

Johannes Quidort und der Beginn der neuzeitlichen Staatstheorie

Autor(en): **Bertelloni, Francesco**

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): **65 (2018)**

Heft 1

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-825856>

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.

FRANCISCO BERTELLONI

Johannes Quidort und der Beginn der neuzeitlichen Staatstheorie¹

1. EINFÜHRUNG: DIE SÄKULARE SOZIALPHILOSOPHIE VON JOHANNES QUIDORT

In der Zeit zwischen den Kommentaren Alberts des Grossen und Thomas' von Aquin zur aristotelischen Politik (nach 1260²) und der Schule von Salamanca im 16. Jh. erweist sich der Beitrag des Dominikanerordens zur Entstehung einer neuen politischen Reflexion als besonders bedeutsam. Unmittelbar nach Albert und Thomas hat zuerst Johannes Quidort von Paris neue Wege des politischen Denkens beschritten. Und später in der Schule von Salamanca waren es besonders zwei Dominikaner, Francisco de Vitoria und Bartolomé de las Casas, die in einem von ihren Mitbrüdern ganz verschiedenen Kontext neue Ideen verfochten, um die politische und juristische Lage der Indianer in den neu entdeckten und von Spanien besetzten Territorien Amerikas theoretisch zu ergründen.

Bleiben wir im ausgehenden Mittelalter, so tritt vor allem die Figur des französischen Dominikaners Johannes Quidort vor unsere Augen, dessen Traktat *De potestate regia et papali*³ (1302–1303) als die erste „moderne“ politische Schrift betrachtet werden kann. Die Modernität dieses politischen Traktats hat vor fast hundert Jahren Alois Dempf dazu angeregt, Quidort als einen „Repräsentanten der beginnenden neuzeitlichen Staatstheorie“ zu charakterisieren. Dempf charakterisiert die Wende, die von Quidorts Staatsauffassung in der politischen Theorie eingetreten ist, wie folgt: „Der

¹ Für eine sprachliche Überprüfung des Manuskriptes möchte ich Jürgen Miethke danken.

² Beide Texte wurden verfasst, nachdem Wilhelm von Moerbeke um 1260 die *Politik* des Aristoteles vollständig ins Lateinische übertragen hatte. Es ist jedoch schwierig, diese Übersetzungsleistung genauer zu datieren: „[...] les précisions chronologiques extérieures nous manquent pour décider de façon sûre lequel des deux commentaires est le première en date“ (vgl. DONDAINE, Hyacinthe F./BATAILLON, Louis J. in: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia Iussu Leonis XIII P.M. Edita*, T. XLVIII: *Sententia Libri Politicorum. Tabula Libri Ethicorum*. Romae: Ad Sanctae Sabinae 1971, A 8b). Dazu vgl. FLÜELER, Christoph: *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*. Amsterdam: B.R. Grüner 1992, Bd. I, 15–29 und ID.: *Politischer Aristotelismus im Mittelalter. Einleitung*, in: *Vivarium* Vol. XL, I (2002), 1–13.

³ Im Folgenden zitiere ich DRPP und Seite der Ausgabe von BLEIENSTEIN, Friedrich: *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt. De regia potestate et papali* (Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung). Stuttgart: Ernst Klett 1969. Nahezu alle hier zitierten deutschen Übersetzungen von *De regia potestate et papali* stammen von F. Bleienstein. Nur dort wurde davon abgewichen, wo der Sinn des Arguments verfehlt worden ist.

Normalmensch ist für ihn der Wirtschaftsmensch [...], von dem aus die Staatskonstruktion aufzubauen ist [...]“.⁴ Seit Dempf sein Urteil formuliert, hat bis heute die Literatur über Quidort beträchtlich zugenommen. Als Ergebnis des stetig anwachsenden Interesses der Forschung an seinem Traktat verfügen wir, besonders seit den letzten dreissig Jahren, über eine umfangreiche Bibliothek von Studien, die nicht allein die Lehren,⁵ sondern auch historische und literarische⁶ Aspekte des Textes untersucht hat.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Wende, die die politische Theorie des Mittelalters aufgrund der neuartigen politischen Ideen Quidorts erfahren hat, eigentlich so radikal gewesen ist, wie Dempf sie geschildert hat. Was bedeutet eigentlich, dass Quidort ein „moderner“ Staatsdenker war? M.E. liegt seine Modernität vor allem darin, dass er durch drei wichtige Neuerungen die politische Theorie bereichert hat. Einmal ist er der erste Verfasser, welcher die Entstehung des Königtums bzw. des Staates erklärt, ohne sich auf die Heilsgeschichte zu berufen. Ursprung und Entstehung der politischen Ordnung (*regnum*) werden von ihm ausschliesslich anhand

⁴ Vgl. DEMPf, Alois: *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. München: R. Oldenbourg 1929, 422–423.

⁵ Über die doktrinalen Fragen des Traktats vgl. (chronologisch) bes. RENNA, Thomas J.: *The 'populus' in John of Paris' Theory of Monarchy*, in: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 42 (1975), 243–268; PODLECH, Adalbert: *Die Herrschaftstheorie des Johannes von Paris*, in: *Der Staat* 16 (1977), 465–492; COLEMAN, Janet: *Medieval Discussions on Property: ratio and dominium according to John of Paris and Marsilius of Padua*, in: *History of Political Thought* 4 (1983), 209–228; GARFAGNINI, Gian Carlo: *Il 'Tractatus de potestate regia et papali' di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, in: *Conciliarismo, Stati nazionali, Inizi de l'Umanesimo* [= *Atti dei convegni dell' Accademia Tudertina. Centro di studi sulla spiritualità medievale*, n.s. 2], Fondazione Centro di Studi Italiani Sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1990, 147–180; MIETHKE, Jürgen: *Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter: Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham)*, in: MOJSISCH, Burkhard/PLUTA, Olaf (Hgg.): *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Amsterdam: B.R. Grüner 1991, 643–674; TURSI, Antonio D.: *Sobre el galicanismo en el De regia potestate et papali de Jean Quidort de Paris*, in: *Patristica et mediaevalia XIV* (1993), 57–62; MIETHKE, Jürgen: *Die Anfänge des säkularisierten Staates in der politischen Theorie des späteren Mittelalters*, in: MUSSGNUG, Reinhard (Hg.): *Entstehen und Wandel des Verfassungsdenkens* [Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar, 15. bis 17.3.1993] (= *Der Staat. Beiheft* 11). Berlin: Duncker & Humblot 1996, 7–43; UBL, Karl/VINX, Lars: *Kirche, Arbeit und Eigentum bei Johannes Quidort von Paris, OP († 1306)*, in: EGGER, Christoph/WEIGL, Herbig (Hgg.): *Text-Schrift-Codex. Quellenkundliche Arbeiten aus dem Institut für Österreichische Geschichtsforschung* (= *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Erg.-Bd.* 35). Wien: Oldenbourg Wissenschaftsverlag 2000, 304–344; UBL, Karl: *Debating the Emergence of an Idea. John of Paris and Conciliarism*, in: JONES, Chris (Hg.): *John of Paris, Beyond Royal and Papal Power* (= *Disputatio* 23). Turnhout: Brepols Publisher, 2015, 263–306.

⁶ Über den historischen Kontext des Traktats vgl. UBL, Karl: *Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie*, in: *Francia* 30/1 (2003), 43–73; ID.: *Die Genese der Bulle Unam sanctam: Anlass, Vorlagen, Intention*, in: KAUFHOLD, Martin (Hg.): *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism: Essays in Honour of Jürgen Miethke* (= *Studies in Medieval and Reformation Thought* 103). Leiden: Brill 2004, 129–149; und UBL, Karl/VINX, Lars: *Kirche, Arbeit und Eigentum...* (wie oben, Anm. 5).

von säkularen bzw. naturalistischen Kategorien erläutert, die eher aus der aristotelischen „Ökonomik“ stammen als von der aristotelischen „Politik“. Der Staat (*regnum*) ist für ihn eine rein menschliche Konstruktion, ein *artificium*, das die Menschen als Instrument errichten, um ihre natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Zum anderen hat Quidort die Untertanen als arbeitende Besitzer betrachtet und den Staat auf das Privateigentum gegründet und als Ergebnis des Privateigentums gedacht. Drittens leitet er die *potestas* des Königs, die er *iurisdictio* nennt, von einer Entscheidung des Volkes ab, welches einen König als Richter für eventuelle Konflikte zwischen arbeitenden Untertanen einsetzt.

Im Folgenden werde ich mich auf diese drei säkularen Gedanken Quidorts beziehen, nämlich auf die „ökonomischen“ Züge seines Staatsbegriffs, auf die „Verbürgerlichung“ der Untertanen und damit des Staates und auf die sich daraus ergebende „Demokratisierung“ der Politik. Diese drei Gedanken bilden den theoretischen Kern seiner Sozialphilosophie.

2. DIE ÖKONOMISCHEN ZÜGE DES STAATES

Der historische Kontext des Traktats ist der Konflikt zwischen Papst Bonifaz VIII. und dem König Frankreichs Philipp dem Schönen um 1300.⁷ Dieser Kontext bestimmt sowohl das literarische Profil, als auch das literarische Genus des Traktats, dessen Typus demjenigen der kirchenpolitischen mittelalterlichen Streitschriften entspricht, die sich mit dem Konflikt zwischen *regnum* und *sacerdotium* beschäftigt haben. Für Quidort kann dieser Streit erst dann aufgelöst werden, wenn eine *via media* „zwischen zwei irrigen Auffassungen“ über das *dominium in [rebus] temporalibus* gefunden wird, das von Papst und kirchlichen Prälaten beansprucht werden. Die erste dieser irrigen Auffassungen behauptet, Papst und Priester „dürften [überhaupt] weder zeitliche Herrschaft haben noch zeitliche Reichtümer“.⁸ Die zweite Auffassung behauptet, „der Papst habe die Herrschaft über die zeitlichen Güter kraft seiner vorrangigen Autorität (*secundum primariam auctoritatem*) und unmittelbar von Gott“.⁹ Für diese Auffassung ist das *dominium in [rebus] temporalibus* der Kirche auf dem priesterlichen Stand und also sakramental begründet.¹⁰

Nur die richtige Bestimmung der zeitlichen Herrschaft und der zeitlichen Reichtümer des *sacerdotium* kann einer Antwort auf die Frage nach dem Wesen des *regimen regale* und nach dem *sacerdotium* den Weg frei-

⁷ Eine zusammenfassende Darstellung des Konflikts in MIETHKE, Jürgen: *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen. Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 68–82. Auch in UBL, Karl: *Johannes Quidorts Weg...*, wie oben., Anm. 6.

⁸ DRPP, 69

⁹ DRPP, 70

¹⁰ “[...] per se ratione status sui” (DRPP, 72).

geben. Und nur die richtige Bestimmung des Wesens von *regnum* und *sacerdotium* wird als Basis des richtigen Verhältnisses der beiden Gewalten dienen können und folglich die Neutralisierung des Konflikts zwischen ihnen ermöglichen. So sind Quidorts Erläuterungen der zeitlichen Herrschaft der Priester und seine Definitionen von *regnum* und *sacerdotium* das Vorspiel zu einer Antwort auf die kirchenpolitische Frage nach dem Verhältnis beider Gewalten. Ich werde mich hier ausschliesslich auf Quidorts Charakterisierung der politischen Ordnung bzw. des *regnum* beschränken, um zu zeigen, wie er die Entstehung des Königtums durch säkulare Kategorien erklärt.

Quidort stützt sich vor allem auf die Schrift *De regno* des Thomas von Aquin, wo Thomas hauptsächlich zwei Probleme lösen will: Ursprung und Entstehung des Staates (*origo regni*) und Ziel des Staates (*officium regis*).¹¹

Bei seiner Behandlung von Ursprung und Entstehung des Staates zeigt sich Thomas etwas unentschlossen zwischen dem klassischen aristotelischen Modell der Politik und einem Modell, das offensichtlich Abstand von Aristoteles nimmt. Dieser Abstand wird daraus ersichtlich, dass der Staat bzw. die *civitas* nicht nur den Rahmen für das tugendhafte menschliche Leben bildet, sondern im Grunde als ein gemeinsames Leben verstanden werden muss, dessen Ziel die Befriedigung aller Lebensbedürfnisse des Individuums ist: „[...] die Gesellschaft der vielen muss umso vollkommener sein, je mehr sie den Bedürfnissen des Lebens zu entsprechen vermag [...]. In einer Stadt [...], die die vollendetste Form gemeinschaftlichen Lebens darstellt, sind alle Lebensbedürfnisse ausreichend vorhanden [...]“.¹² So hält Thomas die *civitas* für vollkommen, d.h. *perfecta*, weil sie allen Lebensbedürfnissen entspricht.

Bei seiner Erklärung des *officium regis* geht Thomas von der Aufgabe der Regierung (*regimen*) aus, welche er in folgender Weise definiert: „das Wesen der Regierung besteht darin, das, was sie führt, in entsprechender Weise zu dem geforderten Ziele zu bringen“.¹³ Da der König viele Menschen regiert, ergibt sich sein ‚Amt‘ (*officium*) aus der Bestimmung des

¹¹ Im Folgenden zitiere ich DR, Seite und Reihe der Ausgabe von DONDAINE, Hyacinthe F.: *De Regno ad regem Cypri*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*. Roma: Editori di San Tommaso, 1979. Alle hier zitierten deutschen Übersetzungen von *De regno* stammen von: Thomas von Aquin. *Über die Herrschaft der Fürsten (De regno)*, übersetzt von Schreyvogel, Friedrich. Nachwort von Matz, Ulrich (= Reclams Universalbibliothek 9326). Stuttgart: Philipp Reclam, 1971. Hier: DR 449, 4-5.

¹² “[...] oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae...” (DR 451, 156-164).

¹³ “[...] gubernare est id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere” (DR, 465, 5-7).

Zieles dieser Vielheit, welches dasselbe ist, wie das des Einzelmenschen. Thomas unterscheidet sodann zwischen einem blossen *vivere* und dem *bene vivere*, d.h. dem tugendhaften gemeinsamen Leben der Menschen im *regnum*. Durch diese Unterscheidung stellt er den Übergang vom blossen Dasein zum menschlichen von Tugend geleiteten Leben dar.¹⁴ Würden sich die Menschen nur um des blossen Lebens willen zusammenschliessen oder nur um Reichtümer zu erwerben, so wären sie wie Tiere und Sklaven oder wie die Händler (*negotiantes*) ausschliesslich am wirtschaftlichen Verkehr interessiert.¹⁵ Diese Unterscheidung zeigt, dass sich Thomas trotz seiner Definition der *civitas* als einer alle Lebenbedürfnisse befriedigenden Gemeinschaft¹⁶ das klassische Modell des Aristoteles wenigstens teilweise zu eigen macht, da er darauf besteht, dass das letzte und eigentliche Ziel des Menschen in dieser Welt das tugendhafte Leben sei (*vivere secundum virtutem*).¹⁷

Doch für Thomas spricht das tugendhafte Leben noch nicht das letzte und höchste Ziel der Menschen an. Obwohl die zeitliche Gewalt (und somit auch der König) die Aufgabe hat, die Vielheit der Menschen (*multitudo congregata*) dem *vivere secundum virtutem* zuzuführen, ist damit nicht das gesamte Vermögen und sind damit nicht alle Tugenden der menschlichen Natur erschöpft. Das gesamte Vermögen der menschlichen Natur besteht nämlich darin: „durch das tugendvolle Leben in den Genuss der göttlichen Verheissungen zu gelangen“.¹⁸ Mit Klarheit weist diese letzte Formulierung auf eine Hinordnung des *vivere secundum virtutem* auf das übernatürliche Ziel (*fruitio Dei*) als letztes Ziel hin. Diese Hinordnung macht zwei Konsequenzen sichtbar. Erstens, dass Thomas das tugendhafte Leben als eigenes Ziel des zeitlichen Lebens versteht. Die *fruitio Dei* versteht er als eigenes Ziel des übernatürlichen Lebens. Beides aber sind Glieder derselben finalen bzw. teleologischen Kausalreihe. Deswegen bleiben beide Ziele eng miteinander verknüpft. Zweitens ergibt

¹⁴ “[...] bona autem vita est quae est secundum virtutem, virtuosa igitur vita finis est congregationis humane“ (DR, 466, 62–64). Vgl. auch DR, 466, 66–73: „Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis [...]. Nunc autem videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum.“

¹⁵ „Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis; si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent“ (DR, 466, 66–70).

¹⁶ Vgl. oben, Anm. 12.

¹⁷ „Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem: ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita finis est congregationis humanae“ (DR, 466, 58–64).

¹⁸ „Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina [...], oportet autem eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius, non est ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam“ (DR, 466, 74–80).

sich, dass für ihn das einzige letzte Ziel dieser einen finalen Kausalreihe nicht das tugendhafte Leben des Menschen im *regnum* ist, sondern die übernatürliche *fruitio Dei*.

Diese innige Verknüpfung beider Ziele zeigt zunächst, dass Thomas beide Ziele nicht als jeweiligen Endpunkt einer verschiedenen und voneinander unabhängigen Kausalreihe ansieht. Thomas erkennt nur eine Kausalreihe an und ordnet beide Ziele dieser Kausalreihe ein, die in diesem Leben durch den Vollzug der Tugend beginnt (*per virtuosam vitam...*) und sich in dem anderen Leben fortsetzt (*...pervenire ad fruitionem divinam*). Dass beide Ziele als einer einzigen Kausalreihe angehörig verstanden werden, macht es darüber hinaus nicht nur unmöglich, ein Ziel von dem anderen unabhängig zu betrachten, sondern es bringt vielmehr mit sich, dass eines der Ziele, insofern es letztgültiger ist als das andere, bevorzugt werden muss, und dass die Erfüllung des letzten Zieles als Erfüllung eines vorangehenden, diesem Ziel untergeordneten Zieles zu gelten hat. Die Verknüpfung von beiden Zielen zeigt daher ebenso, dass der Mensch in diesem Leben die natürliche Tugend verwirklichen soll, um sein übernatürliches Ziel zu erreichen.

Die Folgen, die diese Ethik von zwei einer einzigen finalen Kausalreihe angehörenden Zielen für die Politik erreichen kann, sind also leicht zu sehen. Denn die politische Antwort von Thomas auf die Frage nach dem Verhältnis der beiden Gewalten entspricht seiner Einordnung beider Ziele in einer einzigen Kausalreihe. Seine teleologische Ethik der zwei Ziele ermöglicht es ihm, das Verhältnis der beiden Gewalten theoretisch zu bestimmen und somit die Folgen daraus zu schliessen, die direkt die Politik betreffen: Wird in der Kausalreihe der Ziele dem übernatürlichen als letztgültigerem Ziel der Vorzug vor dem natürlichen Ziel eingeräumt, so wird in der Kausalreihe der beiden Gewalten die geistliche Gewalt der weltlichen vorgezogen, da nur sie zu diesem letztgültigen Ziel führt. Für Thomas muss der Mensch in diesem Leben von der weltlichen Gewalt regiert werden, die ihn zu seinem irdischen Ziel führt, doch gleichzeitig muss er, auch in diesem Leben, von der geistlichen Gewalt regiert werden, die ihn zu seinem Endziel, der ewigen Glückseligkeit, führt.¹⁹ So sind in diesem Leben zwei verschiedene Gewalten vorhanden, die gleichzeitig auf dieselben Untertanen Zwang ausüben, um sie den verschiedenen Zielen zuzuführen. Da aber das irdische Ziel dem übernatürlichen Ziel untergeordnet ist, „müssen dem, der das letzte Ziel zu besorgen hat, alle diejenigen unterworfen sein, denen die Sorge um die (vorläufigen) (Vor-)Ziele obliegt, und sie müssen

¹⁹ “Sed est quoddam bonum extrinsecum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem [...]. Unde homo christianus [...] indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae [...]” (DR 465, 33-42).

sich durch sein Gebot lenken lassen“.²⁰ Diese ist die wichtigste politische Folge des thomistischen Traktats, die das Verhältnis der zwei Gewalten betrifft.

Einige Formulierungen des Traktats *De regia potestate et papali* wurden von Quidort vermutlich aus *De regno* übernommen. Wo er z.B. die Entstehung des *regnum* erklärt, erwähnt Quidort Aristoteles, seine Zitate sind jedoch nur rhetorisch, da er sich eigentlich nicht auf die aristotelische Politik stützt, sondern auf die Schrift *De regno* des Thomas:

<p>“<i>Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I Politicorum, quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus sibi solus non sufficit, [...] necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudine, quae sibi sufficiat ad vitam [...]</i>”.²¹</p>	<p>“<i>Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, [...] quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta, pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manus posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat. [...] est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat...</i>”.²²</p>
--	--

Andere Zitate, die auch die Entstehung des Staates erklären, sind fast wortwörtlich von *De regno* übernommen und *ad litteram* transkribiert, aber ohne Thomas namentlich zu nennen:

<p>“<i>Omnis autem multitudo quolibet quaerente quod suum est dissipatur et in diversa dispergitur nisi ad bonum commune ordinetur per aliquem unum cui sit cura de bono communi, sicut corpus hominis</i></p>	<p>“<i>Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum,</i></p>
--	--

²⁰ “Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi” (DR, 466, 115–119).

²¹ DRPP, 75,22–76,3.

²² DR, 449,25–450,52.

deflueret nisi esset aliqua vis communis in corpore quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Propter quod Salomon in Proverbiis XI (14): Ubi non est gubernatur dissipabitur populus. Hoc enim necessarium est, nam non est idem quod proprium et quod commune est. Secundum proprium quidem differunt, secundum vero commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae, ideo oportet praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque esse aliquid quod moveat ad bonum commune multorum”.²³

providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dicit: ubi non est gubernator, dissipabitur populus. Hoc autem rationabiliter accidit: non enim idem est quod proprium et quod commune. Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum”.²⁴

Diese Zitate zeigen deutlich die Rezeption der thomasischen Schrift im späteren Dominikanerorden.²⁵ Quidort hat jedoch den Traktat von Thomas nicht nur gelesen. Seine Rezeption möchte die Gedanken des Thomas nicht nur wiederholen. Er hat sogar verschiedene Stücke aus *De regno* benutzt, um eine eigene, von der thomasischen verschiedene Staatsauffassung zu bilden. Schwankte Thomas in seinem Traktat zwischen dem klassischen, tugendhaften Modell der aristotelischen pólis und einem ökonomisierenden Modell des Staates, das die Erfüllung der Lebensbedürfnisse dem tugendhaftes Leben voranstellt, so entscheidet sich Quidort für das zweite Modell, d.h. für ein ökonomisierendes Modell des Staates, das übrigens schon Thomas in seinem Traktat angedeutet hatte.²⁶ Dieser

²³ DRPP, 76,6–17.

²⁴ DR, 450,68–88.

²⁵ Eine Übersicht in LECLERCQ, Jean: *Jean de Paris et l'écclésiologie du XIII^e siècle*. Paris: Vrin, 1942, 34–35; Bemerkungen dazu in MIETHKE, Jürgen: *De potestate papae*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 122–126.

²⁶ Vgl. bes. HABERMAS, Jürgen: *Theorie und Praxis*. Neuwied-Berlin: Luchterhand, ³1963, 18–19; ARENDT, Hannah: *The human condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958, bes. Kap. II., und BERTELLONI, Francisco: *Nähe und Distanz zu Aristoteles. Die neue Bedeutung von civitas im politischen Denken des 13. bis 15. Jahrhunderts: zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues*, in: CESALLI, Laurent/GERMANN Nadja/HOENEN, Maarten (Hgg.): *University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300–1550)* (= Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale). Turnhout: Brepols, 2007, 323–347, hier: 328–331.

Übergang zu einer moderneren Staatsauffassung wird nicht nur darin sichtbar, dass Quidort die Entstehung des Königtums mit säkularen Kategorien erklärt, sondern vor allem darin, dass er die politische Ordnung (*regnum*) als eine reine menschliche Konstruktion versteht, durch die die Menschen ihre Bedürfnisse zu befriedigen versuchen. Diese Metamorphose des Staates, die diesen in eine Art „groses Haus“ umwandelt, erlaubt es, ja zwingt uns dazu, Quidorts politische These als die erste ‚vorbürgerliche‘ Staatsauffassung zu betrachten. Seine Neuerung wird an seinem Staatsbegriff leicht sichtbar, den er auf eine von Thomas ganz verschiedene theoretische Basis stützt und folglich anders als Thomas definiert.

Zum Verständnis dieser theoretischen Basis soll in Erinnerung gebracht werden, dass Thomas sowohl das tugendhafte Leben, als auch die *fruitio Dei* miteinander verknüpfen konnte, und zwar deswegen, weil er natürliche Tugendhaftigkeit und *fruitio Dei* als Glieder derselben teleologischen Kausalreihe verstand. Innerhalb dieser Kausalreihe fungiert das natürliche Ziel als ein vorangehendes, dem letzten untergeordnetes Ziel. Dieses Verhältnis (vorangehend – dem Letzten untergeordnet) und die Angehörigkeit beider Ziele derselben Kausalreihe deutet an, dass für Thomas die Unterschiede zwischen beider Ziele durch die Angehörigkeit derselben Kausalreihe im Grunde genommen neutralisiert wird. Denn Wesen einer Kausalreihe und Wesen ihrer Glieder befinden sich in unmittelbarer ontologischer Nähe. Ist das Wesen der Glieder einer und derselben Kausalreihe wesentlich verschieden, so können diese Glieder nicht derselben Kausalreihe angehören. Damit wird auch angedeutet, dass beide Ziele – natürliche Tugendhaftigkeit und *fruitio Dei* – insofern sie Glieder derselben in der *fruitio Dei* kulminierenden Kausalreihe sind, als politisch-religiöse Aufgaben des Priestertums fungieren. Daher kommt der politische Schluss von Thomas: die Gewalt, der die Sorge um die Vorziele obliegt, muss jener Gewalt unterworfen sein, die zum letzten Ziel führt.

Diese „ontologischen“ Thesen der „politischen Teleologie“ des Thomas von Aquin bedeuten für Quidort ein unüberwindliches Hindernis gegen eine Zerlegung der Ziele und auch gegen die Trennung beider Gewalten. Daher versucht er, die thomasische einzige Kausalreihe auseinanderzulegen und sie in zwei verschiedene Kausalreihen zu teilen. Er will zeigen, (1) dass beide Ziele im Wesentlichen verschieden sind, und (2) dass gerade dieser wesentliche Unterschied der Ziele erlaubt, jedes Ziel als Verwirklichung einer individuellen Kausalreihe zu betrachten. Während Thomas andeutet, dass es das Wesen jedes der Ziele ermöglicht, beide Ziele in derselben Kausalreihe einzuordnen, verneint Quidort kategorisch, dass beide irgendwie miteinander wesentlich vereinbar sind. Damit kann er zu dem doppelten Schluss kommen: erstens, dass beide Ziele nicht von der selben Kausalreihe übernommen werden können, zweitens, dass das irdische Ziel dem übernatürlichen Ziel nicht untergeordnet ist. Denn was die Kausalität

betrifft, gibt es für Quidort keine Priorität des Priestertums vor dem Königtum: „sacerdotium non est prius causalitate“.²⁷

Da sowohl Thomas als auch Quidort Gebrauch von verschiedenen teleologischen Kausalitätsreihen machen, kann Quidort seine Thesen über das Verhältnis beider Gewalten nicht mehr mit Hilfe der in *De regno* bereitgestellten theoretischen Mittel begründen. Doch als – immer noch – guter Anhänger des Thomas sucht er darum im Sentenzenkommentar des Aquinaten nach Hilfe. Er findet sie dort in einem geeigneten Text über die Unabhängigkeit der beiden *potestates*. Hier hatte Thomas geschrieben:

„Die geistliche wie die weltliche Gewalt leiten sich beide von der göttlichen Macht ab; und daher untersteht die weltliche Macht der geistlichen Macht insoweit, als sie ihr von Gott unterstellt ist, nämlich in Bezug auf das, was zum Heil der Seele gehört. Und deshalb ist auch der geistlichen Gewalt mehr zu gehorchen als der weltlichen. In dem aber, was sich auf das Allgemeinwohl (*bonum civile*) bezieht, muss man der weltlichen Gewalt mehr gehorchen als der geistlichen, gemäss jenem [Wort in] Matth. 22:21: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“.²⁸

Es ist deutlich, dass der Abschnitt zwei verschiedene teleologische Kausalreihen beschreibt. Obgleich alle beide ihren Ursprung in Gott haben, so unterscheiden sie sich voneinander dadurch, dass die Kausalreihe der *potestas spiritualis* ihre Erfüllung in der *salus animae* erreicht, die Kausalreihe der *potestas saecularis* dagegen ihre Erfüllung in diesem Leben im *bonum civile* findet. Aus diesem Unterschied der Ziele ergibt sich die Unabhängigkeit der Gewalten, die zu diesen Zielen führen. Deshalb unterliegt die weltliche Macht der geistlichen Macht nur hinsichtlich dessen, was die *salus animae* betrifft, während die geistliche Macht der weltlichen Macht nur hinsichtlich dessen untersteht, was das *bonum civile* anbelangt. Aus der Gleichursprünglichkeit ergibt sich also nicht, dass beide zum selben Ziel führen. Es wurde übrigens schon mehrmals, und zwar mit Recht, darauf hingewiesen, dass ausgerechnet dieses Argument von Quidort zugunsten der Unabhängigkeit von Gewalten aus Thomas' *Sentenzenkommentar* stammt.²⁹

²⁷ DRPP, 90.

²⁸ “[...] potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22,21: reddite quae sunt Caesaris Caesari” (*In II Sent.*, dist. 44, q. 2, art. 2, exp.).

²⁹ Vgl. LECLERCQ, Jean: *Jean de Paris et l'Écclésiologie du XIII^e siècle*. Paris: Vrin 1942, 35–36 und GRIESBACH, Marc F.: *John of Paris as a Representative of Thomistic Political Philosophy*, in: O'NEIL, Charles (Hg.): *An Etienne Gilson Tribute, presented by his North American Students*. Milwaukee: Marquette University Press, 1959, 33–50, hier 37.

Doch unmittelbar danach fügt Thomas dieser philosophischen Argumentation eine ganz andere, nämlich eine theologische hinzu, die die philosophische Schilderung von zwei Gewalten mit zwei verschiedenen Zuständigkeiten unterbricht. Denn unmittelbar danach schreibt er:

„Es sei denn, dass mit der geistlichen Gewalt auch die weltliche Gewalt verbunden ist, wie beim Papst, der die höchste Stelle beider Gewalten innehat, nämlich die der geistlichen und weltlichen [Gewalt]. Das hat jener so eingerichtet, der auf ewig Priester und König ist, in der Art des Melchisedek, der König der Könige und Herr der Herren ist, dessen Gewalt nicht aufgehoben werden wird und dessen Reich für immer und ewig nicht untergehen wird“.³⁰

Dieser Teil wurde von Quidort verschwiegen und zwar nicht ohne Grund. Denn in diesem zweiten Teil behauptet Thomas genau das Gegenteil zu dem, was er selbst im ersten Teil geschrieben hatte. Dieser zweite Teil des Thomastextes vereinigt beide Gewalten im Papst und hat ausgerechnet zum Ziel, die Möglichkeit einer Aufhebung der soeben erwähnten Unabhängigkeit in Betracht zu ziehen.³¹

Nachdem Quidort den zweiten Teil der Argumentation des *Sentenzenkommentars* stillschweigend unterdrückt hat, erläutert er seine eigene Auffassung. Seine Erläuterung ist bloss eine Art Wiederholung des ersten Teils des übernommenen Thomastextes. Dieses Verfahren Quidorts zeigt, in welchem Masse er die Gedanken seines Ordensbruders Thomas übernimmt und manchmal auch ad libitum benutzt, um seine eigenen Gedanken zu begründen.³² Seine Wiederholung des Thomastextes ergibt sich deutlich aus dem Vergleich von beiden Texten:

“Die geistliche wie die weltliche Gewalt leiten sich beide von der göttlichen Macht ab; und daher untersteht die weltliche Macht der geistlichen Macht insoweit, als sie ihr von Gott unterstellt ist, nämlich in Bezug auf das, was zum Heil der Seele gehört. Und deshalb ist auch der geistlichen Gewalt mehr zu gehorchen als der weltlichen. In dem aber, was sich auf das Allgemein-

“Denn die geringere weltliche verhält sich zur höheren geistlichen Gewalt nicht so, dass sie etwa von ihr stammt oder sich herleitet [...] So ist also auch die weltliche Macht in bestimmten Hinsichten grösser als die geistliche, nämlich in zeitlichen Angelegenheiten, und in dieser Hinsicht in nichts untergeordnet, weil sie sich von ihr nicht herleitet, sondern beide von

³⁰ “Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas conjungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in aeternum, secundum ordinem Melchisedech, rex regum, et dominus dominantium, cujus potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum” (wie oben, Anm. 28).

³¹ Vgl. GRIESBACH (wie oben, Anm. 29), 44–45.

³² Diese Redaktionstechnik des französischen Theologen wurde bereits mehrmals beschrieben, u.a. von MIETHKE, Jürgen: *De potestate papae*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 122f.

<p>wohl (<i>bonum civile</i>) bezieht, muss man der weltlichen Gewalt mehr gehorchen als der geistlichen, gemäss jenem [Wort in] Matth. 22:21: <i>Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist</i>“.³³</p>	<p><i>einer höchsten Gewalt stammen, nämlich der göttlichen, und zwar unmittelbar, weshalb die geringere Macht der höheren nicht in jeder Hinsicht untergeordnet ist, sondern nur in dem, worin die höchste Gewalt sie der grösseren unterstellte [...] Also steht der Priester in geistlichen Dingen höher als der Fürst, und umgekehrt der Fürst in zeitlichen Dingen, mag auch der Priester schlechthin höherstehen, soviel eben das Geistliche das Zeitliche überragt</i>“.³⁴</p>
--	--

3. VERBÜRGERLICHUNG DER UNTERTANEN

Quidort beabsichtigt aber beide Gewalten noch schärfer zu trennen. Seine Säkularisierung der weltlichen Gewalt beschränkt sich nicht auf die Trennung einer Kausalreihe, deren Ziel ein ganz natürliches, von dem übernatürlichen Ziel der geistlichen Gewalt vollkommen verschiedenes Ziel ist. Dafür nimmt er in der weltlichen Kausalreihe zwei spezifische Kennzeichen auf, die der geistlichen Kausalreihe ganz fremd sind.

Das erste Kennzeichen ist eine ganz bestimmte Auslegung der aristotelischen These, *homo est animal naturaliter politicum*, in der Quidort den wichtigsten Grund dafür findet, Ursprung und Entstehung des *regnum* zu klären. Quidort erläutert die Bedeutung der These, die er Aristoteles zuschreibt, folgendermassen:

„Denn da der Mensch von Natur aus ein politisches, d.h. staatsbildendes Wesen ist, wie Aristoteles im ersten Buch seiner Politik schreibt – was sich nach dem Philosophen erweist bei Ernährung, Kleidung und Verteidigung, wo der einzelne sich nicht genügt, und auch an der allein dem Menschen zukommenden Sprache, die sich an ein Gegenüber richtet –, muss er notwendigerweise in einer Menge leben, und zwar in einer solchen, die sich selbst zum

³³ S. oben, Anm. 28.

³⁴ “Non enim sic se habet potestas saecularis minor ad spiritualem maiorem quod ex ea oriatur vel derivetur [...] potestas saecularis in aliquibus maior est potestate spirituali, scilicet in temporalibus nec quoad hoc est ei subiecta in aliquo quia ab illa non oritur, sed ambae oriuntur ab una suprema potestate, scilicet divina, immediate, propter quod inferior non est subiecta superiori in omnibus sed in his solum, in quibus suprema supposuit eam maiori [...]. Est ergo sacerdos in spiritualibus maior principe et e converso princeps in temporalibus, licet simpliciter maior sit sacerdos quanto spirituale temporali” (DRPP, 88).

Leben genügen kann, welcher Art eine Haus- oder Dorfgemeinschaft nicht ist, sondern erst die eines Staates oder (König-)Reiches“.³⁵

Es sei darauf hingewiesen, dass Quidort hier ausgerechnet die Hauptthese des I. Buches von der aristotelischen Politik umdeutet. Während für Aristoteles die Vollkommenheit des Staates gleichbedeutend mit seiner Erfüllung eines tugendhaften Lebens ist, ist diese Vollkommenheit für Quidort nur die Befriedigung der Lebensbedürfnisse – Ernährung, Kleidung und Verteidigung – des prekären menschlichen Lebens. Eine solche Auslegung des aristotelischen Denkens ist insofern von grosser Bedeutung, als Quidort von ihr die Entstehung des *regnum* ableiten kann. Da die kleineren Gemeinschaften – Haus, Dorfgemeinschaft – nicht alle Lebensbedürfnisse befriedigen können, muss der Mensch in einer solch grossen Menge zusammenleben, die sich selbst zum Leben genügen kann, d.h. in einem Staat oder Königreich: „Denn in einem einzelnen Haus oder Dorf findet sich nicht alles, was zur Ernährung, Kleidung und Verteidigung für das ganze Leben notwendig ist, wie das in einem Staat oder Reich der Fall ist“.³⁶

Das zweite Kennzeichen ist noch wichtiger. Es handelt sich um die Dreiheit Arbeit–Güter–Privatbesitz, wodurch Quidort die weltliche Kausalreihe bestimmen will, d.h. diejenige Kausalreihe, deren Ziel das Gemeinwohl (*bonum commune multorum*) ist.³⁷ Denn Quidort hält sich nicht auf bei der Verwandlung des Staates in eine Gesellschaft, deren Ziel die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse ist. Er beabsichtigt mehr. Damit jede Einmischung der geistlichen Gewalt in die Kausalreihe der weltlichen Gewalt erschwert wird, macht er die Trennung zwischen beiden Gewalten noch tiefer. Dies führt er durch die Verwandlung des aristotelischen Bürgers (lateinisch: *cives*) in einen vormodernen bourgeois aus. Für ihn besteht das *regnum* nicht mehr aus tugendhaften *cives*, sondern es gründet sich auf eine Art Bourgeoisie, welche arbeitet, um ihre Lebensbedürfnisse zu befriedigen. Anders gesagt, Quidort versteht die Untertanen als Arbeiter. Da der Mensch sich um seine Ernährung, Kleidung und Verteidigung kümmern muss, handelt er so, dass er diesen Lebensbedürfnissen entsprechen kann. Obwohl sich Quidort über das Wesen der Arbeit (*ars, labor, industria propria*)³⁸ nicht ausführlich äussert, gibt er zu

³⁵ „Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I *Politicorum*, quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus solus sibi non sufficit, et etiam ex sermone quid est ad alterum, qui soli homini debentur, necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudine, quae sibi sufficiat ad vitam, cuiusmodi non est communitas domus vel vici sed civitatis vel regni [...]“ (DRPP, 75–76).

³⁶ “[...] nam in sola domo vel vico non inveniuntur omnia ad victum vel vestitum et defensionem necessaria ad totam vitam sicut in civitate vel regno” (DRPP, 76).

³⁷ Ibid.

³⁸ “[...] exteriora bona laicorum [...] sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria [...]” (DRPP, 96).

verstehen, dass die sich aus der Arbeit ergebenden Güter es sind, die den Besitz jedes einzelnen Arbeiters bilden: „jeder ist Herr seines Besitzes [d.h. seiner Güter], den er sich gleichsam mit eigenem Fleiss erworben hat“.³⁹ Quidort nennt diese Güter „die äusseren Güter der Laien“ (*exteriora bona laicorum*). So kann jede Einzelperson, die durch ihre eigene Mühe solche Güter erworben hat, als Herr (*dominus*) dieser Güter betrachtet werden. Und nur weil jemand gearbeitet hat, kann er „sein eigenes Vermögen nach Belieben verwenden“.⁴⁰ Privatbesitz besteht in einem ganz direkten und unmittelbaren Verhältnis des Einzelnen zu seinen eigenen Gütern.

Mit der Dreiheit Arbeit–Güter–Privatbesitz kommt zum ersten Mal ein offener Bruch mit der Meinung zum Vorschein, nach der Besitz und *dominium* sich lediglich vom *status* eines *dominus* her ergeben. Nach dieser Auffassung gründen sich Eigentum und Herrschaftsgewalt (*dominium in temporalibus*) auf die Arbeit der Laien, nicht auf den priesterlichen Stand.⁴¹ Denn für Quidort sind Besitz und *dominium* über diesen Besitz nicht das Resultat einer ontologischen, statischen Verfassung der Welt zu verstehen. Vielmehr sind sie das Resultat einer Tätigkeit, d.h. der aktiven Handlung eines jeden Menschen in der Welt.

Sowohl die Umdeutung der aristotelischen These *homo est animal naturaliter politicum* wie auch die Dreiheit Arbeit–Güter–Privatbesitz ermöglichen Quidort, die weltliche Kausalreihe so zu bestimmen, dass sie von der geistlichen Kausalreihe radikal unterschieden wird. Daraus ergeben sich zwei Schlussfolgerungen. Erstens: das *bonum commune* als Ziel der weltlichen Kausalreihe übernimmt eine ganz andere Bedeutung als in der klassischen politischen Theorie. Denn das *bonum commune* als Ziel des Staates wird nicht mehr die Tugend sein.⁴² Zweitens: Die Umdeutung der aristotelischen These und die oben benannte Dreiheit tragen dazu bei, die weltliche Kausalreihe von der heilsgeschichtlichen Kausalreihe zu distanzieren. Beide Schlussfolgerungen bilden den Kern des ganzen Traktats.

³⁹ “[...] quia temporalia laicorum non sunt communitatis [...] sed quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae [...]” (DRPP, 82).

⁴⁰ “[...] quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae [...] quilibet rei suae [est] ad libitum dispensator” (DRPP, 82).

⁴¹ “Nec tamen eis [praelatis ecclesiae] debe[n]tur [dominium in temporalibus et iurisdictione] per se ratione status sui [...]” (DRPP, 72).

⁴² Dazu vgl. meinen Aufsatz „Selbsterhaltungstrieb, *princeps*, *lex* und *ius* im Traktat *De potestate regia et papali* des Johannes Quidort“, in: FIDORA Alexander/LUTZ BACHMANN, Matthias/WAGNER, Andreas (Hgg.): *Lex und Ius. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Stuttgart: Frommann-Holzboog 2010, 175–194.

4. DEMOKRATISIERUNG DER POLITIK?

Da aber jeder Einzelne ein unmittelbares Verhältnis zu seinen eigenen Gütern hat und ein unbeschränktes *dominium* über diese Güter ausübt, kann daraus ein Egoismus des Einzelnen entstehen, und dieser Egoismus kann dann den allgemeinen Frieden stören. Denn der Privatbesitz kann aus zwei Gründen Konflikte verursachen, erstens, weil „einer fremdes Gut unrechtmässig an sich“ nehmen könnte, und zweitens, weil „Menschen, die ihren Besitz allzusehr lieben, ihn nicht der Gemeinschaft zur Verfügung stellen“.⁴³ Quidort geht hier von der Feststellung aus, dass „jede Volksmenge in der jeder einzelne nur seine eigenen Interessen verfolgt, sich auflöst [...]“.⁴⁴ Es kommt dazu, dass „durch das Besondere sich die Menschen unterscheiden, sie aber im Gemeinsamen eins sind“.⁴⁵ Aufgrund solcher durch das absolute *dominium* über Güter verursachten Konflikte entstehen zwei „politische“ Figuren: Volk und König. In der Tat sind diese beide von einem aristotelischen Gesichtspunkt nicht mehr „politisch“, und zwar deswegen, weil im politischen Denken Quidorts, der König – d.h. das Politische – erst nach den Lebensbedürfnissen und als Folge der Konflikte entsteht. Immerhin, ermöglichen Volk und König den theoretischen Übergang vom *dominium* des Einzelnen über seine Güter zur *iurisdictio* des Königs.

Für Quidort hat das Volk in jeder Gemeinschaft das Recht, einen Herrscher einzusetzen. Denn obwohl die Macht des Königs *a Deo* ist, d.h. von Gott stammt, wird der König vom Volk gewählt.⁴⁶ Die Rechte eines Volkes, in einer Gemeinschaft zu leben, ein gutes Leben zu führen und über sich einen Leiter einzusetzen, beruhen, so schreibt Quidort, „auf einem von Gott gegebenen Naturtrieb“.⁴⁷ So haben Heilsgeschichte, Kirche und christliches Priestertum mit dem menschlichen Recht darauf, bürgerlich bzw. ‚gut‘ zu leben und mit der Einsetzung der politischen Herrschaft sehr wenig zu tun. Nur *ex naturali instinctu* erklären sich das soziale Leben, die Bildung der politischen Gesellschaft und die Einsetzung ihrer Führer. Der sich aus der Arbeit ergebende Privatbesitz verursacht, wie gesagt, dass das Gutleben und das Gemeinwohl von den eigenen Interessen bedroht werden können. Deshalb wird der König vom Volk eingesetzt, und zwar

43 „Verum quia ob talia bona exteriora contingit interdum pacem communem turbari dum aliquis quod est alterius usurpat, quia etiam interdum homines quae sua sunt nimis amantes ea non communicant prout necessitati vel utilitati patriae expedit [...]“ (DRPP, 97).

44 „Omnis autem multitudo quolibet quaerente quod suum est dissipatur et in diversa dispergitur [...]“ (DRPP, 76).

45 „Secundum proprium quidem differunt, secundum vero commune uniuntur“ (ibid.).

46 „potestas regia [...] est a Deo et a populo regem eligente“ (DRPP, 113).

47 “[...] ex naturali instinctu qui ex Deo est habent ut civiliter et in communitate vivant et per consequens ut ad bene vivendum in communi rectores eligant“ (DRPP, 82, 5–8).

mit der Aufgabe, das Gemeinwohl aufrecht zu erhalten und „sein Auge auf ein Gemeinsames zu richten“.⁴⁸

Gemeinwohl und ‚Gemeinsames‘ scheinen also nicht gleichbedeutend zu sein mit dem tugendhaften *bonum commune* bzw. *bonum multitudinis* einer tugendhaften Gesellschaft. Der König übt seine Herrschaft nicht dafür aus, tugendhafte Menschen zu fördern, sondern dafür, die durch den Privatbesitz verursachten Konflikte zu neutralisieren. Es steht ausser Zweifel, dass für Quidort die Einsetzung des Königs aufgrund des Privatbesitzes und erst nach dem Privatbesitz kommt. Er fungiert zuerst als Richter, da er „als Richter über Recht und Unrecht entscheidet“; dann als zwingende Gewalt, weil er „Unrecht ahndet und bestraft“; und schliesslich als Gesetzgeber, weil er „ein gerechtes Mass [...] bei den Abgaben [setzt], die er von den einzelnen zu empfangen hat im rechten Verhältnis zum Bedürfnis und Nutzen der Gemeinschaft“. Der König wird „vom Volke als Herrscher eingesetzt [...] und [...] in solchen Dingen hat er die Leitung“.⁴⁹

Unabhängig davon, dass in Quidorts politischem Denken die Herrschaft erst nach dem Privatbesitz entsteht, ist hier darauf hinzuweisen, dass in dieser Besitzgesellschaft der Einzelne das *dominium* über seine Güter nur deswegen hat, weil er dieses *dominium* von der vollständigen *iurisdictio* des Königs bekommt. Dieser ist die höchste Instanz bei der Bestimmung des Privatbesitzes.

5. SCHLUSS

Es ist wohl bekannt, dass viele aus der antiken Philosophie stammende Begriffe von der mittelalterlichen Philosophie übernommen worden sind. Diese Begriffe haben jeden Winkel des scholastischen Denkens erreicht. Mittelalterliche Metaphysik, mittelalterliche praktische Philosophie und sogar mittelalterliche politische Philosophie wurden stark von diesen Begriffen geprägt. In der Tat wurden auch viele Argumente der politischen Philosophie des Mittelalters anhand dieser Begriffe entwickelt. Deren Präsenz in der politischen Theorie lädt den Forscher dazu ein, die kirchenpolitischen Texte so zu lesen, dass er nicht nur ihre rein politischen Thesen analysiert, sondern auch die philosophischen Grundlagen dieser politischen Thesen identifiziert und erklärt. Ferner sollte eine solche Text-Hermeneutik auch in Betracht ziehen, dass philosophische Begriffe manchmal nur „dem Namen nach“ benutzt worden sind, d.h. dass sie erstens von ihrer ursprünglichen Bedeutung entleert, dann mit neuen Bedeutungen umformuliert und letztlich mit ganz neuen Bedeutungen angewandt

⁴⁸ “[...] princeps habet oculus ad magis commune [...]” (DRPP, 76, 26–77,1).

⁴⁹ “[...] ideo positus est princeps a populo qui in talibus praeest ut iudex decernens iustum et iniustum, et ut vindex iniurarum et ut mensura in accipiendo bona a singulis secundum iustam proportionem pro necessitate vel utilitate communi” (DRPP, 97, 7–11).

wurden. So wurden sie endlich im Bereich der politischen Philosophie des Mittelalters mit einer Bedeutung benutzt, die ganz verschieden von jener war, die sie ursprünglich hatten.

Auch die Analyse der kirchenpolitischen Traktate zeigt, dass sich hinter ihrer Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt die Anwendung von verschiedenen philosophischen Begriffen und Kausalitätsmodellen verbirgt. Dies ist im Traktat *De potestate regia et papali* des Johannes Quidort der Fall, wie hier hervorgehoben wurde. Als Resultat der Anwendung und Umformulierung von verschiedenen aus der antiken Philosophie stammenden Begriffen gelingt es dem französischen Dominikanertheologen, eine politische Ordnung als säkulare Gesellschaft zu konstruieren, die auf eine arbeitende Eigentümerbourgeoisie gründet, welche das Recht hat, ihren Leiter zu wählen. Für Quidort zeigt sich das Politische im Leben des Menschen als Ergebnis des materiellen Werdens seines alltäglichen Lebens und des Antagonismus von Gesellschaftlichkeit und Besitz, d.h. zweier Naturtriebe, die, obgleich durch Gott gegeben, sich in permanenter Opposition befinden, bis die königliche *iurisdictio* eine „politische Ordnung“ schafft. „Erst dann, wenn die Entscheidung des Königs fällt, kann jeder Untertan sagen, ‚Dies gehört mir‘“.⁵⁰

Zusammenfassung

Der Traktat De potestate regia et papali von Johannes Quidort zeigt, dass sich hinter seiner Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt die Anwendung von philosophischen Begriffen und Kausalitätsmodellen verbirgt. Dadurch gelingt es dem französischen Dominikanertheologen eine politische Ordnung als säkulare Gesellschaft zu konstruieren, die auf eine arbeitende Eigentümerbourgeoisie gründet und das Recht hat, ihren Leiter zu wählen. Für Quidort zeigt sich das Politische im Leben des Menschen als Ergebnis des materiellen Werdens seines alltäglichen Lebens und des Antagonismus von Gesellschaftlichkeit und Besitz, d.h. zweier Naturtriebe, die obgleich beide durch Gott gegeben sind, sich beide in permanenter Opposition finden, bis die königliche iurisdictio eine „politische Ordnung“ schafft.

⁵⁰ „Tolle iura imperatoris, et non potes dicere ‚haec res mea est‘“ (DRPP, 136, 22–23). Es handelt sich um ein indirektes Zitat aus Augustin nach D.8 c.1 in Gratians Dekret.

Abstract

In his De potestate regia et papali, John Quidort uses philosophical concepts and causality models to explain the relationship between spiritual and secular powers. In this way, the French Dominican theologian succeeds in theorizing a political order as a secular society based on a bourgeoisie that has the right to choose their own king. For Quidort, political life appears, on the one hand, as the result of the material conditions of life, and, on the other hand, because of the antagonism between sociability and possession. Though both sociability and possession are natural instincts given by God, they are nevertheless in permanent opposition until a “political order” is created by the king.