die Diskussionen um die Identität Shakespeares erinnert, zuletzt etwa den kaustischen Schlußsatz von R. H. Helmholz in seiner Rezension der (zuletzt genannten) Arbeit Bartons in: *ZRG kan.* 82 (1996) 427–430 (430): „As Barton's title suggests, there is plenty of ‚Mystery‘ left in the treatise, a treatise which historians who accept his reading of the evidence may now feel more comfortable in again calling ‚Bracton‘.“

²⁰ Vor allem dazu Fritz Schulz, *Bracton on Kingship*, in: *EHR* 60 (1945) 136–176 [wieder gedruckt in: *L'Europa e il diritto Romano*, Studi in memoria di Paolo Koschaker, vol. 1 (Milano 1954) 21–70]; Ernst Hartwig Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton 1957) 143–192 [= *Die zwei Körper des Königs*, übers. v. Walter Theimer, Brigitte Hellmann (dtv 4465, München 1990) 159–205]; Brian Tierney, *Bracton on Government*, in: *Speculum* 38 (1963) 295–317; Gaines Post, *Bracton on Kingship*, in: *Tulane Law Review* 42 (1968) 519–554; Michael Blecker, *The King's Partners in Bracton*, in: *Studi Senesi* 96 (1984) 66–118; Cary Joseph Nederman, *Bracton on Kingship Revisited*, in: *History of Political Thought* 5 (1984) 61–77 [jetzt in: *Nederman*, *Medieval Aristotelianism and its Limits* (wie Anm. 13) nr. xiii].

²¹ *Bracton*, *De legibus* [Woodbine-Thorne, Bd. II, 110, sog. „Addicio de Cartis“] *Item factum regis nec cartam potest quis indicare, ita quod factum regis irritetur. Sed dicere poterit*

rung die Schranken für einen königlichen Absolutismus abgesteckt werden: „Eine Handlung oder Urkunde des Königs darf niemand gerichtlich überprüfen, so daß die Handlung des Königs ungültig würde“, so heißt es da, „jedoch darf jemand sagen, daß der König Gerechtigkeit geübt habe und (dabei) wohl (getan habe). Und wenn das so ist, so darf er doch mit demselben Recht auch sagen, daß (der König) übel getan habe, und somit ihm auferlegen, daß er sein Unrecht bessere, damit nicht der König und seine Richter dem Gericht des lebendigen Gottes verfallen wegen ihres Unrechts. Denn der König hat einen, der über ihm steht, nämlich Gott, und auch das Gesetz, durch das er König wurde. Auch seinen Hof, d. h. die Grafen und Barone, denn die Grafen nennt man gleichsam die Genossen des Königs, und wer einen Genossen hat, hat einen Meister. Wenn deshalb der König ohne Zügel ist, d. h. ohne Gesetze, müssen sie <die Grafen> ihm Zügel anlegen, es sei denn, sie wären selbst zusammen mit dem König zügellos. Dann aber werden die Untertanen schreien und sagen: *Herr Jesus, Zaum und Zügel lege ihnen ins Maul* (Ps. 32, 9). Und der Herr wird zu ihnen sprechen: *Ich will über sie ein mächtiges Volk bringen, ein Volk von ferne her, ein Volk dessen Sprache sie nicht verstehen* (Jer. 5, 15), *das wird sie zerstören und ausrotten ihre Wurzeln aus dem Lande* (Ezech. 17, 9). Von dem werden sie gerichtet werden [d. h. beherrscht werden!], da sie ihre Untertanen nicht gerecht richten wollten ...“ Deutlich ist hier die herkömmliche Drohung mit dem göttlichen Strafgericht die letzte Auskunft im Konfliktfall, wenn der König zusammen mit seiner *curia* das Recht beugen sollte, freilich wird, gleichsam eine Stufe darunter, der herrscherliche Wille an die Zustimmung der Großen des Landes gebunden.

So sehr dabei auch Reminiszenzen an die „Magna charta libertatum“ mitschwingen mögen, so stark auch die gespannte Lage zwischen Heinrich III. und seinen Baronen für diese Vorsicht maßgebend gewesen sein mag, dieser Zug paßt genau in die auch sonst, wenn auch spärlich, in Bracton's großem Text gegebenen Definitionen von Gesetz und Recht, da „Gesetzeskraft hat, nicht was aus der Willkür des Königs vorschnell festgelegt wird, sondern das, was mit Rat seiner

quis quod rex iustitiam fecerit, et bene, et si hoc, eadem ratione quod male, et ita imponere ei quod iniuriam emendet, ne incidat rex et iustitiiarii in iudicium viventis dei propter iniuriam. Rex habet superiorem, deum scilicet. Item legem per quam factus est rex. Item curiam suam, videlicet comites et barones, quia comites dicuntur quasi socii regis, et qui socium habet, habet magistrum. Et ideo si rex fuerit sine fraeno, id est sine lege, debent ei fraenum apponere, nisi ipsimet fuerint cum rege sine fraeno. Et tunc clamabunt subditi et dicent, Domine Iheus in chamo et fraeno maxillas eorum constringe. Ad quos dominus: Vocabo super eos gentem robustam et longinquam et ignotam, cuius linguam ignorabunt, quae destruet eos et evellet radices eorum de terra, et a talibus iudicabuntur, quia subditos noluerunt iuste iudicare ... – Die von Schulz, (wie vorige Anm.) angenommenen Interpolationen, die eine fremde und spätere redaktionelle Bearbeitung des Textes dieser (m.E. authentischen) „Addicio“ (d. h. eines Stückes, das nicht in allen Mss. zu finden ist) unterstellen, kann ich nicht entdecken. Die künstlichen Operationen, die Schulz und (ihm folgend) Thorne (in seiner Übersetzung) vorzunehmen gezwungen sind, um solche Interpolationen zu identifizieren (und vorgeblich auszuschalten), sind – zumindestens teilweise wie hier an dieser Stelle – überflüssig. Sie behindern ein korrektes Verständnis des Textes eher, als daß sie es fördern könnten (ich habe meine Auffassung vom Sinn des Arguments in der Übersetzung oben kenntlich gemacht).

Magnaten, mit Autorisierung des Königs und nach Erwägung und Verhandlung in richtiger Weise festgelegt wurde“²². Damit aber wird aus der appellativen Beschreibung des göttlichen Strafgerichts, das, in all seinen alttestamentarischen Schrecknissen mit glühenden Farben gemalt, eine letzte Zuflucht bietet, zugleich doch schon auch eine prozedurale Kontrolle durch einen erforderlichen Konsens der Magnaten eingebaut, die aus der als solche nicht in Frage gestellten römisch-rechtlichen Tradition durch dialektische Interpretation hergeleitet wird. Die Leistung Henry de Bracton's war es, daß er für die Frage nach der Legitimität herrscherlicher Rechtsetzung auch irdische Überprüfung der „Richtigkeit“ herrscherlicher Akte nicht nur nicht verboten, sondern vielmehr zugelassen, ja sogar gefordert hat.

Damit betritt der Verfasser dieser Texte einen neuartigen Weg, der zu den Bestrebungen der spätmittelalterlichen ständischen Verfassungskämpfe führen sollte. Der Text formuliert theoretisch, was auch anderwärts, überwiegend freilich in eher faktischem Anspruch auf Teilhabe als in theoretischer Ableitung sichtbar wird. Interessant scheint mir, daß hier ein Jurist sehr weitgehend eine führende Rolle in der politischen Theorie übernommen hat, eine Rolle, die die Pariser Artisten dieser Jahre den Juristen ja auch durchaus zugedacht hatten.

In den übrigen Fakultäten zeigte sich damals, ein Jahrhundert nach dem „Policraticus“ des Johannes von Salisbury, zunächst noch keine prinzipiell neue Perspektive, jedenfalls nicht hinsichtlich der Rolle politischer Theorie und nicht in der Legitimationsfrage rechtlicher Nominierung. Die Fürstenspiegelkompendien der Pariser Dominikaner, die unter der Leitung des Vinzenz von Beauvais anscheinend gewaltige Kollektaneen stände-ethischer Exzerpte und Autoritäten, analog zum „Speculum historiale“ zusammenbrachten, könnten das im einzelnen belegen²³. Nicht ohne Grund mußte dieses Unternehmen unvollendet abgebrochen werden. Mit dem Tode des Vinzenz von Beauvais († 1264) blieb die Stoffsammlung in St. Jacques verwaist und diente, nachdem Guillelmus Peraldus

²² Woodbine-Thorne, II 305: *Nichil enim aliud potest rex in terris, cum sit dei minister et vicarius, nisi id solum, quod de iure potest, nec obstat quod dicitur, quod principi placet, legis habet vigorem, quia sequitur in fine legis, cum lege regia quae de imperio eius lata est, <populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit>, id est non quidquid de voluntate regis temere praesumptum est, sed quod magnatum suorum consilio, rege auctoritatem praestante et habita super hoc deliberatione et tractatu, recte fuerit definitum.* [Der hier in spitzen Klammern von mir eingefügte und daher nicht kursiv gesetzte Zusatz vervollständigt nur die von Bracton verkürzt und ohne genaue Stellenangabe gegebene Allegation aus Dig.1.4.1 pr. (bzw. Inst. 1.2.6), die Bracton selbst und jeder seiner Benutzer gewiß aus dem Gedächtnis ergänzen konnte]. Vgl. sachlich zu dem Argument fast gleichlautend das im durchgehend überlieferten Text Bractons enthaltene Prooemium des Traktats (Woodbine-Thorne, II 19): *Sed non erit absurdum leges Anglicanas licet non scriptas, leges appellare, cum legis vigorem habeat quidquid de consilio et consensu magnatum et rei publicae communi sponione, auctoritate regis sive principis praecedente, iuste fuerit definitum et approbatum.*

²³ Auch wenn die ingeniose Rekonstruktion von Wilhelm Berges, Fürstenspiegel (wie Anm. 12) 185–195, 303–313, einiger Einschränkungen bedarf, bleibt sie richtungweisend für ein Verständnis der Pariser Bemühungen in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.

sie um 1265 noch einmal ausgeschlachtet hatte²⁴, künftig keiner weiteren Schrift mehr zur erkennbaren Grundlage, verschwand sozusagen von der Bildfläche, ohne Spuren zu hinterlassen. Die Zeit war über den Plan einer enzyklopädischen Kompilation hinweg gegangen, obwohl man sich eine erfolgreiche Realisierung ohnedies nicht recht vorstellen mag.

Ein knappes Jahrzehnt später²⁵ wird mit dem eleganten, aber äußerst knappen Fürstenspiegelfragment des Thomas von Aquin „De regno ad regem Cypri“ geradezu ein neues Kapitel in der Geschichte der politischen Theorie aufgeschlagen. In dem traditionell bis dahin vorherrschenden literarischen *genus* der politischen Traktate der Fürstenspiegel hat dieser Text eine neuartige *species* begründet²⁶. Denn Thomas hat hier zum ersten Male die gerade in diesen Jahren dem Abendland durch die Übersetzung seines Ordensbruders Wilhelm von Moerbeke bekanntwerdende „Politik“ des Aristoteles²⁷ zu einer radikalen Kehre benutzt. Nicht mehr primär Herrscherethik und sittlicher Appell wollte dieser Fürstenspiegel sein, sondern ein Werk, *regie celsitudini dignum meeque professioni et officio congruum*, wie der Autor schon in den ersten beiden Zeilen selbstbewußt feststellt²⁸, ein Werk also, das des unmittelbaren königlichen Adressaten (des Königs von Zypern) würdig und dem Beruf des Autors (zu theoretischer Arbeit) angemessen ausfallen sollte und das das *regnum* (d.h. das Königreich wie das Königtum) in allen seinen Strukturen auf der wissenschaftlichen Höhe der Zeit theoretisch erfassen sollte. In der Tat entwickelt Thomas eine Theorie der Königsherrschaft, die weniger auf sittlichen Appell als auf theoretische Einsicht gerichtet

²⁴ Die Arbeiten des Guillelmus Peraldus, OP, sind doch wohl in einer etwas geringer ausgreifenden Konzeption begründet, als Berges sie angenommen hatte; vgl. vor allem *Antoine Dondaine*, Guillaume Peyraut. Vie et oeuvres, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 18 (1948) 162–236.

²⁵ Zur Datierung von Thomas' Schrift gab eine Übersicht über die neuere Forschung mit neuen Argumenten (für eine Spätdatierung auf 1271/73) *Christoph Flüeler*, Rezeption und Interpretation der aristotelischen „Politica“ im 13. und 14. Jahrhundert, Teil 1–2 (Bochumer Studien zur Philosophie 19, Amsterdam 1992), bes. 1, 27–29.

²⁶ *Thomas de Aquino*, De regno ad regem Cypri, ed. *Hyacinth F. Dondaine* (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, iussu Leonis XIII p. m. edita [sog. ‚Leonina‘], Bd. 42, Rom 1979) 449–471 [durch diese Edition sind alle vorherigen Drucke überholt]. Aus der fast unübersehbaren Literatur seien hier nur genannt: *Berges*, Fürstenspiegel (wie Anm. 12) 195–211, 317–319; zusammenfassend auch *Sofia Vanni Rovighi*, in: *Firpo* (ed.), Storia delle idee politiche (wie Anm. 3) 463–495. Knapp auch *Mietheke*, Politische Theorien (wie Anm. 3) 83–88; *Jean-Pierre Torrell O.P.*, Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre (Vestigia 13, Fribourg, Paris 1993) 247–249.

²⁷ Zur Datierung dieser Übersetzungsarbeit an der sog. *redactio incompleta* und *completa* der „Politik“ (zwischen 1255 und 1267/1268) vgl. besonders den Sammelband *Guillaume de Moerbeke*, Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286), édd. *Jozef Brams*, *Willy Vanhamel* (Ancient and Medieval Philosophy I.7, Leuven 1989), bes. die wortstatistischen Untersuchungen von *Fernand Bossier*, Méthode de traduction et problèmes de chronologie, 257–299, hier bes. 270 f., 282 f., 292, sowie *Willy Vanhamel*, Biobibliographie de Guillaume de Moerbeke, 301–383, hier 339–341; vgl. auch *Flüeler*, Rezeption und Interpretation (wie Anm. 25) 1, 15–30.

²⁸ Ed. *Dondaine*, (wie Anm. 26) 449a1–2.

ist. Die aristotelische „Politik“, zu deren ersten Büchern Thomas kurz zuvor auch einen Literalkommentar²⁹ abgefaßt hatte, lieferte die theoretische Basis, von der aus eine konstruktive Theorie der gesellschaftlichen Ordnung aufgerichtet wird. Als Monarchie verfaßt findet die menschliche Gesellschaft im Königtum ihre theoretische und praktische Krönung. Leider liefert der Text, Fragment geblieben, von den anfangs versprochenen Funktionsanalysen des Regierungshandelns nur Ansätze, die sich zudem (zumindest hier an die Tradition der „Fürstenspiegel“ anknüpfend) auf eine Motivanalyse königlicher Herrschaft konzentrieren. Gleichwohl war mit dem einflußreichen Entwurf (über 80 Mss. sind heute von dem Text bekannt³⁰, der damit eine die durchschnittliche Verbreitung politischer Texte weit – auf gut das Doppelte der Durchschnittsverbreitung der Traktate der Spitzengruppe³¹ – übertreffende Resonanz, ja eine geradezu überragende Aufnahme gefunden hat) die Tür in ein neues Zeitalter aufgestoßen, in eine Phase, in der Versuche einer ethischen Bändigung herrscherlichen Handelns zwar durchaus nicht aufhören sollten – bis in die Neuzeit hinein wurden traditionell Fürstenspiegel weiterhin verfaßt, gelesen und verbreitet³² – in der aber eine Analyse der politischen Ordnung der Gesellschaft immer stärker in den Vordergrund des politiktheoretischen Interesses trat.

Die Aufgabe, die königliche Funktion und das herrscherliche Handeln nicht mehr nur aus dem Blickwinkel ethischer Begrenzung ins Auge zu fassen, sondern zugleich so etwas wie eine allgemeine Theorie der Gesellschaft auf aristotelischer Grundlage zu entfalten, wurde von Thomas in Angriff genommen, aber unvollendet liegen gelassen. Einen breiter ausgearbeiteten, wenn auch theoretisch weniger subtilen Entwurf legte dann weniger als ein Jahrzehnt später der Augustinereremit Aegidius Romanus vor mit seinem „Bestseller“ mittelalterlicher politischer Theorie „De regimine principum“ (von ca. 1277/79). Dieses Werk ist uns in seiner lateinischen Version in etwa 280 Manuskripten³³ überliefert und wurde bald aus

²⁹ Dazu *Torrell*, *Initiation* (wie Anm. 26) 340 f., 502.

³⁰ Dondaine verzeichnet (425–431) 82 erhaltene Hss. und 4 Deperdita.

³¹ Vgl. die Listen bei *Miethke*, *Die Traktate* (wie Anm. 4) 207–211.

³² Vgl. *Burkhard Singer*, *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation* (Humanistische Bibliothek I.34, München 1981); *Rainer A. Müller*, *Die deutschen Fürstenspiegel des 17. Jahrhunderts. Regierungslehren und politische Pädagogik*, in: *HZ* 240 (1985) 571–597; jetzt auch die Auswahl-Ausgabe: *Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. *Hans Otto Mühleisen*, *Theo Stammen*, *Michael Philipp* (Bibliothek des deutschen Staatsdenkens 6, Frankfurt a. Main 1997).

³³ Genau 284 Mss. der lateinischen Fassung kannten 1990 die Bearbeiter der *Opera omnia* des Aegidius, dazu noch 78 Textzeugen der volkssprachlichen Versionen. Nach den älteren Übersichten von *Gerardo Bruni*, *Le opere di Egidio Romano* (Florenz 1936) und *Gerardo Bruni*, *Saggio bibliografico sulle opere stampate di Egidio Romano*, in: *Analecta Augustiniana* 24 (1961) 331–355; vgl. jetzt auch *John R. Eastman*, *Die Werke des Aegidius Romanus*, in: *Augustiniana* 44 (1994) 209–231 [117 nrr, Liste 212 ff.]. Eine Teiluntersuchung zur Verbreitung des Textes legte vor *Charles F. Briggs*, *Giles of Rome's „De regimine principum“: Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275 – c. 1525* (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology 7, Cambridge 1999). Die Hss.-Verzeichnisse der Pisaner Ausgabe haben bisher 75 italienische Hss. des Traktats genauer vorgestellt: Aegidii Ro-

der lateinischen Gelehrtensprache in zahlreiche europäische Volkssprachen, auch ins Hebräische³⁴, übersetzt. Der Text hat damit schon allein wegen seiner quantitativen Verbreitung für Jahrhunderte das Genus „Fürstenspiegel“ geprägt. Für das uns hier interessierende Thema der Legitimation rechtlicher Normierung findet dieser Traktat freilich keine neuen Töne, will nicht einmal die seit Thomas von Aquin auf neue (aristotelische) Grundlagen gestellte Naturrechtsdiskussion beleben, sondern stellt die politische Monarchie als metaphysisch begründetes System gradueller Perfektion hin³⁵. Auf Einzelbelege für diese Charakteristik sei hier aber verzichtet.

Später hat Aegidius dann mit seinem Memorandum „De potestate ecclesiastica“³⁶ für eine andere Sorte von Traktaten politischer Theorie eine – mit nur

mani Opera omnia, p. I: Catalogo dei manoscritti (1001–1075), „De regimine principum“ (I/11: Città del Vaticano – Italia), a cura di *Francesco del Punta, Concetta Luna* (Corpus philosophorum medii aevi, Testi e studi XII, Florenz 1993), hier heißt es p. IX nota 1: „Il numero complessivo dei manoscritti del ‚De regimine principum‘ è di circa 350...“, wobei offenbar sämtliche Versionen zusammengekommen wurden.

³⁴ Vgl. die Listen mit Hss. von Übersetzungen in die verschiedenen Sprachen bei *Berges*, Fürstenspiegel (wie Anm. 12) 320–328, für die hebräischen vgl. 327.

³⁵ Besonders eindringlich die Analyse des Textes bei *Berges*, Fürstenspiegel (wie Anm. 12) 211–228, 320–328; vgl. neuerdings etwa *Roberto Lambertini*, Philosophus videtur tangere tres rationes, Egidio Romano lettore ed interprete della Politica nel terzo libro del „De regimine principum“, in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 1 (1990) 277–325 (und die dort verzeichnete neuere Literatur); *ders.*, Tra etica e politica. La „prudentia“ del principe nel „De regimine“ di Egidio Romano, in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 3 (1992) 77–144; *Ubaldo Staico*, Retorica e politica in Egidio Romano, in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 3 (1992) 1–75; *Roberto Lambertini*, The Prince in the Mirror of Philosophy. About the Use of Aristotle in Giles of Rome's „De regimine principum“, in: Filosofia na Idade Média, ed. *Luis Alberto de Boni* (Porto Alegre 1993 = Veritas 38 [1993]) 275–286.

³⁶ *Aegidius Romanus*, Tractatus de potestate ecclesiastica, ed. *Richard Scholz* (Leipzig 1928/Neudruck Aalen 1961); transl. *R. W. Dyson*, Giles of Rome on Ecclesiastical Power. The „De ecclesiastica potestate“ of Aegidius Romanus (Woodbridge 1986). Dazu im einzelnen *Richard Scholz*, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. (Kirchenrechtliche Abhandlungen 6–8, Stuttgart 1903 [Neudruck Amsterdam 1969]) 32–129; *Raphael Kuiters*, De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate secundum Aegidium Romanum, in: *Analecta Augustiniana* 20 (1946) 146–214; *Friedrich Merzbacher*, Die Rechts-, Staats- und Kirchengauffassung des Aegidius Romanus, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 41 (1954/55) 88–97 [jetzt in *Merzbacher*, Recht – Staat – Kirche, Ausgewählte Aufsätze, hrsg. v. *Gerhard Köbler, H. Drüppel, Dietmar Willoweit* (Wien, Köln, Graz 1989) 177–188]; *Wilhelm Kölmel*, Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert) (Berlin 1970) 291–360; *Heiner Bielefeldt*, Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik, Aegidius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius von Padua im Vergleich, in: *ZRG germ.* 73 (1987) 70–130, bes. 70–82; *Gian Carlo Garfagnini*, Cuius est potentia eius est actus, „regnum“ e „sacerdotium“ nel pensiero di Egidio Romano e Giovanni da Parigi, in: *Filosofia e cultura*, per *Eugenio Garin*, edd. *Michele Ciliberto, Cesare Vasoli* (Rom 1991) vol. 1, 101–134; knapp auch *Mietheke*, Politische Theorien (wie Anm. 3) 99–102. – Eine interessante Vorstudie bzw. ein Seitenstück zu diesem Text veröffentlichte *Concetta Luna*, Un nuovo documento del conflitto fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello: il discorso „De potentia domini

8 Manuskripten – unverhältnismäßig weniger weit verbreitete, dafür aber in ihren theoretischen Vorgaben ungemein typische Schrift vorgelegt, die aus theologischen Überlieferungen energisch Konsequenzen zur Antwort auf zeitgenössische politische Fragen zog.

Aegidius, der sich in seinem breiten literarischen Werk immer wieder als hochsensibel für die Forderungen des Tages erwiesen hat – man kann das auch einen immer wieder sichtbar werdenden Opportunismus nennen – hat in dieser Schrift die neue Lage, in die Papst Bonifaz VIII. die europäische Politik führte, mit einem Theorieentwurf begleitet, der wie in einem Brennspiegel die Erörterungen des 13. Jahrhunderts leicht faßlich zusammenfügte. Ich möchte es mir und Ihnen ersparen, hier die Politik Bonifaz' VIII. zu skizzieren, des Papstes, der unmittelbar einem Coelestin V. nachgefolgt war und damit jenem Inhaber des Stuhles Petri, der bereits von Zeitgenossen als *papa angelicus*, als Engelpapst verehrt worden war³⁷. In konsequenter Wahrnehmung aller Vorrechte, die die Wissenschaften der Theologie und Kanonistik der Hochscholastik dem Papst als dem obersten Bischof und Stellvertreter Christi und Gottes in der Kirche zugewiesen hatten, wollte Bonifaz nun seine Ansprüche an die Welt und ihren Gehorsam in radikaler Vollständigkeit nicht nur formulieren, sondern unternahm es auch, sie ernsthaft durchzusetzen³⁸. Als Jurist sah der Papst nicht mehr nur die Kirche, er sah die Menschheit als einen einheitlichen Verband, als rechtsförmige Kooperation, in der ihm als dem höchsten Prälaten der Amtskirche die oberste Gewalt und die *plenitudo potestatis* zustehe. Damit erscheinen die zentralistischen, ja absolutistischen Tendenzen kurialer Traditionen von ihm ohne wahrnehmbare Skrupel von der gleichsam internen Sphäre der Amtskirche auf die gesamte christliche Welt, ja auf die Menschheit übertragen. „Dem Papst untergeben zu sein“, so formuliert bekanntlich der berühmte Schlußsatz der Bulle „Unam sanctam“, „ist für jede menschliche Kreatur heilsnotwendig“³⁹.

papae“ di Egidio Romano (con un'appendice su Borromeo da Bologna e la „Eger cui lenia“), in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 3 (1992) 167–243 [Text: 221–230].

³⁷ Zu Coelestin V. seien hier nur genannt *Friedrich Baethgen*, Der Engelpapst. Idee und Erscheinung (Leipzig 1943); *Arsenio Frugoni*, Celestiniana (Studi storici 6–7, Rom 1954); *Martin Bertram*, Die Abdankung Papst Coelestins V. (1294) und die Kanonisten, in: ZRG kan. 56 (1970) 1–101; *Peter Herde*, Coelestin V. (1294). Peter vom Morrone (Päpste und Papsttum 16, Stuttgart 1981).

³⁸ Zur Würdigung dieses Papstes bereits *T. S. R. Boase*, Boniface VIII (London 1933); vgl. auch *Eugenio Dupré Theseider*, in: Dizionario biografico degli Italiani 12 (Rom 1970) 146–170; zusammenfassend *Tilmann Schmidt*, in: LexMA 2 (München, Zürich 1983) 414–416; zu seinem Konflikt mit Philipp dem Schönen von Frankreich insbesondere *Georges Digard*, Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285 à 1304, ouvrage posthume publ. par *Françoise Lehoux*, Bd. 1–2 (Paris 1936), eine Skizze bei *Jürgen Miethke*, Philipp IV. der Schöne (1285–1314), in: Die französischen Könige des Mittelalters, hrsg. v. *Joachim Ehlers*, *Heribert Müller*, *Bernd Schneidmüller* (München 1996) 202–230 [mit Literatur, 399–401].

³⁹ Vgl. den Text in: *Georges Digard* (éd.), Les registres de Boniface VIII, Bd. 4 (Paris 1906) 888–890 (nr. 5382). Der letzte Satz [von dem bei *Heinrich Denzinger*, ed., Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod funditus retractavit *Adolfus Schönmetzer*, hier zitiert nach der editio XXXII (Barcelona, Freiburg i.B., Rom,

Unter den Klerikern an der Kurie, die für diese gewiß zuvor tendenziell denkbaren, in dieser Geschlossenheit aber niemals zuvor ausformulierten Ansprüche ein begründendes theoretisches Unterfutter zu geben wußten, steht Aegidius Romanus an hervorragender Stelle. 1295 von Bonifaz selbst zum Erzbischof von Bourges providiert, aber seither – bis zum Tode des Papstes (1303) – häufiger an der Kurie als am Ort seiner Kathedrale zu finden, hat Aegidius auf dem Höhepunkt des Konflikts des Papstes mit dem französischen Königshof Philipps des Schönen nachweislich Stichworte für die Bulle „Unam sanctam“ geliefert⁴⁰ und in eben dieser Zeit in „De ecclesiastica potestate“ (was etwa mit „Die Kompetenz der Amtskirche“ zu übersetzen ist) der Vorstellung von päpstlicher Gewaltenfülle auch gegenüber den weltlichen Herrschern den in seiner Zeit wohl radikalsten Ausdruck verliehen.

Im Zusammenhang unserer Frage nach der Legitimation rechtlicher Normierung zieht der Text kühl die Konsequenzen aus einer Reihe von Identifikationen, die seine argumentative Struktur bestimmen: einerseits sieht er im Papst als dem *summus hierarcha* der Kirche Summe und Inbegriff aller kirchlichen Kompetenzen angesetzt: *totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice*. Daraus aber folgt nach Aegidius unmittelbar, daß auf den Papst alle kirchliche Amtskompetenz ursprünglich bezogen werden muß, daß die kirchliche Amtsordnung zwar ohne päpstliches Zutun im Einzelfall funktionieren kann, daß dies aber nicht der Normalfall ist, im Vergleich zu dem ein Eingriff des Papstes als Ausnahme zu gelten habe. Ausdrücklich gebraucht Aegidius hier die Analogie des scholastischen Verständnisses göttlichen Wunderwirkens, wie Gott im *concursus generalis* das Funktionieren der gesamten Schöpfungsordnung garantiert, im wunderbaren Eingriff jedoch seine Macht auch unmittelbar zur Geltung bringen kann, so hat der Papst in eigener Person unmittelbar alle jene Kompetenzen, welche *quicumque persone ecclesiastice* besitzen, so daß er alle Handlungen, die in der Kirche vorkommen, auch selber vornehmen kann. Er nimmt dann nur seine ureigenste Kompetenz wahr. Gott hat die Naturgesetze eingerichtet, aber *causa rationabili emergente facit preter has leges inditas et preter (...) solitum cursum*. Ebenso soll der Papst, der durch seine Gesetzgebung *tamquam imitator dei* die Kirche so regieren, daß die Domkanoniker üblicherweise ihren Bischof wählen; *causa tamen rationabili emergente (papa) liberam (!) habet potestatem, ut faciat preter has leges et preter hunc solitum cursum*⁴¹.

New York 1963) in der Vorbemerkung zu nrr. 870–875 beschwichtigend (?) gesagt wird: ... *unice sententia finalis *875 est definitio dogmatica, cuius sensus ad regimen spirituale restringendus ...*] lautet bekanntlich: *Porro subesse Romano pontifici omni humane creature declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis*.

⁴⁰ Das haben (nach Vorgängern) bereits Richard Scholz, Die Publizistik (wie Anm. 36) 124–127, und Jean Rivièrre, Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents 8, Louvain 1926) 394–404, gezeigt. Einen neuen Text des Aegidius im Vorfeld des Traktats fand Luna, (wie Anm. 36).

⁴¹ De potestate eccl., III.9 (Scholz, wie Anm. 36, 193 f.).

Mit dieser ingeniosen Verschränkung von theologischer Wundertheorie mit der juristischen Tradition des *princeps legibus solutus*⁴² ist Aegidius aber noch nicht am Ende seiner Identifikationen angelangt. Denn wie der Papst aus eigener Kompetenz in innerkirchlichen Belangen alles aus sich selbst heraus zu tun vermag, so hat er diese Gewaltenfülle, diese *plenitudo potestatis* auch im Menschheitsverbande, und damit gegenüber den weltlichen Monarchen. Es scheint einsichtig, daß für diesen Argumentationsschritt die Berufung auf das Christusvikariat des Papstes nicht ausreicht, wenn sie natürlich auch nicht fehlt. Schließlich hatte Christus sein Reich von dem der Welt unterschieden, und auch die bekannten Worte aus Römer 13 waren gegenüber dieser Ableitung zumindest etwas sperrig⁴³. Aegidius nimmt zur Begründung dieser letzten Ausweitung päpstlicher Kompetenz, und das ist in unserem Zusammenhang von eigentlichem Interesse, das Problem der Legitimation von Herrschaft überhaupt zu Hilfe, und erklärt, wenn jedermann der gottgesetzten Obrigkeit untertan sein müsse, so könne das doch nur der legitimen Obrigkeit gegenüber gelten. Legitim aber kann Obrigkeit nur im Rahmen göttlicher Anordnung sein. Mit Hilfe eines von Augustinus aus römischer Tradition gewonnenen Arguments, das die *iusticia*, die Gerechtigkeit, zum Fundament jeder wahren und legitimen Herrschaftsordnung macht, wird – mit der bezeichnenden Beifügung des Adjektivs *vera* – die verengende Behauptung gewonnen: *sine vera iusticia regna et imperia ... sunt magna latrocinia*⁴⁴. „Wahre Gerechtigkeit“ aber, das versucht Aegidius in langwierigen Erörterungen nachzuweisen⁴⁵, kann nur durch Gottes Heilshandeln und seine Anerkennung gewonnen werden, im, wie Aegidius kühn weiter folgert, sakramental, und also kirchlich, das aber heißt für ihn, wie wir gesehen haben: durch den Papst vermittelten Gnadenstand. Legitime Obrigkeit also kann nur existieren, und zwar sowohl als *dominium*, d. h. als Sachherrschaft im römisch-rechtlichen Sinn, als auch als *iurisdictio*, d. h. als (Gerichts-)Herrschaft über Personen im allgemeinen Sinn, im Rahmen der göttlichen Weisung und Ordnung, was aber nach Meinung des Aegidius zugleich heißt, daß legitime Herrschaft nur möglich ist innerhalb der Kirche als eines juristisch konstruierbaren Verbandes. Das wiederum bedeutet, daß zu allererst der

⁴² Zu dieser vgl. etwa Dieter Wyduckel, *Princeps legibus solutus*, Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre (Schriften zur Verfassungsgeschichte 30, Berlin 1979) oder neuerdings Kenneth Pennington, *The Prince and the Law, 1200–1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition* (Berkeley, Los Angeles, Oxford 1993).

⁴³ Vgl. die mehrfache ausführliche Behandlung von Rom. 13, etwa: *De potestate eccl. I.3, III.1* (S. 9ff., 147 ff.).

⁴⁴ *De potestate eccl. III.2* (S. 154), vgl. auch *I.5* (S. 15 – hier ohne *vera!*), *II.7* (S. 73 f.), *III.1* (S. 149), *III.2* (S. 159); *III.10* (S. 198) usw. Aegidius gewinnt diesen Zusatz, indem er das bekannte Zitat aus Augustinus, *De civitate dei*, IV.4: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?* [ed. Bernardus Dombart, *Alfonsus Kalb* (Bibliotheca Teubneriana, Stuttgart, Leipzig 1993) I, 150] kombiniert mit *De civ. II.21* [ebenda 83]: *vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est*. Vgl. auch *De potentia*, ed. Luna, (wie Anm. 36) 225.

⁴⁵ *De potestate eccl. II.7–12* (S. 70–111).

Papst die entscheidende Instanz wird, weil er für die Amtskirche und die gesamte Kirche steht.

Weil es innerhalb der Kirche zwei Kompetenzen (*potestates*) gibt, die geistliche und die weltliche, kann in der richtigen Bestimmung des Verhältnisses von Geistlichem und Weltlichem die wahre Weltordnung erkannt werden. Aegidius wendet große Mühe auf diese Frage und versucht einen umfassenden Nachweis für die Überordnung der geistlichen Gewalt des Papstes über die zeitliche und leibliche Gewalt der Fürsten zu führen. Das brauchen wir hier nicht im einzelnen zu verfolgen. Legitime Herrschaft jedenfalls ist außerhalb der kirchlichen Heilsgemeinschaft unmöglich, die Amtskirche, und damit der Papst, ermöglichen – und legitimieren – letztlich jede weltliche Herrschaft, und das heißt, daß der Papst letzten Endes Anspruch auf absoluten Gehorsam in allen Fragen haben muß.

Es ist deutlich, daß Aegidius mit diesem rigiden Bild einer päpstlichen Weltherrschaft trotz aller traditionalistischen Differenzierungen, die er festzuhalten versuchte, indem er etwa von Bernhard von Clairvaux die Unterscheidung der beiden Schwerter (das geistliche *ad usum*, das weltliche *ad nutum*) ausführlich in das geschlossene Bild seiner scheinbar stringenten Argumentation einzufügen versucht⁴⁶ und auch sonst immer wieder Zurückhaltung und Bescheidenheit beim Papst als dem Inhaber der höchsten Gewalt anmahnt⁴⁷, es ist deutlich, daß Aegidius damit die realen Möglichkeiten seiner Zeit beträchtlich überfordert hat, und das nicht nur im technischen Sinn. Seine Lösungen sind zwar von einer grandiosen Schlichtheit, indem sie Kirche und Papst zum entscheidenden Richter und Legitimationsgrund aller politischen Herrschaft, sowie auch zur Oberinstanz erheben, die alle strittigen Fragen letztendlich entscheiden kann und muß, eine Kontrolle dieser Instanz selbst ist aber nicht ins Auge gefaßt, weder von innen noch von außen. Der Papst legitimiert die weltliche Ordnung, ohne daß seine eigene Legitimation hinterfragbar wäre. Das Bild der päpstlichen Weltordnung, das Aegidius im konfliktreichen Pontifikat Bonifaz' VIII. entworfen hat, erklärt weder die Konflikte, noch kann sie sie zur Entscheidung bringen, da sie einerseits die Positionen des päpstlichen Anspruchs, die kurialen Praetensionen sogleich als quasi metaphysische Strukturen setzt, gegen die kein Widerspruch mehr zulässig scheint, und die für irdische Instanzen nicht weiter kontrollierbar bleiben. Andererseits unterwirft er jede weltliche Herrschertätigkeit der päpstlichen Kontrolle und „bedient“ damit die päpstlichen Weltherrschaftsansprüche, um es vorsichtig zu sagen, ungemein großzügig.

Kann es verwundern, daß die rigide Scheinarchitektur von Aegidius' Konstruktion einer absolutistischen Weltordnung auf der einen, auf der kurialen Seite in einer ganzen Reihe von „kurialistischen“ Traktaten – insbesondere von Mitgliedern des Augustinereremitenordens, des Ordens, dem auch Aegidius angehörte⁴⁸

⁴⁶ De potestate eccl. I.8 (S. 27), II.15 (S. 137 f.); vgl. auch III.10 (S. 197).

⁴⁷ Etwa De potestate eccl. III.1 und III.2 (S. 145 f. und 152), etc.

⁴⁸ Man hat – überspitzend – von einer „Ägidianischen Schule“ gesprochen, besonders nachdrücklich etwa in einem dreibändigen Werk Fr. X. P. D. Duijnste, 's Pausen primaat in de latere Middeleeuwen en de aegidiaansche school, naar authentieke bronnen bewerkt, Eerste

– unter leichten Variationen und bei Ermäßigung der sichtbarsten Härten des Entwurfs noch einige Zeit fortgesetzt und bei Autoren wie Jakob von Viterbo⁴⁹, Wilhelm von Cremona⁵⁰ oder Augustinus von Ancona⁵¹ aufgenommen wurde, daß

deel: Philips de Schoone, Tweede deel: Lodewijk de Beier, Derde deel: Conciliarisme (Hilversum 1935–1939); vgl. auch etwa *Henri-Xavier Arquillière*, Augustinisme politique (L'Église et l'État au moyen âge 2, Paris 1955), der einen einheitlichen „Augustinismus“ identifiziert. Auch *Adolar Zumkeller* kennt eine „Augustinerschule“, vgl. den Eintrag in: *LexMA* 1 (1980) 1222 f. Damit freilich wird jeweils eine Geschlossenheit der Positionen als geradezu institutionalisiert vorausgesetzt, die so nur konstruiert ist.

⁴⁹ Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe, „De regimine Christiano“, ed. *Henri-Xavier Arquillière* (Paris 1926) italienische Übers.: *Giacomo da Viterbo*, Il governo della Chiesa, trad. et comm. *Giovanni Battista M. Marcoaldi*, *Amelia Rizzacasa* (Biblioteca medievale 15, Firenze 1993). Dazu etwa *David Gutiérrez*, De beati Jacobi de Viterbio vita, operibus et doctrina theologica (Rom 1939); *Martin Grabmann*, Die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo (†1307/8) vom Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum hl. Thomas von Aquin, in: *Episcopus. Studien ...* S.E. Michael Kardinal Faulhaber zum 80. Geb. dargebracht (Regensburg 1949) 185–206; *Adolar Zumkeller*, Die Augustinerschule des Mittelalters, in: *Analecta Augustiniana* 27 (1964) 167–262, hier 196–199; 185–206; *Raphael Kuiters*, Was bedeuten die Ausdrücke „directa“ und „indirecta potestas papae in temporalibus“ bei Aegidius Romanus, Jakob von Viterbo und Johannes von Paris? In: *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 128 (1957/58) 99–105; *Marino Damiani*, Alvaro Pelagio, teocratico scontento (Biblioteca di Studi Francescani 17, Florenz 1984) 307–339; knapp auch *Jürgen Miethke*, Der Weltanspruch des Papstes im späteren Mittelalter. Die politische Theorie der Traktate „De potestate papae“, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, hrsg. v. *Iring Fetscher*, *Herfried Münkler*, Bd. 2: Mittelalter (München 1993) 351–445, hier 377 f.

⁵⁰ Zusammenfassend *Jürgen Miethke*, Wilhelm von Cremona (Guillelmus de Villana), in: *LexMA* 9 (München 1998) Sp. 170.

⁵¹ *Augustinus de Ancona*, OSA: Summa de potestate ecclesiastica (Druck etwa: Rom 1584). Zu ihm vor allem *Scholz*, Publizistik (wie Anm. 36) 172–189, 486–516; *Blasius Ministeri*, De vita et operibus Augustini de Ancona. OESA, (†328), in: *Analecta Augustiniana* 22 (1951/1952) 7–56, 148–262 [auch selbständig (Rom 1952)] [dazu Rez. *Louis J. Bataillon*, in: *Revue de sciences philosophique et théologique* 44 (1960) 304]; *Blasius Ministeri*, Agostino d'Ancona, in: *Dizionario biografico degli Italiani* 1 (1960) 475–478. – *Heinrich Finke*, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. Funde und Forschungen (Vorreformationsgeschichtl. Forschungen 2, Münster 1902) 250–252; *Jean Rivièrre*, Une première somme du pouvoir pontifical, le pape chez Augustin d'Ancone, in: *Revue des sciences religieuses* (1938) 149–183; *Raphael van Gerven*, De wereldlijke macht van den paus volgens Augustinus Triumphus (Löwen 1946); *Ugo Mariani*, Chiesa e stato nei teologi agostiniani del secolo XIV (Uomini e dottrine 5, Rom 1957), bes. 89–97, 174–198; *Michael Wilks*, The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought n.s. 9, Cambridge 1963); *Wilhelm Kölmel*, Einheit und Zweierheit der Gewalt im „corpus mysticum“. Zur Souveränitätslehre des Augustinus Triumphus, in: *HJb* 82 (1963) 103–147; *William David McCready*, The Problem of the Empire in Augustinus Triumphus and Late Medieval Papal Hierocratic Theory, in: *Traditio* 30 (1974) 325–349; ders., The Papal Sovereign in the Ecclesiology of Augustinus Triumphus, in: *Medieval Studies* 39 (1977) 177–205; *Katherine Walsh*, Augustinus de Ancona as a Conciliar Authority: the Circulation of his Summa in the Shadow of the Council of Basle, in: *The Church and Sovereignty, Essays in Honour of Michael Wilks* (Studies of Church History, Subsidia 9, Oxford 1991) 345–368; *Ulrich Horst*, Die Lehrautorität des Papstes nach Augustinus von Ancona, in: *Analecta Augustiniana* 53 (1991) 271–303. Zusammenfassend etwa *Willigis Eckermann*, Augustinus Triumphus, in: *TRE* 4 (1979) 742–744, und in: *LThK*³, Bd. 1 (Freiburg 1993) 1249 f.

aber auf der anderen Seite schon Zeitgenossen heftig widersprachen. Dem hohen Lied auf die Einheit unter dem Papst als dem *summus hierarcha*, das Aegidius gesungen hatte und das in vielfältigem Echo aus der Kirche weiter ertönte, setzten die Verteidiger königlicher Selbstbestimmung sofort Antworten entgegen, die dann freilich ihrerseits die Frage der Legitimierung herrscherlichen Tuns keinesfalls mit Rekurs auf die Amtskirche lösen durften und insofern hier über einen unentschiedenen Appell an die allgemeine Rechtsvorstellung, an die *aequitas* oder das göttliche Gebot hinausgehen mußten, wollten sie nicht an ihrer selbstgesetzten Aufgabe vorbeireden.

Der Zeitgenosse des Aegidius Romanus, der Pariser Dominikanertheologe Johannes Quidort († 1306), hat sich dieser Herausforderung gestellt, indem er in seinem Traktat „De potestate regia et papali“ eine klare und scharf konturierte Trennung vollzieht⁵². Zwischen staatlicher Ordnung und Kirchenverfassung,

⁵² Johannes Quidort von Paris, Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali), ed. u. übers. Fritz Bleienstein (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik 4, Stuttgart 1969) [vgl. aber die Rezension von Jürgen Miethke, in: Francia 3 (1975) 799–803]; auch éd. Jean Leclercq, Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIV^e siècle (L'Eglise et l'Etat au moyen-âge 5, Paris 1942). Zu diesem Traktat gibt es eine umfangreiche Diskussion der Forschung, die hier nur in den wichtigsten Titeln genannt sei: Finke, Aus den Tagen (wie vorige Anm.) 170 ff.; Scholz, Publizistik (wie Anm. 36) 275–333; Martin Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris O.P., in: SB d. Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Kl. 1922, 3 [jetzt in: Grabmann, Gesammelte Akademieabhandlungen, hrsg. vom Grabmann-Institut der Universität München (Münchener Universitätschriften, Fachbereich Katholische Theologie/Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts NF 25, Paderborn [usw.] 1979), Bd. 1, 69–128]; Jean Rivière, Le problème (wie Anm. 40) 148–150, 281–300; Marc F. Griesbach, John of Paris as a Representative of Thomistic Political Philosophy, in: An Etienne Gilson Tribute (Milwaukee 1959) 33–50; John T. Renna, The „populus“ in John of Paris' Theory of Monarchy, in: Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis 42 (1975) 243–268; Albert Podlech, Die Herrschaftstheorie des Johannes von Paris, in: Der Staat 16 (1977) 465–492; Francis Oakley, Natural Law, the Corpus Mysticum and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonius, in: Speculum 56 (1981) 786–810; Janet Coleman, Medieval Discussions on Property: ratio and dominium according to John of Paris and Marsilius of Padua, in: History of Political Thought 4 (1983) 209–228; dies., „Dominium“ in Thirteenth and Fourteenth-Century Political Thought and Its Seventeenth-Century Heirs: John of Paris and Locke, in: Political Studies 33 (1985) 73–100; Gian Carlo Garfagnini, Il „Tractatus de potestate regia et papali“ di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, in: Conciliarismo, Stati nazionali, Inizi di l'Umanesimo (Atti dei convegni dell'Accademia Tudertina, Centro di studi sulla spiritualità medievale, n.s. 2, Spoleto 1990) 147–180; Gian Carlo Garfagnini, Cuius est potentia eius est actus, „regnum“ e „sacerdotium“ nel pensiero di Egidio Romano e Giovanni da Parigi, in: Filosofia e cultura, per Eugenio Garin, edd. M. Ciliberto, Cesare Vasoli, Rom 1991, vol. 1, 101–134; Luís Alberto de Boni, João Quidort, o tratado „De regia potestate et papali“ e o espaço para o poder civil, in: Veritas 38 (1993) [= Filosofia na Idade Média, ed. Luís Alberto de Boni, Porto Alegre 1993] 287–295; Gregorio Piatá, L'„errore di Erode“ e la „via media“ in Giovanni di Parigi, in: Filosofia e teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi, a cura di Luca Bianchi (Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, Textes et Etudes du moyen-âge 1, Louvain-la-Neuve 1994) 1–16; knapp Miethke, Politische Theorien (wie Anm. 3) 102–107; wichtige neue Aspekte jetzt bei Odd Langholm, Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200–1350 (Studien

zwischen einer Ekklesiologie, die im Verfolg theologischer Traditionen das kirchliche Leben durchaus zeitüblich einem intensiven Papalismus unterwerfen konnte⁵³, auf der einen Seite und der politischen Verfassung, die nun mit aristotelischen Mitteln ganz ohne Rücksicht auf die geistliche Kompetenz des Papstes gezeichnet werden konnte, auf der anderen Seite will Quidort streng unterscheiden (wobei insbesondere Formulierungen aus Thomas von Aquins Fürstenspiegel-fragment willkommene, aber nicht ausdrücklich anerkannte Hilfestellung liefern⁵⁴). Da beide Gewalten unabhängig von einander jeweils auf Gottes Anordnung fußen, haben sie sich gegenseitig nicht zu legitimieren. Die weltliche Gewalt des Königs ist zur Wahrung des Rechtsfriedens, zur Schlichtung von Streit und zur Verteidigung des gemeinen Besten eingesetzt. Sie erfährt aus dieser Aufgabe Rechtfertigung und Begrenzung. Ein wechselseitiges Eingreifen beider Gewalten in die jeweils andere Sphäre ist eigentlich nicht vorgesehen; im Zweifel aber, wenn etwa die geistliche Gewalt ihre Kompetenzen mißbraucht, darf sich der König mit seinen eigenen Mitteln verteidigen – Quidort schreibt, wie Aegidius, um 1302 auf dem Höhepunkt des Kampfes zwischen Papst Bonifaz VIII. und dem französischen König Philippe le Bel: *Est enim licitum principi abusum gladii spiritualis repellere eo modo, quo potest, etiam per gladium materiale*⁵⁵. Und anderwärts ebenso deutlich: *Si tamen periculum rei publicae sit in mora, ut scilicet quod trahitur populus ad malam opinionem et est periculum de rebellionem et papa commoveat populum indebite per abusum gladii spiritualis, (...) puto quod in hoc casu ecclesia contra papam deberet moveri et agere contra ipsum. Princeps etiam violen-*

und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 29, Leyden, New York, Köln 1992) 391–397; zur Biographie und zu der Werkliste angemessen kritisch neuerlich *Martin Gerwing*, Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 45, Münster 1996) 254–272; zu dem Prozeß gegen Quidort zuletzt *Jürgen Miethke*, Der Prozeß gegen Meister Eckhart im Rahmen der spätmittelalterlichen Lehrzuchtverfahren gegen Dominikanertheologen, in: *Meister Eckhart*, Lebensstationen – Redesituationen, hrsg. v. *Klaus Jacobi* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF 7, Berlin 1997) 353–375, bes. 360–365.

⁵³ Das wird etwa sichtbar in seiner Quästion „De confessionibus audiendis“ (entstanden ca. 1304, d. h. kurz nach dem Traktat „De regia potestate et papali“). Erste Redaktion (Ms. Vat. lat. 4109), gedruckt bei *Odorico Rinaldi*, Continuatio da Cesare Baronio, Annales ecclesiastici, ad annum 1321, ed. *Johannes Dominicus Mansi*, t.5, Lucca 1750, nr. 20–22; bzw. hrsg. v. *Augustinus Theiner*, Bd. 24 (Bar-le-Duc 1872) nr. 20–32, S. 152a–158b. Zweite Redaktion (7 Mss.), ed. *Ludwig Hödl*, Johannes Quidort von Paris O.P. († 1306), De confessionibus audiendis (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München 6, München 1962) (Text 37–50). Vgl. auch *Franz Pelster*, Eine Kontroverse zwischen englischen Dominikanern und Minoriten über einige Punkte der Ordensregel, mit einem unveröff. Traktat des Thomas Sutton O.P., in: Archivum Fratrum Praedicatorum 3 (1933) 57–80; sowie – zu einem französischen Echo auf Quidorts Quästion – *Jürgen Miethke*, Ein neuer Text zur Geschichte der politischen Theorie im 14. Jahrhundert. Der „Tractatus de potestate summi pontificis“ des Guilelmus de Sarzano aus Genua, in: QFIAB 54 (1974) 509–538.

⁵⁴ Die Entlehnungen aus Thomas verzeichnet – fast vollständig – bereits *Leclercq*, 35 f.; Bleienstein geht auf sie nur in einer Fußnote ein: 17, Anm. 1.

⁵⁵ De regia potestate et papali, c. 20 (*Bleienstein*, S. 179; *Leclercq*, S. 239).

*tiam gladii papae posset repellere per gladium suum – cum moderamine (...). Hoc enim agere non est contra ecclesiam agere, sed pro ecclesia*⁵⁶.

Hier sei nicht darauf eingegangen, daß damit offenbar das Attentat von Anagni⁵⁷ ausdrücklich gerechtfertigt wird, wobei es unerheblich bleibt, ob im Vorfeld der Erwägungen oder post festum⁵⁸. Das wechselseitige Verteidigungsrecht von Papst und König gegen mißbräuchliche Ausübung des Rechtes des jeweiligen anderen, das hier insbesondere für den Fürsten in Anspruch genommen wird⁵⁹, kennt keinen anderen Maßstab als den quasi-objektiven der Feststellung eines *abusus*. Es verweigert sich der kurialistischen Vermengung der Bereiche, liefert aber keine gemeinsame Basis für die untereinander inkommensurablen Sphären der Kirche und der politischen Welt, die einander nicht in ihre jeweiligen Angelegenheiten hineinreden.

Eine knappe Generation später sollte das anders aussehen. Im Jahre 1324 schloß in Paris der Magister der Artes-Fakultät und Student der Medizin und Theologie, Marsilius von Padua, seinen „Defensor pacis“ ab⁶⁰, in dem diese Verdoppelungs-

⁵⁶ De regia potestate et papali, c. 22 (Bleienstein, S. 196; Leclercq, S. 250).

⁵⁷ Zu Ablauf und Umständen vor allem Walther Holtzmann, Zum Attentat von Anagni, in: Festschrift Albert Brackmann (Weimar 1931) 492–503; Robert Fawtier, L'Attentat d'Anagni, in: Mélanges d'Archéologie et d'Histoire 59 (1947) 153–179; Heinrich Schmidinger, Ein vergessener Bericht über das Attentat von Anagni, in: Mélanges Eugène Tisserant, Bd. 5 (Studi e testi 235, Città del Vaticano 1964) 373–393 [auch in: Schmidinger, Patriarch im Abendland. Beiträge zur Geschichte des Papsttums, Roms und Aquileias im Mittelalter (Salzburg 1986) 83–98; Teofilo F. Ruiz, Reaction to Anagni, in: Catholic Historical Review 65 (1979) 385–401; Kaspar Elm, Das Attentat von Anagni. Der Überfall auf Papst Bonifaz VIII., in: Das Attentat in der Geschichte, hrsg. v. Alexander Demandt (Köln, Weimar, Wien 1996) 91–106.

⁵⁸ Zur Datierung des Traktats unüberholt Leclercq, 10–14. Den Vorschlag von Janet Coleman, The Intellectual Milieu of John of Paris OP, in: Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, hrsg. v. Jürgen Miethke (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 21, München 1992) 173–206 [auch u.d.T.: The Dominican Political Theory of John of Paris in its Context, in: The Church and Sovereignty, c.590–1918. Essays in Honour of Michael Wilks, ed. Diana Wood (Studies in Church History, Subsidia 9, Oxford 1992) 187–223], einen wesentlich früheren Zeitpunkt anzusetzen und die Schrift aus der Debatte der zweiten Phase der Auseinandersetzungen zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen herauszunehmen, halte ich für verfehlt, vgl. bereits in: Das Publikum, 21.

⁵⁹ Nicht umsonst nennt Quidort in cap. 22 (wie Anm. 56) nicht den rex, sondern den (römisch-rechtlich eingefärbten) princeps als Eingriffsberechtigten.

⁶⁰ Marsilius von Padua, Defensor pacis, ed. Charles William Previté Orton (Cambridge 1928); ed. Richard Scholz (MGH Fontes iuris germ. antiqui 7, Hannover 1932–1933) [hierauf hier zitiert]; Literatur über Marsilius von Padua [1958–1992], zusammengestellt von Jürgen Miethke, in: Bulletin de philosophie médiévale, éd. par la S.I.E.P.M. 35 (1993) 150–165; vgl. auch die vorzügliche Bibliographie bei Carlo Dolcini, Introduzione a Marsilio da Padova (I Filosofi 63, Bari 1995) 85–112]. Insbes. Alan J. Gewirth, Marsilius of Padua. The Defender of Peace, Bd. 1: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy (Records of Civilization 46/1, New York 1951); Hermann Segall, Der „Defensor pacis“ des Marsilius von Padua. Grundfragen der Interpretation (Historische Forschungen 2, Wiesbaden 1959); Nicolai Rubinstein, Marsilius of Padua and Italian Political Thought of His Time, in: Europe in the Later Middle Ages, edd. John R. Hale, John R. L. Highfield, Beryl Smalley (London 1965, u.ö.) 44–75; Carlo Pincin, Marsilio (Turin 1967); Georges de Lagarde, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. Nouvelle édition réfondue, Bd. 3: Marsile de Padoue

strategie durch eine einheitliche Konstruktion menschlicher Sozialstrukturen auf der Grundlage der aristotelischen Politik ersetzt wird. Marsilius hat nicht, wie Johannes Quidort, die staatliche und die kirchliche Ordnung als jeweils verschiedenen Prinzipien folgend verstanden, für ihn hat Aristoteles bereits alle wesentlichen Strukturelemente menschlicher Gesellschaftsbildung aufgedeckt⁶¹. Das gilt für Staat und Kirche gleichermaßen. Wenn Aristoteles aus historischen Gründen, da Christus erst lange nach dem Tode dieses Philosophen Mensch geworden ist, auf die Schwierigkeiten, die die kirchlichen Herrschaftsansprüche für den Frieden im Gemeinwesen bedeuten, noch nicht eingehen konnte, so gibt seine politische Philosophie doch alle nötigen Instrumente an die Hand: richtig angewandt, wie im „Defensor pacis“ vorgeführt, wird die gefährdete Ruhe und der Frieden, der doch – wie bereits der Titel der Schrift unmißverständlich andeutet – wichtigster Staatszweck ist, überall wieder hergestellt werden können⁶².

Diese explizite programmatische Absicht des Traktats bedeutet natürlich nicht, daß Marsilius die aristotelische Politik nicht mit den Augen des 14. Jahrhunderts läse und mit eigenen Anschauungen vermischt weiterentwickelte. Gestützt auf die neuesten, damals in Paris bekannten, Kommentare⁶³ und zugleich in kühnem eigenständigen Zugriff konstruiert die erste *Dictio* seines großen Traktats eine politische Verfassung, die sich an der aristotelischen „Polis“ wohl immer wieder orientierte, die aber auch in fundamentalen Fragen ihre eigenen Konstruktions-

(Paris, Louvain 1970); *Jeannine Quillet*, La philosophie politique de Marsile de Padoue (L'Eglise et l'état au moyen âge 13, Paris 1970); *Marsilio da Padova*, Convegno internazionale Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale 5–6 (1979–1980); *Dolf Sternberger*, Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua, in: Sitzungsber. d. Wiss. Ges. an der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/Main 18, 3 (1981) 87–147 [auch in: *Sternberger*, Die Stadt als Urbild (Frankfurt/Main 1985) 76–142]; *Marino Damiani*, „Plenitudo potestatis“ e „universitas civium“ in Marsilio da Padova (Biblioteca di Studi Francescani 16, Florenz 1983); *Jürgen Miethke*, Marsilius von Padua. Die politische Philosophie eines lateinischen Aristotelikers des 14. Jahrhunderts, in: Lebenslehre und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Naturkunde – Theologie, hrsg. v. *Hartmut Boockmann*, *Bernd Moeller*, *Karl Stackmann* (Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Philol.-hist. Kl. III.179, Göttingen 1989) 52–76; *Vincenzo Omaggio*, Legge e potere civile in Marsilio da Padova, in: Materiali per una storia della cultura giuridica 21 (Bologna 1991) 307–328; *Brian Tierney*, Marsilius on Rights, in: Journal of the History of Ideas 52 (1991) 3–17; *Francis Cheneval*, „Ars imitatur naturam“ als methodisches Prinzip der politischen Philosophie und seine Anwendung im „Defensor pacis“ des Marsilius von Padua, in: AHDL 60 (1993) 133–145; *Cary Joseph Nederman*, Community and Consent, The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's „Defensor Pacis“ (Lanham, Md., London 1995); *ders.*, From „Defensor pacis“ to „Defensor minor“. The Problem of Empire in Marsiglio of Padua, in: History of Political Thought 16 (1995) 313–329; *Vincenzo Omaggio*, Marsilio da Padova. Diritto e politica nel „Defensor pacis“ (Pensiero giuridico, Saggi 2, Napoli 1995); *Gregorio Piaia*, „Sancte Marsili, ora pro nobis“? Sull'ispirazione religiosa in Marsilio da Padova, in: Rivista di storia della Filosofia (1997) 77–89. Zusammenfassend *Jürgen Miethke*, in: TRE, Bd. 22 (Berlin 1992) 183–190 und LexMA, Bd. 6 (München, Zürich 1992) 332–334.

⁶¹ Defensor pacis I.1.7 (*Scholz*, S. 8f.).

⁶² Das macht Marsilius mehrmals deutlich, zuletzt noch Defensor pacis III.3 (*Scholz*, S. 611f.).

⁶³ Das hat vor allem *Flüeler*, Rezeption und Interpretation (wie Anm. 25) 120–131, gezeigt.

merkmale aufweist, um so Maßstäbe für eine Kritik an der zeitgenössischen Wirklichkeit zu gewinnen, die dem Autor so bedrückend aus dem Lot geraten schien. Die Kirche verliert in diesem Text jede Eigenständigkeit. Hatte Aegidius die staatliche Ordnung sozusagen in der Kirche völlig verschwinden lassen, indem er sie der letztlich allzuständigen Aufsicht und Direktion des höchsten kirchlichen Hierarchen, des Papstes, unterstellt hatte, so darf für Marsilius die Kirche ihren Bewegungsraum nur innerhalb der jeweiligen „staatlichen“ Verfassung, innerhalb der vom Staate explizit gezogenen Grenzen erwarten.

Aristoteles – und mit ihm auch etwa Thomas von Aquin – hatten bekanntlich im Vernunftcharakter des Menschen (der in seiner Sprachbegabung sichtbar wird) die menschliche Kommunikationsbefähigung und seine Geselligkeit und Gesellschaftlichkeit begründet⁶⁴. Die staatliche Ordnung kann und soll daher dem *bene vivere*, dem tugendhaften Leben dienen⁶⁵. Das freilich tritt bei Marsilius ganz in den Hintergrund. Die Menschen schließen sich nach seiner Überzeugung⁶⁶ zusammen zur Erreichung einer *sufficiens vitae*, zur bloßen Lebensfristung, erst sekundär ermöglicht ihnen das Überleben auch ein *bene vivere*, einen sittlichen Lebensvollzug. Insofern Vergesellschaftung zum Zwecke des Überlebens einem ausdrücklichen Willensakt entspringt und nicht unmittelbar der (vernünftigen) Natur des *animal sociale et politicum* entspricht, muß sich jede Gesellschaft gegen ihre Erosion durch Hader und Zank schützen, schon aus dem Gedanken der Selbsterhaltung heraus. Ihrer Selbsterhaltung dienen die Gesetze. Interessant ist, wie Marsilius seine Gesetzesdefinition an eine Begriffsbeschreibung bei Aristoteles⁶⁷ anlehnt und diese dabei zugleich formalisiert und politisiert: Hatte Aristoteles (in der Nikomachischen Ethik) geschrieben: ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν λόγῳ ὥν ἀπὸ τινος προνοήσεως καὶ νοῦ, so führt Marsilius das korrekt in der lateinischen Übersetzung des Robert Grosseteste an: *lex coactivam habet potenciam sermo ens ab aliqua prudencia et intellectu*⁶⁸ (das Gesetz hat zwingende Gewalt, ist es doch ein Text, der aus einer Einsicht und aus Vernunft hervorgeht)⁶⁹. Marsilius interessiert sich aber vor allem dafür, wie die *potentia coactiva*

⁶⁴ Mit *animal sociale et politicum* übersetzt Wilhelm von Moerbeke das „zoon politikon“ aus Aristoteles' Politik und Nikomachischer Ethik, dazu vgl. bereits *Thomas von Aquin*, *De regno*, I.1 (*Dondaine*, 449b 26 ff.).

⁶⁵ Die Hierarchie der Zwecke bei Thomas hat besonders anschaulich *Berges*, Fürstenspiegel (wie Anm. 12) 204–209, nachgezeichnet.

⁶⁶ *Defensor pacis* I.4.3 (S. 18); dazu vor allem *Helmut G. Walther*, Ursprungsdenken und Evolutionsgedanke im Geschichtsbild der Staatstheorien in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in: „Antiqui“ und „moderni“. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter, hrsg. v. *Albert Zimmermann* (*Miscellanea mediaevalia* 9, New York, Berlin 1974) 236–261, bes. 257f. Jetzt auch *Nederman*, *Community and Consent* (wie Anm. 60) 29–51.

⁶⁷ Nikomachische Ethik X. 10; 1180 a 21 ff.

⁶⁸ Marsilius benutzt die Übersetzung von Robert Grosseteste, ed. *René-Antoine Gauthier* (*Aristoteles Latinus*, Bd. XXVI, Leiden, Brüssel 1972–1973) 366,22–24 und 584,20f.

⁶⁹ Die deutsche Übersetzung entnehme ich: *Marsilius von Padua*, *Der Verteidiger des Friedens*, aufgrund der Übersetzung von Walter Kunzmann bearb. v. *Horst Kusch* (Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter A2, Berlin 1958) 97.

des Gesetzes, die bei Aristoteles aus seinem Vernunftcharakter abgeleitet erscheint, sozial wirksam wird. Der Paduaner erläutert daher diese Begriffsbestimmung eines Gesetzes mit der Feststellung, das Gesetz sei ein normativer Text, dessen Beachtung durch eine zwingende Sanktion gesichert werde. Nicht sein vernünftiger Inhalt macht einen normativen Satz zu einem zwingenden Gebot, wenn im anzustrebenden Idealfall auch sein Inhalt objektiv richtig und „gerecht“ und damit zuträglich für jedermann sein soll. Vielmehr entsteht ein Gesetz allein durch die Bewehrung mit einer zwingenden Sanktion. Quelle solch zwingender Sanktion aber ist nach Marsilius die *potestas coactiva* jener Instanz, die das Gesetz mit Zwangsgewalt ausstatten kann und ausstattet. Während das aristotelische (auch bei Thomas von Aquin wiederholte⁷⁰) Wort von der *potencia* [!] *coactiva* terminologisch bei Marsilius nur an dieser einzigen [!] Stelle in seinem mächtigen Buch auftaucht, ist von *potestas coactiva* durchgehend die Rede. Diese Wortprägung kann sogar als Schibboleth originär marsilianischer Zitate genommen werden, wenn man einer möglichen Rezeption marsilianischer Gedanken auf der Spur ist⁷¹!

Die gesetzgebende Instanz muß also mit *potestas coactiva* ausgestattet sein. Aristoteles hatte sich nicht entscheiden mögen, wer der bestgeeignete Herrscher sei, die σοφοί bzw. die *prudentes*, oder vielmehr die Volksversammlung. Marsilius geht erneut über Aristoteles hinaus, wenn er als den eigentlich kompetenten Gesetzgeber „allein (!) [*tantummodo* bzw., *solum*] die Gesamtheit der Bürger oder ihren wichtigeren Teil“ bestimmt⁷². Zur Begründung für diese Exklusivaussage wird neben dem Gedanken, daß damit allein eine *optima lex* gewährleistet sei⁷³, auch die Observanzsicherheit in einer politischen Verfassung von freien Bürgern und die Überlebenschance für alle Teilhaber am Gemeinwesen als Gesichtspunkt angeführt⁷⁴. Als Quelle der *potestas coactiva* kommt zudem nur die Gesamtheit (oder ihr wichtigerer Teil) in Betracht, weil allein so gewährleistet ist, daß despotische Knechtschaft ausgeschlossen ist und jeder letztendlich sich selber zwingt: „Zum Großteil“, so sagt Marsilius, „beruht auf richtig erlassenen Gesetzen ein befriedigendes (Über-)leben der ganzen menschlichen Gemeinschaft, während unter ungerechten Gesetzen unerträgliche Knechtschaft, Unterentwicklung und Elend

⁷⁰ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I–II q. 90 a. 3. Ad secundum (hier benutzt nach dem Druck bei Marietti, ed. *De Rubeis, Billuart* e. a. (Turin 1932) Bd. 2, 515b: ...*persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem; potest enim solum monere; sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut philosophus dicit. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicetur, et ideo solius eius est leges facere.*

⁷¹ z. B. bei der Suche nach verdeckten Zitaten aus Marsilius in „Dialogus“ Wilhelms von Ockham bewährt sich dieses mechanische Mittel – Ockham spricht m. W. nirgendwo in Eigenformulierungen von einer *potestas coactiva*.

⁷² Defensor pacis I.12.5 (S. 66); vgl. I.12.7 (S. 67 f.).

⁷³ Defensor pacis I.12.5 (S. 65).

⁷⁴ Defensor pacis I.12.6 (S. 66 f.).

der Bürger anwachsen, woraus schließlich die Auflösung der staatlichen Ordnung hervorgehen muß.⁷⁵

Verzichten wir darauf, die genaue Analyse des richtigen Ganges der angemessenen Gesetzgebung nach den Vorstellungen des Marsilius zu verfolgen. Referenzpunkte für *leges recte posite* sind jedenfalls die objektiven Werte des *iustum et conferens*, die aber allein durch die Prozedur des Erlasses des Gesetzes durch das dazu kompetente Organ, den *legislator*, und d. h. durch „die Gesamtheit der Bürger oder ihren wichtigeren Teil“⁷⁶, keinesfalls durch irgend eine andere Instanz, letztgültig gesichert und erreicht werden können.

Dieses Doppelverhältnis läßt die Marsilianische Theorie so modern erscheinen. Die Vertragstheorien der Neuzeit kündigen sich bei ihm bereits an. Während Marsilius selbst beanspruchte, mit seiner Theorie alle höchst unterschiedlichen Verfassungsformen seiner Zeit, die er aus eigener Anschauung kannte oder kennenlernen sollte, die oberitalienischen Kommunen (wie z. B. seine Heimatstadt Padua), die Königreiche der werdenden Nationalstaaten (wie das Frankreich der letzten Kapetinger) und das Römische Reich des deutschen Herrschers (wo er dann von 1326 an leben würde) analytisch gleichermaßen erfassen zu können, scheinen uns heute seine Theoreme häufig wie Vorwegnahmen weit späterer Auffassungen, etwa von Volkssouveränität oder von der nötigen Trennung von Staat und Kirche. Auf unsere Frage nach der Legitimation rechtlicher Normierungen hat Marsilius auch eine sehr spezifische Antwort. Ohne Naturrecht oder göttliches Gebot zu Hilfe zu nehmen, begründet er richtiges Recht ausschließlich durch eine unbestimmte Orientierung an dem *iustum et conferens* einerseits, sowie durch eine bestimmte prozedurale Konstruktion andererseits, wobei er freilich explizit die Hoffnung äußert, auf diese Weise seien auch objektiv die „besten“ Gesetze, ja nur auf diese Weise seien die objektiv „besten“ Gesetzte erreichbar⁷⁷. Eine Korrektur prozedural „richtiger“, aber sachlich „falscher“ Gesetze kann keine andere Instanz als der Gesetzgeber selber vornehmen: ein falsches Gesetz, das vom Gesetzgeber erlassen ist, ist gültig, das hält Marsilius ausdrücklich fest, und er muß das tun, da es seiner Definition einer sanktionsbewehrten Norm entspricht; es ist zwar keine *lex perfecta*, aber eine *lex* ist es, und hat daher Geltungs-

⁷⁵ Defensor pacis I.12.7 (S. 68): *In ipsis [scil. legibus] recte positis totius et communis humane sufficiens pars magna consistit; sub iniquis vero servitus et oppressio atque miseria civium importabiles, ex quibus tandem contingit solvere politiam.* (Die Übersetzung hier nur in Anlehnung an Kunzmann-Kusch, wie Anm. 69, 127).

⁷⁶ Defensor pacis I.12.3 (S. 63): *Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium (!) Aristotelis (...) legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciorem partem...* Marsilius weiß demnach sehr genau, daß er damit nicht die Meinung des Aristoteles trifft, sondern nur dessen Hinweisen folgt. Bezeichnend auch ein Vergleich zwischen Defensor pacis I.12.5 (S. 65) mit I.12.6 (S. 66): zuerst ist „nur“ die Zuständigkeit der Gesamtheit begründet, im folgenden Paragraphen beweist Marsilius bereits, daß die *civium universitas* ausschließlich (*tantummodo*) die Kompetenz der Gesetzgebung besitzt, was dann I.12.8sq. (S. 68 f.) mit *ad solam civium universitatem pertinet* aufgenommen wird. (Vgl. auch I.13 passim!)

⁷⁷ Dies das Beweisziel in I.12.5 (S. 65 f.)

anspruch⁷⁸. Umgekehrt ist auch der Inhalt göttlicher Weisung, bevor sie den Gesetzgeber zu entsprechendem Gesetzeserlaß veranlaßt hat, keine *lex* im strengen Sinn, sie hat nur für die Gläubigen Geltung aufgrund anderer Motive als derer der gesetzlichen Sanktion⁷⁹.

Mit diesem Theorem freilich war der Paduaner der politischen Wirklichkeit seines Jahrhunderts enteilt. Seine faszinierende Theorie hat zwar ihre Leser und Benutzer gefunden, eher freilich in seinen zeitkritischen als in seinen konstruktiven Zügen. Nach der Rezeptur seines „Defensor pacis“ jedenfalls hat im 14. Jahrhundert keine politische Instanz ihr Verhalten gerichtet, der Text blieb theoretisches Instrumentarium des Verstehens⁸⁰, ohne praktische Richtschnur haben werden zu können.

Mit Wilhelm von Ockhams politischer Theorie, die in demselben Konfliktfeld der Auseinandersetzung von Kaiser und Papst Orientierung zu vermitteln bestrebt war wie der Traktat des Paduaners, erreichen uns – auch für die Frage der Legitimation rechtlicher Normierung – Positionen und Antworten, die sich vielleicht nicht ganz so weit von dem zeitgenössischen Durchschnittshorizont entfernen, die aber natürlich ebensowenig unmittelbare Umsetzung gefunden haben. Der englische Franziskanertheologe war, anders als Marsilius – dessen Oeuvre sich nahezu ausschließlich auf seinen „Defensor pacis“ beschränkt – ein ungemein vielseitiger Autor dessen verschiedene Schriften nicht zufällig in zwei verschiedenen modernen Werksausgaben, den (abgeschlossenen) „Opera philosophica et theologica“⁸¹ einerseits, den (noch lange nicht abgeschlossenen) „Opera politica“⁸² andererseits vorgelegt wurden und werden. Zum politischen Schriftsteller

⁷⁸ Defensor pacis I.10.5 (S. 50f.)

⁷⁹ Defensor pacis I.10.7, vgl. II.9 (S. 51 und S. 231–244).

⁸⁰ Etwa in seinen Wirkungen auf die Konzilszeit: Auf dem Konstanzer Konzil hat sich insbesondere Dietrich von Nieheim durch eine besondere Kenntnis des „Defensor pacis“ ausgezeichnet, vgl. etwa *Karl Pivec*, Quellenanalysen zu Dietrich von Niem, in: *MIÖG* 58 (1950) 386–440, bes. 408–419. In Basel hat dann z.B. auch Nicolaus von Kues von Marsilius gelernt: nachdem der Hg. der „Concordantia catholica“ darauf eingehend aufmerksam gemacht hatte – vgl. *Nicolai de Cusa*, *De concordantia catholica*, ed. *Gerhardus Kallen* (h XIV/3, Hamburg 1959) 313ff. – beschäftigten sich mit dieser Abhängigkeit eingehend vor allem *Paul E. Sigmund*, *The Influence of Marsilius of Padua on XVth Century Conciliarism*, in: *Journal of the History of Ideas* 23 (1962) 392–402; sowie *Jeannine Quillet*, *Le „Defensor pacis“ de Marsile de Padoue et le „De concordantia catholica“ de Nicolas de Cues*, in: *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno* (Florenz 1971) 485–506.

⁸¹ Herausgegeben unter der Leitung von Gedeon Gál vom Franciscan Institute an der Saint Bonaventure University in St. Bonaventure, NY: *Guillelmus de Ockham*, *Opera philosophica* Bd. 1–7 (1974–1988), *Opera theologica* Bd. 1–10 (1967–1986); vgl. dazu etwa *Jürgen Miethke*, *Der Abschluß der kritischen Ausgabe von Ockhams akademischen Schriften*, in: *Deutsches Archiv* 47 (1991) 175–185.

⁸² Im einzelnen vgl. besonders die Ausgaben und Übersetzungen: *Guillelmus de Ockham*, *Opera politica*, Bd. I², II, III, ed. *Hilary Seton Offler* (Manchester 1974, 1956, 1963) Bd. IV, ed. *H. S. Offler* [† 1991] (*Auctores Britannici medii aevi* 14, Oxford 1997) [künftig: „OPol I–IV“]; *Guillelmus de Ockham*, *Dialogus*, gedr. bei Johannes Trechsel (Lyon 1494, Neudruck in: *Guillelmus de Ockham*, *Opera plurima*, Bd. 1, London, Farnborough, Hants. 1962 und 1963), bzw. gedr. von *Melchior H. Goldast*, *Monarchia Sacri Romani Imperii*, Bd. 2 (Frank-

ist Ockham nicht ausschließlich durch seinen eigenen Entschluß geworden, sondern dadurch, daß er Positionen seines Ordens, der Franziskaner, gegen Maßnahmen und Lehrerklärungen des Papstes Johannes XXII. und dessen Nachfolgern verteidigen wollte, weil er im Armutsstreit seines Ordens mit dem Papst Partei für das traditionelle Selbstverständnis der Franziskaner gegen die Nivellierungstendenzen und nüchternen Einwände der Kurie Partei ergriffen hatte⁸³. Mit Marsilius teilt Ockham die theoretisch einheitliche Behandlung der staatlichen und der kirchlichen Ordnung. Anders als Marsilius bleiben für ihn aber Staat und Kirche zwei verschiedene und unterscheidbare Strukturen, die sich freilich analytisch denselben Fragen und Erklärungsmethoden zu stellen haben.

Gewiß nutzt auch Ockham die praktische Philosophie des Aristoteles in ihrem vollen Umfang. Daneben aber integriert er in sein Nachdenken stärker als Marsilius auch breite theologische und kanonistische Traditionsströme und Textmassen, vor allem immer wieder die Bibel, doch daneben auch Gratians Dekret, die Dekretalen und deren jeweilige „Glossa ordinaria“. Seine Aufmerksamkeit gilt

furt/Main 1614, [Neudruck Graz 1960; oder Neudruck ed. Luigi Firpo, Turin 1970]] 394–957; [Exzerpte in deutscher Übersetzung:] *Wilhelm von Ockham*, Dialogus, Auszüge zur politischen Theorie, ausgew., übers. Jürgen Miethke (Bibliothek klassischer Texte, Darmstadt 21994) [mit Bibliographie]; *Wilhelm von Ockham*, Texte zur Politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus, lateinisch/deutsch, ausgew., hrsg. u. übers. von Jürgen Miethke (Reclams Universalbibliothek 9412, Stuttgart 1995); [Exzerpte in engl. Übersetzung:] *William of Ockham*, A Short Discourse on Tyrannical Government, und: A Letter to the Friars Minor and Other Writings, (beides) edd. Arthur Stephen McGrade, John Kilcullen (Cambridge 1992, 1995).

⁸³ Die Literatur zu Ockhams politischer Theorie ist umfassend verzeichnet bei Jan P. Beckmann, Ockham-Bibliographie 1900–1990 (Hamburg 1992), insbesondere Léon Baudry, *Guillaume d'Occam*, Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques, Bd. 1 (Etudes de philosophie médiévale 39, Paris 1949); *Wilhelm Kölmel*, Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften (Essen 1962); *Georges de Lagarde*, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, Nouvelle édition, Bd. 4–5 (Brüssel, Paris 1962–1963); *Georges [=Yurij Dmitry] Knysh*, Political Ockhamism (Winnipeg 1996) [=PhD-Thesis University of London 1968, masch.]; *Jürgen Miethke*, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie (Berlin 1969); *Arthur Stephen McGrade*, The Political Thought of William of Ockham, Personal and Institutional Principles (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought III/7, Cambridge 1974); *Marino Damiani*, Guglielmo d'Ockham: Povertà e potere, vol. I-II (Florenz 1978–1979); Gian Luca Potestà, Rm. 13,1 in Ockham, Origine e legittimità del potere civile, in: *Cristianesimo nella storia* 7 (1986) 465–492; *Bernard Willms*, Kontingenz und Konkretion, Wilhelm von Ockham als Wegbereiter des neuzeitlichen Rechts- und Staatsdenkens, in: *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*, hrsg. v. Roman Schnur (Berlin 1986) 13–49; *Janet Coleman*, The Relation between Ockham's Intuitive Cognition and His Political Science, in: *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne* (Collection de l'École Française de Rome 147, Rom 1991) 71–88; *Roberto Lambertini*, Wilhelm von Ockham als Leser der „Politik“. Zur Rezeption der politischen Theorie des Aristoteles in der Ekklesiologie Ockhams, in: *Das Publikum politischer Theorie* (wie Anm. 58) 207–224; *Volker Leppin*, Geglaupte Wahrheit, Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 63, Göttingen 1995). (Knapp:) *Ruedi Imbach*, Wilhelm von Ockham, in: *Klassiker der Philosophie*, hrsg. v. Otto Höffe, Bd. 1 (München 1981) 220–244; *Gordon Leff*, *Volker Leppin*, in: *TRE* 25 (1995) 6–18 (bes. 14–16); *Jürgen Miethke*, in: *LexMA* 9 (München 1998) Sp. 178–182.

nicht in erster Linie der politischen Verfassung, der staatlichen Ordnung der Gesellschaft, sondern der Kirchenverfassung, so sehr er sich zunehmend als Verteidiger des unabhängigen Herrschaftsanspruchs seines Schutzherrn, Ludwigs des Bayern, gegen die kuriale Approbationstheorie verstand, die dem deutschen Herrscher ein selbständiges Recht schlichtweg bestritt⁸⁴.

Das alles steht aber hier nicht im einzelnen zur Debatte. In der Frage der Legitimation rechtlicher Normierung greift Ockham auf einen naturrechtlichen Rahmen zurück, freilich nicht auf einen vorgegebenen positiv von Gott gesetzten Rahmen, dem sich das menschliche Gesetz einzupassen hätte. Ockham entwickelt vielmehr den franziskanischen Ansatz weiter, dem gemäß im göttlichen und natürlichen Recht Gestaltungsaufgaben gestellt sind, die der Mensch im historischen Prozeß verschieden ausfüllen kann und muß, freilich auch verfehlen kann. Auch das Naturrecht gibt also menschlichem Handeln keine oder doch nur sehr beschränkt unabänderliche Normen vor, an die der Mensch sich unverbrüchlich zu halten hätte. Die Eigentumsordnung etwa dient nach dem Sündenfall der Sicherung des Wohls aller, die von der Bosheit einzelner bedroht werden. Gleichwohl stammt das Eigentum in seiner konkreten Rechtsgestalt selbst nicht von Gott, es ist vielmehr von den Menschen eingeführt, mit göttlicher Erlaubnis und seiner grundsätzlichen Billigung, d. h. es gilt aufgrund einer göttlichen Lizenz, steht aber nicht in unwandelbarer Geltung. Wenn die Eigentumsordnung ihre ihr zuge dachte Funktion nicht mehr erfüllt, muß sie in ihrem Bestand aufgehoben und zumindest für diesen Notfall ausgesetzt werden. *In casu necessitatis omnia sunt communia, id est communicanda*. Darum darf ein Verhungender den Käse, den ein anderer im Überfluß besitzt, auch gegen dessen Willen zur Lebenserhaltung an sich nehmen und verbrauchen, darf ein Erfrierender sich des fremdem Mantels, der von seinem Eigentümer nicht benötigt wird, bedienen, um dem Erfrieren zu entgehen.

Das ist an sich alte, gängige Anschauung⁸⁵. Spezifisch für Ockham ist, daß er dieses Notrecht der Durchbrechung positiv restringierender Rechtssätze zugunsten einer funktionsgerechten Freiheit nicht allein als Ausnahme zu Sonderbedingungen, sondern als grundsätzlich gültige Struktur faßt, in der ursprüngliche Verhältnisse offenbar werden. Darüber hinaus kann er – in Analogie zur dergestalt

⁸⁴ Dazu zusammenfassend Jürgen Miethke, Approbation der deutschen Königswahl, in: LThK³, Bd. 1 (Freiburg i.B. [usw.] 1993) Sp. 888–891; Hans K. Schulze, Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter, Bd. 3: Kaiser und Reich (Urban-Taschenbücher 463, Stuttgart 1998) 288 [Register]; demnächst auch Jürgen Miethke, Der Kampf Ludwigs des Bayern mit Papst und avignonesischer Kurie in seiner Bedeutung für die deutsche Geschichte, erscheint in: Kaiser Ludwig der Bayer. Festschrift zum 650. Jahrestag seines Todes, hrsg. v. Hermann Nehlsen (Quellen und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, NF, Paderborn [vor-auss. 2000]).

⁸⁵ Die traditionelle kanonistische Diskussion haben eingehend verfolgt Brian Tierney, Medieval Poor Law. A Sketch of Canonical Theory and its Application in England (Berkeley, Los Angeles 1949); Gilles Couvreur, Les pauvres ont-ils des droits? Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité (Analecta Gregoriana 111, Rom, Paris 1961); vgl. auch Langholm, Economics (wie Anm. 52) 72 ff.

verstandenen Eigentumsordnung – auch politische Herrschaft ihrer Entstehung und ihrem Wesen nach fassen. Auch die *potestas instituendi rectores* verdankt sich solch göttlicher Lizenz zu freier menschlicher Gestaltung⁸⁶. Auch Herrschaft kann, so sehr bei funktionsgerechter Ausübung der Herrscher ein subjektives Recht an seiner Herrschaft gewinnt und behält, im funktionsverfehlenden Notfall von den Beherrschten kontrolliert und sogar revoziert werden⁸⁷.

Auch das Naturrecht selber bleibt auf seine Funktion bezogen, ist Gestaltungsrecht – zumindest in weiten Teilen und vorwiegend – nicht unabänderliche Norm. In dem berühmten Kapitel seines Dialogus⁸⁸, in dem Ockham sich mit den verschiedenen Weisen des Naturrechts und seiner Geltung beschäftigt, entwickelt er seine Lehre, von der der Schüler selber anmerkt, er habe sie „andernorts noch nicht gehört“⁸⁹, deren Eigenständigkeit also Ockham ausdrücklich betont. Mittels einer eingehenden Interpretation einer zentralen Autorität zum Inhalt naturrechtlicher Normen, die Gratian aus Isidors von Sevilla „Etymologien“ in sein Dekret aufgenommen hatte⁹⁰ und die seither immer wieder die juristische Begriffsbildung bestimmt hatte⁹¹, stellt Ockham fest, daß man in diesen ehrwürdigen Listen drei verschiedene Arten von *ius naturale* unterscheiden müsse: einmal nämlich das unmittelbar einleuchtende Recht der Zehn Gebote (beider Tafeln), das charakterisiert wird als „Recht, wie es der natürlichen Vernunft entspricht, die in keinem Einzelfall in die Irre leitet, wie zum Beispiel: ‚Du sollst nicht ehebrechen!‘ ‚Du sollst nicht lügen!‘ u. dgl.“⁹².

⁸⁶ Das wird vor allem im Breviloquium entfaltet, vgl. etwa besonders Breviloquium III.8 (OPol IV 180f.); zu Ockhams Urstandslehre ist besonders das „Opus nonaginta dierum“ (OPol II-III) heranzuziehen, dazu bes. Kölmel, Kirchenpolitische Schriften 50–66; Lagarde, Naissance, Bd. 5; Miethke, Ockhams Weg 444–535 (alle wie Anm. 83).

⁸⁷ Allgemein dazu vgl. etwa Franz Walter Kys, Die Lehre über das Widerstandsrecht in den politischen Werken des Meisters Wilhelm von Ockham (Phil. Diss. München 1964, Köln 1967) und jede etwas eingehendere Untersuchung von Ockhams politischer Theorie. Bezeichnend etwa „Octo quaestiones“ II.8 (OPol I², 83): *Rex enim superior est regulariter toto regno suo, et tamen in casu est inferior regno, quia regnum in casu necessitatis potest regem suum deponere et in custodia detinere. Hoc enim habet ex iure naturali, sicut ex iure naturali habet quod licet sibi vim vi repellere...* (Dazu vgl. unten Anm. 96!).

⁸⁸ III Dialogus II.iii, cap. 6, ed. Hilary Seton Offler, The Three Modes of Natural Law in Ockham, A Revision of the Text, in: Franciscan Studies 37 (1977) 207–218 [Text: 212 ff.]; dt. Übersetzung in: Miethke, Dialogus. Auszüge (wie Anm. 82) 178–185.

⁸⁹ (ed. Offler, wie Anm. 88, S. 214) [Discipulus:] *Quia istam distinctionem iuris naturalis alias non audivi, volo obicere contra eam...*

⁹⁰ D.1 c.7, gedruckt bei Emil Friedberg, Corpus iuris canonici, Bd. 1 (Leipzig 1879) [Neudruck Graz 1954, u.ö.] 1; aus Isidor, Etymologiae, ed. W. M. Lindsay (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis (Oxford 1911 [u.ö.]) 5.4.1–2; vgl. auch bereits Inst. 1.2 pr., in der doppelsprachigen Ausgabe: Corpus Iuris Civilis, Die Institutionen, hrsg. v. Okko Behrends, Rolf Knütel, Berthold Kupisch, Hans Hermann Seiler (Uni-Taschenbücher 1764, Heidelberg 1993) 2.

⁹¹ Zur Naturrechtslehre der früh-scholastischen Juristen vgl. insbesondere die sorgfältige Untersuchung von Rudolf Weigand, Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus (Münchener Theologische Studien III.26, München 1967).

⁹² (ed. Offler, wie Anm. 88, 212): *Uno enim modo dicitur ius naturale illud, quod est con-*

Eine zweite Art naturrechtlicher Normen ist davon zu unterscheiden: Nach dieser zweiten Art ist nämlich „Naturrecht all das, was von jenen zu beachten ist, die allein natürliche *aequitas* ohne alles Gewohnheitsrecht und menschliche Satzung gebrauchen“⁹³. Solch vorpositives Recht heißt deswegen „natürliches“ Recht, „weil sein Gegenteil dem Stand der ursprünglich geschaffenen Natur (also Gottes ursprünglicher Schöpfungsordnung) entgegengesetzt ist“. Wenn die Menschen nicht dem Sündenfall erlegen wären und ganz ihrer Vernunft und dem göttlichen Gesetz gemäß lebten, bräuchte man dieses Naturrecht nicht einzuhalten. Ockham ordnet dieser Kategorie Sätze zu wie: *omnia sunt communia* oder *omnium est una libertas*, welche keineswegs unveränderlich gelten wie die beiden Tafeln des Dekalogs, sondern nach dem Sündenfall nur unter Menschen weitergelten könnten, „die gemäß ihrer Vernunft lebten“⁹⁴. Da das nun aber keineswegs allgemein der Fall ist, vielmehr heute mit Recht und aus sehr guten Gründen etwa Eigentum besteht und nach dem *ius gentium* bzw. *ius civile* Menschen zu Recht versklavt werden dürfen, können evidentermaßen diese Normen nicht unabänderlich überall Geltung beanspruchen⁹⁵.

Eine dritte Art von Naturrechtsnormen erblickt Ockham in jenem Recht, das in evidenter Beweisführung aus dem *ius gentium* (d.h. dem Recht, das bei allen Völkern gilt), aus den besonderen Umständen eines göttlichen Handelns oder aus menschlichem Tun evident erschlossen werden kann, von dem aber aufgrund eines Konsens aller, denen das zukommt, durch ein gegenteiliges Statut abrogiert werden kann. Solcher Art ist die Regel, daß ein *depositum* zurückzugeben ist, daß man Gewalt durch Gewalt zurückschlagen darf, usw. Diese Regeln folgen erst aus festliegender Gestaltung, denn wenn die Menschen nach reinem Vernunftsgesetz lebten, gäbe es kein Eigentum, und also auch kein *depositum*, gäbe es keine Gewalt, und also auch keine Notwehr. Solches Naturrecht, das Naturrecht dieser dritten Art des Sprachgebrauchs, gehört weder zur ersten noch zur zweiten Kate-

forme rationi naturali, que in nullo casu fallit, sicut est ‚non mehaberis‘, ‚non mentieris‘ et huiusmodi.

⁹³ Ebenda: *Aliter dicitur ius naturale, quod servandum est ab illis, qui sola equitate naturali absque omni consuetudine et constitutione humana utuntur. Quod ideo dicitur ius naturale quia contrarium est contra statum nature institute et, si homines viverent secundum rationem naturalem aut legem divinam, non esset servandum nec faciendum.*

⁹⁴ Ebenda: *Isto modo et non primo modo ex iure naturali omnia sunt communia, quia in statu nature institute omnia fuissent communia, et si post lapsum omnes homines secundum rationem viverent, omnia deberent esse communia et nichil proprium; proprietas enim propter iniquitatem est inducta, xii q.1 c. Dilectissimis [C.12 q.1 c.2]. Isto modo loquitur Ysidorus libro .v. Ethimologiarum, et ponitur in decretis di.i c. Ius naturale [D.1 c.7], cum dicit quod secundum ius naturale est ‚communis omnium possessio et omnium una libertas‘.*

⁹⁵ Im unmittelbaren Anschluß an die vorige Anm. (S. 212f.): *Non enim communis omnium possessio et omnium una libertas est de iure naturali primo modo. Tunc enim nullus posset sibi licite aliquid appropriare, nec aliquo iure gentium vel civili posset aliquis fieri servus, quia ius naturale primo modo est immutabile et invariabile ac indispensabile, di.v. § Nunc autem [D.5 a.c.1] et di.vi. § Hiis itaque respondetur [D.6 p.c.3]. Constat autem quod aliqui iure gentium licite fiunt servi (...) ex quo concluditur quod ius naturale uno modo accepto vocabulo non est immutabile, immo licet contrarium statuere, ut iure fiat contrarium.*

gorie, es gilt nur, wenn der Mensch die Lizenz zur positiven Gestaltung seiner Lebensverhältnisse unter den Bedingungen der Sünde wahrgenommen hat⁹⁶. Dann freilich ist es evident als Recht erkennbar, darf aber durch ein konsensuales Statut aller Betroffenen selbst gültig aufgehoben werden: wenn also ein Eigentümer freiwillig auf sein Eigentum verzichtet und damit auf den Rückgabeanspruch oder ein unter Gewalttat Leidender seine linke Backe darbietet (so ist wohl zu ergänzen), verliert es seine normative Geltung.

Brechen wir ab! Für Gestaltungsrechte ist eine Legitimation schwierig zu konstruieren. Ockham tat das, indem er heuristisch unermüdlich und scheinbar kasuistisch historisch und theoretisch erschlossene *casus*, d. h. Handlungssituationen, ihre Umstände und ihren jeweiligen Rechtsrahmen analysierte. Aufmerksam für die Ausnahmesituation und den Notfall, in denen sich die wahren Verhältnisse unverstellt zeigen können, entsteht dergestalt ein abgestuftes, ein gleichsam gestaffeltes System von rational überprüfbaren Handlungsmaximen als hierarchisch geordnetes System von Rechtsnormen, die erst in letzter Instanz auf unveränderlich ewig gültige göttliche oder Vernunft-Gebote rekurrieren. Das gibt Ockhams Theorie eine ungewöhnliche Flexibilität und – jedenfalls zu seiner Zeit – einen unvergleichlichen Realismus der Wahrnehmung. Vielleicht traut seine Theorie der Kraft der Vernunft und der Evidenz praktischer Erkenntnis allzu optimistisch geradezu selbstverständliche Wirkungen auf das Handeln der Menschen zu, vielleicht sieht er in der Evidenz der praktischen Erkenntnis allzu leicht eine hinreichende Motivation für das „richtige“ und sittlich geforderte Tun. Analytisch stellte seine Auffassung von Normativität den folgenden Generationen, besonders während der Zeit des Schisma und des Konziliarismus⁹⁷ jedenfalls ein einflußreiches Instrument für eine Situationsanalyse bereit, das Orientierung und Sicherheit zu vermitteln und sogar institutionelle Anregung in der Kirchenkrise des Großen Schisma zu geben vermochte.

Wir haben an vier ausgewählten, aber auch herausragenden Positionen Versuche mittelalterlicher Theoretiker verfolgt, rechtliche Normsetzung zu legitimieren. Damit haben wir den Kurs möglicher Theorien keineswegs lückenlos abge-

⁹⁶ (S. 213) *Tertio modo dicitur ius naturale illud, quod est iure gentium vel alio aut ex aliquo facto divino vel humano evidenti ratione colligitur, nisi de consensu illorum quorum interest, contrarium statuatur. Quod poterit vocari ius naturale ex suppositione, sicut secundum Ysidorum ubi prius [D.1 c.7] 'Ius naturale est deposite rei vel commodate pecunie restitutio, violentie per vim repulsio'. Ista enim non sunt iura naturalia primo modo, nec etiam secundo modo, quia nec fuissent in statu nature institute nec essent inter illos, qui secundum rationem viventes sola equitate naturali absque omni consuetudine et constitutione humana essent contenti, quia inter illos nulla res esset deposita vel commodata nec aliquis alteri vim inferret ...*

⁹⁷ Dazu besonders Hilary Seton Offler, *The 'Influence' of Ockham's Political Thinking. The First Century*, in: *Die Gegenwart Ockhams*, hrsg. v. Werner Voßenkuhl, Rolf Schönberger (Weinheim 1990) 338–365; vgl. auch Jürgen Miethke, *Zur Bedeutung von Ockhams politischer Philosophie für Zeitgenossen und Nachwelt*, ebendort 305–324; ders., *Konziliarismus – die neue Doktrin einer neuen Kirchenverfassung*, in: *„Reform von Kirche und Reich“ zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Konstanz-Prager Kolloquium (11.–17. Okt. 1993)*, hrsg. v. Ivan Hlavčák, Alexander Patschovsky (Konstanz 1996) 29–61.

schritten und haben doch verschieden gerichtete Entwürfe vorgefunden, die mit recht verschiedenen theoretischen Mitteln sich ihrer Aufgabe entledigten. Eine eigentliche „Entwicklung“, gar einen einlinigen Fortschritt konnten wir nicht beobachten, wenn sich auch zunehmend Differenzierungen andeuteten. Dabei hat sich insbesondere die Richtung auf eine zunehmende institutionelle Betonung des Konsensgedankens einerseits, andererseits eine Differenzierung in der Geltungskraft der übergeordneten legitimierenden Norm abgezeichnet. Daß das Mittelalter und das 14. Jahrhundert nicht in der Lage waren, das Problem selbst definitiv zu lösen, das kann uns am Ende des 20. Jahrhunderts nicht überraschen, da uns die Legitimation der rechtlichen Normierung unseres gesellschaftlichen Lebens immer noch unverändert eine beständige Aufgabe bleibt.