

# Zur Kritik des politischen Platonismus im Mittelalter : Marsilius von Padua gegen Aegidius Romanus

Autor(en): **Kühn, Wilfried**

Objektyp: **Article**

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 (Jahr): **55 (2008)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761195>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

WILFRIED KÜHN

# Zur Kritik des politischen Platonismus im Mittelalter: Marsilius von Padua gegen Aegidius Romanus<sup>1</sup>

## I. ZUR ENTDECKUNG DES POLITISCHEN

Die Philosophen haben die Sphäre des Politischen in Etappen entdeckt. Wenn man heute fragt, wem das Verdienst dieser Entdeckung zukommt, werden die meisten wohl an Machiavelli denken. Immerhin hat er als erster konsequent darauf verzichtet, politische Prozesse und Verhältnisse unter moralischen Gesichtspunkten zu betrachten. Sofern Machiavelli die Konflikte unvoreingenommen untersucht, die sich aus den mit politischer Herrschaft verbundenen Interessen ergeben, kann er uns offenbar bis heute über manches aufklären, das in diesen Konflikten eine Rolle spielt.

Wer sich mit antiker und mittelalterlicher Philosophie beschäftigt, wird die philosophische Entdeckung des Politischen früher datieren. Man kann sich durchaus vom Gedanken an Machiavellis Politikbetrachtung leiten lassen, wenn man bestimmen will, was Platon, Aristoteles und Marsilius von Padua für die Entdeckung des Politischen bedeuteten.

Platon in der Ahnenreihe Machiavellis? Nur in dem Sinn, dass Platon sich von einem Vorgänger abhebt, der das Politische vom Moralischen überhaupt nicht unterscheidet. Der Vorgänger ist Protagoras, wie er im Dialog *Protagoras* auftritt und seine Theorie der politischen Kompetenz entwickelt. Wie bekannt, identifiziert Protagoras die Versiertheit (*εὐβουλία*), die er jungen Politikaspiranten beibringt, mit der elementaren Fähigkeit, in bürgerlicher Gesellschaft zu leben. Das heißt, alle Bürger, ob sie eine politische Rolle spielen oder nicht, müssen ihren Gerechtigkeitssinn und ihre Anlage, die anderen zu respektieren (*αἰδώς*), entwickelt haben. Wohl reflektiert diese Gleichheit die Realität der Polisdemokratie, in der jedem eine öffentliche Funktion per Los zufallen konnte. Aber was eine öffentliche Funktion ausmacht, das lässt Protagoras ungeklärt.

Anders Platon. Wenn er die Bewohner der Stadt in drei Klassen einteilt, geht er von der Unterscheidung aus, dass die wirtschaftlich Tätigen ihr je in-

<sup>1</sup> Ich veröffentliche hier die erweiterte Fassung eines Vortrags, den ich bei der Tagung „Politischer Platonismus. Befund – Tradition – Kritik“ (24. bis 26. Juni 2005) am Institut für politische Wissenschaft der Universität Erlangen-Nürnberg gehalten habe.

dividuelles Interesse besorgen, die Soldaten dagegen das Interesse der Stadt als ganzer. Dann bestimmt er die politische Versiertheit der Herrschenden als ein Wissen, und zwar dasjenige, das sich auf die Stadt als ganze bezieht, auf ihr Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen Städten (*Staat* IV, 428 c 11 – d 3). So wird das Politische erstmals philosophisch gedacht, als Gegenstand des Wissens, das rationale Herrschaft ermöglicht. Über diesen Gegenstand, die politische Organisation der Gesellschaft, hat Platon drei lange Dialoge geschrieben, ohne über das einschlägige Wissen zu verfügen. Einerseits unterscheidet Platon das politische Thema klar von der Ethik, wie er sie etwa im *Philebos* ausführt. Andererseits interessiert sich Platon für das Politische unter dem normativen Gesichtspunkt der besten oder zweitbesten Organisation des Zusammenlebens in der Stadt.

Aristoteles hat bekanntlich diesen Gesichtspunkt nicht aufgegeben, aber im Unterschied zu Platon relativiert, indem er die Frage nach dem schlechthin besten Staat nur noch als eines der Themen der politischen Wissenschaft gelten ließ – neben den Fragen nach dem Staat, der jeweils für eine bestimmte Bevölkerung der beste ist, nach den Entstehungs- und Erhaltungsbedingungen unvollkommener Staaten und nach der Verfassung, die sich für alle Städte so, wie sie de facto sind, am ehesten eignet (*Pol.* IV 1, 1288 b 21–35). Dieser Öffnung der thematischen Perspektive entspricht eine Erweiterung des Begriffs des Politischen: es ist nicht mehr nur Gegenstand des Wissens, das die Kompetenz des Politikers ausmacht, es ist auch Sache des kollektiven Willens bzw. Unwillens oder Widerwillens. Denn die Erhaltung des Gemeinwesens ist die Leistung nicht nur der Herrschenden und ihrer bewaffneten Macht, sondern aller Bürger, ungeachtet ihrer verschiedenen Funktionen (*Pol.* III 4, 1276 b 27–29).

Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen, die Aristoteles' politisches Konzept zusätzlich vom platonischen unterscheiden. Ich meine zunächst das bekannte Prinzip, dass die praktische Fähigkeit (*ἀρετή*) des Bürgers auf die Form des Staats bezogen ist, in dem er lebt, und dass, weil es verschiedene Staatsformen gibt, die jeweilige politische Fähigkeit des Bürgers nicht dieselbe sein kann wie die eine praktische Fähigkeit des Menschen als solchen (ebd., Z. 30–35). So wird die politische Kompetenz von der moralischen geschieden. Die zweite Konsequenz besteht darin, dass Erhalt und Prosperität des Gemeinwesens nicht nur von der Kompetenz der Herrschenden abzuhängen scheinen, sondern mindestens ebenso vom Konsens der Individuen und vor allem der gesellschaftlichen Gruppen darüber, dass sie keinen anderen Staat wollen (*Pol.* IV 9, 1294 b 34–40). Die Gruppen halten sich in dieser fundamentalen Übereinstimmung, wenn sie am politischen Handeln beteiligt werden, weil sie sich dadurch respektiert wissen (*Pol.* III 11, 1281 b 25–31). Wenn Aristoteles vorschlägt, den Konsens so zu sichern, dann auf dem Hintergrund seiner realistischen Einschätzung des Konfliktpotentials, das die gewöhnliche *gesellschaftliche* Ungleichheit mit sich bringt, das heißt insbesondere die ungleiche Vermögensverteilung. Deshalb soll

der Staat um seiner Erhaltung willen einen gewissen Ausgleich schaffen, das heißt im politischen Bereich die Ungleichheit der Bürger abmildern.

## II. METAPHYSISCHE HERRSCHAFTSBEGRÜNDUNG IM MITTELALTER

Marsilius von Padua hat die Idee des Konsenses aus der aristotelischen Politiktheorie aufgegriffen und zur Grundlage eines eigenen, relativ kohärenten Entwurfs gemacht. Im mittelalterlichen Kontext kommt das einer Wiederentdeckung des Politischen gleich, wie ich im Folgenden zeigen möchte. Die Gelegenheit, das Politische wieder zu entdecken, verdankt Marsilius natürlich seinen Gegnern, die sich der damals gängigen Form der Herrschaftslegitimation bedienen konnten, um die Oberhoheit der Kirche über jede weltliche Regierung zu begründen: nicht nur wurde politische Herrschaft von Gott abgeleitet, sondern auch die politische Organisation der Menschen analog zur Struktur des Kosmos begriffen; diesen Gedanken macht sich auch Dante zu eigen (*Monarchia* I 9). Der springende Punkt ist dabei, dass die Struktur des Kosmos hierarchisch gedacht wurde und zwar meist unter Berufung auf die Tradition des Platonismus. In einer anonymen Schrift wird Platon sogar zitiert, u. a. nach dem *Timaios*, um die Rangdifferenz zwischen der Weltseele und den Körperdingen zu beglaubigen.<sup>2</sup> In der Tat ist die Leib-Seele-Dichotomie durchgängig das Modell, zu dem die zwei die Christenheit regierenden Mächte in eine Analogiebeziehung gebracht wurden, die keinem antiken Platoniker im Traum hätte einfallen können: wie die Seele dem Körper überlegen ist, so die geistliche der weltlichen Herrschaft.

Mit anderen Worten, die Vertreter eines hierarchischen Politikkonzepts griffen nicht auf Platons *Staat* zurück, den sie allenfalls auf dem Weg über die aristotelische Kritik kennen konnten. Der Platonismus, auf den sie sich beriefen, war vielmehr in der Regel der Neuplatonismus, vermittelt durch Augustinus, mehr noch durch die Proklosderivate Pseudo-Dionysius Areopagita und *Liber de causis*. Ich nehme mir die Freiheit, diese Philosophie kontextbedingt einmal auf eine einzige Charakteristik zu reduzieren. Es handelt sich um eine Metaphysik, die die Realität als eine Kette einsinniger Kausalbeziehungen konstruiert.<sup>3</sup> Manches in neuplatonischen Texten deutet darauf hin, dass diese Metaphysik mindestens unter anderem die Funktion hat, ein Herrschaftsideal in abstrakte Termini zu transponieren: nur der herrscht souverän, der in kei-

<sup>2</sup> *Determ. compend. de iurisd. imp.*, S. 19; vgl. S. 39. Genaue bibliographische Angaben s. am Schluss des Artikels.

<sup>3</sup> Die Metapher der Kette, zum Paradigma einer langen Tradition erhoben durch A.O. LOVEJOY: *The Great Chain of Being*, findet man bei MACROBIUS: *In somnium Scipionis*, I 14, 15. Analog zu meinem Verfahren stellt F. CHENEVAL (*Proclus politisé*) den Gebrauch dar, den spätmittelalterliche Politiktheoretiker von einem fundamentalen Prinzip des Neuplatonismus, der Ableitung aller Vielheit aus Einheit, gemacht haben.

ner Weise von denen abhängt, die von ihm abhängen – das ist eben das Verhältnis, das ich mit einsinniger Kausalität meine.<sup>4</sup> Im Übrigen ist der Neuplatonismus, auch wenn man einmal von allen spezielleren Erbstücken Platons in seinem Besitz absieht, insofern jedenfalls Platonismus, als er Prinzipien des Denkens unmittelbar für Prinzipien der Wirklichkeit hält. Es wird sich zeigen, dass dieses Verfahren bei dem politiktheoretischen Gebrauch eine Rolle spielte, den man im Mittelalter vom Neuplatonismus machte. Insofern handelt es sich hier um Geschichte des politischen Platonismus.

Wenn es wahr ist, dass die Neuplatoniker mindestens auch an ein Herrschaftsverhältnis dachten, dann begingen die mittelalterlichen Autoren im Prinzip keinen Missbrauch, als sie das metaphysische Konzept der Neuplatoniker in der politischen Debatte benutzten, um hierarchische Machtverhältnisse zu rechtfertigen. Allerdings wandten sie das neuplatonische Konzept auf eine Beziehung an, die in Wirklichkeit auf gegenseitiger Angewiesenheit beruhte, die Beziehung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Das heißt, die *Realität*, die die neuplatonische Metaphysik zu begreifen meint, die einsinnige Abhängigkeit bestimmter Wirkungen von ihren Ursachen also, diene zur Legimitation der bloßen *Forderung*, ein bestimmtes politisches Verhältnis solle nicht reziprok sein, wie es de facto ist, sondern nur die eine Seite solle von der anderen abhängen.

### III. DER POLITISCHE PLATONISMUS DES AEGIDIUS ROMANUS

Bekanntlich hat niemand die Macht der Papstkirche so ausführlich und wirkungsvoll aus dem Geist des Platonismus verteidigt wie Aegidius Romanus. An zweien seiner Argumente möchte ich zeigen, wie ein Gelehrter und Kardinal im Jahr 1302 für die Unterordnung der politischen Sphäre unter die religiöse Organisation plädieren konnte.

#### 1) *Das metaphysische Argument*

##### a) *Vermittelte Abhängigkeit*

Zwar setzt Aegidius zum Beweis der kirchlichen Oberherrschaft unter anderem auch das erwähnte kosmologische Argument ein (*De eccl. pot.* I 5, S. 16–17). Grundsätzlicher – und schwieriger – ist aber ein anderes Argument, das auf einer ganz abstrakten Fassung des neuplatonischen Kausalitätskonzepts beruht.

<sup>4</sup> Dass es um einsinnige Abhängigkeit geht, drückt am deutlichsten Porphyrios aus, s. *In Plat. Ti. comment.*, fr. 51, S. 35, 27 – 36, 10. Den Herrschaftscharakter der Kausalität formuliert Plotin in *Enn.* V 5 [32], 9, 7–18, u. VI 8 [39], 16, 8–12; vgl. V 5 [32], 3, 6–21. Die „himmlische Hierarchie“, die Ps.-Dionysius Areopagita nach dem neuplatonischen Begriff von Kausalität organisiert, hat P. Bourdieu als Beispiel dafür ausgewählt, wie politische Herrschaft durch ihr metaphysisches Modell gerechtfertigt wird (*Genèse et structure*, 329–330).

„Wir können ja aufgrund der Ordnung der Welt klar darlegen, dass die Kirche über die Völker und Reiche gesetzt worden ist. Denn nach Dionysius, *De Angelica Ierarchia*,<sup>5</sup> hat die Gottheit das Gesetz, die untersten Wesen durch die mittleren zu den höchsten zurückzuführen. Die Ordnung der Welt verlangt also, dass die Untersten durch die Mittleren zu den Höchsten zurückgeführt werden. Wenn nämlich die Untersten ebenso unmittelbar wie die Mittleren zu den Höchsten zurückgeführt würden, dann wäre die Welt nicht richtig geordnet – was eine inadäquate These ist, insbesondere im Hinblick auf diese Mächte und Autoritäten.“ (*De eccl. pot.* I 4, S. 12)

Aegidius beglaubigt die Voraussetzung dieses Einwands mit einem Pauluszitat, nach dem die Mächte geordnet sind, die von Gott stammen (*Römerbrief* 13, 1). Dann führt er die Metapher der zwei Schwerter ein, die die geistliche und weltliche Macht symbolisieren, und formuliert das von Pseudo-Dionysius entlehnte Ordnungsmodell etwas anders:

„Die Ordnung der Welt, d. h. aller Geschöpfe, verlangt, dass nicht alle Wesen gleich unmittelbar zu den höchsten zurückgeführt werden, sondern die untersten durch die mittleren und die relativ niedrigeren durch die relativ höheren. Weil relativ niedriger, ist das zeitliche Schwert also < zu Gott > durch das geistliche als das relativ höhere zurückzuführen, und ein Schwert ist, weil relativ niedriger, unter dem anderen als dem relativ höheren einzuordnen.“ (*De eccl. pot.* I 4, S. 13)

Obwohl das Argument auf einer bestimmten Idee von der Weltordnung beruht, ist es nicht kosmologisch, sondern bezieht sich allgemein auf die Wesen, die aus Gott hervorgehen. Um das Argument nachvollziehen zu können, muss man verstehen, was mit „zurückführen“ (*reducere*) gemeint ist und weshalb die weltliche Macht als niedriger eingestuft wird.

Die Rede vom Zurückführen erschließt sich aus ihrer eher komplexen Geschichte. Zunächst hat Aristoteles unter anderem die Erklärung einer Wirkung durch ihre Ursache mit diesem Ausdruck bezeichnet (s. *ἀναγωγή* in *Met.* VI 3, 1027 b 14–15). Auch Plotin spricht noch in diesem kognitiven Sinn von Zurückführen, gebraucht den Terminus aber auch für die objektive Abhängigkeit der Wirkungen von ihren Ursachen. So verstanden, dient die „Zurückführung auf das Erste“ schon in einer frühen Abhandlung Plotins dazu, genau das von Aegidius verwandte Schema zu formulieren: was aus dem ersten Prinzip hervorgeht, hängt entweder unmittelbar von ihm ab und ist das Zweite, oder es hängt vom Zweiten ab und durch dessen Vermittlung vom Ersten – woraus sich die Kette von Ursachen und Wirkungen ergibt (*Enn.* V 4 [7], 1, 1–4). Plotin meint das nicht so abstrakt, wie Aegidius es verstehen muss, um es auf geistliche und weltliche Macht anwenden zu können. Plotin denkt vielmehr an die Stufenfolge der drei Prinzipien, die er aus pythagoreischer, plato-

<sup>5</sup> *De coel. hier.*, cap. 10, S. 40, 1–11. Aegidius kannte diesen Text durch die Vermittlung HUGOS VON ST. VIKTOR: *Comm. in Hier. coel.*, Kap. 10, col. 1100 B – 1101 C.

nischer und aristotelischer Tradition gebildet hat: das absolut einfache Eine, der Geist, die Seele.<sup>6</sup>

„Zurückführung“ hat für Plotin auch einen ethischen Sinn: die Vervollkommnung der Seele durch Rückkehr zu ihrem hierarchisch abgestuften Ursprung, d. h. zuerst zum Geist, dann von ihm aus zum Einen.<sup>7</sup> In dieser Perspektive ergibt sich die Tatsache, dass die Zurückführung zum ersten Prinzip durch den Geist vermittelt ist, aus der vorausgesetzten Stufenfolge der drei Prinzipien.<sup>8</sup> Gleichwohl wird die Vermittlung durch den Geist im ethischen Kontext für Platoniker auch inhaltlich plausibel, sofern die Seele sich zunächst vom Schein der Sinnenwelt abkehren und Vernunftkenntnis praktizieren muss, wenn ihr die nicht mehr kognitive Vereinigung mit dem Prinzip von Vernunft und Ideen gelingen soll.

Einen doppelten, nämlich metaphysischen und ethischen Sinn hat auch der Terminus „Umkehr“ oder „Zuwendung“ (ἐπιστροφή, *conversio*), den Plotin und Hugo von St. Viktor, Aegidius' Quelle, zusammen mit „Zurückführung“ gebrauchen.<sup>9</sup> Metaphysisch meint Plotin mit „Umkehr“ die Zuwendung zum Einen, mit der sich der Geist konstituiert, und die Zuwendung zum Geist, mit der sich die Seele konstituiert.<sup>10</sup> Im Hinblick auf Aegidius ist zu bemerken, dass die Texte die konstitutive Umkehr der Seele nur auf den Geist beziehen, nicht vermittelt des Geistes auf das Eine. Anders verhält es sich mit der Umkehr der Seele im ethischen Sinn: wie ihre Zurückführung zielt sie auf den Geist und das Eine, enthält also die Vermittlung, auf die es Aegidius ankommt.

Pseudo-Dionysius und Aegidius unterscheiden nicht mehr zwischen metaphysischem und ethischem Sinn von Zurückführung und Umkehr. Außerdem verwenden sie das Prinzip der vermittelten Abhängigkeit bzw. Vervollkommnung wie ein allgemeines Gesetz, indem sie ihm andere Entitäten als Plotin unterwerfen. Beide Veränderungen gehen auf Proklos zurück, Pseudo-Dionysius' umfassende Quelle. Er handelt ausdrücklich nur von vermittelter Umkehr, nicht von vermittelter Zurückführung zu Prinzipien, lässt aber in einem anderen Zusammenhang erkennen, dass Zurückführung zum Prinzip nichts anderes als Umkehr zu ihm ist.<sup>11</sup> So hat Proklos mit dem Allgemeinheitsan-

<sup>6</sup> Die (pseudo-) platonische Quelle ist der *Zweite Brief* (312 e 1–4), der mit der Abfolge von erstem, zweitem und drittem „König“ die Form der Ursachenkette suggeriert.

<sup>7</sup> *Enn.* I 6 [1], 6, 12–17; V 1 [10], 1, 23–25

<sup>8</sup> *Enn.* VI 9 [9], 3, 22–27; VI 7 [38], 35, 1–16; Kap. 36, 10–21; vgl. P. HADOT: *L'union de l'âme*, S. 25–27.

<sup>9</sup> *Enn.* V 1 [10], 1, 22–25; *Comm. in Hier. coel.*, col. 1101 B–C

<sup>10</sup> *Enn.* II 4 [12], 5, 31–35; III 4 [15], 1, 8–10; vgl. V 1 [10], 7, 36–42

<sup>11</sup> *El. theol.*, prop. 33, 38 u. 158. Ich schließe auf die Sinnidentität von „Zurückführung zum Prinzip“ und „Umkehr zum Prinzip“ aus der Tatsache, dass Proklos in prop. 158 einen Unterschied zwischen „Zurückführung“ und „Umkehr“ nur insoweit bemerkt, als die Umkehr auch

spruch, der die *Elementatio* kennzeichnet, das abstrakte Konzept der Ursachenkette geschaffen, auf das Aegidius zurückgreifen konnte. Nach diesem Konzept hört das Wesen, das zu seinen Prinzipien umkehrt, nicht auf, es selbst zu sein, im Gegenteil, es konstituiert sich auf diese Weise. Ferner ist die vermittelte Umkehr nicht mehr der Seele vorbehalten, sondern ein Aspekt von Kausalität überhaupt.

Es scheint mir nützlich, auf den komplexen Hintergrund der Rede vom Zurückführen hinzuweisen, weil man so erkennen kann, dass die neuplatonische Idee von menschlicher Vervollkommnung zur Begründung dieser Rede beigetragen hat, ohne dass Aegidius Romanus das wusste. Wie sich zeigen wird, käme das Wissen von der ethischen Herkunft der vermittelten Zurückführung oder Umkehr Aegidius' Gegnern eher gelegen als ihm selber.

#### *b) Der Wertunterschied zwischen weltlicher und religiöser Macht*

Bevor ich darauf eingehe, ist zu erklären, warum Aegidius fraglos voraussetzen konnte, dass die weltliche Macht die relativ niedrigere Stelle in der hierarchischen Ordnung gegenüber der geistlichen Macht einnimmt. Diese Rangordnung passt zwar zu der Vorstellung, die wir uns heute von mittelalterlicher Denkweise machen, war aber im Mittelalter nicht selbstverständlich. Denn sowohl in Verlautbarungen verschiedener Könige wie in theoretischen Schriften wurde bisweilen die Überlegenheit der weltlichen über die geistliche Macht, häufiger aber die Gleichrangigkeit beider vertreten.<sup>12</sup> Augustinus ist wohl der Autor, auf den ganz besonders die Überzeugung vom höheren Rang der geistlichen Sphäre und damit auch der vom Klerus beherrschten geistlichen Organisation zurückgeht. Denn, um diese Einschätzung der verfassten Kirche für begründet zu halten, genügte es, die geistliche Organisation mit dem „Himmelsstaat“ zu identifizieren.<sup>13</sup> Der Himmelsstaat bekommt seinen Vorrang vor dem irdischen dadurch, dass der Unterschied beider nicht institutionell, sondern ethisch definiert ist: den irdischen bilden die Menschen, die jeweils sich selbst lieben, die anderen beherrschen wollen usw., den himmlischen diejenigen, die Gott mehr lieben als sich selbst und die einander dienen (*De civ. dei* XIV 28).

Diese Unterscheidungskriterien scheinen nur die christliche Ethik zu reflektieren, sie enthalten aber auch Motive der antiken, insbesondere der stoischen Ethik, die Augustinus rezipierte und der er offenbar im Rahmen der christlichen Religion zu der Möglichkeit verhelfen wollte, im Leben vieler,

Umkehr zu sich selbst sein kann, während die Zurückführung immer Zurückführung zu einer überlegenen Entität ist, d. h. zum Prinzip.

<sup>12</sup> S. MORRALL: *Political Thought*, 24, 34, 36.

<sup>13</sup> Wenn Augustin das gelegentlich auch tut (*De civ. dei*, VIII 24, Z. 67–68; XIII 16, Z. 1–2; XVI 2, Z. 76–77), bedeutet „Kirche“ bei ihm nicht wie bei Aegidius die vom Papst beherrschte Hierarchie, sondern die Gemeinschaft der Verehrer des christlichen Gottes (s. FLASCH: *Augustin*, S. 386).



nicht nur der ganz wenigen Weisen, verwirklicht zu werden. So nimmt die Idee der Gottesliebe, die die Selbstliebe übertrifft, den fundamentalen Gedanken der Stoiker auf, dass es dem Weisen nicht um sein Wohlergehen als Individuum geht, sondern um seine Übereinstimmung mit Gottes Willen, der nichts anderes ist als das den Weltlauf – zuweilen auf Kosten der Individuen – steuernde Gesetz der Vernunft.<sup>14</sup> Ferner sind die Bürger des Gottesstaats auch insofern stoische Weise, als sie nur solche Güter schätzen, die sie nicht gegen ihren Willen verlieren können – deren Erwerb und Besitz nur von ihnen selbst abhängt, würden die Stoiker sagen.<sup>15</sup>

Ich meine also, dass die moralische Überlegenheit des Gottesstaats gewisse Voraussetzungen in der antiken Ethik hat. Sofern also die Institution Kirche von dieser Überlegenheit profitiert, verdankt sie ihren Vorrang gegenüber der weltlichen Macht nicht nur ihrem sakralen Charakter – den die Kleriker übrigens mit dem König teilen müssen –, sondern auch einer philosophischen Tradition, die Augustinus mittelalterlichen Autoren wie Aegidius in christlicher Sprache vermittelt. Dieser Hintergrund macht dem Philosophiehistoriker die Höherschätzung der Kirche eher begreiflich als die vielen Argumente aus dem Alten und Neuen Testament, die bekanntlich auch in der Debatte vorgebracht wurden.<sup>16</sup>

### c) Keine Trennung von Machtbereichen

Gegen wen streitet Aegidius in der Debatte um das Verhältnis der beiden die Christenheit regierenden Mächte? Er sagt es selbst unmittelbar anschließend an den oben übersetzten Text: es sind diejenigen, die die Könige nur in geistlicher Hinsicht der kirchlichen Organisation unterwerfen wollen, diese Organisation aber umgekehrt den Königen in weltlicher Hinsicht, d. h. was den terri-

<sup>14</sup> DIOGENES LAERTIUS: VII 88; EPIKTET: *Diss.* II 5, 24–26 ; 6, 9–10. Die Identifikation des göttlichen Willens mit dem Weltgesetz scheint christlichen Theologen nicht zumutbar zu sein, aber THOMAS VON AQUIN lehrt sie mindestens implizit, s. S. *Theol.* I 19, 4; I-II 91, 1.

<sup>15</sup> *Stoic. Vet. Fragm.* II, S. 287, 6–8; S. 290, 20–23; AUGUSTINUS : *De lib. arb.* I 4, Z. 63–69; II 14, Z. 1–6.

<sup>16</sup> Eine originelle Kombination von augustinischen und platonischen Motiven findet man bei Franciscus de Mayronis, der die Unterwerfung der weltlichen unter die religiöse Macht rechtfertigen will (*Utrum in universo*, S. 73 Lapparent; S. 134–135 Baethgen). Erstens soll in der Welt die weltliche Macht die Stellung einnehmen, die im Menschen die Sinnenseele hat, die geistliche (spiritualis) Macht dagegen die der Geistseele (anima intellectiva) entsprechende; die Welt befinde sich deshalb in einer besseren Lage, wenn die weltliche der geistlichen Herrschaft unterworfen sei, da auch derjenige Mensch in besserer Verfassung ist, in dem die Sinnenseele von der Geistseele beherrscht wird, als der, in dem die Sinnenseele herrscht. Zweitens ist die Unterwerfung alles Weltlichen unter das Geistliche vorzuziehen, weil der Zustand der Welt dann dem Wachstumszustand der Seele entspricht, in dem die Einbildungskraft vom Verstand kontrolliert wird, während sie im Schlaf unkontrolliert tätig ist. Die Analogie ergibt sich daraus, dass die zeitlichen Güter, auf die sich die weltliche Herrschaft bezieht, eher scheinbare als wirkliche sind und insofern den Traumvorstellungen gleichen, die geistigen Güter dagegen, mit denen es die geistliche Herrschaft zu tun hat, wirklich Güter sind (vgl. PLATON: *Staat* V, 476 c 4 – d 4).

torialen Besitz der Kirche angeht. Diese Position ist am eingehendsten in der Abhandlung *De regia potestate et papali* des Johannes von Paris ausgearbeitet, der sie in demselben Jahr 1302 wie Aegidius seine Streitschrift, aber zur Unterstützung des französischen Königs publizierte. Es ist auch Dantes Position, jedenfalls im Prinzip, d. h. was den Grundsatz angeht, dass weltliche und geistliche Macht gleichermaßen *unmittelbar* von Gott abhängen.<sup>17</sup>

Johannes von Paris rechtfertigt diesen Grundsatz, indem er zwischen Rangordnung und kausaler Abhängigkeit unterscheidet: er gibt der päpstlichen Partei zu, dass der Priester eine größere Würde als der weltliche Machthaber besitzt (vgl. AEGIDIUS: *De eccl. pot.*, I 3 in fine), bestreitet aber, dass die weltliche Macht aus der geistlichen hervorgehe. Zur Begründung bezieht auch er sich auf das Hierarchiekonzept des Pseudo-Dionysius und zwar auf die Rangunterschiede unter den Engeln: mit der höheren Würde eines Engels im Verhältnis zu einem anderen geht es nicht einher, dass der erste den zweiten erschafft, vielmehr erschafft Gott alle Engel unmittelbar (Kap. 18, S. 164, 7–11; vgl. Kap. 5, S. 88, 14–21).

Nun hat sich der Christ Aegidius Romanus gehütet, irgendwelche Geschöpfe Gottes zu seinen Konkurrenten als Schöpfer zu machen. Aber seine Rede von vermittelter Abhängigkeit geht, wie gesagt, auf die neuplatonische Konzeption der drei Prinzipien und schließlich der Realität überhaupt zurück, die Konzeption, nach der nur der Geist unmittelbar aus dem ersten Prinzip hervorgeht, alles andere aber entweder aus dem Geist oder aus der Seele. Wäre ihm dieser historische Hintergrund bekannt, dann könnte Johannes von Paris den Verteidigern der geistlichen Vormacht mit mehr Bestimmtheit vorwerfen, dass sie die Schöpferrolle Gottes in Frage stellen. Falls Aegidius darauf antwortete, dass er die geistliche Macht wie jedes relativ höhere Wesen nicht zum Schöpfer des relativ untergeordneten, sondern zum Vermittler der göttlichen Kausalität erklärt, dann könnte Johannes, hätte er Plotin gelesen, präzisieren, dass eine solche Vermittlung zur Konstitution der untergeordneten Realität nicht gebraucht wird.<sup>18</sup>

Er würde darauf hinweisen, dass Plotin das Konzept der vermittelten Abhängigkeit für die Rückkehr der Seele zwecks Vervollkommnung einsetzt. Und darin könnten er und Dante Plotin beipflichten, weil sie die moralisch-religiöse Überlegenheit der Klerikerkirche über die weltliche Organisation anerkennen; ich werde darauf zurückkommen, dass das bedeutet, der vom Papst beherrschten Kirche eine Vermittlungsrolle bei der Vervollkommnung der Menschen zuzugestehen. Johannes von Paris und Dante könnten also das neu-

<sup>17</sup> JOHANNES VON PARIS: *Über königliche*, Kap. 5, S. 88, 14 – 89, 8; DANTE: *Mon.* III 15, Z. 69–71

<sup>18</sup> Proklos' Gedanke, dass auch die übergeordneten Prinzipien, insbesondere das erste, die Wirkungen der untergeordneten produzieren und das sogar in höherem Maß, resultiert aus einer neuen Reflexion über die Konsequenzen, die aus der Idee einer kettenförmigen Kausalität zu ziehen sind (*El. theol.*, prop. 56; *Liber de causis*, § 1).

platonische Hierarchiekonzept in seinem ethischen Gebrauch akzeptieren und zugleich Aegidius widersprechen, der dasselbe Konzept in der von Proklos und Pseudo-Dionysius vereinfachten Form benutzt. Die charakteristische Vereinfachung liegt darin, die ethische Perspektive, in der von Vervollkommnung die Rede ist, nicht von der metaphysischen Kausalität zu unterscheiden, aus der Aegidius den politischen Machtanspruch der religiösen Institution ableitet.

Vielleicht wurde die tatsächliche Argumentation des Johannes von Paris zum ersten Mal in seiner Schrift von 1302 vorgebracht und war Aegidius noch nicht bekannt. Jedenfalls geht er auf sie nicht ein, verteidigt also nicht die neuplatonische Idee der Kausalkette gegen die zwei Einwände, die Johannes' Argument enthält: aus höherem Rang oder Wert folgt keine kausale Funktion oder Macht; die Idee der Kausalkette widerspricht dem christlichen Schöpfungsbegriff. Aegidius wendet sich vielmehr gegen den Aspekt von Gleichordnung, den das gegnerische Konzept enthält:

„Die so reden, erfassen nicht die Kraft des Arguments. Denn wenn die Könige und Fürsten der Kirche nur im geistlichen Sinn unterstünden, unterstünde nicht ein Schwert dem anderen, die zeitlichen Dinge nicht den geistlichen; es gäbe keine Ordnung unter den Mächten, die untersten Wesen würden nicht durch die mittleren zu den höchsten zurückgeführt. Wenn also diese geordnet sind, muss das zeitliche Schwert dem geistlichen und müssen die Königreiche dem Stellvertreter Christi untertan sein.“ (*De eccl. pot.* I 4, S. 13)

Ist der Kern dieses Arguments zu fassen, indem man von dem ausgeht, was Johannes von Paris entgegenen könnte? Warum sollte er nicht sagen, dass er durchaus eine Macht der anderen unterordnet, nämlich die weltliche der geistlichen in geistlicher Hinsicht und die geistliche der weltlichen in weltlicher Hinsicht? Darauf könnte Aegidius erwidern, dass damit die Frage der Ordnung nur verschoben wird, weil das Verhältnis der Hinsichten ungeklärt bleibt. Johannes kann nicht vertreten, dass sie gleichrangig sind, denn er gibt zu, dass das Geistliche in abstrakter Betrachtungsweise (*simpliciter*) bedeutender als das Weltliche ist (*Über königliche*, Kap. 5, S. 89, 7–8). Dass es ihm um nichts anderes als diese Betrachtungsweise geht, präzisiert Aegidius ein paar Seiten weiter unten (Kap. 5, S. 17). Nachdem er den im 4. Kapitel zusammengefassten Einwand seiner Gegner wiederholt hat, antwortet er ihnen: wie die Körper als Körper den Geistern unterstehen, so unterliegen die zeitlichen Mächte, sofern sie solche sind, dem Urteil der geistlichen Macht. Das heißt, die begrifflichen Rangunterschiede drücken sich unmittelbar und exklusiv in realen Hierarchien aus, der Unterschied zwischen Geistern und Körpern in einer Hierarchie von Kräften, der Unterschied zwischen Geistlichem und Weltlichem in einer Hierarchie politischer Mächte.

Aegidius weist also die Idee zurück, dass mit einer ethisch begründeten Wertordnung so etwas wie die Autonomie des Politischen zu vereinbaren ist,

er besteht vielmehr darauf, dass Wertordnung und Ordnung der Mächte zusammenfallen, dass die von Augustinus etablierte Wertordnung unmittelbar Herrschaftsordnung sein soll. Damit setzt er nur ins politische Konfliktfeld des Mittelalters hinein das neuplatonische Verfahren fort, das darin bestand, ethische Terme wie den der Umkehr in metaphysische, durchaus real wirkende Realitäten umzudeuten.<sup>19</sup>

## 2) *Das ethische Argument*

Aegidius' zweites Argument hat sachlich mehr mit Platons Politikkonzept als mit der neuplatonischen Metaphysik zu tun.

„Das zweite Argument zu derselben Sache ergibt sich aus dem Gesichtspunkt des Zweckes. Denn wenn der eine Zweck dem anderen untergeordnet ist, untersteht auch die eine Macht der anderen.“ (*De eccl. pot.* I 9, S.33)

Nach einem Exkurs über den wertenden Sinn von „höher“ (*superius*) kommt Aegidius auf das Argument zurück, das auf einem bestimmten Verhältnis von Zwecken beruht.

„Dazu ist zu sagen, dass der weltliche Machthaber, der das materielle Schwert gebraucht, den Zweck und die Absicht hat und haben muss, die Menschen zur Tugend anzuleiten. Die tugendhaften Menschen nun sind fähig und bereit, der geistlichen Gewalt zu gehorchen. Der Zweck, den die weltliche Macht, die das materielle Schwert gebraucht, anzustreben scheint, ist also, die Bürger, ihre Untertanen, bereit zu machen, dass sie der geistlichen Macht gehorchen, die das materielle Schwert in dem Sinn besitzt, dass sie seinen Einsatz befiehlt. Also ist der Zweck desjenigen, der das materielle Schwert gebraucht und führt, dem Zweck der geistlichen Macht untergeordnet. Unter dem Gesichtspunkt des Zweckes ist also klar, dass die geistliche Gewalt höher und mächtiger ist als die weltliche.“ (*De eccl. pot.* I 9, S. 33)

Aegidius macht hier zwei Voraussetzungen. Erstens dass die Funktion der Politik darin besteht, die Menschen moralisch zu erziehen. Zweitens dass jeder, der eine Voraussetzung für die Tätigkeit eines anderen schafft, diesem anderen untergeben ist. Aegidius will zeigen, dass politische und religiöse Herrschaft in diesem Verhältnis stehen.

<sup>19</sup> Woraus entnimmt J. Miethke, dass der Vorrang an Würde die Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt nicht sichern kann (*Die Legitimität*, 656–657)? Miethke zufolge will Aegidius *deshalb* auch die zeitliche Priorität des Priestertums nachweisen, aber Aegidius selbst gesteht das angebliche Motiv nicht ein (s. *De eccl. pot.* I 6, S. 18; III 1, S. 146–147). Was für Miethke eine Unzulänglichkeit von Aegidius' metaphysischem Argument ist, wird für denselben Interpreten zu einer relativen Stärke der Position des Johannes von Paris: ein Würdevorrang der geistlichen Gewalt bedeutet keine Hierarchisierung (*Die Legitimität*, 658). Es fragt sich eben nur, ob Johannes über begriffliche Mittel verfügte, um das gegen die kirchlichen Neuplatoniker zu zeigen. Ich kann nicht erkennen, dass er es überhaupt versucht hat. Wie schwierig es ist, wird unten an Marsilius' Versuch deutlich werden.

Was die Erziehungsfunktion der Politik angeht, so scheint Marsilius von Padua der einzige mittelalterliche Autor zu sein, der sie bestritten hat, nicht direkt übrigens, sondern indem er der Politik eine andere Funktion zuwies, die Sicherung der Lebensbedingungen; er setzt dieses Ziel in seinem Referat des gegnerischen Arguments genau an die Stelle, an der sonst das Erziehungsziel, die menschliche Tugend, steht (*Def. pac.*, II 3, § 12, S. 156, 24–26). Die anderen Opponenten gegen den Machtanspruch der Papstkirche, Johannes von Paris und Dante, haben sich den Gemeinplatz von der Politik als moralischer Erziehung ausdrücklich zu Eigen gemacht. Der Gemeinplatz ist platonisches Urgestein, in Wirklichkeit sogar eine Idee, die Platon von Protagoras übernommen hat. Allerdings hat weder Platon noch Aegidius behauptet, die Politik habe keine andere Funktion. Nach Platon hat sie es auch mit dem Verhältnis zu den Nachbarstädten zu tun, nach Aegidius hat sie auch dafür zu sorgen, dass die Bürger ihre körperlichen Bedürfnisse befriedigen können. Natürlich verschafft dieser nicht auf die Religion bezogene Zweck der Politik keine Unabhängigkeit von der Kirche. Aus der Unterwerfung des Körpers unter die Seele folgert Aegidius vielmehr, dass auch die körperbezogene Herrschaft der kirchlichen Seelenverwaltung untertan sein muss (*De eccl. pot.* II 5, S. 57–58; vgl. Thomas von Aquin: *S. theol.* II–II 60, 6 ad 3).

Nicht weniger platonisch als der Erziehungsbegriff ist die zweite Prämisse des Aegidius, also die These von der Unterordnung dessen, der eine Voraussetzung für die Tätigkeit eines anderen schafft. Bei Platon kommt diese Unterordnung bekanntlich dann zur Sprache, wenn das Technemodell seine Grenze erreicht, d. h. wenn nach dem vernünftigen Gebrauch der fachgerecht hergestellten Produkte gefragt wird (*Eud.* 289 a–b). Vom *Euthydem* an ist es klar, dass die Kompetenz, Produkte zu gebrauchen – falls es eine solche Kompetenz gibt –, zur Herrschaft berechtigt, die Sokrates zuerst als Herrschaft über die Produkte und über alle Dinge beschreibt (291 c–d). Im *Staat* wird dann deutlich, dass das auch Unterordnung von Personen bedeutet, denn die Herrschaft soll nun darin bestehen, den Herstellern die Beschaffenheit ihrer Produkte vorzuschreiben (X, 601 c–e). Während dieser Text Hersteller und Benutzer der materiellen Sphäre zuordnet, will Sokrates im *Gorgias* auf eine Analogie in der künstlerischen und symbolischen Sphäre hinaus. Das heißt, ebenso wie Gymnastik und Medizin die Herstellung von Speisen und Kleidern für den Körper kontrollieren, so soll auch das Wissen vom Besten für die Seele andere Tätigkeiten beherrschen, die auf die Seele einwirken, wahrscheinlich die Rhetorik und die Dichtung (517 d – 518 a; 501 b–c, 502 c – 503 d).

Diese Platontexte waren um 1300 nicht bekannt, wohl aber die *Nikomachische Ethik*, die schon auf der ersten Seite von der unstrittigen Über- bzw. Unterordnung bestimmter Techniken und Fertigkeiten – wie der militärischen Reitkunst unter die Kriegskunst – handelt (1094 a 9–18). Wie Platon im *Staat* nimmt Aristoteles aus der Erfahrung auf, dass die Vertreter derjenigen Berufe,

die die Produkte anderer gebrauchen, den Herstellern dieser Produkte Weisungen erteilen; das impliziert der Terminus „Meistertechniken“ (*ἀρχιτεκτονικαὶ τέχναι*, 1094 a 14). Aristoteles geht über Platon hinaus, indem er diesem Herrschaftsverhältnis eine Hierarchie von Zwecken zuordnet: die Zwecke der jeweiligen Meistertechniken werden mehr begehrt als die der untergeordneten, denn an den letzteren ist man nur interessiert, weil sie den ersteren dienen. Bekanntlich bestimmt Aristoteles die politische Herrschaft nach diesem Modell: ihr Zweck ist das menschliche Gut, das die Zwecke aller Fertigkeiten umfasst, und sie stellt die Regeln für die Ausübung dieser Fertigkeiten auf (1094 a 24 – b 7).

Unverkennbar wendet Aegidius das aristotelische Modell auf das Verhältnis der weltlichen zur geistlichen Macht an. Zunächst schließt er: weil die tugendhafte Verfassung der Untertanen, auf die die weltliche Macht abzielt, die Disposition enthält, sich der religiösen Macht zu unterwerfen, ist diese Disposition der Zweck der politischen Herrschaft. Der Form nach ist das ein Fehlschluss, weil Aegidius die Eigenschaft „Disposition“ an die Stelle der Tugend setzt, deren Eigenschaft sie ist. Inhaltlich hat Johannes von Paris ein Gegenargument vorgebracht, auf das ich zurückkommen werde. Aegidius dagegen hält sich für berechtigt zu folgern, dass der Zweck der weltlichen Erziehung dem der geistlichen und deshalb auch die politische Macht der kirchlichen untergeordnet ist.

Thomas von Aquin hatte dieses Argument schon sorgfältiger in seinem Fürstenspiegel *De regno* oder *De regimine principum* I 15–16 ausgeführt und dabei Aegidius' Fehler vermieden. Nach Thomas hat der König die Menschen zu dem guten Leben anzuleiten, das der Zweck der politischen Gemeinschaft ist. Das gute bürgerliche Leben hat aber selber einen Zweck, das glückliche Leben im Himmel. Deshalb kann Thomas es dem weltlichen Regierenden zur Aufgabe machen, die weltliche Erziehung der Untertanen im Hinblick auf ihre religiöse Bestimmung zu organisieren. Dabei hat der König den Richtlinien der Kirche zu folgen und sich dem Papst zu unterwerfen, dem es obliegt, die Menschen zu ihrem letzten Ziel zu führen.<sup>20</sup>

Beruhet das metaphysische Argument auf neuplatonischer Spekulation, so das ethische auf dem christlichen Bewusstsein, um des ewigen Heils willen zu leben, und auf Platons und Aristoteles' teleologischer Denkform. Doppelt plausibel bzw. begründet, war das Argument schwer zu bestreiten. Offenbar hat kein Gegner des kirchlichen Machtanspruchs versucht, die Anwendung des Modells der Berufehierarchie in Frage zu stellen. Das wäre im Prinzip unter Hinweis auf die aristotelische These möglich, dass nur herstellende

<sup>20</sup> *Opusc. phil.* § 817, 819, 822–824. Zugunsten dieses Arguments wird das erste Kapitel der *Nikomachischen Ethik* nur von Guillelmus de Villana Cremonensis in seiner Streitschrift gegen Marsilius von Padua zitiert (*Tractatus*, S. 46). Was Thomas angeht, so bezeugt die angeführte Argumentation nicht die relative Eigenständigkeit des guten Lebens und der Politik, die man gern bei ihm finden möchte, so z.B. H. BIELEFELDT: *Von der päpstlichen*, 71 u. 78, vgl. 111–112.

Tätigkeiten ihren Zweck außerhalb ihrer selbst haben, die Praxis dagegen auf ihre eigene Vervollkommnung abzielt.<sup>21</sup> Aber Aristoteles hält sich selber nicht konsequent an diese Unterscheidung, insbesondere erklärt er sie im Zusammenhang mit der Berufehierarchie für irrelevant (1094 a 16–18) – eine der fundamentalen Unstimmigkeiten in Aristoteles' Ethik nach seinen Kommentatoren Gauthier und Jolif. Aber selbst wenn Aristoteles immer bei seiner These bliebe, wie sollten seine mittelalterlichen Interpreten glauben, dass das politische Handeln seinen Zweck in sich selbst hat, wenn es als Erziehung von Untertanen oder Bürgern aufgefasst wird?

Deshalb erstaunt es nicht, dass Johannes von Paris sich gegen das ethische Argument nicht auf den Praxischarakter der Politik beruft, sondern im Prinzip akzeptiert, das Modell der Berufehierarchie auf das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht anzuwenden.<sup>22</sup> Der interessanteste von Johannes' Einwänden lautet aber, die beanspruchte Unterstellung einer fachlichen Tätigkeit unter den Befehl einer anderen habe nur dann Sinn, wenn das Produkt der niedriger eingestuften Kunst zu nichts anderem gut ist als zum Gebrauch der höher eingestuften, wie das für die Medikamente gilt. Das ethische Argument gehe dagegen fehl, wenn der Zweck der niederen Kunst in sich gut und begehrenswert ist, wie es für das moralische Leben zutrefte. Anstelle der politischen *Praxis* einen Eigenwert unabhängig von der religiösen Werteskala zuzusprechen, will Johannes den *Zweck* oder das *Produkt* des politischen Tuns dem Anspruch der Kleriker entziehen, als die für den letzten Zweck Zuständigen über den Zweck der Politik als bloßes Mittel zu verfügen. Aber die Tatsache, dass Johannes die Politik unter den Begriff der niederen Kunst subsumiert, zeigt schon, dass seine Position in dem damaligen Konflikt zwischen Papst und König, der wie jeder Konflikt eindeutige Stellungnahmen begünstigt, nicht leicht zu verteidigen war.

In historischer Perspektive kann man die Schwierigkeit, in der sich Johannes befand, so beschreiben, dass er das aristotelische Lebensideal wieder in die religiöse Ethik zu integrieren suchte, die nach Augustinus die Ansprüche der antiken philosophischen Ethik erstmals einlösen soll. Auf die

<sup>21</sup> *Eth. Nic.* VI 5, 1140 b 6–7; vgl. Kap. 2, 1139 b 1–4. Die Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke hat die These jedoch sehr abgeschwächt, anscheinend wegen eines Schreibfehlers in der griechischen Vorlage (aus *οὐκ ἂν εἴη* war wohl *οὐκ ἀεί* geworden). So sagte Aristoteles auf Lateinisch, der Zweck der Praxis liege nicht immer außerhalb ihrer (s. THOMAS VON AQUIN: *In X lib. Eth.*, lib. VI, lect. 4, textus, § 834). Thomas von Aquin bekräftigte diese Abschwächung noch mit der Begründung, nichts spreche dagegen, dass eine Handlung auf eine andere als ihren Zweck abzielt (ebd., comm., § 1167). Im Kommentar zur Parallelstelle 1139 b 1–4 versteht er aber Aristoteles ganz richtig so, dass der Zweck des Handelns das gute Handeln ist (lect. 2, § 1136; vgl. *In XII lib. Met.*, lib. IX, lect. 8, § 1865).

<sup>22</sup> *Über königliche*, Kap. 17, S. 159–160; vgl. Kap. 11, S. 121, 9–19. Das impliziert die selbstverständliche Anerkennung der geistlichen Macht als Vermittlungsinstanz der endgültigen Vervollkommnung der Menschen.

aristotelische Politiktheorie bezogen, heißt das: nur die christliche Ethik erklärt, wie die bewundernswerten Handlungen glücklich machen, auf die der beste Staat bei der Erziehung seiner Bürger abzielt. Augustinus wählt dazu ein extremes Beispiel aus der römischen Geschichte aus, den Fall des Generals Regulus, der sich nach einer Freilassung unter Bedingungen freiwillig wieder in die Hände der Karthager begab, um den bei den Göttern geschworenen Eid zu halten, an den die Feinde seine Freilassung gebunden hatten; sie bestraften seine Treue gegenüber den Göttern, indem sie ihn zu Tode folterten (*De civ. dei* I 15, Z. 1–16). Daraus folgert Augustinus, dass die Überzeugung der philosophischen Ethik falsch ist, vorbildliches Handeln mache im irdischen Leben glücklich, dass das Glück vielmehr nur nach diesem Leben von Gott als Lohn zugeteilt werden kann.

Das bedeutet, wenn man auf Johannes von Paris und seine Konstruktion von zwei Lebenszielen zurückkommt, dass dem moralischen Leben, zu dem der Staat erzieht, das abgeht oder jedenfalls nicht zuverlässig zukommt, was es zu einem guten Leben macht, das Glück. Anders gesagt, das gute Leben des Aristoteles ist unter dem Gesichtspunkt des Glücks vom ewigen Leben oder vom Himmelsstaat absorbiert worden. Dem tragen Thomas von Aquin und Aegidius Romanus Rechnung, indem sie das irdische Leben und die vom Staat durchgesetzte Moral als bloße Mittel zum Erwerb künftigen Glücks betrachten. Johannes von Paris dagegen versucht, dem vom religiösen Ziel absorbierten moralisch guten Leben gleichwohl wieder einen Platz nicht als Mittel, sondern als Zweck einzuräumen, ohne jedoch die religiöse Ordnung der Zwecke im Ganzen in Frage stellen zu können.<sup>23</sup> Wenn man sich klarmacht, dass dieser Versuch von Inkonsistenz bedroht ist, kann man das radikalere Konzept des Marsilius besser einschätzen.

#### IV. MARSILIUS' EMANZIPATION DES POLITISCHEN

Aegidius Romanus praktiziert auf extreme Weise, was das Denken seiner Epoche kennzeichnet: er bestimmt das Politische, indem er es in nicht-politische Ordnungssysteme einpasst. Wer das Politische stattdessen als eine Dimension menschlichen Zusammenlebens begreift, die auf nichts anderes zu reduzieren ist, entdeckt es neu, weil er es in seiner Eigenständigkeit entdeckt.

<sup>23</sup> In derselben Schwierigkeit scheint sich mir Dante zu befinden, der im letzten Kapitel der *Monarchia* ausführlich für die wechselseitige Unabhängigkeit der zwei Lebensziele und der ihnen entsprechenden Ordnungen argumentiert, ganz zum Schluss aber eine gewisse Ausrichtung des irdischen auf das ewige Glück und eine partielle Unterwerfung des Kaisers unter den Papst akzeptiert (III 15, Z. 79–86). Ich verstehe nicht die Interpretation, mit der B. Nardi die Bedeutung dieser Zeilen minimalisieren will, dass sie sich nämlich auf die vorbereitende Funktion beziehen, die das römische Imperium für das Erlösungswerk Christi hatte (*Dal Convivio*, 95–96 u. 302); denn aus einer Beziehung auf Christus würde Dante genau so wenig wie die anderen Kritiker der kirchlichen Machtansprüche eine Beziehung auf den Papst ableiten.



Das tut Marsilius von Padua in seinem Hauptwerk *Defensor pacis* (1324). Wie Dante ist er überzeugt, dass der Herrschaftsanspruch der Papstkirche ständig den Frieden der Christenheit bedroht. Wie Dante will er mit einem neuen politischen Konzept zur Wiederherstellung des Friedens beitragen. Aber anders als Dante meint er nicht den Weltfrieden unter einem Weltmonarchen, sondern den inneren Frieden, den sich die verschiedenen politischen Gemeinschaften mit einer neuen Verfassung und mit der Unterordnung der kirchlichen unter die politische Institution verschaffen können sollen. Neu ist im Übrigen die politische Verfassung, die Marsilius vorschlägt, nur in der mittelalterlichen Theorie; in der Wirklichkeit boten die politischen Strukturen der italienischen Stadtgemeinden Marsilius wichtige Vorbilder.<sup>24</sup>

Innerhalb dieses theoretischen Unternehmens kritisiert Marsilius einen bestimmten politischen Platonismus, indem er erstens die Einordnung der politischen Macht in die metaphysisch begründete Hierarchie der Werte und Mächte bestreitet und zweitens eine neue, nämlich politische Hierarchie aufstellt.<sup>25</sup>

### 1. Ungewollte Konsequenzen des Hierarchiekonzepts

Der erste Kritikpunkt bezieht sich nicht direkt auf das metaphysische Argument des Aegidius, das ich oben behandelt habe, sondern auf eine abstrakte Formulierung, die sowohl durch das kosmologische Argument (s. oben S. 100) wie auch mit Bezug auf körperliche und seelische Belange des Menschen konkretisiert werden kann. Marsilius referiert dieses Argument folgendermaßen:

„Wie sich die Körperdinge zu den spirituellen verhalten, so verhält sich der Herrscher über die Körperdinge zum Herrscher über die spirituellen Dinge. Ohne Zweifel haben die Körperdinge eine geringere Würde und unterstehen den spirituellen von Natur aus. Also muss auch der Herrscher über die körperlichen Dinge, der weltliche Richter, dem unterstehen, der die spirituellen Dinge beherrscht, d. h. dem kirchlichen Richter.“ (II 3, § 11)

Mit diesem Schluss aus Obersatz, Untersatz und Konklusion will Marsilius offenbar den Tenor der vielen Argumente erfassen, die auf die Leib-Seele-

<sup>24</sup> Es gab auch schon vor Marsilius politische Schriften, die ohne vergleichbaren theoretischen Anspruch die Institutionen der Stadtrepubliken darstellten: *Oculus pastoralis* (um 1222); JOHANNES VON VITERBO: *Liber de regimine civitatum* (1261–1264); BRUNETTO LATINI: *Li livres dou trésor* (1262–66) III 73–83.

<sup>25</sup> Marsilius erwähnt auch das gegnerische Argument, das ich oben das „ethische“ genannt habe und das sich unmittelbar bis auf Platon zurückverfolgen lässt (*Def. pac.* II 3, § 12; Kap. 30, § 3; im Folgenden zitiere ich den *Defensor pacis* nur mit der Angabe von Teil, Kap., Paragr., Seite u. Zeile). Aber die Widerlegung dieses Arguments enthält keine neuen Gedanken, sondern beruht auf der Unterscheidung der priesterlichen Funktion von derjenigen Gottes: im Hinblick auf das ewige Glücksziel hat der Priester nur zu lehren, Gott allein zu urteilen.

Dichotomie zurückgehen, ohne sich unmittelbar auf das dynamische Verhältnis von Seele und Leib zu beziehen. Jedenfalls habe ich das Argument in dieser Formulierung bei keinem der Verteidiger der Papstkirche gefunden. Den Obersatz kann man in der *Determinatio compendiosa* (S. 18) lesen, abgesehen davon, dass da anstelle der beiden „Herrscher“ in abstracto konkret Kaiser und Papst genannt sind. Der Untersatz kombiniert in aller Kürze die zwei Aspekte der neuplatonischen Hierarchie, wie sie vielen Argumenten des Aegidius Romanus zugrundeliegt: Wertdifferenz und Herrschaftsverhältnis.<sup>26</sup>

Ich habe hier „spiritualis“ mit dem ebenso zweideutigen Wort „spirituell“ übersetzt, weil manche philosophisch argumentierende Befürworter der kirchlichen Oberherrschaft von der Homonymie profitieren, um vom Geistigen zum Geistlichen überzugehen, so Aegidius Romanus in *De eccl. pot.* I 5, S. 16–17.<sup>27</sup> Marsilius hat die verschiedenen Verwendungsweisen von „spiritualis“ ausführlich erörtert (II 2, § 5). Erst am Ende seiner umfangreichen Schrift nimmt er zu dem übersetzten Schluss Stellung; dabei erinnert er daran, dass „spirituell“ im religiösen Sinn nicht dem Adjektiv „körperlich“, sondern dem Adjektiv „zeitlich“ entgegengesetzt ist.<sup>28</sup>

„Gegen den Obersatz in seiner Allgemeinheit gibt es viele Einwände. Wenn im Untersatz, in dem es heißt, die körperlichen Dinge seien den spirituellen untergeben, ‚untergeben sein‘ im Sinn von ‚weniger vollkommen sein‘ gemeint ist, muss man ihn zugeben, falls man sich an die eigentlichen Bedeutungen der Wörter ‚zeitlich‘ und ‚spirituell‘ hält. Es wurde aber hinzugefügt, der römische Bischof sei der Herrscher bzw. Richter über die spirituellen Dinge.<sup>29</sup> Wenn nun ‚Richter‘ im Sinn der ersten Bedeutung des Wortes aufgefasst wird, dass er nämlich der theoretische oder praktische Beurteiler dieser Dinge ist, dann ist es wahr, dass der römische und jeder andere Bischof ein solcher Richter ist oder sein muss. Und daraus ist zu schließen, dass er vollkommener als derjenige ist, der in diesem Sinn nur über Körperdinge urteilt, und dies speziell wegen des Unterschieds zwischen den beurteilten Dingen. Daraus folgt aber nicht, dass ein solcher Richter über spirituelle Dinge einem anderen Richter in dem Sinn übergeordnet ist, dass er über ihn Recht spricht oder zwingende Urteile verhängt. Sonst wäre nämlich der Zoologe der Herrscher über den Astrologen oder den Geometer bzw. hätte richterliche Zwangsgewalt über ihn, oder ihr Verhältnis wäre umgekehrt – wo doch keines von beiden notwendig oder wahr ist.“ (II 30, § 2)

<sup>26</sup> S. *De eccl. pot.* I 3, S. 11; Kap. 5, S. 16–17; Kap. 7, S. 23; Kap. 9, S. 33

<sup>27</sup> Allerdings weist Aegidius auf einen Unterschied hin, indem er erklärt, dass die „spirituellen Substanzen“ kosmische Intelligenzen sind, und unmittelbar darauf die andere „spirituelle Macht“ zugleich „kirchlich“ nennt (I 5, S. 17).

<sup>28</sup> „Zeitliche“ Güter sind nach Augustinus diejenigen, die wir für eine gewisse Zeit die unsrigen nennen können, s. *De lib. arb.* I 15, Z. 45–46. Im Übrigen ist dem Körperlichen natürlich das Spirituelle im philosophischen Sinn, also das Geistige entgegengesetzt (vgl. oben Anm. 16).

<sup>29</sup> S. II 3, § 10 in fine.

Die Einwände gegen den Obersatz trägt Marsilius wohl deshalb nicht vor, weil er zuvor (§ 1) das Argument behandelt hat, das in ähnlicher Weise das Verhältnis weltlicher und kirchlicher Herrschaft in Analogie zum Verhältnis von Leib und Seele bestimmen will. Einen generellen Einwand aus der Kritik dieses Arguments würde er wahrscheinlich auch gegen den Obersatz des jetzt diskutierten Arguments richten: er gilt nicht allgemein, denn zwischen den Termini der einen Seite – „Körperdinge“ und „spirituelle Dinge“ – gibt es Unterschiede, die es zwischen den Termini der anderen Seite – „Herrscher über die Körperdinge“ und „Herrscher über die spirituellen Dinge“ – nicht gibt (vgl. S. 589, 10–18); schon deshalb nicht, könnte man ergänzen, weil die beiden Herrscher Menschen sind. Wenn das so ist, dann kann man aus dem Obersatz und einem bestimmten Untersatz nichts folgern, weil unklar ist, ob in dem mit dem Untersatz gemeinten Fall die beiden Seiten der Analogie übereinstimmen oder nicht.

Die Präzisierungen des Untersatzes und der Konklusion zielen darauf ab, zwischen metaphysischer Hierarchie und menschlicher Herrschaft zu trennen.

Als erstes präzisiert Marsilius, dass das Verb „untergeben sein“ (*subdi*), das er hier an die Stelle von „unterstehen“ (*subesse* in II 3, 11) setzt, einen geringeren Grad von Vollkommenheit bedeutet – also keine Abhängigkeit oder Unterwerfung unter eine überlegene Macht; in der ersten Fassung des Untersatzes ist auch von geringerer Würde die Rede (II 3, 11). Die Präzisierung erlaubt es Marsilius, weiter unten zu bestreiten, dass aus größerer Vollkommenheit juristisch definierte politische Macht *folgt*. Auch Johannes von Paris hat schon den Aspekt der Wertstufen aus dem Hierarchiekonzept isoliert und als einzigen gelten lassen (s. oben S. 106), aber die Vertreter dieses Konzepts wie Aegidius Romanus unterscheiden nicht zwischen den Aspekten Wert und Macht. Am ehesten noch kann man Aegidius den Unterschied an seiner Rede von den untersten Wesen nachweisen, die durch die mittleren zu den höchsten zurückgeführt werden sollen (s. oben S. 102). Denn wenn dieser Satz keine Tautologie sein soll, muss der Unterschied zwischen Untersten, Mittleren und Höchsten unabhängig von der mit „zurückführen“ gemeinten Kausalität gegeben sein, und dann handelt es sich um einen Unterschied an Wert oder Würde, wie Johannes von Paris und Marsilius behaupten.

Der zweite Punkt, den Marsilius eindeutig machen will, ist der Gegensatz von „zeitlich“ und „spirituell“; das betrifft schon den Obersatz. Die beiden Termini sollen in ihrer eigentlichen Bedeutung verwendet werden, von der Marsilius anzunehmen scheint, dass der Leser sie aus den Bedeutungsanalysen zu Beginn des zweiten Buches des *Defensor pacis* entnimmt; aber nur im Fall von „spirituell“ spricht Marsilius da von einer eigentlichen Bedeutung. Er will darunter die christliche Lehre und die Heilmittel wie Sakramente und Gnade verstehen, eventuell auch auf das ewige Heil bezogene menschliche Handlungen und seelische Einstellungen (II 2, § 5, S. 147, 19–148, 12). „Zeitlich“

dagegen sind in erster Linie äußere Güter, über die der Mensch im Interesse seines irdischen Lebens verfügt, dann auch Handlungen und seelische Einstellungen in derselben Absicht.<sup>30</sup> Obwohl Marsilius nicht ausdrücklich sagt, wie die Termini aufgefasst werden sollen, ist klar, dass er die ethisch-religiöse Gegenüberstellung von Zeitlichem und Geistlichem meint und damit den metaphysischen Gegensatz von Körperlichem und Geistigem ausschließt.

Zur Analyse des Schlusses, den Marsilius seinen Gegnern unterstellt, ist schließlich der Sinn von „Richter“ zu bestimmen; das Wort kommt im Obersatz nicht vor, erklärt aber in der Konklusion, was schon im Obersatz mit „Herrscher“ gemeint ist.<sup>31</sup> Im Zuge seiner Bedeutungsanalysen hat Marsilius schon unterschieden zwischen dem Fall des Sachverständigen einerseits, der sein Urteil über ein theoretisches Problem oder eine praktische Frage abgibt, und dem Fall des Herrschenden andererseits, der nach Gesetz und Herkommen ein Urteil in einem Rechtsstreit fällt und mit Zwangsgewalt durchsetzt (II 2, § 8).<sup>32</sup> Auf der Grundlage dieser Unterscheidung und der anderen Präzisierungen hält Marsilius anstelle des gegnerischen Schlusses nur den folgenden für gültig:

Wie sich Zeitliches zu Geistlichem verhält, so der Richter, d.h. Sachverständige, in zeitlichen Dingen zum Richter, d. h. Sachverständigen, in geistlichen Dingen. Zeitliches ist weniger vollkommen als Geistliches.

Also ist der Richter, d.h. Sachverständige, in zeitlichen Dingen weniger vollkommen als der Richter, d.h. Sachverständige, in geistlichen Dingen.

Marsilius hat die Prämissen des Schlusses so interpretiert, dass er die Konklusion akzeptieren kann, auch wenn der geistliche Sachverständige kein Theologieprofessor, sondern einer der Bischöfe ist, z.B. der von Rom (für Marsilius ist er nur *primus inter pares*, s. II 16). Es stört Marsilius nicht, dass sich der Bischof von Rom als vollkommener denn ein weltlicher Herrscher, eventuell der Kaiser, erweist, denn das rührt nur von der größeren Vollkommenheit der Gegenstände seiner Kompetenz her; die Gegenstände des weltlichen Machthabers nennt Marsilius nun doch wieder „Körperdinge“ statt „zeitliche Dinge“.

<sup>30</sup> II 2, § 4, S. 146, 13–20 u. 24–26. So verstanden, stehen sich „spirituell“ und „zeitlich“ im Hinblick auf die zwei Zielsetzungen gegenüber. Im Kontext der Argumentation von Kap. 30, § 2, kommt aber auch eine dritte Bedeutung von „zeitlich“ in Frage: das justiziable zwischenmenschliche Tun und Leiden (II 2, § 4, S. 147, 1–5).

<sup>31</sup> Mit „*iurisdictio*“ wird im Mittelalter die Herrschaft über Personen bezeichnet, mit „*dominium*“ diejenige über Sachen; auch die Oberherrschaft des Papstes über die weltlichen Herrscher wird von ihren Befürwortern oft als Befugnis bezeichnet, über sie zu Gericht zu sitzen (s. z. B. AEGIDIUS: *De eccl. pot.* I 5, S. 17 unten). Dadurch, dass Herrschaft als Rechtsprechung verstanden wird, bleibt Politik als Gestaltung der Lebensverhältnisse und als Konfliktfeld verschiedener Mächte weitgehend unberücksichtigt.

<sup>32</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Script. sup. Sent.*, lib. IV, dist. 18, qu. 1, a. 1 c

Auf die Erklärung, was sich aus dem Verhältnis von Zeitlichem und Geistlichem legitim für ihre Vertreter ergibt, folgt ein Hinweis auf den Irrtum, auf dem das Hierarchiekonzept beruht. Nachdem Marsilius den Aspekt der Vollkommenheitsstufen aus dem Hierarchiekonzept herausgelöst hat, kann der Aspekt der Abstufung der Macht bzw. Abhängigkeit nur noch hinzugefügt werden. Wenn die Hinzufügung nicht willkürlich sein soll, muss Macht aus Vollkommenheit und Unterwerfung oder Abhängigkeit aus relativer Unvollkommenheit folgen. Marsilius unterscheidet sich nun von Johannes von Paris, indem er die übergeordnete Macht nicht metaphysisch als Schöpfungsmacht, sondern politisch als rechtliche Gewalt (*iurisdiccio*) versteht. Deshalb stellt er das Hierarchiekonzept so dar, dass seine Vertreter aus größerer Vollkommenheit den Besitz rechtlicher Gewalt folgern (ebenso in § 1, S. 590, 8–13). Zugleich macht er geltend, dass Personen dann vollkommener als andere sind, wenn sie – wie der Bischof von Rom im Verhältnis zum Kaiser – auf Gebieten von höherer Dignität kompetent sind. Die Vertreter des Hierarchiekonzepts müssten also folgendermaßen schließen:

Wenn A auf einem Gebiet kompetent ist, das das Gebiet, auf dem B kompetent ist, an Wert übertrifft, dann ist A vollkommener als B.

Wenn A vollkommener als B ist, dann hat A rechtliche Gewalt über B.

Die Zoologie übertrifft die Geometrie an Wert.

Also ist der Zoologe vollkommener als der Geometer.

Also hat der Zoologe rechtliche Gewalt über den Geometer.

Die Konklusion erweckt den Eindruck, dass Marsilius eine *reductio ad absurdum* gelungen und das Hierarchiekonzept damit widerlegt ist. Zweifellos ist die Kombination der beiden Prämissen nicht allgemein wahr. Aber es ist nicht evident, dass sie auch in jedem Fall falsch ist. Ein Platoniker wird geltend machen, dass sie dann wahr ist, wenn das Wissensgebiet von A die Dialektik ist. Die Kluft, die Marsilius von der platonischen Tradition trennt, wird daran deutlich, dass er ein paar Seiten weiter unten eine ähnliche *reductio ad absurdum* an dem Beispiel des Metaphysikers unternimmt (II 30, § 4, S. 595, 17–29).

Derjenige, dessen Handeln vollkommener ist, darf nicht der rechtlichen Gewalt dessen unterworfen werden, der weniger vollkommen handelt.

Keine Handlung des politischen Machthabers ist so vollkommen wie die des Metaphysikers.<sup>33</sup>

Also darf kein Metaphysiker der rechtlichen Gewalt des politischen Machthabers unterworfen werden.

<sup>33</sup> Marsilius muss voraussetzen, dass der Metaphysiker als solcher handelt, sonst sind seine Handlungen nicht mit den politischen des Machthabers zu vergleichen; im Fall der Priester liegt Marsilius an dem Hinweis, dass viele ihrer Handlungen überhaupt nicht geistlich sind (II 2, § 7). Da aber die Metaphysik reine Theorie ist, bleibt es dunkel, wie der Metaphysiker als solcher handeln kann.

Marsilius zielt natürlich auf dasjenige Argument, das sich ergibt, wenn man das sakramentale Handeln des Priesters im Vergleich mit dem richterlichen Handeln des Regierenden in den Untersatz einsetzt, um auf die Befreiung der Priester von der weltlichen Gerichtsbarkeit zu schließen (II 30, § 4, S. 593, 2–9). Den Unterstützern der klerikalen Ansprüche, die mit dem Handeln der Priester nur einen Aspekt ihrer größeren Würde meinen, ist es nicht eingefallen, auf der Skala der Würden einen Platz zwischen dem Priester und dem politischen Machthaber für Personen von nicht religiösem, wohl aber intellektuellem Rang wie den Metaphysiker freizumachen und damit auch die „Intellektuellen“ der richterlichen Gewalt zu entziehen.<sup>34</sup> Marsilius ließ sich in seiner Argumentation offenbar so von der Denkweise, gegen die er opponierte, und von dem bestimmen, was vermutlich dem common sense einleuchtete, dass er den Satz von der rechtlichen Immunität des Metaphysikers für offenkundig falsch erklärte (II 30, § 4, S. 595, 21–22). Ebenso urteilt er über den Satz, der Metaphysiker habe wegen seiner größeren Vollkommenheit über den Arzt mit richterlicher Gewalt zu herrschen (§ 1, S. 589, 25–29).

Aber die Idee, politische Macht mit philosophischer, insbesondere metaphysischer Kompetenz zu verknüpfen, konnte Marsilius nicht so fremd sein, wie es sein Urteil suggeriert. Sein Kollege und Freund Johannes von Jandun, den Zeitgenossen sogar für einen Koautor des *Defensor pacis* hielten, hat nämlich einen Zusammenhang zwischen der führenden Rolle der Metaphysik als Betrachtung Gottes und der Herrschaft über Menschen hergestellt. Einerseits soll die Betrachtung Gottes der Zweck der politischen Gemeinschaft und das mit dieser Erkenntnis verbundene Glück Zweck des bürgerlichen Glücks sein.<sup>35</sup> Andererseits brauchen der Richter und der Herrscher die Erkenntnis Gottes, wenn die Gemeinschaft nach dem Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit regiert werden soll (qu. 22, fol. 19 ra). Deshalb muss der Herrscher entweder selber in dem Sinn weise sein, dass er Gott erkennt, oder sich diese Erkenntnis vom Metaphysiker vermitteln lassen. Die so verstandene Regierung durch Weise ist eine notwendige Bedingung für das bürgerliche Glück. Unter diesen Voraussetzungen erscheint es konsequent, dass der Nichtweise dem Weisen keine Befehle erteilen können soll (qu. 22, fol. 18 vb).

Politischer Platonismus wird also auch von einem Denker praktiziert, der im übrigen Aristoteles nach den Kommentaren des Averroes interpretierte. Deshalb kann Marsilius das, was er als eine *reductio ad absurdum* präsentiert, d. h. den Schluss auf die rechtliche Immunität des Metaphysikers, nicht für die endgültige Widerlegung des Hierarchiekonzepts halten, wenn er die Überlegungen des Johannes von Jandun ernst nimmt.

<sup>34</sup> Ein gutes Beispiel ist der schon zitierte (Anm. 20) Marsiliuskritiker GUILLELMUS DE VILLANA CREMONENSIS: *Tractatus*, S. 43–45

<sup>35</sup> *Quaest. in Met.*, lib. I, qu. 18, fol. 15 rb.

## 2. Etablierung einer politischen Hierarchie

Marsilius widerspricht dem Schluss vom vollkommeneren Handeln auf die rechtliche Immunität nicht nur mit der besprochenen *reductio ad absurdum*. Zuvor formuliert er schon einen anderen Einwand, der darauf hinausläuft, der metaphysischen Rangfolge der Vollkommenheiten eine politische zur Seite zu stellen. Zu Beginn dieses Gedankengangs bezieht er sich auf den Obersatz des gegnerischen Arguments, nach dem der vollkommener Handelnde nicht dem rechtlichen Zwang des weniger vollkommen Handelnden unterworfen sein darf (vgl. II 3, § 13).

„So ist der erste Satz dieser Argumentation falsch. Es hindert ja nichts, dass dasjenige, das *schlechthin* edler oder vollkommener handelt, *in einer bestimmten Hinsicht* von dem weniger vollkommen Handelnden abhängt und so in gewisser Hinsicht unvollkommener ist.“ (II 30, § 4, S. 593, 18–22)

Im Folgenden illustriert Marsilius diese Art von Beziehungen am Verhältnis des menschlichen zu anderen Körpern und am Verhältnis des Auges zur Hand oder zum Fuß. Dann fährt er fort:

„In diesem relativen Sinn ist auch die Regierung abhängig und empfängt einiges durch die Handlungen einiger untergeordneter Teile der Stadt, von denen wir im 5. Kap. des ersten Teils gesprochen haben, – wenn auch nicht im Modus des zwingenden Urteils –, während diese Teile von der Regierung unter einem besseren und vollkommeneren Gesichtspunkt abhängen, unter dem Gesichtspunkt des zwingenden Urteils, wie im 15. Kap. des ersten Teils gezeigt wurde. So hängt also der Priesterstand von der Regierung ab und empfängt etwas von ihr – und die Regierung < auch > vom Priesterstand. Dieser empfängt nämlich von der Regierung die rechtliche Bestimmung seiner bürgerlichen Handlungen und den Schutz vor Unrecht, damit er solches keinem anderen zufügt noch von einem anderen erleidet, soweit es um die diesseitige Welt geht; denn das ist die Funktion des Regierenden und keines anderen Teiles der Stadt, wie im 15. Kap. des ersten Teils bewiesen wurde.“ (II 30, § 4, S. 594, 5–17)

Nach einem Hinweis auf Textstellen bei Paulus nimmt Marsilius seinen Gedankengang wieder auf:

„Umgekehrt bedarf die Regierung des priesterlichen Handelns und hängt von ihm ab, denn sie empfängt von der Priesterschaft die Lehre zusammen mit den Sakramenten, die die Menschen in dieser Welt auf das Heil oder ewige Glück in der künftigen Welt vorbereiten bzw. entfernen, was dem im Weg steht.

Wechselweise handeln und leiden sie aber verschiedenartig. Denn der Regierende, der in dieser Welt mit Zwangsgewalt richtet, und zwar auf Gottes Anordnung hin, unmittelbar aber aufgrund seiner Einsetzung durch den menschlichen Gesetzgeber oder irgendeinen anderen menschlichen Willen, kann mit seiner Zwangsgewalt, d.h. durch die Todesstrafe oder eine andere, legitim auf den Priester einwirken, auch gegen dessen Willen, wenn er das menschliche Gesetz, soweit es dem göttli-

chen nicht widerspricht, übertreten hat, wie im 5. und 8. Kap. dieses und im 15. Kap. des ersten Teils bewiesen wurde.“ (II 30, § 4, S. 594, 23–595, 9)

Bischöfe und Priester, so schließt Marsilius den Gedankengang, dürfen dagegen im irdischen Leben niemanden zwingen, weil sie nur praktische Lehrer des göttlichen Gesetzes sind, vergleichbar den Ärzten; das Richteramt dagegen bleibt Christus vorbehalten (vgl. § 1, S. 590, 13–24, u. Kap. 10, § 2).

Um die Interpretation mit einem „Detail“ zu beginnen: Marsilius macht die in § 2 vorgenommene Trennung von Vollkommenheit und Abhängigkeit, die auch Unterwerfung sein kann, wieder rückgängig, wenn er im zweiten Satz von Abhängigkeit auf relative Unvollkommenheit schließt. Das scheint aber kein Rückfall in die Denkgewohnheiten der Zeit, sondern Absicht zu sein, denn im Folgenden nennt Marsilius das mit Zwang ausgestattete Urteil „besser und vollkommener“. Das heißt, er begnügt sich nicht damit, der traditionellen Hierarchie eine politische Herrschaftsordnung entgegenzusetzen, sondern besteht darauf, dass diese auch eine Wertordnung enthält; wie sie zu verstehen ist, wird sich im Folgenden zeigen.

Eine andere Eigentümlichkeit des Gedankengangs im ersten Teil des Textes liegt in der Anwendung des Schemas „schlechthin – in einer bestimmten Hinsicht“. Der Leser des zweiten Satzes befindet sich im Zweifel darüber, wer mit dem „schlechthin vollkommener Handelnden“ und wer mit dem „in gewisser Hinsicht vollkommener Handelnden“ gemeint ist, den es geben muss, wenn es den im Text genannten in gewisser Hinsicht Unvollkommeneren gibt. Geht man von der Wertordnung aus, die der zu widerlegende Obersatz ausdrückt, und denkt man überdies an die Unterscheidung des Johannes von Paris, dass der weltliche Machthaber in weltlichen Belangen bedeutender ist, der geistliche aber schlechthin (*Über königliche*, Kap. 5, S. 89, 7–8), dann liegt es nahe zu vermuten, auch für Marsilius sei der schlechthin vollkommener Handelnde der Priester und der in gewisser Hinsicht vollkommener Handelnde der Regierende. In dem Textabschnitt, der auf die Nennung der Beispiele folgt, zeigt sich jedoch, dass Marsilius es umgekehrt meint. Denn wenn der Gesichtspunkt des zwingenden Urteils der vollkommener ist, dann sind auch dies Urteilen und die urteilende Instanz vollkommener als andere Tätigkeiten und die sie ausführenden Instanzen; zu ihnen gehört neben anderen Ständen der Priesterstand.

Da nicht zu erkennen ist, dass Marsilius zu dieser Einschätzung *übergeht*, muss man annehmen, dass er das Schema „schlechthin – in einer bestimmten Hinsicht“ von vornherein so angewandt hat, dass der Regierende schlechthin vollkommener ist als der Priester und dieser nur in einer Hinsicht vollkommener als jener. Wenn das so ist, versucht Marsilius nicht, den Obersatz, von dem seine Gegner ausgehen („der vollkommener Handelnde darf nicht dem rechtlichen Zwang des weniger vollkommen Handelnden unterworfen



sein“), mit Argumenten zu widerlegen. So undifferenziert, wie er den Obersatz aufschreibt, nennt er ihn zwar falsch. Er akzeptiert ihn aber unter drei Bedingungen, von denen seine Gegner mindestens die dritte nicht übernehmen würden: man muss zwischen schlechthin vollkommenerem und in gewisser Hinsicht vollkommenerem Handeln unterscheiden; die rechtliche Immunität gilt nur für den schlechthin vollkommener Handelnden; der schlechthin vollkommener Handelnde ist der Regierende, während der Priester nur in einer Hinsicht vollkommener handelt.<sup>36</sup>

Marsilius argumentiert also gegen die Verteidiger der Papstkirche, indem er ein von ihnen akzeptiertes Prinzip anders als sie interpretiert. Aber er widerlegt nicht ihre Interpretation, indem er etwa zeigte, dass sie einem anderen von ihnen für wahr gehaltenen Satz widerspricht – das wäre bekanntlich die platonische Form der Widerlegung. Marsilius widerlegt die gegnerische Interpretation des Obersatzes auch nicht auf andere Weise. Wie rechtfertigt er dann seine Interpretation des Obersatzes, wie zeigt er, dass seine Interpretation des Obersatzes derjenigen seiner Gegner überlegen ist? Die Frage scheint mir von grundsätzlicher Bedeutung zu sein, denn es geht um das Verfahren, mit dem ein Philosoph eine herrschende Denktradition überwindet, deren Anfänge für ihn nicht mehr zu erkennen und kritisch zu analysieren sind.

Marsilius rechtfertigt seine Voraussetzung, dass die Regierung schlechthin vollkommener als der Priesterstand ist, unausdrücklich mit der Erwähnung der rechtlichen Funktion der Regierung: sie und sie allein schreckt vor Unrecht ab und schützt vor Unrechtleiden. Dadurch erhält sie, wie es in dem mehrfach zitierten Kap. I 15 (§ 6 u. 11) heißt, das Gemeinwesen und jeden seiner Teile, also auch den Priesterstand. Denn ohne eine mit Zwang durchgesetzte Rechtsordnung würden die Konflikte und Unrechtshandlungen, sagt Marsilius, zu Bürgerkrieg und zur Auflösung der bürgerlichen Gemeinschaft führen. Demnach ist kein Stand oder kein Organ dieser Gemeinschaft für sie so notwendig wie die Regierung. Wenn deren Handeln zur Wahrung der Rechtsordnung schlechthin vollkommener als das priesterliche Handeln genannt wird, ist schon entschieden, dass im Hinblick auf die Existenz der politischen Gemeinschaft bestimmt wird, was schlechthin vollkommener ist,

<sup>36</sup> Es scheint, als hätte dies Vorgehen Marsilius' Gegner überfordert, denn sein Kritiker Guillelmus de Villana Cremonensis brachte keine schlagendere Erwiderung zustande als die Beueuerung, die Befugnis zu strafen richte sich nach der Würde der Personen, so dass es der Vernunft widerspreche, wenn der Mindere den Höheren bestrafen solle (*Tractatus*, S. 43 u. 45).

Was die Immunität des Regierenden angeht, so folgt aus dem Obersatz, wie Marsilius ihn versteht, nur, dass der Regierende keinem rechtlichen Zwang *des Priesters* unterliegt. Man kann daraus nicht auf eine generelle rechtliche Unbelangbarkeit des Regierenden schließen, und Marsilius sieht eine solche auch nicht vor, sondern unterstellt den oder die Regierenden dem Urteil des Gesetzgebers, d. h. der Gesamtheit der Bürger (s. I 18, § 3).

so dass für konkurrierende Wertordnungen nur Vollkommenheiten unter bestimmten Hinsichten in Frage kommen.

Man kann also sagen, dass Marsilius die traditionelle, von der Papstkirche genutzte Denkweise dadurch überwindet, dass er die nicht unbekannt, aber theoretisch nicht gewürdigten politischen *Existenzbedingungen* der kirchlichen Institution in Anschlag bringt, die ihre Vollkommenheit und ihren Anspruch auf Oberherrschaft aus ihrem religiösen *Auftrag* oder aus ihrer *Funktion* ableitet.<sup>37</sup> Marsilius erörtert nicht die Frage, ob religiöse Gemeinschaften außerhalb der politischen existieren können, er geht vielmehr davon aus, dass die Priester denjenigen Stand der politischen Gemeinschaften bilden, den deren Mitglieder für ihre religiöse Bildung und moralische Erziehung im Hinblick auf das künftige Leben unbedingt brauchen (I 5, § 10 u. 14 in fine; Kap. 6, § 7–8). Das ist gemeint, wenn es in dem zuletzt übersetzten Text (II 30, § 4) heißt, dass die Regierung von der Priesterschaft die Lehre zusammen mit den Sakramenten empfängt.

Es ist also nicht die Widerlegung eines Fehlers, sondern ein Perspektivenwechsel, der es Marsilius ermöglicht, die gewohnten Denkbahnen zu verlassen und das Politische als einen eigenständigen Bereich des menschlichen Lebens zu erkennen. Der Perspektivenwechsel betrifft im Grunde den Gebrauch, den Marsilius von der verbreiteten Idee macht, dass Gott *und* die Menschen mit verteilten Rollen die politische Macht konstituieren (mit II 30, § 4, S. 595, 3–4, vgl. I 9, § 2, S. 40, 6–13). Auch Johannes von Paris und Dante erwähnen den menschlichen Anteil, der für sie in der Wahl des Monarchen liegt, aber sie berufen sich auf die göttliche Herkunft der politischen Macht, wenn sie für deren Gleichrangigkeit mit der kirchlichen plädieren.<sup>38</sup> Marsilius dagegen macht keinen theoretischen Gebrauch von der „fernen Ursache“, die Gott für die Konstitution der Herrschaft ist, sondern konstruiert in der Theorie Herrschaft gänzlich aus der Analyse der unmittelbaren Ursache, die das gesellschaftliche Wesen Mensch ist. Plakativer gesagt: für die Theorie ist Herrschaft nicht von Gott, sondern von den Menschen geschaffen. Um das zu zeigen, begnügt sich Marsilius nicht mit einem Hinweis auf Königswahlen,

<sup>37</sup> Ist sich ein Vertreter dieser Institution wie Aegidius Romanus über ihre faktische Abhängigkeit von einer funktionierenden bürgerlichen Ordnung wirklich nicht im Klaren? Er vermeidet es jedenfalls, die Frage nach dem eventuellen Zusammenbruch dieser Ordnung und nach seinen Folgen zu stellen, wenn er bemerkt, dass die weltliche Macht nötig ist, um Unrecht zu unterbinden und damit den Gläubigen wie den kirchlichen Oberen den für ihr religiöses Leben förderlichen äußeren wie seelischen Frieden zu verschaffen (*De eccl. pot.*, II 6, S. 68).

<sup>38</sup> JOHANNES VON PARIS: *Über königliche*, Kap. 3, S. 82, 5–8; Kap. 10, S. 113, 8–14; Dante spielt die Rolle der Wähler zur bloßen Verkündung der von Gott getroffenen Wahl herunter, *Mon.*, III 15, Z. 56–71.

sondern holt weit aus, um Herrschaft im Rahmen einer anthropologischen Konzeption der politischen Gemeinschaft zu bestimmen und zu begrenzen.<sup>39</sup>

Nach dieser Konzeption haben sich die Menschen freiwillig zur arbeitsteiligen politischen Gemeinschaft zusammengeschlossen, um die Voraussetzungen für ihr Überleben und für das gute Leben zu schaffen (I 3, § 5, u. II 22, § 15, S. 434, 1–13). Begünstigt, sogar gefordert von der Bedürfnisnatur des Menschen, verdankt sich die politische Gemeinschaft gleichwohl dem vernünftigen Wollen ihrer Mitglieder.<sup>40</sup> Der Wille zum bürgerlichen Zusammenleben konkretisiert sich in der kollektiven Festsetzung der Regeln dieses Lebens, d. h. in der Gesetzgebung durch alle Bürger, und in der Wahl desjenigen Staatsteils, der das Handeln der Bürger nach den Gesetzen zu organisieren, anders gesagt, das Recht zu wahren hat, d. h. der Regierung (I 7, § 2–3, S. 36, 6–9 u. 15–16; Kap. 15, § 3, S. 86, 13–18). Was das bedeutet, lässt sich an dem letzten Satz des übersetzten Textes von II 30, § 4, zeigen.

Die Regierung kann den Priester legitim (*licite*) gegen seinen Willen zwingen. Marsilius sagt nicht, wie die Legitimität dieser Handlung begründet ist. Wenn man ergänzt, dass die Regierung im eigenen Interesse des Priesters handelt, sofern der Priester auf eine funktionierende Rechtsordnung angewiesen ist, dann sollte man sich den Einwand machen, dass Marsilius' Gegner erwidern könnten, Entsprechendes gelte im Hinblick auf das Interesse des Regierenden an seinem Seelenheil, wenn der Priester den Regierenden mit Kirchenstrafen zwingt. Um diese mögliche Replik zu entkräften, kommt es auf Marsilius' Gedanken an, dass ein Gesetz, das alle Bürger ausarbeiten und verabschieden, jeder einzelne meint, sich selbst gegeben zu haben; deshalb tut es seiner Freiheit keinen Abbruch, das Gesetz zu befolgen.<sup>41</sup> Entsprechendes gilt für die Unterwerfung unter die von allen gewählte Regierung, die Marsilius ausdrücklich „Exekutive“ der Gesetze nennt (I 15, § 2, S. 85, 20–29; § 4, S. 87, 2–11). Das bedeutet für den Fall des straffällig gewordenen Priesters,

<sup>39</sup> Deshalb erscheint es mir unangemessen, diese Konzeption und die Berücksichtigung des Volkswillens in der Königswahl bei anderen Autoren unter dem Stichwort „Volkssouveränität“ zusammenzufassen und dann festzustellen, dass das Prinzip der Volkssouveränität und Marsilius' Staatstheorie überhaupt in seiner Zeit nichts Neues darstellten. So geht G. Piaia vor und gibt seiner These eine provokante Note, indem er als Vertreter der Volkssouveränität neben Marsilius seinen Kritiker Guillelmus de Villana Cremonensis aufruft (*L'idea di sovranità*, 114–116). Marsilius' Theorie soll auf diesem Weg historisiert werden, aber ich bezweifle, dass man zu einem historischen Befund gelangt, wenn man die Erwähnung der Königswahl, von der man in vielen Texten aus Marsilius' Zeit liest, als einen Ausdruck für die Idee der Volkssouveränität versteht, von der kein Autor spricht, auch Marsilius nicht. – Auch J. Quillet hat diese Idee benutzt, um die Originalität von Marsilius' Theorie zu minimalisieren, zugleich aber behauptet, nach derselben Theorie habe der Kaiser seine Macht nur von Gott (*La philosophie politique*, S. 18 u. 83).

<sup>40</sup> Zum Zusammenhang zwischen Staatszweck, subjektivem Begehren und Beteiligung an der Politik s. A. GEWIRTH: *Marsilius of Padua*, 204–205.

<sup>41</sup> I 12, § 6, S. 67, 1–8 u. 15–19; zur Bedeutung der Freiheit in diesem Argument vgl. H. BIELEFELDT: *Von der päpstlichen*, 122–123.

dass er als Privatmann gegen den Willen gehandelt hat, den er selbst als gesetzgebender Bürger ausgedrückt hat, und dass die Strafe, die ihm die Regierung aufzwingt, von der ganzen Gemeinschaft ausgeht, zu der er sich selbst in seinem bürgerlichen Handeln zugehörig erklärt (I 12, § 6, S. 67, 21–24; Kap. 15, § 4, S. 87, 16–19). Berücksichtigt man diese höchst originellen Elemente von Marsilius' politischer Konzeption, dann beruht die exklusive Legitimität des staatlichen Zwangs nicht darauf, dass er objektiv im Interesse der von ihm Betroffenen liegt, sondern darauf, dass diese ihn und die Bedingungen seiner Anwendung subjektiv ausdrücklich und öffentlich gutgeheißen haben.<sup>42</sup>

#### V. KRITIK AM PLATONISMUS?

Was bedeutet nun diese Begründung der politischen Macht im Hinblick auf die politische Tradition des Platonismus? Marsilius' neue Konzeption bedeutet, dass das metaphysische Hierarchiekonzept, das die Neuplatoniker konstruieren, zu abstrakt ist, um ein Herrschaftsverhältnis unter Menschen zu legitimieren. Das konnte Marsilius zeigen, weil er anhand der *Politik* des Aristoteles darüber nachgedacht hat, wie Herrschaft mit Freiheit der Beherrschten vereinbar sein kann und weil er präziser als Johannes von Paris das grundlegende Muster der klerikalen Argumentation analysierte: sie stellt eine direkte Proportion von Würde, Wert oder Vollkommenheit einerseits und politischer Macht andererseits her, das heißt, je größer die Würde einer Entität ist, um so größer ist auch ihre Macht – de iure. Angesichts dessen, dass kein mittelalterlicher Mensch dem Papst absprechen konnte, würdiger als ein König oder als der Kaiser zu sein, nötigte die unterstellte Proportion dazu, dem Papst auch die überlegene Macht zuzugestehen. Mit der Proportion hat Marsilius nach meiner Ansicht einen wesentlichen Zug der neuplatonischen Kausalität entdeckt. Hat er zugleich etwas von Platon verstanden?

Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, ob man in der Philosophiegeschichte so etwas wie gebrochene Kontinuitäten annimmt und meint, dass eine Konzeption auch noch in ihren späteren Transformationen nicht-authentisch weiter besteht und eventuell durch eine Kritik an diesen Transfor-

<sup>42</sup> Es ist instruktiv, Marsilius' Versuch, politische Freiheit und Herrschaft zu vereinbaren, mit dem entsprechenden Versuch Dantes zu vergleichen (*Mon.* I 12, Z. 30–55; III 15, Z. 38–56). Nach Dante sind die Menschen dann frei, wenn die Herrschenden (*domini aliorum*, I 12, Z. 53) ihre Untertanen zur Überwindung ihrer Begierden erziehen, weil das bedeutet, ihnen zu ihrem optimalen Zustand zu verhelfen, in dem ihr Wille frei, d. h. nur von ihrem Urteil bestimmt ist (I 12, Z. 1–17 u. 28–30). Weil eine solche Herrschaft im objektiven Interesse der Beherrschten ausgeübt wird, ist sie nicht despotisch, und die Beherrschten sind frei, weil sie nicht den Interessen der Herrschenden dienen (vgl. ARISTOTELES: *Met.* I 2, 982 b 25–26; *Pol.* III 4, 1277 b 7–11; Kap. 6, 1278 b 32–36 u. 1279 a 17–21). Indem Marsilius die politische Freiheit subjektiv bestimmt, unterscheidet er den Bürger eindeutiger vom Sklaven, der – Aristoteles' Rechtfertigung der Sklaverei zufolge – durchaus von seiner Unterordnung profitiert.

mationen mit getroffen werden kann. Wer diese philosophiegeschichtliche Hypothese akzeptiert, wird es Marsilius zutrauen, dass er indirekt etwas zu Platon zu sagen hat, obwohl er wahrscheinlich keine Zeile von ihm gelesen hat.

Es liegt nämlich nahe anzunehmen, dass die Neuplatoniker mit der Proportion von Wert und Macht, metaphysisch verstanden, die ethisch-politisch gedachte Proportion von Kompetenz und Macht transformiert haben, wie Platon sie gegen die Demokratie seiner Zeit und gegen die Sophisten geltend machte. In Marsilius' Idee, nach den Prämissen seiner Gegner müsse der Metaphysiker eigentlich politisch mächtig sein, ist Platons Gedanke noch zu erkennen – ebenso in den Reflexionen des Johannes von Jandun. Nun ist die Proportion von Kompetenz und Macht nicht nur Platons *normatives* Kriterium vernünftiger Verfassungen. Vielmehr *beschreibt* Sokrates schon im *Kriton* Macht als die Fähigkeit, andere vernünftig oder unvernünftig zu machen (44 d 6–10, vgl. 46 c 2–5). Das ist offensichtlich die Fähigkeit des Philosophen, also ist für Sokrates der intellektuell Kompetente auch der Mächtige.

Es scheint, als sei das die Konzeption, gegen die sich Marsilius' Kritik in historisch letzter Instanz richtet. Denn Marsilius vertritt, dass sich politische Macht nicht aus dem Wert einer Person ergibt, sei er religiös oder intellektuell bestimmt, dass politische Macht vielmehr durch kollektive Einsetzung zustande kommt, anders gesagt, dass sie eine Institution ist, die auf dem einmütigen Wollen einer menschlichen Gruppe beruht. Der Tradition des politischen Platonismus hält Marsilius entgegen, dass es mehr als auf die ideelle Quelle der Macht auf ihre soziale Quelle ankommt.

#### *Abstract*

*About 1300 Platonism is both a source of inspiration and a subject of criticism for political thought. On the one hand, the Neoplatonic idea of non reciprocal causality guides Giles of Rome in establishing the hierarchy of God, the pope, and the secular ruler. And the ecclesiastical claims to supremacy were justified by Plato's idea that anyone who creates the conditions of another's activity must be subordinate to him. On the other hand, by criticising these claims John of Paris and Marsiglio of Padua noticed that, according to Platonism, power derives from dignity or from competence. Marsiglio is the only thinker who objects that political power springs from the consensus of free men.*

*Zitierte Titel*

- AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate* [1302], hg. R. Scholz. Weimar: Böhlau 1929.
- ARISTOTELES, *Opera*, hg. I. Bekker. Berlin: Reimer 1831.
- , *De anima*, hg. W.D. Ross. Oxford: Clarendon 1956.
- , *Ethica Nicomachea*, hg. I. Bywater. Oxford: Clarendon 1894.
- , *Ethique à Nicomaque*, introd., trad. et comm. par R.-A. Gauthier, J.-Y. Jolif. Louvain/Paris: Peeters/Nauwelaerts 1958–1959.
- , *Metaphysica*, hg. W. Jaeger. Oxford: Clarendon 1957.
- AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* (= *Corpus Christianorum. Series Latina*, Bd 29), hg. W. M. Green. Turnhout: Brepols 1970.
- , *De civitate dei* (= *Corpus Christianorum. Series Latina*, Bd 47–48), hg. B. Dombart, A. Kalb. Turnhout: Brepols 1955.
- BIELEFELDT, Heiner, *Von der päpstlichen Universalherrschaft zur Bürgerrepublik. Aegidius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius von Padua im Vergleich*. In: *Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch., kanon. Abt.*, 73 (1987) 70–130.
- BOURDIEU, Pierre, *Genèse et structure du champ religieux*. In: *Revue française de sociologie* 12 (1971) 295–334.
- BRUNETTO LATINI, *Li livres dou trésor* [1262–1266], hg. F.J. Carmody. Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1948.
- CHENEVAL, François, *Proclus politisé: la réception politique de Proclus au moyen âge tardif*. In: *Arch. für Gesch. der Philos.* 78 (1996) 11–26.
- DANTE ALIGHIERI, *Monarchia* [etwa 1317], hg. P.G. Ricci. Mailand: Mondadori 1965.
- Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* [vor 1298, Tolomeo da Lucca zugeschrieben], hg. M. Krammer. Hannover/Leipzig: Hahn 1909.
- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers (Vitae philosophorum)*, hg. R.D. Hicks. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press 1979–80.
- PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, in: *Corpus Dionysiacum II*, hg. G. Heil, A.M. Ritter. Berlin/New York: De Gruyter 1991, 5–59.
- EPIKTET, *The Discourses (Dissertationes)*, hg. W. Oldfather. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press 1925–28.
- FLASCH, Kurt, *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam 1980.
- FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Utrum in universo secundum optimam sui dispositionem sit dare unum monarcham* [1324–1328], hg. P. de Lapparent, in: *AHDLMA* 15–17 (1940–1942) 56–74; hg. F. Baethgen, in: *Dt. Arch. für d. Erfor. d. MA* 15 (1959) 120–136.
- GEWIRTH, Alan, *Marsilius of Padua, the Defender of peace, 1: Marsilius of Padua and medieval political philosophy*. New York: Columbia University Press 1951.

- GUILLELMUS DE VILLANA CREMONENSIS, *Tractatus cuius titulus Reprobatio errorum* [1327] (= Corpus scriptorum Augustinianorum 4), hg. D. Mac Fhionnbhairr. Rom : Augustinianum 1977.
- HADOT, Pierre, *L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*. In: G. Boss / G. Seel (Hg.): *Proclus et son influence*. Zürich: Éditions du Grand Midi 1987, 3–27.
- HUGO VON SANKT VIKTOR, *Commentarium in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae. Patrologiae cursus completus*, Series Latina, hg. J.-P. Migne, Bd 175. Paris 1854.
- JOHANNES VON JANDUN, *Quaestiones in 12 libros Metaphysicae*. Venedig 1553, Nachdruck Frankfurt: Minerva 1966.
- JOHANNES VON PARIS (JEAN QUIDORT), *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)* [1302], hg. F. Bleienstein. Stuttgart: Klett 1969.
- JOHANNES VON VITERBO, *Liber de regimine civitatum* [1261–1264] (= Bibliotheca iuridica medii aevi 3), hg. A. Gaudentius [Gaudenzi]. Bologna: Societas Azzoguidiana 1901, 217–282.
- Liber de causis*, hg. O. Bardenhewer. Freiburg i.Br: Herder 1882, Nachdr. Frankfurt/M: Minerva o. J.
- LOVEJOY, Arthur O., *The Great Chain of Being*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1936.
- MACROBE (MACROBIUS), *Commentaire au songe de Scipion (In somnium Scipionis)*, hg. M. Armisen-Marchetti. Paris: Les Belles Lettres 2001.
- MARSILIUS VON PADUA, *Defensor pacis*, hg. R. Scholz. Hannover: Hahn 1932.
- MIETHKE, Jürgen, *Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter. Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham)*. In: *Historia philosophiae medii aevi. Festschrift für Kurt Flasch*. Amsterdam/Philadelphia: Grüner 1991, 643–674.
- MORRALL, John B., *Political Thought in Medieval Times*. 3. Aufl. London: Hutchinson University Press 1971.
- NARDI, Bruno, *Dal Convivio alla Commedia. Sei saggi danteschi*. Rom: Istituto storico Italiano per il Medio Evo 1960.
- Oculus pastoralis pascens officia* [um 1222], hg. D. Franceschi. In: *Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino, classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie 4<sup>a</sup>, 11 (1966) 29–70.
- PIAIA, Gregorio, *L'idea di sovranità popolare in Marsilio da Padova e Guglielmo Amidani*. In : G. P., *Marsilio e dintorni*. Padua: Antenore 1999, 104–117.
- PLATON, *Œuvres complètes*, hg. L. Robin, A. Diès, J. Souilhé. Paris: Les Belles Lettres 1920 ff.
- , *Res publica*, hg. I. Burnet. Oxford: Clarendon 1902.
- PLOTIN, *Opera (Enneades)*, hg. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris/Bruxelles/Leiden: Desclée de Brouwer/L'Édition Universelle/Brill 1951–1973.

- PORPHYRIOS, *In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, hg. A.R. Sodano. Neapel: [Istituto della stampa] 1964.
- PROKLOS, *The Elements of Theology (Elementatio theologica)*, hg. E.R. Dodds. 2. Aufl. Oxford: Clarendon 1963.
- QUILLET, Jeannine, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. Paris: Vrin 1970.
- Stoicorum veterum fragmenta*, hg. J. von Arnim. Leipzig: Teubner 1903–24, Nachdr. Stuttgart 1978.
- THOMAS VON AQUIN, *Scriptum super Sententiis (= Opera omnia 1)*, hg. R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1980.
- , *Summa theologiae*, hg. P. Caramello. Turin: Marietti 1952.
- , *In X libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, hg. R.M. Spiazzi. Turin: Marietti 1964.
- , *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, hg. M-R. Cathala / R.M. Spiazzi. Turin/Rom: Marietti 1964.
- , *De regno (De regimine principum)*, in: *Opuscula philosophica*, hg. R.M. Spiazzi. Turin/Rom: Marietti 1954.