

# *Einheit als Aufgabe: Momente der Integration in der politischen Theorie der Scholastik*

VON JÜRGEN MIETHKE

Ursprünglich war vom Veranstalter dieser Tagung<sup>1)</sup> an mich die Frage gestellt worden, ob ich hier einige Aspekte der Theorien über »Das Kaisertum als supranationale integrative Größe im Spätmittelalter« vortragen wolle, und damit gewissermaßen das Kaiserkonzept als deutsches Kontrastprogramm zur Integration und »Verstaatung« der nationalen Königreiche Westeuropas vorstellen könne. Es hätte, wäre an dieser Planung festgehalten worden, vor allem um den *rex imperator in regno suo*, bzw. um den *imperator rex in regno suo* gehen müssen, darüber hinaus aber auch um kaiserliche Vorrechte und Ehrenprädikate, um die Rechte des Herrschers und ihre praktische Wahrnehmung innerhalb und außerhalb der Grenzen des mittelalterlichen Römischen Reiches sowie um den Universalismus der Kaiservorstellung und den Partikularismus der werdenden Staatlichkeit in den spätmittelalterlichen *regna*. Somit wäre es auch darum gegangen, die kaiserlichen Chancen im Spätmittelalter zwischen Hausmachtinteressen, deutschen Problemen und den Zwängen einer internationalen europäischen Politik näher zu bestimmen. Von den zu behandelnden Autoren hatte ich vor allem an Lupold von Bebenburg gedacht, dessen *Tractatus de iuribus regni et imperii* bei den Monumenta Germaniae Historica nun in wirklich absehbarer Zeit erscheinen soll<sup>2)</sup>. Von Lupold jedoch wird heute nicht die Rede sein, da der

1) Hier drucke ich den Vortrag nur mit wenigen stilistischen Retouchen so ab, wie er am 8. April 2003 gehalten wurde. Nur Nachweise und weiterführende Literaturangaben sind hinzugefügt, darunter auch Hinweise auf eigene Arbeiten, in denen ich besondere Punkte eingehender behandelt habe. Eine vollständige Dokumentation kann und soll hier aber nicht geboten werden, zumal unser Blick auf einen sehr spezifischen Winkel der Theorieentwicklung gerichtet ist, der nicht ohne ein weites Ausholen mit der allgemeinen Theoriegeschichte vermittelt werden könnte. Grundsätzlich verzichte ich darauf, die Literatur zu den einzelnen Autoren repräsentativ aufzuführen, da das einer Auswahlbibliographie zukäme, nicht unserem thematischen Rundblick.

2) Lupold von Bebenburg, Politische Schriften, edd. Jürgen MIETHKE/Christoph FLÜELER (MGH Staatschriften 4, 2004), vgl. etwa dort in der Einleitung vor allem S. 107–122. Zu wesentlichen Aspekten des ursprünglich vorgesehenen Themas hatte ich mich zudem auch sonst schon einmal geäußert: Jürgen MIETHKE, Politisches Denken und monarchische Theorie, Das Kaisertum als supranationale Institution im späteren Mittelalter, in: Ansätze und Diskontinuität deutscher Nationsbildung im Mittelalter, hg. von Joachim EHLERS (Nationes. Historische und philologische Untersuchungen zur Entstehung der europäischen Nationen im Mittelalter 8, 1989) S. 121–144.

Verlauf der Herbsttagung 2002 diesem Plan, so schien es Herrn Maleczek und mir, doch widersprochen hat. Die Folie eines derartigen Ausflugs in die Kaiservorstellungen schien weniger gut geeignet, die Wahrnehmung von Integrationsphänomenen in der zeitgenössischen politischen Theorie hinreichend klar zu beleuchten, wie sie im Alltag der spätmittelalterlichen Fürstenhöfe hätten Bedeutung gewinnen können, zumal die Autoren sich ja immer wieder und andauernd mit den teilweise sehr lange zurückreichenden Traditionen des *Imperium Romanum* beschäftigen mußten, wenn das Kaisertum oder Kaiserreich in das Blickfeld trat. Daher haben wir uns entschlossen, einen anderen Versuch zu machen und vielmehr die spätmittelalterlichen Theoretiker der Politik daraufhin zu befragen, wie weit und in welchen Dimensionen sie Chancen und Probleme staatlicher Integration unmittelbar in den Blick genommen haben.

Diese Umstellung des Programms hat meine Aufgabe nicht leichter gemacht, entspricht doch der Begriff der »Integration«, wie sämtliche Beiträge im Herbst 2002 konstatieren mußten, direkt keinem einzigen spezifisch mittelalterlichen zeitgenössischen Konzept. Wort und Begriff der »Integration« sind definitiv modern und allenfalls gewissermaßen als heuristische Suchmaske brauchbar, mittels derer wir mittelalterliche Vorgänge, Entwicklungen und Strukturen auf ihre Dynamik, auf die ihnen zugrundeliegenden Intentionen und vor allem auf ihre funktionalen Resultate hin befragen können. Erst recht gilt diese Einschränkung für den Versuch, die mittelalterlichen Theorien auf Antworten auf unsere Frage zu verhören, da die Zeitgenossen bei ihren theoretischen Anstrengungen unser Problem gerade nicht unmittelbar in den Blick genommen haben. Doch bleibt die Antwort, unsere spätmittelalterlichen Gewährsleute hätten sich zu dieser bestimmten Frage nicht äußern wollen und wir müßten deshalb selber stumm bleiben, für den Historiker natürlich unbefriedigend. Daher habe ich den Auftrag nicht zurückgewiesen, wenigstens in der Richtung des Generalthemas unseres Colloquiums spätmittelalterliche theoretische Texte daraufhin zu befragen, ob sie uns vielleicht einige Hinweise auf ihre Sicht der Dinge geben können.

Aus mancherlei Gründen ist es mir versagt, die Antworten der scholastischen Autoren jeweils aus ihren Voraussetzungen heraus detailliert zu entwickeln und in ihrem je eigenen Begründungszusammenhang hier vorzustellen<sup>3)</sup>. Solche theoretische Anstrengung der

3) Eine Skizze der Gesamtentfaltung des politischen Denkens im Mittelalter habe ich anderwärts vorgelegt: Jürgen MIETHKE, Politische Theorien im Mittelalter, in: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, hg. von Hans-Joachim LIEBER (Studien zur Geschichte und Politik 299, 1991; <sup>2</sup>1993; Nachdruck 2000) S. 47–156; hier werden auch die angeführten Autoren jeweils knapp behandelt. Andere kurzgefaßte Überblicke legten beispielsweise vor Dieter MERTENS, Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter, in: Hans FENSKE/Dieter MERTENS/Wolfgang REINHARD/Klaus ROSEN, Geschichte der politischen Ideen von Homer bis zur Gegenwart (Fischerbuch 4367, 1987, <sup>2</sup>1990) S. 143–238; Anthony BLACK, Political Thought in Europe, 1250–1450 (Cambridge Medieval Textbooks, 1992); Joseph CANNING, A History of Medieval Political Thought, 300–1450 (1996); Il pensiero politico dell'età antica e medioevale, hg. von

Phantasie bleibt uns allein aus Zeitgründen verwehrt, da der Umfang scholastischer Traktate bekanntlich einer knappen Verdichtung Hindernisse in den Weg legt. Zudem stünde sie bei unserem Vorhaben auch, da der Zielpunkt unserer Überlegungen, die Integrationsaufgabe, damals als solche nicht voll bewußt war, dem historischen Roman näher als der Wissenschaft, da sie umständlich explizieren müßte, was so von den Texten nicht gesagt worden ist. Daher bescheide ich mich hier mit einem eklektischen Bericht über einige Aussagen, die sich der Integrationsaufgabe nähern, ohne sie ausdrücklich zu erörtern, und spreche von »Momenten« der Integration bei den Autoren der Scholastik, denn um »Scholastiker« handelt es sich bei den politischen Theoretikern des Spätmittelalters samt und sonders, da damals keine theoretische Bemühung um politische Strukturen abseits der Universitäten entwickelt worden ist.

## I

»Integration« als Voraussetzung, Prozeß und Aufgabe politischen Handelns richtet sich auf die Einheit des politischen Verbandes. Dieses Problem wurde nicht so sehr als Ziel aktiver Wirksamkeit, aber doch durchaus auch als Zusammenhang von politischer Aktion und dem schließlichen Ergebnis kohärenter Strukturen gesehen. Politische Theorie, das muß ich erneut betonen, hat es im ganzen Mittelalter nicht als selbständige Theorieanstrengung gegeben, die Politik emanzipierte sich als eigenständige Disziplin auch an den Universitäten erst in der Frühen Neuzeit. Zunächst waren es Versuche, die Abgründe politischer Herrschaft und politischen Machtstrebens durch ständeethische Überlegungen zu bändigen, die die karolingischen sogenannten Fürstenspiegel<sup>4)</sup> hervorgebracht haben. In ihnen ist über die Herstellung von Einheit im weitgespannten Reich nicht unmittelbar die Rede. Allenfalls darin, daß der Herrscher sich allgemein seiner Christen- und Herrschertugenden überall und stets erinnern soll, ist der Einheitsgedanke angesprochen. Auch als Johannes von Salisbury in der Mitte des 12. Jahrhunderts die Gattung wieder aufgriff und neu belebte<sup>5)</sup>, war *aequitas* als zentraler Begriff der herrschaftlichen Strukturen ein wich-

Carlo DOLCINI (2000); *Histoire de la philosophie politique 2: Naissances de la modernité*, hg. von Alain RENAUT/Pierre-Henri TAVOILLOT/Patrick SAVIDAN (1999); Janet COLEMAN, *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance* (2000). Thematisch gegliedert sind die Handbücher: *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350–c.1450*, hg. von James H. BURNS (1988); oder *Pipers Handbuch der politischen Ideen 2: Mittelalter*, hg. von Iring FETSCHER/Herfried MÜNKLER (1993). Auf sie alle wird im folgenden nicht mehr verwiesen.

4) Dazu vor allem Hans-Hubert ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit* (Bonner Historische Forschungen 32, 1968).

5) Wilhelm BERGES, *Die Fürstenspiegel des Hohen und Späten Mittelalters* (Schriften des Reichsinstituts für Ältere Deutsche Geschichtskunde [Monumenta Germaniae Historica] 2, 1939 [Neudruck 1952 u. ö.]) S. 3f.

tiges Thema<sup>6</sup>). *Aequitas* als Gottes Gesetz für die Welt bleibt gleichwohl dem einzelnen Menschen zur Verwirklichung aufgegeben: »Gerechtigkeit ist, wie die Juristen sagen, die Harmonie der Dinge, die alles an der Vernunft mißt, die auf in sich ungleiche Dinge gleiches Recht anwenden möchte, die gegen alle gleichermaßen gerecht jedem das Seine zu mißt«, so faßt Johannes seine Anleihe bei den Juristen zusammen<sup>7</sup>.

Diese fast organische Übereinstimmung<sup>8</sup>) freilich bedarf der Anstrengung, ist nicht ohne Bemühung gewissermaßen in prästablierter Harmonie zu haben. Verwaltung von Gerechtigkeit im Gericht etwa ist Ziel, nicht Faktum der Gerichtsverfassung. Widerstand gegen Tyrannis wird vom späteren Bischof von Chartres in dieser Schrift daher radikal bis zur zwar vorsichtig eingegrenzten, doch letztendlich klar formulierten Erlaubnis eines Tyrannenmordes eingefordert<sup>9</sup>), eine Position, die in späterer Zeit nicht allzu viele unmittelbare Nachfolger finden sollte<sup>10</sup>). Einheit ist, das wird aus neuplatonisch inspirierten Sätzen

6) Zur *aequitas* bei Johannes von Salisbury nach BERGES (wie Anm. 5) S. 134ff., etwa MAX KERNER, Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines »Policraticus« (1977) S. 83ff., 150ff., 190; vgl. zur Nachwirkung auch den Sammelband: *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas*, Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVI<sup>e</sup> siècle européen, hg. von Danièle LETOCHA (De Pétrarque à Descartes 543, 1992). Allgemein vgl.: The World of John of Salisbury, ed. Michael WILKS (Studies in Church History, Subsidia 3, 1984); wichtig auch Peter VON MOOS, Geschichte als Topik. Das rhetorische »exemplum« von der Antike zur Neuzeit und die »historiae« im »Policraticus« Johans von Salisbury (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit 2, 1988).

7) Johannes von Salisbury, *Policraticus sive de nugis curialium* 1–2, ed. Clemens C. I. WEBB (1909), hier IV. 2 (1 S. 237) (mit entsprechenden Nachweisen): *aequitas, ut iurisperiti asserunt, rerum convenientia est, quae cuncta coaequiparat ratione et imparibus rebus paria iura desiderat, in omnes aequabilis, tribuens unicuique quod suum est*. Die neue Ausgabe von K. S. B. KEATS-ROHAN, *Ioannis Saresberiensis Policraticus*, lib. I–IV (CC Cont. Med. 118, 1993) hier S. 234, weist weitere *Similien* zu dieser Definition im Gefolge der Juristen nach.

8) Tilman STRUVE, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 16, 1978), zu Salisbury bes. S. 123–148.

9) Zu dieser vieldiskutierten Frage kontrovers Richard H. und Mary A. ROUSE, John of Salisbury and the doctrine of tyrannicide, *Speculum* 42 (1967) S. 693–709; Gian Carlo GARFAGNINI, Legittima »potestas« e tirannide nel »Policraticus« di Giovanni di Salisbury, *Critica Storia* 14 (1977) S. 575–610; KERNER, Logische Struktur (wie Anm. 6) S. 193–203; Jan VAN LAARHOVEN, »Thou shalt not slay a tyrant!« The so-called theory of John of Salisbury, in: The World (wie Anm. 6) S. 319–341; Cary J. NEDERMAN, A duty to kill: John of Salisbury's theory of tyrannicide, *Review of Politics* 50 (1988) S. 365–389, jetzt in: DERS., *Medieval Aristotelianism and its Limits. Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries* (Variorum Collected Studies Series 565, 1997) VII; Kate Langdon FORHAN, The uses of »tyranny« in John of Salisbury's »Policraticus«, *History of Political Thought* 11 (1990) S. 397–407.

10) Allgemeinerer Überblick bei Jürgen MIETHKE, Der Tyrannenmord im späteren Mittelalter, Theorien über das Widerstandsrecht gegen ungerechte Herrschaft in der Scholastik, in: *Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung*, hg. von Gerhard BEESTERMÖLLER/Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN (Beiträge zur Friedensethik 30, 1999) S. 24–48.

des Pseudo-Plutarch deutlich, die Johannes sich zu eigen macht<sup>11)</sup>, vor allem in einem durch *aequitas* vermittelten Zusammenspiel aller Teile zu erreichen. Die organologische Metapher setzt im König das Haupt, in seinem Hof und »Senat« das Herz, in den Richtern und Provinzvorstehern Augen, Ohren und Zunge des Gemeinwesens an. Die bediensteten Amlleute (*officiales*) und die Krieger (*milites*) des Herrschers können mit den Händen verglichen werden, die unmittelbare *entourage* des Herrschers sind mit den Flanken zu vergleichen, die Finanzbeauftragten (*quaestores et commentarienses* ..., die *comites rerum privatarum* des Herrschers) erinnern an Magen und Eingeweide, zumal sie bei allzu großer Freßsucht (*immensa aviditas*) unzählige und unheilbare Krankheiten des Gesamtkörpers heraufführen. Die Bauern schließlich sieht der Text als die Füße (*pedes*) an, »denen die umsichtige Sorge des Hauptes [d. h. des Königs] um so nötiger ist, als sie auf vielfachen Widerstand stoßen, wenn sie im Gefolge des [gesamten hier genannten] ›Körpers‹ einherschreiten. Ihnen gebührt mit umso größerem Recht die Hilfe <königlichen> Schutzes, weil sie die gesamte Masse des Körpers aufrechterhalten, weitertragen und voran bewegen«<sup>12)</sup>.

Der Rückgriff auf die (doch wohl spätantike<sup>13)</sup>) Organmetapher ist deutlich. Er soll die Einheit der bewegten und sich bewegenden, der, wie Johannes es ausdrückt, der »einerschreitenden« Gesamtheit des Staatsapparats samt den ihn tragenden Bauern durch die Erfüllung von Gottes Willen sichern. Die Kirchenleute als die Leiter und Lehrer der Religionsübung können vom *princeps* nicht allein die schuldige Reverenz erwarten, sie vermitteln ihm auch die Strafgewalt des *gladius sanguinis*, das Blutgericht mit Leibesstrafen, welches des kirchlichen Amtes unwürdig bleibt. »Der Fürst ist Diener der Amtskir-

11) Zu dem heiß diskutierten Problem, ob der berühmte Text (den Salisbury Plutarch zuschreibt) vielleicht sogar von ihm selbst stammt, zusammenfassend die Ausgabe: Die »Institutio Traiani«, ein pseudo-plutar- chischer Text im Mittelalter. Text – Kommentar – zeitgenössischer Hintergrund, hg. von Hans KLOFT (Bei- träge zur Altertumskunde 14, 1992) mit ausführlicher Einleitung des Herausgebers S. 32–92, sowie Max KERNER, Die »Institutio Traiani« und Johannes von Salisbury, Ein mittelalterlicher Autor und sein Text, ebenda S. 93–124 (überarbeitete Fassung einer Studie aus: Fälschungen im Mittelalter 1 [Schriften der MGH 33, 1, 1988]).

12) Policraticus (wie Anm. 7) V. 2 (ed. WEBB 1 S. 283): *Princeps vero capitis in re publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris, quoniam in corpore humano ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus optinet, a quo bonorum operum et malorum precedunt initia. Oculorum au- rium et linguae officia sibi vendicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coop- tantur. Qui semper adsistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarienses (non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites rerum privatarum) ad ventris et intestinorum refert imaginem, quae si immensa aviditate congesserint et congesta tenacius reservaverint, innumerabiles et incurabiles generant morbos, ut vitio eorum totius corporis ruina immineat. Pedibus vero solo iugiter inherentibus agricolae co- aptantur, quibus capitis providentia tanto magis necessaria est, quo plura inveniunt offendicula, dum in ob- sequio corporis in terra gradiuntur, eisque iustius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis eri- gunt sustinent et promovent molem.*

13) So bereits – schon damals gegen Bestreitung – BERGES, Fürstenspiegel (wie Anm. 5) S. 42f.

che und übt jenen Teil der heiligen Amtsaufgaben, der der Hände des Priestertums unwürdig scheint«<sup>14)</sup>.

Nicht im entferntesten war es dem Verfasser des »Policraticus« eingefallen, sich einen Dissens beider Instanzen vorzustellen. Die Überordnung der Amtskirche über den Fürsten scheint eindeutig, doch ist sie nicht ausschließlich gregorianisch von der Kirche her gedacht. Die Einheit des Gesamtkörpers wird letztlich nicht aus den Bedürfnissen der Kirche abgeleitet und dem Fürsten von der Kirche vermittelt, sondern aus dem naturhaften Zusammenhang einer (neu-)platonisch verstandenen Schöpfung. Einheit sieht daher kirchliche und weltliche Ordnung in einem Wechselspiel gegenseitigen Gebens und Nehmens. Die Beschreibung des politischen Gesamts als Organismus verrät zwar ein hohes Harmoniebedürfnis – was angesichts der persönlichen Erfahrungen des Autors nicht verwundern kann. Die Zielordnung des Gemeinwesens wird aber nicht primär mit kirchlichen Denktraditionen beschrieben, sondern zeigt allein darin eine gewisse Selbständigkeit gegenüber geistlichen Ansprüchen, daß sie das damals neue, ja neueste Instrument benutzt, das Römische Recht des wieder entdeckten *Corpus Iuris Civilis* Justinians und sein Naturrecht. Die Formulierungen, die den Herrscher über das Gesetz stellen, ihn gleichwohl aber an die *publica utilitas* binden wollen, müssen so verstanden werden. Sie zeigen den *Policraticus* bereits in einer gewissen Lösung aus amtskirchlichen Bindungen, ohne diese jedoch gänzlich zu verlassen.

## II

Endgültig in das Zeitalter der scholastischen Theoriebildung führt uns Thomas von Aquin. Der Dominikaner, der die Zeit seines Lebens mit gelehrten Beschäftigungen verbrachte, der in Neapel, in Paris, in Köln an Universitäten, in Orvieto und Viterbo am päpstlichen Hof weilte und sich weigerte, als Erzbischof von Neapel die Aufgabe eines hohen Prälaten zu übernehmen<sup>15)</sup>, hat in seinem an theoretischen Leistungen reichen Leben auch für die politische Theorie einen wichtigen Schritt getan. Er hat am Ende seines Lebens in seinem Traktat *De regno ad regem Cypri*<sup>16)</sup> dem König von Zy-

14) *Policraticus* (wie Anm. 7) IV. 3 (ed. WEBB 1 S. 239; ed. KEATS-ROHAN S. 236): *Est ergo princeps sacerdotii quidem minister et qui sacrorum officiorum illam partem exercet, quae sacerdotii manibus videtur indigna.*

15) Zu seiner Biographie James A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His Life and Works* (21983), oder die Übersicht von Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre* (Vestigia 13, 1993).

16) Die unter den zahlreichen vorhandenen Drucken und Abdrucken einzige kritische Ausgabe wurde im Rahmen der sogenannten »Leonina« vorgelegt von Hyacinthe F. DONDAINE in: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, iussu Leonis XIII. p. m. edita* 42 (1979) S. 447–471 (S. 432–434 sind dort 42 frühere Drucke des Textes aufgelistet). Die Literatur dazu und zu Thomas von Aquin schwillt kontinuierlich an, eine Spezialbibliographie gibt darüber jährlich Auskunft: *Rassegna di letteratura Tomistica* (1968ff.). Knapp etwa

pern<sup>17)</sup>, wie er in den ersten drei Zeilen seiner Widmungsvorrede selbstbewußt erklärt, ein Geschenk machen wollen, »das der königlichen Erhabenheit würdig und dem Beruf und Amt [des Verfassers] angemessen« sein sollte. Ein *liber de regno* schien ihm am besten dieser Aufgabe zu entsprechen, ein Buch, das aus den scholastischen Quellen des Wissens, »nach der Autorität der Heiligen Schrift, den Lehren der Philosophen und den historischen Vorbildern berühmter Fürsten« gearbeitet sein sollte und den Anforderungen einer wissenschaftlichen Beschäftigung wirklich genügen könnte<sup>18)</sup>. Und in der Tat hat der Aquinate etwas Neues zuwege gebracht. Er hat unter Benutzung der in den vor ihm liegenden Jahrzehnten in mehreren Schüben dem lateinischen Westen bekanntgewordenen Schriften des Aristoteles zur praktischen Philosophie nicht allein eine ethische Nutzenanwendung für den Fürsten zusammengestellt und so einen »Fürstenspiegel« klassischer Art verfaßt, wie ihn sein Ordensbruder Vinzenz von Beauvais noch in Thomas' Jugendzeit in Paris in gewaltiger Anstrengung hatte zusammenstellen wollen, ein Buch also, in dem man sich Rat in allen Fragen der praktischen Ethik holen konnte. Thomas hat eine theoretisch-wissenschaftliche Grundlegung der politischen Verfassung der menschlichen Gesellschaft entwickelt, wozu er die im Abendland durch die Übersetzung seines Ordensbruders Wilhelm von Moerbeke gerade erst zugänglich gewordenen »Politik« des Aristoteles frei heranzog. Und eben damit hatte er einen nachhaltigen Erfolg, auch wenn die Schrift selbst, wie manch anderer Text seiner letzten Lebensjahre, unvollendet geblieben ist.

Das Thema der Einheit des Gemeinwesens wird von Thomas schon am Anfang seines Textes angegriffen, bereits im ersten Kapitel der Schrift, anläßlich der Frage, was denn der Namen eines Königs bedeute. Der Aquinate bringt keineswegs den herkömmlichen Verweis auf Isidor von Sevilla und sein berühmtes und im Mittelalter vielberufenes *rex a <recte> regendo*, d. h. er geht nicht von der Herrscherstellung des Königs aus, sondern er

Jürgen MIETHKE, »De potestate papae«, Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham (Spätmittelalter und Reformation, N. R. 16, 2000) S. 25–45.

17) Es ist umstritten, um welchen König von Zypern es sich handelt. Wenn die klassische Datierung (vorsichtig auch noch vertreten von TORRELL, Initiation [wie Anm. 15] S. 247–249, 510, mit Lit.) auf 1265/1267 zutrifft, muß es Hugo II. aus der zypriotischen Herrscherfamilie der Lusignan (1253–1267) gewesen sein. Wenn dagegen die Datierung auf 1271–1273 (wie ich meine) zutrifft, so ist der Lusignan Hugo III. (1267–1284) Empfänger und Widmungsadressat des Textes, vgl. die plausiblen Argumente zur Spätdatierung bei Christoph FLÜELER, Rezeption und Interpretation der aristotelischen »Politica« im späten Mittelalter (Bochumer Studien zur Philosophie 19/1–2, 1992) 27f.

18) Thomas von Aquin, *De regno* (wie Anm. 16), Prologus (S. 449a1–8): *Cogitanti michi quid offerrem regie celsitudini dignum meeque professioni et officio congruum, id occurrit potissime offerendum ut regi librum de regno potissime conscriberem, in quo et regni originem et ea que ad regis officium pertinent secundum Scripture divine auctoritatem, philosophorum dogmata et exempla laudatorum principum, diligenter depromerem.*

beginnt damit, zuerst in metaphysischer Untersuchung zu konstatieren, daß bei zielgerichteter ursprünglicher Verschiedenheit stets eine Leitung vonnöten sei, wie ein Schiff durch widrige Winde hindurch von einem Steuermann auf Kurs gehalten und ans Ziel gebracht werden muß. Sodann konstatiert Thomas als anthropologische Grundverfassung des Menschen, daß dessen ganzes Leben und Tun auf ein Ziel hin gerichtet sei, da er als ein vernunftgeleitetes Wesen zielgerichtet handle. Weil der Mensch aber von Natur aus nicht alleine und einsam lebe – in diesem Falle brauchte er keine andere Leitung, so wird ausdrücklich konstatiert –, sondern mit Artgenossen in Gesellschaft als ein *animal sociale et politicum*, weil er allein auf diese Weise seine Lebensnotwendigkeiten herstellen könne, »ist es dem Menschen notwendig, daß er in der Menge lebt, damit einer sich vom anderen helfen lasse und jeder für sich vernünftig mit den verschiedenen Erfindungen beschäftigt sei«<sup>19)</sup>, die für das gemeinsame Leben nötig sind.

Auch seine Sprachbegabung verweist den Menschen auf seinen gesellschaftlichen Charakter, ist der Mensch doch damit »kommunikativer« als andere Lebewesen, denn er kann nicht allein seine sensitiven Empfindungen (*passiones*) anderen mitteilen, wie ein jaulender Hund seinen Zorn, vielmehr vermag der Mensch seine gesamte Konzeption, alles was er erkennt und anstrebt, einem anderen Menschen vollständig zu vermitteln. Erst jetzt kommt Thomas auf die Leitungsfunktion der Gesellschaft zu sprechen: in der Menge (*multitudo*) bedarf es eines »Etwas«, durch das die Menge geleitet wird, denn wenn jeder nur sich selber nach dem ihm Zutraglichen richte, zerstreue sich die Menge in entgegengesetzte Richtungen. Thomas merkt ausdrücklich an, daß man deutlich zwischen dem *proprium* und dem *commune* unterscheiden müsse, nach dem jeweils *proprium* sind die Menschen unterschieden, nach dem *commune* werden sie geeint<sup>20)</sup>. Diese Unterscheidung erlaubt es, die Leitungsfunktion in der Gesellschaft metaphysisch abzuleiten, denn genau für das Gemeinsame ist das *regimen*, die *gubernatio* notwendig. Das Gemeinwohl ist nicht die Summe aller einzelnen Güter, es ist einheitsstiftendes, von jedem Einzelnen wohlunterschiedenes Ziel der Gesamtheit.

Diese an Aristoteles orientierte Herleitung des Regierungsamtes und der Monarchie freilich hat eine doppelte Folge. Einmal wird die Herrschaft eines Königs gegenüber allen anderen bereits von Aristoteles in seinem berühmten Secherschema genannten Herrschaftsformen (Monarchie und Tyrannis, Aristokratie und Plutokratie, Politie/Demokratie und Ochlokratie) jetzt von Thomas extrem ausgezeichnet. Die Monarchie gewinnt einzigartige Bevorzugung und macht das Königtum zur eigentlichen einzigen vernünftigen

19) De regno (wie Anm. 16) I. 1 (S. 450a49–55): *Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat; est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur, ut diversi in diversis inveniendis per rationem occupentur, puta unus in medicina, alius in hoc et alius in alio.*

20) De regno (wie Anm. 16) I. 1 (S. 450a70–85, bes. 83f.): *secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur.*



Regierungsform. Andererseits bindet diese Auszeichnung die Monarchie bei Thomas auch unmittelbar an das Gemeinwohl<sup>21)</sup>. Ein König, der seinem eigenen Besten nachjagt, verkörpert nicht mehr die beste Verfassung, er wird vielmehr zum Tyrann und übt die »schlimmste« Herrschaft überhaupt aus. Thomas ist nicht ohne Grund der erste, der einen Tyrannen nicht mehr, wie zuvor, allein in dem Usurpator der Macht erkennt, den Tyrannen *quantum ad modum acquirendi praelationem*, vielmehr benennt er in einer frühen Schrift auch jenen Herrscher mit demselben Namen der Verworfenheit, der sich erst während seiner Herrschaft zur Tyrannei wendet, einen Tyrannen *quantum ad usum praelationis*<sup>22)</sup>. Die metaphysisch begründete Einheit der politischen Ordnung ist in sich selber nicht eindeutig positiv konnotiert, sie bedarf der richtigen Anwendung, nicht allein im rein technischen Sinn: Ein König muß sich auch als König der Menge gegenüber verhalten<sup>23)</sup>. Vernünftige Kritik gibt auch hier das Kriterium der klaren Unterscheidung an die Hand, Richtiges vom Unrichtig-Verwerflichen zu sondern.

In zwei Richtungen muß sich die derart abgeleitete Struktur monarchischer Herrschaft auf die Probe stellen lassen: einmal bei der Perversion des Herrschers zum Tyrannen, zum anderen bei der Entscheidung über das Seelenheil der Menge, das nach Gottes Willen nur durch die Kirche und die Sakramente gewährleistet werden kann. In Widerstandsrecht und Tyrannenbeseitigung einerseits, im Verhältnis weltlicher Herrschaft zur kirchlichen Lei-

21) Vgl. dazu auch Hans-Joachim SCHMIDT, König und Tyrann. Das Paradox der besten Regierung bei Thomas von Aquin, in: *Liber amicorum necnon et amicarum* für Alfred Heit, hg. von Friedhelm BURGARD/Christoph CLUSE/Alfred HAVERKAMP (Trierer Historische Forschungen 28, 1996) S. 339–357.

22) Vgl. Thomas von Aquin, II Sent. dist. 44 q. 2 art. 2 i. c., hier benutzt nach S. Thomae Opera, ut sunt in Indice Thomistico, ed. Roberto BUSA (1980), hier 1 S. 256<sup>b-c</sup>: ... *praelatio potest a deo non esse dupliciter: vel quantum ad modum acquirendi praelationem, vel quantum ad usum praelationis. Quantum ad primum contingit dupliciter: aut propter defectum personae, quia indignus est; aut propter defectum in ipso modo acquirendi, quia scilicet per violentiam vel per simoniam vel aliquo illicito modo acquirit. Ex primo defecto non impeditur, quin jus praelationis ei acquiratur; et quoniam praelatio secundum suam formam semper a deo est (quod debitum obedientiae causat); ideo talibus prelati quamvis indigni obedire tenentur subditi. Sed secundus defectus impedit jus praelationis: qui enim per violentiam dominium surripit, non efficitur vere praelatus vel dominus; et ideo cum facultas adest [!] potest aliquis tale dominium repellere: nisi forte postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum vel per auctoritatem superioris. Abusus autem praelationis potest esse dupliciter: vel ex eo quod est praeceptum a praelato contrarium eius ad quod praelatio ordinata est, ut si praecipiat actum peccati contrarium virtuti, ad quam inducendam et conservandam praelatio ordinatur; et tunc aliquis praelato non solum non tenetur obedire, sed etiam tenetur non obedire, sicut et sancti martyres mortem passi sunt, ne impiis jussis tyrannorum obedirent; vel quia cogunt ad hoc ad quod ordo praelationis non se extendit; ut si dominus exigat tributa, quae servus non tenetur dare, vel aliquid huiusmodi; et tunc subditus non tenetur obedire, nec etiam tenetur non obedire.*

23) De regno (wie Anm. 16) I. 12 (in der *Recapitulatio* von Buch I der Schrift, S. 463b7–9, 11–14): ... *vehementer studendum est hiis qui regendi susceperunt officium ut reges se subditis prebeant, non tyrannos. [...] adhuc autem quod presidenti expediat se regem multitudini exhibere subiecte, non tyrannum, tanta a nobis dicta sint.*

tung andererseits muß sich die Leistungsfähigkeit des Modells erweisen. Ich verzichte auf eine genauere Darstellung der thomistischen Argumente. Es ist nur festzuhalten, daß Thomas Widerstand gegen einen Tyrannen nur in langwierigen, vielfach schattierten Wendungen erlaubt, freilich auch mitten auf dem Wege die Erwägung anstellt, man müsse die politische Regierungsform des Reiches so gestalten, daß »dem König die Gelegenheit zur Tyrannei entzogen wird«<sup>24</sup>). Leider hat Thomas sich nicht im einzelnen dazu geäußert, wie er sich solche Verfassungsschranken vorgestellt hat, er ist auch mit seinem Traktatfragment nicht soweit gediehen, uns darüber auch nur Andeutungen zu machen. Gleichwohl bleibt es bemerkenswert, weil sonst im Mittelalter extrem selten, daß er wenigstens die Möglichkeiten solcher Vorkehrungen postuliert. Letzten Endes weiß auch Thomas als Heilmittel gegen unerträglichen »Exzeß der Tyrannei« keine andere Auskunft als die Hoffnung aller frommen Christen seit alters, durch Buße Gottes Hilfe herbeizuflehen: *Tollenda est igitur culpa ut cesset tyrannorum plaga*<sup>25</sup>).

Hinsichtlich des Verhältnisses – modern gesprochen – von Staat und Kirche hat Thomas jedoch ebensowenig ein Angebot zu machen, das wie ein Patentrezept Konflikte zwischen diesen beiden Instanzen zu regulieren vermöchte. In Orientierung an den Zielen menschlichen Daseins stellt der Theologe nur eine harmonisch hierarchisch geordnete Stufenfolge von Zielen und Zuständigkeiten auf, die dem Betrachter ein Urteil erlaubt, aber dem Handelnden wenig Wegweisung gewährt. Während die weltliche Gewalt für die Selbsterhaltung des Gemeinwesens zuständig ist, für ihr *vivere* und *esse*, und während sie ebenso eine Verwirklichung der vernünftigen Sittlichkeit, also das Tugendleben der Untertanen, ihr *bene vivere*, ihr *vivere secundum virtutem* zu gewährleisten hat, ist das geistliche Haupt der Kirche, der Papst, für das höchste Ziel des Menschen und der Menschheit zuständig, für deren *perfectio supernaturalis* in der himmlischen Seligkeit. Prinzipiell lassen sich beide Sphären trennen, »die weltliche Gewalt ist der geistlichen untergeben wie der Leib der Seele, ... und darum ist es keineswegs usurpierte Rechts hoheit, wenn ein geistlicher Prälat sich in zeitliche Angelegenheiten einmischt, sofern ihm darin die weltliche Gewalt untergeben ist, oder wenn die weltliche Gewalt ihm diese Zuständigkeit überlassen hat«<sup>26</sup>). Thomas kann somit durchaus betonen, daß nur in den Fragen der Gottesschau die weltliche Gewalt der geistlichen Gewalt unterworfen ist, er fordert keineswegs eine totale Unterordnung der weltlichen Gewalt des Königs unter die geistliche Kompetenz des Papstes. Freilich kann er sich einen Konflikt beider Instanzen gar nicht vorstellen.

24) De regno (wie Anm. 16) I. 6 (S. 455a14–16): *Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio.*

25) De regno (wie Anm. 16) I. 6 (S. 456b166–167).

26) Thomas von Aquin, Summa Theologiae 2–II q. 60 a. 6 ad 3 (ed. BUSA 2 [wie Anm. 22] S. 605<sup>b</sup>): ... *potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae, et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea, in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.*

In dieser Sicht der Dinge werden Quantitätsprobleme bei der Frage von Integration und Einheit nicht sichtbar. Die imperialistische Eingliederung neu gewonnener Gebiete, die Verschmelzung ursprünglich fremder Bevölkerungsteile oder der Ausgleich unterschiedlicher Traditionen in verschiedenen Regionen eines großen Reiches tauchte als Problem ja auch im Spätmittelalter verschiedentlich in der Praxis auf, wurde aber von den Theoretikern nicht eigens bedacht. Auch bei Thomas ist nicht von einer Weltherrschaft in einem Weltstaat, sondern nur von der Herrschaftsübung in einem Einzelstaat die Rede. Einheit ist *per se* als metaphysisches Prinzip Ziel und Aufgabe staatlicher und gesellschaftlicher Ordnung. Sie wird in richtiger Wahrnehmung verwirklicht, kann jedoch auch verfehlt werden. Alle näheren Auskünfte über die konkrete Ausgestaltung der Verfassungsordnung bleibt Thomas in *De regno* dem Leser schuldig, da der Text mitten in einer konkreten Erörterung über die Bedingungen der Errichtung einer Gründungsstadt, und damit erst am Anfang der Beschreibung einer staatlichen Einrichtung *ab ovo*, abbricht, an deren Beispiel offenbar ein genetischer Überblick über die Verfassungen hätte gegeben werden sollen<sup>27</sup>). Die Städtegründung wird gewissermaßen nach Aristoteles und damit dem Vorbild griechischer Kolonisation einerseits und nach zeitgenössischen mittelalterlichen Erfahrungen andererseits beschrieben, wobei der Text wortreich vor einer übermäßigen *amenitas* des gewählten Ortes warnt. Sinnengenuß (*delectatio*) sei in der menschlichen Gesellschaft nur mit Maßen, *quasi pro condimento* (wie ein Gewürz), also in wohl dosierten Spurenelementen zu begrüßen. Die aristotelische Ethik der Mitte und des Maßes verbindet sich hier mit den asketischen Überlieferungen eines Bettelmönchs, der sich nicht jeder *recreatio* abgeneigt zeigt, sie sogar gewissermaßen einfordert, der ihr aber doch streng ein (bescheidenes) Maß setzt und demgemäß seinen Mitmenschen nur ein *modicum delectationis* zugesteht<sup>28</sup>).

Die auch sonst kunstvoll austarierte oder, wie ich sie nennen möchte, geradezu äquilibristische Konstruktion eines Staatswesens im Gleichgewicht, wie Thomas sie eher postuliert als beschreibt, hatte später zwar an den Universitäten und bei den Autoren politischer Theorie noch nachhaltige und tiefgreifende Wirkungen. Der Text wurde noch lange gelesen und zitiert, benutzt und weiterentwickelt<sup>29</sup>). Es zeigte sich bald, daß er keineswegs ein-

27) Bei BERGES, Fürstenspiegel (wie Anm. 5) S. 195–210 finden sich eine stringente Interpretation der Gliederung und S. 210f. eine überzeugende Rekonstruktion des »Summarischen Programms« der Schrift. Demgegenüber ist die von I. Th. ESCHMANN mehrfach vertretene These, in *De regno* liege nur eine von fremder Hand eher zufällig aus dem Nachlaß gewissermaßen zusammengekehrte, weitgehend ungeordnete Zettelsammlung vor, nicht aufrecht zu erhalten, auch wenn sie heute noch bisweilen zitiert wird.

28) *De regno* (wie Anm. 16) II. 8 (S. 471b49–51): *Opportunum est autem in conversatione humana modicum delectationis quasi pro condimento habere, ut animi hominum recreentur.*

29) Daß nicht weniger als 82 Handschriften (zuzüglich vier Deperdita) den Text überliefern (vgl. DONDAINE [wie Anm. 16]S. 425<sup>a</sup>–431<sup>b</sup>), beweist seine nachhaltige Wirkung, auch wenn ein großer Teil auf die Attraktivität der Opera des Thomas zurückgeht und nicht unmittelbar die eigene Werbekraft der Schrift bezeugt.

seitig die kirchlichen Streiter für die päpstliche Kompetenz allein interessierte. Bereits in der Generation der Thomasschüler diente er papalistischen Konstruktionen ebenso als Argumentierarsenal wie auch den Vertretern und Verteidigern einer vom Papste unabhängigen weltlichen Herrschaft. Während etwa der Dominikaner Tholomeus von Lucca, zuletzt Beichtvater des Thomas von Aquin, aus den Ansätzen der thomasischen Theorie streng papalistische Konsequenzen zog<sup>30</sup>), benutzte sie der französische Dominikaner Johannes Quidort auf dem Höhepunkt des Streites zwischen Papst Bonifaz VIII. und König Philipp dem Schönen von Frankreich zu einer Verteidigung des Eigenrechts königlicher Herrschaft, indem er 1302/1303 in *De regia potestate et papali*<sup>31)</sup> stillschweigend lange Passagen aus dem Traktat des Thomas einfügte und in seinem Sinne zuspitzte<sup>32)</sup>.

### III

Die metaphysische Begründung der Integration politischer Ordnungen durch die symbolische Repräsentation der Einheit durch den Monarchen jedenfalls konnte noch lange nachwirken. Daß der thomasische Entwurf die Größe des Reiches offen gelassen hatte – schließlich war ja auch das Königreich Zypern keine mittelalterliche Großmacht –, mußte es erleichtern, ihn universal anzuwenden. Aus einem derart gefaßten Gedanken der Königsherrschaft konnte Dante in seiner *Monarchia*<sup>33)</sup> das Weltkaisertum eines Weltmonar-

30) Vgl. insbesondere seine in bewußter Anonymität vorgelegte Schrift: *Determinacio compendiosa de iurisdictione imperii et auctoritate summi pontificis*, ed. Mario KRAMMER (MGH Fontes iuris 1, 1909). Außerdem die »Fortsetzung« von Thomas' *De regno*, die später mit diesem zusammen als thomasische Schrift *De regimine principum* Verbreitung fand (z. B. ed. Joseph MATHIS, <sup>2</sup>1948). Dazu MIETHKE, *De potestate* (wie Anm. 16) S. 86–94.

31) Johannes Quidort von Paris, *De regia potestate et papali*, ed. Jean LECLERCQ, Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIV<sup>e</sup> siècle (L'Église et l'État au Moyen Âge 5, 1942) S. 171–260; ed. (und transl.) Fritz BLEIENSTEIN (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik 4, 1969) S. 67–211 (vgl. aber die Rezensionen in: HZ 211 [1970] S. 396–399 [Erich MEUTHEN], und in: Francia 3 (1975) S. 799–803 [Jürgen MIETHKE]). Dazu vgl. zuletzt z. B. MIETHKE, *De potestate* (wie Anm. 16) S. 116–126; Karl UBL/Lars VINX, *Kirche, Arbeit und Eigentum bei Johannes Quidort von Paris, O.P. († 1306)*, in: *Text – Schrift – Codex. Quellkundliche Arbeiten aus dem Institut für Österreichische Geschichtsforschung*, hg. von Christoph EGGER/Herwig WEIGL (MIÖG Ergänzungsband 35, 2000) S. 304–344.

32) Nachweise, die Bleienstein übersah, bei LECLERCQ, Jean de Paris (wie Anm. 31) S. 35f.

33) Dante Alighieri, *Monarchia*, ed. Pier Giorgio RICCI (Edizione Nazionale 5, 1965); lat./dtsh. Studienausgabe mit Übersetzung und Kommentar von Ruedi IMBACH/Christoph FLÜELER (Universal-Bibliothek 8531, 1989); zur Datierung nach 1316: Friedrich BAETHGEN, *Die Entstehungszeit von Dantes »Monarchia«* (Sitzungsberichte München 1966/5); zur Frühdatierung: Anna Maria CHIAVACCI LEONARDI, *La »Monarchia« di Dante alla luce della »Comedia«*, Studi medievali III/18, 2 (1977) bes. S. 181–183; nicht sehr überzeugend vermittelnd: Carlo DOLCINI, *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham (Il mondo medievale, Sezione di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee 17, 1988) S. 427–438.*

chen folgern und konsequent auch die aristotelischen Stufenfolgen der politischen Herrschaftsgrößen und Vergesellschaftungsformen vom Dorf und Stadtviertel über die Stadt, die »Polis« hinaus auf die Provinz und das *regnum*<sup>34)</sup>, ja auf die gesamte Welt ausdehnen, die er in einer Weltordnung unter dem Römischen Kaiser zusammengefaßt sah. Kurz zuvor hatte Johannes Quidort jedoch die bloße Idee eines weltlichen Weltherrschertums schlichtweg abgelehnt. Dabei hat er ein Argument, mit dem Thomas von Aquin die Notwendigkeit des Papstes als des obersten Richters in der Kirche begründet hatte, nun in geradezu umgekehrter Analogie zur Begründung der Vielzahl von Staaten verwendet<sup>35)</sup>. »Aus Glaubensfragen«, so führt Quidort in stillschweigender Anlehnung an die *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquin aus, »können durchaus Streitfragen entstehen. Die Kirche aber würde bei von einander abweichenden Urteilen [scil. der Ortsbischöfe] zerteilt, wenn sie nicht in Einheit durch die Entscheidung eines einzigen bewahrt würde. So ist es also zur Wahrung der kirchlichen Einheit erforderlich, daß es einen gibt, der der gesamten Kirche vorsteht [scil. den Papst].« Das alles ist noch ein thomasisches Argument. Quidort fügt dann jedoch selbständig hinzu: »Freilich ist es nicht notwendig, daß alle Gläubigen in einem einzigen Staatswesen zusammenkommen, vielmehr kann es entsprechend der Unterschiedlichkeit von Klimazonen und Sprachen sowie der gesellschaftlichen Zuständen der Menschen auch verschiedene Lebensweisen und verschiedene Verfassungen geben.« Anders als die Kirche, deren Universalität von Quidort niemals bestritten

34) *Monarchia* (wie Anm. 33) I. v. 4–9 (ed. RICCI S. 145–146; ed. IMBACH/FLÜELER S. 74f.), lautet die Reihe: *homo – domus – vicus – civitas – regnum – totum humanum genus*; Thomas von Aquin hatte in *De regno* (wie Anm. 16) I. 1 (S. 451a154–172) nur eine kürzere Reihe gekannt: *homo – domus – vicus – civitas – provincia/regnum*.

35) Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles* IV. 76 n. 3 (ed. BUSA [wie Anm. 22] 2 S. 145<sup>a</sup>): ... *circa ea quae fidei sunt, contingit quaestiones moveri. Per diversitatem autem sententiarum divideretur ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur igitur ad unitatem ecclesiae conservandam quod sit unus qui toti ecclesiae praesit*. Dazu vgl. Johannes Quidort, *De regia potestate et papali* (wie Anm. 31) c. 3 (S. 80–83); die wörtlichen Übereinstimmungen mit Thomas sind über das ganze Kapitel hin zahlreich, vgl. mit dem oben zitierten Satz etwa S. 81, 17–20: ... *contingit interdum circa ea quae fidei sunt quaestiones moveri in quibus per diversitatem sententiarum divideretur ecclesia quae ad sui unitatem requirit fidei unitatem nisi per unius sententiam unitas servaretur*; sowie kurz danach auch S. 83, 7–14: ... *contingit autem interdum quaestiones oriri de pertinentibus ad fidem in diversis regionibus et regnis, et ideo ne per diversitatem controversiarum dirumpatur unitas fidei, necesse est, ut dictum est, unum esse superiorem in spiritualibus per cuius sententiam controversiae huiusmodi terminentur. Non sic autem fideles omnes necesse est convenire in aliqua una politia communi, sed possunt secundum diversitatem climatum et linguarum et condicionum hominum esse diversi modi vivendi et diversae politiae*. – Auch die Entgegenstellung der weltlichen pluralistischen Verfassung gegen die kirchliche Einheitshierarchie begegnet in c. 3 zweimal, vgl. zusätzlich zum soeben zitierten Text auch S. 82: *Et ideo ex divino statuto est ordo omnium ministrorum ad unum. Non sic autem fideles laici habent ex iure divino quod subsint uni supremo monarchae in temporalibus; sed ex naturali instinctu qui ex Deo est habent ut civiliter et in communitate vivant et per consequens ut ad bene vivendum in communi rectores eligant, diversos quidem secundum diversitatem communitatum*.

wird, ist eine je einzelne politische Ordnung der Völker nicht nur erlaubt, sondern auch erwünscht, um in den verschiedenen Klimazonen den verschieden ausgeprägten Bestrebungen der Menschen gerecht werden zu können. Es ist deutlich, daß das ein vielleicht sogar schon ideologisch klingendes »französisches« Argument gegen den universellen Anspruch des Papstes Bonifaz VIII. war. Interessant ist, daß nach einer Anekdote dem Papst auch von Pierre Flotte auf einer Gesandtschaft im Jahre 1300 entgegengehalten worden war, die päpstliche Kompetenz sei rein geistlich und *verbalis*, die königliche dagegen körperlich und *realis*<sup>36</sup>). Quidort nimmt das (1302/03) fast wörtlich auf, wenn er schreibt: »... die geistliche Gewalt kann ihre Aufsicht leicht zu allen dringen lassen, ob sie nun nahe oder ferne leben, da sie mit dem Wort arbeitet; die weltliche Gewalt dagegen kann mit ihrem Schwert nicht so leicht die entfernten Untertanen wirksam erreichen, weil ihre Macht von der Hand ausgeht. Ein Wort aber kann leichter in die Ferne wirken als die Hand«<sup>37</sup>). Das könnte beweisen, daß das von Rishanger reportierte Argument am Königlichen Hof Frankreichs damals gängig war. Es klingt auch bereits beinahe etwas nach René Descartes!

An dieser Stelle kommt, wenn ich recht sehe, zum ersten Mal das Argument der Praktikabilität der Herrschaftsausübung in den Blick der theoretischen Traktate. Auch wenn Quidort damit nur eine offenbar übliche Argumentationsschablone benutzt, so benutzt er sie doch am argumentativ richtigen Ort und stößt sein Florett gekonnt in eine schwache Stelle der Gegenseite. Dem universalen Anspruch des Papstes braucht er und beabsichtigt er auch gar nicht zu widersprechen, solange es um die verbale, um die geistliche Kompetenz von dessen Amt geht. Hier bleibt die von der Tradition geheiligte und gerade im Dominikanerorden stets unterstrichene Allzuständigkeit des Papstes voll gewahrt. Aber in weltlichen Dingen hat weder der Papst noch auch (wie der Franzose unterstreicht) der Römische Kaiser und deutsche Herrscher das Recht darauf, einen Universalanspruch zu erheben, um so deutlicher kann der französische König sein Königreich als geschlossene »integrierte« Größe betrachten.

36) Fortsetzung des William Rishanger (Wilhelmi Rishanger quondam monachi S. Albani et quorundam anonymorum Chronica et annales, ed. Henry Thomas RILEY [Rerum Britannicarum Scriptores 28, 2, 1865] S. 197f. = Thomas Walsingham, Ypodigma Neustrie, ed. DERS. (Rerum Britannicarum Scriptores 28, 7, 1876) S. 217f.: *Miserat autem rex Francie nuncium domino pape, dictum Petrum de Flote, qui mandata regis constantissime coram papa et tota curia prosequabatur; de cuius audacia papa exasperatus dicto Petro respondit: »Nos habemus«, inquit, »utramque potestatem«. Et mox Petrus pro domino suo respondit: »Utique domine, sed vestra est verbalis, nostra autem realis!« Qua responsione tantum excanduit ira pape, ut diceret se movere contra eum celum et terram.* Dazu bereits Georges DIGARD, Philippe le Bel et le Saint-Siège 2, hg. von Françoise LEHOUX (1936) S. 47f.

37) *De regia potestate et papali* (wie Anm. 31) c. 3 (S. 82/227): *potestas spiritualis censuram suam potest faciliter transmittere ad omnes, propinquos et remotos, cum sit verbalis, non sic potestas saecularis gladium suum cum effectu potest tam faciliter transmittere ad remotos, cum sit manualis; facilius enim est extendere verbum quam manum.*

Es ist nicht so wichtig, daß in der Praxis noch weite Wege zurückzulegen waren, bis das Idealbild eines in der Figur des Königs integrierten Reiches sich für eine königliche Regierung selbst in Frankreich auch nur einigermaßen in der täglichen Wirklichkeit königlicher Regierung wiederfinden ließ. Gedanklich hat Quidort aus der thomasischen metaphysischen Konstruktion der Einheit eines Königreichs heraus jedenfalls die praktische Verwirklichung als Aufgabe ins Auge gefaßt und Ansätze zu einer Theorie darüber entwickelt.

#### IV

Die Einheit der Leitungsgewalt, metaphysisch abgeleitet und immer wieder praktisch unterstrichen, mußte freilich unter den Bedingungen spätmittelalterlicher Politik im Gegensatz zu den regionalen Ansprüchen des konkurrierenden Adels durchgesetzt werden. Das alte Thema von Herrschaft und Konsens stellte sich daher auch hier in aller Schärfe, ja noch geschärft durch die Zuspitzung des Herrschafts- und Leitungsaspekts. Es ist mir hier nicht möglich, auf die Entwicklung der juristisch-kanonistischen Doktrin von Wahl, Konsens und Entscheidungseinheit der Körperschaften einzugehen<sup>38)</sup>, die die zukünftige Entfaltung ständischer Mitwirkungsrechte und Beteiligungschancen so stark bestimmen sollte. *Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*<sup>39)</sup>. Dieser Satz hatte wohl zunächst die Folgepflicht der Beteiligten und damit herrscherliche Autorität festgeschrieben, da die bei einer Beratung Anwesenden, eingeladen oder aus eigenem Teilnahmerecht zugegen, anschließend der dort gefundenen und verkündeten Entscheidung auch zu folgen hatten. Die Maxime begründete dann letzten Endes aber noch stärker die Konsenspflichtigkeit wichtiger Beschlüsse des Herrschers in seinem Rat.

38) Eine griffige Monographie darüber fehlt m. W.; die Selbstverständlichkeit, mit der Konsens während des gesamten Mittelalters bei Herrschaft mitgedacht wurde, prägte sich aber auch in der Kanonistik reichlich aus. Zu den (verschiedenen) Wahltheorien und der unterschiedlichen Praxis von Wahlverfahren vgl. Wahlen und Wählen im Mittelalter, hg. von Reinhard SCHNEIDER/Harald ZIMMERMANN (VuF 37, 1990).

39) E. g. Glossa ordinaria des Bernhard von Botone von Parma ad X 1. 11. 5, s. v. *ab omnibus*. Die Literatur zu diesem Satz ist sehr reich, vgl. nur Gaines POST, A Romano-Canonical Maxim, »Quod omnes tangit«, in Bracton, *Traditio* 4 (1946) S. 197–251, jetzt überarbeitet in: DERS., *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State 1100–1322* (1964) S. 163–238; Yves M. J. CONGAR, »Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet«, *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1958) S. 210–259, jetzt auf Deutsch in: Die geschichtlichen Grundlagen der modernen Volksvertretung 1, hg. von Heinz RAUSCH (Wege der Forschung 196, 1980) S. 115–182; Antonio MARONGIU, Il principio della partecipazione e del consenso (Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet) nel XIV secolo, *Studia Gratiana* 8 (1962) S. 553–575, Neudruck in: DERS., *Dottrine e istituzioni politiche medievali e moderne, Raccolta* (Università di Roma, Facoltà di Scienze Politiche 28, 1979) S. 255–279, auf Deutsch in: Die geschichtlichen Grundlagen (wie oben) S. 183–211.

Konsens und Repräsentation als Verfahren der Integration in Gesetzgebung und Steuererhebung könnten von hier aus beleuchtet werden. Doch so wichtig dies für die Praxis der werdenden Repräsentation der Stände auch gewesen sein mag, so gerne sich die Juristen auch in vielfältiger Weise auf diesen Grundsatz beriefen, in den theoretischen Traktaten wird der Satz nur selten und meist nur indirekt zitiert. Noch am ehesten ließe sich der englische Jurist Henry de Bracton anführen, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts in *De legibus et consuetudinibus Angliae* die königliche Macht beschreibt. Bracton hat sich der römisch-rechtlichen Maxime *Quod principi placuit, legis habet vigorem* geradezu emphatisch widersetzt, wenn er demgegenüber energisch die berühmte *Lex Regia* aus den Digesten ins Feld führt und ausdrücklich festhält, nicht jeder Erlaß des Königs sei in England Gesetz: »Nicht das, was vorschnell aus königlicher Willkür verfügt wird, sondern <nur>, was mit dem Rat der Magnaten nach zuvor gegebener Einwilligung des Königs und nach reiflicher Erwägung und Verhandlung in richtiger Weise festgelegt wurde, <das hat Gesetzeskraft>«<sup>40)</sup>.

Gewiß, solche juristisch obstinate Betonung des korrekten Verfahrens ist durchaus vereinzelt. Immerhin hat ein Jahrhundert später, im späteren 14. Jahrhundert (1371/1374), der französische Theologe Nicole Oresme<sup>41)</sup> in seiner Übersetzung der aristotelischen Politik

40) Henry de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae* 1–4, ed. and transl. George WOODBINE/Samuel E. THORNE (1967–1977), hier 2 (1968) S. 305 [fol. 107<sup>a</sup>]: ... *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 conferat>, 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, <legis habet vigorem>. Potestas itaque sua iuris est et non iniuriae ...* (Der von Bracton im flüchtigen, offenbar aus dem Gedächtnis vorgebrachten Zitat ausgelassene, aber für ein Verständnis des Arguments unentbehrliche Satzteil der römischen *lex* ist hier aus Dig. 1.4.1.1 ergänzt). Zur Gesetzesdefinition vgl. auch bereits Bractons *Introductio*, ebenda 2 S. 19 [fol. 1<sup>a</sup>]: *non erit absurdum leges Anglicanas licet non scriptas leges appellare, cum legis vigorem habeat quidquid de consilio et consensu magnatum et rei publicae communi sponse auctoritate regis sive principis praecedente iuste fuerit definitum et approbatum.* – Vgl. auch ebenda 2 S. 21 [fol. 1<sup>b</sup>]: *Quae [scil. leges Anglicanae], cum fuerint approbatae consensu utentium et sacramento regum confirmatae, mutari non poterunt nec destrui sine communi consensu eorum omnium quorum consilio et consensu fuerint promulgatae. In melius tamen converti possunt etiam sine eorum consensu, quia non destruitur quod in melius commutatur ...* Auf die vor allem in der angelsächsischen Forschung umstrittene Frage nach dem wahren Autor der Schriften (die ich Henry Bracton durchaus zutraue) gehe ich hier ebensowenig ein wie auf die mich keineswegs überzeugenden Versuche des verdienstvollen Herausgebers und Übersetzers Thorne, im Text Interpolationen auszumachen und zu eliminieren.

41) Zur politischen Theorie Oresmes vgl. etwa Jeannine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier* (1378). *Sources doctrinales* (L'Église et l'État au Moyen Âge 15, 1977) S. 123–167; Susan M. BABBITT, *Oresme's »Livre de Politiques« and the France of Charles V* (Transactions of the American Philosophical Society N. S. 75, 1, 1985); zu Oresmes Vorstellungen von einer Reform des Königreichs vor allem Jacques KRYNEN, *Aristotélisme et réforme de l'État, en France, au XIV<sup>e</sup> siècle*, in: *Das Publikum politischer Theorie im späteren Mittelalter*, hg. von Jürgen MIETHKE (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien



ins Französische aus dem Prinzip der *quod omnes tangit* eine glühende Empfehlung an den königlichen Hof abgeleitet, den Konsens möglichst breit einzuholen: »Zwei Probleme stellen sich nach meinem Eindruck (so heißt es da): Erstens: wer soll die höchste Kompetenz haben und wem soll die höchste Entscheidung in der Verfassung zustehen? [...] Was den ersten Punkt anbetrifft, so muß man dabei wissen, daß in einer Tyrannis und in einer Oligarchie die Herrscher oder Tyrannen die höchste Kompetenz über das ganze Volk innehaben sowie über die Gesetze und über die gesamte Verfassung. Sie kümmern sich nicht um die Versammlungen des Volkes, vielmehr beobachten sie sie mit Argwohn oder verbieten sie sogar bisweilen [...]. In der allgemeinen Verfassung (= Demokratie) jedoch hat die Volksmenge die höchste Entscheidung [...] In der allgemeinen Verfassung (= Demokratie) und in der Aristokratie hat diese Menge – und das ist nicht die Menge des Volkes, sondern die Menge und Versammlung aller Herrschaftsträger und Amtsinhaber und der wichtigsten Bürger – die höchste Herrschaft und Strafgewalt inne sowie die Befugnis zur Änderung (= Absetzung) der einzelnen Herrschaftsträger und Ämter und die Zuständigkeit oder Erkenntnis in den ganz großen Fragen. Ihr gebührt die Reformation und Einrichtung der Verfassung sowie der Erlaß, die Änderung oder Bestätigung und Billigung der Gesetze [...] Und das ist ganz ähnlich wie die Generalversammlung der Magister der Universität von Paris. – Was die königliche Verfassung anbetrifft, so mag es auch angebracht sein, daß die vernünftige Menge oder doch ein Teil von ihr diese Macht besitzt [...] Denn die gesamte Menge, von welcher der König und sein vertrauter Rat nur ein kleiner Teil sind, weiß die Angelegenheiten in gleicher Weise besser zu beraten und alles, was der öffentlichen Sache zugute kommt, zu entscheiden. Auch ist das, was alle tun und billigen, sicherer und stabiler, erfährt größere Akzeptanz und gefällt der Allgemeinheit besser, gibt auch weniger Anlaß zu murmelndem Widerspruch oder rebellischem Widerstand, als wenn es anders wäre«<sup>42</sup>).

21, 1992) S. 225–236, vgl. auch DERS., *L'empire du roy. Idées et croyances politiques en France, XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque des Histoires, 1993) passim, besonders S. 419–432 (vgl. auch S. 111–124 und 550<sup>a</sup> *ad ind.*).

42) Maistre Nicole Oresme, *Le livre de Politiques d'Aristote*, ed. Albert D. MENUT (Transactions of the American Philosophical Society, N. S. 60, 6, 1970) S. 274<sup>a</sup>. Dort heißt es zu Aristoteles, Politik V. 8 [Aristotelis *Politicorum libri octo*, ed. Immanuel BEKKER (1839) 1322b16–17] in einer erläuternden Zusammenfassung. *Il me semble que en queste maniere. ii. choses sunt a considerer: une est, quele chose doit avoir ou a qui appartient la souveraineté de la policie [...] Quant au premier point, l'en doit savoir qu'en tirannie et en olygarchie les princes ou tirans tiennent la souveraineté sus tout le peuple et sus les lays et sus la policie. Et ne current de assemblees de peuple, mes les ont suspectes, et aucunes foiz les deffendent [...] Et en democracie la multitude populaire tient la souveraineté [...]. Mes en commune policie et en aristocracie la multitude non pas la populaire mais la multitude et congregation universele de tous les princeys ou offices et des principalz citiens a la souveraine domination et la correction ou alteracion des particuliers princeys ou offices et le resort ou cognoissance des tres grandes questions, et a elle appartient la reformation de la policie, et composer ou muer ou aprover et accepter les lays [...]. Et tele chose est aucunement semblable a l'assem-*

Es soll hier nicht darauf ankommen, die aristotelischen Voraussetzungen dieser Argumentation zu beleuchten<sup>43)</sup> und deren Unterschiede zu der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption herauszuarbeiten, es genügt in unserem Zusammenhang festzuhalten, daß die politische Integration durch Partizipation und Beteiligung stets im Blick der politischen Theoretiker geblieben ist. Ich beziehe mich hier allein auf ein etwas entlegenes Beispiel, auf eine kleine Schrift des mallorquinisch-katalanischen Edelmanns Ramon Llull, der 1296 in Paris seine *Arbor imperialis* niedergeschrieben hat<sup>44)</sup>, einen fürstenspiegelartigen Traktat über das politische Wissen. An der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert versuchte dieser »Laie«, der zwar mit einer hochwichtigen Universität seiner Zeit, mit Paris, in enger Verbindung stand, der aber formell kein »Gelehrter« gewesen ist, die neuen Herrschaftsinstrumente seiner Zeit an die Repräsentation der Untertanen zurückzubinden, wenn er fordert, im königlichen Rat müßten auch künftig alle wichtigen Stände des Landes vertreten sein: »Einem Fürsten kommt guter Rat von guten Leuten zu. In seinem Rat sollen Barone, Niederadlige, Stadtdadlige und Kaufleute sowie einige Männer aus dem Volke sitzen!« Jene Herrscher, so fährt Ramon fort, »versündigen sich, die aus ihrem Rat die Adligen hinauswerfen, die Klugen, die Mächtigen und Tüchtigen, und sich einen <ständisch> disqualifizierten Rat unterwerfen, der aller Form entbehrt. Solch ein armseliger Rat ist eine Krankheit des Reichs und bringt Finsternis darüber, bringt auch dem König einen schlimmen Ruf und dem dadurch gequälten Volk viel Trübsal, so wie Schafe von den Wölfen gequält werden, wenn sie keine Hirten haben«<sup>45)</sup>. Die Auseinandersetzung zwischen Herr-

*blee general des Maistres de l'Etude de Paris. – Et quant es en policie royal, encor par aventure est il expedient que tele multitude raisonable ou partie de elle ait ceste puissance [...]. Meismement car toute ceste multitude de laquele le roy et son familier conseil sunt une petite partie scet miex considerer et ordener tout ce qui est bon pour la chose publique. Et aussi, ce que tous funt et approuvent est plus ferme et plus estable, plus acceptable et plus agreable a la communité, et donne moins de occasion de murmures ou de rebellion que se il estoient autrement. [...].*

43) Dazu etwa allgemein Günther BIEN, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles (1973, <sup>3</sup>1985); vgl. auch die sorgfältige und umsichtige Kommentierung der »Politik« durch Eckart SCHÜTRUMPF [Teil 3 zusammen mit Hans-Joachim GEHRKE] in: Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 9, hg. von Hellmut FLASHAR [bisher Teil 1–3 = Buch I–VI, es fehlen noch Buch VII–VIII] (1991–1996).

44) Ramon Llull, *Arbor scientiae* (*Op. lat.* 65) 1–3, ed. Pere VILLALBA VARNEDA (Raimundus Lullus, Opera Latina 24 = CC Cont. Med. 180A/180B/180C, 2000). Zu dieser Schrift ausführlicher der Sammelband: »Arbor scientiae«. Der Baum des Wissens von Ramón Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 40jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br., hg. von Fernando Domínguez REBOIRAS/Pere VILLALBA VARNEDA/Peter WALTER (*Instrumenta patristica et mediaevalia* 42 = Subsidia Lulliana 1, 2002).

45) *Arbor imperialis* [Teil des *Arbor scientiae*] (wie Anm. 44) III. 4 (1 S. 333–360), hier S. 340: *Principi convenit bonum consilium bonarum personarum, et in suo consilio debent esse barones, milites, burgenses, mercatores et aliqui homines, qui sint de populo ... Quare illi principes malefaciunt, qui de suo consilio homines nobiles eiciunt, sapientes et potentes et virtuosos, et se submitunt vili et consilio pravo et vacuo formis. ... Quod siquidem vile consilium est infirmitas regni et tenebrae illius, et mala fama principis et labor populi ita*

schaftsanspruch des Königs und den Ansprüchen des Adels, die in der ständischen Repräsentation des spätmittelalterlichen Staates einen fragilen Ausgleich fand, wird damit auch in den Texten der Theoretiker greifbar.

## V

Die metaphysische Begründung der Einheit des *regnum* in der Leitungsgewalt des Monarchen wurde fortgesetzt bedacht, indem man fleißig die konkreten Verfassungsformen der Zeit diskutierte und sich mit der alten Frage nach der besten Verfassung beschäftigte: ist Wahlmonarchie (wie im Römischen Reich) oder Erbmonarchie (wie in den Königreichen West- und Südeuropas) besser? Soll die Regierung eher durch die Gesetze oder durch den lebendigen Willen des Herrschers erfolgen? Solches Fragen erbrachte praktische Legitimation oder auch einsichtige Kritik der eigenen Zustände, sie konnte im Zweifel auch schneidende Stellungnahmen in konkreten Streitfragen begründen. Für unsere Suche nach der »Integration« der politischen Verfassung trägt sie wenig bei. Eher schon lieferte die Analyse der Instrumente und der Aufgaben königlicher Herrschaft Ergänzungen des Argumentationsarsenals. Rechtswahrung des Königs durch *iurisdiction* war schon im Frühmittelalter als Kernbestand königlicher Pflichten angesehen worden. *Iustitia et pax* waren das Stichwort, welches das Ziel königlicher Herrschaft umfassend zu beschreiben schien<sup>46</sup>). Rechtswahrung und Gerichtsherrschaft, *iurisdiction*, blieb aber auch im späteren Mittelalter unverändert im Blickpunkt, bedeutete in den Argumentationen oft »Herrschaft« schlechthin und wurde immer genannt, wenn man die wichtigsten Aufgaben des Herrschers nennen wollte<sup>47</sup>). Zur Gerichtshoheit trat jedoch, zunehmend seit dem 12. und 13. Jahrhundert, die Pflicht der Rechtsetzung durch Gesetzgebung, eine Aufgabe, die zuerst dem Kaiser gemäß antiken Vorgaben zugeordnet war, die gleichzeitig und zuvor auch vom Papst für die Kirche und das Kirchenrecht beansprucht wurde (wie der *Dictatus pa-*

*tribulati, sicut oves, quae tribulantur per lupos, quando pastores non habent*. Zu diesem Teil der Schrift im einzelnen Jürgen MIETHKE, Die »Arbor imperialis« des Ramon Lull von 1295/1296, in: »Arbor scientiae« (wie Anm. 44) S. 175–196.

46) Das Psalmwort (Ps. 84. 11), dem zufolge in utopischer Segenszeit sich »Friede und Gerechtigkeit küssen« werden, hatte ein vielfältiges mittelalterliches Echo. Von den hier genannten Texten wäre im einzelnen zu verweisen etwa auf Henry de Bracton oder Marsilius von Padua. Aus der reichen Literatur nenne ich nur zwei neuere juristische Essays: Hans HATTENHAUER, »Pax et iustitia« (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V., Hamburg 1/3, 1983); Hasso HOFMANN, Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit. Drei anschauliche Kapitel der Staatsphilosophie (Themen. Carl-Friedrich von Siemens-Stiftung 64, 1997).

47) Pietro COSTA, »Iurisdiction«. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale, 1100–1433 (1969 Neudruck: Per la storia del pensiero giuridico moderno 62, 2002).

*pae* Gregors VII. belegt)<sup>48)</sup>. In den Königreichen wurde die gesetzgeberische Kompetenz des Herrschers bald europaweit durch schriftliche Rechtsaufzeichnung oder Rechtskodifikation wahrgenommen.

Gesetzgebung galt bald als genuine und eigentliche Verwirklichung königlicher Herrschaft und wurde auch in die Nähe der Sorge um die Einheit des Reiches gestellt<sup>49)</sup>. Um hier erneut nur Ramon Llull exemplarisch zu zitieren, der in seiner metaphorisch verbrämten Sprache sagt: »Dem Fürsten stehen die alten Gewohnheitsrechte, Gesetze und Anordnungen zu, d. h. die Blätter <des Baumes politischer Kenntnis>, die zur Erhaltung seines Reiches und zu seinem Schmuck dienen«<sup>50)</sup>. Und das heißt, daß Gesetzgebung nach dieser Auffassung dazu dient, das Recht des Landes aufrechtzuerhalten, altes gutes Recht zu bewahren, schlechtes altes Recht zu bessern, Lücken zu schließen und Überflüssiges auszuschneiden. Nicht anders hatte die Promulgationsbulle Papst Gregors IX. für den *Liber Extra* von 1231 und erst recht Bonifaz' VIII. Prooemium zum *Liber Sextus* von 1296 die Aufgabe der kompulatorischen Kodifikationen des Dekretalenrechts definiert<sup>51)</sup>.

## VI

Wenn die politischen Theoretiker über Integration durch Herrschaft in der Institution des Königtums nachdachten, so mußten sie sich auch jenem Konflikt zuwenden, der noch bei Thomas von Aquin in einer bloß vorausgesetzten, nicht durch Ausgleichsverfahren erar-

48) Das Register Gregors VII., ed. Erich CASPAR (MGH Epp. sel. 2/1, 1920–1924 [Neudruck 1967]) S. 201–208 Nr. II 55a, hier 203 § 7.

49) Zur Praxis der Gesetzgebung gab eine reiche Übersicht Armin WOLF, Gesetzgebung in Europa 1100–1500. Zur Entstehung der Territorialstaaten (<sup>2</sup>1996). Vgl. auch den Sammelband Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État, hg. von André GOURON/Alain RIGAUDIÈRE (Publications de la Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit 3, 1988).

50) *Arbor imperialis* (wie Anm. 44) V (S. 350): ... *ad principem spectant consuetudines, leges, ordinationes antiquae, quae significant folia ad conservationem sui regni et ornamentum illius.*

51) *Rex pacificus* bzw. *Sacrosanctae*, beides gedruckt in: Corpus Iuris canonici 2: Decretalium collectiones, Editio Lipsiensis secunda post Ae. L. Richterī curas ed. Aemilius FRIEDBERG (1881 [Neudruck 1954 u. ö.]) Sp. 1–4 bzw. 933–936. Gregor IX. hatte verkündet: [...] *diversas constitutiones et decretales epistolas praedecessorum nostrorum [...], quarum aliquae propter nimiam similitudinem et quaedam propter contrarietatem, nonnullae etiam propter sui prolixitatem confusionem inducere videbantur [...] in unum volumen, resecatis superfluis providimus redigendas adiciendas constitutiones nostras et decretales epistolas [...]*; Bonifaz VIII. erklärte: ... *decretales huiusmodi diligentius fecimus recenseri, et tandem, pluribus ex ipsis quum vel temporales, aut sibi ipsis vel aliis iuribus contrariae seu omnino superfluae viderentur, penitus resecatis reliquas quibusdam ex eis abbreviatis et aliquibus in toto vel in parte mutatis multisque correctionibus, de tractionibus et additionibus, prout expedire vidimus, factis in ipsis in unum librum cum nonnullis nostris constitutionibus [...] redigi mandavimus [...]*. Dazu vgl. vor allem Sten GAGNÉR, Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Iuridica Upsaliensia 1, 1960) S. 121–287.

beiteten Harmonie gewissermaßen versteckt blieb, dem (immer möglichen und oft auftretenden) Streit zwischen – modern gesprochen – Staat und Kirche. Die Ekklesiologie, die Lehre von der Kirche hatte dem Nachdenken über die politische Ordnung schon früher immer wieder Stichworte, Argumente und Anlehnungsflächen geliefert<sup>52</sup>). Daneben hatte die Lehre der kirchlichen Rechtswissenschaft geradezu stellvertretend vielfach diejenigen Funktionen übernommen, die das »Öffentliche Recht« in der Neuzeit errang<sup>53</sup>). Spätestens mit der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts verschärfen sich jedoch die Konflikte zwischen Papst und Kaiser oder König, zwischen Bischof und Fürsten, zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, und auf beiden Seiten der Kampfeslinie wurden diese Eruptionen von Überlegungen und Theorien begleitet. Wenig Nachdenken genügt, um zu erkennen, daß auch die Frage der gesellschaftlichen Kohärenz und Integration an dem staatlich-kirchlichen Dualismus auf die Dauer nicht vorübergehen konnte, denn die etwa bei Thomas von Aquin zunächst vorausgesetzte prästabilisierte Harmonie beider Instanzen war angesichts ihres immer wieder aufbrechenden Streits auf die Dauer nicht einfach festzuhalten.

Die scholastische Theorieentwicklung ist spätestens im Pontifikat Bonifaz' VIII. ganz handgreiflich mit diesen Problemen konfrontiert worden. Auch hier lasse ich alle Differenzierungen fort<sup>54</sup>) und beschränke meinen Bericht auf wenige Positionen, um an ihnen die Schwierigkeiten zu verdeutlichen, die der Integrationsaufgabe in der Theorie gestellt waren. Ich erinnere nur an die beiden äußersten Extremauffassungen, welche in radikaler Weise auf das ständig präsente Dilemma eine Antwort versuchten, indem sie eine Vereinseitigung des quälenden Dualismus in jeweils eine einzige Richtung hin unternahmen.

Die Verteidiger päpstlichen Weltanspruchs wie etwa Aegidius Romanus († 1316)<sup>55</sup>) schrieben dem Papst als dem Haupt der Amtskirche die schlechthinnige Leitungsgewalt

52) Jürgen MIETHKE, Zur Bedeutung der Ekklesiologie für die politische Theorie im späteren Mittelalter, in: Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, hg. von Albert ZIMMERMANN (Miscellanea mediaevalia 12, 2, 1980) S. 369–388; sowie DERS., Kanonistik, Ekklesiologie und politische Theorie. Die Rolle des Kirchenrechts im Spätmittelalter, in: Proceedings of the 9<sup>th</sup> International Congress of Medieval Canon Law, Munich, 13–18 Sept. 1992, hg. von Peter LANDAU/Jörg MÜLLER (Monumenta Iuris Canonici, Series C: Subsidia 10, 1997) S. 1023–1051.

53) Anregend dazu Harold J. BERMAN, Law and Revolution, The Formation of the Western Legal Tradition (1983) bes. S. 199ff.: *Canon Law, The First Modern Western Legal System*. Neuerlich auch Paolo PRODI, »Eine Geschichte der Gerechtigkeit«. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat. Aus dem Italienischen von Annette SEEMANN (2003).

54) Im einzelnen etwa MIETHKE, De potestate (wie Anm. 16).

55) Biographisch zu ihm zusammenfassend (mit Lit.) besonders Francesco DEL PUNTA/S. DONATI/C. LUNA, in: Dizionario biografico degli Italiani 42 (1993) S. 319b–341a; vgl. auch MIETHKE, De potestate (wie Anm. 16) S. 95–102; Francisco BERTELLONI, »Causa imminens« ed escatologia del potere politico nel »De ecclesiastica potestate« di Egidio Romano, in: Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter, hg. von Jan A. AERTSEN/Martin PICKAVÉ (Miscellanea mediaevalia 29, 2002) S. 262–275.

über die gesamte Welt oder doch zumindest faktisch über die christliche Welt der abendländischen Kirche zu. Das Haupt der Kirche erscheint bei diesen Autoren als die letzte Instanz jeder politischen Leitung in der gesamten Kirche und auch in der Welt. Zumindest dem Anspruch nach kann er im Zweifel beide, Kirche und Welt, unmittelbar seiner Entscheidung unterstellen. Der Papst kann selbstverständlich auch andere Instanzen unter sich gewähren lassen, kann aber deren Entscheidungen und Tun auch von sich aus durch eigene Maßnahmen ersetzen. Gott garantiert in seiner Schöpfung das Funktionieren der Welt, indem er die natürlichen »Zweitsachen« im Normalverlauf ihre Wirkung üben läßt. Damit findet der Weltlauf für die Naturphilosophie der Scholastik auch seine ausreichende Erklärung. Im Mirakel, im Wunder jedoch kann Gott auch seine genuine Schöpfermacht unmittelbar zum Einsatz bringen. Nach der Meinung des Aegidius besitzt nun der Papst ebenso in eigener Person ganz unmittelbar jegliche Kompetenz, die irgendeiner kirchlichen Person zukommt: Gott hat die Naturgesetze eingerichtet, aber *causa rationabili emergente facit preter has leges inditas et preter [...] solitum cursum*. Der Papst soll ebenso *tamquam imitator dei* im Normalfall durch seine Gesetzgebung derart die Kirche regieren, so daß etwa die Domkanoniker eines Bistums in aller Regel den neuen Bischof wählen können; *causa tamen rationabili emergente <papa> liberam habet potestatem, ut faciat preter has leges et preter hunc solitum cursum*<sup>56</sup>. Muß ich eigens betonen, daß Aegidius nicht allein die Kirchenstrukturen in dieser eindimensionalen Weise päpstlicher Machtvollkommenheit versteht? Auch das Wirken der weltlichen Gewalt ist seiner Auffassung nach in letzter Instanz von päpstlicher Entscheidung abhängig. Alle menschlichen, alle gesellschaftlichen Institutionen verschwinden somit gewissermaßen in der Amts- und Papstkirche. Dem Papst als dem obersten Haupt aller Menschen fällt die letzte Entscheidung über wirklich alles zu – es ist kein Zufall, daß die Formulierungen und die Argumente von Bonifaz' VIII. berühmtester Bulle *Unam sanctam* von Aegidius zumindest mitverantwortet worden sind<sup>57</sup>).

Damit geht in diesem grandiosen Gemälde das, was später Staat werden sollte, völlig in der Kirchenstruktur und ihrer letztlich im Papste garantierten Einheit auf. Auf der anderen Seite bleibt jedoch eine vergleichbare Extremposition, die nun die staatliche Seite verabsolutiert, nicht aus. Von Marsilius von Padua wird die weltliche Herrschaft genau umgekehrt als letztinstanzlich einheitsstiftende Macht konstruiert. Beide Konzeptionen, die des Aegidius und die des Marsilius, haben die zeitgenössischen Möglichkeiten der fakti-

56) Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* III. 9, ed. Richard SCHOLZ (1929 [Neudruck 1961]) S. 193f.

57) Ausführlich dazu bereits (unter Aufnahme der Hinweise u. a. von Charles JOURDAIN, 1858) Richard SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (Kirchenrechtliche Abhandlungen 6–8, 1903 [Neudruck 1969]) S. 124–129. Vertieft und erweitert hat den Nachweis Jean RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive* (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents 8, 1926) S. 394–404.

schen Machtdurchsetzung hoffnungslos überschätzt und überfordert. In beiden Fällen aber führt die Einheitsvorstellung das gesellschaftliche Leben, als Aufgabe der Vereinheitlichung vorgestellt, zu einer theoretischen Geschlossenheit, zu Konstruktionen, die zeitgenössischen realen Verwirklichungschancen weit enteilen. In seinem *Defensor pacis*, abgeschlossen 1324 und damit nur 22 Jahre jünger als der papalistische Traktat des Aegidius Romanus, hat der Pariser Mediziner und Artistenmagister Marsilius von Padua<sup>58)</sup> genau umgekehrt wie Aegidius radikal alle kirchlichen Strukturen, zumindest was ihre äußere Erscheinung betrifft, völlig in der Organisationsgewalt des Staates aufgehen lassen.

Schon der Titel seiner Schrift *Defensor pacis* verweist darauf, daß Marsilius im Hader zwischen Kaiser und Papst Frieden stiften will. Er will den Frieden verteidigen, weil er in den Ansprüchen der Kirche die »ganz einzigartige und tief verborgene« Ursache der aller schlimmsten Krankheit seiner Zeit sieht, wie er im Vorwort seines Traktats ausdrücklich bemerkt<sup>59)</sup>. Mit Hilfe der von Aristoteles bereitgestellten analytischen Instrumente macht sich der Pariser Magister anheischig, das für ihn wichtigste Problem seiner Zeit radikal zu lösen. Die Menschen bilden, so sieht er es, ein Staatswesen aus schierer Not. Nicht ihre Vernunft, wie das noch Thomas von Aquin gelehrt hatte, bringt sie zur Lebensgemeinschaft mit Artgenossen, sondern allein und vor allem die Notwendigkeit einer arbeitsteiligen Überwindung der Not und einer gemeinsamen Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Ihr Zusammenleben regeln sie durch Gesetze, die ihre Handlungen sanktionieren, d. h. die das Gute, Richtige und Zuträgliche belohnen, das Falsche und Böse bestrafen. Solches aber können Gesetze nur, wenn sie eine zwingende Gewalt bei sich führen, einen Zwang, der auch die Widerstrebenden zur Befolgung anhält. Solche Zwangsgewalt ist den Gesetzen nur zu eigen, wenn sie aus einer *coactiva potestas* ihre Kraft ziehen. Hatte Aristoteles die zwingende Gewalt des Gesetzes (*potencia coactiva*) aus der zwingenden Kraft der Vernunft abgeleitet und somit Befolgung aus Einsicht erhofft, so setzt Marsilius auf den Befolgungszwang, den der Gesetzgeber auszuüben in der Lage ist. Nach seiner Auffassung ist nur jener Text ein zwingendes Gesetz, der vom dafür befugten Gesetzgeber in der korrekten Weise erlassen und mit Befolgungszwang bewehrt wurde. Dies aber führt dazu, daß Gesetze von allen Vollbürgern gemeinsam beschlossen werden müssen, da nur dann ge-

58) Ununterbrochen wächst die Literatur zu Marsilius. Eine umfangreiche neuere Bibliographie z. B. bei Carlo DOLCINI, *Introduzione a Marsilio da Padova* (I filosofi 63, 1995) S. 86–112; zusammenfassend zu ihm zuletzt etwa Jürgen ΜΙΕΤΗΚΕ, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (<sup>3</sup>2002) S. 855f.

59) Marsilius von Padua, *Defensor pacis* I. i. 3, ed. Richard SCHOLZ (MGH Fontes iuris 7, 1932–1933) S. 5: ... *est tamen extra illas* [scil. den Ursachen des Ruins der Staaten seiner Gegenwart, die man bei Aristoteles bereits nachlesen kann] *una quedam singularis et occulta valde, qua Romanum imperium dudum laboravit laboratque continuo, vehementer contagiosa, nil minus et prona serpere in reliquas omnes civitates et regna ...*; darauf kommt dann der Text mehrfach zurück, besonders deutlich ebenda I. xix.12 (S. 135 Z. 7ff.), wo eigens auf das Vorwort zurückverwiesen wird, oder die zusammenfassende letzte *Diccio* des Werkes (III. 1 bzw. III. 3); vgl. auch die weiteren Nachweise zu *pestilencia, pestis* im Register (627<sup>a</sup>)!

währleistet ist, daß freie Männer durch diese Gesetze sich letztlich ausschließlich selber zwingen dürfen und können.

Mit dieser Wendung erreicht Marsilius Einheit und Geschlossenheit seines politischen Systems, insofern alle anderen Instanzen nurmehr »Gesetze im uneigentlichen Sinne« erlassen können. Richtige Gesetze kann allein der staatliche Gesetzgeber aufrichten. Kirchliche *canones* oder päpstliche Dekretalen stehen nur scheinbar auf derselben Ebene wie weltliche Gesetze, sie sind nach der marsilianischen Theorie ausschließlich dann und nur insoweit gültig, als sie vom dafür befugten weltlichen Gesetzgeber gewissermaßen übernommen und in Kraft gesetzt wurden. Erst damit werden sie zu »richtigen« Gesetzen. Nicht ihre vernünftige oder nützliche Regelung macht ein Gesetz zu einem richtigen Gesetz – damit entfernt sich Marsilius weit von seinen Zeitgenossen! –, ein Gesetz wird zum Gesetz erst durch die Strafbewehrung für das diesseitige Leben. Solche Strafbewehrung durch Sanktion kann nur vom *legislator humanus* kommen. Marsilius legt allergrößten Wert darauf, daß an der Gesetzgebung zunächst alle Bürger beteiligt sind: »Wir aber wollen sagen, wie es der Wahrheit und dem Rate des Aristoteles entspricht: Gesetzgeber oder erste und eigentliche bewirkende Ursache des Gesetzes ist das Volk, d. h. die Gesamtheit der Bürger oder ihr gewichtigerer Teil ... Die Befugnis, Gesetze zu geben oder in Geltung zu setzen und über ihre Beachtung eine zwingende Vorschrift zu erlassen, steht allein der Gesamtheit der Bürger oder deren gewichtigeren Teil zu«<sup>60</sup>). Die Beteiligung aller wird ausdrücklich verteidigt: »Da nun ein Gesetz ein Auge aus vielen Augen ist, d. h. eine Beobachtung, die viele Beobachter geprüft haben, um in Urteilen über einen Rechtsstreit Irrtum zu vermeiden und richtig zu urteilen, ist es sicherer, wenn diese <Urteile> nach dem Gesetz als wenn sie nach dem freien Ermessen des Urteilers gefällt werden«<sup>61</sup>).

Das gilt für das gesamte zivile Leben, besonders auch für die Wirksamkeit der Gebote der Kirche. Die Kirche hat abseits von der damit ihr belassenen Möglichkeit, daß der weltliche Gesetzgeber die Gebote der Kirche praktisch übernimmt und aus seiner eigenen Kompetenz in Kraft setzt, nurmehr die kleine Chance, durch Verheißungen und Drohungen für das Leben nach dem Tode die Gläubigen anzusprechen und bei der Stange zu halten. Die staatliche Form der Kohäsion und Integration geht der Kirche selber ab, solange

60) In streng aristotelischer Terminologie, jedoch in deutlichem Bewußtsein einer Distanz zu dessen Theorie, heißt es in *Defensor pacis* (wie Anm. 59) I. xii. 3 (S. 63): *Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium [!] Aristotelis 3<sup>o</sup> Politice, capitulo 6<sup>o</sup>, legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciosem partem.* – Dazu ebenda (I. xiii. 8, S. 77): *... legum lacionis seu institutionis auctoritas et de ipsarum observacione coactivum dare preceptum ad solam civium universitatem seu ipsius valenciosem partem tamquam efficientem causam* [pertinet]. Zur Gesetzeslehre im einzelnen etwa Tilman STRUVE, *Die Rolle des Gesetzes im »Defensor pacis« des Marsilius von Padua*, Medioevo 6 (1980) S. 355–378.

61) *Defensor pacis* (wie Anm. 59) I. xi. 3 (S. 57): *Cum igitur lex sit oculus ex multis oculis, id est comprehensio examinata ex multis comprehensoribus, ad errorem evitandum circa civilia iudicia et recte iudicandum, tucius est ea ferri secundum legem quam secundum iudicantis arbitrium.*



sie nicht vom »staatlichen« *legislator humanus* ausdrücklich und durch entsprechenden Beschluß zur Verfügung gestellt wird, indem dieser – wiederum modern gesprochen – kirchliches Recht als staatliches setzt. Es ist die große Leistung dieses »aristotelischen« Entwurfes des Marsilius, der freilich Argumente und Annahmen des alten Griechen in einer auf die Moderne weit vorausweisender Weise formalisiert und mechanisiert hat, daß er zumindest in der Konstruktion des Zusammenlebens der Menschen auf jedes außerstaatliche Bindemittel verzichten kann. Die Integration des politischen Gemeinwesens ist ausschließlich und letztinstanzlich »staatliche« Leistung. Mir scheint, es ist demgegenüber nicht entscheidend, daß auch dieser Traktat den realen Möglichkeiten seiner Zeit weit voraus eilt und keine echten Realisierungschancen behielt, denn einen solch umfassenden Regelungsbedarf konnte auch noch der spätere frühmoderne Staat keineswegs bereits erfüllen. Die Totalisierung der Beteiligung aller Bürger an der Gesetzgebung jedoch, die Marsilius wenigstens postuliert und konstruktiv in seinen Argumentationen voraussetzt, ist zwar noch keine eigentliche Theorie der Volkssouveränität, weist aber auf diese unzweifelhaft voraus und zeigt in einer extremen Position die Möglichkeiten mittelalterlicher Theoriebildung in klassischer Klarheit.

## VII

Es ist bemerkenswert, daß auch andere Theoretiker seit dem 14. Jahrhundert mehr und mehr dazu übergehen, die Integration der Herrschaftsordnung nicht mehr ausschließlich als vorgegebene Struktur, sondern als einen der politischen Gestaltung aufgegebenen Auftrag zumindest mitzubedenken. Der Zeitgenosse des Marsilius und sein Mitexulant am kaiserlichen Hofe Ludwigs des Bayern in München<sup>62</sup>, Wilhelm von Ockham, hat sich selber nur sehr sporadisch zu Fragen der weltlichen Herrschaftsordnung geäußert. Er hat aber die Kirchenverfassung wie selbstverständlich als eine Sozialverfassung beschrieben und durchdacht, als eine Verfassung, die nach prinzipiell denselben Prinzipien gestaltet und beurteilt werden müsse wie die Herrschaftsordnung eines Königreichs (und umgekehrt). Wenn Ockham in seinen Erwägungen über das Generalkonzil eine repräsentative Bestellung der Vertreter der gesamten Christenheit fordert, um die – wie er weiß – zu

62) Zusammenfassend zum Münchener Hof Alois SCHÜTZ, Der Kampf Ludwigs des Bayern gegen Papst Johannes XXII. und die Rolle der Gelehrten am Münchner Hof, in: Die Zeit der frühen Herzöge. Von Otto I. zu Ludwig dem Bayern. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst, 1180–1350, hg. von Hubert GLASER (Wittelsbach und Bayern I, 1, 1980) S. 388–397; vgl. auch Jürgen MIETHKE, Wirkungen politischer Theorie auf die Praxis der Politik im Römischen Reich des 14. Jahrhunderts. Gelehrte Politikberatung am Hofe Ludwigs des Bayern, in: Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages/ Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter, hg. von Joseph CANNING, Otto Gerhard OEXLE (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 147, 1998) S. 173–210.

seiner Zeit schon allein aus rein technischen Gründen unmögliche Versammlung der Gesamtkirche an einem Ort durch stellvertretendes Handeln einer repräsentativen Versammlung zu ersetzen, so hat er dem späteren Konziliarismus des 15. Jahrhunderts Stichworte und Belege geliefert, nicht jedoch bereits dessen Superioritätsansprüche vorweggenommen, wie sie im Konflikt zwischen Papst und Konzil in Basel zum Ausbruch kommen sollten. Ockhams Definition eines Konzils ist später von den frühen Konziliaristen (wie Konrad von Gelnhausen<sup>63</sup>) oder Heinrich von Langenstein<sup>64</sup>) wortwörtlich übernommen worden: »Man muß jene Versammlung als Generalkonzil ansehen, in der verschiedene Personen, die in Vollmacht und Stellvertretung für alle Teile der gesamten Christenheit zusammenkommen, um über das gemeine Wohl zu beraten«<sup>65</sup>). Ockham gibt sich im Verlauf seiner Darlegungen in der Tat große Mühe, die Repräsentativität dieser Kirchenversamm-

63) Konrad von Gelnhausen, *Epistola concordiae*, ed. Franz Placidus BLIEMETZRIEDER, *Literarische Polemik zu Beginn des Großen Abendländischen Schismas* (Publikationen des Österreichischen Historischen Instituts Rom 1, 1910 [Neudruck 1967]), hier S. 131, 45–132, 5: *Concilium generale est multarum vel plurium personarum rite convocatarum repraesentantium vel gerentium vicem diversorum statuum, ordinum et sexuum et personarum totius christianitatis venire aut mittere valentium aut potentium ad tractandum de bono communi universalis ecclesiae in unum locum communem et idoneum conventio seu congregatio*. (Es versteht sich, daß in diesem wie in fast sämtlichen anderen Fällen Ockhamzitate nur stillschweigend begehen.)

64) Heinrich von Langenstein, *Epistola pacis*, pars 88 (hier ist die Übereinstimmung mit Ockhams Formulierung noch enger!): *illa congregatio utique esset generale concilium reputanda, in qua diversae personae gerentes auctoritatem et vicem diversarum partium totius christianitatis ad tractandum de communi bono rite convenirent* [zitiert nach dem Druck in: Programm der Academia Julia-Carolina zu Helmstedt (Michaelis 1779)]. Dazu etwa Georg KREUZER, *Studien zur Biographie und zu den Schismatraktaten unter besonderer Berücksichtigung der »Epistola pacis« und der »Epistola concilii pacis«* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N. F. 6, 1987) S. 175ff., 178f. – Auch Ockham freilich hat für seine Konzilsüberlegungen vielfach kanonistische Autoritäten herangezogen, so daß dies kein Gegenbeweis gegen seine Wirkung sein kann! – Allgemein zur Rezeption Ockhams bereits in geraffter Übersicht Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* (Édition refondue et complétée) 5 (1963) S. 291–337; genauer Hilary S. OFFLER, *The »Influence« of Ockham's Political Thinking: The First Century*, in: *Die Gegenwart Ockhams*, hg. von Wilhelm VOSSENKUHL/Rolf SCHÖNBERGER (1990) S. 338–365 [Neudruck in: Hilary S. OFFLER, *Church and Crown in the 14th Century*, ed. Anthony Ian DOYLE (Variorum Collected Studies Series 692, 2000) X]. Vgl. auch die Belege bei Hermann Josef SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation, 1378–1521* (1983) S. 121; Jürgen MIETHKE, *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)*, hg. von Ivan HLAVÁČEK/Alexander PATSCHOVSKY (1996) S. 29–61, hier S. 52ff.

65) Wilhelm von Ockham, *Dialogus* I. vi. 85, im Druck bei Johannes TRECHSEL (Lyon 1494 [Neudr. 1962]) fol. 97<sup>va</sup>, im Druck bei Melchior GOLDAST, *Monarchia S. Romani Imperii 2* (Frankfurt/Main 1614 [Neudruck 1960]) S. 398–957, hier S. 603, 60–62: *Illa igitur congregatio esset concilium generale reputandum, in qua diverse persone gerentes auctoritatem et vicem universarum partium totius christianitatis ad tractandum de communi bono rite conveniunt*. In diesen Drucken liest man fälschlich *sanitatis*, das ist u. a. mit Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15881, fol. 134<sup>vb</sup>, zu korrigieren!

lung durch ein geeignetes Auswahl- und Besetzungsverfahren wirklich sicherzustellen<sup>66</sup>). Es sollen alle Christen, nicht nur die Kleriker, sondern auch die Laien, die Fürsten, die Könige, die Städte, die Pfarrgemeinden, die Bistümer und selbst die Frauen<sup>67</sup>) in geeigneter Weise durch Vertreter an der Kirchenversammlung teilnehmen, um die Beratung so umsichtig und repräsentativ wie möglich zu machen. Gleichwohl sichert die Repräsentativität der Versammlung nicht von vorneherein Verbindlichkeit und Unfehlbarkeit ihrer Beschlüsse. Unfehlbarkeit ist und bleibt der göttlichen Verheißung vorbehalten, die gerade nicht einem Konzil gegolten hat, sondern zweien oder dreien, die sich in Jesu Namen versammeln<sup>68</sup>).

Selbst für die Kirche aber kann Ockham sich – mehr als 30 Jahre vor dem Beginn des Großen Abendländischen Schisma und mehr als anderthalb Jahrhunderte vor der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts – durchaus vorstellen, daß für eine Zeit lang die Einheit des Verbandes zugunsten einer Aufteilung in mehrere Kirchen unter mehr als einen Papst unumgänglich oder doch klar vorteilhaft sein könnte, freilich nur, sofern das alles *absque discordia* von den Gläubigen so beschlossen wird: »Wenn aus einer Notwendigkeit oder wegen eines <evidenten> Nutzens ohne alle Zwietracht im Konsens der Gläubigen mehrere Päpste zugleich den apostolischen Stuhl besetzten und in Eintracht die Kirche Gottes regierten, dann könnte aus solcher Mehrzahl von höchsten Bischöfen keinerlei Gefahr eines Schismas folgen, weil ja weder zwischen den Päpsten selbst noch zwischen ihren Untergebenen irgendeine Spaltung bestünde. Wenn im selben Bistum mehrere Bischöfe wären, die sich gegenseitig unterstützten, dann könnte gleichermaßen deswegen in diesem Bistum keine Spaltung sein. Daraus läßt sich ein Argument gewinnen zum Beweis dafür, daß ohne jedes Schisma oder ohne jegliche Zerteilung der Einheit mehrere Päpste zur sel-

66) Vgl. LAGARDE, Naissance 5 (wie Anm. 64) S. 56–61; Hermann Josef SIEBEN, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, 847–1378 (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen, 1984) S. 410–469. Zum Konziliarismus auch die knappe Übersicht von Georg KREUZER, Die konziliare Idee, Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11 (1992) S. 29–40.

67) Dialogus (wie Anm. 65) I. vi. 85 (TRECHSEL fol. 98<sup>rb</sup>, GOLDAST S. 605, 21–26): *Discipulus: ... Et dic breviter, quare dicitur quod mulieres non sunt simpliciter contra voluntatem earum a generalibus conciliis excludende? Magister: Dicitur quod hoc est propter unitatem fidei virorum et mulierum, que omnes tangit et in qua non est masculus nec femina secundum Apostolum, ad Col. 3 [11 – zu korrigieren in: Gal. 3. 28] [...]. Et ideo ubi sapientia, bonitas vel potentia mulierum esset tractatui fidei, de qua potissime est tractandum in concilio generali, necessaria, non est mulier a generali concilio excludenda.* Pierre d’Ailly hat in einer Abbreivierung von Ockhams *Dialogus*, die er (wohl 1371–1374) noch als Student im Pariser Collège de Navarre anfertigte, über diese Konzilien-Kapitel nur sehr summarisch, wenn auch mit dem ausdrücklichen Hinweis berichtet: *Et omnia sunt valde notabilia*; die Teilnahme der Frauen jedoch hebt er dabei eigens hervor: *Tertium est quod mulieres possint et debeant generali concilio interesse.* Vgl. Ian MURDOCH, Critical Edition of Pierre d’Ailly’s »Abbreviatio dialogi Okan«, Diss. Monash University [Melbourne, Australien] 1981 (masch.) S. 52f. (zur Datierung: xviiif.).

68) Im einzelnen vor allem SIEBEN, Konzilsidee (wie Anm. 66) bes. S. 427–452.

ben Zeit aus Notwendigkeit oder zum Nutzen amtieren könnten, wenn es die Notwendigkeit oder ein <evidenter> Vorteil gebieten, denn gleiches Recht gilt für den Teil wie für das Ganze und in kleinen wie in großen Dingen«<sup>69)</sup>.

Es ist deutlich, daß Ockham Integration nicht allein oder bereits in der Existenz des einen päpstlichen Hauptes gesichert sieht.<sup>70)</sup> Er vermag sich sogar ein *concorditer regere*, eine einträchtige Regierung mehrerer oberster Amtsträger in der Kirche Christi vorzustellen. Dabei galt die Kirche dem Theologen selbstverständlich als eine unmittelbare göttliche Stiftung, von Christus selbst begründet; und trotzdem erklärte er sie hier zu einer Institution, in der – wenigstens für eine gewisse Zeit und sogar zum bloßen Nutzen der Gesamtheit – eine Aufhebung der numerischen Einheit gegen Christi Gebot gerechtfertigt schien. Bei Ockham ergibt sich Einheit somit nicht aus der hierarchischen Ordnung allein, sondern stärker noch aus der *concordia*, wie sie vor allem in einem repräsentativen System sichergestellt werden kann und muß. Wichtiger als numerische Einheit und wichtiger auch als hierarchisch-monarchische Gestalt ist für Ockham demnach die in *concordia* gegründete Einheit.

## VIII

In der Zeit des Schismas und der Reformkonzile war eine derartige Vorstellung nicht ohne weiteres anschlussfähig, da man die Spaltung der Kircheneinheit im institutionellen Schisma der Pluralität der Oboedienzen mit all den realen und emotionalen Folgen nur allzu deutlich erlebte. Da exkommunizierten die verschiedenen Päpste sich gegenseitig und erklärten die Anhänger ihrer Gegner zu Schismatikern und Ketzern. So gerne man auch Ockhams Vorschläge sonst damals aufgegriffen hat, die Betonung der *concordia* mußte verschwinden oder doch als bloße Forderung bestehen bleiben, konnte nicht als

69) Dialogus (wie Anm. 65) III/1. ii. 25 (TRECHSEL fol. 202<sup>rb</sup>, GOLDAST S. 813, 8–11): *Si autem propter necessitatem vel utilitatem absque discordia de consensu fidelium plures simul haberentur in apostolica sede et concorditer regerent ecclesiam dei, ex pluralitate huiusmodi summorum pontificum nullum periculum scismatis sequeretur, quia nec inter ipsos summos pontifices nec inter eis subiectos aliqua esset scissura, quemadmodum si in eodem episcopatu essent plures episcopi se mutuo adiuvantes, nulla propter hoc in eodem episcopatu esset scissura. Et ex isto sumitur argumentum ad probandum quod absque omni scismate et divisione unitatis ecclesie possent propter necessitatem vel utilitatem esse simul plures summi pontifices, nam idem iuris est in parte quod in toto et in parvis quod in magnis.* Zur (bei ihm häufigen) Gleichsetzung von *necessitas* und *utilitas* [evidens] beruft sich Ockham in Dialogus III/1. iv. 7 (TRECHSEL fol. 223<sup>ra</sup>, GOLDAST S. 854, 64–855, 3), ausdrücklich auf die *Glossa ordinaria* zu X 2. 24. 26, wo es (nach Laurentius) heißt (s.v. *necessitas* – unter Berufung auf *Decretum Gratiani* C. 22 q. 1 c. 6): *et ita nunquam iurandum est nisi in necessitate, sed haec necessitas includit etiam sub se utilitatem.*

70) Das wird ausdrücklich Dialogus (wie Anm. 65) III/1. ii. 25 (TRECHSEL fol. 202<sup>rb</sup>, GOLDAST S. 812, 59–61) gleich zu Beginn des Kapitels festgestellt: *Magister: ... nullis Christianis licet scindere unitatem ecclesie, sed absque unitate summi pontificis potest unitas ecclesie perdurare ...*

Voraussetzung der erlebten Wirklichkeit des Dissenses genommen werden. Die Wiederherstellung der Kircheneinheit und damit die Verwirklichung der Integration zumindest in der Kirche blieb zwar ein wichtiges, ein immer wichtiger werdendes Thema, war jedoch nach dem definitiven Eintreten des Schisma durch solch hoffnungsfrohe Theorien nicht wieder zurückzugewinnen, da eine *concordia* sich jetzt trotz aller Anstrengungen nicht herstellen ließ und schon gar nicht die Ausgangsbedingungen bestimmte.

Es ist einsichtig, daß das Thema der kirchlichen Einheit nach den Erfahrungen des Schismas mit neuen Akzenten erörtert worden ist. Ein letztes herausgegriffenes Beispiel soll das hier exemplifizieren: Nikolaus von Kues, als bevollmächtigter Prokurator und Prozeßvertreter des von der Kapitelmehrheit zum Erzbischof von Trier gewählten Ulrich von Manderscheid dem Basler Konzil inkorporiert<sup>71)</sup>, hat in seiner *Concordantia catholica* (von 1433/34) wohl die entschlossenste Konsequenz daraus gezogen. In das Zentrum seiner Überlegungen stellte er weniger die Einheit, als vielmehr den Prozeß der *unio*, die »Einigung«. Schon in seiner Definition der Kirche stellt Nikolaus es nicht auf die kanonistische Korporationslehre ab, sondern hält sich an theologische Traditionen. Die Kirche ist ihm nicht zuerst eine *congregacio*, sondern eine »Vereinigung« (*unio*) der Gläubigen<sup>72)</sup>, sie nimmt teil am Leben der Trinität, ist *unio ad Christum*. Der Kirche höchstes Gesetz muß daher *concordia* sein, die, so heißt es ganz am Beginn seines Traktats, überall gilt, *in uno et in pluribus*<sup>73)</sup>. Klingt das noch fast genau so, wie es Ockham formuliert hatte, so ist hier doch die Konsequenz, und Nikolaus wird nicht müde, daran zu erinnern, daß nur die Einmütigkeit im Konzil Zeichen der Wahrheit ist und Wahrheit verbürgt<sup>74)</sup>. Noch in den ersten Jahren des Basler Konzils gehörte der Kusaner zu den Konziliaristen, die die Auffassung vertreten, daß der Papst unter dem Gesamtkonzil stehe, und er spricht das eindeutig

71) Die Lebenszeugnisse sind monumental zusammengestellt (bisher bis 1452) in: Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, ed. Erich MEUTHEN, I, 1 (1976), 2 (1983), 3a–3b (1996), 4 (2000); Datierung der Concordantia auf »nach 1433 April/Juli 13 – vor Ende 1433/1434 Februar 23«: I, 1 S. 129f. Nrr. 202 und 202a. Zum Leben knapp und präzise Erich MEUTHEN, Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie (1964, <sup>5</sup>1982). Zum Folgenden auch Jürgen MIETHKE, Die Einheit der Kirche in der »Concordantia catholica« des Nikolaus von Kues, in: Platonismus im Orient und Okzident, hg. v. Raif G. KHOURY u. Jens HALFWASSEN (2005) S. 201–213.

72) Nikolaus von Kues, De concordantia catholica II. 34, ed. Gerhard KALLEN (Nicolai de Cusa Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis 14, 1959–1965) S. 302 [§ 259]: ... *ecclesia non est nisi unio fidelium*.

73) Ebenda I. 4 (S. 44 [§ 20]): *Unde ex membrorum diversitate hierarchia non subsistit. Necessè est ergo concordiam illam esse in uno et pluribus, in uno capite et pluribus membris*. In seiner späteren Verteidigung Eugen IV. wird Nikolaus immer wieder auf den Mangel an *concordia* bei den Baslern zeigen, vgl. etwa die Nachweise im Register zu Acta Cusana I, 4 (wie Anm. 71) S. 1647<sup>a</sup> unter *concordantia* und *concordia*!

74) De concordantia catholica (wie Anm. 72) II. 4 (S. 104 [§ 78]): *Verum, quia dixi, quod si ex concordantia procedit diffinitio, tunc ex sancto Spiritu processisse creditur, quoniam ipse est auctor pacis ac concordiae, et non est humanum varios homines in unum congregatos in summa libertate loquendi constitutos ex una concordantia iudicare, sed divinum, ideo praesumi hoc omnino debet*.

und unmißverständlich aus. Er übernimmt aus der kanonistischen Korporationstheorie die Vorstellung, daß jede Prälatur, auch die von Gott übertragene, vom *consensus* der Untergebenen getragen werden muß, wie sie sich etwa in der Wahl ausdrückt. Gerade in der Kirche, wo nicht Zwang herrsche, sondern eine *libera subiectio* das Zusammenleben bestimme, entspricht auch noch die Beauftragung Petri durch Christus mit dem Primat notwendigerweise dem Konsens der übrigen Apostel, und ähnliches gilt für die gesamte Kirchengeschichte<sup>75)</sup>.

Ist somit in der Kirche das Wunder der Einheit zugleich göttlich bewirkt und menschlich verursacht, so gilt das auch für die weltliche Verfassung, die sich von der kirchlichen Verfassung in ihren Grundlagen allein dadurch erheblich unterscheidet, daß in die weltliche Verfassung Gott nicht unmittelbar einwirkt. Nikolaus bedenkt die weltliche Ordnung für das Römische Reich im eilig hinzugefügten letzten, dem dritten Buch seines Traktates. Auch hier aber bestimmen die praktischen Erfahrungen des Konzils seine konkreten Vorschläge, auch hier bietet er eine Theorie des Konsenses als Basis und Prinzip aller Überlegungen an. Als Reformvorschlag für das Reich stellt Nikolaus ein stufenförmiges Repräsentationsschema der Herrschaft und vor allem wiederum der Gesetzgebung vor. Die Stufenfolge führt vom alltäglichen Hofrat (*cotidianum consilium*) des Kaisers<sup>76)</sup> über den regelmäßig jährlich abgehaltenen *conventus annuus* (dem »Kleinen Reichstag«, wie ihn Hermann Heimpel genannt hat) bis zum *plenissimum conventum*, dem »Großen Reichstag«, der nur im Falle des dringenden Bedarfs, d. h. bei einer *ardua materia* alle Fürsten des Reiches versammelt<sup>77)</sup>. Wir können hier nicht verfolgen, wie sehr diese Vorschläge auf die

75) Vgl. ebenda II. 7–15 (S. 114–172).

76) Ebenda III. 35 (S. 376 [§ 378]): *Habere quippe debet princeps ex omnibus de subiectis viros perfectos ad hoc de omni parte regni electos, qui in cotidianio consilio assint regi. Tales quippe consiliarii vicem gerere debent omnium regnicolarum, sicut de cardinalibus ... supradictum est* (das bezieht sich auf *De concordantia catholica* II. 18 S. 201 [§ 164]: *hoc modo Romanus pontifex secum continuum haberet concilium ordinate repraesentativum universalis ecclesiae ...*). Die Kardinäle wird Nikolaus in seinem letzten politischen Traktat, in der *Reformatio generalis* von 1459, erneut ein »tägliches Konzil« nennen, zuletzt gedruckt (mit deutscher Übersetzung) in: Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts 2: Die Konzilien von Pavia-Siena (1423/1424), Basel (1431/1449) und Ferrara-Florenz (1438/1445), ed. Jürgen MIETHKE/LORENZ WEINRICH (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe A 38b, 2002) S. 468–498, hier S. 488: ... *faciunt igitur nobiscum* [d. i. mit dem Papst] *quotidianum compendiosum ecclesie concilium quasi legati nacionum, et sunt partes et membra corporis nostri mystici ...*

77) *De concordantia catholica* (wie Anm. 72) III. 35 (S. 442 [§ 519]): *Ordinetur autem conventus annuus circa festum Pentecostes in Francfordia, qui videtur locus ex situ et aliis circumstantiis aptissimus, ad quem concurrant iudices omnes et electores imperii in propria persona absque pompa et gravibus expensis. Et praesideat ipse dominus imperator, si praeesse poterit per se, alioquin primus ex electoribus eius nomine. Et facta imperii ac etiam particularia, quae occurrerunt iudicibus, tractentur et reformentur reformanda. Si vero ardua materia deposcit plenissimum conventum omnium principum ibi vel alibi fieri, fiat quod plus expedit. [...]. S. 446 [§ 530]: *Examinentur ibi provincialium consuetudines et redigantur, quantum fieri potest, ad**

Reichsreformdiskussion des späteren 15. Jahrhunderts vorausdeuten und wie sehr sie sich doch auch davon unterscheiden.

Die Anregung des Cusanus, Gesetze nicht nur durch den Kaiser verkünden zu lassen, sondern durch den Konsens der Repräsentanten der einzelnen Regionen des Reiches bereits bei ihrer Formulierung abzusichern, wie es zumindest den theoretischen Grundlagen spätmittelalterlicher Reichstagspraxis durchaus entsprach, und dann zusätzlich auch durch entsprechende Kommunikationsverfahren die Bekanntmachung der erlassenen Gesetze und die Erreichbarkeit ihrer Texte überall im Reiche zu gewährleisten, gibt uns freilich einen Einblick in die Chancen, die der Kusaner in einer weiteren kommunikativen Integration des Staatswesens sah. An den periodisch tagenden »kleinen« jährlichen Reichsversammlungen sollten nach seinen Vorstellungen neben den Kurfürsten auch Vertreter des Adels, der Geistlichkeit und der Universitäten (nicht aber alle Fürsten) teilnehmen. Diese Teilnehmer hatten sodann, so sieht er es vor, auch für die Verbreitung und Hinterlegung der Texte der (Gesetzes-)Beschlüsse an zugänglichen Orten zu sorgen.

Es ist klar, hier verdoppeln sich auf weltlichem Gebiet gleichsam die Idealvorstellungen, die sich die Konzilsväter von der Verbreitung der (kirchlichen) Gesetzgebung zu machen liebten: Schon auf dem Konstanzer Konzil hatte sich ein Theologe wie Pierre d'Ailly zu dem Vorschlag veranlaßt gesehen, wichtige Texte des Kirchenrechts, katechetische Schriften und Traktate zur Kirchenreform zentral über die Metropolitanverfassung der Kirche schriftlich an die Diözesen der Peripherie zu vermitteln<sup>78)</sup>, und bereits zuvor war seit dem IV. Laterankonzil der Gedanke in der Kirche verbreitet, sämtliche Konzilsbe-

*communes observantias, et maxime captiosae formae omnino undique tollantur, quoniam saepe simplices pauperes iniustissime per cavillationes causidicorum extra formam ducuntur et a tota causa cadunt, quoniam qui cadit a syllaba, cadit a causa, ut saepe vidi per Treverensem diocesim accidere. [§ 531]; Deinde tollantur pessimae consuetudines quae admittunt iuramentum contra quoscumque et cuiuscumque numeri testes. Et sunt tales pessimae observantiae multae per Germaniam contra iustitiam veram ac etiam peccata nutritientes, quae particulariter enumerare nemo sciret. Unde propter hoc concurrere debent provinciarum iudices et in scriptis consuetudines suarum provinciarum redigere et porrigere in concilio, ut examinentur. Et sic de aliis defectibus.* – Vgl. auch etwa III. 25 (S. 421ff. [§§ 470ff.]); III. 32–33 (S. 438f. [§ 508f.]). Zu den *iudices provinciarum* vgl. III. 33 (S. 510 [§ 511]). Die Aufbewahrung des Gesetzestextes in: III. 34 (S. 441 [§ 517]); cf. III. 41 (S. 470 [§ 588]): *Et istae sunt leges imperiales inter durum et molle in medio constitutae, omnia concorditer colligantes membra ad unum.* – Zu den Reichsreformvorschlägen des Cusanus zuletzt Johannes HELMRATH, »Geistlich und werntlich«, Zur Beziehung von Konzilien und Reichsversammlungen im 15. Jahrhundert, in: Deutscher Königshof, Hoftag und Reichstag im späten Mittelalter, hg. von Peter MORAW (VuF 48, 2002) S. 477–517, bes. S. 492ff.

78) Vgl. Pierre d'Ailly, De reformatione ecclesie, Consideratio 5, zuletzt gedruckt in: Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, Erster Teil: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), ed. Jürgen MIETHKE/LORENZ. WEINRICH (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe A 38a, 1995) S. 338–376, hier S. 368f.

schlüsse in die Diözesen über die Provinzial- und Diözesansynoden zu verbreiten<sup>79)</sup>. An den natürlichen Schwierigkeiten einer derartigen Publikationsmaschinerie im Zeitalter handschriftlicher Vervielfältigung von Texten waren alle diese Vorstellungen in der Kirche bereits weitgehend gescheitert. Das gemeine Recht verbreitete sich auch in der Kirche vorwiegend auf anderen Kanälen als dem Synodalsystem. Die Idee des Kusaners, im Römischen Reich einen analogen Kommunikationsweg einzurichten, ließ sich erst recht nicht verwirklichen. Man wird den Vorschlag aber ohne Gewalttätigkeit dem Interesse an einer besseren Integration zuordnen dürfen und kann in solchen Vorstellungen und Ideen vielleicht die am weitesten getriebenen Momente einer Theorie staatlicher Integrationsbemühungen erblicken.

Ich komme zum Schluß: Die von Nikolaus von Kues vorgesehene Verfassungsreform erreichte zwar noch nicht die ständische Repräsentation des frühmodernen Reichstages, sie ist kein unmittelbarer Vorgriff auf die reale Entwicklung der Reichsverfassung und konnte das auch gar nicht sein: theoretische Überlegungen können die Zukunft nicht real vorweg nehmen. Aber diese Vorschläge richten bereits ihre Aufmerksamkeit auf eine stark intensivierte kommunikative Kohärenz des Reiches und nehmen damit diese Aufgabe wenigstens entschlossen in den Blick. Darin sehe ich einen konsequenten, auf die eigenen Erfahrungen bezogenen und aus ihnen abgeleiteten Versuch, die Möglichkeiten spätmittelalterlicher scholastischer Politiktheorie hinsichtlich des großen Themas der Einheit der politischen Strukturen konkret für die deutsche Reichsverfassung auszuarbeiten. Das Ergebnis ist in gewissem Sinne utopisch geblieben. Es konnte für sich allein das Fenster in die neue Zeit nicht aufstoßen, kann uns aber vielleicht eine Innenansicht des Bewußtseins sensibler Zeitgenossen vermitteln.

Indem wir an einer Reihe von Texten scholastischer Traktate verschiedene Aspekte und Momente der Einheitsvorstellung und der Einheitsaufgabe politischer Integration verfolgt haben, wollte ich nicht zuletzt zu einer sachgemäßen Erfassung der Möglichkeiten und der Grenzen mittelalterlicher Bemühungen um Theorien des Politischen beitragen.

79) Dazu jetzt Stephanie UNGER, »Generali concilio inhaerentes statuimus«. Die Rezeption des Vierten Lateranum (1215) und des Zweiten Lugdunense (1274) in den Statuten der Erzbischöfe von Köln, Mainz und Trier bis zum Jahr 1310 (Quellen u. Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 114, 2004) (mit weiterer Literatur).