

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 37 (1990)

**Heft:** 3

**Artikel:** Das Wiederauftauchen der Donatio Constantini 1236 : ein Beitrag zur Rekonstruktion des politischen Denkens des Mittelalters

**Autor:** Bertelloni, Francisco

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760849>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 18.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

FRANCISCO BERTELLONI

# Das Wiederauftauchen der *Donatio Constantini* 1236

Ein Beitrag zur Rekonstruktion des politischen  
Denkens des Mittelalters

Es steht wie eine Art selbstverständlich angenommener Voraussetzung der Historiographie der mittelalterlichen Staatstheorie fest, daß Aristoteles einen drastischen Bruch in der Geschichte des politischen Denkens des Mittelalters bedeutet hat. Davon ausgehend versucht die vorliegende Arbeit, die Existenz einer den Weg zu diesem Bruch schlagenden Zwischenperiode zu zeigen, was bedeutet, daß die Entwicklung der mittelalterlichen Ideen über Politik und Politisches nicht in zwei, sondern in drei Perioden gegliedert ist. Leitfäden unserer These sind einerseits das Wiederauftauchen der Konstantinischen Schenkung 1236, andererseits die Vermutung, daß dieses eigenartige Argument der päpstlichen Politik nicht nur einen direkten, politischen Adressat – d. h. den Kaiser Friedrich II. –, sondern insbesondere einen indirekten, philosophischen Adressat hatte. Diese Arbeit soll also primär als Beitrag zur Identifizierung dieses indirekten Adressaten verstanden werden und dann als Versuch, mit Hilfe der über diese Zeit knappen historischen Angaben die obenerwähnte Zwischenperiode zu rekonstruieren.

## 1. *Ein Gemeinplatz der Mediävistik*

Es ist fast ein Gemeinplatz der Erforschung der politischen Ideen des Mittelalters geworden, die Geschichte dieser Ideen in zwei Etappen zu teilen und zwar vor und nach der Entdeckung der Aristotelischen *Politica* 1260<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Z. B. bei Ullmann: «The impact of Aristotle's theories of government revolutionized the thinking concerned with basic conceptions of society and its government, and in

Fakten zur voraristotelischen Periode sind uns reich überliefert. So kennen wir denn diese Zeit viel besser als die zweite Periode. Nicht nur öffentliche und nicht-öffentliche Urkundensammlungen der päpstlichen Kanzlei stehen heute zur Verfügung. Riesige Reihen von Werken christlicher Denker, Dekretalienkollektionen und verschiedene Texte und Dokumente von päpstlicher und nicht päpstlicher Seite erlauben uns, das politische Denken einer Zeit wiederherzustellen, in der die Politik und das Politische als Ausdruck einer natürlichen Tendenz des Menschen ganz fremd waren. Für diese Periode nimmt das politische Verhalten der Menschen seinen Ursprung in einer Gegebenheit der Heilsgeschichte, nämlich in der Sünde. Demgemäß hat sich die Politik in dieser Etappe von einem theoretischen Gesichtspunkt aus im Rahmen der Offenbarungstheologie und von einem institutionellen Gesichtspunkt aus im Rahmen der Ekklesiologie entwickelt.

Um nur wenige Forschungsarbeiten über diese Periode zu erwähnen, verweisen wir auf die wichtigen Arbeiten von H. X. Arquillière<sup>2</sup> über die theoretische Bildung des theokratischen Gedankens seit Papst Gelasius I. und auf die zahlreichen Studien von W. Ullmann<sup>3</sup> über die Rolle des kanonischen Rechtes in der Gestaltung des päpstlichen Regierungssystems. Es erübrigt sich im weiteren darauf einzugehen, daß es sich bei diesen theoretischen und praktischen Aspekten der voraristotelischen Periode nicht um zwei verschiedene und getrennte Richtungen des politischen Denkens der Zeit handelte. In der Tat war die päpstliche Gesetzgebung eine Art praktische Umsetzung von theoretisch konzipierten theologischen Prinzipien auf die konkrete Gesellschaft. Deswegen ist im Grunde genommen die gesamte Kanonistik als ein juristisches Paradigma der politischen Gesellschaft zu betrachten, auf die die Theologie selbst abzielt. Die *lex Ecclesiae* hatte also einen starken teleologischen Charakter, und ein solcher Charakter wurde von den damaligen Theoretikern der Politik akzeptiert<sup>4</sup>.

fact produced such a radical change that we are still not in the position to grasp its extent fully» (vgl. ULLMANN W., *Medieval Political Thought*, Harmondsworth 1979<sup>4</sup>, 167).

<sup>2</sup> S. bes. *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Paris 1955<sup>2</sup> und *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934.

<sup>3</sup> S. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London 1970<sup>4</sup>; *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949 und *Law and Politics in the Middle Ages*, London 1979.

<sup>4</sup> «For the body of the faithful could, so it was said, be held together only by the law based on (Christian) justice, which on the one hand externalized the faith and on the other

Ziehen wir nun die Periode in Erwägung, die mit der Entdeckung der Aristotelischen *Politica* beginnt, so stellt sich die Lage des politischen Denkens ganz anders dar. Obwohl wir noch nicht genau wissen, wie sich im lateinischen Westen die Hauptströmungen der Staatstheorie nach der Rezeption, der Übersetzung und dem Studium des aristotelischen Textes abgewickelt haben, sind wir doch immer mehr imstande, diese Strömungen zu rekonstruieren. Heute verfügen wir sowohl über politische Traktate und Kommentare zu den *Libri Politicorum Aristotelis* als auch über ausführliche Repertoires<sup>5</sup> noch nicht edierter Kommentare zur *Politica*, die auf geduldige Herausgeber warten. Die Gesamtheit der Texte um die Aristotelische *Politica* ist das Resultat der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts durchgeführten Reflexion über das politische Denken Aristoteles'. Sie lassen eine immer mehr zunehmende Tendenz zur Begründung des Politischen nicht mehr auf theologischer, sondern auf menschlicher und rein natürlicher Basis erkennen.

Zur Charakterisierung dieser Periode könnte man sowohl von einer Verwandlung der Aristotelischen *Politica* in das *Vademecum* der neuen *doctrina de civitate*<sup>6</sup> wie auch von einem Anfang eines triumphalen Weges der Politik hin zu einer ganz unabhängigen Wissenschaft sprechen. Diese Periode ist um so wichtiger, als einige Jahre später Marsilius von Padua die Politik von der Metaphysik und von der Ethik scharf absondert und damit den ersten Anstoß zum Durchbruch des Politischen als solchem gibt, d.h. losgelöst vom Ethischen. Mit Marsilius rechtfertigt sich das Gesetz nicht mehr dadurch, daß es qualitativ oder inhaltlich gut ist, sondern dadurch, daß es formal richtig erlassen wird. Die weltliche Gewalt legitimiere sich *per humanam voluntatem*<sup>7</sup>. *Velint nolint* war Marsilius ein Epigone des politischen Aristotelismus.

hand reflected the teleological thesis, for the law was considered the appropriated vehicle by which the body of the faithful was enabled to achieve its end» (vgl. ULLMANN W., *Medieval Political Thought* [wie Anm. 1], 101). Für die Annahme dieser Auffassung durch Johannes von Salisbury s. *a.a.O.*, 121 f.

<sup>5</sup> S. z.B. das unlängst herausgegebene Repertorium von Chr. FLÜELER, «Mittelalterliche Kommentare zur <Politik> des Aristoteles und zur Pseudo-Aristotelischen <Ökonomik>», in *Bulletin de philosophie médiévale*, 29 (1987) 193–229.

<sup>6</sup> Den Ausdruck *doctrina de civitate* nehme ich von THOMAS VON AQUIN, *In libros politicorum Expositio*, Rom 1951, *Prooemium*, § 5.

<sup>7</sup> Vgl. *Defensor Pacis* (hg. von R. SCHOLZ), Hannover 1932, I, IX, 3 und 7 (S. 40 bzw. 45).

## 2. Die Vorbereitung der Rezeption der Aristotelischen «*Politica*»

Es stellt sich nun die Frage, ob und wie der Übergang von der ersten in die zweite Periode vorbereitet wurde. Hätte sich ein solcher Übergangsprozeß vollzogen, der nicht zur Reife gebracht worden wäre, so wäre er für ein Wunder der Geschichte zu betrachten. Die Geschichte kennt aber keine Wunder. Ein solcher Übergang verlangt eine befriedigende Erklärung, die in den vorherigen Jahren der Entdeckung der Aristotelischen *Politica* gefunden werden muß.

In diesem Zusammenhang spielt die einleuchtende Auslegung Ch. Lohrs über die mittelalterliche Rezeption der aristotelischen Schriften<sup>8</sup> eine entscheidende Rolle. Seiner These ist die Feststellung zu verdanken, daß die Texte des Philosophen deswegen gefunden wurden, weil sie gesucht worden sind. Nach Lohr habe es sich nicht darum gehandelt, daß es Aristoteles war, der die philosophische Mentalität des Mittelalters in eine fortschrittliche Mentalität verändert hat, sondern darum, daß Aristoteles bekannt wurde, weil er von einer schon modernen Mentalität gesucht worden ist. Diese Mentalität sei auf der Suche nach einer befriedigenden Welterklärung gewesen und da sie «wußte», daß Aristoteles eine solche Erklärung brachte und daß er zugunsten dieser Erklärung benutzt werden konnte, habe sie die aristotelischen Schriften ausfindig gemacht.

Infolgedessen sei also nicht die neue Mentalität durch Aristoteles in das Mittelalter eingeführt worden, sondern umgekehrt, sei es die neue Mentalität gewesen, die Aristoteles in das Mittelalter hineingebracht hat und zwar deswegen, weil diese Mentalität beabsichtigte, sich selbst durch die Anwendung der noch nicht ganz bekannten aristotelischen Enzyklopädie intellektuell zu erfrischen und zu aktualisieren<sup>9</sup>. Erst nachdem Aristoteles vom Mittelalter aufgenommen wurde, habe er dann dazu beigetragen, diese Renovation eindringlicher zu machen.

<sup>8</sup> Vgl. LOHR Ch., «The Medieval Interpretation of Aristotle», in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 80–98.

<sup>9</sup> «... the treatises were translated because this new generation wanted to use them» (vgl. *a.a.O.*, 83).

### 3. *Eine Zwischenperiode in der Geschichte des politischen Denkens des Mittelalters*

Im Lichte dieser Interpretation läßt sich wohl zweierlei vermuten: erstens, daß aller Wahrscheinlichkeit nach zusammen mit den aristotelischen Schriften auch die *Politica* von denen gesucht wurde, die auf eine neue Begründung des gesellschaftlich-politischen Lebens abzielten und zweitens, daß der Übergang von der ersten zu der zweiten Periode gerade von denselben vorbereitet wurde, die nach solcher neuen politischen Lehre trachteten. Mit von der Theokratie ganz verschiedenen theoretischen Grundlagen sollte diese neue Lehre versuchen, die politische Vergangenheit zu überwinden. Treffen diese Vermutungen zu, so müßte man annehmen, daß die Geschichte des politischen Denkens des Mittelalters nicht in zwei, sondern in drei Perioden gegliedert werden muß, womit der obenerwähnte Gemeinplatz der Mediävistik überholt werden kann. Eine neue Periode betritt nun die Bühne der mittelalterlichen Staatstheorie. Zwischen augustinish-theologischer Tradition und aristotelisch-philosophischer Modernität gelegen, hat diese Zwischenperiode eine so bedeutende Rolle gespielt, daß es ohne sie keinen Übergang von der voraristotelischen zu der aristotelischen Periode gegeben hätte.

Doch während wir die erste und die jetzt dritte Periode ziemlich ausführlich kennen – oder mindestens in der Lage sind, von ihnen immer mehr zu wissen –, wissen wir dagegen von der zweiten Periode, d. h. von der Periode, die die Rezeption der *Politica* ermöglicht hat, sehr wenig. Wenn man auf die Tatsache Rücksicht nimmt, daß wir bis jetzt zur Existenz einer solchen Periode nur auf Grund reiner Vermutungen gekommen sind, kann man schon voraussehen, daß die Rekonstruktion der Periode aus Mangel an genauen Angaben nicht ohne große Schwierigkeiten durchzuführen sein wird. Selbst F. van Steenberghen, einer der besten Kenner dieser Periode, hat die Jahre von 1230 bis 1250 als eine der, unter dem Gesichtspunkt der Geschichte der Philosophie, am wenigsten bekannten des 13. Jahrhunderts bezeichnet<sup>10</sup>. So sehr dem so ist, sind es doch diese Jahre gewesen, die die Rezeption der *Politica* vorbereitet haben. Auf Grund der geschichtlichen Bedeutung dieser Zwischenperiode für die weitere Entwicklung der mittelalterlichen Staatstheorien können wir immerhin den Versuch unternehmen – unserer Ungewissheit stets eingedenk –, diese Periode mindestens par-

tiell zu rekonstruieren. Dies um so mehr, als nebst reinen Vermutungen nun auch historische Angaben diesen Versuch stützen.

Die Rekonstruktion unserer Periode unter dem Gesichtspunkt ihres politischen Denkens verlangt aber nicht nur, auf die Suche nach jeder politischen Argumentation zu gehen, so unbedeutend und angeblich geringfügig sie erscheinen mag, sondern auch interdisziplinär vorzugehen. Das bedeutet: erstens jene philosophische Einseitigkeit zu überwinden, die ausschließlich auf metaphysische Konstruktionen des spekulativen Denkens Gewicht legt und zweitens von der Kanonistik, der Theologie, dem römischen Recht, der Geschichte und den literarischen Quellen Gebrauch zu machen und dabei die Spuren der politischen Ideen des Mittelalters zu suchen. Die Spuren der Politik waren im Mittelalter nicht nur in der Philosophie vorhanden.

Werden nicht alle genannten Aspekte des mittelalterlichen kulturellen Milieus in Betracht gezogen, so kann man das politische Denken jener Zeit nicht verstehen. In unserm Kontext kann die *Donatio Constantini* als Beispiel der Notwendigkeit angeführt werden, interdisziplinär zu forschen und auf vermutlich unbedeutende Winke der Geschichte aufmerksam zu sein. Im Lichte des Wiederauftauchens der *Donatio Constantini* 1236 läßt sich wohl um diese Zeit das Bestehen einer politischen Denkart erkennen, die den Übergang von der voraristotelischen zu der aristotelischen Periode ermöglicht hat und die den Weg zu einer gemäßigten und nicht schockierenden Aufnahme der Aristotelischen *Politica* gebahnt haben könnte.

#### 4. Das Auftauchen der Konstantinischen Schenkung

Die Konstantinische Schenkung wurde gegen Ende des 8. Jahrhunderts im Rahmen der päpstlichen Kanzlei mit dem doppelten Ziel erfunden, einerseits die Krönung Karls des Großen durch den Papst zu rechtfertigen und andererseits eine im Westen gegen das Byzantinische Imperium gerichtete Macht zu schaffen. Obwohl manche Historiker die Entstehung der *Donatio* einige Jahre vor oder sogar nach der Wende des

<sup>10</sup> Urkunden wie wissenschaftliche Arbeiten von und über jene Zeit sind kaum vorhanden, sogar «[ils] ... ne dépassent guère le plan de l'histoire littéraire...» (vgl. VAN STEENBERGHEN F., *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Paris 1966, 131).



8. Jahrhunderts sehen wollen<sup>11</sup>, versuchen diese Thesen dem Inhalt dieses vorbildlichen Zeugnisses der Geschichte des politischen Denkens des Mittelalters nicht zu widersprechen. Unabhängig von der Wirkung, die die *Donatio* in Byzanz ausüben sollte, weist ihr Text eindeutig darauf hin, daß sie hauptsächlich dem politischen Ziel dienen sollte, die Überlegenheit des Papsttums *in temporalibus* durch faktische Tatsachen ein für allemal zu garantieren. Erhielt Karl der Große durch die Krönung seine Kaiserrechte von dem Papst, so hatte dieser schon vorher die Souveränität über das Kaisertum von Konstantin mittels der *Donatio Constantini* bekommen.

Die *Donatio* wollte also ein endgültiger Beweis dafür sein, daß nach Konstantin die Herrschaft über das ganze römische Kaisertum dem Papst *de facto* zugehörte. Diese Herrschaft war aber nur ihr politisches Ziel. Dennoch stellen sich folgende Fragen: Warum sollte das Papsttum, das um diese Zeit schon hinreichende theoretische Argumente besaß, um seine Ansprüche *in temporalibus* zu gewährleisten, sich gerade auf ein faktisches Argument wie die *Donatio* berufen? Aus welchem Grund sah sich die römische Kurie dazu gezwungen, mittels einer falschen Urkunde ihre weltliche Gewalt sicherzustellen?

Tatsächlich hatte gegen Ende des 8. Jahrhunderts nicht nur der politische Augustinismus seine Pflicht durch die theoretische Konstruktion der theokratischen Idee erfüllt<sup>12</sup>, sondern das Papsttum selbst als Institution verfügte bereits um diese Zeit über eine vorragende theologisch-theoretische Exegese der Schlüsselgewalt Petri, die die *potestas ligandi et solvendi* als eine breit umfassende *potestas in spiritualibus* und *in temporalibus* interpretierte<sup>13</sup>. Sowohl der politische Augustinismus wie auch diese Exegese erlaubten dem Papsttum, von jedem nicht rein theoretischen Argument absehend, die These der *potestas temporalis* Petri und seiner Nachfolger zu behaupten. Warum tauchte dann neben diesen theoretischen Argumenten eine Fälschung wie die Konstantinische Schenkung als faktisches Argument auf?

<sup>11</sup> Eine Zusammenfassung der verschiedenen Hypothesen über die Entstehung der *Donatio* in MAFFEI D., *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano 1964, 3–10. Weitere Literatur darüber in FUHRMANN H., *Constitutum Cosntantini* (MGH. *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, X). Hannover 1968, 48–51.

<sup>12</sup> Vgl. Arquillière, *L'augustinisme...* (wie Anm. 2), *passim*.

<sup>13</sup> Vgl. ULLMANN A., «Leo I and the Thema of Papal Primacy», in *Journal of Theological Studies*, NS., XI (1960) 25–51, bes. 36 ff.



Die *Donatio* ist also unter zwei Gesichtspunkten zu analysieren – und zwar als Fälschung und als faktisches Argument. Beide Aspekte der Urkunde aber müssen nicht getrennt betrachtet, sondern in Zusammenhang gebracht werden, was uns zeigen wird, daß die *Donatio* nicht nur die Herrschaft des Papsttums als politischen Inhalt, sondern auch einen angeblich unbewußten, aber nicht minder bedeutungsvollen philosophischen Inhalt hatte.

Was die *Donatio* als Fälschung betrifft, hat H. Fuhrmann musterhaft gezeigt, daß sich hinter den mittelalterlichen Fälschungen eine Wahrheitsauffassung versteckt, die ausschließlich Gewicht auf eine von der Bibel stammende göttliche, ideale, systematische und objektive Ordnung legt. Je mehr eine Urkunde diese Ordnung widerspiegelt, desto mehr Wahrheit bringt sie mit sich. Daher ging der Wert einer Urkunde nicht von ihrer Konkordanz mit der Faktizität der Geschichte, sondern von ihrer Anpassung dieser Faktizität an die für wahr gehaltene Ordnung hervor. Und daher hing die Wahrheit einer Urkunde nicht von ihrer Echtheit, sondern von ihrem Beitrag zur irdischen Verwirklichung einer solchen objektiven Ordnung ab<sup>14</sup>. So war die Aufgabe der mittelalterlichen Fälscher, durch falsche Urkunden die faktische Realität an diese ideale Ordnung anzupassen.

Was nun die *Donatio* als faktisches Argument betrifft, hat W. Ullmann die These vertreten, die *Donatio* habe zur Aufgabe gehabt, die faktische politische Realität des Kaisertums an die vom Papst theoretisch verfochtene Lehre über die *potestas* Petri anzunähern. Demgemäß sei die Absicht des Fälschers gewesen, einerseits die politische Lehre des Papsttums und die zeitliche Geschichte des Imperiums näherzubringen und andererseits die *Donatio* als faktische Bestätigung (d. h. als Bestätigung innerhalb der Geschichte) einer Ordnung fungieren zu lassen, deren Wahrheit und Objektivität von der päpstlichen Exegese der Bibel garantiert war. Die *Donatio* mußte also die Geschichte an die Doktrin annähern, den Abstand zwischen beiden verringern und sich in den Schnittpunkt zwischen idealem System und faktischer Geschichte verwandeln. Durch die faktische Bestätigung von vorher theoretisch konstruierten Argumenten sollte die *Donatio* zeigen, daß die Geschichte sich so verhalten hatte, wie es die päpstliche Doktrin vorschrieb<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> S. FUHRMANN H., «Die Fälschungen im Mittelalter. Überlegungen zum mittelalterlichen Wahrheitsbegriff», in *Historische Zeitschrift* 193 (1963) 592 ff.

<sup>15</sup> «The Donation was found to have been a miraculous confirmation and proof of the correctness of their views. Through its unquestioned historical veracity the Donation

### 5. Das Wiederauftauchen der «*Donatio Constantini*» 1236

Obwohl die *Donatio* die Bühne der mittelalterlichen politischen Argumentationen betrat und sie von Chronisten und in kanonistischen Sammlungen erwähnt worden ist<sup>16</sup>, blieb sie zwischen den Jahren 800 und 1236 von der politischen Sprache des Papsttums selbst praktisch verschwunden. Erst nach mehr als vier Jahrhunderten beruft sich Gregor IX. wieder auf die Konstantinische Schenkung<sup>17</sup>. Es ist nicht der Rahmen, hier eine ausführliche Erklärung für die Zurückziehung der *Donatio* zu geben. Aller Wahrscheinlichkeit nach benötigten die Erfinder der *Donatio* diese nicht mehr, um die Ziele zu erreichen, nach denen in der Zeit ihrer Erfindung die *Donatio* selbst trachtete. Vermutlich waren vier Jahrhunderte lang genug, um die theoretischen Grundlagen der Theokratie zu konsolidieren. In dieser Periode wurden diese Grundlagen so leicht und selbstverständlich akzeptiert, daß der Theokratie keine andere Art Argumente notwendig waren, um die Basis der päpstlichen Ansprüche *in temporalibus* zu sichern.

Aus demselben Grund ist wohl anzunehmen, daß das Wiederauftauchen der *Donatio* 1236 durch eine Krise dieser Grundlagen verursacht wurde. Sobald die auf die Bibel gestützte Basis der Theokratie in Frage gestellt wurde und sie somit in eine Krise geriet, sah sich die Theokratie gezwungen, mit neuen Argumenten diese Krise zu überwinden<sup>18</sup>. Schenkte man den aus der Bibel vom Papsttum hergeleiteten Argumenten keinen Glauben mehr, so tauchte dringend die Notwendigkeit auf, die Zuverlässigkeit der päpstlichen *potestas in temporalibus* auf anderslautende Argumente zu begründen. Diese neuen Argumente soll das Papsttum eben in der damals schon alten Konstantinischen Schenkung gefunden haben. Die Frage, die sich nun stellt, lautet: Wer hatte zu dieser Zeit die theoretischen Grundlagen der Theokratie in Frage gestellt? In der Beantwortung dieser Frage sind jene Spuren zu finden, die die Rekonstruktion einer Zwischenperiode in der Ge-

formed the link between their abstract philosophic reasoning and the realities of life» (vgl. ULLMANN, *Medieval Papalism* [wie Anm. 3], 108).

<sup>16</sup> Vgl. MAFFEI, *a.a.O.*, 13 ff.

<sup>17</sup> Vgl. *ibid.* 12 und bes. 74: «Con Gregorio IX. il «Constitutum» entra a far parte degli argomenti ufficiali della politica dei pontifici, diviene un titolo giuridico da opporre decisamente all'Impero».

<sup>18</sup> Vgl. STICKLER A. M., *Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti e decretalisti fino alle Decretali di Gregorio IX* (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVIII), Roma 1954, 16 f.

schichte des politischen Denkens des Mittelalters ermöglichen können.

Vermutlich hat der Streit zwischen dem Papst und Friedrich II. Anlaß dazu gegeben, sich auf die *Donatio* zu berufen. Karl Hampe hat diesen Streit zwischen Gregor IX. und dem Kaiser und die einzelnen politischen Stellungnahmen folgendermaßen beschrieben: «Gregor hatte den Krieg erklärt, weil er ... dem Imperium, wie allen anderen Staaten, jede Eigenberechtigung bestritt und unter Berufung auf göttliche Sendung und Konstantinische Schenkung die Oberleitung für sich in Anspruch nahm. Demgegenüber wäre Friedrich mit der Gleichstellung der kaiserlichen neben der päpstlichen Gewalt stets zufrieden gewesen ...»<sup>19</sup>.

Über seine Zufriedenheit mit der Gleichstellung beider Gewalten hat sich Friedrich ausführlich geäußert. Zum Beispiel in einem Text, der für eines der wichtigsten und frühesten Zeugnisse der spätmittelalterlichen Laienstaatstheorie zu halten ist, spricht er nicht von einem, sondern von zwei verschiedenen *regimina*, und zwar von *Sacerdotium* und *Imperium*<sup>20</sup>. Interpretierte Gregor IX. die göttliche Sendung als eine einzige päpstliche Oberleitung, so legte Friedrich dieselbe göttliche Sendung, die er *eterna provisio* nennt, nicht als eine Unterordnung des Imperiums dem Papsttum, sondern als eine Art Parallelismus des einen mit dem anderen aus, der das politische Denken Dantes vorwegzunehmen scheint<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Vgl. HAMPE K., *Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer*, Darmstadt 1969<sup>12</sup>, 312.

<sup>20</sup> «In exordio nascentis mundi provida et ineffabilis sapiencia, cuius consilia non communicant aliena, in firmamento celi duo posuit luminaria maius et minus: maius, ut preesset diei, minus ut nocti, que duo sic se ad invicem complectuntur, sic ad propria officia pacificis motibus efferentur, quod unum alterum non offendit, ymmo minus a maiori continuam suscipit claritatem. A simili eadem eterna provisio in firmamento terre duo voluit presse regimina, sacerdotium et imperium, unum ad tutelam, reliquum ad cautelam, ut homo, qui erat duobus componentibus dissolutus, duobus retinaculis frenaretur. Set, o inaudite novitatis admiracio, sol nititur decolorare lunam et sua luce privare, dum sacerdos lacescit augustum et nostre maiestatis iubar, qui a deo culmen imperii obtinemus, celare intendit apostolica magnitudo» (vgl. WINKELMANN E., *Acta imperii inedite saeculi XIII et XIV*, vol. I, Innsbruck 1880, 314, Nr. 335).

<sup>21</sup> «Duos igitur fines Providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos; beatitudinem scilicet huius vitae ... et beatitudinem vitae aeternae... Ad quas quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet... Propter quod opus fuit homini duplici directivo, secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice... et Imperatore...» (vgl. DANTE, *De Monarchia*, III,16, in *Tutte le opere di Dante Alighieri*, hg. von E. MOORE, Oxford 1894, 375f.).

Diese politische Kontroverse, in die sich Kaiser und Papst verwickelten, präsentiert sich also als eine Auseinandersetzung um die richtige Auslegung der Vorschriften der göttlichen Ordnung, nach denen die irdische Macht und die weltliche Gewalt geübt werden müssen. Das bedeutet – sowohl für Friedrich wie für den Papst –, daß nämlich die überirdische Ordnung die Struktur und Gliederung der irdischen politischen Ordnung bestimmt. Der Grund für den Kampf zwischen Papst und Kaiser lag demnach nicht darin, daß Friedrich den göttlichen Ursprung der politischen Ordnung bestritt, sondern vielmehr darin, daß die päpstliche Auslegung der göttlichen Ordnung durch die kaiserliche Auslegung in Frage gestellt wurde und daß Kaiser und Papst die Auslegung dieser Ordnung für sich beanspruchten. Friedrich stellte also überhaupt nicht die Tatsache in Frage, daß die Politik sich im Rahmen des Willens Gottes abwickelt. Doch er selbst wollte der Exeget dieses Willens werden. Und besonders *das* konnte Gregor nicht dulden. Deshalb läßt er kein Mittel unversucht, um seine eigene Auslegung der politischen Ordnung zu verteidigen und durchzusetzen.

In einem Brief von 1236 an Friedrich<sup>22</sup> läßt sich Gregor über die weltliche Herrschaft des Papstes aus. Nachdem er beiläufig auf die Unterordnung des Kaisers dem Papst hinweist<sup>23</sup>, widmet er sich, auf die *Donatio* beziehend, der Begründung der päpstlichen Überlegenheit. Damit verändert sich das Faktum «Konstantinische Schenkung» in einen Beweis ersten Ranges für die Politik Gregors, während die bisher vom Papsttum theoretisch auf der Bibel begründeten Argumente in den Hintergrund gedrängt werden.

Doch nicht alles ist bei der Beweisführung Gregors rein faktisch: obwohl er sich auf die tatsächliche Übergabe sowohl der kaiserlichen Insignien und der Stadt Rom an den Papst bezieht<sup>24</sup>, bemüht er sich auch um eine theoretische Begründung der kaiserlichen Souveränitätsübertragung. So macht der Brief den Eindruck eines Versuches, zu zeigen, daß Konstantin nicht leichthin, sondern aus tiefer «philosophischen» Überzeugung die Schenkung durchgeführt hatte.

Aus diesem angeblichen Grund macht Gregor stillschweigenden Gebrauch von der Allegorie *anima-corpus*, bei der freilich jene Vorrang

<sup>22</sup> S. *MGH. Epistolae seculi XIII*, T.I, Nr. 703, 599–605.

<sup>23</sup> «...et Christiani imperatores subdere debeant executiones suas non solum Romano pontifici...» (vgl. *a.a.O.*, 602, 42–43).

<sup>24</sup> «...Romano pontifici signa et scepra imperialia, Urbem cum toto ducatu suo...» (vgl. *a.a.O.*, 604, 30–31).

vor diesem hat. Von diesem Vorrang ausgehend fügt nun Gregor hinzu, Konstantin habe es für angebracht gehalten, daß der Vikar Christi nicht nur die an und für sich schon angenommene und selbstverständliche Herrschaft über Seelen und Priester, sondern auch die Herrschaft über Körper und Sachen haben muß<sup>25</sup>. So war für Gregor die *Donatio* wohl ein faktischer Beweis für die *potestas temporalis* des Papstes. Sie war aber ein faktischer Beweis, der einer philosophisch-theoretischen Motivierung nicht ermangelte. In dieser Hinsicht macht Gregor nicht nur Gebrauch von der *Donatio*. Seine Lektüre der Urkunde ist tatsächlich sogar eine bestimmte Exegese, deren Motivierungen in der historischen Lage der Zeit zu suchen sind.

#### 6. *War der Kaiser der einzige Adressat des Briefes?*

Es ist wirklich überraschend, daß nach jahrhundertlangem Gebrauch biblischer Argumente das Papsttum sich auf ein historisches Faktum wie die *Donatio Constantini* beruft. Noch überraschender ist die Tatsache, daß das Papsttum die biblischen Argumente in den Hintergrund drängt, nun ein philosophisch-anthropologisches Argument wie die Allegorie *anima-corporis* in Erwägung zieht und es auf den politischen Bereich anwendet. In beiden Fällen geht es um rein natürliche, jedoch nicht mehr um theologisch-biblische Beweise für die weltliche Gewalt des Papstes.

Unterziehen wir den Brief Gregors einer tieferen Analyse, so taucht ein drittes, «natürliches» Argument auf, dessen rein politischer Charakter uns dazu zwingt, die Frage zu stellen, ob nur Friedrich der

<sup>25</sup> «...ut sicut principis apostolorum vicarius in toto orbe sacerdotii et animarum regebat imperium, sic in universo mundo rerum obtineret et corporum principatum...» (vgl. *a.a.O.*, 604, 27–29). Auch G. LAEHR hält dieses Argument für ganz neu, aber macht auf den stillschweigenden Gebrauch der Allegorie *anima-corporis* nicht aufmerksam: «Neu aber und über alles, was die Päpste bisher aus der Schenkung herausgelesen hatten, weit hinausgehend ist es, daß Gregor zu Anfang ausführt, der Universalherrscher Konstantin habe es für angemessen erklärt, daß der Stellvertreter des Apostelfürsten, wie er auf dem ganzen Erdkreis die Seelen beherrsche, so auch in der ganzen Welt die Herrschaft über Menschen und Sachen erhalte» (vgl. *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Berlin 1926, 89). Diese Allegorie ließ Gregor einfach in seine eigene Auslegung der *Donatio* einfließen. Sie befindet sich in der Schenkungsurkunde überhaupt nicht. Vgl. den Text der *Donatio*, *infra* (Anm. 27).



Adressat des Briefes war, oder ob der Brief andere Adressaten hatte, die politisch nur mit Hilfe nicht-theologischer Argumente gegen die päpstlichen Ansprüche *in temporalibus* argumentierten und denen gegenüber das Papsttum seinerseits vorwiegend philosophisch argumentieren mußte. Dieses dritte Argument betrifft die formalen Bedingungen, unter denen die Schenkung stattfand. In dieser Hinsicht kümmert sich Gregor einerseits um die genaue und ausführliche Klarstellung des politischen Status des Schenkers und andererseits darum, auf den Konsens des Senats, des römischen Volkes und des Volkes des ganzen Imperiums ausdrücklich aufmerksam zu machen. So charakterisiert er den Status Konstantins dadurch, daß er zur Zeit der Schenkung Universalherrscher, d. h. Besitzer *der ganzen Souveränität* des Imperiums war, und verweist explizite auf die einstimmige Einwilligung des römischen Volkes<sup>26</sup>. Solche Ausführlichkeit bei der Beschreibung der formalen Bedingungen der *Donatio* läßt vermuten, daß für Gregor nicht nur in dem politischen Status Konstantins, sondern in dem Konsens des ganzen Volkes und des Senats die Rechtmäßigkeit der Schenkung gewährleistet war.

Fassen wir nun alle Argumente Gregors zusammen, d. h. erstens die Schenkung als rein faktische Übertragung der Kaiserrechte an den Papst, zweitens die Allegorie *anima-corporis* als philosophisch-anthropologische Begründung des konstantinischen Verhaltens und drittens die Erwähnung des kaiserlichen Status Konstantins als Besitzer der ganzen Souveränität zusammen mit dem Konsens des römischen Senats und des Volkes, so scheint die Tatsache der Schenkung ein genügend starkes Argument zu sein, das keine andere theoretische (*anima-corporis*) oder politische (Konsens des Senats und des Volkes) Unterstützung benötigte, um seine Ziele zu erreichen: ohne weitere Unterstützung konnte also die *Donatio* rein faktisch erweisen, daß der legitime Besitzer der ganzen Souveränität, diese dem Papst geschenkt hatte.

Selbst die Erfinder der *Donatio* wollten mit dieser ein unwiderstehliches Argument mit reinem rechtspositivistischen Charakter schaffen, mittels dessen die Souveränität im Papsttum ein für allemal lokalisiert

<sup>26</sup> «Illud autem minime preterimus, toti mundo publice manifestum, quod predictus Constantinus, qui singularem super universa mundi climata monarchiam obtinebat, una cum toto senatu et populo, non solum Urbis set in toto imperio Romano constituto, unanimi omnium accedente consensu, dignum esse decernens...» (vgl. *a.a.O.*, 604, 23–27).

werden konnte. Eben diese Rolle konnte die Tatsache der Schenkung unbehindert spielen und dafür brauchte sie keine Hilfe anderer Argumente. Warum denn beruft sich Gregor auf sie und wozu stützt er darüber hinaus die reine Faktizität der Schenkung auf ein philosophisches und auf ein politisches Argument?

Lassen wir vorerst die Allegorie *anima-corporis* und den Konsens des Senats beiseite und beschränken wir uns auf den Konsens des römischen Volkes, so müssen wir den Text der *Donatio* in Erinnerung bringen, in welchem übrigens kein Hinweis auf einen *consensus* im technischen Sinne des Wortes zu finden ist. Die *Donatio* bezieht sich nur auf eine gemeinsame Entscheidung des Kaisers und des Volkes, dem Papst eine breitere Gewalt zu gewähren, nicht aber auf einen *consensus*<sup>27</sup>. Gewiß sollte diese Entscheidung in der Schenkungsurkunde die Absicht des römischen Volkes ausdrücken, die ganze Souveränität des Römischen Reiches an Papst Silvester I. und seine Nachfolger zu übertragen. Diese Entscheidung war nichts anderes als der Wille des römischen Volkes, den Papst in den Universalherrscher zu verwandeln. Nun aber greift Gregor aus der *Donatio* diese Mitwirkung des römischen Volkes bei der Schaffung des Souveräns wieder auf, bestimmt die Übergabe als eine freiwillige Handlung des römischen Volkes und präzisiert sogar dieses Verhalten mit dem technischen Ausdruck «*consensus*», der ganz neu in der politischen Literatur der Zeit war. So habe die *Donatio unanimi omnium accedente consensu* stattgefunden<sup>28</sup>.

Wie kam es zu dieser gregorianischen Wiedergewinnung der Thematik um die Rolle des römischen Volkes bei der Übertragung der ganzen Souveränität an den Papst und warum sein Bestehen auf die Einwilligung dieses Volkes zu solcher Übertragung? Da offensichtlich Gregor ganz engagiert war, die Rolle des römischen Volkes bei der Schaffung der Universalherrschaft des Papstes zu bestätigen und klarzustellen, kann nun die Hypothese aufgestellt werden, daß zu dieser Zeit diese Funktion des römischen Volkes bestritten war. Diese Hypothese führt gleichzeitig zur Vermutung, daß nicht nur der Kaiser der Adressat

<sup>27</sup> «...utile iudicavimus una cum omnibus nostris satrapibus et universo senatu, optimatibus etiam et cuncto populo Romano, gloriae imperii nostri subiacenti, ut, sicut in terris vicarius filii Dei esse videtur constitutus, etiam et pontifices, qui ipsius principis apostolorum gerunt vices, principatus potestatem amplius, quam terrena imperialis nostrae serenitatis mansuetudo habere videtur concessam, a nobis nostroque imperio obtineant» (vgl. FUHRMANN [wie Anm. 11], 80, 157–181, 164).

<sup>28</sup> S. den Text *supra* (Anm. 26).



dieser eigentümlichen päpstlichen Exegese der *Donatio* war, sondern daß auch andere Kreise des intellektuellen Lebens der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die *plenitudo potestatis* in Frage stellten. Trifft diese Vermutung zu, so hatte der Brief des Papstes auch andere Adressanten.

### 7. Das intellektuelle Milieu der Pariser «magistri artium» zwischen 1230 und 1240

Ziehen wir nun das intellektuelle Milieu der Pariser Artistenfakultät jener Zeit in Betracht, in der sich die Auseinandersetzung zwischen Gregor und Friedrich abwickelte, so können wir annehmen, daß nicht nur der kaiserliche Hof die theoretischen Grundlagen der päpstlichen Vollgewalt bekämpfte. Auch wenn – wie schon gesagt wurde – es sich um eine der, unter dem Gesichtspunkt der politischen Ideen, am wenigsten bekannten Perioden des mittelalterlichen Denkens handelt, verfügen wir immerhin über einige historische Angaben, die nicht nur den Brief Gregors innerhalb eines großzügigeren Kontextes zu analysieren gestatten, sondern sogar als Zeichen eines in dem Pariser Artistenmilieu keimenden Interesses für politische Themen zu werten sind.

1927 hat M. Grabmann in Barcelona einen in die Zeit 1230/40 zu datierenden anonymen Studienplan für Artisten der Pariser Universität gefunden<sup>29</sup>, in dem das Studium der Philosophie in drei Teile gegliedert war: in *philosophia naturalis, moralis* und *rationalis*<sup>30</sup>. Obwohl wir noch nicht über den ganzen Text dieses Studienplanes verfügen<sup>31</sup>, wissen wir jedoch dank partieller Transkriptionen und zahlreicher Kommentare<sup>32</sup>,

<sup>29</sup> S. GRABMANN M., «Eine für Examinazwecke abgefaßte Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts», in ID., *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. III, München 1956, 183–199.

<sup>30</sup> Vgl. GRABMANN M., *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941, 115f. und VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* (wie Anm. 10), 125.

<sup>31</sup> Zur Zeit arbeitet Ch. LAFLEUR (vgl. *Quatre Introductions à la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Montréal-Paris 1988, 1) an der Edition des Studienplans.

<sup>32</sup> S. z. B. GRABMANN, «Eine für Examinazwecke ...» (wie Anm. 29); *I divieti...* (wie Anm. 30), 113ff.; «Das Studium der Aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts», in ID., *Mittelalterliches Geistesleben* (wie Anm. 29), 132ff. Dazu s. LOHR, (wie Anm. 8), 84ff. und VAN STEENBERGHEN, (wie Anm. 10), 119ff.

daß fast alle der *philosophia naturalis* und der *philosophia rationalis* zugeschriebenen Lesestücke beinahe identisch mit den zu jener Zeit bekannten aristotelischen Schriften waren. Das bedeutet, daß Aristoteles auf diese Weise in den Studienplan eingeschleust wurde, so daß die aristotelische Philosophie sich in der Artistenfakultät durchsetzte und das traditionelle Wissen ersetzte<sup>33</sup>. Dieser endgültige Sieg des Aristotelismus in Paris bildet das Vorspiel zur Entstehung eines neuen politischen Denkens<sup>34</sup>.

Was nun die *philosophia moralis* oder *vita animae* direkt betrifft, wird sie in *vita animae in Deo*, *in bono aliorum* und *in seipsa* aufgeteilt. Dabei läßt der Studienplan ein Spannungsfeld zwischen modernem und traditionellem Wissen erkennen: einerseits werden für die *vita animae in Deo* Quellen in Betracht gezogen, welche nur theologischen Ursprungs sind – d. h. die *theologia supernaturalis* –; andererseits verzweigt sich die *vita animae in bono aliorum* in *vita animae in familia* und in *vita animae in civitate*. Gleich darauf wird für diese beiden Teile die Lektüre von Quellen theologischen und nicht-theologischen Ursprungs empfohlen, nämlich für die *vita animae in familia* Ciceros *De Officiis* und für die *vita animae in civitate*, d. h. für das politische Leben, das kanonische und das römische Recht<sup>35</sup>.

Diese zwei juristischen Quellen entsprechen also der *vita animae in civitate*, woraus ersichtlich wird, daß nur die zur Verfügung stehenden Quellen zum Studium der *vita animae in civitate* in Betracht gezogen wurden und daß den Artisten das kanonische Recht als Basis der Politik nicht genug war. Da in jener Zeit die Aristotelische *Politica* noch nicht bekannt war, sollten sie sich zur Errichtung der theoretischen Basis der Politik auf andere Texte stützen.

Diese angebliche Koexistenz des kanonischen und römischen Rechtes in der *vita animae in civitate* erweckt jedoch den Verdacht, daß im Studienplan keine echte friedliche Koexistenz beider Rechte zustande kam, sondern ihr Zusammenbestehen vielmehr problematisch

<sup>33</sup> Vgl. LOHR, *a.a.O.*, 86.

<sup>34</sup> Zur Auslegung des Studienplans hinsichtlich seiner Bedeutung für die damalige Wissenschaft, Ethik und Staatsphilosophie erlaube ich mir, auf meinen Aufsatz: «Die thomasische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter» (in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 [1988] 331–352) hinzuweisen.

<sup>35</sup> S. GRABMANN, «Eine für Examinazwecke...» (wie Anm. 29), 193 und «Das Studium der Aristotelischen Ethik...» (wie Anm. 32), 132f.

war. In der Tat war das kanonische Recht die *lex Ecclesiae*, d. h. eine christlich-kirchliche Grundlage der *vita animae in civitate*, während das römische Recht ein *corpus* rein weltlichen Wesens war, der zum christlichen und kirchlichen Wesen des kanonischen Rechtes vom politischen Gesichtspunkt aus im Gegensatz stand: «Quoi de plus laïque, au fond, que le Digeste ou le Code?»<sup>36</sup>

Am Anfang der Digesten und der *Institutae Iustiniani* (d. h. der geläufigsten Kapitel des römischen Rechtes) berücksichtigt die *lex regia de translatione imperii* die Ansprüche des römischen Volkes, den Kaiser – und nicht den Papst – als Universalherrscher anzuerkennen. Daraus läßt sich schließen, daß in der *vita animae in civitate* aufgrund der Quellen kirchlichen Ursprungs (kanonisches Recht) und der Laienquellen (römisches Recht) gespannte und schwierige Beziehungen herrschten.

Schon der schlichte, aber gleichzeitig bedeutungsvolle Inhalt der *lex regia* zeigt, daß es in jedem Moment zum Abbruch der Beziehungen zwischen beiden Rechten kommen konnte. Die *lex regia* bezog sich auf eine vielleicht hypothetische und sogar fiktive Übergabe der Souveränität durch das römische Volk an den Kaiser. Sie bestimmte nicht, ob es sich um eine Entäußerung (*alienatio*) oder um eine einfache Übertragung (*concessio*) der Souveränität handelte. Jedoch wies sie deutlich darauf hin, daß der Kaiser, nicht der Papst, der Empfänger der Souveränität war<sup>37</sup>.

Eine solche Spannung innerhalb der theoretischen Grundlagen der damaligen Staatstheorie ist für die Geschichte des mittelalterlichen politischen Denkens um so wichtiger, als sie die Gegenüberstellung von zwei verschiedenen Vorstellungen widerspiegelte, nämlich der päpstlichen und der römischen. Die gregorianische Exegese der *Donatio*

<sup>36</sup> Vgl. JORDAN E., «Dante et la théorie romaine de l'Empire», in *Revue historique de droit français et étranger* 46 (1922) 193.

<sup>37</sup> «Quod principi placuit legis habet vigorem; utpote cum lex regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat» (vgl. *Digest*, I, 4, 1 und *Inst. Inst.*, 1, 2, 6). Wir vermissen programmatische Forschungsarbeiten über die Rezeption der *lex regia* im politischen Denken des Mittelalters. Mit Ausnahme der häufigen Hinweise auf ihre Wirkung auf Marsilius von Padua beziehen sich O. GIERKE (*Political Theories of the Middle Ages*, transl. by W. Maitland, Cambridge 1938, 39 und 147), R. W. und A. J. CARLYLE (*A History of Mediaeval Political Thought in the West*, vol. I, Edinburgh-London 1950<sup>4</sup>, 64 und 69) und W. ULLMANN (*Medieval Political Thought* [wie Anm. 1], 145) auf sie.

wollte, daß es das römische Volk sei, das in der Konstantinischen Schenkung seine ausdrückliche Einwilligung zur Übergabe der Souveränität an den Papst billigte. Die *lex regia* dagegen wollte, daß es das römische Volk sei, das die ganze Souveränität – d. h. das *Imperium* und die *potestas* – dem Kaiser übertrug.

#### 8. Das Verbot des römischen Rechtes durch Gregor IX. im Jahr 1235

Die Präsenz des römischen Rechtes und insbesondere der in ihm enthaltenen *lex regia* in unserem Studienplan ist schon ein hinlängliches Zeugnis eines nicht kirchlichen Interesses und sogar eines Laieninteresses für politische Themen bei dem Pariser Artistenmilieu zwischen 1230 und 1240. Diese Präsenz spricht an und für sich genug für eine in dieser Periode existierende Tendenz zur Begründung des Politischen nicht mehr auf theologischer, sondern auf weltlicher und menschlicher Basis. Wir verfügen aber noch über zwei weitere wichtige Angaben über diese Periode.

Erstens teilt Gregor im September 1234 den *doctores et scolares* der Pariser Universität mit, daß er seine *Decretales* in Kraft treten lassen werde<sup>38</sup>. Es erübrigt sich, zu wiederholen, daß es sich bei diesen *Decretales* um eine juristische Zusammenfassung des politischen Denkens Gregors handelte, an das sich die verschiedenen *scolae* der Universität halten sollten!<sup>39</sup> Solche *Decretales* enthielten dieselbe politische Auffassung, die Gregor zwei Jahre später in seinem obenerwähnten Brief an Friedrich vertreten wird: obwohl er in den *Decretales* nicht ausdrücklich über die *Donatio* spricht, äußert er sich über die den Priestern durch Konstantin erwiesene Ehre, indem er die Unterordnung des Kaisers dem Papst behauptet («Nam et piissimus Constantinus quantum honoris exhibuerit sacerdotibus...»<sup>40</sup>), was übrigens für einen stillschweigenden Hinweis auf die *Donatio* zu halten ist. Doch nicht Gregor,

<sup>38</sup> Vgl. DENIFLE H. – CHATELAIN A., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris 1889, Nr. 104, S. 154.

<sup>39</sup> «Volentes igitur, ut hac tantum compilatione universi utantur in judiciis et in scolis, districtius prohibemus, ne quis presumat aliam facere absque auctoritate sedis apostolice speciali» (vgl. *a.a.O.*).

<sup>40</sup> Vgl. *Corpus Iuris Canonici. Pars Secunda: Decretalium Collectiones*, Lipsiae 1881, Lib. I, Tit. XXXIII, cap. VI (Imperium non praeest sacerdotio, sed subest, et ei obedire tenetur...), Sp. 198.

sondern auch der Kompilator der *Decretales*, Raimundus de Pennaforte, hielt die *Donatio* vor Augen<sup>41</sup>. Es ist also festgestellt, daß die *Decretales* Gregors im Geiste der Konstantinischen Schenkung kompiliert und in Kraft gesetzt wurden.

Zweitens wiederholt Gregor vier Monate später, d. h. im Januar 1235, das Unterrichtsverbot des römischen Rechtes in Paris<sup>42</sup>, wodurch jede Spur der *lex regia* verwischt werden sollte und ihr Inhalt durch die im Geiste der Konstantinischen Schenkung in Kraft getretenen *Decretales* ersetzt werden mußte.

Fassen wir nun all diese in der Zeit unseres Studienplans stattgefundenen Tatsachen chronologisch zusammen, so haben wir erstens die Mitteilung Gregors an die Pariser Universität, daß er seine *Decretales* erlassen wird, an die sich jene halten sollte (September 1234), zweitens die Wiederholung des Unterrichtsverbotes des römischen Rechtes, das wir als ein indirektes Verbot der *lex regia* auslegen (Januar 1235) und drittens den Brief Gregors an Friedrich – oder indirekt an die Pariser Artisten –, in dem er auf die *Donatio* Bezug nimmt (Oktober 1236). Treffen unsere Interpretationen über das Verbot der *lex regia* und über den Brief an Friedrich bzw. an die Artisten zu, so richtete Gregor den Blick nicht nur auf Friedrich, sondern besonders auf Paris, wo eben die theoretischen Grundlagen der politischen Ansprüche des Papsttums in Frage gestellt worden wären. Gerade aus diesem Grund hätte er sich auf das Faktum der Konstantinischen Schenkung berufen. Nun aber stellt sich vor allem die Frage, wie in diesem Zusammenhang das Verbot des römischen Rechtes durch Gregor zu verstehen ist.

<sup>41</sup> «Item quaeritur, utrum sint plures imperatores, aut unus; et si unus, quis ille, utrum Theutonicus an Constantinopolitanus. Ad hoc dicas, quod unus est Imperator tantum. Sed quis est ille? Videtur quod Constantinopolitanus, nam *Constantinus transtulit imperium*» (vgl. S. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de Iure Canonico*, curantibus X. Ochoa et A. Diez, Roma 1975, Tit. XI, 5, Sp. 34, [hervorgehoben von uns]).

<sup>42</sup> Vgl. DENIFLE-CHATELAIN (wie Anm. 38), Nr. 106, S. 156f. und *Les Registres de Grégoire IX.* (hg. v. L. Auvray), t. I, Paris 1896, Sp. 1252. Es handelte sich um die Wiederholung des Verbotes Honorius' III. von 1219 (vgl. *Corpus Iuris Canonici* [wie Anm. 40], Lib. V, Tit. XXXIII, cap. XXVIII, Sp. 868 und DENIFLE-CHATELAIN, *a.a.O.*, Nr. 32, S. 92): «Sane licet sancta ecclesia legum secularium non respuat famulatum, que satis equitatis et justitie vestigia imitantur, quia tamen in Francia et nonnullis provinciis laici Romanorum imperatorum legibus non utuntur, et occurrunt raro ecclesiastice cause tales, que non possent statutis canonicis expediri, ut plenius sacre pagina insistatur... firmiter interdicimus et districtius inhibemus, ne Parisius vel in civitatibus seu aliis locis vicinis quisquam docere vel audire jus civile presumat, et qui contra fecerit, non solum a causarum patrociniiis interim excludatur, verum etiam per episcopum loci appellatione postposita excommunicationis vinculo innodetur».

### 9. Auslegung des Verbotes des römischen Rechtes im Jahr 1235

Bei dieser Auslegung muß zuallererst im Auge behalten werden, daß sich die *lex regia de translatione imperii* in einem Studienplan befand, dessen Ziel es war, durch die Aufnahme der aristotelischen Schriften das traditionelle Wissensangebot zu erweitern. Hier liegt der Höhepunkt einer Reformtendenz. Deshalb ist das römische Recht – und mit ihm die *lex regia* – in diesem Studienplan nicht als Abzweigung von den politisch harmlosen *artes liberales* zu betrachten. Es handelte sich für die Pariser Artisten hierbei vielmehr um ein optimales Instrument zur Überwindung der bis anhin dominierenden kirchenpolitischen Auffassung. Die Präsenz des römischen Rechtes im Studienplan war damit weder zufällig noch unbedeutend. In ihr kam vielmehr die fortschrittliche Mentalität eines Milieus zum Ausdruck, das zwar noch nicht über die geeigneten Mittel zur Errichtung einer neuen politischen Theorie verfügte, das aber auf der Suche nach diesem Mittel war<sup>43</sup>. So scheint das Verbot des römischen Rechtes durch Gregor primär eine Reaktion des Papsttums auf die Risiken zu sein, die die *lex regia* mit sich brachte.

Gegen diese von uns dem römischen Recht innerhalb des Studienplans zugeschriebene Rolle könnte man vielleicht einwenden, daß an der Pariser Artistenfakultät die *vita animae in civitate* nicht unterrichtet wurde und daher den Artisten das römische Recht nicht bekannt war. In dieser Hinsicht haben sich u. a. M. Grabmann<sup>44</sup> und J. Isaac<sup>45</sup> geäußert.

<sup>43</sup> Zur Bedeutung des Pariser Milieus für die qualitative Erneuerung der Wissenschaftsauffassung im allgemeinen s. LOHR, (wie Anm. 8), 88–89: «The masters themselves were fully conscious of the revolution their interpretation of the newly recovered textes involved». Zur Rolle dieses philosophischen Pariser Milieus insbesondere im Rahmen der politischen Theorie s. ULLMANN W., *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961, 291–293, bes. 291: «That the new doctrines relating to political science... had so predominant a Parisian pedigree can now be explained without undue efforts...» (hervorgehoben von uns).

<sup>44</sup> Vgl. GRABMANN, «Das Studium der Aristotelischen Ethik...» (wie Anm. 32), 133.

<sup>45</sup> Für Isaac sei der Studienplan nicht vollständig beachtet worden: «Ce programme était-il intégralement suivi à la Faculté des Arts? On peut en douter. Il semble plutôt que l'auteur veuille donner aux candidats un aperçu général du savoir humain... Il suffit pour s'en convaincre de remarquer que la théologie et le droit ont leur place dans ce tableau comme parties de la philosophie pratique» (vgl. ISAAC J., *Le <Peri Hermeneias> en Occident de Boèce à Saint Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, Paris 1953, 72). Zur historischen Interpretation der Präsenz im Studienplan der Theologie und des Rechtes s. unseren «Die thomasische onto-theologische...» (wie Anm. 34), 334ff.



Immerhin, auch wenn dem so gewesen wäre und bei den Artisten die Politik selbst nicht explizite studiert wurde, läßt schon die Erwähnung des römischen Rechtes deutlich erkennen, daß man durch diesen Zugang zu der *lex regia* haben konnte. Und eben *das* wollte das Verbot Gregors verhindern. Sicherlich war der Konsens des römischen Volkes für Gregor nur wichtig, wenn es sich um die Übergabe der Souveränität an den Papst handelte. Ein solcher Konsens aber sollte zum Schweigen gebracht werden, wenn es um die Übergabe der Souveränität an den Kaiser ging. Deshalb ist wohl anzunehmen, daß ein solches Verbot aus der Erkenntnis erlassen wurde, daß die päpstlichen Ansprüche *in temporalibus* gefährdet waren, falls sich die *lex regia* in der philosophisch-politischen Diskussion durchsetzen würde.

Doch ein letztes, entscheidendes Argument erlaubt, das gregorianische Verbot des römischen Rechtes als eine gesetzgebende Handlung des Papstes zu interpretieren, die aber direkt gegen den politischen Inhalt der *lex regia* gerichtet war. Das richtige Verständnis dieses Arguments verlangt aber, dieses Verbot in Zusammenhang mit vorherigen päpstlichen Verboten des römischen Rechtes zu bringen.

Ziehen wir zuerst das von Papst Honorius III. erlassene Dekretale *Super speculam* (1219) in Betracht, so muß die von E. Chénon verfochtene These in Erinnerung gerufen werden, wonach jenes Dekretale (dem Gesuch des französischen Königs Philipp-Augustus nachkommend) das römische Recht deshalb verboten hatte, weil das Wiederaufkommen dieses Studiums für Frankreich die Gefahr mit sich brachte, die Unabhängigkeit des französischen Reiches vom Kaisertum aufs Spiel zu setzen<sup>46</sup>. Tatsächlich war die *lex regia* schon seit Friedrich Barbarossa den Kaisern bekannt<sup>47</sup>. Da sie dem Kaiser *omne imperium et potestas* zuschrieb, war zu befürchten, daß die *lex regia* die Ansprüche der Kaiser auf eine Universalherrschaft (das französische Reich inbegriffen) geltend machte<sup>48</sup>. Es steht also außer Frage, daß bei dem Verbot des Honorius III. – auch wenn «haec prohibitio ... ad petitionem regis

<sup>46</sup> Vgl. CHÉNON E., *Histoire générale du droit français public et privé des origines à 1815*, t. I, Paris 1926, 508.

<sup>47</sup> Vgl. *a.a.O.*, 507.

<sup>48</sup> «[Les rois de France] craignaient ... que la renaissance du droit romain, droit «imperial», ne favorisât les prétentions à la domination universelle qu'affichaient alors les empereurs du Saint Empire romain germanique, qui se disaient volontiers les successeurs des Césars» (vgl. *a.a.O.*).



Galliae [lata fuisset]»<sup>49</sup> – die *lex regia* eine Rolle ersten Ranges gespielt hatte. War das Verbot Gregors IX. eine Wiederholung des Verbotes von Honorius, so ist zu vermuten, daß auch in dieses Verbot die *lex regia* verwickelt war.

Berücksichtigen wir nun das Verbot Gregors in einem großzügigeren Zusammenhang, so scheint es nicht nur mit der *petitio regis Galliae* zu tun gehabt zu haben, sondern eine Initiative des Papstes selbst gewesen zu sein, die eben den für das theokratische Programm gefährlichen Konsequenzen der *lex regia* vorzubeugen beabsichtigte. In dieser Hinsicht hat M. Fournier erwiesen, daß die Verbote des römischen Rechtes durch Rom eine schon seit 1131 eingewurzelte Gewohnheit der römischen Kurie waren<sup>50</sup>, und zwar aus dem politischen Grund, weil das römische Recht Widerstand gegen Theologie und kanonisches Recht leistete<sup>51</sup>, d. h. gegen die in der ersten Periode des mittelalterlichen politischen Denkens errichteten theoretischen und praktischen Grundlagen der Theokratie<sup>52</sup>. Zusammenfassend: «Tout cela était une conséquence d'un fait très général, la lutte pour la prépondérance entre la société ecclésiastique appuyée sur la théologie et le droit canon et les sociétés civiles basées sur le droit coutumier et le droit romain. Cette grande lutte politique ... était une lutte de principes...»<sup>53</sup>.

Die These Fourniers gewinnt um so mehr an Bedeutung, als sie ohne Kenntnis des im Studienplan erwähnten römischen Rechtes auf-

<sup>49</sup> Vgl. VAN HOVE A., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, vol. I, t. I: *Prolegomena*, Mechliniae-Romae 1945, 466: «Haec prohibitio fuisset lata ad petitionem regis Galliae Philippi Augusti, ut constaret Galliam non subesse auctoritati Imperatoris Germaniae».

<sup>50</sup> Vgl. FOURNIER M., «L'Eglise et le droit romain au XIII<sup>e</sup> siècle (à propos de l'interprétation de la Bulle *Super speculam* d'Honorius III, qui interdit l'enseignement du droit romain à Paris)», in *Nouvelle Revue Historique de Droit Français et Etranger* 15 (1890) 80–119. S. auch ID., «L'enseignement du droit dans l'Université de Paris», *a.a.O.*, 15 (1891) 129–138.

<sup>51</sup> «L'idéal du moyen âge était de substituer aux sociétés civiles, qui s'appuyaient déjà sur le droit romain, une société fondée sur les principes directeurs de la théologie..., dont une branche essentielle, la *theologia practica*, était le *jus canonicum*» (vgl. FOURNIER, «L'Eglise et le droit romain...», 84). «C'est la théologie qui en fournit les bases et le droit canon qui en forme la charpente... Pour réussir dans cette entreprise, il fallait vaincre plusieurs obstacles... empêcher que le droit romain, dont certains principes étaient hostiles aux idées de suprématie pontificale, ne devint le facteur principal dans la formation du droit public et du droit privé de l'Europe» (vgl. *a.a.O.*, 85). «...le droit romain était l'appui des empereurs et des rois dans leurs revendications politiques: c'était lui qu'on opposait toujours au droit canon» (vgl. *a.a.O.*, 86).

<sup>52</sup> S. oben, § 1.

<sup>53</sup> Vgl. FOURNIER, «L'Eglise et le droit romain...» (wie Anm. 50), 86 f.

gestellt wurde. Der Einwand, die Verbote Honorius' und Gregors hätten nur *lokalen* Charakter gehabt und seien aus diesem Grund nicht gegen den allgemeinen *politischen* Inhalt des römischen Rechtes gewesen<sup>54</sup>, wäre somit unbegründet: Die Verbote waren vielmehr deshalb auf Paris begrenzt, weil das römische Recht in der Pariser Artistenfakultät bekannt war, unabhängig davon, ob es auch wirklich gelehrt wurde. Gerade *das* war den Rechtshistorikern Fournier und Chénon nicht bekannt.

### 10. Schluß

Wenn wir Bilanz der Geschehnisse der Jahre zwischen 1230 und 1240 ziehen, so scheint es für das Papsttum von hervorragender Bedeutung gewesen zu sein, die Gefahren abzuwehren, die sich durch das Studium des römischen Rechtes an der Pariser Artistenfakultät ergeben hätten. Jetzt handelte es sich ja nicht mehr bloß um einen rein politischen, sondern eher schon um einen philosophischen Kreis, der der päpstlichen Theokratie Widerstand leistete und der im römischen Recht theoretisch Argumente gegen die kirchlich-theokratische Auffassung fand. Aus diesem Grund läßt das Verbot Gregors vermuten, daß nicht nur Friedrich II. der Adressat der päpstlichen Exegese der Konstantinischen Schenkung war, sondern daß die Adressaten dieser Exegese in Paris waren, und zwar an einer Fakultät, deren philosophischer und kritischer Geist den Fortschritt der mittelalterlichen Staatstheorie und später des ganzen politischen Denkens ermöglicht hat.

Eben dieser Geist war es, der zu Rezeption der Aristotelischen *Politica* beigetragen hat und die Zwischenperiode der Geschichte der politischen Ideen des Mittelalters bildete. In der Tat nahm wenige Jahre nach seinem Bekanntwerden im Westen dieser aristotelische Text die Stelle in ähnlichen Studienplänen ein, die bis anhin das römische und das kanonische Recht in unserem anonymen Pariser Studienplan innehatten. Somit wurde er zum Nachschlagewerk der politischen Theorie. Es ist anzunehmen, daß die *vita animae in civitate* auf die Aristotelische *Politica* wartete.

<sup>54</sup> S. CHÉNON, *Histoire général...* (wie Anm. 46), 509.

