

Sitzungsberichte der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Philosophisch-historische Abteilung

Jahrgang 1934. Heft 2

Studien über den Einfluß
der aristotelischen Philosophie
auf die mittelalterlichen Theorien
über das Verhältnis von Kirche und Staat

von

Martin Grabmann

Vorgetragen am 2. Dezember 1933

München 1934

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung

Einleitung

Durch rastlose Forschungsarbeit der letzten Jahrzehnte ist der gewaltige Einfluß, den das Eindringen der aristotelischen Philosophie in Verbindung mit der arabischen Philosophie und Naturwissenschaft auf die Entwicklung des späteren mittelalterlichen Geisteslebens ausgeübt hat, immer mehr und mehr ins Licht gestellt worden. Mühsame Einzelforschung — denn nur sie, nicht geistvolle Linienziehung gibt auf diesem schwierigen Gebiete sichere Führung — hat die Entwicklungsphasen der mittelalterlichen Aristotelesrezeption aufgehellte. Wenn nunmehr die Union académique internationale auf Vorschlag der polnischen Akademie der Wissenschaften das große Werk eines Aristoteles latinus, einer kritischen Edition der mittelalterlichen lateinischen Aristotelesübersetzungen, in Angriff genommen hat und unter der Leitung von G. Lacombe hierfür die Vorbereitungs- und Inventarisierarbeit im weitesten Umfang geleistet worden ist, so geht für die mittelalterliche geisteswissenschaftliche Forschung ein Wunsch in Erfüllung, den Clemens Baeumker und auch ich in unseren Arbeiten so lebhaft zum Ausdruck gebracht haben. Ich hatte, als ich im Jahre 1916, durch die Kriegsverhältnisse eingeengt, mein Buch „Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts“ schrieb, nicht daran gedacht, daß in so verhältnismäßig kurzer Zeit der Plan einer Ausgabe der mittelalterlichen lateinischen Aristotelesübertragungen, der auch eine Gesamtausgabe der Werke des Averroes in sich begreifen soll, gefaßt und in so energischer, zielbewußter Weise der Verwirklichung entgegengeführt würde.

Durch möglichst gründliche und erschöpfende Kenntnis der mittelalterlichen Aristotelesüberlieferung und der damit zusammenhängenden arabischen Wissenschaft, deren grundlegende Bedeutung für die lateinische Scholastik vor allem Miguel Asin y Palacios und M. Bouyges S. J. klargelegt haben, wird auch der feste und sichere Boden geschaffen, auf dem eine methodisch besonnene Untersuchung der mittelalterlichen Aristotelesbenützung, der Ausstrahlungen der aristotelisch-arabischen Philoso-

phie auf das mittelalterliche Geistesleben sich bewegen kann. Die literarhistorische Arbeit muß den Unterbau für die ideengeschichtliche Darlegung bilden. Auf theologischem und philosophischem Gebiete hat vor einem halben Jahrhundert Kardinal Ehrle, der ehrwürdige Nestor der historischen scholastischen Forschung, dem wir im Verhältnis zu ihm viel Jüngere so viel Anregung und Förderung verdanken, durch seine grundlegenden Untersuchungen über Augustinismus und Aristotelismus die großen Kategorien aufgezeigt, die seither für die Einzelforschung maßgebend geworden sind. Als eine dritte gewaltige Strömung im wissenschaftlichen Denken des 13. Jahrhunderts, die vor allem die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts und ihren führenden Genius Meister Eckhart ergriffen und beseelt hat, wurden namentlich durch Clemens Baumer der Neuplatonismus festgestellt. Auf den Einfluß des Averroes auf die Entstehung eines von theologischen Rücksichten losgelösten Aristotelismus, des lateinischen Averroismus innerhalb der Artistenfakultät, hat zuerst E. Renan in seinem zusammenfassenden, auch heute noch wertvollen Buche „Averroès et l'Averroïsme“ hingewiesen. P. Mandonnet hat in seinem monumentalen Werk „Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle“ auf Grund der von ihm edierten Werke des Siger von Brabant diesen lateinischen Averroismus als eine über die Bezirke des philosophischen Denkens weit hinausgreifende, die traditionelle und kirchliche Auffassung stark erschütternde Richtung aufgezeigt. Ich konnte durch Auffindung sehr umfangreicher Quaestionen Sigers von Brabant zu einem großen Teil des aristotelischen Schrifttums — auch Fr. Stegmüller u. a. haben zur Mehrung unserer Kenntnis des Schrifttums dieses führenden Averroisten beigetragen — von Schriften des Boetius von Dacien wie auch von averroistisch eingestellten Ethikkomentaren das hier einschlägige Quellenmaterial erweitern. F. van Steenberghen hat durch seine Untersuchung und Edition des Kommentars Sigers zu *De anima* die ideengeschichtliche Auswertung des neuen Materials in die Wege geleitet.

Viel weniger als auf philosophischem und theologischem Gebiete ist bisher die Einwirkung der aristotelischen und arabischen Gedankenwelt auf die Gebiete der mittelalterlichen Kultur, auf Kunst und Poesie, auf staatliches und gesellschaftliches Denken

und Wollen, auf Staats- und Kirchenpolitik Gegenstand der Untersuchung gewesen. Über die Beziehungen zwischen Aristoteles bzw. Scholastik und bildender Kunst haben von kunsthistorischer Seite E. Mâle und M. Dvořák u. a. anregende Gedanken geäußert, während von philosophischer Seite durch M. De Wulf, J. Maritain, A. Dyroff, auch durch den Schreiber dieser Zeilen die aristotelischen Elemente der scholastischen Ästhetik im Zusammenhang mit neuplatonischen Einwirkungen erörtert wurden. Die Beziehung des Aristoteles und der aristotelischen Scholastik zur Poesie ist eigentlich nur an einem großen Exempel in Dante als ein großes, noch nicht allweg gelöstes Problem empfunden und behandelt worden. Ich brauche hier nur auf K. Voßlers Werk über die Göttliche Komödie hinzuweisen, das besonders auch den Einfluß der aristotelischen Gedankenwelt auf Dantes Ethik und Staatslehre klarlegt und auch den averroistischen Elementen in Dantes Dichtung sein Augenmerk zuwendet. Neuestens wird auch der Roman de la Rose durch M. M. Gorce mit gutem Grund in die Einflußsphäre des lateinischen Averroismus gestellt. Die Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die staats- und staatsphilosophischen Ideen des Mittelalters wird vornehmlich in der umfangreichen Literatur über die Sozial- und Staatsphilosophie des hl. Thomas von Aquin dargelegt. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der kirchenpolitischen Traktate des späteren Mittelalters, für deren literarhistorische Untersuchung und Edition R. Scholz Bahnbrechendes geleistet hat, ist in philosophischer Hinsicht noch nicht ausreichend untersucht, während das in dieser Streitliteratur verwertete und verarbeitete positive biblisch-theologische, kanonistische und historische Material in weitem Umfang gesichtet und geprüft ist.

Wenn ich nun die Einwirkung der aristotelischen Philosophie, besonders der Ethik und Politik, auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat darstellen soll, so ist es bei der Fülle des einschlägigen, größenteils noch ungedruckten Materials unmöglich, im Rahmen dieser Abhandlung eine Vollständigkeit anzustreben, es können nur Übersichten und Ausschnitte geboten werden. In erster Linie soll bisher unbekanntes oder doch nicht genügend beachtetes Material bearbeitet werden, während bei Autoren, die schon Gegenstand eingehender Unter-

suchung gewesen sind, eine kurze Zusammenfassung mit Hervorhebung des einen oder anderen neuen Gesichtspunktes ausreichend sein dürfte.

Man wird diese aristotelischen Einwirkungen nicht lediglich dadurch bestimmen können, daß man die Aristoteleszitate in den kirchenpolitischen Traktaten feststellt und zusammenstellt, man wird sich auch mit den Formen und Typen des scholastischen Aristotelismus vertraut machen müssen, da diese verschiedenen Ausprägungen der aristotelischen bzw. arabischen Philosophie im mittelalterlichen scholastischen Denken auch in den Formen der Einwirkung der aristotelischen Philosophie auf die Auffassungen vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat sich widerspiegeln. Man wird drei Hauptformen der Stellungnahme der christlichen Scholastik des Mittelalters zur aristotelischen Philosophie unterscheiden können. Die erste Hauptform ist der von Albert dem Großen mit mutigem Ringen in Angriff genommene und von Thomas von Aquin mit unvergleichlicher synthetischer Gestaltungskraft zur Vollendung gebrachte christliche Aristotelismus, der unter Abstreifung der christentumswidrigen Elemente die aristotelische Philosophie in weitem Umfang übernimmt, einen Ausgleich derselben mit der augustinischen Tradition und Spekulation anstrebt und auch auf theologischem Gebiete den Aristotelismus in den Dienst der *fides quaerens intellectum* stellt. Das Grundverhältnis zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Glauben und Wissen ist hier so gedacht, daß die Philosophie und die weltliche Wissenschaft überhaupt in bezug auf Ziel, Arbeitsgebiet, Prinzipien und Methode selbständig sind und nur insoweit sie Fragen und Gegenstände der christlichen Glaubenslehre und christlichen Weltanschauung berühren, an Glauben und Theologie sich orientieren müssen.¹ Die zweite Hauptform ist der an der Pariser Artistenfakultät zuerst ausgebildete lateinische Averroismus, der die aristotelische Philosophie in ihrer Interpretation und Ausgestaltung seitens der arabischen Philosophie, namentlich des Averroes mit mehr oder minder bewußter Ausschaltung kirchlicher und theologischer Richtpunkte

¹ Vgl. M. Grabmann, Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft, Köln 1934.

und Normen in weitestem Umfang übernimmt. Das Grundverhältnis zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Glauben und Wissen gestaltet sich hier so, daß das philosophisch-naturwissenschaftliche Denken in sich selbst ihr letztes Ziel sucht, auch den Gegensatz zu Dogma und Theologie nicht scheut oder im Sinne der Lehre von der doppelten Wahrheit die kirchliche Lehre mechanisch und äußerlich neben die aristotelisch-arabischen Theorien, zu denen man sich innerlich bekennt, hinstellt. Die dritte Hauptform ist die traditionelle augustinische Richtung, die hauptsächlich in der älteren Dominikaner- und Franziskanerschule und bei Pariser Theologen aus dem Weltklerus wie Gérard von Abbeville und Heinrich von Gent vertreten ist. Dieselbe hat namentlich am Anfang in der aristotelisch-arabischen Philosophie eine Gefährdung des Glaubens und der christlichen Frömmigkeit gesehen, dann aber trotz unfreundlicher Äußerungen über den Stagiriten von der aristotelisch-arabischen Philosophie einen ausgiebigen, freilich mehr ornamentalen als fundamentalen Gebrauch gemacht. Das Grundverhältnis zwischen Glauben und Wissen, zwischen Philosophie und Theologie ist hier im Sinne der gänzlichen Unterordnung gedacht, insofern Sinn und Zweck der Philosophie sich wesentlich in den Dienstleistungen für die theologische Spekulation erschöpft. Ihren klassischen Ausdruck hat diese Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und profaner Wissenschaft zur Theologie in dem Büchlein *De reductione artium ad theologiam* des hl. Bonaventura gefunden. Wenn man nun die spätmittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat zu diesen drei Formen des scholastischen Aristotelismus in Beziehung setzen will, so wird dies nur mit einer gewissen Einschränkung und Zurückhaltung und nur in großen Linien geschehen können, da für die einzelnen Autoren vielfach auch andere Gesichtspunkte als ihre Stellung zu Aristoteles maßgebend waren. Wir werden gerade unter den extremsten Vertretern des sogenannten hierokratischen Systems Autoren finden, welche in ihrem philosophischen Denken aristotelisch eingestellt sind und welche wenigstens teilweise mit besonderem Nachdruck die aristotelische Philosophie zur Begründung und Verteidigung ihrer Lehre von der *potestas directa* des Papstes in *temporalibus* verwerten.

Erstes Kapitel

Die aristotelischen Elemente bei den Vertretern der gemäßigten Richtung

(Philosophisch-theologische Anfänge der Lehre von der *potestas indirecta papae in temporalibus*)

§ 1. Thomas von Aquin

Über die erste Richtung, welche hauptsächlich im christlichen Aristotelismus des hl. Thomas von Aquin sich uns repräsentiert und welche das Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gewalt nach der gewöhnlichen Deutung im Sinne der *potestas indirecta* bestimmt, kann ich mich kurz fassen, da hier die Literatur über die Staats- und Sozialphilosophie des hl. Thomas von Aquin in sinngemäßer Beurteilung des gesamten Textmaterials ausreichend gearbeitet hat.¹ Ich brauche aus der deutschen Literatur nur O. Schillings Buch über die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin anzuführen.² Die aristotelischen Elemente der thomistischen Staatsauffassung sind in W. Müllers Schrift „Der Staat in seiner Beziehung zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin“, nachgewiesen.³ Da Thomas nirgends *ex professo* das Verhältnis von Kirche und Staat behandelt hat, deshalb wird man die hierfür in Betracht kommenden Texte immer im Zusammenhang mit seiner gesamten Staatsauffassung bewerten müssen. Albert d. Gr. und Thomas von Aquin waren die ersten scholastischen Theologen, welche zu der von Robert Grosseteste vor der Mitte des 13. Jahrhunderts hergestellten griechisch-lateini-

¹ Die Literatur hierüber ist zusammengestellt bei Überweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*¹¹, Berlin 1928, 725 f., und bei P. Mandonnet et J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, Le Saulchoir 1921, 57—60. Die neueste Literatur ist gut verzeichnet in den Jahrgängen des seit 1924 erscheinenden *Bulletin thomiste*.

² O. Schilling, *Die Sozial- und Staatslehre des hl. Thomas von Aquin*², München 1930.

³ W. Müller, *Der Staat in seiner Beziehung zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin*, Münster 1916.

schen Gesamtübersetzung der nikomachischen Ethik Kommentare geschrieben haben. Aus der Feder dieser beiden Scholastiker besitzen wir auch Erklärungen der aristotelischen Politik, welche um 1260 von Wilhelm von Moerbeke aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen worden ist. Der Kommentar des hl. Thomas reicht nur bis zum Schlusse des 8. Kapitels des 3. Buches und ist dann durch seinen Schüler Petrus von Alvernia ergänzt und vollendet worden. Thomas von Aquin ist auch der erste unter den Scholastikern, der in einer Monographie die aristotelische Staatslehre bearbeitet und auf christlichen Boden verpflanzt hat. Es ist seine Schrift *De regimine principum*, welche um 1265 verfaßt wurde, aber nur bis ins 4. Kapitel des 2. Buches von ihm herrührt. Der Rest stammt von seinem Schüler Tolomeo von Lucca.¹ Wir werden sehen, daß diese Schrift *De regimine principum* oder auch *De rege et regno*, welche schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts von dem Dominikaner Bartholomaeus Pisanus in seinem *compendiosus moralis philosophiae libellus* zitiert und verwertet wird, in spätmittelalterlichen Traktaten *De potestate ecclesiastica* vielfache Benützung gefunden hat. Thomas von Aquin leitet am Beginn dieser Schrift die Notwendigkeit und Berechtigung des staatlichen Gemeinwesens in psychologisch-ethischer empirischer Weise aus der sozialen Veranlagung des Menschen, aus der aristotelischen Idee vom Menschen als *ζῷον πολιτικόν* ab. Es ist für den Menschen eine Naturforderung, daß er ein für Gesellschaft und Staat veranlagtes Lebewesen ist (*animal sociale et politicum*). Thomas leitet auch im Anschluß an die aristotelische Politik aus der Natur des Menschen die Entstehung, Berechtigung und Notwendigkeit einer sozialen Autorität ab, welche sich stufenweise im Familienvater, im Oberhaupt der Gemeinde und im höchsten Sinne im König eines Landes verwirklicht. Mit dieser psychologisch-ethischen Begründung des Staates und der Staatsgewalt verbindet Thomas die biblisch-augustinische theologische Auffassung (*omnis potestas a Deo*), insofern Gott Schöpfer der menschlichen Natur und, da Gesellschaft und Staat etwas Naturgegebenes sind, auch Urheber der Staatsgewalt ist. Auch in der Bestimmung des Staatszweckes

¹ Vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Münster 1931, 294—299.

übernimmt Thomas die vom Zweckgedanken geleitete aristotelische Auffassung, wonach das Ziel des Staates und der staatlichen Autorität darin besteht, die Bürger zu einem glücklichen und tugendhaften Leben zu führen, und weist dem Staate und der Staatsleitung einen weiten Bezirk selbständiger sittlicher und kultureller Aufgaben zu. Namentlich betont er die Wahrung des Friedens — es ist dies ein augustinischer Gedanke — und die Beschaffung der materiellen Wohlfahrt als Spezialzwecke und Mittel zur Erreichung des allgemeinen Staatszweckes.

In den Organismus des Zweckgedankens, dem Thomas auch in der Ethik- und Gesellschaftslehre eine richtungsgebende Stellung einräumt, gliedert sich auch seine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, weltlicher und geistlicher Gewalt ein. Hierüber hat er sich in einem vielzitierten Kapitel (I, 14) der Schrift *De regimine principum* näher ausgesprochen. Wir lassen die Hauptgedanken hier folgen. Wenn das glückliche und tugendhafte Leben der Bürger der höchste unmittelbare eigentliche und allgemeine Zweck des Staates ist und als Spezialzwecke die Wahrung des Friedens und die Beschaffung des materiellen Wohlstandes in sich schließt, so ist damit nicht die ganze Zweckordnung abgeschlossen und noch nicht der höchste und letzte Zweck des Menschen gegeben. Es ist nämlich den Menschen von Gott ein außer und über dem Menschen stehendes übernatürliches Ziel, der Besitz Gottes in der ewigen himmlischen Seligkeit bestimmt. Darin besteht das höchste und letzte gottgewollte Ziel für den Einzelmenschen und für die menschliche Gesellschaft. Die staatliche Gemeinschaft muß sich deshalb auch in diese höhere Zweckordnung einfügen. Der letzte und höchste Zweck der staatlichen Gemeinschaft ist deswegen nicht bloß in einem tugendhaften Leben, sondern darin zu sehen, daß die einzelnen Glieder der Gemeinschaft durch ein tugendhaftes Leben zur himmlischen Gottesvereinigung gelangen. Wenn nun dieses letzte und höchste Ziel durch rein natürliche menschliche Kraft erreicht werden könnte, dann wäre es die höchste Aufgabe des Königs, seine Untertanen zu diesem Ziel zu führen. Wir nennen nämlich König denjenigen, dem die oberste Betätigung in der Leitung der menschlichen Dinge zukommt. Eine Leitungs- und Regierungsgewalt ist aber um so erhabener, je erhabener der Zweck ist, zu

welchem sie hinführen soll. Damit ist auch eine Unter- und Überordnung der Gewalten gegeben, welche Thomas im aristotelischen Sinne durch Analogien erläutert. Es ist Erfahrungstatsache, daß derjenige, dem die Erstrebung des höheren Zweckes zukommt, denen zu gebieten hat, welche sich in den Dienst dieses höheren Zweckes zu stellen haben. So hat der Befehlshaber eines Schiffes, dem die Ordnung der Schifffahrt obliegt, dem Schiffsbaumeister zu befehlen, wie er das Schiff für die Seefahrt brauchbar herstellen soll. Desgleichen hat der Bürger, der sich der Waffen bedienen will, dem Waffenschmied Anweisung zu geben, welche Waffen er anfertigen soll. Das höchste übernatürliche Endziel des ewigen himmlischen Gottesbesitzes kann aber nicht mit bloß menschlicher Kraft, sondern nur durch göttliche Kraft nach dem Worte des Apostels (Röm. 6, 23): *Gratia Dei vita aeterna* erreicht werden. Folglich ist es nicht Aufgabe eines irdischen menschlichen Königtums, sondern vielmehr göttlicher Herrschergewalt, die Menschen zu diesem höchsten Ziel zu führen. Der Inhaber dieser göttlichen Herrschergewalt ist aber kein bloßer Mensch, sondern Gott, nämlich Jesus Christus, der die Menschen zu Kindern Gottes machte und in die himmlische Glorie einführte. Das ist das ihm übertragene Reich, das nie zerstört werden wird. Er wird deswegen in der heiligen Schrift nicht bloß Priester, sondern auch König genannt. Deswegen leitet sich von ihm ein königliches Priestertum ab, ja noch mehr, es werden alle Gläubigen, die Glieder des mystischen Leibes Christi sind, Könige und Priester genannt. Thomas betont hier die Lehre vom Königtum Christi, die von der nachfolgenden Scholastik, namentlich von dem Augustinertheologen Jakob von Viterbo weiter ausgebildet wurde. Die Verwaltung seines Reiches, so fährt Thomas weiter, hat Christus, damit der Unterschied zwischen dem Irdischen und Geistlichen gewahrt bleibe, nicht irdischen Königen, sondern den Priestern übertragen, zuhächst dem obersten Priester, dem Nachfolger des hl. Petrus und Stellvertreter Jesu Christi, dem römischen Bischof. Ihm müssen die Könige des christlichen Volkes untertan sein wie Christo dem Herrn selbst. Denn demjenigen, in dessen Hand die Sorge für das höchste Ziel gelegt ist, müssen diejenigen untergeben sein und von ihm sich leiten lassen, denen die Obsorge für die diesem

höchsten Ziel vorangehenden und untergeordneten Zwecke übergeben ist. Weil das Priestertum der Heiden und das ganze Kultwesen der Heiden auf den Erwerb zeitlicher Güter und auf das der Obsorge des Königs unterstellte *bonum commune* hingeordnet war, deswegen waren im Heidentum ganz zweckmäßig die Priester den Königen untergeben. Desgleichen waren auch im Alten Bunde die Priester den Königen untertan, weil im alten Gesetze dem gottgläubigen Volke zeitliche Güter als Gabe des einen Gottes und nicht der Götter verheißen waren. Aber im Neuen Bunde besteht ein höheres Priestertum, durch welches die Menschen zu den himmlischen Gütern geführt werden. Deswegen müssen im Gesetze Christi die Könige den Priestern untertan sein.

Ich habe den Gedankengang dieses Kapitels der Schrift *De regimine principum* ausführlicher vorgelegt, weil sich in demselben der Einfluß aristotelischer Gedanken, namentlich der Philosophie vom Zweck¹ auf die Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat kundgibt und weil wir auch bei späteren Theologen das Echo dieser thomistischen Darlegungen vernehmen werden. Thomas hat hier aus der Hierarchie der Zwecke heraus eine Unterordnung der königlichen unter die priesterliche Gewalt zuhächst unter das Papsttum, des Staates unter die Kirche gelehrt, er hat aber nicht näher sich darüber ausgesprochen, wie er sich im einzelnen diese Unterordnung denkt. Dieselbe kann nämlich auf eine doppelte Weise aufgefaßt werden. Einmal in dem Sinne, daß die weltliche Gewalt absolut auch in ihrer rein weltlichen Sphäre von der kirchlichen Gewalt abhängig und der kirchlichen Gewalt untergeben ist und daß infolgedessen auch der kirchlichen Gewalt eine weitreichende unmittelbare Einflußnahme auf die *temporalia* zusteht. In diesem Sinne wurde, wie wir sehen werden, von Vertretern des hierokratischen Systems der päpstlichen *potestas directa in temporalibus* diese von Aristoteles beeinflusste Lehre von der Über- und Unterordnung der Zwecke benützt. In einem zweiten Sinne kann man diese Unterordnung der staatlichen unter die kirchliche Ordnung so erklären,

¹ Vgl. Th. Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin nach den Quellen dargestellt*, Münster 1912.

daß die staatliche Gewalt nur insoweit der kirchlichen Gewalt unterworfen ist, als die Belange und Forderungen des übernatürlichen Endzweckes des ewigen Lebens in Betracht kommen, daß aber die staatliche Gewalt auf ihrem eigenen Gebiete weitgehende Selbständigkeit besitzt. Es ist dies jene Auffassung über das Verhältnis von Kirche und Gewalt, die man namentlich seit Kardinal Bellarmin gemeinhin als die kirchliche *potestas indirecta in temporalibus* bezeichnet. Diese Auffassung setzt eine viel feinere Verwertung des Zweckgedankens voraus, wonach die niedrigeren und untergeordneten Zwecke den höheren und übergeordneten Zwecken nicht absolut, sondern nur unter dem Gesichtspunkte untergeordnet sind, unter welchem eben diese spezielle Unter- und Überordnung zu Recht besteht. Man wird bei Thomas hier eher an diese zweite Auffassung denken dürfen, da er gerade in dieser Schrift *De regimine principum* die in der sittlichen Ordnung begründeten Aufgaben und Pflichten der staatlichen Gewalt eingehend erörtert. Eine solche Wahrung und Wertung der Eigenart und Rechte des Staates auf dessen eigenem Gebiete entspricht auch der thomistischen Auffassung vom Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie, wie er dasselbe namentlich in seiner Schrift *In Boethium de trinitate* darlegt. Danach hat die Philosophie ihr eigenes Arbeitsgebiet, ihre eigenen Prinzipien und ihre eigene Methode, ihre Unterordnung unter die Theologie erstreckt sich nur soweit, als die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung und des Glaubens in Betracht kommen. Auch die grundsätzliche Auffassung des hl. Thomas vom Verhältnis zwischen göttlichem und natürlichem Recht steht auf dem gleichen Boden: *Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione* (S. Th. 2 II qu. 10 a. 10).

Zur Darstellung und Beurteilung der Lehre des Aquinaten über das Verhältnis von Kirche und Staat werden auch gelegentliche Texte aus anderen Werken herangezogen. Für die Abgrenzung beider Gewalten beruft man sich auf folgende Stelle: *Sicut ad saeculares principes pertinet praecepta legalia juris naturalis determinativa tradere de his, quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus, ita etiam ad praelatos ecclesiasticos pertinet ea statutis praecipere, quae ad utilitatem communem*

pertinent in spiritualibus bonis (S. Th. 2 II qu. 147 a. 3). Eine gewisse Einschränkung und Abgrenzung der Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche will man auch in folgender Äußerung sehen: *Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae, ut Gregorius Nazianzenus dicit orat. 17; et ideo non est usurpatum iudicium, si spiritualis potestas se intromittit de temporalibus quantum ad ea, in quibus subditur ei saecularis potestas vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur* (S. Th. 2 II qu. 60 a. 6 ad 3 m). Von viel stärkerem Gewicht als diese ziemlich unbestimmten Texte ist ohne Zweifel der Schlußpassus des Kommentars des hl. Thomas zum 2. Sentenzenbuch: *Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum 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. 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, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, rex regum et dominus dominantium, cuius potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum Amen.* Am Anfang dieses Textes ist hervorgehoben, daß sowohl die geistliche wie auch die weltliche Gewalt sich von Gott ableitet. Der Grundgedanke des hierokratischen Systems, wie er uns später bei Aegidius von Rom, Augustinus Triumphus usw. entgegentritt, daß der Papst unmittelbar von Christus beide Gewalten, die geistliche und weltliche, erhält und daß von ihm sich die weltliche Gewalt auf den Fürsten ableitet, ist hier bei Thomas nicht ausgesprochen. Noch wichtiger ist die Art und Weise, wie Thomas hier die Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt bestimmt. Da beide Gewalten unmittelbar von Gott stammen, so ist die weltliche Gewalt eben in dem Sinne der geistlichen Gewalt unterworfen, in welchem Gott diese Unterordnung bestimmt hat. Der Gesichtspunkt, unter welchem diese Unterordnung besteht, ist in die Formel gekleidet: *scilicet in his, quae ad salutem animae*

pertinent. Dieser Gesichtspunkt ist noch mehr dadurch hervor-
gehoben, daß das Gebiet der weltlichen Gewalt mit den Worten
umschrieben ist: in hiis autem quae ad bonum civile pertinent.
Die Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche ist
danach keine absolute und uneingeschränkte, sondern bezieht
sich auf die übernatürlichen Güter und Werte, auf das Seelenheil.
Die weltliche Gewalt ist insoweit der geistlichen untergeben, als
Belange des Seelenheiles in Frage kommen. Thomas ist in diesem
Texte in keiner Weise von der aristotelischen Politik, die er bei
Abfassung des Sentenzenkommentars noch nicht vor sich hatte,
abhängig, aber er bekundet hier eine feinsinnige klar unterscheid-
ende Anwendung der Philosophie vom Zweck auf dieses Pro-
blem vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Mit diesen
Darlegungen scheint nun freilich der zweite Teil dieses Textes,
in welchem dem Papste die Verbindung beider Gewalten ja sogar
der apex, der Gipfel, die höchste Stufe der potestas spiritualis und
saecularis zugesprochen wird, im Widerspruch zu stehen. Es ist
auch diese Schwierigkeit von den Autoren, die sich mit der Lehre
des hl. Thomas vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat be-
faßt haben, empfunden worden. Von den Lösungsversuchen liegt
am nächsten der Hinweis auf den Kirchenstaat, in welchem der
Papst auch die höchste weltliche Gewalt innehatte. Auch O.
Schilling hat sich dieser Lösung angeschlossen.¹ Andere, wie
z. B. neuestens Ch. Journet² meinen, Thomas rede hier von der
ganzen Christenheit, in welcher der Papst auch eine Auktorität
in zeitlichen Dingen, allerdings nur insofern geistliche Dinge be-
rührt werden, besitze.

¹ O. Schilling, a. a. O. 233.

² Ch. Journet, *La juridiction de l'Eglise sur la Cité*, Paris 1931, 138 ff.:
Deux interprétations sont possibles. La première, c'est que saint Thomas pense
ici aux Etats de l'Eglise, où le Pape est à la fois, en effet, chef spirituel et prince
temporel. La seconde, c'est que saint Thomas pense à toute la chrétienté, où
le Pape a vraiment autorité sur le temporel, mais seulement en raison des
choses spirituelles. Ch. Journet weist darauf hin, daß diese beiden Lösungs-
versuche sich schon bei Kardinal Bellarmin (*De Romano Pontifice* lib. V
cap. 5) finden, der mehr dem zweiten Lösungsversuch zuneigt. Vgl. auch die
sehr beachtenswerten Darlegungen bei P. Tischleder, *Ursprung und Träger
der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*, M.-Glad-
bach 1923, 50 f.

Wir werden weiter unten bei Behandlung der kirchenpolitischen Theorien des Dominicus de Dominicis Venetus, Bischofs von Torcello, sehen, daß dieser Verfechter des hierokratischen Systems seine Ansicht an dieser Thomasstelle nur in radice ausgesprochen sieht, da der Aquinate nur von einer Unterordnung der Gesamtheit der Christen, aber nicht der Gesamtheit der Sachen, der weltlichen Belange unter die päpstliche Gewalt spricht. Für die Beurteilung der Lehre des hl. Thomas an dieser Stelle des Sentenzenkommentars scheint mir ein Text aus dem Sentenzenkommentar des Kardinals Hannibaldus de Hannibaldis, des Freundes des hl. Thomas, einschlägig zu sein. Derselbe stellt sich II. Sent. dist. 44 a. 2 die Frage: *Utrum superioribus praelatis semper magis teneatur obedire?* Er gibt hierauf folgende Antwort: *Respondeo dicendum, quod praelatus superior et inferior dupliciter se possunt habere. Uno modo, quod tota praelatio inferior a superiore causetur et disponatur sicut potestas proconsulis se habet ad potestatem imperatoris vel potestas ballivi ad potestatem regis vel episcopi ad potestatem papae: et in talibus quantum ad omnia est magis obediendum superiori praelato, quia quod obediatur inferiori, non est nisi ex auctoritate superioris. Alio modo se possunt habere hoc modo, quod inferior non totaliter dependeat a superiore, si ambae procedunt ab una suprema, quae inferiorem in quibusdam supponit superiori non autem in omnibus, sicut se habent potestates archiepiscopi et episcopi, quorum ordinatio dependet ex auctoritate papae, qui immediate habet auctoritatem a Domino Jesu Christo. Unde in talibus est magis obediendum superiori quantum ad ea in quibus est superior, non autem quantum ad omnia. Et per hoc patet solutio ad primum quod obicitur de praelatione spirituali et temporalis, quia una non totaliter dependet ex altera, sed utraque a Deo; et ideo utrique est magis obediendum in hiis in quibus accepit potestatem a Deo.*

Fr. Scaduto und Cl. Baemker, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus die Lehre des hl. Thomas vom Verhältnis von Kirche und Staat betrachtet und gewürdigt haben, haben die maßvolle vermittelnde Stellungnahme des Aquinaten hervorgehoben. Ersterer führt aus, daß Thomas nicht auf die Einzelheiten in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen beiden Gewalten ein-

geht, und bemerkt dann abschließend:¹ Egli non segna il culmine del clericalismo, anzi figura più tosto come un moderato: per lui il principato non è una creazione del diavolo come già in parte pei Gregoriani, nè il papa quasi un Dio come pei clericali dei tempi di Gregorio VII e di Ludovico il Bavar. Cl. Baeumker gibt zu, daß in der Auffassung des hl. Thomas vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat, zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt sich aus der ganzen Zeitanschauung heraus verständliche theokratische Elemente finden, bemerkt aber:² „Der geschichtlichen Ausgestaltung des Streites (zwischen Papsttum und Kaisertum, zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt) und den einzelnen Phasen seiner konkreten Erscheinung steht Thomas freilich fern. Der Waffenlärm der Zeit dringt nur von weitem in seine Erörterungen . . . Die Durchführung jener extrem kurialistischen, den Dualismus der beiden Gewalten prinzipiell aufhebenden Theorie, wie sie später bei Augustinus Triumphus († 1328) und Alvarus Pelagius († 1352) gegenüber der imperialistischen des Marsilius von Padua († 1342/3), des Verfechters der Lehre von der Volkssouveränität und der Entstehung des Staates durch Vertrag, und des Occam († 1349) erfolgt, ist ihm noch fremd. Und spezifisch juristische Streitfragen, wie die über die direkte und indirekte Gewalt des Papstes den weltlichen Regierungen gegenüber, über den direkten und indirekten göttlichen Ursprung der Gewalt des weltlichen Herrschers usw. kümmern ihn überhaupt nicht.“ Dazu möchte ich bemerken, daß die grundsätzlichen Auffassungen des hl. Thomas, wie wir sie kennen gelernt haben, namentlich die Lehre, daß nach Gottes Anordnung die weltliche Gewalt der geistlichen Gewalt nur „in hiis, quae ad salutem animae pertinent“ untergeordnet ist, in die Richtung der Lehre von der potestas indirecta weisen, wie sie in voller Klarheit im 15. Jahrhundert durch einen der hervorragenden Thomisten, den Dominikanerkardinal Juan de Torquemada, ausgebildet worden ist. Baeumker hebt weiterhin das große Ver-

¹ Fr. Scaduto, Stato e Chiesa negli scritti politici della fine della lotta per le investiture sino alla morte di Ludovico il Bavar (1122–1347), Firenze 1882, 57.

² Cl. Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters ³ (Kultur der Gegenwart I, 5), Berlin und Leipzig 1923, 401–403.
München Ak. Sb. 1934 (Grabmann) 2

dienst hervor, das sich Thomas durch die harmonisierende Verbindung der überkommenen Auffassungen über das Verhältnis von Geistlichem und Weltlichem mit der aristotelischen Gesellschafts- und Staatslehre erworben hat: „Aber das ist eine besondere Leistung von Thomas: mit diesen in der Linie von Augustins ‚Gottesstaat‘ liegenden Anschauungen entschlossen und durchgehends Elemente einer wiederaufgegriffenen antiken Tradition verbunden zu haben, welche eine gerechtere Würdigung der Aufgaben und der natürlichen Stellung des Staates ermöglichten. Ein neues Moment positiver Stellungnahme zu der natürlichen Gesellschaftsorganisation und zu deren Vollendung, dem Staate, war damit auch im Kreise der theologisch und scholastisch denkenden Geister heimisch gemacht. Dieser der mittelalterlichen Theorie eingepflanzte neue Gedankenkern hat nicht nur die Einseitigkeit rein spiritualistischer Deduktionen gemildert, sondern er hat später, losgelöst von dem geistlichen Gedankenkreise, dem Thomas ihn eingefügt hatte, der selbständigen Entwicklung einer weltlichen philosophischen Staatstheorie für lange Zeit die typische Richtung gegeben. Es ist die Gesellschafts- und Staatslehre des Aristoteles, die durch Thomas eine bis in die Gegenwart wirkende Erneuerung erfährt.“

§ 2. Remigio de' Girolami von Florenz

Unter den unmittelbaren Schülern des hl. Thomas von Aquin, die über das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt gehandelt haben, verdient zuerst Erwähnung der erst in letzter Zeit in seiner wissenschaftlichen und auch politischen Bedeutung erkannte Dominikaner Remigio de' Girolami, der in Paris zu den Füßen des hl. Thomas gesessen hatte und in seinen Schriften eine große Vertrautheit mit der philosophischen und theologischen Gedankenwelt seines Lehrers bekundet.¹ Er lehrte 42 Jahre als Lektor der Theologie an der Ordensschule zu S. Maria

¹ Vgl. M. Grabmann, Wege von Thomas von Aquin zu Dante. Fra Remigio de' Girolami O. P., Schüler des hl. Thomas von Aquin und Lehrer Dantes. Deutsches Dantejahrbuch 9 (1925) 1–35. Derselbe, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 361–369. Über den Tractus De bono communi siehe R. Egenter, Scholastik 9 (1934) 79–92.

Novella, wo auch Dante ihn hörte. Remigio hat im öffentlichen Leben von Florenz eine Rolle gespielt, er war ein geschätzter Kanzelredner und hat in einer Reihe von Schriften (*De bono communi*, *De bono pacis*, *De usura*) auch Fragen staatsphilosophischen und nationalökonomischen Inhalts behandelt. Das Problem des Verhältnisses der kirchlichen Auktorität zu den weltlichen Dingen erörtert Fra Remigio in der merkwürdigen Schrift *Contra falsos Ecclesiae professores*, welche im Cod. 940, C 4 (fol. 154 r–196 v) der Biblioteca nazionale zu Florenz uns erhalten ist. Diese Schrift, welche auch nach ihrer allegorischen literarischen Form Beachtung verdient, stellt in 99 Kapiteln eine eigentümliche symbolische Verkettung zwischen der Kirche und den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen dar. Remigio, der auch eine Wissenschaftslehre geschrieben hat, zeigt in oft recht kühner Symbolik, wie in der Kirche die Zusammenordnung der Grammatik, die Wahrheit der Logik, der Schmuck der Rhetorik, die Größenverhältnisse der Geometrie, die Zahlenverhältnisse der Arithmetik, die Modulation der Musik und die astronomischen Gesetze des Sternenhimmels in einem höheren Sinne verwirklicht sind. Die *scientia naturalis* versinnbildet in der Körperlichkeit und Beweglichkeit der Naturdinge die Kirche als *corpus Christi mysticum*, die Medizin symbolisiert die heilende Kraft der Sakramente der Kirche, die Ethik deutet auf die in der Kirche lebendige *bonitas* des christlichen Tugendlebens hin. Die Metaphysik als die Wissenschaft vom Sein wird allegorisch auf das allumfassende Sein der Kirche gedeutet. Von teilweise recht bizarrer Allegorie sind die Anwendungen der *7 artes mechanicae* (*lanificium*, *armificium*, *navigatio*, *agricultura* usw.) auf die Kirche. Im Rahmen dieses allegorisierenden Werkes, das eine nähere Vergleichung mit dem *Anticlaudianus* des Alanus ab Insulis lohnen würde, ist nun auch in einer Reihe von Kapiteln die Lehre von der kirchlichen *auctoritas* in ihrem Verhältnis zur weltlichen Gewalt dargelegt. Vorher gehen ausführliche Erörterungen über die *auctoritas ecclesiae* im allgemeinen (c. 7–18). Ich hebe aus den Darlegungen Remigios, in welche ein reiches theologisches, kanonistisches und auch historisches Wissen hineingearbeitet ist, solche heraus, welche für den Standpunkt des Verfassers besonders charakteristisch sind und in welchen vor

allem auch aristotelischer Einfluß durch Verwertung von Aristotelesstellen sich bemerkbar macht.

Im 18. Kapitel bringt er unter Voraussetzung der Offenbarungslehre eine eingehende Begründung des Vorranges der päpstlichen Auktorität vor der weltlichen Gewalt: *quod auctoritas pape excedat omnes huius mundi auctoritates* (fol. 160r–161r). In der Begründung dieser These beruft sich Remigio vornehmlich auf Bibelstellen, stützt aber auch seine Argumentation durch Aristoteles Texte. Er bringt nicht weniger als 9 Beweise. Der erste Beweis beruft sich auf Matth. 16, 18 wo dem Papste Petrus gesagt wurde: Alles, was du binden wirst usw. Daraus ergibt sich, daß der Papst eine Auktorität über die Seelen hat, während die weltlichen Fürsten nur über die Leiber eine Auktorität besitzen. Für letzteres beruft er sich auf einen Text aus Seneca. Wie nun die Seele den Leib an innerem Wert und an Herrschaftsgewalt (*in nobilitate et regimine*) überragt, so beansprucht auch die Auktorität des Papstes den Vorrang vor der Auktorität jedes weltlichen Fürsten. Der zweite Beweis geht von der gleichen Bibelstelle aus, in welcher dem Papst gesagt wurde: Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreichs geben. Daraus ist klar ersichtlich, daß der Papst die Auktorität besitzt, den Himmel zu öffnen und zu verschließen. Die weltlichen Fürsten haben aber eine Gewalt nur über das Irdische. Wie das Himmlische an Wert und Macht über dem Irdischen steht, so der Papst über dem weltlichen Fürsten. Für den Vorrang des Himmlischen vor dem Irdischen beruft sich der Verfasser, ohne die Texte selbst zu bringen, auf Aristoteles und Augustinus: *sicut patet per Philosophum in Metaph. et per Augustinum in l. 3 De trinitate*. Für den dritten Beweis dient als grundlegende Bibelstelle Joh. 21, 15, wo an den Papst die Worte gerichtet sind: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese usw. Hieraus ist klar, daß der Papst in Ausübung seiner Regierungsgewalt sich auf die göttlichen Tugenden stützt, deren Wurzel, Haupt, Mutter und Form die Liebe ist. Die weltlichen Fürsten aber lassen sich bei ihrer Regierungstätigkeit von den politischen und menschlichen Tugenden leiten. Wie nun die theologischen Tugenden den Vorrang vor den politischen Tugenden einnehmen, so die Auktorität des Papstes vor der Auktorität des weltlichen Fürsten. Der vierte Beweis benützt

die Matthäus- und Johannesstelle zugleich. Danach hat der Papst seine Auktorität unmittelbar von Gott wie auch die Seelen, über die er Gewalt besitzt, unmittelbar von Gott geschaffen werden. Die weltlichen Fürsten erhalten aber ihre Auktorität durch Vermittlung von Menschen, auch durch Vermittlung des Papstes, wie die Körper, über welche diese Fürsten gebieten, Bewegung und Sinnestätigkeit durch Vermittlung der Seele empfangen. Wie nun das Unmittelbare dem Mittelbaren, das Mitteilende (influens) dem Aufnehmenden vorzuziehen ist, so steht auch die päpstliche Auktorität über der des weltlichen Fürsten. Das fünfte Argument hat wieder die Johannesstelle zum Stützpunkt. Es ist hier dem Papste gesagt worden: Weide meine Schafe, weide meine Lämmer. Daraus ergibt sich, daß Gott den Papst als seinen Stellvertreter über sein Volk aufgestellt hat. Die weltlichen Herrscher sind aber nur Diener Gottes. Von der weltlichen Gewalt heißt es ja Röm. 13, 4: Denn nicht umsonst trägt die Obrigkeit das Schwert; denn sie ist Gottes Dienerin. Wie nun der Stellvertreter über dem Diener steht, so der Papst über dem Fürsten. Das sechste Argument benützt wieder die Johannesstelle, zieht aber auch einen Aristotelestext heran: Die Auktorität des Papstes ist in erster Linie auf den göttlichen Kult, auf die Gottesverehrung hingeordnet. Deshalb sagte Christus zum Papste: Weide usw., wozu die Glosse bemerkt: Weide mit dem Worte, weide mit dem Beispiel, weide mit zeitlicher Hilfe. Das Wort Gottes aber und das Beispiel der Heiligkeit werden auf den Dienst Gottes hingeordnet. Das gleiche gilt auch von den zeitlichen Wohltaten des Papstes. Denn der Papst verleiht kirchliche Benefizien dazu, „daß in den betreffenden Kirchen Gottesdienst gehalten werden kann“. Die Auktorität der weltlichen Fürsten ist aber in erster Linie auf den Menschen hingeordnet, um nämlich das friedliche Zusammenleben des einen Menschen mit den anderen zu ermöglichen, wie dies Aristoteles im 3. Buch der Politik ausführt.¹ Das gleiche hat der Herr in den Worten bei Matth. 22, 21 ausgesprochen: Gebet also dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, so daß also die Auktorität des Kaisers nicht als unmittelbar auf Gott und den Dienst Gottes hingeordnet er-

¹ Politic. III. 6.

scheint. Wie nun Gott dem Menschen vorzuziehen ist, so auch der Papst dem weltlichen Fürsten.

Das nächste, siebente Argument ist mit philosophischen aristotelischen Elementen aufgebaut. Wo immer etwas aus Teilen, die aufeinander hingeordnet sind, sich zusammensetzt, da muß auch die Über- und Unterordnung von Herrschendem und Untergebenem bestehen, wie dies Aristoteles im ersten Buch seiner Politik darlegt.¹ Der Grund hierfür liegt nach Aristoteles darin, daß alles nach dem Guten strebt. Das Gut der geordneten Dinge aber ist, wie Aristoteles im 12. Buch der Metaphysik bemerkt,² die Ordnung selber. Die Ordnung ist aber nach Augustinus *De civitate Dei* (I. 19 c 3) die Verteilung der gleichen und ungleichen Dinge, welche jedem seinen Platz anweist. Alle ungleichen Arten der Dinge sind aber dadurch gegeben, daß sie durch konträre Differenzen konstituiert werden. Deshalb muß ein Ding auf ein anderes als auf das höherstehende hingeordnet werden. Die Gewalt und Auktorität der christlichen Welt setzt sich, wie aus den früheren Ausführungen erhellt, aus zweierlei zusammen, aus der Auktorität des Papstes und aus der Auktorität der weltlichen Fürsten, welche geordnet sind. Es ist ja jede Gewalt von Gott, wie es Röm. 13, 1 heißt. Denn alles, was Gott und den Geschöpfen zukommt, wird von Gott in den Geschöpfen beursacht. Auch Aristoteles spricht den gleichen Gedanken aus: Was etwas durch sein Wesen ist, das ist die Ursache von all dem, was später ist.³ Was aber von Gott ist, ist geordnet, wie der Apostel an obiger Stelle (Röm. 13, 1) hinzufügt. Es ist ja, wie Aristoteles bemerkt, Sache des weisen Mannes zu ordnen.⁴ Gott hat aber alles durch seine Weisheit gemacht gemäß Ps. 103, 24: *Omnia in sapientia fecisti*. Er reiht hieran einen Satz aus der pseudo-aristotelischen Schrift *De mundo*, die er allerdings mit *De caelo et mundo* verwechselt: *Antiquus quidem est sermo et paternus est cunctis hominibus, quod a Deo omnia et per Deum consistant*.⁵ Dieser Satz,

¹ Politic. I, 2.

² Metaph. XII, 10 (1075 a 14).

³ Metaph. VII, 1 (1028 a 31).

⁴ Metaph. I, 2 (982 a 17).

⁵ W. L. Lorimer, *The text tradition of Pseudo-Aristotle „De mundo“ together with an appendix containing the text of the medieval latin versions,*

in welchem man einen besonders deutlichen Ausdruck der aristotelischen Gottesidee sah, findet sich auch bei anderen Autoren verwendet. Aristoteles sagt auch im 12. Buch der Metaphysik, daß alle Dinge auf irgendeine Weise zusammengeordnet sind. Auch die Auktoritäten unterscheiden sich der Art nach, wie der Klerikalstand und der Laienstand als solche voneinander spezifisch verschieden sind. Deswegen muß die eine von diesen Auktoritäten die herrschende (*principans*), die andere die untergebene (*subiecta*) sein. Die Auktorität der weltlichen Fürsten kann aber nicht über die Auktorität des Papstes als einer untergebenen Gewalt gebieten, da die weltliche Gewalt sich nur auf das Körperliche und Irdische erstreckt, hingegen die Gewalt des Papstes, wie schon bemerkt, die Seelen und den Himmel zum Gegenstand hat. Die Auktorität des Papstes besitzt deswegen den Vorrang vor der weltlichen Fürstengewalt.

Der achte Beweis nimmt seinen Ausgangspunkt von der paulinischen Idee des *corpus Christi mysticum*. Alle Christen und die ganze Kirche bilden, wie der hl. Paulus an mehreren Stellen lehrt, einen Leib und es ist dieser Leib ohne Makel, ohne Runzel, ohne Fehler (Eph. 5, 27). Folglich muß dieser Körper ein körperlich mit ihm verbundenes Haupt haben, sonst wäre er ein verstümmelter Leib und es muß dieses Haupt nur ein eines sein, denn sonst wäre dieser Körper ein Monstrum. Unter dem Haupte dieses Leibes verstehen wir den obersten Vorsteher, der über alle Glieder des Leibes hinausragt. Es können wohl unter diesen Gliedern einige Haupt unter einem bestimmten Gesichtspunkt oder in bezug auf die anderen Glieder genannt werden, aber schlechthin, d. h. gegenüber dem obersten Vorsteher, sind sie Glieder. Es ist nämlich nicht inkonvenient, daß etwas zugleich Glied und Haupt ist unter verschiedenen Rücksichten, wie ein und dasselbe Zweck und Mittel, Untergebener und Vorgesetzter, Vater und Sohn, Lehrer und Schüler sein kann eben unter verschiedenen Beziehungen. Das höchste Haupt in diesem Leibe, den alle

Oxford 1924, 75. Remigio bietet den Text der *Versio Nicolai Siculi*. In der *Versio Manfrediana*, der auf Anregung des Königs Manfred von Sizilien hergestellten Übersetzung, lautet der Text: *Antiquus quidem igitur sermo et paternus est omnibus hominibus quod ex deo omnia et per deum nobis constiterunt*. Lorimer l. c. 74.

Christen und die ganze Kirche bilden, kann aber, wie das vorhergehende Argument gezeigt hat, nicht ein weltlicher Fürst sein, sondern muß ein geistlicher Herrscher sein. Und zwar ist dieser Fürst und dieses Haupt Christus selbst nach der Stelle Eph. 1, 22 f. „Er hat ihn zum Haupt über die ganze Kirche gesetzt, welche sein Leib ist.“ Aber dieses Haupt ist vom Leibe getrennt und durch die Auffahrt in den Himmel körperlich von diesem Leibe abwesend. Damit nun dieser Leib keine Verstümmelung erfahre, war es am besten, daß ein anderes höchstes Haupt, das mit dem Leibe hienieden verbunden ist, vorhanden ist. Dieses Haupt ist der Papst. Deshalb sagt der Herr zu Petrus als dem künftigen Papst: Du bist Simon der Sohn des Jonas, du wirst Cephas, d. h. Haupt, heißen. Petrus ist nämlich, wie Isidor in seinen Etymologien¹ bemerkt, Cephas genannt worden, weil er als Haupt der Apostel aufgestellt worden ist; das griechische κεφαλή ist so viel als das lateinische caput.

Auch das neunte Argument operiert mit dem paulinischen Gedanken des corpus Christi mysticum, benützt aber auch philosophische Gedankenelemente. Wie alle Christen einen Leib bilden und Christus das allerdings durch die Himmelfahrt getrennte Haupt dieses Leibes ist, so sind alle Menschen und Christus als Mensch ein Leib, dessen Haupt Gott ist gemäß den Worten des hl. Paulus (1. Kor. 11, 3): „Christi Haupt aber ist Gott.“ Dieses Haupt aber, nämlich Gott, ist das in jeder Hinsicht höchste Haupt, in Vergleich zu welchem jedes andere Haupt nur im äquivoken Sinn ein Haupt ist. Denn Gott als Haupt gehört nicht zur gleichen Art und Gattung wie der Leib. Es liegt aber in der Ordnung der göttlichen Weisheit und in der Gesetzmäßigkeit einer gut geordneten Herrschergewalt begründet, daß Gott das Unterste durch Mittleres zu sich zurückführt, wie dies Dionysius Areopagita darlegt,² und zwar nicht bloß durch ein äquivokes, sondern durch ein univokes Mittleres in dem Sinne, daß z. B. die Menschen zu Gott nicht durch Engel, sondern durch Menschen zurückgeführt werden. Es werden ja auch die Menschen nicht bloß durch Gott allein oder durch Engel und die Himmelskörper, sondern auch

¹ Isidorus, Etymologiarum l. VII c. 9 (Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX. Recognovit W. M. Lindsay, Oxonii 1911).

² Ps. Dionysius, De caelesti hierarchia c. 10. M., P. Gr. 4, 275.

durch den Menschen selbst ins Dasein gesetzt. Der Mensch erzeugt den Menschen aus der Materie und aus der Sonne, wie Aristoteles im 2. Buch der Physik bemerkt.¹ Es gehört also zur Ordnung des Universums, daß allen Menschen ein höchster Mensch an die Spitze gestellt wird als das mit ihnen verbundene Haupt. Das kann aber nach dem Gesagten niemand anderer sein als der Papst. Derselbe besitzt also eine höhere Auktorität als der weltliche Fürst.

Der philosophisch-aristotelische Einschlag dieser Beweisführung kommt am Schluß besonders dadurch zur Geltung, daß Remigio de' Girolami alle neun Argumente unter dem Gesichtspunkt der verschiedenen Formen der Kausalität gruppiert. Der erste und zweite Beweis werden unter dem Gesichtspunkt der *causa materialis circa quam* aufgefaßt. Die Potenzen werden nämlich unterschieden nach den Akten und die Akte nach den Objekten, wie Aristoteles im 2. Buch *De anima* bemerkt.² Seele und Himmel bilden ein Formalobjekt, wie Zweck und das, was zum Zwecke führt, Prinzip und Schlußfolgerung, *principale* und *accessorium*. Das dritte Argument steht unter dem Gesichtspunkt der *causa efficiens instrumentalis*. Das Vornehmere und Höhere bedient sich des weniger Vornehmen, des Niedrigeren, wie dies in der spekulativen Wissenschaft bezüglich der Beweismittel zutage tritt. Diejenige Wissenschaft ist nämlich die vornehmere, welche sich der vornehmeren und gewisseren Beweismittel oder Syllogismen bedient, wie Aristoteles und sein Kommentator (Averroes) zu Beginn des Buches *De anima*³ bemerken. Dasselbe gilt auch von den Künsten und Fertigkeiten bezüglich der körperlichen Instrumente. Der Ritter, der das Schwert schwingt, ist etwas Höheres als der Schmied, der den Hammer handhabt. Das gilt auch von Herrschaft und Dienstbarkeit und ganz allgemein von allen Verhältnissen. Das Werkzeug muß mit dem *agens principale*, mit der Hauptwirkursache, die Wirkung mit der Ursache proportioniert sein, wie dies Aristoteles vieler-

¹ *Physic.* II. 1.

² *De anima* II, 4 (415 a. 16.).

³ *De anima* I, 1. Averroes, *Commentarius in de anima librum I. Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis* vol. VI, Venetiis 1550, 108 v.

orts bemerkt. Die vierte Argumentation ist genommen *ex parte formalis processus*, die fünfte *ex parte causae efficientis instrumentalis*. Der sechste Beweis ist *ex parte causae finalis* zu bewerten. Die vornehmere Potenz ist, wie Aristoteles am Anfang der nikomachischen Ethik sagt,¹ diejenige welche den höheren Zweck hat. Das siebente Argument ist genommen *ex parte causae formalis exterioris*, aus der Ordnung der Teile, wie aus dem 12. Buch der Metaphysik erhellt.² Die beiden letzten Beweisgründe, der achte und neunte, sind aufzufassen *ex parte causae formalis exterioris principalis*, und zwar bezieht sich das achte Argument auf alle Christen, das neunte auf alle Menschen.

Wird in diesem soeben nach seinem Gedankengang entwickelten Kapitel der Vorrang der geistlichen päpstlichen Gewalt vor der irdischen Gewalt des weltlichen Fürsten im allgemeinen begründet, so wird in den folgenden Kapiteln das Verhältnis beider Auktoritäten näher behandelt. Remigio de' Girolami stellt sich die Frage: *Utrum autem papa habeat auctoritatem super laicos principaliter et directe quantum ad temporalia*, er bemerkt sogleich, daß er diese Frage, ob der Papst in bezug auf die Laien, in bezug auf die weltlichen Dinge principaliter et directe eine Auktorität und Gewalt besitzt, hier in diesem Zusammenhange nicht behandeln wolle, sondern dies auf eine günstigere Gelegenheit verspare. Damit aber diese Frage nicht ganz unberührt bleibe, will er mit dem Vorbehalt, nichts gegen die Wahrheit zu sagen und auch ohne einem Andersdenkenden nahezutreten, die folgende These vertreten und beweisen: *Ut scilicet dicamus, quod in preiudicium juris alieni non nisi ratione delicti vel defectus iudicis principalis* [papa habet auctoritatem super laicos]. Der Papst hat als Präjudiz gegen die Rechte anderer eine Auktorität über die Laien in zeitlichen Dingen und Rechtssachen nur dann, wenn eine Sünde oder ein Versagen der weltlichen Gewalt gegeben ist. Er will diese seine These auctoritate et ratione, mit positiven und spekulativen Argumenten erhärten. Der positive Beweis setzt sich zusammen aus der auctoritas canonis (biblische Texte), aus den auctoritates sanctorum (Äußerungen der Kirchenväter), aus den dicta paparum,

¹ Ethic. Nicom. I, 1.

² Metaph. XII, 10.

aus den *iura civilia*, aus Aussprüchen der *iurisperiti*, aus der *consuetudo* (Gewohnheitsrecht) und aus dem *dictum generale omnium*. Für die spekulative Begründung verweist Remigio auf die für den Vorrang der päpstlichen Auktorität vor der weltlichen Fürstengewalt vorgebrachten Argumente, die wir soeben ausführlich wiedergegeben haben. Ich will hier, um die Auffassung unseres Autors zu verdeutlichen, nur den von ihm erbrachten Beweis aus der hl. Schrift vorlegen. An erster Stelle kommt auch hier die Matthaeusstelle 16, 16–19 in Betracht, wo von der dem Papste Petrus verliehenen Gewalt die Rede ist. Wenn Christus zu ihm sagt: „Alles, was du binden wirst usw.“, so scheint hier von den geistlichen Dingen, von den Belangen, die auf die Seelen sich beziehen, die Rede zu sein. Deswegen legt auch die Glosse diesen Text im Sinne von Sünden und von Strafen, die über die Sünden zu verhängen sind, aus. Die andere Beweisstelle ist der Text Matth. 22, 21: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“ usw. Hiezu bemerkt die Glosse: *tributum pecuniam*. „Gebet Gott, was Gottes ist.“ Dies erklärt die Glosse mit *decimas et victimas*. . . . Hieraus ergibt sich, daß das Zeitliche als Zeitliches nicht *principaliter et directe* dem Papst untergeben und unterworfen ist. Die Opfer aber und Zehnten sind, wenn sie auch dem Bereich des Zeitlichen und Materiellen entnommen, doch etwas Geistliches wie Almosen und Ähnliches.

Das Schlußkapitel (c. 37) der Darlegungen des Remigio de' Girolami über die päpstliche und weltliche *auctoritas* erörtert die Frage, wie die *iurisdictio ecclesiastica* sich indirekt auf das weltliche Gebiet erstreckt: *Quomodo iurisdictio ecclesiastica indirecte et in communi ad temporalia se extendat* (fol. 164v). Um diese Frage lösen zu können, will er auf die natürlichen und göttlichen Dinge eingehen, in welchen der Papst und der Kaiser zueinander in Beziehung gebracht werden können. Beachtenswert ist, daß unser Scholastiker hier Papst und Kaiser einander gegenüberstellt, während in der Begründung des Vorrangs der päpstlichen Auktorität vor der weltlichen nur vom *princeps saecularis* im allgemeinen die Rede war. Desgleichen stehen in diesem Schlußkapitel kanonistische Textstellen als Beweismittel im Vordergrund, während wir in dem an der Spitze stehenden Kapitel nur biblische Texte und aristotelische Sätze und Ge-

danken wahrgenommen haben. Remigio gibt zuerst eine Begriffsbestimmung von *jurisdictio* und eine Einteilung des *jus*. Das Wort *jurisdictio* ist zusammengesetzt aus *juris* und *dictio*. *Dictio* mit einem *c* geschrieben bedeutet nach Papias soviel als *potestas* oder *imperium*. . . . *Jurisdictio* ist also gleichbedeutend mit *potestas juris*. Das kann nun doppelt gefaßt werden. Man kann in der Wendung *potestas juris* das *juris* intransitiv nehmen, dann heißt es soviel als *potestas que est jus*; es gibt auch eine Gewalt, welche *contra jus* ist, die Gewaltherrschaft der Tyrannen. Man kann aber in der Wendung *potestas juris* das *juris* auch transitiv nehmen, dann heißt es *potestas data a jure*. Doch dies kommt auf dasselbe wie die erste Deutung hinaus. Das *jus* aber ist ein Dreifaches, ein *jus divinum*, *naturale* und *positivum*. Das *jus positivum* ist wieder doppelt, das *jus canonicum* und das *jus civile*. Das *jus naturale* geht aus dem *jus divinum* hervor, wie alles Natürliche von Gott hervorgeht, der auch die Quelle des *jus positivum canonicum* ist. Auch das *jus positivum civile* geht aus dem *jus naturale* hervor. Wo also das *jus positivum* zum *jus divinum* oder zum *jus naturale* in Widerspruch tritt, ist es nicht als *jus*, sondern vielmehr als *iniquitas* zu bezeichnen.

Um nun die indirekte Ausdehnung der *jurisdictio ecclesiastica* auf das weltliche Gebiet bestimmen zu können, benützt Remigio de' Girolami die Analogien, in welchen in der mittelalterlichen Literatur das Verhältnis von Papst und Kaiser dargestellt wurde. Der Papst verhält sich zum Kaiser wie die Seele zum Leib, wie die Denkkraft zum Sinnesvermögen, wie das Himmlische zum Irdischen, wie der Herr zum Diener, wie Gott zum Menschen. In all diesen Beziehungen und Analogien können wir nun feststellen, daß, wenn das zweite ausgeschaltet wird, das erste *directe et immediate* sich auf das erstreckt und ausdehnt, worauf es sich, solange das zweite in Funktion war, nur *indirecte quodammodo et mediate* erstreckt und ausgedehnt hatte. Wenn nämlich durch den Tod der Leib von der Seele getrennt wird, dann kann die menschliche Geistseele sich *directe et immediate* localiter bewegen, während sie bei ihrer Verbindung mit dem Leibe nur durch diesen *per accidens* örtlich bewegt werden konnte. Desgleichen erkennt bei Ausschaltung der Sinnestätigkeit die Geistseele direkt die sinnenfälligen Einzeldinge, die sie sonst nur in-

direkt erkennen kann. Ähnlich kann auch der Himmelskörper dort, wo der irdische Körper versagt oder ausgeschaltet ist, auf die Hervorbringung eines irdischen körperlichen Wesens direkt und unmittelbar sich erstrecken, wie dies bei den Steinen, Metallen und bei Pflanzen, die ohne Samen entstehen, und auch bei Tieren, die aus Fäulnisprozessen (*generatio aequivoca*) hervorgehen, der Fall ist. Ähnlich verhält es sich auch beim Herrn und Diener. Der Ritter zäumt und sattelt sich selbst, wenn sein Schildträger nicht da ist, unmittelbar sein Pferd. Ähnlich hat auch Gott, als noch keine Menschen im Dasein waren, durch sich selbst ohne Vermittlung der Menschen den Menschen hervorgebracht.

Wenn man nun dies auf das Verhältnis zwischen Papst und Kaiser anwendet, so erstreckt sich, wenn der Kaiser oder der weltliche Fürst ausgeschaltet ist, die Jurisdiktion des Papstes directe auf die *temporalia*. Es kann aber der Kaiser oder der weltliche Fürst auf verschiedene Weise versagen oder ausgeschaltet sein (*deficere vel subtrahi*). Remigius behandelt diese Formen und bringt Belegstellen aus dem kanonischen Recht, auf die wir nicht näher eingehen können, zumal wir es ja zunächst mit aristotelischen Einflüssen zu tun haben. Wenn diese auch in diesem Schlußkapitel zurücktreten, müssen wir dasselbe doch im Abriß behandeln. Wir bekommen dadurch ein Gesamtbild von der Auffassung des Remigio de' Girolami vom Verhältnis zwischen päpstlicher Auktorität und weltlicher Gewalt, auch werden die früheren Darlegungen, in denen wir aristotelische Elemente wahrgenommen haben, ergänzt und verdeutlicht. Die weltliche Gewalt kann fürs erste ausgeschaltet sein durch den Tod des Fürsten. Wenn z. B. der Kaiser gestorben ist, kann der Papst unmittelbar in die zeitlichen Dinge des Reiches eingreifen. Der zweite Fall einer solchen Außerkraftsetzung der weltlichen Gewalt ist *per iustitiae subtractionem vel dilatationem* gegeben, wenn nämlich die weltliche Gewalt, das, was durch die Gerechtigkeit geboten ist, nicht vollzieht oder den Vollzug hiervon hinausschiebt. In diesem Fall verhält es sich ähnlich, als wenn der *judex* gestorben wäre. Deshalb kann die *jurisdictio ecclesiastica* sich hier *ad temporalia* ausdehnen. Auf eine dritte Weise erscheint die weltliche Gewalt als ausgeschaltet *per causae ambiguitatem et difficultatem*, wenn

es sich um einen besonders verwickelten und schwierigen casus handelt, der die Kräfte des weltlichen Richters zu übersteigen scheint. Auf eine vierte Weise findet gewohnheitsrechtlich ein Rekurs an den Papst in gewissen Ländern und auch in gewissen Rechtsfragen statt. Eine solche *consuetudo* schafft Jurisdiktion. Auf eine fünfte Weise kann eine solche Ausdehnung auch in der Gewährung eines päpstlichen Privilegs ihren Grund haben. Auf eine sechste Weise kann die weltliche Gewalt außer Kraft treten *propter connexitatem ad causam ecclesiasticam*, wegen der Verknüpfung einer weltlichen Rechtssache mit einer kirchlichen causa. Hier hat nach dem Grundsatz *denominatio fit a digniori* der geistliche Richter zu entscheiden. Der siebente und letzte Grund ist *propter suspicionem iudicis*, wenn der weltliche Richter im berechtigten Verdacht steht, daß er nicht nach Recht und Gerechtigkeit entscheidet.

Remigio geht dann noch auf einige der für das Verhältnis zwischen päpstlicher und weltlicher Gewalt benützten Analogien näher ein. Der Papst verhält sich zum Kaiser wie das spirituale zum carnale, wie das Geistige zum Fleischlichen. Da aber das carnale, wenn es in der Beziehung zum Geistigen genommen wird, auch etwas Geistiges in sich hat, deshalb ist es unter diesem Gesichtspunkte etwas Geistiges und untersteht es direkt der Jurisdiktion des Papstes. Es kann aber das carnale etwas Geistiges haben zum Bösen und zum Guten und so fällt es in dieser doppelten Richtung unter die Jurisdiktion des Papstes, der Kirche, d. h. sowohl auf Grund der Sünde (*ratione delicti*) wie auch auf Grund eines guten religiösen Werkes, sowohl durch Leistung der Buße für das verübte Böse, da ja die Lossprechung dem Petrus übertragen ist (Matth. 16, 18), wie auch durch Betätigung in einem kirchlichen Werke. Deshalb soll auch der hl. Ambrosius zum Kaiser Theodosius gesagt haben: Ich bin in der Kirche Herr. Du bist da wie einer aus dem Volke.

Der Papst verhält sich weiterhin zum Kaiser wie der Größere zu dem Geringeren (*sicut maior ad minorem*). Deswegen kann der Papst direkt auch Größeres geben, als der Kaiser gibt, und indem er das Größere gibt, gibt er auch das Geringere, wenn es mit dem Größeren in notwendiger Folgerung zusammenhängt. Wenn deswegen der Papst jemand zu geistlichen Zwecken legi-

timiert, legitimiert er ihn auch für den weltlichen Bereich. Wenn jemand in geistlichen Dingen eine Dispense erhält, so hat dies auch im weltlichen Bereich Geltung usw.

Der Papst verhält sich auch zum Kaiser wie Gott zu den Menschen. Mit Berufung auf eine Dekretale Innozenz III. hebt Remigio hervor, daß der Papst Rechte besitzt, die ihm nicht *constitutione canonica*, sondern *institutione divina* zukommen. Er zieht daraus die Folgerung, alles, was immer der Papst tut, mag es auch als gegen das Recht verstoßend erscheinen, ist, wenn es nicht offenbar eine Sünde ist oder gegen den Glauben verstößt, als eine rechtsgültige Handlung zu betrachten und anzunehmen. Wie nämlich Gott, der Urheber der Natur, wenn er ein Wunder wirkt, nichts gegen die Natur tut, sondern nur gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur handelt, so handelt der Papst, der Urheber des Rechtes, nicht gegen das Recht, wenn er manches Hartklingende und scheinbar gegen das Recht Verstoßende tut, er verfährt hier nur gegen den gewöhnlichen Verlauf des Rechtes. Remigio beruft sich auf einen Ausspruch, den jemand getan hat: Der Papst kann alles und noch etwas dazu, weil er alles, was innerhalb des Rechtes liegt, vermag und dazu noch manches, was außerhalb oder über dem Rechte liegt. Daran knüpft er eine Mahnung: Möge der Papst sorgsam darauf achten, was er tut. Denn es hat ein anderer den Ausspruch getan: Der Papst kann mehr als der Teufel und auch mehr als Gott. Er kann nämlich gut handeln, was der Teufel nicht vermag, er kann aber auch sündigen und dies kann Gott nicht. Der hl. Bernhard bemerkt: Je höher der Grad der Würde, desto tiefer der Fall.

An diesen Darlegungen des Remigio de' Girolami über das Verhältnis von päpstlicher und weltlicher Auktorität, die wir an der Hand der Texte in Kürze vorgelegt haben, kommen für uns besonders die prinzipiellen Ausführungen des Einleitungskapitels über den Vorrang der päpstlichen Auktorität vor der weltlichen Fürstengewalt in Betracht. Hier setzt sich die Beweisführung aus biblisch-theologischen und aus aristotelischen Elementen zusammen, während das kanonistische Material hier nicht berücksichtigt wird. Der Standpunkt des Autors ist hier nicht der ausgesprochen hierokratische, sondern liegt mehr in der Linie der Theorie von der *potestas indirecta*, welche beide Ge-

walten von Gott ableitet, beiden ihren eigenen selbständigen Wirkungskreis zuteilt und eine Unterordnung der weltlichen Gewalt unter Kirche und Papsttum nur insoweit, als geistliche und übernatürliche Interessen berührt werden, annimmt. Remigios Auffassung gemahnt hier an die Gedankengänge seines Lehrers Thomas von Aquin, dem er ja auch sonst auf allen Gebieten des philosophischen und theologischen Denkens treue Gefolgschaft leistet. In den Ausführungen Remigios über die Formen der Einflußnahme der geistlichen Gewalt auf den weltlichen Bereich, in welchen fast ausschließlich das traditionelle kanonistische Material zu Worte kommt, wird zwar diese Einwirkung als eine indirekte bezeichnet und wird auch hervorgehoben, daß die kirchliche Gewalt nicht principaliter mit weltlichen Dingen sich zu befassen hat, aber es treten uns doch auch offenbar unter dem Einfluß der kanonistischen Beweistexte hierokratische Gedankengänge entgegen. Die *potestas indirecta* faßt unser Thomist in dem Sinne, daß die kirchliche, die päpstliche Gewalt nicht principaliter und unmittelbar auf weltliches Gebiet übergreifen darf und nur in bestimmten Fällen, besonders wenn die weltliche Gewalt tatsächlich oder rechtlich ausgeschaltet ist, direkt und unmittelbar sich in die weltliche Machtsphäre einmischen kann. Auch hier kann Remigio nicht als ausgesprochener Anhänger der Theorie von der *potestas directa* des Papstes in *temporalibus* angesprochen werden. Ich habe auch bei ihm, soweit ich die Texte bisher durcharbeiten konnte, die Theorie, daß der Papst unmittelbar von Christus beide Gewalten, die geistliche und die weltliche, empfangen hat und daß von ihm die weltliche Gewalt erst auf den Kaiser und den weltlichen Fürsten sich ableitet, nicht entwickelt gefunden. Ich habe bisher bei keinem Theologen des 13. Jahrhunderts die Anwendung des Terminus *indirecte* und *directe* auf das Verhältnis der geistlichen und weltlichen Gewalt vorgefunden. In der kanonistischen Literatur hat ja F. Gillmann¹ schon in den ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts bei Johannes Galensis und Vincentius Hispanus die Ausdrücke *potestas indirecta* und *directa papae in temporalibus* festgestellt.

¹ F. Gillmann, Von wem stammen die Ausdrücke „*potestas directa*, *potestas indirecta*“ *papae in temporalibus*? Archiv für katholisches Kirchenrecht 98 (1918) 407-409.

Ich möchte schließlich noch erwähnen, daß im Cod. G 4 936 der Biblioteca nazionale zu Florenz, dem großen Sammelkodex der Predigten und Gelegenheitsreden des Remigio de' Girolami, sich auch seine Leichenrede auf König Philipp den Schönen von Frankreich findet (fol. 137v.)

§ 3. **Johannes Quidort von Paris, Herveus Natalis, Durandus de S. Porciano, Petrus de Palude, Engelbert von Admont, der Fürstenspiegel des Prager Kartäusers Michael für Kurfürst Rupprecht II. von der Pfalz**

Über die meist dem Dominikanerorden angehörigen Theologen der Folgezeit, welche das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt in der gemäßigten und abwägenden Form des hl. Thomas aufgefaßt und die Theorie von der potestas indirecta vertreten oder doch vorbereitet haben, kann ich mich kurz fassen, da hierüber schon Untersuchungen in ziemlichem Ausmaße vorgenommen worden sind. In besonderem Maße gilt dies von dem Dominikaner und Professor an der Pariser Universität Johannes Quidort von Paris, von welchem ich in einem früheren Akademievortrag ein wissenschaftliches Charakterbild entworfen habe¹. Er ist ohne Zweifel, wie sein Sentenzenkommentar und seine Verteidigungsschrift für Thomas gegen Wilhelm de la Mare bezeugen, einer der hervorragenden Repräsentanten der ältesten Thomistenschule. Seine Ende 1302 oder zu Beginn 1303 entstandene Schrift *De potestate regia et papali* ist durch Fr. Scaduto, H. Finke, R. Scholz, C. Cipolla und durch J. Rivière² so vielfach untersucht und gewürdigt worden, daß ein

¹ M. Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang 1922, 3. Abhandlung, München 1922.

² Fr. Scaduto, *Stato e Chiesa negli scritti politici della fine della lotta per le investiture sino alla morte di Ludovico il Bavaro (1122–1347)*, Firenze 1882, 85–95. H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz' VIII.*, Münster 1902, 170–177. R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (U. Stutz, *Kirchenrechtliche Abhandlungen* 6–8), Stuttgart 1903, 233–286. C. Cipolla, *Il trattato di Monarchia di Dante Alighieri e l'opuscolo de potestate regia et papali di Giovanni da Parigi. Memorie della R. Accademia di Torino, Ser. II, t. 42 (1892) 325–419.* J. Rivière, *Le Problème de l'Eglise et* München Ak. Sh. 1934 (Grabmann) 3

näheres Eingehen auf ihren Inhalt hier nicht notwendig erscheint. H. Finke bemerkt: „Johannes Quidort von Paris zeigt sich in seiner Schrift *De potestate regia et papali* als einen der ersten Vertreter der neuen Staatsidee und spricht sich zuerst mit vollster Schärfe für die vollste Unabhängigkeit der Staatsgewalt und für den sittlichen Charakter des Staates im Anschluß an Aristoteles aus.“ R. Scholz bietet eine eingehende Inhaltsanalyse der kirchenpolitischen Anschauungen des Johannes Quidort, weist bei der Untersuchung der Quellen dieses Traktates auf die aristotelischen Einflüsse hin und bemerkt auch im cap. 2 dieser Schrift eine wörtliche Abhängigkeit von der thomistischen Schrift *De regimine principum* (l. 1, c. 14). Der aristotelische Einfluß kommt besonders im ersten Kapitel: *Quid regnum et unde habet ortum*, wo die Gedanken der aristotelischen Politik über die Entstehung der staatlichen Gemeinschaft und der staatlichen Auktorität übernommen werden, zur Geltung. Auch in der Lösung der von Vertretern der *potestas directa* vorgebrachten spekulativen Argumente bekundet sich Johannes von Paris als scharfsinnigen Aristoteliker (cap. 18). Eine kritische Neuausgabe dieses Traktates, für welche eine breite handschriftliche Grundlage zur Verfügung stünde, würde zeigen können, wie in demselben die methodische Besonnenheit und Sicherheit dieses hervorragenden Theologen zur Geltung kommt. Im Sinne des Geistes der Vermittlung und Ausgleiches sucht er einen Mittelweg zwischen den beiden Extremen der Legisten Philipps des Schönen und der Vertreter der *potestas directa*, von denen er ausdrücklich den Kanonisten Heinrich von Cremona nennt und bekämpft.

Einen Traktat *de potestate papae, de jurisdictione ecclesiastica et de exemptione* besitzen wir auch von Hervéus Natalis, dem bedeutendsten Vertreter der älteren französischen Thomistenschule.¹ Dieser Traktat, der allem Anschein nach gegen Johannes de Polliaco gerichtet ist, wendet sich vor allem gegen die Behaup-

del'Etat au temps de Philippe le Bel, Louvain-Paris 1926, 148–150, 281–300. Vgl. auch O. Gierke, Johannes Althusius³, Breslau 1913, 229 ff. und Das deutsche Genossenschaftsrecht III, Berlin 1881, 501 ff., 504 usw.

¹ Vgl. hierüber den Artikel Hervé Nédellec von B. Hauréau und N. Valois in der *Histoire littéraire de la France* XXXIV (1914) 308–351; 652.

tung, daß die Gewalt der Bischöfe und der Pfarrer in der gleichen Weise wie die Gewalt des apostolischen Stuhles unmittelbar von Christus stamme, geht aber nicht auf die Frage über das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt ein. Er streift die Frage nach dem Ursprung der staatlichen Gewalt, wenn er auf die Frage, ob man die weltlichen Fürsten auch Stellvertreter Gottes nennen kann, folgende Antwort gibt: *Ad hoc dicendum, quod alii principes (sc. saeculares) non sunt vicarii Dei expresse et explicitate per institutionem expressam et explicitam nisi aliqui reges fuerint instituti revelatione divina. Possunt tamen principes dici vicarii Dei implicite, inquantum Deus dedit naturae humanae rationem naturalem, per quam possit iudicare bonum esse aliquam potestatem esse in republica, que preesset omnibus de communitate et posset restringere malos et conservare bonos circa ea, que pertinent ad bonum humanum.*

Auch Durandus de S. Porciano, der allerdings nicht in den Rahmen der Thomistenschule sich einfügt, wird vielfach als Verfasser einer Schrift *De jurisdictione ecclesiastica et de legibus* bezeichnet. Es handelt sich hier aber, wie J. Koch in seinem bahnbrechenden Duranduswerk nachgewiesen hat,¹ um zwei verschiedene Schriften, um den wirklich von Durandus stammenden Traktat *De origine potestatum et jurisdictionum quibus populus regitur* (1329) und um die unechte Schrift *De legibus*. In dieser Schrift sind, wie J. Koch ausführt, verschiedene moderne Gedanken ausgesprochen. Der Verfasser ist demokratisch eingestellt (*magis esset secundum naturam, quod totus populus haberet rationem principis*). Er tritt für die Wahl der Fürsten und die Absetzbarkeit des Kaisers ein, betont die Unabhängigkeit der *scientia legalis* gegenüber der Moralphilosophie usw. Scaduto hat freilich auch unter Herbeiziehung dieser unechten Schrift *De legibus* die Lehre des Durandus über das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt entwickelt.² Der aristotelische Einfluß kommt in der Darlegung über den Ursprung der staatlichen Gewalt zum Ausdruck: *Queritur primo, utrum potestas saecularis, per quam homo regitur quan-*

¹ J. Koch, *Durandus de S. Porciano, Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts I*, Münster 1927, 171–173.

² Fr. Scaduto l. c.

tum ad temporalia, sit a Deo. Respondeo dicendum, quod potestas et dominium regendi populum est a Deo quantum ad debitum, non autem semper quantum ad acquisitionem vel usum, quando videlicet male acquiritur vel post acquisitionem homo male utitur. Nam Philosophus dicit primo Politicae, quod in omni pluralitate ordinata debitum est et expediens, quod unus principatur, cetera sint subiecta, ergo in pluralitate hominum debitum est et expediens, quod aliquis presit et ceteri sint subiecti. In hoc ergo consistit ordo et ratio potestatis et dominii. Ergo potestas et dominium ad regendum populum est in hominibus secundum debitum rationis et divinae ordinationis.

Ein Traktat de causa immediate ecclesiastice potestatis ist unter dem Namen des Dominikaners und späteren Patriarchen von Jerusalem Petrus de Palude gedruckt. Wie ich in einer Abhandlung mitgeteilt habe, sprechen Gründe auch dafür, in dem Dominikanerkardinal Guilelmus Petri de Godino den Verfasser dieser Schrift zu sehen.¹ P. Fournier hat eine ausführlichere Begründung für die Zuteilung an Petrus de Palude in Aussicht gestellt.² Auch in dem Literaturbericht des Laurentius de Aretio, der am Schluß dieser Abhandlung abgedruckt ist, erscheint Petrus de Palude als Verfasser. Neuestens hat J. Koch sich entschieden für die Autorschaft des Petrus de Palude ausgesprochen.³ Für unsere Untersuchung kommt übrigens dieser Traktat nicht weiter in Betracht, da er auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt nicht eingeht. Auf einen Traktat *De potestate ecclesiae*, der im Cod. 4046 der Pariser Nationalbibliothek anonym erhalten ist und unter dem Einfluß der aristotelischen Politik den Dualismus der geistlichen und weltlichen Gewalt mit großer Konsequenz und Klarheit durchführt, hat R. Scholz mit reichen Textbelegen auf-

¹ M. Grabmann, Kardinal Guilelmus Petri de Godino O. P. († 1336) und seine *Lectura Thomasina*, Divus Thomas (Freiburg) (1926) 390 ff.

² P. Fournier, Le cardinal Guillaume de Peyre de Godin. Bibliothèque de l'Ecole des Chartes 86 (1925) 100–121, speziell 120. M. H. Laurent, Le testament et la Succession du Cardinal Dominicain Guillaume de Pierre Godin. Archivum Fratrum Praedicatorum 2 (1934) 84–231.

³ J. Koch, Der Prozeß gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte (1312–1321). Recherches de Théologie ancienne et médiévale 5 (1933) 391–422, speziell 404 n. 50.

merksam gemacht.¹ Er nimmt meines Erachtens mit Recht an, daß dieser Traktat aus der Feder eines Thomisten, der kein unbedeutender Schüler des hl. Thomas gewesen ist, stammt.

Viel stärker als bei den Dominikanertheologen zeigt sich der Einfluß der aristotelischen Philosophie, besonders der Ethik und Politik, bei einem der vielseitigsten deutschen Gelehrten des 14. Jahrhunderts, bei Abt Engelbert von Admont, der als Studierender an der Universität Prag wohl auch unter der Einwirkung von Thomisten und Dominikanern gestanden war. Er bekundet allenthalben größte Vertrautheit mit der aristotelischen Philosophie und den philosophischen Strömungen seiner Zeit. Seine Schrift *De providentia* setzt sich mit den Averroisten auseinander. Sein *speculum virtutum* bietet eine Tugendlehre auf der Grundlage der nikomachischen Ethik und mit Verwertung auch von Sätzen aus Cicero und Seneca. Seine Schrift *De regimine principum* ist eine ganz auf die aristotelische Politik eingestellte Staatslehre. Mit Aristoteles führt er den Ursprung der staatlichen Gemeinschaft auf den Trieb des Menschen nach gesellschaftlichem Zusammenleben zurück. Desgleichen erklärt er im Sinne des Aristoteles das Herrscher- und Untertanenverhältnis aus der Verschiedenheit der Begabung. Er schließt sich an die aristotelische Politik auch in der Bestimmung und Beurteilung der Staatsformen und vor allem auch in der Betonung des selbständigen Staatszweckes an. Der Staat hat die Aufgabe, dem Menschen in der Erreichung des Glückes, d. h. des Lebens nach der Tugend, behilflich zu sein. Engelbert von Admont tritt für eine absolute Berechtigung des irdischen Staatszweckes ein. Seine Schrift *De ortu et fine Romani imperii* entwickelt seine Theorie über Weltmonarchie und deren Fürsten. Was das Verhältnis von Kirche und Staat betrifft, so tritt er für eine Scheidung des selbständigen weltlichen Gebietes vom geistlichen Gebiete, für eine Koordination beider Gewalten ein, er ist in gleicher Weise von den kurialen Theorien der *potestas directa* wie auch vom Staatskirchentum entfernt. Ein näheres Eingehen auf die Lehre des Engelbert von Admont ist hier nicht notwendig, da A. Posch in eindringender Untersuchung an der Hand der

¹ R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354)* I, Rom 1911, 250–255.

Texte dieselbe dargestellt und auch nach ihren Quellen untersucht hat.¹ Es hat niemand so eingehend den Einfluß der aristotelischen Ethik und Politik auf die mittelalterliche Staatsphilosophie und auch auf die Lehre vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat nachgewiesen, als dies hier A. Posch bei Engelbert von Admont getan hat.

Einen sowohl von der aristotelischen Ethik und Politik wie auch von den Werken des hl. Thomas, besonders von dem Traktat *De regimine principum* stark beeinflussten Fürstenspiegel stellt die Schrift *De quattuor virtutibus cardinalibus* dar, welche ein Kartäuser mit Namen Michael Vikar der Karthause bei Prag im Jahre 1387 für einen deutschen Fürsten, für den Herzog Rupprecht von Bayern, den späteren Kurfürsten Rupprecht II. († 1398), geschrieben hat. Ich habe von diesem bisher wie es scheint nicht beachteten Fürstenspiegel bis jetzt drei Handschriften vorgefunden: Cod. Vat., Palat. 725, eine schöne Pergamenthandschrift des ausgehenden 14. Jahrhunderts, Clm. 11478 und Cod. 943 lat. qu. 30 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin, zwei Papierhandschriften des 15. Jahrhunderts.

An der Spitze des mit: „Cum sit beati Jeronimi sententia dicentis multi iuxta vetus elogium cum loqui nesciant tacere non possunt docentque scripturas quas non intelligunt“ beginnenden Werkes steht ein prologus (Cod. Pal. fol. 1r–5v), in welchem die Veranlassung zur Abfassung des Buches angegeben ist: Itaque illustrissimus ac virtuosissimus dominus Ropertus junior dux Bavarie sollicitus semper antiquorum et bonorum principum, quorum laus est in scripturis divinis et cronicis, per vestigia incedere sicut ingenite nobilitatis et principalis dignitatis gloria, ita per virtutum prerogativa cupiens insigniri esse sciens quod inutiliter regnat, qui rex nascitur, si non virtute animi rex efficiatur, dignatus est a me tantillo aliquod scriptum de quattuor virtutibus cardinalibus principi quoad regimen et statum suum congruens humili dignatione exposcere et illud me tardius redemptem crebrius sollicitando monere. Im Kolophon am Schlusse des Werkes (Cod. Palat. fol. 343v) ist auch der Verfasser genannt: Explicit liber quartus de regimine principum, quo tractat de for-

¹ A. Posch, Die staats- und kirchenpolitische Tätigkeit Engelberts von Admont, Paderborn 1920.

titudine principis. Est autem hoc opusculum compilatum in domo sancte Marie Cartus. prope Pragam per fratrem Michaellem vicarium eiusdem domus et per eum traditum correctioni honorabilis viri Magistri Nicolai de Gubyn professoris sacre theologie, qui ipsum ad preces compilatoris de verbo ad verbum perlegit iuvante eum reverendo viro magistro Johanne Yseneri baccalario sacre theologie, ad quorum etiam iudicium compilator quedam in dicto opusculo correxit et mutavit. Anno Domini MCCCCLXXXVII. Dieser Traktat *De regimine principum*, der in Form eines Dialoges zwischen Ropertus und monachus abgefaßt ist, behandelt die Pflichten und Tugenden des Fürsten unter dem Gesichtspunkt der vier Kardinaltugenden. Im Codex Palatinus wie auch in der Münchner Handschrift sind die auctoritates am Rand angegeben. Man sieht allsogleich, daß die aristotelische Ethik und noch mehr Politik eine Hauptquelle dieses Fürstenspiegels sind. Auch andere Werke des Stagiriten wie die Topik, *De anima* werden zitiert. Auch die pseudoaristotelische Schrift *Secretum secretorum* oder *Epistola ad Alexandrum de conservatione* (auch *regimine*) sanitatis, auch *De regimine* schlechthin betitelt, welche in zwei arabisch-lateinischen Übersetzungen verbreitet war und viel gelesen wurde, ist benützt (fol. 45v). Nach Aristoteles ist besonders häufig Thomas von Aquin mit seiner Schrift *de regimine principum*, die teils *De regimine regum*, teils Thomas *ad regem Cypri* oder auch *De regimine Cypri* betitelt ist, als auctoritas angeführt und verwertet. Ich habe bisher nirgendwo eine so ausgiebige Verwertung dieser thomistischen Monographie gefunden. Auch das Schriftchen des hl. Thomas *De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae* begegnet uns bei diesem Kartäuser (fol. 94v). Selbstverständlich ist auch die *Secunda Secundae* des Aquinaten mit ihrer ausführlichen Darstellung der Lehre von den Kardinaltugenden eine ausgiebig benützte Quelle. Nur einmal ist mir bei meiner raschen Durchsicht ein Zitat aus der Schrift *De regimine principum* des Aegidius von Rom aufgefallen (fol. 164v). Die Beliebenheit des Verfassers kommt auch in Zitaten aus Valerius Maximus, Boethius, Apulejus, Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux, aus der *Historia scholastica* des Petrus Comestor zum Vorschein. Ich

kann auf den Inhalt dieses Fürstenspiegels, der an die Spitze den Gedanken von Gott als Himmelskaiser stellt (*caelestis imperator*), hier nicht näher eingehen. Die Frage von der *potestas directa* oder *indirecta papae in temporalibus* wird nicht berührt. In einem Kapitel (fol. 260r–265r) wird mehr in allgemeiner Weise von den Pflichten des weltlichen Fürsten gegenüber dem apostolischen Stuhl gehandelt: *Quanto honore debeat princeps revereri sedem apostolicam eiusque preceptis humiliter subici et temporalem et sacerdotalem ordinem vereri*. Es ist auch in diesem Kapitel keine Aristotelesstelle angeführt.

Zweites Kapitel

Der Defensor Pacis des Marsilius von Padua und sein Verhältnis zum Aristotelismus und Averroismus

Nicht so klar wie bei Thomas von Aquin und den von ihm beeinflussten Scholastikern, welche in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat eine mittlere gemäßigte Richtung in der Linie der sogenannten potestas indirecta einhielten, liegen die Verhältnisse bezüglich der philosophischen Grundlagen bei der zweiten hauptsächlich durch Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham vertretenen Richtung, welche jede Abhängigkeit der weltlichen Gewalt von der geistlichen ablehnt, vielmehr eine völlige Unterordnung der geistlichen, der päpstlichen Gewalt unter die weltliche Gewalt lehrt. Es kann natürlich kein Zweifel darüber herrschen, daß die aristotelische Philosophie, besonders die Ethik und Politik, gerade diese Richtung in besonderem Maße mehr als die anderen Richtungen beeinflusst hat. Für eine solche Betonung und Loslösung der weltlichen Gewalt von der kirchlichen Auktorität konnte an und für sich schon die aristotelische Staatsauffassung die philosophischen Unterlagen bieten. Man braucht bloß das Verzeichnis der Autorenzitate in der Ausgabe des Defensor Pacis von R. Scholz in die Hand zu nehmen, um die überaus reiche Benützung der aristotelischen Schriften, besonders der nikomachischen Ethik und Politik des Aristoteles, wahrzunehmen. Die ganze erste Dictio des Defensor Pacis ist ja nichts anderes als eine systematische Darstellung der aristotelischen Staatslehre in Hinordnung auf den kirchenpolitischen Zweck des ganzen Werkes. G. de Lagarde, der eine sehr beachtenswerte Abhandlung über die Aristotelesbenützung des Marsilius von Padua geschrieben hat, sieht im Defensor Pacis den ersten und vielleicht einzigen politischen Traktat des Mittelalters der sich als ausschließlich aristotelisch präsentiert:¹ De tous les auteurs qui ont abordé au Moyen âge la philosophie politique,

¹ G. de Lagarde, Une application de la politique d'Aristote au XIV^e siècle. Revue d'histoire de droit français et étranger. Quatrième série, onzième année (1932) 227–269, speziell 226.

il n'en est pas qui se soient placés avec autant d'ostentation sous le patronage d'Aristote que Marsile de Padoue. Le *Defensor Pacis* constitue le premier et peut-être unique exemple d'un traité de politique, qui se présente comme exclusivement aristotélicien.

Wenn nun auch die Tatsache dieser aristotelischen Beeinflussung außer allem Zweifel steht, so bestehen doch zwei schwierige Fragen über die geschichtlichen Ursachen dieser Verwertung der aristotelischen Politik und über die Art und Weise dieser Aristotelesbenützung. Wir können diese Fragen so formulieren: Steht diese Verwertung der aristotelischen Politik zum Aufbau eines kirchenpolitischen Systems durch Marsilius von Padua in Beziehung zu der vorausgehenden Entwicklung des scholastischen Aristotelismus, speziell zu jener Form des Aristotelismus, in welcher die Loslösung von kirchlicher und theologischer Orientierung zutage tritt, zum lateinischen Averroismus? Hat Marsilius von Padua die aristotelische Politik in dem von Aristoteles selbst gemeinten Sinne übernommen und verwertet oder aber hat er für die kirchenpolitischen Zwecke seines Werkes Umformungen, Adaptierungen der aristotelischen Gedanken vorgenommen? Beide Fragen würden eine eingehende Untersuchung notwendig machen, die weit über den Rahmen dieser Abhandlung hinausgehen dürften. Auch sind namentlich für die erste Frage noch nicht die ausreichenden Unterlagen gegeben, um eine befriedigende Antwort zu geben. An der Beantwortung der zweiten Frage haben in der letzten Zeit einige Historiker gearbeitet, ohne daß aber eine umfassende Gesamtdarstellung bisher vorliegt. Es wäre zu wünschen, daß R. Scholz, der uns eine so vollendete Edition des *Defensor Pacis* geschenkt hat und der die ganze gleichzeitige kirchenpolitische Streittliteratur wie kein zweiter kennt, eine zusammenfassende und abschließende Darstellung der Grundgedanken dieses Werkes aus den Quellen und geschichtlichen Zusammenhängen veranstalten möge.

Die Beziehung der kirchenpolitischen Theorien des Marsilius von Padua und des Wilhelm von Ockham zur Philosophie der Artistenfakultät, besonders zum lateinischen Averroismus wird erst dann in den Einzelheiten sich klarer und deutlicher zeigen, wenn die Einwirkung der aristotelischen Politik auf diese Form des scholastischen Aristotelismus näher untersucht sein wird. Von

Wichtigkeit wäre hier die Kenntnis von Kommentaren zur aristotelischen Politik aus den Kreisen der Artistenfakultät und des lateinischen Averroismus. Wir besitzen über die Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter keine zusammenfassende Darstellung. Die Abhandlung von Ch. Jourdain:¹ „Mémoire sur les commencements de l'économie politique dans les écoles du moyen âge“ berücksichtigt besonders den Politikkommentar des Johannes Buridanus, der aber aus der Zeit nach Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham stammt. G. v. Hertlings Aufsatz:² „Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter“ befaßt sich auf eine sehr gründliche Weise mit dem Politikkommentar des hl. Thomas von Aquin. Die ersten Kommentare zur aristotelischen Politik stammen aus der Feder von Theologen, von Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Letzterer hat allerdings seinen Kommentar nur bis zum Schluß des 8. Kapitels des 3. Buches fertiggestellt. Den übrigen Teil des unter dem Namen des hl. Thomas gedruckten Politikkommentars hat sein Schüler Petrus von Alvernia verfaßt.³ Petrus von Alvernia scheint der erste Professor der Artistenfakultät gewesen zu sein, von dem wir Erklärungen zur aristotelischen Politik besitzen. Er hat außer dieser Fertigstellung des thomistischen Kommentars noch zwei Kommentare zur aristotelischen Politik geschrieben, die beide ungedruckt geblieben sind: *Quaestiones in librum Politicorum*, welche im Cod. 1625 der Universitätsbibliothek in Bologna erhalten sind und einen *Commentarius in librum Politicorum*, den wir in zwei Handschriften der Pariser Nationalbibliothek (Cod. lat. 6457 und 16089, ein Auszug befindet sich im Cod. 1081 der Bibliothek von Avignon) besitzen.⁴ Es ist mir kein mittelalterlicher Autor bekannt, der in solchem Ausmaße die aristotelische Politik kommentiert hat als gerade Petrus von Alvernia. Die Durchforschung der Handschriften wird ohne

¹ Ch. Jourdain, *Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge*, Paris 1888, 421—462.

² Georg Freiherr von Hertling, *Historische Beiträge zur Philosophie*, herausgegeben von J. A. Endres, Kempten und München 1914, 20—31.

³ M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster 1931, 85 ff., 267 f.

⁴ P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, Paris 1933, 415.

Zweifel noch auf den einen und anderen Politikkommentar stoßen. Cod. Chigi G V 164 der vatikanischen Bibliothek enthält einen anonymen Politikkommentar mit dem Initium: *Subiectum libri politicorum. Eius exponere vel intentionem intendo cum breuitate et facilitate qua potero compilare*. Dieser Kommentar ist in tractatus und capitula eingeteilt. Jedes Buch hat conclusiones. Ein sehr beachtenswerter anonymes Politikkommentar in Quaestionenform tritt uns im Cod. A 160 Inf. fol. 1r–54v der Biblioteca Ambrosiana in Mailand entgegen. Demselben ist ein Proemium vorangestellt, das folgendes Initium hat: *Sicut dicit Tullius in libro suo de Tusculanis questionibus, hoc efficit philosophia: medetur animis, inanes sollicitudines distrahit, a cupiditatibus liberat, timores pellit. Juxta quod in homine sunt impedimenta, que ipsum impediunt a felicitate*. Dieser Kommentar, welcher aus dem endigenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert stammen dürfte, behandelt die Fragen der aristotelischen Politik mit großer Selbständigkeit und nimmt dabei auch auf die christliche Weltanschauung Rücksicht. So bemerkt er in der quaestio 27 (fol. 12r–12v), welche eine eingehende naturrechtliche Begründung der Monogamie bietet: *Secundum jus divinum mulieres in civitate non debent esse communes, quia secundum legem divinam institutum est conjugium, secundum quod apparet in Genesi, ubi dicitur, quod quilibet adhaerebit uxori suae. Unde Apostolus dicit, quod quilibet debet habere uxorem suam et hoc apparet in primis parentibus sicut in Eva et Adam*. Darlegungen, welche unmittelbar das Verhältnis von Kirche und Staat betreffen, habe ich bei der Durchsicht der Handschrift nicht feststellen können. Indessen findet sich eine Reihe von Fragen erörtert, die mehr oder minder mittelbar mit kirchenpolitischen Problemen zusammenhängen, z. B. *Utrum melius sit principem principari in civitate recta principatu regali secundum electionem quam secundum generis successionem* (fol. 33v–34v); *Utrum pax sit finis communicationis civitatis* (39v–40r); *Utrum in quolibet civitate et politia necessarium sit esse plures principatus* (fol. 51r–51v). Besonders beachtenswert ist die letzte Frage (qu. 90 fol. 54v). *Utrum sit eadem felicitas unius hominis secundum se et totius politie*. Wir werden die kirchenpolitische Tragweite dieser Fragestellung bei der Darstellung und Würdigung

der Polemik des Dominikaners Guido Vernani von Rimini gegen Dantes monarchia wahrnehmen können. Ich habe bisher eine Erörterung kirchenpolitischer Themata nur in dem schon erwähnten Politikkommentar des Johannes Buridanus feststellen können. Es geschieht dies kurz in der quaestio 5 seines Kommentars zum 8. Buch der Politik:¹ *Utrum universitati mortalium expedit, quod universo sit unus solus secularis princeps.* Er macht in dieser quaestio, die in eine Reihe von Artikeln zerfällt, auf den Unterschied zwischen der Entstehung der geistlichen und weltlichen Gewalt aufmerksam: *Et primo notandum, quod differentia est inter presidentem aliis in spiritualibus et presidentem aliis in temporalibus. Nam presidentia spiritualis immediate ex divina ordinatione constituitur, ergo nullus homo potest illam mutare. Sed presidentia in temporalibus non est ex jure divino nec immediate ex jure naturali, sed ex jure humano et positivo et ita secundum exigentiam temporum et diversitates eorum et necessitates tale jus potest immutari, immo deseri ab homine puro.* Die geistliche Gewalt ist unmittelbare göttliche Einrichtung und kann deswegen durch einen bloßen Menschen nicht geändert werden. Die weltliche Gewalt hingegen hat ihren Ursprung nicht unmittelbar im göttlichen Recht und auch nicht im Naturrecht, sondern im positiven menschlichen Recht und kann deswegen auch je nach den Forderungen, Verschiedenheiten und Notwendigkeiten der Zeiten geändert werden. In diesem Sinne beantwortet Buridanus auch die Hauptfrage. Er lehnt die Forderung einer absoluten geistlichen Weltmonarchie in dem Sinne, daß an der Spitze der universitas mortalium ein princeps ecclesiasticus, dem alle zu gehorchen haben, stehen soll, ab und spricht sich auch gegen die Notwendigkeit einer absoluten zeitlichen Weltmonarchie aus in dem Sinne, daß an der Spitze der universitas mortalium ein einziger princeps saecularis steht, dem alle Menschen zu gehorchen hätten. Er vertritt vielmehr die Anschauung, daß hier je nach den Verhältnissen und Forderungen der Zeit durch die Fügungen der göttlichen Vorsehung ein Wechsel und Wandel eintreten kann: *Non expedit universitati mortalium, uni soli principi obedire semper scilicet quomodocunque tem-*

¹ *Questiones Johannis Buridani super octo libros Politicorum, Parisiis 1500, fol. CXIII r und CXIII v.*

pora se habent. Wir können in diesen kurzen Darlegungen kirchenpolitischen Inhalts im Politikkommentar des Johannes Buridanus wohl Einflüsse seines Lehrers Wilhelm von Ockham sehen. Für die Erörterung der Frage, ob und in welchem Umfange man einen Zusammenhang der kirchenpolitischen Theorien des Marsilius von Padua mit dem lateinischen Averroismus der Artistenfakultät annehmen kann, wäre es wertvoll, wenn wir Politikkommentare aus diesen Kreisen besitzen würden. Es läßt sich leider bisher kein solcher Kommentar handschriftlich nachweisen. Die Politikkommentare des Petrus von Alvernia kommen nicht in Betracht, da dieser Scholastiker, der später Professor der theologischen Fakultät wurde, mit Radulfus Brito, Jakob von Douai, Simon von Faversham u. a. der von Albertus Magnus und Thomans von Aquin beeinflussten Richtung des scholastischen Aristotelismus angehört. Siger von Brabant, der Führer des lateinischen Averroismus, hat an der Pariser Artistenfakultät Vorlesungen über die aristotelische Politik gehalten. Wir besitzen hierfür das Zeugnis des Pierre Dubois, des Publizisten Philipps des Schönen, der in seiner Schrift *De recuperatione terre sancte* auf Äußerungen Sigers von Brabant in Vorlesungen über die aristotelische Politik verweist:¹ *Ad hec facit id quod super Politica Aristotelis determinavit precellentissimus doctor philosophie, cuius eram tunc discipulus, magister Segerus de Brabancia, videlicet quod: Longe melius est civitatem regi legibus rectis quam probis viris, quoniam non sunt nec esse possunt aliqui viri tam probi quam possibile sit eos corrumpi passionibus ire, odii, amoris, timoris, concupiscentie etc.* Unter den von mir im Clm. 9559 aufgefundenen umfangreichen Quaestionen des Siger von Brabant zu einem großen Teil der aristotelischen Schriften befindet sich kein Kommentar zur aristotelischen Ethik und Politik. Auf die kirchenpolitischen Anschauungen des Pierre Dubois selbst, der nicht bloß Schüler des Siger von Brabant gewesen ist, sondern auch zu den Füßen des hl. Thomas gesessen hat, kann ich hier nicht eingehen. Ich verweise auf das, was hierüber von Ch. V. Langlois, R. Scholz, H. v. Grauert, H. Meyer, E. Zeck u. a. ausgeführt worden ist. Eine Untersuchung der

¹ Pierre Dubois, *De recuperatione terre sancte*, publié d'après le manuscrit du Vatican par Ch. V. Langlois, Paris 1891, 121 f.

noch nicht vollständig gedruckten Schrift *De abreviatione guerrarum ac litium*, welche auf Anregung von K. Hampe durch A. Kämpf in Angriff genommen ist, wird auch die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewußtseins um 1300, wie es sich besonders im Schrifttum des Pierre Dubois kundgibt, beleuchten. Wenn wir auch keine Kommentare zur aristotelischen Politik aus der Feder eines Vertreters des lateinischen Averroismus besitzen, so konnte ich doch in meinem früheren Akademievortrag: „Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung“ eine Reihe von ungedruckten Erklärungen zur nikomachischen Ethik averroistischer Richtung feststellen. Ich habe in denselben die rein diesseits gerichteten Sätze über Lebensziel und Glückseligkeit festgestellt, welche sich in dem Verurteilungsdekret des Bischof Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277 als Lehren des Averroismus finden. Besonders drastisch ist diese rein diesseitig und anthropozentrisch eingestellte Glückseligkeitslehre in der von mir aufgefundenen und edierten Schrift *De summo bono sive de vita philosophi* des Boetius von Dacien, des zweiten Führers des lateinischen Averroismus, ausgesprochen.¹ Nach Boetius von Dacien sind *summum bonum* und *vita philosophi* ein und dasselbe in dem exklusiven Sinne, daß nur der Philosoph als der allein weise Mann nach der rechten Ordnung der Natur lebt und die Glückseligkeit erreicht. Die Glückseligkeit des Menschen besteht in der philosophischen Erkenntnis, in der *speculatio veritatis*, und in der praktischen Lebensgestaltung nach den Grundsätzen der Vernunft, nach der Ordnung der Natur. Boetius von Dacien nimmt in seiner Bestimmung des Lebenszieles und der Glückseligkeit keine Rücksicht auf die Lehre des Glaubens und der Theologie vom christlichen Lebensideal und von der höchsten Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen. P. Mandonnet bemerkt mit Recht von dieser Schrift des Boetius von Dacien:² „C' est le manifeste le plus radical d'un programme de vie naturaliste . . . C'est le rationalisme le plus pur, le plus

¹ M. Grabmann, *Die Opuscula De summo bono sive de Vita Philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge VI (1931) 207–217.

² P. Mandonnet, *Note complémentaire sur Boèce de Dacie*. Revue des sciences philosophiques et théologiques 22 (1933) 250.

clair et le plus résolu que l'on puisse trouver. Les personnes, qui paraissent avoir difficulté à se rendre compte de ce qu'était l'averroïsme parisien par rapport au christianisme, feront bien de méditer ce dizaine de pages." Es braucht nicht eigens bewiesen zu werden, daß durch eine solche rein diesseits betonte Auffassung des Lebenszieles und der Glückseligkeit und durch die im lateinischen Averroismus betätigte Loslösung der philosophischen Betrachtungsweise von Theologie und Kirchenlehre für kirchenpolitische Theorien, welche eine gänzliche Unabhängigkeit des Staates und der weltlichen Gewalt von der kirchlichen Auktorität behaupten, der Boden bereitet worden ist. Die Glückseligkeitslehre ist Gegenstand sowohl der nikomachischen Ethik wie auch der Politik des Aristoteles. Wir werden weiter unten bei der Behandlung der Vertreter des hierokratischen Systems, der Lehre von der potestas directa des Papstes in temporalibus, z. B. des Dominikaners Guido Vernani von Rimini sehen, daß gerade die Glückseligkeitslehre, die Lehre von der Einheit und Absolutheit des übernatürlichen jenseitigen Lebenszieles, eine große Rolle für die These von der absoluten Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt spielt. Neuestens hat der französische Dominikaner M. Gorce den Roman de la Rose, die Dichtung des G. de Lorris und J. de Meun, in nähere Beziehung zum lateinischen Averroismus gebracht.¹ Jean de Meun, der in den Jahren 1276–1280 diesen Roman vollendete, war ja Professor an der Artistenfakultät. An einer Stelle des Romans v. 5297 ff. sieht Gorce die aristotelische Theorie von der Volkssouveränität vorgetragen:²

Roi n'a de force, fors les hommes
 Force du roi ne vaut deux pommes
 Outre la force d'un ribaut
 Qui s' en irait à cœur si haut . . .
 Tous les peuples quand ils voudront
 Leurs aides aux roi ôteront.
 Et les rois tous seuls demeurront.

¹ M. Gorce, La Lutte „Contra Gentiles“ à Paris au XIII^e siècle. Mélanges Mandonnet, I, Paris 1930, 223–244 (speziell 241–244: IV. — Le Roman de la Rose de Jean de Meun et son caractère universitaire).

² G. de Lorris et J. de Meun, Le Roman de la Rose. Texte essentiel de la scolastique courtoise préfacé et commenté par M. Gorce O. P., Paris 1933, 130.

M. Gorce macht hierzu folgende Bemerkung: „Théorie aristotélicienne de l'autorité qui réside dans la multitude. Il n'est pas étonnant de la voir ainsi simplifiée par un maître ès arts parisien comme Jean de Meun. La théorie métaphysique de la politique aristotélicienne passionnait alors les esprits. Le légiste Pierre Dubois y était alors le disciple de Siger de Brabant.“

Für die Feststellung der kirchenpolitischen Beziehungen des Marsilius von Padua zum lateinischen Averroismus scheint die philosophische Persönlichkeit des Johannes von Jandun das gewichtigste Argument zu sein. Derselbe war der führende Averroist an der Pariser Artistenfakultät zu Beginn des 14. Jahrhunderts und zugleich der Freund des Marsilius von Padua. In gleichzeitigen Berichten und in den Verurteilungsbullen Johannes' XXII. werden beide, Marsilius von Padua und Johannes von Jandun, als Verfasser des Defensor Pacis genannt. Auch in der Gegenwart wird von verschiedenen Forschern wie von N. Valois¹ ein Teil dieses Werkes dem Johannes von Jandun als Verfasser zugeteilt. Man denkt da vor allem an D. I, cap. 2–18, also an die von der aristotelischen Politik beeinflusste staatsphilosophische Grundlegung. Indessen wendet sich meines Erachtens mit Recht R. Scholz, der als Herausgeber des Defensor Pacis am besten Text und Stil kennen und beurteilen muß, gegen eine solche Zweiteilung des Werkes und sieht in Marsilius von Padua den alleinigen Verfasser:² „Da ergibt nun eine genaue Stilvergleichung das unzweifelhafte Resultat, daß keinerlei Ähnlichkeit zwischen dem Stil von Johann von Jandun und dem Defensor Pacis besteht, daß ferner zwischen dem ersten und den übrigen Teilen des Defensor Pacis keinerlei wichtige Stilunterschiede zu finden sind, daß aber anderseits sofort die Stilgleichheit aller drei Teile des Defensor pacis mit dem Defensor Minor (einem unzweifelhaft ganz von Marsilius stammenden Werke) in die Augen fällt: Wortschatz und Wortgebrauch, Satzrhythmus und Verwendung der Regeln des cursus sind hier dieselben. Es

¹ N. Valois, Jean de Jandun et Marsile de Padoue. Histoire littéraire de la France XXXIII (1906) 528–623.

² Marsilius' von Padua Defensor Pacis, herausgegeben von R. Scholz (Fontes juris germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi), Hannover 1932, Einleitung LII ff.

München Ak. Sb. 1934 (Grabmann) 4

ist nicht daran zu zweifeln, daß stilistisch, literarisch der Defensor Pacis vom ersten bis zum letzten Wort eine Einheit bildet, von einem Autor geschrieben ist, der eben nur Marsilius sein kann.“ R. Scholz nimmt dann auch noch Stellung zur Frage, ob Johannes von Jandun den Defensor Pacis im averroistischen Sinne beeinflußt hat. „Gewiß war Johann von Jandun das Haupt der averroistischen Schule an der Pariser Universität; aber hatte nicht auch Marsilius von Haus aus enge Beziehungen zum Averroismus? Padua war die zweite Hochburg dieser Richtung, und ihr berühmtester Lehrer, der weltbekannte Philosoph Pietro d’Abano (1250–1315) war nicht nur Landsmann und älterer Zeitgenosse des Marsilius, sondern er ist höchstwahrscheinlich auch sein erster Lehrer gewesen. Ob und wieweit Johann von Jandun als philosophischer Lehrer des Marsilius in Betracht kommt, ist unsicher, und wenn auch, so würde es m. E. sehr schwer festzustellen sein, wieweit die gegenseitige Beeinflussung reicht. Ich wage nicht im Defensor Pacis diesen Versuch zu machen.“ Nachweisbar ist nach Scholz nur der gegenseitige Verkehr, die Freundschaft der beiden Männer in der Zeit, da der Defensor Pacis entstand. Man mag und muß wohl auch an gemeinsame Sammlung von Materialien und an Gedankenaustausch denken. Ich möchte dazu noch bemerken, daß außer Pietro d’Abano in Italien frühzeitig auch noch andere Vertreter des Averroismus aufgetreten sind. Ich konnte an Taddeo da Parma, der im frühen 14. Jahrhundert Professor an der Universität Bologna war, einen markanten Vertreter des lateinischen Averroismus nachweisen. Was nun die literarische Tätigkeit des Johannes de Janduno betrifft, so hat N. Valois ein Verzeichnis seiner Werke auf Grund der handschriftlichen Überlieferung zusammengestellt. Ich konnte aus einer Florentiner Handschrift noch einige kleinere Schriften nachweisen.¹ Aber es findet sich in dem literarischen Nachlaß dieses Averroisten, soweit er bisher bekannt ist, weder ein Kommentar zur nikomachischen Ethik noch zur Politik. Wenn man auch aus einer Äußerung in der Schrift *De laudibus Parisius* mit K. Müller und N. Valois²

¹ M. Grabmann, Studien über den Averroisten Taddeo da Parma (etwa 1320), *Mélanges Mandonnet* II, 331–352.

² N. Valois l. c. 559; K. Müller, *Goettinger Gelehrte Anzeigen* 1883, 916.

darauf schließen kann, daß Johannes von Jandun einen Politikkommentar verfaßt hat, so besitzen wir tatsächlich diesen Kommentar nicht und können deswegen auch seine politischen Theorien nicht beurteilen. Das einzige Werk, in welchem Johannes von Jandun sich über politische Dinge äußert, ist die soeben genannte Schrift *De laudibus Parisius*, die aus dem Jahre 1324 stammt.¹ Von diesen Äußerungen politischen Inhalts bemerkt nun M. De Wulf:² „Ces théories politiques forment un chapitre à part dans la doctrine de Jean de Jandun et n'ont pas de lien logique avec le reste de sa philosophie — l'averroïsme.“ Die Darlegungen von M. De Wulf über Johannes de Jandun stützen sich auf Mitteilungen von A. Pelzer, welcher eine leider noch nicht veröffentlichte Monographie über die Philosophie des Johannes von Jandun verfaßt hat und ohne Zweifel der beste Kenner derselben ist. Es reichen somit auch die Beziehungen des Johannes von Jandun zu Marsilius von Padua nicht aus, um konkrete Feststellungen über den Einfluß des lateinischen Averroismus auf die kirchenpolitischen Lehren des Defensor Pacis machen zu können. Wir kommen bisher über ganz allgemeine Erkenntnisse, daß die Auffassung des Averroismus über Lebensziel und Glückseligkeit, über das Verhältnis des natürlichen wissenschaftlichen Denkens zur kirchlichen Auktorität und Theologie usw. den Nährboden für diese kirchenpolitischen Theorien bilden konnten, nicht hinaus. Wir kennen noch zu wenig die philosophischen und theologischen Strömungen an der Pariser Universität zu Beginn des 13. Jahrhunderts. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier ganz besonders deutlich die Notwendigkeit gründlicher handschriftlicher Forschungsarbeit, die kräftig mit der literarhistorischen Feststellung und Sichtung des weitschichtigen Materials eingesetzt hat.

Daß Marsilius von Padua selbst unter stärkster Beeinflussung der aristotelischen Philosophie, besonders Staatsphilosophie steht, ist eine allgemein anerkannte Tatsache. Man braucht

¹ Aus der einzigen bekannten Wiener Handschrift herausgegeben von Le Roux de Lincy et Tisserand in: *Paris et ses historiens aux 14^e et 15^e siècles* (*Histoire Générale de Paris*), Paris 1867, 1–79.

² M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* ⁵ I, Louvain 1924, 217 (Eine neue Auflage dieses Werkes in drei Bänden befindet sich im Druck).

nur einen Blick in das von R. Scholz seiner Edition des *Defensor Pacis* beigegebene Verzeichnis der Autorenzitate zu werfen oder die erste grundlegende Dictio durchzusehen. Eine andere Frage ist die, auf welche Art und Weise Marsilius von Padua die aristotelische Politik interpretiert und für seine kirchenpolitischen Anschauungen adaptiert hat. Es würde über den Rahmen dieser Abhandlung, welche den Schwerpunkt auf ungedrucktes und noch nicht verarbeitetes Material legt, hinausgreifen und eine umfassende Untersuchung erfordern, wenn diese Frage hier im einzelnen erörtert werden sollte. Ich kann hier nur kurz darlegen, was bis jetzt hierüber gearbeitet und gedacht worden ist. Die zusammenfassende Untersuchung selber kann nur im Zusammenhang mit einer ideengeschichtlichen Analyse des *Defensor Pacis* vorgenommen werden. Ich wiederhole den Wunsch, daß R. Scholz, der Herausgeber dieses Werkes und beste Kenner der kirchenpolitischen Traktatenliteratur, diese wichtige und schwierige Arbeit auf sich nehmen möge.

Eine Untersuchung über Marsilius von Padua und die aristotelische Staatslehre verdanken wir M. Guggenheim,¹ der jedoch keine abschließende Darstellung geben wollte. Er untersucht die aristotelischen Grundlagen und Vorlagen des *Defensor Pacis*, die Lehre vom Ursprung und Wesen der bürgerlichen Gemeinschaft und staatlichen Auktorität, vom Zweck des Staates, von den Ständen im Staate als Teilen eines Organismus, von den Arten der Verfassungen, von der Notwendigkeit des Gesetzes und der Gesetzgebung durch die Gesamtbürgerschaft usw. Guggenheim macht auch darauf aufmerksam, daß Marsilius von Padua Aristoteles mit anderen Augen gesehen hat wie Thomas von Aquin. Dieser Gesichtspunkt wird auch bei einer Spezialuntersuchung über das Verhältnis des Marsilius von Padua zu Aristoteles wahrgenommen werden müssen.

R. Scholz hat in seiner Abhandlung über Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie² die Frage über das Verhältnis des Marsilius von Padua zum lateinischen Averroismus kurz behan-

¹ M. Guggenheim, Marsilius von Padua und die Staatslehre des Aristoteles, *Historische Vierteljahrsschrift* 7 (1904) 343–360.

² R. Scholz, Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie. *Zeitschrift für Politik* 1 (1908) 61–95.

delt. Er kann sich zu einer entschieden bejahenden Antwort auf die Frage, ob hier eine Beeinflussung stattgefunden hat, nicht verstehen: „Und doch wäre es falsch, in Marsilius einen besonders eifrigen Averroisten sehen zu wollen. . . . Weit entfernt, irreligiöse oder atheistische Ansichten zu äußern, zeigt sich Marsilius vielmehr hier gerade als gutgläubiger Christ, der an den Kirchenlehren festhält und die Gebiete der Vernunft und Offenbarung, des Glaubens und Erkennens scharf voneinander zu sondern sucht.“ R. Scholz ist dazu geneigt, hier eher „Kennzeichen der schon mit Duns Scotus und Occam in Paris zur Herrschaft gelangten nominalistischen Philosophie als des Averroismus zu sehen.“ Hierzu ist zu bemerken, daß Johannes Duns Scotus nicht als Vertreter der nominalistischen Philosophie angesehen werden darf, sondern vielmehr ein entschiedener Verfechter des Realismus, der *via antiqua* gewesen ist und deshalb auch von Wilhelm von Ockham und den Nominalisten bekämpft worden ist. Wenn Marsilius von Padua keine irreligiösen und atheistischen Ansichten äußert und sich als gutgläubigen Christen zeigt, so kann daraus keinesfalls gefolgert werden, daß er nicht unter dem Einfluß des lateinischen Averroismus gestanden ist. Wir finden bei den lateinischen Averroisten, wie sich aus Wendungen bei Siger von Brabant, Johannes Alemannus von Göttingen, Taddeo da Parma usw. ersehen läßt, häufig solche Versicherungen ihres Festhaltens an der Glaubenslehre, was sie allerdings nicht hindert, unbekümmert um die Glaubensnorm auch christentumswidrige Lehren des Aristoteles und Averroes ausführlich mit unverkennbarer innerer Zustimmung zu beweisen und die dagegen bestehenden Einwände mehr äußerlich und mechanisch zu widerlegen. Es ist die geistige Einstellung der Lehre von der doppelten Wahrheit. Besonders zahlreiche Beispiele für solch zwiespältiges Verhalten bieten die Aristoteleskommentare des Johannes de Janduno, der doch ein führender Averroist war und in seiner Schrift *De laudibus Parisius* mit deutlicher Ironie sich über den Wissenschaftsbetrieb in der theologischen Fakultät ausläßt. Von einem direkten Einfluß der Werke des Averroes selber auf den Defensor Pacis kann nicht die Rede sein. In dem Verzeichnis der Autorenzitate führt R. Scholz nur drei Averroesstellen an. Man darf auch nicht über-

sehen, daß Averroes keinen Kommentar zur aristotelischen Politik geschrieben hat.

F. Battaglia ist in seiner mit reicher Literaturkenntnis gearbeiteten Schrift *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo* (Firenze 1928) auf die aristotelischen Grundlagen des kirchenpolitischen Systems des Defensor Pacis nicht im einzelnen eingegangen, sondern hat sich mit mehr allgemeinen Wendungen begnügt wie z. B.¹ „In conclusione, il concetto di Stato in Marsilio mostra nel suo autore un ingegno profondamente realista, per cui la conoscenza di Aristotele non è morta autorità, ma stimolo a liberare la realtà politica delle brume medievali alla luce dell'età moderna.“ Auch der kurze Artikel von G. Capograssi:² *Intorno a Marsilio da Padova* geht nicht näher auf das aristotelische Element ein.

Die ausführlichste Darlegung über die Adaptierung der aristotelischen Politik für die kirchenpolitischen Theorien des Defensor Pacis, die bisher erschienen ist, stammt von G. de Lagarde,³ von dem wir schon oben die Äußerung angeführt haben, daß von allen Autoren, welche im Mittelalter über Staatsphilosophie geschrieben haben, sich keiner in solchem Grade und in solch demonstrativer Weise unter das Patronat des Aristoteles gestellt hat wie Marsilius von Padua und daß der Defensor Pacis das erste und vielleicht einzige Beispiel eines ausschließlich aristotelisch eingestellten staatsphilosophischen Traktates im Mittelalter vorstellt. G. de Lagarde sieht in dieser aristotelischen Orientierung keine objektiv treue Wiedergabe des aristotelischen Gedankens, sondern eine für die Zwecke des Defensor Pacis vorgenommene Zurechtrichtung der Lehren der aristotelischen Politik. Marsilius von Padua legt mehr Gewicht darauf, Aristoteles zu verwerten als ihn zu verstehen. Die ganze aristotelische Politik ist durchherrscht von der These, daß der Staat die Resultante der

¹ F. Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo*, Firenze 1928, 61.

² G. Capograssi, *Intorno Marsilio da Padova*. *Rivista internazionale della Filosofia di Diritto* 10 (1930) 578–590. Vgl. auch G. Piavano, *Il Defensor Pacis di Marsilio Patavino*. *Scuola cattolica* 22 (1927) 161–178, 342–359.

³ G. de Lagarde, *Une adaptation de la politique d'Aristote au XIV^e siècle*. *Revue d'histoire de droit français et étranger*. Quatrième série, onzième année (1932) 227–269.

moralischen Natur des Menschen und daß die Organisation und Gesetzgebung des Staates der natürlichen Gerechtigkeit unabhängig von individuellen Willensmeinungen und Willenswandlungen unterworfen ist. Hingegen führt die Staatstheorie des Marsilius von Padua das ganze gesellschaftliche und staatliche Leben auf eine Übereinstimmung der einzelnen Willen zurück. Aus dieser natürlicherweise sich kundgebenden Übereinstimmung der einzelnen Willen ist der Staat geboren. Diese Übereinstimmung schafft das Gesetz, schafft die Auktorität. Darauf muß alles bezogen werden. Die aristotelische Politik ist Philosophie, diejenige des Marsilius von Padua hingegen ist „technique constitutionnelle“. G. de Lagarde weist auf den großen Unterschied, der hier zwischen der Aristotelesverwertung einerseits bei Thomas von Aquin, Aegidius von Rom und Dante und anderseits bei Marsilius besteht. Die ersten haben das objektive naturrechtliche Moment der aristotelischen Staatsauffassung viel mehr betont und Aristoteles in einem anderen Sinne adaptiert, als dies Marsilius von Padua getan hat. G. de Lagarde sieht hier auch eine Fortsetzung und eine Übertragung des Kampfes zwischen Thomas und dem lateinischen Averroismus auf politisches Gebiet:¹ „Son œuvre apparaît ainsi comme une prolongation dans le domaine politique de la querelle, qui avait affronté à la fin du XIII^e siècle l'école des Averroistes latins, dont parle le P. Mandonnet, et l'école Alberto-Thomiste.“

Der Grund, warum Marsilius von Padua das objektive ethische Grundelement der aristotelischen Staatsauffassung sich nicht angeeignet und einem juridischen Positivismus gehuldigt hat, ist nach G. de Lagarde sein Kampf gegen die päpstliche Gewalt. Eine ethische Auffassung des Staates und Staatslebens mußte ihn in diesem Kampfe behindern. Wenn die Gesetze auf einer ethischen und naturrechtlichen Grundlage beruhen, dann war der Kampf, den Marsilius für die Unabhängigkeit und Vormacht der weltlichen Gewalt gegen die geistliche führte, von vornherein wissenschaftlich aussichtslos. Denn die Verteidiger der geistlichen Gewalt konnten immer behaupten, daß die Gesetze, die sie verfochten, in der ewigen Wahrheit verankert und gesichert sind.

¹ Siehe S. 230.

Marsilius konnte den Kampf nur führen, wenn er die formelle Rechtmäßigkeit der Ansprüche der päpstlichen Gewalt (la régularité formelle) in Frage stellte. Das ist auch der Sinn seiner Verwendung der Volkssouveränitätstheorie¹ gegen die Gewalt des Papstes. Wenn Marsilius zugibt, daß die Akte eines Gesetzgebers nach objektiven ethischen Normen, nach ihrem ethischen Wert beurteilt werden können, dann muß er auch zugeben, daß die geistliche Gewalt über solche gesetzgeberische Handlungen befinden kann. Es war also ganz logisch, daß Marsilius von Padua die traditionelle Theorie und Aristotelesdeutung hier verließ, da sie für seine eigene Lehre ein ungünstiges Terrain darboten. G. de Lagarde macht im weiteren Verlauf seiner Untersuchung noch ausführlich darauf aufmerksam, daß Marsilius von Padua für seine kirchenpolitische These von der Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt von der geistlichen Auktorität und von der Unterordnung der letzteren unter die erstere die Idee der Einheit im aristotelischen Sinne in extremster Form verwendet hat:² „Marsile a en effet voulu établir que l'activité de l'Eglise ne pouvait se concevoir et ne devait s'exercer que dans le cadre de l'Etat. Il a cru pouvoir le faire en invoquant Aristote et en poussant jusqu' aux plus extrêmes conséquences l'idée de l'unité de société.“

Kürzlich hat J. Sauter in einer sehr aufschlußreichen Abhandlung über die Entwicklung der abendländischen Staatsidee³ auf Marsilius von Padua und seinen Defensor Pacis hingewiesen:⁴ „Herrschte in der mittelalterlichen Staatslehre eine durchweg antiabsolutistische Auffassung, so wurden doch manche politische Folgerungen aus den Prämissen latent gehalten, weil man die Überzeugung aufrecht erhalten konnte, daß der Staat der religiösen Weihe und der Kaiser der päpstlichen Bestätigung bedürfe. Damit wurde nicht nur die Idee der Volkssouveränität latent gehalten, sondern der Staat auch ganz gewaltig transzen-

¹ Vgl. auch Fr. v. Below, Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter. Aus Mittelalter und Renaissance. Kulturgeschichtliche Studien, München und Berlin 1918, 1—49.

² S. 252.

³ J. Sauter, Die Entwicklung der abendländischen Staatsidee, Archiv für Rechtsphilosophie 27 (1933) 72—98.

⁴ 82 ff.

dentiert, so daß im Volksbewußtsein das ‚immediate a populo‘ von dem ‚mediante Ecclesia‘ verschlungen und der Staat trotz dieser scholastischen Distinktion, dank der Suprematie der Kirche, praktisch als göttliche Institution angesehen wurde. Der weltgeschichtliche Umschwung in dieser typisch mittelalterlichen Auffassung wurde durch die Theologen zu Anfang des 14. Jahrhunderts vollzogen, nämlich durch den Engländer Wilhelm Occam, den Italiener Marsilius von Padua und den Deutschen Lupold von Bebenburg. Der führende Geist, von dem diese weltgeschichtliche Bewegung ausging, war Occam, ihre geschichtliche Wirkung erhielt sie jedoch durch Marsilius, der mit seinem Defensor Pacis (1324–26) die Welt in Aufruhr versetzte. . . . Für die Geschichte der Staatsphilosophie ist nun am interessantesten, daß sich Occam und Marsilius für ihre revolutionären Theorien ausdrücklich auf Aristoteles beriefen, und ihre Staatslehre auch tatsächlich auf Aristoteles aufbauten. Sie erblickten also in der herrschenden Staatslehre eine Verfälschung des Aristoteles und wollten auf den reinen Aristoteles zurückgreifen. Wir haben also die denkwürdige Tatsache vor uns, daß innerhalb eines Jahrhunderts zwei überragende und verschieden geartete Denker sich veranlaßt sehen, entgegen der herrschenden Auslegung auf das reine Aristotelesbild zurückzugehen. Es sind dies Thomas von Aquin — gegenüber den arabischen Aristotelikern — und Occam gegenüber der scholastischen Staatslehre.“ An diesen Ausführungen von J. Sauter sind seine Bemerkungen von Ockham und über den Aristotelismus dieser beiden Autoren einer näheren Erwägung zu unterziehen. Seine These, daß Marsilius unter dem Einfluß des Wilhelm von Ockham stehe, begründet Sauter in einer Anmerkung näher. „Die weltbewegenden Ideen des Defensor Pacis stammen von W. Occam. Marsilius geriet unter den Einfluß Occams während ihrer gemeinsamen Lehrtätigkeit an der Universität Paris, und der Defensor Pacis stellt den Niederschlag dieser Beeinflussung dar. Das diesbezügliche Zeugnis des Papstes Clemens VI. kann als durchaus zuverlässig gelten. Er sagt: Hoc dicimus propter illum Guilelmum Occam, qui diversos errores contra potestatem et auctoritatem huius sanctae sedis docuit et docet, et ab illo Guilelmo didicit et recepit ille Marsilius et alii. . . . Selber hatte jedoch Occam in jener Zeit noch

keine politischen Schriften veröffentlicht. Über seinen Einfluß auf die Politik vgl. auch das Zeugnis des Deutschen Konrad von Megenberg, der 1329–1342 Professor an der Universität Paris, dann Leiter der Schule von St. Stephan in Wien und von 1342 an Kanonikus in Regensburg war; dieser sagt von ihm, daß er bereits den dritten Teil der Scholastiker auf seine Seite gezogen habe (*Tractatus pro Romana Ecclesia et Pontifice Joanne XXII. contra Guilelmum Occam* bei Höfler, *Aus Avignon*, Abhandlungen der K. Böhmisches Gesellschaft der Wissenschaften 1868, VI. Folge, 2. Band, Prag 1869, S. 29–31). Und der bayerische Geschichtsschreiber Aventin nennt unter Bezugnahme auf dieses Buch Konrads von Megenberg Occam einen Verführer der Gelehrten und Hohenschul, der eine neuere Lehre, einen neueren Weg in der hl. Schrift, Philosophie, Grammatica und andere Künste aufgebracht (*Chronica* ed. 1580, S. 402).“ Die Frage, ob Marsilius von Padua von Wilhelm von Ockham abhängig ist, wurde schon früher erörtert und im verneinenden Sinne beantwortet. J. Sullivan¹ in einer Abhandlung über Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham und J. Rivière in seinem sehr wertvollen Artikel über Marsilius von Padua im *Dictionnaire de théologie catholique*² haben diese Abhängigkeit verneint, weil keine positiven Anhaltspunkte in der literarischen Tätigkeit Ockhams sich nachweisen lassen. J. Sauter gibt ja selber zu, daß Ockham in jener Zeit noch keine politischen Schriften verfaßt hat. A. Pelzer hat aus Cod. Vat. lat. 3075 ein Gutachten ediert,³ das im Auftrage des Papstes Johannes XXII. durch 6 Theologen zu Avignon im Jahre 1326 über 51 Artikel aus dem Sentenzenkommentar des Wilhelm von Ockham erstattet wurde. In diesem Gutachten befindet sich kein Artikel, der irgendwie politischer oder kirchenpolitischer Natur wäre. Die Äußerung von Papst Clemens VI., die allerdings noch aus den Lebzeiten Ockhams stammt und die

¹ J. Sullivan, *Marsiglio of Padua and William of Occam*, *The American Historical Review* 2 (1897) 409–426, 593–616.

² *Dictionnaire de théologie catholique* X, 153–177.

³ A. Pelzer, *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326*. *Revue d'histoire ecclésiastique* 18 (1922) 240–270. Eine zweite Handschrift findet sich im Cod. 537 C CV fol. 126 r–144 r der Bibliothek des Metropolitankapitels in Prag.

übrigens auch Konrad von Megenberg in seinem *Tractatus contra Wilhelmum Occam* mitteilt, ist nicht von der entscheidenden Bedeutung, daß sich daraus ein sicherer Schluß auf eine solch umfangreiche Beeinflussung des *Defensor Pacis* durch Ockham ziehen läßt. Man hat im Mittelalter diese beiden Gegner der päpstlichen Auktorität zueinander in innige Verbindung gebracht. Ein Magister Adam, auf den wir später noch kurz zurückkommen werden, hat ein *Defensorium ecclesiae* gegen Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham in Agriff genommen. Im 15. Jahrhundert hat Laurentius de Aretio in einem Literaturbericht über die kirchenpolitische Traktatenliteratur, den er seinem Papst Eugen IV. gewidmeten *Liber de ecclesiastica potestate* eingefügt hat, Wilhelm von Ockham für den Verfasser des *Defensor Pacis* gehalten und nur bemerkt, daß manche aus stilkritischen Gründen dieses Werk dem Wilhelm von Ockham absprechen und dem Marsilius von Padua zuteilen.¹

Was die Lehre Ockhams selbst über das Verhältnis von Kirche und Staat betrifft, die hauptsächlich im 3. Teile seines *Dialogus* dargestellt ist, so besitzen wir bisher hierüber nur kurze Artikel² und noch keine zusammenfassende Untersuchung. Eine solche Untersuchung müßte vor allem auch dem Zusammenhang der kirchenpolitischen Theorien Wilhelms von Ockham mit seinem Nominalismus nachgehen, ein Problem, das bisher noch nicht auf Grund der Quellen erörtert worden ist. Kardinal Fr. Ehrle hat in seinem grundlegenden Werk über den *Sentenzenkommentar des Petrus von Candia* die Problematik des Nominalismus

¹ Dieser Literaturbericht des Laurentius de Aretio ist im Anhang abgedruckt.

² A. Dorner, *Verhältnis von Kirche und Staat nach Occam*. Theologische Studien und Kritiken 68 (1885) 672–722. J. Silbernagl, *Ockhams Ansicht über Kirche und Staat*. Historisches Jahrbuch 27 (1896) 423–433. Vgl. auch die beiden vor allem den äußeren Verlauf des Kampfes und die literarhistorischen Probleme behandelnden Werke: S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiern*, Leipzig 1874, und K. Müller, *Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie*, 2 Bde., Tübingen 1879 und 1880. In dem umfassenden Artikel: Guillaume d'Occam von P. Vignaux und E. Amann im *Dictionnaire de théologie catholique* XI, 864 bis 904 sind die kirchenpolitischen Theorien nicht ausführlicher behandelt, aber die philosophisch-theologischen Lehren eingehend erörtert und gewürdigt.

nach allen Seiten aufgerollt und auf die Spezialarbeit, die hier noch zu leisten ist, hingewiesen. C. Michalski, der beste Kenner der ideengeschichtlichen Seite des Nominalismus, hat in seinen zahlreichen aus umfassendster Handschriftenkenntnis schöpfenden Abhandlungen in erster Linie die erkenntnistheoretischen Probleme behandelt. Für eine zu abschließenden Resultaten gelangende Ockhamforschung ist eine kritische Gesamtausgabe der Werke des „Venerabilis Inceptor“ eine dringende Forderung, deren Erfüllung zu den großen Aufgaben des Franziskanerkollegs zu Quaracchi gehört.

Die Bemerkung J. Sauters, daß Marsilius und Ockham in der herrschenden Staatslehre eine Verfälschung des Aristoteles erblickten und auf den reinen Aristoteles zurückgreifen wollten, müßte an der Hand von Texten erwiesen werden. Die Aristoteleskommentare der Artistenfakultät des 14. Jahrhunderts wollten in einem viel größeren Maße die eigene philosophische Lehre allerdings auf aristotelischem Hintergrunde vortragen — dazu war schon die vom Text losgelöste Quaestionenform geeignet —, als dies bei den Aristoteleskommentaren des hl. Thomas von Aquin oder des Aegidius von Rom der Fall gewesen ist. Aristoteleserklärung und adaptierende Aristotelesverwertung fließen da vielfach ineinander über. Freilich läßt sich nicht leugnen, daß in den kirchenpolitischen Theorien des Marsilius von Padua und des Wilhelm von Ockham das aristotelische Element viel stärker als bei den anderen kirchenpolitischen Richtungen hervortritt, weil bei diesen beiden Denkern der theologisch-augustinische Koeffizient viel schwächer sich geltend macht. So ist es selbstverständlich, daß der soeben genannte Magister Adam in seinem *Defensorium ecclesiae* (Cod. Vat. lat. 4116 fol. 224v) Aristoteles als die Hauptquelle des Marsilius von Padua und seiner Anhänger bezeichnet: „Hec est opinio Marsilii et aliorum magistrorum qui sequuntur opinionem Aristotelis.“ Ebenso ist es verständlich, wenn noch im 15. Jahrhundert, wie wir noch sehen werden, die Verfechter des hierokratischen Systems gleichsam zum Gegenstoß auch für ihre Theorien sich auf Aristoteles berufen und aus aristotelischen Texten Argumente geformt haben.

Drittes Kapitel

Die Aristotelesverwertung bei den Vertretern des hierokratischen Systems oder der Lehre von der potestas directa papae in temporalibus

§ 1. Franziskanertheologen. Tolomeo von Lucca und Johannes von Falkenberg. Aegidius von Rom, Augustinus Triumphus, Jakob von Viterbo, Dominicus a S. Severino

Wenn wir zur dritten Richtung, welche das hierokratische System, die Lehre von der potestas directa papae in temporalibus vertritt, übergehen, so kann ich nur theologische scholastische Repräsentanten dieser Theorie behandeln, da bei den Kanonisten der Einfluß der aristotelischen Philosophie nicht in Betracht kommt. Von einer scholastischen theologischen Begründung des theokratischen Systems wird man erst seit dem Streit zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen reden können. Ich werde in meinen Darlegungen ausführlicher Autoren behandeln, die bisher nicht oder nur wenig Gegenstand der Forschung gewesen sind. Durch die Forschungsarbeiten von H. Finke, R. Scholz, R. W. und A. J. Carlyle, E. Eichmann, H. Mariani, H.-X. Arquillière, J. Rivièrè u. a. sind ja in neuerer Zeit die Hauptpersönlichkeiten und Haupttypen dieser Richtung herausgehoben worden. Auch die älteren Arbeiten von Dupuy, Friedberg, J. Hergenroether, O. Gierke, Fr. Scaduto, K. Müller u. a. haben wegen der reichen Materialien, die sie bieten, ihren Wert auch für die Forschung der Gegenwart nicht verloren.

Die Waffen der scholastischen theologischen Begründung haben für Papst Bonifaz VIII. vor allem die augustinisch eingestellten Theologen des Franziskanerordens erhoben. Der hervorragendste Schüler des hl. Bonaventura, der Franziskanerkardinal Matteo d'Acquasparta, einer der klarsten und tiefsten Scholastiker des ausgehenden 13. Jahrhunderts,¹ auch ein in kirchen-

¹ Die bedeutendste zusammenfassende Arbeit über Kardinal Matteo d'Acquasparta ist der Artikel Matthieu d'Acquasparte von E. Longpré O. F. M.

politischen Dingen erfahrener Kirchenfürst, auf den auch Dante in gegnerischem Sinne hinweist,¹ steht in der Nähe des Papstes Bonifaz' VIII. und auch der Bulle *Unam Sanctam*. In einer Predigt, die er am 6. Januar 1302 im Lateran in Gegenwart des Papstes hielt, hat er die geistliche und weltliche Gewalt des Papstes verteidigt. Dupuy hat eine große Rede, die Matteo d'Acquasparta am 24. Juni 1302 in Gegenwart auch der französischen Gesandten hielt und in der er schon das Erscheinen der Bulle *Unam Sanctam* ankündigte, ediert.² In dieser Rede hat er auch die Gewalt des Papstes in *temporalibus ratione peccati* erörtert. Leider läßt sich der Traktat *De potestate papae et primatu Romanae Ecclesiae*, der ihm von älteren Autoren beigelegt wird, nicht aus den Handschriften nachweisen. E. Longpré vermutet, daß vielleicht an einer Stelle des Egidius *Spiritalis de Perusio* in seiner von R. Scholz³ herausgegebenen Streitschrift *Libellus contra infideles et inobedientes et rebelles sancte Romane ecclesie ac summo pontifici* ein Hinweis auf diesen verlorengegangenen Traktat des Matteo d'Acquasparta gesehen werden kann: „*Propter quod dicebat magister meus, archidiaconus Bononiensis, et bone memorie frater Matheus de Aquasparta, quod non credebant Gebellinos posse salvari, quod de illis intelligendum videtur, qui non obediunt summo pontifici et ecclesie, sed resistunt, et qui vellent et affectant subversionem seu persecutionem ecclesie, ac qui vellent ecclesiam ab imperio superari, et qui ponunt duos vicarios generales sibi equales in terra, sicut duo principia sicut dictum est.*“ Freilich kann damit auch eine Äußerung in einem *Sermo* gemeint sein. Die Codices 461 und 682 zu Assisi enthalten ungedruckte *Sermones* des Matteo d'Acquasparta. Vielleicht finden sich auch im Sentenzenkommentar desselben, dessen Autograph sich in Cod. 122 der Biblioteca comunale zu Todi und Cod. 132 der Biblioteca comunale (früher Biblioteca

im *Dictionaire de théologie catholique* X, 375–389. Vgl auch M. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*, Wien 1906.

¹ *Paradiso* XII, 124–126.

² P. Dupuy, *Histoire du différend d'entre le Pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France*, Paris 1655, 73–76.

³ R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354)* II Rom 1914, 114.

del convento di S. Francesco) in Assisi erhalten hat, die eine und andere Bemerkung über unseren Gegenstand. In der umfassenden Sammlung von Quaestiones und Quodlibeta dieses Franziskanertheologen, die uns im Cod. 44 von Todi vorliegt, begegnet uns fol. 226 v auch eine Quaestio de jurisdictione ecclesiastica. Wir müssen hier auf die Editionen des Franziskanerkollegs von Quaracchi, das schon einen Teil der Quaestiones des Matteo d'Acquasparta herausgegeben hat, warten. Die bisherigen Forschungen und Editionen über die kirchenpolitische Traktatenliteratur aus den Zeiten des Streites zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen und zwischen Johannes XXII. und Ludwig dem Bayern würde eine wertvolle Ergänzung finden, wenn das hochverdiente Kolleg von Quaracchi die Texte von Franziskanertheologen, etwa von Walter von Brügge, Joannes de Murrho, Wilhelm von Falgar (Petrus von Falco) u. a., über die päpstliche Gewalt edieren würden. Was die Stellungnahme des Duns Scotus betrifft, so hat E. Longpré aus bisher teilweise unbekannten Dokumenten nachgewiesen, daß der Doctor subtilis mit einer großen Anzahl von Franziskanern gegenüber der Großzahl der Pariser Theologieprofessoren und des französischen Episkopates und Klerus sich auf die Seite des Papstes Bonifaz VIII. gestellt hat.¹ Über den hervorragendsten Verfechter des hierokratischen Systems aus dem Franziskanerorden unter Johannes XXII., Alvaro Pelayo, und sein Hauptwerk *De statu et planctu ecclesiae* hat J. N. Jung eine umfassende Monographie geschrieben,² so daß wir auf ihn nicht weiter einzugehen brauchen. Da im Personenregister der Name Aristoteles fehlt, dürfen wir annehmen, daß J. N. Jung keinen sonderlichen aristotelischen Einfluß wahrgenommen hat. Leider ist die *Apologia contra Marsilium et Occamum*, die dem Alvaro Pelayo auch zugeschrieben wird, bisher nicht aufgefunden worden: Mit dem gleichfalls gegen Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham gerichteten *Defensorium ecclesiae* des Minoriten Magister Adam, von dem nur der erste Teil im Cod. Vat. lat. 4116 erhalten ist

¹ E. Longpré, *Le B. Jean Duns Scot O. F. M. pour le saint siège et contre le Gallicanisme*, Quaracchi 1930.

² N. Jung, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle, Alvaro Pelayo évêque et pénitencier de Jean XXII*, Paris 1931.

und auf welches schon früher R. Scholz hingewiesen hatte, habe ich mich in einer Abhandlung literarhistorisch beschäftigt.¹

Von den Dominikanertheologen scheint zuerst Tolomeo von Lucca, ein Schüler des hl. Thomas, die Lehre von der *potestas directa* auch mit Beweismitteln der aristotelischen Philosophie, allerdings nicht der Ethik und Politik gestützt zu haben. Wir wissen ja aus seinem Werke *Hexaameron*, daß dieser in erster Linie als Historiker berühmte Autor auch ein gründlicher Kenner der aristotelischen Philosophie, vor allem Psychologie, gewesen ist. Im *caput VII* seiner 1281 entstandenen *Determinatio compendiosa de jurisdictione imperii*² entwickelte er für seine These: *quod jurisdictio imperii ex virtute et auctoritate pendet summi pontificis* auch eine *ratio naturalis*, die er allerdings mit kanonistischen Belegstellen verbindet. Das Körperliche hängt vom Geistlichen ab wie der Leib von der Seele. Der Leib hat Bewegung und Tätigkeit nur von der Seele, weswegen nach aristotelischer Anschauung der Leib ein Werkzeug der Seele zur Tätigkeit ist. Wie sich nun die Seele zum Leib verhält, so verhält sich das Geistliche zum Körperlichen. Die Seele bedient sich aber des Körpers als ihres Werkzeuges. Da nun der Papst kraft seines Amtes sich zum Kaiser wie das Geistliche zum Körperlichen verhält, deshalb bedient er sich auch des Amtes des Kaisers als seines Werkzeuges zur Verteidigung der Kirche. Es wird dies mit kanonistischen Zeugnissen erhärtet. Ein weiteres philosophisches Argument entnimmt Tolomeo von Lucca der Lehre von

¹ M. Grabmann, *Das Defensorium ecclesiae* des Magister Adam, eine Streitschrift gegen Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham. Festschrift Albert Brackmann, Weimar 1931, S. 569–581. Auf einen im *Cod. Paris lat. 3655 fol. 40r–45r* enthaltenen Traktat des Franziskanertheologen Franz von Mayronis, *Utrum in universo secundum optimam sui dispositionem sit dare unum monarcham qui presideat omnibus temporalibus et nulli temporaliter subsit*, der engere Beziehungen zu Dantes *Monarchia* aufweist, hat R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften I*, 256 hingewiesen. Ch. V. Langlois, François de Meyronnes, *Histoire littéraire de la France XXXVI*, 305–342, macht noch auf zwei Handschriften dieses Traktates aufmerksam.

² *Determinatio compendiosa de jurisdictione imperii auctore anonymo ut videtur Ptolomeo Lucensi* O. P. ed. M. Kramer, Hannoverae et Lipsiae 1909, 18 sqq.

den allgemeinen Ursachen der Welt. Die Beweger der Himmelskreise, die reinen Geistsubstanzen oder Engel haben eine größere Kraft als die Kreise selbst und auch eine vornehmere Natur. Das Bewegende ist vornehmer als das Bewegte, das Tätige besser als das Empfangende, der Akt steht höher als die Potenz. Er beruft sich hierfür auf die aristotelische Metaphysik und auf einen Augustinustext. Deswegen haben auch die Philosophen, welche die Lehre von einer Weltseele vertraten, diese auch einer erhabeneren Natur als den körperlichen Dingen zugeteilt. Tolomeo von Lucca beruft sich hier auf den Timaeus des Plato und bemerkt dann: Wenn es wirklich eine Weltseele geben würde, könnte man diese Lehre von der Weltseele sehr treffend auf den Papst übertragen, der so die Seele der Welt wäre, da von ihm alle Bewegung, alles Empfinden, alle geistige Lebenstätigkeit ausgeht. Doch diese Lehre von der Weltseele ist abzulehnen. Wir müssen an die Stelle dieser Weltseele Gott setzen, durch dessen Macht alles wirksam geleitet und gelenkt wird. Gott vollzieht diese Leitung vermittelt der Engel, die geistige Substanzen sind. Diese Art der Weltregierung läßt sich auch ganz gut auf den Papst in Anwendung bringen, sowohl wenn man Gott die erste Ursache ins Auge faßt, dessen Stelle der Papst auf Erden vertritt, wie auch, wenn man die Engel, mittels deren Gott die Welt regiert, betrachtet. Diesen Engeln entsprechen bei der Regierungstätigkeit des Papstes die kirchlichen Würdenträger und die weltlichen Fürsten nach Maßgabe der verschiedenen Abstufungen, in welchen der Papst hierarchische Akte zum Heile der Seelen vollzieht. So wird die irdische Hierarchie ein entsprechendes Abbild der himmlischen Hierarchie. In seiner vielspäter — nach B. Schmeidler zwischen Mai 1301 und September 1302 — entstandenen Fortsetzung und Vollendung der thomistischen Schrift *De regimine principum* hat Tolomeo von Lucca seine Auffassung von der päpstlichen Gewalt in zeitlichen Dingen nicht mit philosophischen, sondern mit kanonistischen und historischen Argumenten begründet.

Wir haben schon früher eine Reihe von Dominikanertheologen kennen gelernt, welche eine vermittelnde Stellung einnehmen und nicht als Vertreter der Lehre von der *potestas directa* angesprochen werden können. Als ein besonders scharfer Verfechter

der potestas directa in der extremsten Form erscheint der streitbare deutsche Dominikaner Johannes von Falkenberg in seiner Papst Gregor XII. gewidmeten Schrift *De mundi monarchia ad Gregorium XII. papam*, die uns, wie es scheint, in einer einzigen Handschrift Clm. 764 erhalten ist. In einem Prologus (fol. 1r–2v) setzt er den Zweck seiner Schrift auseinander, in der er gegen drei anonyme Traktate sehr scharf vorgeht. Eine nähere Untersuchung dieser Handschrift, auf welche schon J. Fr. Schulte hingewiesen hat, liegt außerhalb des Zweckes unserer Untersuchung. Ich führe nur eine Stelle aus pars 1 cap. 7 an, an welcher er mit aristotelischen Gedanken die Lehre von der potestas directa kurz begründet: *Conclusio tertia: papa jurisdictionem spiritualem omnem hic in mundo habet et temporalem. Quicumque habet judicare de fine habet etiam judicare de hiis que sunt ad finem ut placet Philosopho II Physicorum. Sed papa habet judicare de spiritualibus, ad que sicut ad finem referri debent et ordinari temporalia. Et ergo etiam habet judicare de temporalibus. Unde ipse jurisdictionem spiritualem omnem hic in mundo habet et temporalem* (fol. 10–12v). Er beruft sich für seine These auch auf die Bulle *Unam Sanctam*, die er wie auch an anderen Stellen Johannes XXII. zuschreibt: *Hoc etiam dicit Johannes XXII. in extravagante Unam Sanctam*.

Die Lehre von der potestas directa des Papstes in temporalibus hat besonders bei den Theologen des Ordens der Augustiner-eremiten eine theologisch-scholastische Darlegung und Begründung gefunden. Es waren meist Italiener, die als Professoren an der Pariser theologischen Fakultät tätig gewesen waren. Der Gründer dieser im 14. Jahrhundert zur Blüte gelangten Augustinerschule war Aegidius von Rom,¹ der Schüler und Verteidiger des hl. Thomas von Aquin, an den er sich besonders in philosophischen Fragen anschließt, während er in der Theologie sich auch mit dem Augustinismus der Franziskanerschule berührt. Aegidius war in erster Linie Theologe und Philosoph, nicht Kanonist, er wurde mit Recht als „*philosophiae Aristotelis perspicacissimus Commentator*“ bezeichnet. Seine Kommentare

¹ Die wichtigste und neueste Literatur über Aegidius von Rom ist verzeichnet bei M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg 1933, 303.

zur Metaphysik, zu *De Anima*, zur Rhetorik usw., an die sich auch wertvolle Monographien besonders zur Seinsmetaphysik anreihen, gehören zu den klarsten und besonnensten mittelalterlichen Erklärungen des aristotelischen Schrifttums. Von der großen Auktorität innerhalb seines Ordens gibt die Tatsache Zeugnis, daß er schon 1287 auf dem Generalkapitel zu Florenz als Ordenslehrer aufgestellt wurde. Von seinen Schriften kommen für uns der Traktat *De regimine principum*, der 1280 für Philipp den Schönen, damals noch Kronprinz, geschrieben worden ist und die Schrift *De potestate ecclesiastica*, die 1302 verfaßt und von Bonifaz VIII. für die Bulle *Unam Sanctam* benützt worden ist. Ich kann mich über Aegidius kurz fassen, da wir über seine kirchenpolitischen Lehren in neuester Zeit namentlich durch H. Finke,¹ U. Mariani² und vor allem durch R. Scholz,³ dem wir die erste kritische Ausgabe des Werkes *De potestate ecclesiastica* verdanken, gründlich unterrichtet sind. Seine Schrift *De regimine principum*, die sich einer großen Verbreitung erfreute und in verschiedene Sprachen übersetzt wurde, ist eine philosophische Begründung der Erbmonarchie im Sinne des französischen Königtums. Sie steht unter dem Einfluß der aristotelischen Ethik, Politik und Rhetorik und benützt auch Gedanken der thomistischen Schrift *De regimine principum*. In der psychologisch-ethischen Ableitung von Familie, Gemeinde und Staat, in der Begründung der Staatsauktorität, in der Bestimmung der Glückseligkeit der Bürger als des Zweckes der staatlichen Organisation wandelt er ganz in den Bahnen der aristotelischen Politik, während seine Darlegungen über die Fürstentugenden von der aristotelischen Rhetorik inspiriert sind. Von ganz anderem Geiste ist die Schrift *De potestate ecclesiastica* geleitet, in welcher die aristotelisch-thomistische Grundlage von *De regimine prin-*

¹ H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., 160–163.

² U. Mariani, O. S. A., *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV*, Firenze 1927, 10–56 (Egidio Romano), 111–136 (Il „*De regimine principum*“ di Egidio Romano), 148–178 (Il trattato „*De Potestate Ecclesiastica*“ di Egidio Romano), 255–277 (Egidio Romano e Dante).

³ Aegidius Romanus *De ecclesiastica potestate*. Herausgegeben von R. Scholz, Weimar 1929. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., 46–55. Vgl. J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris 1926, 191–227.

cupum nicht mehr zur Geltung kommt und in welcher er das hierokratische System in voller Schärfe verteidigt. Die Behauptung von Ch. Jourdain, F. X. Kraus u. a., Aegidius sei der Verfasser der Bulle *Unam Sanctam*, ist zwar von Finke widerlegt worden, aber die große Ideenverwandtschaft weist doch auf eine Benützung des kurz vorher entstandenen Werkes des Aegidius durch Bonifaz VIII. hin. U. Mariani hebt diese gewaltige Umstellung des Augustinertheologen gegenüber der Schrift *De regimine principum* hervor:¹ „Pocchi esempi ci offre la storia di così radicale mutamento d'indirizzo intellettuale“. K. Voßler² drückt diesen Wandel doch zu kräftig durch die Bezeichnung des Aegidius als „eine geläufige und empfindliche Wetterfahne“ aus. Wenn Aegidius auch in seiner Schrift *De potestate ecclesiastica* mit inneren spekulativen Gründen operiert, so tritt doch, wie aus dem Autorenverzeichnis der Ausgabe von Scholz ersichtlich ist, der aristotelische Einfluß stark zurück. Aus der Politik ist nur auf drei Zitate verwiesen. Die Beweisführung ist vor allem eine theologische. Die zahlreichen Zitate aus der hl. Schrift und der *Glossa ordinaria*, aus Augustinus, Hugo von St. Viktor usw. kennzeichnen die Beweisführung als eine vorwiegend theologische. Ich kann hier nicht auf die gegensätzlichen Beziehungen zwischen Aegidius und Dante eingehen. Hierüber haben G. Boffito, K. Voßler, U. Mariani u. a. wertvolle Untersuchungen angestellt. U. Mariani bringt die Auffassung des Aegidius und seiner Schule über das Verhältnis von Kirche und Staat mit dem Mangel an scharfer Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie, Vernunftwissenschaft und Offenbarungswahrheit in der Augustinertheologie in Beziehung.³

Ein Schüler und Ordensgenosse des Aegidius von Rom war Jakob von Viterbo, gleichfalls ein angesehener Professor an der theologischen Fakultät der Universität Paris, der von Bonifaz VIII. im Jahre 1302 zum Erzbischof von Benevent und im gleichen Jahre zum Erzbischof von Neapel ernannt wurde († 1308). Seine handschriftlich viel verbreiteten *Quodlibeta*, an denen der Dominikaner und Thomist Bernhard von Auvergne

¹ U. Mariani, l. c. 136.

² K. Voßler, *Die göttliche Komödie I*², Heidelberg 1925, 312.

³ U. Mariani, l. c. 172.

Kritik übte, und seine *Quaestiones disputatae de praedicamentis in divinis* lassen einen sehr gründlichen und klaren scholastischen Theologen erkennen. Für uns kommt nur seine Bonifaz VIII. gewidmete, um 1301–1302 entstandene Schrift *De regimine christiano* in Betracht, welche 1914 von G.-L. Perugi in unzureichender Weise herausgegeben wurde, jetzt aber durch eine kritische Edition von H. X. Arquillière wirklich erschlossen ist.¹ Arquillière hat seiner Edition dieser Schrift, deren theologiegeschichtliche Bedeutung er durch die Bezeichnung: „*Le plus ancien traité de l'Eglise*“ unterstreicht, eine ausführliche Einleitung vorangestellt, in welcher er auch die Quellen dieses Werkes, vor allem den augustinischen und den aristotelisch-thomistischen Einfluß hervorhebt. Ich kann deswegen mich ganz kurz fassen. Die dogmatisch-theologische Einstellung des Jakob von Viterbo bekundet sich vor allem in den grundlegenden Darlegungen über die königliche und priesterliche Gewalt Christi. Es wird kein mittelalterlicher Theologe die dogmatische Lehre vom Königtum Jesu Christi, welche von Papst Pius XI. in ihrer dogmatischen und liturgischen Bedeutung ins Licht gestellt worden ist, so entschieden betont haben als Jakob von Viterbo. Bei Jakob von Viterbo tritt uns das hierokratische System, die Lehre, daß der Papst von Christus beide Gewalten, die geistliche und die weltliche, unmittelbar erhalten hat und die zeitliche dem Fürsten, dem Kaiser überträgt, in einer mildereren, abgetönten Form entgegen. Der Grund hiervon ist der aristotelisch-thomistische Einfluß, ist „*le mélange d'augustinisme et de thomisme*“. Der aristotelisch-thomistische Einfluß spricht sich in der Lehre aus, daß die weltliche Gewalt von Gott als dem Urheber der Natur stammt, insofern der erste Ursprung der staatlichen Gemeinschaft auf die natürliche Neigung und Veranlagung des Menschen als eines *animal sociale* sich zurückführt. Er beruft sich auf die aristotelische Politik:² „*Harum autem communitatum seu societatum institutio ex ipsa hominum naturali inclinatione processit ut Philosophus ostendit I Politicorum.*“ Das hierokratische System

¹ H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Eglise: Jacques de Viterbe De regimine christiano (1301–1302). Etude des sources et édition critique*, Paris 1926.

² S. 91.

in der Form einer allerdings abgeschwächten Ableitung der weltlichen Gewalt aus der päpstlichen Auktorität sucht unser Theologe durch eine Unterscheidung mit dieser aristotelisch-thomistischen naturrechtlichen Erklärung der Entstehung der Staatsgemeinschaft und Staatsgewalt in Ausgleich und Einklang zu bringen. Die Einrichtung der weltlichen Gewalt hat „materialiter et inchoative“ ihren Grund in der natürlichen Veranlagung des Menschen und stammt dadurch von Gott, ist, insofern sie ein Werk der Natur ist, auch ein Werk Gottes. Hingegen rührt die Einrichtung der weltlichen Gewalt „perfective et formaliter“ von der potestas spiritualis her, die auf eine besondere Weise von Gott sich ableitet.¹ Hieraus leitet Jakob von Viterbo in gemäßigter Form die einzelnen Betätigungen der päpstlichen potestas directa ab. In dieser Feststellung der Beziehungen zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt im einzelnen zeigen sich Einwirkungen seines Lehrers Aegidius von Rom.

Der markanteste theologische Vertreter und Verfechter der Lehre von der allgemeinen und unmittelbaren Jurisdiktion des Papstes in zeitlichen Dingen ist innerhalb der Augustinerschule, ja überhaupt in der mittelalterlichen Scholastik Augustinus Triumphus von Ancona gewesen. Derselbe war in Paris wohl noch Schüler des hl. Thomas, lehrte dann Theologie in Paris und später in Neapel und entfaltete eine überaus fruchtbare und allseitige literarische Tätigkeit als Verfasser eines Sentenzenkommentars,² von Aristoteleskommentaren und von sehr geschätzten Schriftkommentaren. In seinen philosophischen Monographien, z. B. *De cognitione et potentiis animae*, steht er unter dem Einfluß von Aristoteles, Thomas von Aquin und Aegidius Romanus. Wir haben es in unserer Untersuchung vor allem mit seinem Hauptwerk, der auch mehrfach gedruckten *Summa de potestate ecclesiastica ad Joannem XXII.*, in welcher die Lehre von der potestas directa ihren schärfsten theologischen Ausdruck gefunden hat, zu tun. Der Inhalt dieses Werkes ist öfters, schon von E. Friedberg dargestellt worden. Ich kann mich deshalb hier auf eine kurze Bemerkung über die Aristotelesverwertung

¹ S. 131.

² Derselbe wurde von M. Schmaus, der darüber Näheres berichten wird, aufgefunden.

in diesem Werke beschränken. Man gewahrt sofort, daß dieselbe eine sehr untergeordnete Rolle spielt. In der ersten Quaestio de potestate papae weisen die beiden grundlegenden Artikel a. 1: *Utrum sola potestas papae sit a Deo immediate et non alia* und a. 8: *Utrum in papa sit simul potestas temporalis et spiritualis* keinerlei Aristoteleszitat auf. Auch in den Quaestiones 35–47, in welchen sehr eingehend über das Verhältnis von Papsttum und Kaisertum gehandelt wird, kann man von einem erheblichen Einfluß aristotelischer Gedankengänge auf die Beweisführung nicht reden. Mir ist nur in qu. 35 a. 1: *Utrum papa possit per seipsum eligere imperatorem* ein Aristoteleszitat als Beweismittel aufgefallen. Die Argumentation geht davon aus, daß der Kaiser durch göttliche Anordnung *minister summi pontificis* ist. Es ist aber Sache des *principaliter agens*, der Hauptursache, sich zur Erreichung seines Zieles die Diener und Werkzeuge auszuwählen. Es verhält sich ähnlich wie bei der Kriegskunst, deren Ziel die Erlangung des Sieges ist; dieselbe kann auch die Reitkunst und das Sattlerhandwerk zum Gegenstand der Auswahl machen, je nachdem es ihr im Hinblick auf den Zweck zuträglich erscheint, wie dies Aristoteles im 1. Buch der Ethik¹ dartut. Diese Aristotelesstelle ist ja in der Erörterung des Verhältnisses zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt oftmals verwertet worden. Augustinus Triumphus zieht daraus die Folgerung, daß der Papst, der alle Gläubigen durch seine Vorschriften zum Frieden führen und zur Erreichung des übernatürlichen Endzieles hinordnen soll, aus einem gerechten und vernünftigen Grund unmittelbar jemand zum Kaiser auserwählen kann.

R. Scholz hat auch mehrere kleinere kirchenpolitische Traktate des Augustinus Triumphus aufgefunden, ediert und analysiert:² *Contra divinatores et somniatores*; *Super facto templariorum*; *De potestate praelatorum*; *De potestate S. Collegii mortuo papa* (diese Schrift wurde auch von W. Mulder ediert). H. Finke hat die Schrift *Tractatus contra articulos ad diffamandum Bonifacium papam* entdeckt und herausgegeben.³ Von äl-

¹ Ethic. Nicom. I, 1 (1094a 10).

² R. Scholz, Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., 486–516, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften I, 190–197; II, 481–489.

³ H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., LXIX–XCIX.

teren und neueren Literaturhistorikern, zuletzt noch von M. Th. Disdier in seinem Artikel über Augustinus Triumphus im *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (V, 407) werden dem Augustinus Triumphus die Schriften *De sacerdotio ac regno ac de donatione Constantini* und *De ortu et fine imperii seu regni Romani* zugeschrieben. Disdier verweist auf Cod. 739 der Biblioteca Angelica in Rom, den er jedenfalls aus dem Katalog von Narducci kennt. Es handelt sich aber hier, wie bereits von R. Scholz festgestellt wurde,¹ um die Schriften des Johannes Quidort von Paris und des Engelbert von Admont, die in dieser Handschrift irrigerweise dem Augustinus Triumphus zugeschrieben sind.

Im Streite zwischen Johannes XXII. und Ludwig dem Bayern verteidigten die Rechte des Papstes und das hierokratische System die beiden Augustinertheologen Alexander a S. Elpidio, Verfasser von Traktaten *De jurisdictione imperii* und *De potestate ecclesiastica*, und Herman von Schildesche (de Schildiz), dessen Schrift *Contra hereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sancte ecclesie* von R. Scholz untersucht und in den wichtigsten Teilen ediert worden ist.² Eine bisher nicht beachtete ausführliche Darstellung des hierokratischen Systems ist der Traktat des Augustinertheologen Dominicus de Sancto Severino *De Dei potentia infinita et de Christi potentia et Christi vicarii potestate ad Sixtum IV.* Dieses Werk, welches in einer einzigen Handschrift Cod. Vat. lat. 1007³ erhalten ist, ist während des Pontifikates Sixtus IV. (1471–1484) entstanden und ist ein Zeugnis dafür, daß im 15. Jahrhundert die Lehre von der potestas directa noch eine ausführliche Begründung und Verteidigung gefunden hat. Wir werden auch noch andere Vertreter dieser Theorie aus dem 15. Jahrhundert kennen lernen. Dominicus a S. Severino, über welchen ich in den bibliographischen Werken nichts finden konnte, ist hier nur im Zusammenhang mit den Augustinertheologen kurz behandelt. Eine eingehendere Erörterung ist nicht erforderlich, da ein größerer Einfluß des

¹ R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften I*, 191 Anm. 1.

² R. Scholz, *a. a. O.* II, 130–153.

³ Diese Handschrift ist beschrieben bei A. Pelzer, *Codices Vaticani latini. Tomus II. Pars Prior, Codices 679–1134, Romae 1931*, 489 ff.

Aristoteles, des „*naturalis sapiens*“ (fol. 1 r) nicht wahrnehmbar ist. In scharf gegliederter Gedankenabfolge gibt dieser Traktat im ersten Teile (fol. 1 r–23 r) eine philosophisch-dogmatische Darstellung der Lehre von der göttlichen Allmacht (*de Dei infinita aut absoluta potentia seu ipsius omnipotentia*), im zweiten Teil (fol. 23 v–33 r) eine aus der Christologie herausgearbeitete Darlegung der Macht Christi (*de potentia Christi*), um im dritten Teil (fol. 33 v–67 r) die Lehre von der päpstlichen Gewalt, welche er als „*suscepti opusculi potissima intentio*“ bezeichnet, im Sinne der absoluten Gewalt des Papstes nicht bloß in geistlichen, sondern auch in weltlichen Dingen zu entwickeln. Bei der Darstellung der Macht Christi ist mir seine ausführliche Behandlung des Königtums Christi aufgefallen. Er erinnert hierdurch an Jakob von Viterbo. An diesen Augustinertheologen erinnert auch der Umstand, daß er einerseits die staatliche Gemeinschaft naturrechtlich ableitet und doch eine Übertragung der *potestas temporalis* durch den Papst an den weltlichen Fürsten lehrt: „*Aliud regimen terrenum et naturale est, quod licet ex ipsa natura inclinante et humana institutione sit institutum, tamen specialis dei ordinatio ad id regimen instituendum intervenit*“ (fol. 31 v). In der auf fol. 52 v beginnenden Erörterung über das Verhältnis von päpstlicher und weltlicher Gewalt: an Petrus Petrique successor sicut a Christo spiritualement regiam potestatem habuerunt, ita etiam terrenam et temporalem ab eodem acceperint potestatem? läßt sich kein wirklicher aristotelischer Einfluß erkennen. Der Verfasser entwickelt sehr ausführlich die Schwertertheorie (fol. 56: *De duplici gladio*) und die konstantinische Schenkung (fol. 57 v). Er setzt sich hier mit einem *doctor inventivus* auseinander, der in einem *Quodlibet* gegenteilige Meinungen vertreten hat.

Am Schluß gibt Dominicus a. S. Severino eine zusammenfassende Darstellung der Lehre von der *potestas directa*: *Ex his que dicta sunt patere potest, quod in Christi vicario non solum spiritualis potestas, sed etiam temporalis conveniat, quia quod est spiritualium rerum causa et principium etiam corporalium et temporalium rerum causa et principium esse debet, ut de angelis patet, qui circa homines spiritualement potestatem exercent, cum miro eorum ordine homines regantur et spiritualiter gubernentur, qui cum*

sint celorum motores, sunt etiam causa generationis et productionis corporalium rerum. Unde non inconvenit, quod qui habent potestatem spiritualem etiam habeant temporalem atque terrenam: Cum itaque Christi vicarius, Petri successor, pontifex summus, causa sit et principium spiritualium rerum, erit et corporalium et temporalium rerum principium sicque utramque spiritualem et temporalem potestatem habebit ipse Christi vicarius, a quo Christi vicario omnis alia potestas sive spiritualis sive temporalis debet in alios derivari, ne duo principia, quorum unum sub altero non reducatur, inordinata ponamus. Si enim diceremus secularium principum temporalem potestatem in potestatem temporalem summi pontificis non reduci, tunc due temporales potestates in summo pontifice et principe seculari essent inordinate, quod omnino dici non debet, quia omnis potestas, ut dictum est, est a Deo et, que a Deo sunt, ordinata sunt. Aut si diceremus in summo pontifice temporalem potestatem non existere, sed tantum spiritualem, ut sic dicamus, quod temporalis potestas tantum in seculari principe reperiat, spiritualis vero in summo pontifice, tunc cogemur ponere in ecclesia militante duo principia, unum in spiritualibus et aliud in temporalibus, quod erit error Manicheorum, qui duo principia sive deos ponebant: unum spiritualium, aliud vero principium corporalium. Dicamus ergo in Christi vicario esse nedum spiritualem potestatem, sed etiam temporalem tamquam in uno principio spiritualium rerum et corporalium (fol. 67r) et tamquam in uno capite ecclesie militantis. Ipse vero temporalis princeps erit temporalium caput et principium, sed erit caput sub capite, scilicet, summo pontifice sicut pontifex ipse caput est ipsius ecclesie, sed caput erit sub Christo principali et excellenti capite in eo quod homo tam ecclesie militantis quam triumphantis, qui est in eo quod homo est sub capite Deo, ut sic hec omnia capita sint ad invicem ordinata. Unde Christi vicarius, cum sit in ecclesia militante sub capite Christo ministerialiter caput habens sub se caput scilicet principem temporalem nedum prelatos ecclesie, verum etiam seculares principes habebit dirigere et ordinare et eis imperare, cum sit nedum in spiritualibus ipse pontifex summus, sed etiam in temporalibus superior ipsis regibus et principibus secularibus in regendo, a quo secularium principum immediate licet ministerialiter in eo quod est Christi

vicarius, temporalis debet derivari potestas necnon eorum leges et statuta debent per summum pontificem confirmari, que nec robur nec firmitatem aliquam sortiri possunt nisi summi pontificis fuerint auctoritate firmate atque approbate consensu et hoc ideo, quia pontifex summus secundum institutionem et auctoritatem primariam a Christo simul cum spirituali potestate, ut superius dictum est, temporalem potestatem est consecutus. Merito igitur principis secularis temporalis potestas a temporali pontificis summi dependet. Habet itaque Christi vicarius utramque potestatem sacerdotalem et regalem, spiritualem et temporalem, spiritualem quidem secundum auctoritatem et secundum immediatam executionem, temporalem vero secundum institutionem et auctoritatem primariam, executionem vero in temporalibus nisi spiritualibus causis emergentibus propter decentiam dignitatis spiritualis, ne maioribus distrahatur spiritualibus officiis, immediatam non habet. Cuius Christi vicarii tanta est spiritualis potestas et temporalis, ut ab ipso tamquam ab uno capite universalis ecclesie militantis omnis spiritualis in clericos omnisque in laicos derivetur potestas. Cuius etiam tanta auctoritas est, ut nedum clericos spirituali potestate jurisdictionis, sed etiam principes seculares potestate temporali potest causa emergente privare. Per quascumque enim causas aliquid fit, per easdem destruitur. Cuius contrarium asserentes non de jure dicunt, sed de facto, non secundum veritatem, sed favorem loquuntur secularium principum. Quos auctoritas prophetica dampnat, cum ait: Dissipat Deus ossa eorum, qui hominibus placere desiderant. Hic propterea Christi vicarius est spiritualis homo, qui omnia judicat a nemine judicandus. Huic omnis anima divino jure atque humano subdita est. Hunc tanquam dominum Jesum Christum in terris, cum sit Christi vicarius, venerari debemus, quia sic adorabimus in loco, ubi steterunt pedes eius, per quos Christi humanitas designatur, cum sit totius corporis pars inferior, que respectu divinitatis Christi convenit humanitati.

Eapropter, Beatissime Xiste, cum et tu sis Christi loco confessus et sisas Christi vicarius, omnis gloria ecclesiastici regni omnisque spiritualis et celestis atque divina simul et terrena potestas tibi jure debetur, quem pro Deo et domino Jesu Christo in terris cuncti mortales colere debent et venerari. Cui ego hunc libellum

de Dei infinita potentia ac etiam Christi potentia atque tua cum sis Christi vicarius maxima potestate institui tua auctoritate tua sapientia per te rectificandum, si quid fuerit obliquum, corrigendum, si quid erratum atque destituendum, si quid a veritate sit penitus devium. In quo fateor secundo maxime et tertio tractatu dictis ac sententiis maiorum doctorum sum secutus vestigia. In quo, si quid fuerit bene dictum et tue placitum maxime auctoritati inprimis, deo gratias ago et tue amplissime humanitati, qui opusculum istud tui gratia institutum et me ipsum qui sanctitati tue omni humilitate me totum devoveo dignaberis pro tua benignitate grate suscipere.

§ 2. Guido Vernani von Rimini O. P.

Ein beachtenswertes Beispiel, wie auch in kirchenpolitischen Schriften von Vertretern der potestas directa die aristotelische Philosophie zum Wort kommt, ist der zu Anfang des 14. Jahrhunderts literarisch tätige Dominikaner Guido Vernani von Rimini. Dieser Dominikaner ist bei Quetif-Echard nicht behandelt und war bis auf die neueste Zeit so viel wie unbekannt. Ich habe in meinem Buche über die Lehre des hl. Thomas von der Kirche auf denselben hingewiesen,¹ auch ist er wegen seiner Gegenschrift gegen Dantes Monarchia von Danteforschern, von K. Voßler, Fritz Kern, Bruno Nardi usw., mehrfach zitiert. Gedruckt wurden von ihm der Traktat De potestate summi Pontificis und De reprobatione Monarchiae compositae a Dante Alighierio Florentino 1746 in Bologna. Die Streitschrift gegen Dantes Monarchie wurde 1906 von Jarro (G. Piccini) zugleich mit einer italienischen Übersetzung neuediert.² Diese Neuausgabe ist, wie aus dem Vorwort ersichtlich ist, ein Abdruck der von dem Dominikaner Tommaso Ricchini veranlaßten älteren von Bologna 1746. Eine Handschrift dieser Widerlegung von Dantes Monarchie ist mir nicht bekannt. An der Echtheit ist nicht zu zweifeln, da der Verfasser

¹ M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin, Regensburg 1903, 37.

² Contro Dante (Contra Dantem). Fr. Guidonis Vernani de reprobatione „Monarchiae a compositae „Dante Alighierio Florentino Tractatus . . . Rarissimo opusculo del secolo XIV per la prima volta tradotto in italiano e ripubblicato da Jarro (G. Piccini), Firenze-Roma-Milano 1906.

in einem Widmungsschreiben an den begeisterten Danteverehrer Graziolo de Bambaglioli sich selber nennt: *Suo carissimo filio Gratiolo de Bambajolis Nobilis Communis Bononiae Cancellario, Fr. Guido Vernanus de Arimino Ordinis Praedicatorum salutem etc.* Von der Schrift *De potestate summi Pontificis* kenne ich eine Handschrift Cod. I X 51 (*Conventi soppressi*) der Biblioteca nazionale zu Florenz, eine aus der Bibliothek des Dominikanerklosters S. Marco in Florenz stammende Papierhandschrift des 14. Jahrhunderts, die außerdem einen bisher nicht beachteten Kommentar des Guido Vernani zur Bulle *Unam Sanctam* enthält.

Um für die folgenden Darlegungen eine sichere literarhistorische Grundlage zu haben, wirdes zweckmäßig sein, eine kurze Inhaltsangabe der Handschrift voranzustellen. Das erste Stück des Codex ist der schon früher erwähnte kirchenpolitische Traktat des Herveus Natalis: *Incipit tractatus fratris Hervei Natalis magistri in theologia ordinis predicatorum de potestate ecclesiastice jurisdictionis contra magistrum Johannem de Puliacho*. Hierauf folgt (fol. 45 r–59 v) der Traktat des Guido Vernani *De potestate summi Pontificis*. Da der Druck dieser Schrift von 1746 äußerst selten ist und nicht einmal in der Münchener Staatsbibliothek sich befindet, füge ich hier die orientierende Einleitung an: *Quum multi ex inordinato partis affectu ignorantie tenebris involuti in verba sacrilega prorumpunt, que in dampnabilem heresim latenter inducunt, qui scilicet privilegiis sancte Romane Ecclesie sibi a Christo concessis detrahare non verentur et ea quasi annullare conantur dicentes, quod quecumque terrena potestas in populo christiano romani pontificis non sit subdita potestati, ut obstruatur os loquentium tam iniqua et validis rationibus confutentur et a detestande pravitatis errore reducantur ad viam evangelice veritatis: Ego frater Guido Vernanus de Arimino ordinis fratrum predicatorum hunc tractatum facere et ordinare curavi, in quo multipliciter declaratur, quod terrena potestas de jure naturali et divino spirituali potestati omnino debet esse subiecta. Ordinem igitur huiusmodi potestatis et habitudinem in multis considerare debemus primo in communitate anime et corporis et potentiarum anime in uno singulari homine; 2. in communitate familie; 3. in communitate civitatis et reipublice; 4. quod in infidelibus nunquam fuit legitima potestas nec vera respublica; 5. quare Deus permisit et*

permittit regnare tyrampnos; 6. quod in populo Dei potestas spiritualis debet instituere temporalem; 7. probatur idem per ordinem causarum finalium; 8. probatur per ordinem naturalium potentiarum actuum et obiectorum; 9. probatur per divinam legem quod idem fuit rex et sacerdos; 10. quod potentia terrena procedit a Deo mediante spirituali (Fol. 45v); 11. probatur idem per differentiam partium civitatis; 12. probatur quod potestas terrena non est secundum se necessaria in republica, sed quasi per accidens; 13. ponuntur rationes contradicentium veritati; 14. solvuntur rationes eorum. Auf fol. 59v schließt der Traktat: *Explicit tractatus fratris Guidonis Vernani de Arimino ordinis fratrum predicatorum de potestate summi pontificis et vicarii generalis domini mei Yesu Christi*. Hieran reiht sich fol. 60r–69r der bisher ungedruckt gebliebene Kommentar des Guido Vernani zur Bulle *Unam Sanctam*. Ich gebe auch hier den kurzen Prologus wieder: *Unam Sanctam Ecclesiam et apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere. Nos quoque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam non est salus neque remissio peccatorum. Casus ita ponitur. Quidam erant dubitantes vel credentes vel etiam asserentes non esse de necessitate salutis subesse summo pontifici. Quod quidem vel verbo fieri poterat, quia forte sic dicebant, vel facto, quia agebant ac operabantur, ac si non esset hoc de necessitate salutis. Huic autem morbo obviare volens Bonifacius papa VIII, hanc edidit decretalem, ubi huius questionis veritas plenissime declaratur. Et est intentio decretalis inducere rationes et exempla et auctoritates ad probandum, quod subesse summo pontifici sit de necessitate salutis. Der Kommentar endigt auf fol. 69r: *Explicit expositio secundum fratrem Guidonem Vernanum de Arimino ordinis predicatorum super decretali Unam Sanctam edita a domino Bonifacio papa octavo. Deo gratias Amen*. Das nächste Stück der Handschrift fol. 69v–74r ist kanonistischen Inhalts. Hierauf folgt (fol. 75r–119r) der Traktat *De potestate ecclesiastica* des Augustinertheologen Alexander a S. Elpidio: *Incipit tractatus de potestate pape editus a magistro Alexandro ordinis S. Augustini*.*

Für die Feststellung und Beurteilung der aristotelischen Elemente in den kirchenpolitischen Traktaten des Guido Vernani

von Rimini ist auch der Umstand nicht ohne Bedeutung, daß er auch Kommentare zu Aristoteles geschrieben hat. Cod. Vat. lat. 1172 enthält von fol. 11r–90r seinen Kommentar zur nikomachischen Ethik. Voraus geht eine Inhaltsübersicht. Der Text selbst beginnt fol. 3r mit den Worten: *Universis moralem philosophiam scire volentibus et secundum eam desiderantibus formare vitam frater Guido Ariminensis ordinis fratrum predicatorum finem verum, ad quem omnes homines desiderant pervenire.* An der Spitze dieses Kommentars zur nikomachischen Ethik behandelt Guido Vernani mit großer Selbständigkeit die in der aristotelischen Textvorlage dargebotenen Grundprobleme der Glückseligkeitslehre. Ich bringe nur die Überschriften: L. 1 dist. 1 *De uno ultimo fine* (5 Kapitel); dist. 2 *De opinione loquentium moraliter de felicitate* (3 Kapitel); dist. 3 *De opinione loquentium supernaturaliter de felicitate, de opinione Platonis* (4 Kapitel); dist. 4 *de felicitate secundum veritatem.* Da die Glückseligkeitslehre auch in der aristotelischen Staatslehre eine Rolle spielt und in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat die bürgerliche Glückseligkeit als Staatszweck und die übernatürliche jenseitige Glückseligkeit als das absolute Endziel des Menschen einander gegenüberstehen, ist diese Hervorhebung der *felicitas supernaturalis* in dem Ethikkommentar des Guido Vernani besonders beachtenswert. Von Guido Vernani von Rimini besitzen wir auch einen Kommentar zur aristotelischen Rhetorik, der im Cod. 380 (Irmischer 848) der Universitätsbibliothek zu Erlangen erhalten ist. Im Katalog von H. Fischer ist sie als *Guidonis (Guivernani?) de Arimino Summa Rhetorice Aristotelis* 15. Jahrhundert (1471) bezeichnet.¹ Sie steht im Codex von fol. 2r–79r und ist also betitelt: *Incipit sententia Aristotelis facta a fratre Guidone de Rimini ordinis predicatorum.* Das Initium lautet: *Sicut dicit beatus Augustinus quinto libro de doctrina christiana c. 2 cum per artem rhetoricam et vera suadeantur et falsa.* Der Text endigt auf fol. 77v. Hierauf folgt eine Inhaltsangabe (fol. 77v–79v): *Incipiunt distinctiones et capitula libri rhetoricorum fratris Guivernani de Arimino ordinis fratrum predicatorum.* Am Schluß dieser *tabula* ist noch einmal der Ver-

¹ H. Fischer, Die lateinischen Pergamenthandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen, Erlangen 1928, 450 ff.

fasser genannt: *Explicit tabula super summa rhetorice Aristotelis compilata per fratrem Guidonem Ariminensem ordinis predicatorum*. Im kurzen Prologus rühmt er als die Aufgabe des Dominikanerordens die Verteidigung der Wahrheit: *Inter omnes autem milites veritatis fratres ordinis predicatorum in hoc precipue ad Dei honorem dedicaverunt studium vite sue, ut per arma non carnalia sed potentia dei salutiferam veritatem audacter doceant valideque defendant et falsitatis perverse munimenta destruant et disperdant, dissipent et evellant*. Seine kirchenpolitischen Schriften bringen unwillkürlich diese Bemerkung über seinen Orden als *ordo veritatis* in Erinnerung. In seiner Streitschrift gegen Dantes *Monarchia* beruft er sich auch auf seinen Kommentar zur aristotelischen Schrift *De anima*: *Sed de hoc satis dixi in 3. de Anima*. Ich konnte bisher, obwohl meine Forschungen über den lateinischen Averroismus mein Augenmerk besonders auf die Kommentare zu *De anima* gelenkt haben, diesen Kommentar des Guido Vernani nicht in irgendeiner Handschrift feststellen.

Wir wenden uns zunächst der Streitschrift *De reprobatione Monarchiae compositae a Dante Alighierio Florentino* zu, die, abgesehen von einem Artikel von U. Mariani,¹ bisher noch nicht eingehender untersucht worden ist, jedenfalls auf ihre aristotelische Elemente noch nicht geprüft ist. Guido Vernani hat, wie schon bemerkt, diese Schrift dem glühenden Danteverehrer Graziolo de Bombaglioli, dem Verfasser eines lateinischen Kommentars zur *Divina Commedia*, gewidmet und schon in dem vorangestellten Widmungsschreiben wegwerfende Bemerkungen über den Dichter gemacht. Es kommt häufig vor, führt er aus,² daß ein Gefäß, das in seinem Hohlraum todbringendes Gift enthält, außen eine falsche und trügerische Schönheit zur Schau trägt, welche nicht bloß Unwissende und Denkfaule, sondern auch Kundige täuscht. Auf geistigem Gebiet machen wir noch häufiger und viel gefahrbringender die gleiche Erfahrung. Der

¹ U. Mariani, *I trattati politici di Guido Vernani e Dante Alighieri*, *Il Giornale Dantesco* XXX (1927) 18–20. U. Mariani behandelt die Streitschrift gegen Dante und den Traktat *De potestate summi Pontificis*, ohne aber eigens mit den aristotelischen Grundlagen sich zu befassen.

² Ed. Jarro 2.

Teufel, der Lügner, der Vater der verderblichen Lüge, hat hier auch seine Gefäße. Dieselben sind äußerlich mit den trügerischen und gefälschten Farben der Ehrbarkeit und Wahrheit geschmückt, enthalten aber innen Gift, ein Gift, das um so grausamer und verderblicher wirkt, je höher die vernunftbegabte und vom Leben der göttlichen Gnade durchleuchtete Menschenseele über dem sterblichen Leib steht. Unter den Gefäßen dieser Art war nun auch ein *quidam multa fantastice poetizans* — er meinte natürlich Dante — ein *Sophista verbosus*, der durch seine sprachliche Darstellungsgabe und Beredsamkeit vielen gefällt, der mit seinen poetischen Phantastereien und Trugbildern das Wort der den Boethius tröstenden Philosophie verbunden hat und der auch dem Seneca in die Kirchen Einlaß gewährt hat. Er hat so nicht bloß kranke Gemüter, sondern auch geistig strebsame Menschen durch süßen Sirenengesang zum Untergang der heilbringenden Wahrheit trügerisch verführt.

Guido Vernani wendet sich dann in der Darlegung selbst, nachdem er die anderen Werke Dantes *cum despectu* übergangen hat, gegen die *Monarchia*, eine Schrift, in der der Dichter zwar einen geordneten Gedankengang darbietet, jedoch mit einigen wahren Gedanken viel Falsches vermischt. In seiner Kritik an Dantes *Monarchia* beruft sich der streitbare Dominikaner vielfach sowohl auf Augustinus wie auch auf Aristoteles. Zuerst wendet er sich gegen die Beweise, die Dante für die Notwendigkeit eines *unicus princeps*, eines *unicus principatus* entwickelt.¹ Nach Dante ist, ähnlich wie der Zweck eines Teiles, eines Gliedes des menschlichen Leibes verschieden ist von dem Zweck des ganzen menschlichen Organismus, so auch das Endziel des Einzelmenschen verschieden von dem Endziel des ganzen Menschengeschlechtes, da ja der Einzelmensch nur ein Teil des Ganzen ist. Guido Vernani bezeichnet diesen Gedankengang als offensichtlich falsch und beruft sich sogleich auf Darlegungen des Aristoteles im 7. Buch der Politik.² Hier lehrt der Philosophus, daß die Glückseligkeit des Einzelmenschen und der ganzen staatlichen Gemeinschaft ein und dieselbe ist. Das ist auch, wie Aristoteles weiter ausführt, die allgemeine Meinung. Wer nämlich den rei-

¹ Ed. Jarro 4.

² Politic. VII, 2.

chen Menschen für glücklich hält, der bezeichnet auch einen Staat, wenn er reich ist, als glücklich. Wer das Glück in der Herrschermacht sieht, der preist den Tyrannen oder einen Staat, der über mehrere Staaten gebietet, als glücklich. Wer schließlich sagt, daß der einzelne Mensch wegen seiner Tugend glücklich sei, der wird auch einen tugendhaften Staat glücklich nennen. Es ist also das Endziel des Einzelmenschen kein anderes als das Ziel des ganzen Menschengeschlechtes. Guido Vernani fügt daran einen Text aus Augustin *De Civitate Dei*, wie überhaupt seine ganzen Darlegungen mit Augustinuszitaten durchwoben sind.¹ Augustinus und Thomas von Aquin sind die Hauptzeugen seiner Ablehnung einer doppelten Seligkeit, einer in diesem Leben im Staate erreichbaren *beatitudo politica* und der jenseitigen Glückseligkeit im Schauen und Genusse der höchsten göttlichen Wahrheit und Güte. Er bringt nähere Ausführungen für seine These, daß, da die Glückseligkeit der höchste Zweck ist, das letzte Ziel des Einzelmenschen kein anderes ist als das letzte Ziel des ganzen Menschengeschlechtes. Wie jedwedes Ding in seiner Art eine begrenzte und bestimmte Natur hat, so hat es auch in sich eine Hinneigung zu einem bestimmten Endziel und Schlußpunkt, um in demselben Festigkeit und Ruhe zu finden. Bei den körperlichen Wesen nennt man diese Hinneigung Gewicht. Deshalb zieht auf der Erde und bei den Erdkörpern die Schwere nach unten, das leichte Gewicht aber läßt das Feuer nach oben lodern. Bei den geistbegabten Wesen aber — er beruft sich wieder auf Augustinus — ist dieses Gewicht die Liebe. Wie nun alle schweren Körper durch ihr Schwergewicht mit naturhafter Notwendigkeit zum Mittelpunkt der Erde streben und es nur einen Mittelpunkt für die Gesamtheit der schweren Körper und für den einzelnen schweren Körper gibt, so ist auch Ziel und Zweck des Einzelmenschen nicht verschieden vom Ziel und Zweck des ganzen Menschengeschlechtes und so streben alle Menschen insgesamt und auch jeder Einzelmensch nach dem einen letzten Ziel, nach der Glückseligkeit. Die Glückseligkeit aber, die das Sehnen und Streben des menschlichen Willens zur Ruhe bringt, ist nichts anderes als das Schauen und der Genuß der höchsten Wahrheit und der höchsten Güte. Deshalb kann in keiner Kreatur das

¹ Ed. Jarro 6.

Menschenherz seine Ruhe finden. Unser Dominikaner führt dann Stellen aus den Konfessionen Augustins an, aus denen die Wahrheit, daß wir in diesem sterblichen Erdenleben unsere Glückseligkeit nicht finden können, uns so eindrucksvoll entgegenklingt. Guido Vernani beruft sich hier auch auf die Glückseligkeitslehre des hl. Thomas von Aquin im 3. Buche seiner *Summa contra Gentiles*, und lehnt schließlich wiederum mit Berufung auf Augustinus entschieden die Behauptung ab, daß in diesem Leben eine *beatitudo politica* erlangt werden könne. Diese Darlegungen Guido Vernanis erinnern uns an parallele Gedankengänge in der Schrift des hl. Thomas *De regimine principum* (l. I c. 14 und 15). Hier ist auch der Satz, daß das Endziel der menschlichen Gesellschaft und des Einzelmenschen das gleiche, nämlich die *fruitio divina*, ist, betont, aber es werden zugleich speziell im Kapitel 15 die Wege gezeigt, wie im Rahmen dieses letzten Zieles und in Hinordnung darauf doch eine *beatitudo politica* — Thomas gebraucht hier diesen Ausdruck nicht wörtlich, aber er bringt die Sache — durch die Regierungstätigkeit des Fürsten erreicht werden kann. Bei Guido Vernani findet sich nicht das gleiche feine Verständnis für die *finis medii* wie bei Thomas.

Sehr scharf wendet sich weiterhin Guido Vernani gegen eine Behauptung Dantes im 3. Kapitel des 1. Buches der *Monarchia*,¹ die er als *error pessimus* bezeichnet. Es wird zum Verständnis zweckmäßig sein, den Haupttext Vernanis im Wortlaut zu bringen:² „*Tertius error est pessimus. Dicit enim in eodem Capitulo, et sequenti, quod intellectus possibilis non potest actuari, idest perfici, nisi per totum genus humanum: sicut potentia materiae primae non potest totaliter reduci ad actum et perfectionem nisi per multitudinem rerum naturalium. Et ad hoc adducit auctoritatem Averrois, qui hoc dicit in Commentario super librum 3. lib. de anima; et hunc dicit esse finem et perfectionem non unius singularis hominis, sed totius generis humani simul sumpti.* Dante spricht hier also nach der Interpretation des Guido Vernani den Gedanken aus, daß der *intellectus possibilis* nicht durch den Einzelmenschen, sondern nur durch das ganze Menschen-

¹ Dantis Alighierii *Monarchia libri III* Rec. Ludovicus Bertalot, Gebennae MCMXX, 12 ff.

² Ed. Jarro 8 ff.

geschlecht aktualisiert, zur Setzung des vollkommenen Denkaktes bestimmt werden kann, ähnlich wie die Potenz der *materia prima* nicht gänzlich zum Akt, zur Vollkommenheit geführt werden kann außer durch die Fülle der materiellen Naturdinge. Die Aktualisierung des *intellectus possibilis* ist das Ziel und die Vollkommenheit nicht des Einzelmenschen, sondern des ganzen Menschengeschlechtes. Der Dichter beruft sich auf den Kommentar des Averroes zu *De anima*, den er in der lateinischen Übersetzung des Michael Scottus kannte. Ich müßte über die Zweckgrenze meiner Untersuchung hinausgreifen, wenn ich hier mit der Analyse dieses Dantetextes, in welchem man eine Verwertung averroistischer Gedanken sieht, mich ausführlicher befassen wollte. Ich muß hier auf die Danteforschung verweisen. Um nur einige Danteforscher zu erwähnen, so führt H. Kelsen in seiner Staatslehre des Dante Alighieri den lateinischen Text mit einer deutschen Übersetzung an und bemerkt zuvor:¹ „Die geistige Natur des Menschen als Wurzel des Staates begründet er in höchst eigenartiger Weise.“ Kelsen hat jedenfalls das Problem des Averroismus trotz des Hinweises des Dichters auf den arabischen Philosophen nicht gesehen. Den Sinn der Dantestelle hat Fritz Kern gerade nach seiner averroistischen Tragweite aufgefaßt:² „So treibt der Zwang seiner — bereits auf den Beweis der Weltmonarchie eingestellten — Syllogistik Dante zu einer gewaltigen Ketzerei, für die er sich nicht scheut, Averroes heranzuziehen. Er spricht der Einzelseele die letzte Endzwecklichkeit ab, um sie der Gesamtmenschheit zu verleihen. Da die Vernunftanlage durch die menschliche Geistseele nicht völlig auf einmal verwirklicht werden kann, sei es nötig, daß eine Vielheit von Menschen bestehe, durch welche die ganze Vernunftanlage in jedem Augenblick verwirklicht werde.“ Kern hebt mit Recht hervor, daß Dante „bei der *universitas* der Menschen, die die Gesamtvernunft aktualisiert, nicht im Sinne einer christlich hegelischen Geschichtsdiagnostik an die Gesamtheit aller Generationen denkt, daß die von ihm für den Erweis der Notwendigkeit der

¹ H. Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Wien und Leipzig 1905. 53.

² Fr. Kern, *Humana Civilitas* (Staat, Kirche und Kultur). Eine Danteforschung, Leipzig 1913, 11 ff.

Universalherrschaft gelehrte totale Vernunftverwirklichung nicht im Längsschnitt, sondern im Querschnitt der Menschheitsgeschichte liegen muß.“ Kern macht auch noch kurz auf die Entgegnung des Guido Vernani aufmerksam: „Ein mittelmäßiger Scharfsinn und eine gewöhnliche Belesenheit, wie sie Dantes Zeitgenosse und frühester Widersacher Guido Vernani besaß, genügten, um diesen Dominikanermönch zum Nachweis der Unvereinbarkeit solcher soziologischer Grundsätze mit der christlichen Metaphysik zu befähigen. Der Endzweck des einzelnen Menschen weiche nicht von dem des anderen ab, so stellte der Rimineser Mönch die florentinische Laienweisheit richtig, und der Endzweck der gesamten Menschheit unterscheide sich so wenig von dem des Einzelnen, wie die Anziehung aller Körper durch den Erdmittelpunkt von derjenigen jedes einzelnen Körpers.“ E. G. Perodi¹ hat in einer eingehenden Rezension einer Abhandlung von Fr. Ercole über die aristotelisch-thomistischen Grundlagen von Dantes Politik eingehend die Frage, ob und wie in diesem Text der *Monarchia* der Averroismus zur Geltung kommt, untersucht und kommt zum Ergebnis, daß, wie schon die Berufung auf einen Averroestext beweist, Dante hier sicher unter averroistischem Einfluß steht, wenn man auch den Standpunkt des Dichters, der diese Gedanken möglichst den Forderungen des Glaubens und der gläubigen Philosophie anzugleichen suche, nicht ohne weiteres als häretisch bezeichnen müsse. Auch M. Baumgartner² gewahrt averroistischen Einschlag in diesem Dantischen Begriff der Weltkultur, insofern er an den averroistischen Weltgeist erinnert, hebt aber zugleich hervor, daß in dieser Hauptstreitfrage zwischen Averroismus und christlicher Philosophie Dante ausdrücklich gegen die Araber Stellung genommen und die Lehre des Averroes von der Trennung des *intelletto possibile* von der individuellen Seele scharf abgelehnt

¹ E. G. Perodi, *Del concetto dell' Impero e del suo averroismo a proposito di F. Ercole, Per la genesi del pensiero politico di Dante: Bulletino della Società Dantesca Urbana. Nuova Serie. — Vol. XXVI fasc. 4 (dicembre 1919), 105–148, bes. 134. — Fr. Ercole, Il pensiero politico di Dante, 2 Bde, Milano 1927 und 1928.*

² M. Baumgartner, *Dantes Stellung zur Philosophie. In: Dante-Abhandlungen der Herren Dyroff, Krebs, Baumgartner, Sauer (Görres-Gesellschaft), Köln 1921, 66.*

hat (Purg. XXV, 61–66). Am klarsten und schärfsten hat K. Voßler¹ den averroistischen Grundgedanken dieses Dantextes herausgearbeitet: „In den ersten Kapiteln von *De Monarchia* sucht Dante nach einem besonderen eigenen Zweck des weltlichen Universalstaates. Er braucht eine Aufgabe, die den mystischen Jenseitszwecken der Universalkirche nicht untergeordnet ist. Und siehe, es bleibt ihm keine andere Zuflucht als Averroes! Den möglichen Verstand in seiner ganzen Ausdehnung, das heißt bei der Gesamtheit der Menschen, zu aktualisieren, die Mitteilung und Verwirklichung der übernatürlichen Universalintelligenz in weitestem Maßstab zu organisieren, aus der ganzen Menschheit einen einzigen, kollektiven averroistischen Philosophen zu machen; darauf läuft schließlich alle politische und außerkirchliche Anstalt und Arbeit hinaus. So sehr sich Dante vor einer strengen Formulierung dieses Gedankens scheut, einen anderen Sinn kann *De Monarchia* I, 3 mit dem besten Willen nicht haben.“ Eingehender hat sich mit dieser Dantestelle und deren Beziehung zum Averroismus neuestens auch Br. Nardi befaßt, der auch auf die Gegenschrift des Guido Vernani verweist.² Er geht auch auf die von Dante zitierte Averroesstelle ein und zieht zur näheren Erläuterung auch einen Text aus dem gedruckten Kommentar des Johannes de Janduno, des bedeutendsten Averroisten des beginnenden 14. Jahrhunderts an. Br. Nardi zeigt auch, daß Dante in anderen Werken, namentlich in der *Divina Commedia* (Purg. XXV 61–78), geradeso wie Thomas von Aquin den *intellectus possibilis* als eine *pars*, als eine Potenz der menschlichen Geistseele betrachtet und den averroistischen Monopsychismus ablehnt. Aber an dieser Stelle der *Monarchia* sieht auch B. Nardi den averroistischen Einfluß: „Dante, che cercava appunto un *principium inquisitionis directivum*, per stabilire su una base razionale la necessità della *Monarchia universale*, non poteva lasciarsi sfuggire il prezioso ausilio che gli offriva la dottrina averroistica.“³

Diese averroistische Deutung dieses Kapitels aus Dantes *Monarchia*, wie wir sie aus der Feder von einer Reihe von Dante-

¹ K. Voßler, *Die göttliche Komödie I*², Heidelberg 1925, 340 f.

² Br. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano 1930, 260 ff.

³ L. c. 265.

forschern festgestellt haben, findet eine Bestätigung auch durch die Stellungnahme des Guido Vernani. Er bemerkt, nachdem er den Gedankengang des Dichters kurz vorgelegt hat, sofort: „Aus einer solchen Aufstellung folgt ganz offenkundig die Lehre, daß in allen Menschen nur ein einziger Intellekt sich findet. Dies zu behaupten und zu denken ist aber ein sehr schlimmer Irrtum (*error pessimus*). Der Urheber und Erfinder dieses Irrtums ist Averroes, auf den er sich ja beruft. Guido gibt eine kurze Widerlegung dieses averroistischen Monopsychismus, und zwar sucht er geradeso, wie Thomas von Aquin in seiner Schrift *De unitate intellectus contra Averroistas* es getan hatte, diese Theorie als zu Aristoteles in Widerspruch stehend zu erweisen. Dieser Irrtum, so führt unser Dominikaner aus, ist einmal vom Standpunkt der Naturphilosophie abzulehnen, wobei zu beachten ist, daß in der aristotelisch-scholastischen Wissenschaftslehre auch die Psychologie ein Teil der *philosophia naturalis* ist. Nach Aristoteles ist die Seele das, wodurch wir leben, empfinden und denken. Also muß unsere Seele eine *anima intellectiva* sein, d. h. sie muß eine Potenz, ein Seelenvermögen haben, mit welchem wir denken. Nach Aristoteles ist der Intellekt, mit welchem der Mensch erkennt und denkt, ein Teil der Seele, also eine von den Seelenpotenzen. Also ist auch der *intellectus possibilis* keine *substantia separata*, keine vom menschlichen Individuum getrennte geistige Substanz, und folglich auch nicht ein einziger Intellekt in allen Menschen. Diese averroistische Lehre widerstrebt auch der Moralphilosophie, verstößt gegen die Ethik. Denn Aristoteles bezeichnet in seiner nikomachischen Ethik die Wissenschaft, die Weisheit, den Verstand, die Klugheit und die Kunst als Tugenden des Menschen. Das könnte aber nicht der Fall sein, wenn der Intellekt eine *substantia separata* wäre, denn dieser *intellectus* ist das Subjekt, der Träger dieser Tugenden. Der averroistische Monopsychismus steht auch im Gegensatz zur *Philosophia prima*, zur Metaphysik. Dieselbe lehrt nämlich, daß keine Form des Körpers vor dem Körper selbst vorhanden war, daß aber eine Form nach dem Körper, d. h. nach dem Zerfall desselben zurückbleiben kann, freilich nicht jede Form, sondern die Seele und auch nicht jede Seele, sondern der *intellectus*, die menschliche Geistseele. Aristoteles lehrt ja ganz deutlich, daß der *intellectus*,

die Geistseele die Form des Leibes ist und daß dieselbe nach der Zerstörung des Leibes zurückbleibt und von ihm sich trennt. Die Lehre, daß die menschliche Geistseele die substantielle Form des menschlichen Leibes ist, spielt bekanntlich eine große Rolle in den meist ungedruckten Kommentaren zu *De anima*, welche sich mit den psychologischen Theorien des Averroes und des lateinischen Averroismus auseinandersetzen. Guido Vernani beruft sich auf seinen eigenen Kommentar: *Sed de hoc satis dixi in 3. De anima* und auf die zahlreichen Abhandlungen, welche von anderen gegen diesen averroistischen Irrtum geschrieben worden sind. Damals war ja auch der lateinische Averroismus schon von Paris nach Italien gelangt. Ich habe bei anderer Gelegenheit auf den Averroisten Taddeo da Parma, der in seinem Kommentar zum 3. Buch *De anima* diese Probleme im Sinne des Averroismus eingehend erörtert hat, aufmerksam gemacht. Aus dem Gesagten dürfte klar sein, daß Guido Vernani in diesem ganzen Fragenkomplex sehr gut zu Hause war und daß deshalb seine Auffassung der Dantestelle wissenschaftlich ernst zu nehmen ist.¹

Im weiteren Verlauf seiner Polemik greift Guido Vernani Dantes Gedanken von der Zweckmäßigkeit einer einzigen Weltmonarchie auf.² Wenn man auch diese Schlußfolgerung des Dichters, daß es für die Welt nützlich und zweckmäßig ist, einen Monarchen zu haben, zugeben kann, so hat doch der *affectus partis*, die einseitige Hingabe des Dichters an die Partei des Kaisers, sein törichtes Herz so verdunkelt, daß er den wahren Weltmonarchen nicht finden konnte. Unser Dominikaner bedient sich, um Dante mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, eines Gedankens der aristotelischen Politik. Nach Aristoteles muß der König in der Tugend die ganze Menge seiner Untertanen überragen.³ Der Monarch des ganzen Menschengeschlechtes muß demnach in den moralischen Tugenden und an Klugheit das ganze Menschengeschlecht übertreffen. Einen solchen Monarchen, der bloß ein Mensch ist, kann man aber nicht finden. Also war nach diesem aristotelischen philosophischen Beweisgrund einzig und allein der Gott Jesus Christus und sonst niemand

¹ Ed. Jarro 10.

² Ed. Jarro 10–14.

³ *Politic.* III, 17 (1288a 15).

der wahre Weltmonarch. Guido Vernani verweist auf seine diesbezüglichen ausführlicheren Darlegungen in seiner Denkschrift *Depotestate papae*. Christus allein muß in erster Linie die Würde und die Macht der Monarchie beanspruchen und er hat diese Macht auch inne. Er ist es nämlich allein, der das Gesetz und die Vorschriften des Friedens gegeben hat, jenes Gesetz, durch welches das gesamte Staatswesen im besten Stande begründet, geleitet und bewahrt wird. Eine Augustinusstelle wird hierfür als Beleg angeführt. Was aber vom Staate gilt, das kann man auf die gleiche Weise auch von der Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechtes sagen. Die beste Monarchie wäre gegeben, wenn das ganze Menschengeschlecht die Gesetze und Vorschriften nach dem Evangelium unseres Herrn Jesus Christus beobachten würde. So könnte all das, was jener Mensch (Dante) von der Weltmonarchie sagt, auch im Sinne unserer theologisch und philosophisch fundierten Auffassung adaptiert werden. Eine solche Monarchie würde zum Besten der Welt sein. Denn so würde das ganze Menschengeschlecht in der Ruhe des wahren Friedens dahinleben. Alles würde auf ein Eines hingeeordnet und im höchsten Sinne ein Eines sein. Dann würde auch alles durch ein einziges Prinzip bewegt. Dann gäbe es auch keine Zwistigkeiten und, wenn solche aufkeimen wollten, dann würden sie leicht durch ein Gesetz, das von Einem stammt, erstickt werden. Dann bestünde reine und unverletzte Gerechtigkeit in einem einzigen Monarchen. So wäre das Menschengeschlecht im besten Sinne frei, weil die Menschen, wenn der Sohn Gottes sie befreien würde, wahrhaft frei wären. Auf diese Weise hätten die Menschen einen Monarchen, der am meisten zum Regieren geeignet wäre, mächtig im Werk und im Wort vor Gott. Auf diese Weise würde alles geordnet durch einen sich vollziehen und es würden die Willen aller in einem Entschluß geleitet durch einen zusammenkommen. Guido Vernani stützt sich für diese starke Betonung des Einheitsgedankens, der ja auch durch die aristotelische Philosophie das scholastische Denken beeinflußt hat, auf das hohepriesterliche Gebet Jesu Christi (Joh. 17, 11), *ut omnes (homines) sint unum* und fügt dazu noch einen Augustinustext. Zusammenfassend bemerkt er dann: So können denn alle die Gründe, die Dante im ersten Teil seines Traktates entwickelt und

die einen Schein der Wahrheit an sich haben, bei keinem anderen Monarchen wahrhaft Geltung haben außer bei Jesus Christus. In dieser Hervorhebung des Königtums Jesu Christi erinnert Guido Vernani an das Werk *Des regimine christiano* des Jakob von Viterbo. Aus diesem Königtum, aus dieser Weltmonarchie Jesu Christi leitet nun Guido Vernani die Herrschaft und Gewalt des Papstes in weltlichen Dingen im Sinne der *potestas directa* ab. Christus hat den Menschen seine sichtbare Gegenwart entzogen und ist mit seinem Leibe in den Himmel aufgefahren. Darnit aber sein Leib, die Kirche, nicht ohne Haupt bliebe, hat er auf Erden einen *generalis vicarius* zurückgelassen, den Apostel Petrus, und in ihm jeden seiner gesetzmäßigen Nachfolger. Der hl. Petrus, der Papst ist an Christi Stelle der wahre und legitime Monarch, dem alle zu gehorchen haben wie dem Herrn Jesus Christus selbst, wie dies Cyrillus (von Alexandrien), der *Doctor Graecorum*, ausdrücklich bemerkt und wie Thomas von Aquin in seiner Schrift *Contra errores Graecorum* diese Cyrillusstelle anführt. Der Weltmonarch ist also der *summus pontifex christianorum* und der *vicarius generalis Jesu Christi*. Wenn ihm alle Menschen nach dem von Christus überlieferten evangelischen Gesetz folgen würden, dann bestünde auf der Welt die vollkommenste Monarchie. Es hat auf der Welt niemals einen wahren Monarchen gegeben außer dem auf Christus folgenden Monarchen, dem Papst, deshalb, weil für die Menschen eine weltliche Gewalt nicht *per se*, sondern nur *per accidens* und bloß hypothetisch notwendig sei. Guido Vernani verweist auf seine ausführlichere Begründung in seiner Schrift *De potestate papae*. Beachtenswert ist die Berufung auf Cyrill von Alexandrien und auf die Schrift *Contra errores Graecorum* des hl. Thomas von Aquin. Bekanntlich handelt es sich bei den mit dem Primat sich befassenden Cyrilltexten um Fälschungen, welche in dem von Papst Urban IV. dem hl. Thomas zur Beurteilung und Verwertung vorgelegten Libellus sich finden. Es ist zuletzt noch von S. Merkle erwiesen worden, daß auf Thomas keine Schuld fällt, wenn er solche gefälschte Texte aus dieser Vorlage herübernahm.¹

¹ S. Merkle, Antonio Uccelli und Thomas contra errores Graecorum. Römische Quartalschrift 35 (1927) 209–239. F. H. Reusch, Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen *Opusculum contra*

Er wußte um diese Fälschungen nicht und es standen ihm die Hilfsmittel, solche Fälschungen zu entdecken, namentlich in sprachlicher Hinsicht nicht zu Verfügung. Immerhin ist es von Interesse zu sehen, wie angebliche Cyrillustexte und auch das opusculum *Contra errores* des hl. Thomas auch in der kirchenpolitischen Streitliteratur Verwendung fanden. Auch Jakob von Viterbo bedient sich zur Begründung seiner Lehre von der päpstlichen Vollgewalt einer längeren Cyrillusstelle.¹ Meines Wissens ist bisher der Einfluß des Pseudo-Cyrrill und auch der thomischen Schrift *Contra errores Graecorum* auf die kirchenpolitische Streit- und Traktatenliteratur nicht untersucht worden. In den von R. Scholz edierten kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern findet sich nur ein einziges Zitat aus Pseudo-Cyrrill und zwar in dem Traktat des Peter von Kaiserslautern gegen Marsilius von Padua und die Minoriten. Dieses Zitat ist, wie R. Scholz nachweist, aus der *Catena aurea* des hl. Thomas von Aquin zu Matth. 16, 16–18 entnommen.²

Während das erste Buch der *Monarchia* die Notwendigkeit einer Weltmonarchie zu beweisen sucht, ist das zweite Buch der Begründung der These, daß das römische Volk sich das Imperium nicht auf dem Wege der Usurpation, sondern von Rechts wegen angeeignet habe, gewidmet. Guido Vernani unterzieht nun die von Dante vorgebrachten Gründe einer scharfen Kritik, wobei er wieder recht unfreundliche Wendungen gebraucht: *Hic homo copiosissime deliravit*. Ich kann hier auf diese Kritik nicht näher eingehen, da die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat nicht unmittelbar berührt ist und da die wenigen Zitate aus der aristotelischen Politik für uns nicht in Betracht kommen. Ich will nur bemerken, daß Guido Vernani sich gegen Dantes Begründung gänzlich ablehnend verhält und daß er die für einen Italiener allerdings merkwürdige Auffassung vertritt, die Weltherrschaft hätte nach Rechten nicht den Römern, sondern den Juden gehört: *Ego autem credo, quod gens*

errores Graecorum ad Urbanum IV. Abhandlungen der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. III. Kl. XVIII, 3 (1889) 673–742.

¹ Le plus ancien traité de l'Eglise, Jacques de Viterbes *De regimine christiano* (1301–1302) von H.-X. Arquillière, Paris 1926, 274 ff.

² R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften* II, 36.

Judaeorum, et ratione situs terrae, quae est in medio nostrum habilis, et ratione religionis, qua colebant unum verum Deum, creatorem et gubernatorem caeli et terrae magis de jure debebat principari gentibus quam Romani.¹ Schon früher hatte er bemerkt:² Certe si de nobilitate generis agitur, multo nobilior fuit populus Judaeorum, quorum nobilitas continuata descendit a Patriarcha Noe, qui auctoritate et voluntate omnipotentis Dei fuit Dominus universae terrae: deinde patres habuit nobilissimos et perfectos scilicet Abraham, Isaac et Jacob et sequentes duodecim patriarchas. Wie ganz anders hat doch der Landsmann und Ordensgenosse des Guido Vernani, der Historiograph Tolomeo von Lucca, geurteilt, der in der Fortsetzung der thomistischen Schrift *De regimine principum* mit unverkennbarer Wärme für die Berechtigung der römischen Weltherrschaft eintritt und dieses dominium als eine besondere Fügung der göttlichen Vorsehung ansieht. Das *Dominium Romanum* wird von Tolomeo von Lucca hergeleitet und begründet *ex amore patriae, ex zelo justitiae, ex zelo civilis benevolentiae*.³ Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß Tolomeo von Lucca auch ein Vertreter des hierokratischen Systems gewesen ist.

Das dritte Buch von Dantes *Monarchie* dient dem Nachweis, daß die Monarchie und das Imperium unmittelbar von Gott abhängt, betrifft also eine Frage, die im Streit über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt im Vordergrund stand. Aus der Polemik des Guido Vernani heben wir nur zwei besonders charakteristische Punkte heraus. Die Auslegung, die Dante dem Worte Christi gibt: Alles, was du auf Erden lösen wirst usw. (Matth. 16, 19), gibt unserem Dominikaner Gelegenheit, kurz seinen Standpunkt in der Frage über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt, von Papsttum und Kaisertum darzulegen. Ich gebe seine Gedanken wieder, wenn auch aristotelische Motive dabei nicht in Erwägung kommen. Für das Gesamtbild ist diese Darstellung gewiß nicht ohne Bedeutung. Guido Vernani gibt zuerst kurz den Gedanken des Dichters wieder. Danach können diese Worte Christi von der dem Petrus übertragenen Binde- und

¹ Ed. Jarro 24.

² Ebda 18.

³ *De regimine principum* III, cap. 4–6.

Lösegewalt nur von Gegenständen und Inhalten gelten, welche der kirchlichen *potestas clavium* unterstehen. Der Papst kann Gesetze und Erlasse des Kaisers nicht aufheben. Hierauf erwidert nun unser Dominikaner: Die *potestas clavium*, die kirchliche Schlüsselgewalt, ist eine Folge des *ordo sacerdotalis*, des Weihesakramentes, und wird zugleich mit der Weihe dem Priester übertragen, damit er davon im Gewissensbereich Gebrauch mache, indem er den Sünder, der reumütig beichtet, von seinen Sünden losspricht und ihm Genugtuungswerke auferlegt. Diese Gewalt ist dem Petrus und den anderen Aposteln in gleicher Weise an der Stelle Joh. 20, 22 übertragen worden, wo Christus zu allen Aposteln sprach: Empfanget den hl. Geist, welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen usw. Die zweite Gewalt ist die *potestas jurisdictionis*, die Jurisdiktionsgewalt, kraft welcher der Richter der Kirche im *forum externum* außerhalb des Bußsakramentes bindet durch das Band der Exkommunikation und von diesem Bande löst, oder bindet, indem er verurteilt, oder löst, indem er jemand für unschuldig erklärt. Diese Gewalt hat Petrus ganz allgemein für die ganze Kirche ohne irgendwelche Unterscheidung von Christus erhalten, der zu ihm (Joh. 21, 17) sprach: Weide meine Schafe. Mit diesen Worten hat Christus dem Petrus und seinen Nachfolgern die *potestas judiciariae correctionis* über alle seine Schafe verliehen. Der Papst kann deswegen auch den Kaiser, weil er zu den Schafen Christi gehört, zurechtweisen. Deswegen ist auch durch die Konzilien bestimmt worden, daß jeder Christenmensch dem Papste untergeben ist und von ihm zurechtgewiesen werden kann. Und wenn er unverbesserlich ist, dann ist er abzusetzen und seiner Ehre und Würde zu entkleiden. Auf diese Weise erstreckt sich die *potestas clavium* im doppelten forum, dem inneren verborgenen und im äußeren, nicht bloß auf das Geistliche, sondern auch auf das Weltliche.

Was Dantes Äußerung über die Dekrete und Gesetze der Kaiser betrifft, so ist Folgendes zu erwidern: Das Gesetz des Kaisers leitet sich entweder vom Naturrecht auf dem Wege eines notwendigen inneren Zusammenhanges ab und dann kann es ebenso wenig wie das Naturrecht selbst von irgend jemand aufgehoben werden. Oder es leitet sich *per modum denominationis* ab und

dann ist ein solches Gesetz, ehe es gegeben wird, indifferent und erhält erst Verpflichtungscharakter, nachdem es vom Fürsten erlassen ist. Ein solches Gesetz kann durch eine gegenteilige Gewohnheit oder aus einem vernünftigen Grunde geändert oder aufgehoben werden. Am Schluß seiner Gegenschrift wendet sich Guido Vernani gegen Dantes Lehre vom doppelten Ziel des Menschen und verwendet bei der Widerlegung wieder aristotelische Gedanken.¹ Den Gedankengang dieses Textes der Monarchia gibt er so wieder. Wie der Mensch aus einer doppelten Natur besteht, aus einer zerstörbaren und unzerstörbaren, so hat er auch ein doppeltes Endziel. Zum einen Endziel gelangt er durch die sittlichen, durch menschliches Streben erworbenen Tugenden. Dieses Endziel ist die zeitliche irdische Glückseligkeit. Es besteht aber noch ein anderes Endziel, zu welchem der Mensch durch die ihm von Gott eingegossenen Tugenden, durch Glaube, Hoffnung und Liebe gelangt. Dieses Endziel ist die Seligkeit des ewigen Lebens. Zu diesen beiden Zielen wird nun der Mensch unmittelbar von Gott hingeordnet. Zur Erlangung der zeitlichen Glückseligkeit bedarf der Mensch des Kaisers, zur Erreichung der ewigen Seligkeit hat er den Papst nötig. Wie nun diese beiden Endziele unmittelbar von Gott herrühren, so sind auch diese beiden Fürsten, Kaiser und Papst, den Menschen unmittelbar von Gott gegeben, so daß keiner vom anderen abhängig ist. Die Erwiderung Guido Vernanis bewegt sich in folgenden Gedankengängen. Zur Beurteilung dieser Argumentation Dantes ist die psychologische Tatsache zu beachten, daß alles, was im Menschen ist, mit Ausnahme der *pars intellectiva*, des geistigen Teiles des Menschenwesens, wodurch der Mensch Gottes Ebenbild ist, uns mit den Tieren gemeinsam ist und der geistigen Kraft untergeben sein und in allem ihr gehorchen muß. Nur unser vegetatives Leben, das uns mit den Kräutern und Bäumen gemeinsam ist, scheidet hier aus. Dasselbe kann wegen seiner Unvollkommenheit an der Vernunft nicht teilnehmen. Deswegen findet sich in diesem vegetativen Vermögen weder Glückseligkeit noch Tugend. In der Betätigung der anderen nichtgeistigen Potenzen der Menschenseele wird keine Tugend erworben, außer insoweit sie unter dem Befehle, unter der Herrschaft der höheren geistigen Seelen-

¹ Ed. Jarro 44-46.

kräfte des Intellekts und des Willens, denen es obliegt, das ganze Seelenleben zu ordnen, stehen. So werden denn die sittlichen Tugenden, wie Aristoteles in der nikomachischen Ethik ausführt,¹ dadurch erworben, daß die Menschen durch gerechtes Handeln gerecht werden und durch starkmütiges Handeln starkmütig werden, ähnlich wie die Menschen auch durch fleißiges Zitherspielen gute Zitherspieler werden. Diese Tugenden nun, die auf diese Weise erworben werden, haben im eigentlichen Sinne ihren Sitz nicht in den niedrigeren Seelenkräften, die zur zerstörbaren und vergänglichen Sphäre der menschlichen Natur, zu der uns mit den Tieren gemeinsamen Sphäre der menschlichen Natur gehören, diese Tugenden sind vielmehr nur Tugenden, insofern diese niedrigeren Seelenpotenzen Werkzeuge des Verstandes und Willens sind, ähnlich wie die Kunst des Zitherspielens nicht in der Hand und in der Zither, sondern im Geiste des Zitherspielers ihren Sitz hat, es sei denn, man wollte die gute Beschaffenheit des Instrumentes uneigentlich als Tugend bezeichnen. Die sittlichen Tugenden finden sich also nach ihrer eigentlichen und vollen Bedeutung im Willen. Also durfte Dante nicht eine doppelte Glückseligkeit wegen unserer doppelten Natur, der zerstörbaren und unzerstörbaren, unterscheiden. Denn in der zerstörbaren Natur kann im eigentlichen Sinne weder Tugend noch Glückseligkeit angenommen werden. Wenn nun Dante weiter sagt, daß der Mensch zu diesen beiden Zielen von Gott hingeordnet ist, so ist darauf zu entgegnen, daß der Mensch zur zeitlichen Glückseligkeit von Gott nicht als wie zum letzten Ziel hingeordnet ist, da eine solche Glückseligkeit nie und nimmer das Glückseligkeitsverlangen des Menschen sättigen und zur Ruhe bringen kann. Weiterhin ist die Betätigung dieser sittlichen Tugenden auch philosophisch gesprochen zur *felicitas contemplativa* hingeordnet, damit der Mensch durch diese Tugenden die Leidenschaften zur Ruhe bringen und so durch die Weisheit die ewigen Dinge ruhiger und freier betrachten kann. Guido Vernani steht hier offenbar unter dem Einfluß der aristotelischen Bestimmung der Glückseligkeit als *θεωρία τῆς ἀληθείας*. Der Mensch ist, so schließt Guido Vernani diesen Punkt seiner Polemik, zur ewigen Seligkeit als seinem letzten und höchsten Ziel hingeordnet. Zur

¹ Ethic. Nicom. II, 1 (1103 b 4).

Erlangung dieses Zieles müssen alle natürlichen sittlichen und übernatürlichen Güter den Menschen hinführen und hinbeziehen.

Unser Dominikaner nimmt zuletzt noch gegen Dantes Behauptung, daß, wenn zwei Dinge unmittelbar von Gott stammen, keines der beiden von dem anderen abhängig sein könne, Stellung. Leib und Seele, so führt er aus, sind beide unmittelbar von Gott und doch hängt der Leib von der Seele ab und wenn die Seele den Leib verläßt, dann verwelkt der Leib, wie Aristoteles sagt. Guido Vernani zieht hier nicht ausführlicher die Schlußfolgerung seiner hierokratischen Bestimmung des Verhältnisses von sacerdotium und imperium, sondern verweist auf seine eingehende Darlegung in der Schrift *De potestate papae*.

Noch deutlicher und umfangreicher als in seiner Streitschrift gegen Dantes *Monarchia* zeigt sich uns die Aristotelesbenützung in Guido Vernanis Traktat *De potestate papae*, dessen Prologus mit Inhaltsangabe wir schon früher wiedergegeben haben. Dieser Traktat gibt in 14 Kapiteln eine ausführliche Begründung der gänzlichen Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt im Sinne der *potestas directa* und bemüht sich, die dagegen erhobenen Einwände zu entkräften. Bei der positiven Begründung der These: *quod in populo Dei potestas spiritualis debet instituere temporalem* ist der Hauptgewährsmann der „*Doctor magnus et authenticus doctor ecclesiae Ugo de Sancto Victore*“, aus dessen Werk *De sacramentis christianae fidei* (l. II pars 2 c. 4) Guido Vernani den ganzen einschlägigen Text in freier Wiedergabe bringt (cap. 6 fol. 51v). Für uns kommen die Kapitel 7 und 8 in Betracht, in welchen er für seine hierokratische Hauptthese eine auf Aristoteles sich stützende philosophische Begründung gibt. Im 7. Kapitel entwickelt er einen Beweis aus der Ordnung der Finalursachen, wobei er mehrfach auf Aristoteles sich beruft und auch Thomas benützt.

Die Ordnung der Zwecke bedingt eine Unter- und Überordnung der Zwecke, so daß der eine Zweck unter den anderen fällt. In dieser Reihenfolge der Zwecke können wir aber nicht ins Unendliche gehen, sondern wir gelangen notwendig zu einem letzten und vollkommensten Zweck, den wir um seiner selbst willen wollen, während wir alles andere um dieses höchsten Zweckes willen erstreben. Dieser höchste und letzte Zweck ist aber die Glück-

seligkeit. Guido Vernani zitiert hierfür die nikomachische Ethik¹ und Augustinustexte. Nun lehren aber Aristoteles und Thomas von Aquin, daß jedes Tätige um seines Zweckes willen tätig ist. Daraus ergibt sich, daß, wie die Zwecke aufeinander hingeeordnet sind und voneinander abhängig sind, so auch die tätigen Prinzipien in einer gegenseitigen Zusammenordnung in der Weise sich befinden, daß das Agens, dem die Hinleitung zum höchsten Zweck in erster Linie zukommt, den anderen Tätigkeitsprinzipien, die sich mit niedrigeren und untergeordneten Zwecken befassen, zu gebieten hat. Guido Vernani beruft sich hierfür auf eine Stelle im ersten Buch der nikomachischen Ethik,² wonach der Zweck, den der Leiter eines Staatswesens im Auge hat, die eigentümlichen Zwecke aller Künste und Handwerke, die im Staate gepflegt werden, in sich begreift und daß so dieses Staatsoberhaupt über alle Künste und Fertigkeiten zu befinden und anzuordnen hat und bestimmen kann, was zu leisten und was zu unterlassen ist. Guido Vernani wendet nunmehr diese aristotelischen Gedanken folgendermaßen auf das Verhältnis von göttlicher und weltlicher Gewalt an. Über der *beatitudo civilis*, zu welcher die *potestas regalis* zu führen hat, erhebt sich als höherer Zweck das Jenseitsziel der *visio beatifica divinae essentiae*, der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens. Dieses Ziel ist das Höchste, dessentwillen auch der Friede und alle natürlichen Güter für die Staaten zu Recht bestehen. Wegen dieses höchsten Zieles hat Gott den Menschen erschaffen und erlöst, wegen dieses Zieles hat er das göttliche Gesetz des Alten und Neuen Bundes gegeben und kirchliche Sakramente eingesetzt. Die Verwaltung und Ausführung dieses Gesetzes und die Ausspendung der Sakramente hat nun Christus dem hl. Apostel Petrus, dem Schlüsselträger des ewigen Lebens und seinem allgemeinen Stellvertreter (*eternae vite clavigero suo generali vicario*) und dessen Nachfolgern übertragen. Aus all diesen Prämissen ergibt sich ganz klar, daß die geistliche Gewalt, welche in erster Linie in den Händen des Papstes ruht, nach natürlichem und göttlichem Recht jeder königlichen Gewalt gebieten und Gesetze auferlegen kann und muß. Da nun die Befolgung der Gesetze — er beruft sich hier auf eine Stelle im

¹ Ethic. Nicom. I, 1 (1094a 18).

² Ethic. Nicom. I, 1 (1094b 1).

4. Buche der nikomachischen Ethik¹ — auch erzwungen werden kann, deshalb kann der Papst den Kaiser zum Gehorsam zwingen, wenn er den Gehorsam verweigert, strafen und, wenn er im Ungehorsam hartnäckig verharret, ihn auch absetzen.

Der philosophische Beweis, den Guido Vernani im 8. Kapitel seiner Schrift *De potestate papae* führt, geht von der Zusammenordnung aus, die zwischen Potenz, Tätigkeit und Objekt, z. B. zwischen Sehkraft, Sehakt und Sehobjekt, besteht. Diese Zusammenordnung besagt, daß, wo das höhere Objekt ist, auch die höhere und vornehmere Potenz und Tätigkeit sich findet. So ist das Licht etwas Höheres und Vornehmeres als die Wärme, deshalb ist das Schauen des Lichtes vorzüglicher als das Empfinden der Wärme und das Sehvermögen vornehmer als der Tastsinn. Ähnlich ist auch, da die höchsten Ursachen vornehmer sind als die körperlichen Dinge, die Betrachtung dieser Ursachen vornehmer als die Betrachtung der Körperwesen. Deshalb ist die Philosophie, welche die höchsten Ursachen erforscht, die vorzüglichste und erste Wissenschaft und gebietet über die Naturphilosophie und alle anderen Wissenschaften. Guido wendet nun diese philosophische Überlegung also auf sein Problem an. Das Objekt der geistlichen Gewalt ist Gott selbst, das vornehmste und gewaltigste Objekt überhaupt. Die auf dieses Objekt hingeeordnete Tätigkeit ist der göttliche Kult, die den Klerikern allein zustehende Liturgie. Das Objekt der königlichen, weltlichen Gewalt sind die irdischen Güter, welche in der Rangordnung der Güter zu unterst stehen. Die Tätigkeit in bezug auf dieses Objekt ist die Sorge für Gerechtigkeit und Frieden in den Staaten. Aus all dem ergibt sich, daß die geistliche Gewalt des Papstes mit vollem Recht über die weltliche Gewalt des Königs gebietet.

Auch in der Lösung von Einwänden nimmt Guido Vernani aristotelische Gedanken zu Hilfe. Im 14. Kapitel nimmt er zu folgendem Argument Stellung: Beide Gewalten, die geistliche und die weltliche, stammen von Gott, also ist die eine nicht von der anderen abhängig. Wir kennen dieses Argument ja schon aus der Streitschrift gegen Dantes *Monarchia*. Dieses Argument sucht er nun hier durch philosophische Erwägungen zu ent-

¹ Tatsächlich handelt es sich um *Ethic. Nicom.* X, 10 (1180a 21) (ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν).

kräften. Alle Kräfte der bewegenden und beweglichen Naturdinge sind von Gott und doch hängen die niederen von den höheren körperlichen Wesen ab. Wenn der erste Beweger seine bewegende Tätigkeit einstellen würde, würde jede andere bewegende Tätigkeit aufhören. Desgleichen nehmen wir wahr, daß die Kraft des menschlichen Herzens von Gott ist und daß die anderen Kräfte der Glieder des Leibes von Gott durch Vermittlung der Kraft des Herzens herrühren. Weiterhin ist der Habitus der höchsten Prinzipien eine intellektuelle Wahrheit und unmittelbar von Gott gegeben und auch die Wissenschaft ist von Gott. Trotzdem hängt die ganze Wissenschaft von ihren Prinzipien ab. Also darf man nicht schließen: Die irdische Gewalt ist von Gott, also ist sie nicht von der geistlichen Gewalt. Man muß vielmehr schließen: Die weltliche Gewalt stammt von Gott durch Vermittlung der geistlichen Gewalt.

Für die kirchenpolitische Auffassung des Guido Vernani ist selbstverständlich sein Kommentar zur Bulle *Unam sanctam* von Interesse, der im Cod. I X 51 der Biblioteca nazionale zu Florenz sich unmittelbar an den Traktat *De potestate summi pontificis* anschließt. Dieser Kommentar ist deswegen bedeutungsvoll, weil er der einzige Kommentar aus der Hand eines Theologen ist, den wir bisher aus dieser Zeit kennen. Gedruckt ist die Glosse des Kanonisten Kardinal Johannes Monachus als Bestandteil seiner Glosse zu den *Extravagantes communes*. H. Finke, der die Bedeutung dieses Kommentars gewürdigt hat, hat auch in zwei Pariser Handschriften mitten unter den Glossen des Johannes Monachus zu den *Extravaganten* eine zweite ungedruckte Glosse zur Bulle *Unam sanctam* entdeckt und ediert. Er hat zugleich den überzeugenden Nachweis dafür erbracht, daß diese Glosse nicht von Kardinal Johannes Monachus stammt, da sie im Gegensatz zu diesem eine starke Beschränkung der päpstlichen Gewalt in scharfer Form befürwortet.¹ Der Kommentar des Guido Vernani ist das Werk eines Theologen und ist ganz nach der Methode und Technik der damaligen theologischen Kommentierungsliteratur angefertigt. Die ganze Bulle wird als logische und theologische Einheit aufgefaßt, als Prämisse zu dem Schluß-

¹ H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz' VIII.*, 177–186. Der Text ist ediert C-CXVI.

satz: „Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis.“ Die Interpretation des Guido Vernani ist im Sinne der potestas directa gedacht. Er gibt zwar keine nähere Erklärung des entscheidenden Schlußsatzes, aber seine Deutung des ganzen vorausgehenden Textes, in welchem er den Beweis für den Schlußsatz sieht, bewegt sich, wie namentlich seine Auslegung der Schwerertheorie zeigt, in den Gedankengängen des hierokratischen Systems. Allerdings ist der Gedanke, daß der weltliche Fürst seine Gewalt durch Vermittlung des Papstes besitzt, der in Petrus beide Gewalten von Gott erhält, nicht so scharf und deutlich ausgesprochen, wie dies in seiner Gegenschrift gegen Dantes Monarchia und im Tractatus De potestate summi Pontificis der Fall ist. Der Kommentar des Guido Vernani zur Bulle Unam sanctam ist auch deswegen von Interesse, weil er den theologischen Hintergrund des ganzen Gedankenganges dieser Bulle zeichnet und durch Anführung von Texten aus Augustinus, aus dem Pseudo-Areopagiten, aus Bernhard von Clairvaux und aus Hugo von St. Viktor, aus dessen Hauptwerk De sacramentis christianae fidei bekanntlich ein Hauptsatz der Bulle entnommen ist, die theologischen Quellen nachweist. Von einer Aristotelesbenützung ist, wenn man von einem lediglich dekorativen Zitate aus der Metaphysik absieht, in diesem Kommentar nichts wahrzunehmen. Was die spekulative Seite dieser Schrift betrifft, so benützt sie einen in der Bulle verwerteten Gedanken des Pseudo-Areopagiten, daß nämlich nach dem Gesetz der göttlichen Weltordnung das Niedrigere durch Mittleres zum Höchsten hingeordnet und geführt wird. Da nun die geistliche Gewalt die irdische Gewalt an Würde und Erhabenheit übertrifft, deshalb können diese beiden Gewalten nicht in gleicher Weise unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden, sondern es wird die irdische Gewalt durch die geistliche zu Gott zurückgeführt und durch diese geleitet und gelenkt. Ich gehe, da es sich um keine eigentliche Aristotelesbenützung handelt, auf den Inhalt des Kommentars des Guido Vernani zur Bulle Unam sanctam nicht näher ein, bringe aber den Text dieses Kommentars im Anhang, schon um diesen Typ einer theologischen Erklärung der Bulle Unam sanctam zugänglich zu machen.

§ 3. Traktate *De potestate ecclesiastica* aus dem 15. Jahrhundert in vatikanischen Handschriften

In der vatikanischen Bibliothek findet sich eine stattliche Anzahl von Handschriften des 15. Jahrhunderts, welche Traktate über die päpstliche Gewalt aus der Feder bisher nicht bekannter oder nicht bearbeiteter Autoren aus dieser Zeit enthalten. Die meisten dieser Traktate sind Päpsten gewidmet. Soweit sie ex professo mit der Frage über das Verhältnis von Kirche und Staat, von geistlicher und weltlicher Gewalt sich befassen, vertreten sie den Standpunkt des hierokratischen Systems. Ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben, will ich eine Übersicht über die wichtigsten dieser Werke geben und dann ausführlicher zwei dieser Autoren, bei denen der Einfluß der Verwertung der aristotelischen Philosophie für die Begründung des hierokratischen Systems eine besonders charakteristische Rolle spielt, zum Gegenstand ausführlicher Darstellung machen. Es sind dies Dominicus de Dominicis Venetus und Rodericus Sancius de Arevalo.

Cod. Vat. lat. 1021 enthält einen Agoranimus betitelten Traktat des Bernhardus de Rosergio (de Roussergue), Propstes des Metropolitankapitels von Toulouse: *De sacro principatu domini nostri pape et sancte romane ecclesie*. Dieser Traktat findet sich nach den Mitteilungen von A. Pelzer,¹ der die vatikanischen Handschriften von Werken des Bernardus de Rosergio mit der ihm eigenen unvergleichlichen Gründlichkeit und Sachkenntnis beschrieben hat, auch im Cod. Rossian. 1030 und im Cod. 385 der Bibliothèque de la Ville zu Toulouse. Dieses im Jahre 1446 unter Papst Nikolaus V. entstandene Werk behandelt in einer Reihe von Kapiteln die Frage über das Verhältnis von Kirche und Staat. Ich will wenigstens die Überschriften hier wiedergeben: *De generali potestate domini pape circa quaecunque temporalia in universo mundo* (fol. 106r); *De plenaria potestate utriusque gladii ecclesiastici et secularis quam habet dominus papa romanus pontifex et utriusque gladii liberum exercitium in patrimoniis et temporalitatibus ecclesie romane et alia-*

¹ A. Pelzer, *Codices Vaticani latini. Tomus II. Pars prior. Codices 679–1134*, Romae 1931, 521 f.

rum ecclesiarum totius mundi (fol. 107v); De excellenti potestate, quam habet dominus papa circa imperium romanorum latinorum atque grecorum christianorum et circa alia quecumque regna et dominia temporalia quorumcumque christifidelium in universo mundo (fol. 109r); De plenaria potestate domini pape circa regna terre, terras et dominia quorumcumque infidelium (fol. 111v); De excellenti et plenaria potestate domini pape romani summi pontificis generaliter et circa omnem populum catholicum totius orbis (fol. 114v). Die Grundrichtung dieses Werkes ist vornehmlich nicht juristisch, sondern theologisch-dogmatisch. Darauf weisen die zahlreichen Zitate aus Thomas von Aquin hin. Auch Albertus Magnus und Hervaeus Natalis sind angeführt. Eine eigentliche Aristotelesbenützung ist mir bei der Durchsicht des Traktates nicht aufgefallen.

Eine ausgesprochen dogmatische Einstellung hat auch der im Cod. Vat. lat. 4127, einem sehr schön geschriebenen Pergamentkodex des 15. Jahrhunderts erhaltene Traktat des Dominikaners Johannes Leonis:¹ De Synodis et ecclesiastica potestate: Ad sanctissimum atque beatissimum patrem dominum Eugenium papam quartum fratris Joannis Leonis romani ordinis predicatorum de synodis et ecclesiastica potestate. Die Widmung an Papst Eugen IV. ist auf fol. 1r auch durch eine Miniatur zum Ausdruck gebracht. Es ist hier dargestellt, wie ein Dominikaner in Gegenwart von zwei Kardinälen dem Papste ein Buch überreicht. Das Verhältnis von Kirche und Staat ist in diesem Traktat, der den Schwerpunkt auf den Nachweis der Superiorität des Papstes über die Konzilien und auf die Widerlegung der konziliaren Theorie verlegt, nicht erörtert. Von Johannes Leonis besitzen wir im Cod. lat. Barberin. 516, einer prächtig geschriebenen Pergamenthandschrift, ein Werk De visione beata, das gleichfalls Papst Eugen IV. gewidmet ist und sich auch mit der griechischen Theologie auseinandersetzt. Auch dem Werke De synodis et ecclesiastica potestate ist als sechstes Buch eine polemische Auseinandersetzung mit dem Patriarchen von Antiochien beigegeben.

Aus der Zeit Eugens IV. stammt auch der im Cod. Vat. lat. 4110, einer Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts, über-

¹ Vgl. über Johannes Leonis († 1440) Quétif-Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* I, 794. Das Werk De visione beata ist daselbst nicht erwähnt.

lieferte Traktat *de ecclesiastica potestate* des Laurentius de Aretio: *Liber de ecclesiastica potestate editus a Laurentio de Aretio palatii causarum auditore tempore sanctissimi domini nostri domini Eugenii pape*. Dieses Werk, welches die Frage über das Verhältnis von Kirche und Staat gleichfalls nicht ausführlicher behandelt und sich auch mit der konziliaren Theorie scharf auseinandersetzt, ist für uns deshalb beachtenswert, weil es zur zeitgenössischen und früheren einschlägigen Literatur fortwährend Stellung nimmt — besonders bemerkenswert ist die Polemik gegen Wilhelm von Ockham — und weil es dem 2. Buch als Proemium eine Literaturübersicht voranstellt, in welcher der Verfasser die kirchenpolitischen Werke der Theologen und Kanonisten aufführt und sein Urteil darüber abgibt. Ich bringe den Text dieses in seiner Art einzigen kritischen Literaturberichtes im Anhang dieser Abhandlung. Im 2. Buch (*tract. 2 cap. 7*) werden auch kurz Probleme, welche das Verhältnis von Kirche und Staat betreffen, erörtert: *qu. XVII; Quod Petrus et successores de temporalibus omnibus ut iudices disponere possunt; qu. XIX: Quod penes Petrum fuerunt ambo gladii sc. spiritualis et temporalis*. Der Verfasser scheint bei Abfassung seines Werkes schon hochbetagt gewesen zu sein: *Papistarum et antipapistarum conciliorum et conciliabulorum nexibus involutus et in senium jam ductus, ut conscientie satisfacerem nosceremque quorum viam sequi debeam, ea de re mente concepi in quantum divina maiestas illuminaverit meliorum partium causam investigare quam ipsam salute salubrius sequer in futurum*.

Wie aus dem Schlußwort ersichtlich ist, ist auch das im Cod. Vat. lat. 4136 überlieferte Werk des Petrus de Monte Veneto: *De summi pontificis generalis concilii et imperialis maiestatis origine et potestate liber* dem Papste Eugen IV. gewidmet. Dieses Werk behandelt auch mit Benützung des hl. Thomas von Aquin das Verhältnis zwischen Papst und dem allgemeinen Konzil und auch Ursprung und Wesen der kaiserlichen Gewalt. Ich gebe auch hier nur die Überschriften: *Queritur primo, unde imperium habuerit originem aut initium (fol. 84r); Secundo queritur, quomodo imperium procedat per successionem an per electionem (fol. 87v); Tertio queritur, an duo possint simul esse veri imperatores (fol. 87r); Quarto quero, an imperator de jure habeat*

aliquam potestatem in clericos tam quoad bona ecclesiastica quam eorum patrimonialia (fol. 88r); Quinto queritur, utrum imperator ex sola electione concordii vel facta a maiori parte dicatur esse verus imperator adeo, quod omnimodam administrationem habeat et potestatem circa concedenda privilegia et omnia alia que pertinent ad imperatorem, an vero indigeat examinatione unctione confirmatione ac coronatione pape. Auf diese Frage gibt er kurz folgende Antwort: Respondeo omissis argumentis ad partes quod ex sola electione jus imperiale consequitur (fol. 90r); Sexto et ultimo queritur, an ad solum papam et imperatorem pertineat movere seu indicere bellum (fol. 92r). Petrus de Monte zählt nicht zu den Vertretern der Theorie von der potestas directa papae in temporalibus.

Gleichfalls aus der Zeit Eugens IV. stammt der Dialogus de papali potestate des Franziskaners Ludovicus de ForoJulio, den wir im Cod. Vat. lat. 4143 besitzen. Diese Schrift ist Papst Eugen IV. gewidmet: Incipit dialogus fratris Ludovici de Foro Julii ordinis minorum ad Eugenium papam de papali potestate. Eine nennenswerte Aristotelesbenützung weist diese Schrift, welche in der Form eines Dialoges zwischen Ludovicus und einem puer familiaris abgefaßt ist, nicht auf.

Die Widmung an Pius II. trägt der Traktat De potestate summi pontificis des Galganus Burgesius an der Spitze, der im Cod. Vat. lat. 4129 sich findet: Excellentissimi juris utriusque doctoris domini Galgani Burgesii de potestate summi pontificis ad sanctissimum dominum Pium secundum liber incipit feliciter. Der Verfasser steht auf dem Standpunkt des hierokratischen Systems: Et licet olyn in hac (sc. materia) multa dicta sint, tamen catholica et vera determinatio est papam habere utramque potestatem saltem in habitu et ab eo velut Christi vicario tamquam ab uno principio omnes potestates ordinari et dependere . . . (fol. 12r). Er beruft sich für seine These auf die Bulle Unam sanctam: Ergo potestas Dei utraque est in papa ut eius vicario et quam plurima adducerem ad comprobationem huius veritatis, sed quia hodie ista dubitatio est decisa quod apud papam est utraque potestas saltem in habitu per extravagantem Bonifacii pape, que incipit Unam Sanctam, ideo una decisione predicta (?) contentus non laborabo solem facibus adjuvare. Nach diesem Autor ist

durch die Bulle *Unam Sanctam* die *potestas directa* des Papstes in *temporalibus* so klar entschieden, daß die Anführung weiterer Beweise ein so überflüssiges Unternehmen wäre, als wenn man das Sonnenlicht durch Fackeln verstärken wollte. Von fol. 13r–14v geht dieses auf fol. 35v endigende Werk noch auf die Gewalt des Papstes gegenüber dem Kaiser, den Königen und anderen an Würde und Rang unter dem Kaiser stehenden Fürsten ein. Eine Aristotelesbenützung ist bei diesem Autor, der ausgesprochener Jurist und weniger Theologe war, nicht wahrzunehmen.

Cod. Vat. lat. 4145, ein sehr schön geschriebener, mit farbenprächtigen Initialen geschmückter Codex enthält den Traktat des Bischofs Petrus von Brescia:¹ *Contra impugnantes sedis apostolice auctoritatem*, der dem Papste Nikolaus V. gewidmet ist: *Ad beatissimum patrem et dominum Nicolaum pontificem maximum Petri episcopi Brixienensis contra impugnantes sedis apostolice auctoritatem incipit*.

Dieser Traktat, in welchem sich dogmatische Tiefe und humanistische Darstellung verbinden, wendet sich hauptsächlich gegen die konziliare Theorie und hat das Verhältnis von Kirche und Staat nicht näher zur Sprache gebracht. Für die Begründung des Satzes, daß der Papst in der Kirche nicht bloß die höchste priesterliche, sondern auch königliche Würde und Gewalt besitzt, beruft er sich auf einen Gedanken am Schlusse des 12. Buches der aristotelischen *Metaphysik*, der bekanntlich mit einem Homerzitat belegt ist: Die Dinge wollen keine schlechte Verfassung haben. Vielherrschaft ist nicht gut, einer soll Herrscher sein, ein Aristoteles text, der auch von anderen Autoren, z. B. wie wir sehen werden, von Dominicus de Dominicis Venetus, für ähnliche Zwecke verwendet wird: Bischof Petrus von Brescia schreibt: *Propterea Aristoteles dicens naturaliter inesse omnibus entibus, ut velint bene disponi, id autem intelligens non eque fieri posse per pluralitatem principum illico subdidit: unus ergo princeps. Talem esse principatum ecclesie quis ignorat. Romanus namque pontifex ex institutione domini et Salvatoris nostri in regno militantis ecclesie non solum summi sacerdotis, sed etiam*

¹ Von 1442 bis zu seinem Tode 1457 Bischof von Brescia. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi* II, 124.

summi regis officio fungitur. Unser Autor handelt eingehend über das regnum ecclesie, wie wir es ähnlich schon bei Jakob von Viterbo und Dominicus de Sancto Severino wahrgenommen haben.

§ 4. Dominicus de Dominicis Venetus

Von Dominicus de Dominicis Venetus, der von 1448 bis 1464 Bischof von Torcello war, enthält die vatikanische Bibliothek eine Reihe von Handschriften. Gedruckt scheint von ihm nichts zu sein, wie er überhaupt bisher noch nicht Gegenstand der literarhistorischen Forschung gewesen sein dürfte. Cod. Vat. lat. 1057 enthält eine Gesamtdarstellung der mystischen Theologie aus der Feder des Dominicus de Dominicis: Incipit liber de contemplatione Dominici Veneti Episcopi Torcellani omnium liberalium artium ac sacre theologie magistri. Dieses Werk, welches dem Kardinal Johannes de Turrecremata gewidmet ist, ist eine sehr klare Darstellung aller um die mystische Kontemplation sich gruppierenden Probleme, wobei die früheren Autoren, besonders Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Viktor, Bonaventura, Thomas von Aquin, mit großer Sorgfalt benützt sind. Cod. Vat. lat. 4589 enthält die Rede, die Dominicus de Dominicis Venetus 1458 anlässlich der Wahl Pius' II. zu Rom gehalten hat (Dominici Episcopi Torcellani Oratio de electione Romani Pontificis habita Romae XVII Calendas Septembres 1458). Für unsere Untersuchung kommt seine Schrift De potestate papae in Betracht, welche im Cod. Vat. lat. 4123, einer schön geschriebenen Pergamenthandschrift des 15. Jahrhunderts, erhalten ist. In dieser Handschrift trägt das Werk folgenden Titel: De potestate papae et termino eius per concordantias theologie ac juris canonici Reverendi Domini Dominici Veneti Episcopi Torcellani omnium artium liberalium ac sacre theologie magistri ad sanctissimum patrem et dominum dominum Callistum papam III. Diese Schrift ist sonach zwischen 1455 und 1458, der kurzen Regierungszeit des Papstes Calixtus III., abgefaßt worden. Der Ausdruck per concordantias theologie ac juris canonici deutet darauf hin, daß der Verfasser in erster Linie Theologe und Philosoph ist. Dies läßt sich auch aus den von ihm benützten

Quellen ersehen. Der am meisten zitierte Theologe ist ohne Zweifel der hl. Thomas von Aquin, von dessen Werken besonders häufig die Schrift *De regimine principum* uns begegnet. Auch Aristoteles ist, wie wir sogleich sehen werden, in weitem Umfang verwertet. Dieser vornehmlich philosophisch-theologische Charakter des Quellenmaterials wird dadurch, daß mehrfach auch der Bologneser Laienkanonist Johannes de Lignano zitiert wird, keineswegs verwischt. Johannes de Lignano war auch ein hervorragender Philosoph und Theologe, wie eine vatikanische Prachthandschrift Cod. Vat. lat. 2693, welche die theologischen Werke desselben enthält, deutlich beweist. Das Initium des Traktates *De potestate papae* lautet: „Rex ille sapiens, qui ut nomine ita et sapientie excellentia summi regis ac veri pontificis Jesu Christi gessit figuram. Dominicus Venetus zerlegt sein Werk in fünf Teile: *Prima pars de potestate papae circa universalem ecclesiam et membra eius universaliter, ubi queritur, an valeat circa jus divinum aliqua et circa jus positivum omnia dispensare. Secunda pars de potestate eiusdem circa episcopos et episcopatum. Tertia pars de potestate eiusdem circa cardinales et cardinalatum. Quarta pars de potestate eius in comparatione ad imperium et regnum et principes laicos et temporalia. Quinta pars de potestate eius in comparatione ad ipsum papatum et successores eius.* Wir müssen uns hier auf die Darlegungen des 4. Buches, und zwar auf die Erörterungen, in welchen eine Verwertung der aristotelischen Philosophie sich in größerem Ausmaße wahrnehmen läßt, beschränken.

Hier spricht Dominicus Venetus vor allem den Satz aus, daß der Papst als der höchste Fürst und oberste Monarch den Kaiser und jeden weltlichen Herrscher an Würde und Auktorität überragt: *Papa est primus princeps et monarcha summus et quod nec imperator nec quicumque alius in dignitate et auctoritate equalis est ei* (fol. 58r). Unser Autor führt zuerst ein Argument des Johannes de Lignano an: „Bei Dingen, die eine wesentliche Ordnung haben, gibt es nicht gleich vollkommene Wesen. Darnach ist der Kaiser dem Papste nicht gleich, sondern steht unter ihm.“ Dominicus Venetus findet dieses Argument in dieser Form nicht als beweiskräftig und gibt ihm deshalb mit Zuhilfenahme aristotelischer Gedanken eine überzeugendere Ausgestaltung. Bei

Dingen, die eine wesentliche Unterscheidung und eine wesentliche Ordnung aufweisen, gibt es keine ganz gleich vollkommene Wesen. Er verweist hiefür auf einen Gedanken des Aristoteles im 8. Buch der Metaphysik. Diese beiden Gewalten, die päpstliche und kaiserliche, die geistliche und weltliche, sind wesentlich voneinander verschieden, weil nach Aristoteles die Potenzen durch die Akte und die Akte durch die Objekte unterschieden werden.¹ Die Handlungen, die sich unmittelbar auf das Geistliche beziehen, und die Tätigkeiten, die sich unmittelbar auf das Zeitliche beziehen, sind voneinander unterschieden, wie das Geistliche vom Zeitlichen verschieden ist. Folglich sind auch die diesen Objekten und Tätigkeiten entsprechenden Gewalten voneinander verschieden. Diese Gewalten sind auch zusammengeordnet, weil sie sonst in Unordnung gebracht wären. Was aber von Gott ist, das ist geordnet. Alle Gewalt aber ist von Gott (Röm. 13, 1). Diese Gewalten sind wesentlich aufeinander hingeordnet, weil sie der Art, nicht bloß der Zahl nach voneinander verschieden sind. Es folgt also, daß eine von beiden vollkommener ist als die andere. Die weltliche Gewalt kann aber nicht die vollkommenere sein, also ist die geistliche Gewalt vollkommener als die weltliche, wie die Seele vollkommener als der Leib ist. Gegen dieses Argument, das noch durch eine Ambrosiusstelle erhärtet wird, könnte eingewendet werden, daß diese beiden Gewalten auch geordnet wären, wenn sie beide auf Gott hingeordnet wären, ohne daß sie aufeinander hingeordnet wären. Diese Schwierigkeit, die aus einem kanonistischen Text entnommen ist, wird durch die Unterscheidung zwischen der Ordnung der Vollkommenheit (*ordo secundum perfectionem*), wonach dasjenige das Frühere ist, was das Vollkommenere und Würdigere ist, und der Ordnung der Abhängigkeit und Natur (*ordo et dependentie et nature*), um die es sich hier handelt, gelöst. Er verweist hiefür auf Aristoteles.² Für die weitere Beweisführung bringt Dominicus Venetus zunächst einen Gedanken aus der aristotelischen Metaphysik, daß man bei jeder Unterscheidung einer Gattung zwei konträre Extreme, ein vollkommenes und ein unvollkommenes, setzen

¹ De anima II, 4 (415a 16).

² Der Gedanke ist besonders bei Thomas von Aquin näher ausgeführt: I. Sent. dist. 20 qu. 3 a 1; S. Th. I qu. 42 a. 3.

muß.¹ So wird die Substanz in eine körperliche und unkörperliche Substanz eingeteilt, wovon die unkörperliche die vollkommener ist. Der Körper wird dann wieder eingeteilt in einen beseelten und unbeseelten, wovon der Beseelte das Vollkommenere ist. Die potestas nun, die Gewalt ist ein bestimmtes Sein und nicht ein bloßes Gedankending (*ens rationis*), wie manche fälschlich gemeint haben, da sie ja auch unabhängig von unserem Denken ein reales Sein in der Natur hat. Deswegen kann die potestas auch in eine Seinskategorie eingegliedert werden. Diese Kategorie ist nach den einen die Qualität, nach den anderen die Relation. Wenn auch Aristoteles die geistliche Gewalt nicht gekannt hat, weil sie auf natürliche Weise nicht erkennbar ist, und er deshalb in die Kategorie der Qualität nur die *potentia naturalis* einreichte, so hat doch Thomas von Aquin den sakramentalen Charakter, der eine *potentia spiritualis* ist, bei der zweiten species der Kategorie der Qualität eingereiht.² Wenn man nun die potestas spiritualis in die Kategorie der Qualität eingliedert, so gliedert sich die potestas als species der Qualität zunächst in eine potestas naturalis und non naturalis, die letztere wieder in eine potestas circa spiritualia, eben in die für uns in Betracht kommende geistliche Gewalt, und in die potestas circa corporalia, die weltliche Gewalt. Es ist diese Gliederung die Unterscheidung der Gattung in die Arten. Da nun nach dem soeben erwähnten aristotelischen Gedanken bei der Einteilung der Gattung in die species ein vollkommeneres und weniger vollkommenes Teilungsglied sich konträr gegenüberstehen, deshalb sind die geistliche und weltliche Gewalt wesentlich nicht von der gleichen Vollkommenheit, sondern die geistliche Gewalt steht höher als die weltliche. Zur gleichen Folgerung gelangen wir, wenn wir die potestas als Relation auffassen. Hier erscheint die geistliche Gewalt, die schließlich im sakramentalen Weihecharakter beruht, als eine in einer der Seele eingeprägten Qualität begründete Relation, während die weltliche Gewalt nur eine Jurisdiktionsgewalt ist und in der Beziehung des Vorgesetzten zum Untergebenen besteht. In diesen Gedankengängen des Dominicus Venetus zeigt sich eine weitgehende Verarbeitung von spe-

¹ Vgl. *Metaph.* VII, 12.

² *S. Th.* III qu. 63 a. 2.

kulativen Gedanken des Aristoteles und des hl. Thomas von Aquin.

Dieser aristotelische und auch thomistische Einfluß kommt auch noch in einer Reihe von anderen Argumenten zur Geltung, welche Dominicus Venetus für den Vorrang der geistlichen Gewalt vor der weltlichen und für die *potestas directa* in *temporalibus* der geistlichen Gewalt entwickelt. Mit Benützung eines Textes aus dem Anfang der nikomachischen Ethik wird folgender Beweisgang formiert: Die päpstliche Gewalt verhält sich der weltlichen Gewalt gegenüber als die architektonische d. h. leitende Gewalt, weil nach den Ausführungen des Aristoteles im 1. Buch der nikomachischen Ethik das, was von der Kunst oder Tugend gesagt wird, in analoger Weise von der *potestas* und vom *habitus* gilt, da dies alles eine Hinordnung zum Guten als Ziel bedeutet.¹ Die Kunst nun, die sich mit dem Zweck selbst befaßt, ist demgegenüber, was auf den Zweck hingeeordnet ist, architektonisch d. h. leitend und gebietet über alles, was als Mittel zum Zwecke dient. Da aber das Zeitliche zum Geistlichen als zu seinem Zweck hingeeordnet ist, so ergibt sich, daß die geistliche Gewalt sich als die gebietende und architektonische leitende Gewalt (*principativa et architectonica*) zur weltlichen oder zeitlichen Auktorität verhält. Es werden nun aus der nikomachischen Ethik Analogien² beigebracht, die uns auch schon früher begegnet sind: Beispiele, die der Kriegskunst, Reitkunst, dem Sattlerhandwerk und der Schifffahrtei entnommen sind. Die Kriegskunst gebietet über die Reitkunst und die Reitkunst hinwiederum über das Sattlerhandwerk, aber die Reitkunst stellt selber keine Zäume her. Ähnlich gebietet auch die Schifffahrtei dem Schiffsbauhandwerk und diese gibt ihre Befehle wieder dem Zimmermannshandwerk, das das Bauholz für den Schiffsbau zurechtrichtet. In dieser Weise verfügt der Herrschende durch Befehl und Leitung über die ihm Untergebenen, ohne daß er selbst unmittelbar die Funktionen der Untergebenen ausübt. Dominicus Venetus überträgt dies nun auf das Verhältnis zwischen der päpstlichen und weltlichen Gewalt. Die päpstliche Gewalt hat über die weltliche Gewalt zu herrschen, aber sie hat sich nicht in deren Funktionen

¹ Ethic. Nicom. I, 1 (1094 a 1).

² Ethic. Nicom. I, 1 (1094 a 6 ff.).

einzumischen, außer insofern es zur Erhaltung und leichteren Verwaltung der geistlichen Belange förderlich ist. Dominicus Venetus beruft sich wiederum auf Aristoteles, demzufolge die Politik, die *scientia civilis*, eine gebietende Stellung gegenüber den anderen Künsten, die im staatlichen Leben sich betätigen, z. B. gegenüber der Redekunst, einnimmt. Der Staatskunst steht es zu, zu verfügen und anzuordnen, wie die anderen Künste im Staate beschaffen sein müssen, z. B. welche Redner zugelassen werden können und welche nicht. Ähnlich verhält es sich auch mit der Kriegskunst usw. Dominicus Venetus wendet nun diese mehr allgemeinen Darlegungen auf das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt an. Der Priester ist in noch höherem Grade ein *architectonicus*, ist in leitender Stellung gegenüber den anderen, die in der *respublica christiana* sind. Deshalb steht es ihm in dieser seiner architektonischen Stellung zu, zu bestimmen, wer in dieser *respublica christiana* sein dürfe und wie beschaffen er sein müsse, und wieweit sich deren Gewalt zu erstrecken habe. Der Priester kann die einen zulassen, die anderen zurückweisen, wie es ihm eben besser erscheint. So liegt es in der Vollmacht des Kirchenregimentes, über die weltlichen Fürsten und die Art und Weise, wie sie zu regieren haben, Verfügungen und Anordnungen zu treffen (*disponere et ordinare*). Weiterhin steht es diesem *regnum principatus ecclesiastici* zu, die weltlichen Regierungen, insofern es der Zweck der Kirche erfordert, zu beurteilen und auch zu bestimmen, wie die Träger dieser Regierung beschaffen sein müssen und wie weit sie gehen können. Dominicus Venetus führt nun den Text aus der Schrift des hl. Thomas *De regimine principum* l. I cap. 14 über das Verhältnis von *sacerdotium* et *regnum* an, den wir früher, als von der Lehre des hl. Thomas die Rede war, besprochen haben. Wir sehen auch hier das Weiterleben und Weiterwirken dieser bedeutungsvollen Schrift des Aquinaten. Dominicus Venetus zitiert auch sonst in dieser *quarta pars* seines Werkes dieses thomistische *opuculum*.

Unser Autor entwickelt noch mehrere Argumente für seine hierokratische Auffassung des Verhältnisses der päpstlichen Gewalt zur weltlichen und verwendet dabei die aristotelische Philosophie. Eines dieser Argumente geht von einem Axiom aus dem

10. Buch der Metaphysik aus: In jeder Gattung muß es ein Eines und Erstes geben, welches Maßstab und Maß (*metrum et mensura*) für das andere, was in dieser Gattung enthalten ist, bildet. Da es nun unterschiedene und verschiedene Regierungsgewalten gibt, deshalb ist es notwendig, daß sie alle auf ein einziges Prinzip zurückgeführt werden. Dieses Prinzip ist nicht bloß ein Prinzip der Vollkommenheit, insofern die auf dieses Prinzip bezogenen Dinge je nach dem Grade der Annäherung an dasselbe mehr oder minder vollkommen sind, es muß vernünftigerweise dieses erste Prinzip auch Prinzip der Leitung (*directivum*) für die anderen und Regel und Richtschnur für deren Betätigung sein. Diese höchste leitende Norm ist aber der apostolische Stuhl, die Mutter und Lehrerin aller, von deren Regeln und Normen in keiner Weise abgegangen werden kann. Dominicus Venetus bringt als Beleg hierfür außer der Bibelstelle Luk. 22, 32: *confirma fratres tuos* einen Text aus Cyrillus: „*Solius apostolici throni est reprehendere corrigere statuere disponere solvere ligare loco ipsius, qui cum constituit.*“ Dieser apokryphe Text ist mit einer Änderung (*constituit* für *aedificavit*) aus dem *opusculum* des hl. Thomas *Contra errores Graecorum* herübergenommen. Die weltliche Gewalt, so fährt Dominicus Venetus weiter, hat nicht alles zu regeln; da der Zweck der weltlichen Gewalt die *pax civilis*, das *bonum civile* ist, deshalb erstreckt sie sich nicht auf die geistlichen Güter und nicht auf das ewige Leben. Die weltliche Gewalt kann also nicht die allgemeine Norm und die leitende Macht für alle anderen Träger von Gewalten sein. Dies kann nur die geistliche Gewalt sein, denn wer über den Zweck zu bestimmen hat, der hat auch über das, was auf den Zweck hingeeordnet ist, zu verfügen.

Ein anderes Argument des Dominicus Venetus ist durch die aristotelische Lehre vom Zweck bestimmt. Wo vieles auf Eines hingeeordnet ist, da muß es außer den einzelnen Regierungsgewalten auch ein universale *regimen* geben. Denn wie Aristoteles im 1. Buche der nikomachischen Ethik ausführt, besteht in allen Kräften und Betätigungen eine Ordnung nach der Ordnung der Zwecke. Das *bonum commune* ist etwas Erhabeneres (*divinius*) als das *bonum particulare*. Deswegen ist das *bonum commune* der Zweck und das Ziel des *bonum particulare*. Darum muß es über den Regierungsgewalten, welche mit den Teilgütern

von Orten, Provinzen und zeitlichen Werten sich befassen, eine höchste Gewalt geben, die sich auf alle Menschen und auf alle Dinge, sowohl die geistlichen wie die weltlichen, erstreckt. Denn sonst gäbe es keine Verbindung mit dem Einen (*colligatio ad unum*). Dominicus Venetus macht nun eine sehr beachtenswerte Bemerkung über den Text des hl. Thomas am Schluß des Kommentars zum 2. Sentenzenbuch, über dessen Interpretationsschwierigkeiten wir oben gehandelt haben. Ich bringe am besten den Text unseres Autors: *Licet in radice hanc rationem ponat S. Thomas II Sententiarum dist. 44 habendo respectum ad universalitatem hominum utputa concludendo, quod papa sit super omnes episcopos qui habent particularia regimina, tamen potest poni, ut comprehendat universalitatem rerum, ut scilicet sit supra regimina tam spiritualium quam temporalium, quia sicut colligatio debet esse in hominibus ad unum finem, ita in rebus, quibus utuntur homines ad finem, ut una sit propter aliam etc.* Dominicus Venetus interpretiert danach diese Thomasstelle nicht im Sinne der *potestas directa*. Er sieht nur in *radice* diese Theorie bei Thomas angedeutet, insofern Thomas mit der Bemerkung, daß der Papst *utriusque potestatis apicem scilicet spiritualis et saecularis tenet*, eine Allgemeinheit der Unterordnung unter den Papst in bezug auf die Personen, nicht aber in bezug auf die Sachen lehrt. Dominicus Venetus dehnt nun diese Allgemeinheit der Unterordnung unter den Papst auch auf den sachlichen Bereich aus und stellt sich damit auf den Boden der Lehre von der *potestas directa*. Wir haben hier einen sehr beachtenswerten, für die Erklärung dieses Thomastextes bisher noch nicht verwerteten, weil unbekannt gebliebenen Text vor uns. Wenn diese Thomasstelle ohne weiteres als ein Beleg für die Theorie von der *potestas directa* zu verwerten gewesen wäre, dann hätte Dominicus Venetus, der ein entschiedener Verfechter dieser Theorie gewesen ist, sich nicht damit begnügt zu bemerken, daß davon bei Thomas nur in *radice* die Rede sei.

Es sei noch ein letztes Argument philosophischer Art angeführt, das auf die Begriffe Mikrokosmos und Makrokosmos sich stützt. Der Mensch ist der Mikrokosmos, die Welt im kleinen. Deshalb wird auch die Regierung und Leitung der Menschen um so besser sein, je mehr sie der Leitung des Universums, des Makro-

kosmos, ähnlich ist. Unser Autor beruft sich hier auf den Schlußsatz des 12. Buches der Metaphysik, das mit einem Homerzitat ausklingt.¹ Die Dinge des Universums wollen keine schlechte Verfassung haben, Vielherrschaft ist nicht gut, es soll nur einer Herrscher sein. Wie nun im Weltall ein einziger Herrscher ist, nämlich Gott, der jedes Geschöpf leitet und lenkt, so muß auch in der menschlichen Gesellschaft ein einziger oberster Herrscher sein. Ein Zeichen dafür ist die Anordnung Gottes, daß alle Menschen von einem Menschen abstammen und daß das Weib vom Manne abstammt, so daß ein Mensch das Prinzip der ganzen menschlichen Natur gewesen ist. In ähnlicher Weise hat nun Gott in seiner Kirche durch seine Auktorität die Einrichtung getroffen, daß die Einheit von einem Haupte, eben dem Papste, ihren Ausgang nimmt.

§ 5. Rodrigo Sanchez de Arévalo

Eine bisher noch nicht genügend bekannte und gewürdigte Gelehrten-gestalt des 15. Jahrhunderts ist der Spanier Rodrigo Sanchez de Arévalo († 1470), gewesen,² der gründliche juristische Durchbildung, theologisches Wissen und humanistische Neigungen in sich vereinigte, als spanischer Gesandter auf dem Konzil von Basel und am Hofe Kaiser Friedrichs III. und besonders an der Kurie unter einer Reihe von Päpsten eine mannigfache kirchenpolitische und diplomatische Wirksamkeit entfaltete. Er wurde nacheinander Bischof von Oviedo (1457), Zamora (1467), Calahorra (1468) und Palencia (1469), verblieb aber in Rom, wo er die Stelle eines Kommandanten der Engelsburg bekleidete und auch mit den Humanisten Platina und Kardinal Bessarion verkehrte. Seine schriftstellerische Tätigkeit war eine

¹ Metaph. XII, 10 (1076 a 3).

² Über Arévalo vgl. H. Hurter S. J., *Nomenclator literarius theologiae catholicae* II², Oeniponte 1906, 942 ff. Nicolaus Antonius, *Bibliotheca Hispanica nova* I, Matriti 1783, l. 10 c. 11 n. 587–642 (die ausführlichste Darstellung). A. Lambert, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* III, 1657–1661. Das Wesentliche ist kurz zusammengefaßt von R. Newald in M. Buchbergers *Lexikon für Theologie und Kirche* I, 626 f. Vgl. auch S. Merkle, *Concilium Tridentinum* II (*Diariorum Secunda Pars*), Friburgi 1911, 737.

überaus ausgedehnte und vielseitige. Nur ein kleiner Teil seiner Werke, darunter auch das kulturhistorisch interessante *Speculum vitae humanae*, das durch Steinhöwel auch ins Deutsche übertragen wurde, ist im Drucke veröffentlicht worden. Wir besitzen von ihm bisher keine eingehende Biographie, zu der in seinen eigenen Schriften, namentlich in der Praefatio zum *Speculum vitae humanae* sich wertvolles autobiographisches Material findet. Desgleichen haben wir noch keine vollständige Zusammenstellung seiner Publikationen auf Grund der Handschriften und Drucke. Ein großer Teil seiner Werke befindet sich in Handschriften der Vatikanischen Bibliothek. Es ist zu wünschen, daß die seitens spanischer Theologen jetzt so eifrig gepflegte Erforschung der Geschichte der spanischen Theologie auch auf diese sehr interessante Persönlichkeit zurückgreifen werde. Hier können natürlich nur jene Schriften in Betracht kommen, in welchen über das Verhältnis von Kirche und Staat, von zeitlicher und weltlicher Gewalt gehandelt wird und zugleich die aristotelische Philosophie herangezogen wird. Und auch da müssen wir uns auf einen Haupttext einschränken.

Cod. Vat. lat. 4106 enthält von fol. 1r–348r das ungedruckt gebliebene¹ Werk des Rodericus Sancius de Arévalo: *Defensorium ecclesiae et status ecclesiastici*, das dem Papste Paul II. gewidmet ist. Die Widmung, auf die noch drei Prologe (fol. 1r–6r) folgen, gibt kurz über den Zweck des Werkes Aufschluß: „Ad beatissimum et clementissimum Paulum secundum pontificem maximum liber incipit dictus deffensorium ecclesie et status ecclesiastici contra querulos detractores et emulos sublimitatis auctoritatis et honoris romani pontificis necnon prelatorum et ceterorum ministrorum ecclesie. In quo primo adducitur et probatur sublimitas et excellentia dignitatis episcopalis et sacerdotalis testimoniis juris naturalis divini et humani necnon gentilium et philosophorum traditionibus et observationibus. Deinde per decem tractatus colliguntur et adducuntur omnia et singula obiecta, detractationes et maledicta, rationes et argumenta auctori-

¹ Arévalo bemerkt zwar im 1. Kapitel seines *Speculum humanae vitae*, daß er auch dieses *Defensorium* ediert habe. Aber es läßt sich kein Druck nachweisen. „Cependant l'impression, inconnue, en reste fort douteuse.“ A. Lambert l. c. 1660.

tates et cetera fundamenta, que per eosdem detractores et emulos dici et allegari communiter solent aut excogitari possunt adversus sedem apostolicam ac prelatos et personas ecclesiastici status. Et tandem predicta obiecta discutuntur et quatenus a veritate deviant evacuantur et veritas elicitur et roboratur. Editus est liber iste ipse a Roderico Sancii episcopo Zamorensis postea Callagurritane Hyspano utriusque juris et artium professore sanctissimi domini nostri Angeli de Urbe castellano et referendario.“ Am Schluß ist als Entstehungszeit das Jahr 1466 angegeben: Explicit deffensorium ecclesie editum et compilatum per reverendissimum dominum Rodericum episcopum Zamorensem et utriusque juris doctorem summum anno Domini MCCCCLXVI indictione undecima pontificatus vero sanctissimi in Christo patris et domini nostri domini Pauli divina providentia pape II anno tertio. Nach einem ausführlichen Inhaltsverzeichnis (tabula fol. 6r–26r) folgt fol. 26r–34v eine prefatio oder ein Preambulum, worin die excellentia und sublimitas der bischöflichen und priesterlichen Würde und Gewalt im allgemeinen auch aus philosophischen Erwägungen mit Berufung auf Aristoteles erwiesen wird.

Der fol. 34v beginnende erste Traktat hat zum Gegenstand eingehendster Erörterung die Frage der päpstlichen Gewalt auch in ihrem Verhältnis zur weltlichen Gewalt: Incipit primus tractatus principalis huius libri, in quo examinatur, an romanus pontifex habeat unam et supremam potestatem immediatam a Christo in tota ecclesia et super omnes creaturas nedum in spiritualibus et in corporalibus. Im ersten Kapitel stellt er (fol. 35v) die conclusio auf: Omnis potestas residens in romano pontifice tamquam in capite ecclesie est una realiter et essentialiter. Bei der Begründung dieser These stützt er sich auch auf fundamenta politica et moralia, auf die staatsphilosophische Erwägung, daß eine gute Leitung der Gesamtheit einen einzigen Monarchen, der an der Spitze der gesamten Menschheit steht (qui toti universitati mundiali preest) fordert. Er findet dies ausgesprochen im 3. Buch der aristotelischen Politik und im ersten Buch der Ökonomik.¹ Diese obige conclusio ist auch für wahr erklärt durch die Bulle (Extravagante) Unam Sanctam des Papstes Boni-

¹ Politic. III, 14–17.

faz VIII. Unser Autor beruft sich dann auch noch auf Stellen des hl. Thomas von Aquin IV Sent. dist. 18 qu. 1 a. 1 und S. Th. I qu. 60 a. 1 wie auch von Alexander von Hales S. Th. IV qu. 35).

Für unsere Untersuchung kommt hauptsächlich das vierte Kapitel des ersten Traktates in Betracht, das die potestas papae in temporalibus vom philosophischen Gesichtspunkt aus beleuchtet und begründet. Capitulum quartum, in quo predicta suprema potestas romani pontificis non solum in spiritualibus, sed in temporalibus probatur et corroboratur testimoniis naturalibus et fundamentis moralibus et politicis et inconvincibilibus rationibus. Es könnte von den Gegnern der Kirche, so bemerkt unser Autor am Eingang des Kapitels, geltend gemacht werden, daß die vorher für die These entwickelten Beweise als aus dem kirchlichen Gesichtskreis entnommen und in eigener Sache geführt verdächtig erscheinen. Deshalb soll lediglich mit philosophischen, moralischen und staatsphilosophischen Argumenten, gleich als ob es kein positives, kirchliches und weltliches Recht geben würde, die Wahrheit von der höchsten Gewalt des römischen Papstes nicht bloß in geistlichen, sondern auch in weltlichen Dingen erwiesen werden. Diese These selber formuliert unser Autor im Sinne der potestas directa also: Quod potestas ecclesie et romani pontificis et eius principatus est super omnes principatus imperatorum regum et principum non solum in spiritualibus, sed etiam in terrenis et temporalibus et quod principatus imperialis vel regius sit ministerialis et instrumentalis eidem subministrans et deserviens sitque mobilis et revocabilis ad jussum principatus ecclesie. Rodericus Sanchez de Arévalo bringt nun für seine These, in der das hierokratische System unzweideutig ausgesprochen ist, acht Beweise, in welchen ich bisher die ausführlichste Benützung der aristotelischen Philosophie für die Begründung des hierokratischen Systems gefunden habe. Er mischt in diese philosophischen Beweise auch kanonistische Texte, auf welche ich nicht näher eingehe.

Der erste Beweis ist folgender. In jedweder Herrschergewalt und Monarchie muß man auf ein erstes Prinzip kommen, von welchem alle Gewalt abhängt, damit man nicht in die irrige Annahme von zwei oder mehreren Prinzipien verfällt. Denn Gott

allein ist das erste Prinzip, von dem der Himmel und die ganze Natur abhängt. Er beruft sich hier auf das *caput Firmiter* des 4. Laterankonzils, das bekanntlich an der Spitze der Dekretalen Gregors IX. steht. Aber wenn es auch keine juristische Begründung geben würde (*et si jura deficerent*) — eine Wendung, die auch bei den folgenden Beweisen wiederkehrt —, dann kann man sich auf die Beweise, welche Aristoteles im 12. Buche der *Metaphysik*¹ erbringt, stützen. Wenn es, so führt hier der Philosophus aus, zwei Prinzipien geben würde, so würden sie entweder auf die gleiche Weise (*uniformiter*) tätig sein oder im Widerstreit zueinander stehen. Im ersteren Falle würde das eine Prinzip alles zu tun vermögen und so das zweite Prinzip überflüssig machen. Im zweiten Falle würde, wie dies Aristoteles eingehend begründet, das eine Prinzip das andere zerstören. Wenn nun also von einem Einigen alle Herrschergewalt abhängig ist, dann ist dieser Eine entweder der Papst oder der Kaiser. Für den Papst spricht die Tatsache, daß seine Gewalt in erster Linie und direkt auf das Geistliche sich bezieht, während die Gewalt des Kaisers und der Könige auf das Zeitliche hingeordnet ist. Das Zeitliche ist aber auf das Geistliche als auf seinen Zweck hingeordnet. Das wird nicht bloß durch kanonistische Texte, sondern auch durch Darlegungen des Aristoteles im 2. und 3. Buche von *De anima* bewiesen. Die weltliche Herrschaft wird also auf die geistliche Gewalt als auf ihren vervollkommnenden Zweck hinbezogen. Denn wer den Zweck leitet und dirigiert, der leitet und dirigiert auch alles, was auf den Zweck hingeordnet ist. Er beruft sich hier auf kanonistische Zeugnisse, auf Darlegungen des Aristoteles im zweiten und dritten Buch der *nikomachischen Ethik* und im ersten Buch *De anima* wie auch auf die thomistische Schrift *De regimine principum*, wobei in der Handschrift fälschlich l. 2 cap. 3 für l. 1 cap. 14 steht. Rodrigo Sanchez de Arévalo faßt seinen Beweis in einem Schlußsatz zusammen. Wenn also der Papst auf geistlichem Gebiete Herrscher ist und das Geistliche Zweck und Ziel des Zeitlichen ist, dann gebietet er konsequenterweise auch über den Bereich des Weltlichen, der auf das Geistliche als auf sein eigentümliches Ziel hingeordnet ist.

¹ *Metaph.* XII, 10.

Der zweite Beweis geht von dem Satze aus, daß der apostolische Prinzipat ein Prinzipat der Seelen ist, daß hingegen der kaiserliche oder königliche Prinzipat ein Prinzipat der Körper und der zeitlichen Dinge ist und als solcher von den geistlichen Dingen, deren er unfähig ist, entfernt ist. Er führt hiefür kanonistische Belege an und bemerkt dann: Wenn es auch keine Rechtssätze geben würde, würde das vernünftige philosophische Denken das gleiche erweisen. Denn bei all den Dingen, die von der Natur hervorgebracht sind, erstreckt sich, wie Aristoteles im 1. Buch der Physik¹ dartut, die Leitung von den vollkommen geordneten Wesen auf die weniger vollkommen geordneten. Der Mensch ist aber das vornehmste aller Geschöpfe auf Erden. Also wird alles Übrige auf ihn als auf den Zweck hingeeordnet. Im Menschen sind aber Leib und Seele und es wird der Leib auf die Seele als auf seinen Vervollkommnungszweck hingeeordnet und es läßt sich so demonstrativ beweisen, daß alles Irdische wegen der vernunftbegabten Menschenseele besteht. So läßt sich nun schließen, daß der Prinzipat, der die Seele und so den letzten Zweck regelt, auch alle zeitlichen Dinge, die auf diesen Zweck hinbezogen sind, beherrscht und leitet. Dieses Prinzipat aber ist die Gewalt der Kirche.

Das dritte unwiderlegbare Argument — wie unser Autor seine Beweisführung nennt — ist der Ähnlichkeit zwischen der *monarchia terrena* und der *monarchia caelestis* entnommen. Nach einem Gedanken des Aristoteles im 1. Buch von *De caelo et mundo* wird jedwedes Ding um so mehr vervollkommenet, je mehr es dem ersten Vollkommensten ähnlich wird.² Dies vorausgesetzt, besteht kein Zweifel darüber, daß man in der Monarchie des Himmelsgebäudes (*monarchia celestis*) zu einem ersten Himmelskreise (*sphera*) gelangt, welche das erste Bewegliche (*primum mobile*) genannt wird, weil durch seine Bewegung die *machina inferior* in Umlauf gesetzt wird. Auch in der Reihe der Intelligenzen muß man zu einer ersten Intelligenz gelangen, von der als von ihrer Wirk- und Zweckursache alle anderen abhängig sind. In dieser Weise hängen die einzelnen Körper der Himmelsmaschine von den einzelnen Intelligenzen (Gestirngeistern) ab,

¹ Vgl. *Physic.* I, 5.

² Der Wortlaut dieser Stelle findet sich nicht in *De caelo et mundo* I.

die einzelnen Intelligenzen befinden sich wieder in Abhängigkeit von der ersten Intelligenz, welche wiederum vom Ersten, welches der Beweger von allen ist, abhängig ist. Folglich muß man in allen geschaffenen Dingen zu einem Einen und Ersten kommen, welches der Regulator aller körperlichen und unkörperlichen Wesen ist und von welchem die ganze Weltmaschine abhängt. Die Anwendung auf die Gewalt des Papstes, auf die päpstliche Weltmonarchie wird nicht mehr gemacht, sondern nur noch hinzugefügt: *et iste est principatus anime rationalis*. Es ist möglich, daß hier in der Handschrift, die sehr fehlerhaft ist, etwas weggeblieben ist.

Das vierte Argument benützt eine Analogie aus der Psychologie, um die Verschiedenheit der weltlichen von der geistlichen Gewalt darzulegen und die Unterordnung der letzteren unter die erstere zu erweisen. Der Prinzipat der Kirche und des römischen Papstes ist direkt und in erster Linie ein Prinzipat der Seelen. Die Seele herrscht aber über den Leib mit einem *dominium despoticum*, wie der Herr über den Sklaven gebietet. Es wird hierfür auf das 3. Buch der nikomachischen Ethik und auf das 3. Buch von *De anima* verwiesen.¹ Die vernünftige Seele als das geistige Prinzip im Menschen herrscht aber über die sensitiven Seelenkräfte nicht mit einem *dominium despoticum*, wie der Herr über den Sklaven gebietet, sondern mit einem *dominium politicum*, wie der König über seine Untertanen herrscht. Der Körper kann nämlich der Geistsseele nicht widerstehen, wie auch der Sklave dem Herrn keinen Widerstand leisten kann. Hingegen kann die sensitive Seelenpotenz der Geistseele Widerstand leisten, wie auch der Untertan sich mitunter gegen den König erhebt. Denn das sinnliche Begehren kann sich gegen die Vernunft regen und sie regt sich häufig gegen die Richtschnur der Vernunft, wie man dies z. B. bei dem Unmäßigen oder beim Diebe gewahrt und bei allen, die vom rechten Pfad der Vernunft sich entfernen, wahrnimmt. Der Körper aber kann der Seele keinen Widerstand leisten und er leistet ihr auch keinen Widerstand, wie eine Säge demjenigen, der sie beim Sägen handhabt, nicht widerstehen kann. Der apostolische Prinzipat der Kirche ist ein Prinzipat der Seelen und hat deswegen ein *dominium des-*

¹ Der wichtigste Text ist *Politic. I, 5* (1254 b 3-5).

poticum et absolutum. Der Prinzipat des Kaisers aber und des Königs ist ein Prinzipat der Körper, der nicht mit einem *dominium despoticum*, sondern einem *dominium politicum* gebietet, indem ihm bald gehorcht wird, bald nicht Folge geleistet wird. Daraus ergibt sich in notwendiger Schlußfolgerung, daß der apostolische Prinzipat eine Gewalt über das Geistliche und Körperliche ist nach dem juristischen Grundsatz: Wenn ich den besiege, der dich besiegt, dann werde ich auch dich selber besiegen. Nun ist aber der apostolische Prinzipat das Regulativ der Seele, die Seele ist aber das regulative Prinzip des Leibes. Also ist der Prinzipat des Papstes das regulative, gebietende Prinzip auch über die Körper und die irdischen Belange. Der kaiserliche Prinzipat hingegen steht zum päpstlichen im Verhältnis der dienenden und werkzeuglichen Gewalt (*principatus ministerialis et instrumentalis*).

Der fünfte Beweis geht von politischen und ethischen Gesichtspunkten (*fundamenta politica et moralia*) aus. Hier kommen Gedanken der aristotelischen Politik und der pseudo-aristotelischen Ökonomik zur Verwendung. In der häuslichen Familiengewalt (*regimen yconomicum*) darf nur ein Prinzipat bestehen, der der ganzen Hausverwaltung vorsteht. Denn es ist eine vollkommene Verwaltung des Hauswesens undenkbar, wenn eine Mehrheit des häuslichen Prinzipats vorhanden ist. Wenn hierfür auch keine juristischen Texte und Belege erbracht werden könnten, wäre diese Wahrheit hinreichend durch die Ausführungen des Aristoteles im ersten Buch der Ökonomik und im ersten Buch der Politik erwiesen.¹ Es ist diese Einheit der Herrschergewalt in der Familie ein Abbild der Regierung des Weltalls, welches von einem einzigen herrschenden Prinzip gelenkt wird. Denn bei Annahme einer Vielheit herrschender Prinzipien der Weltregierung — unser Autor verweist hier wieder auf den Schlußgedanken des 12. Buches der Metaphysik² — hätte das Universum keine gute Verfassung. Die Kunst muß die Natur nachahmen. Bei den Naturdingen machen wir die Wahrnehmung, daß, wenn mehrere körperliche Elemente nicht zu einer Einheit verbunden werden können, sie doch alle von einem einzigen Prinzip durchherrscht

¹ Politic. I, 3.

² Metaph. XII, 10 (1076 a 3).

werden, welches die Form dieses gemischten Körpers bildet. Dem Verfasser schweben hier Gedanken der scholastischen Naturphilosophie vor, wie sie etwa in dem opusculum des hl. Thomas von Aquin *De mixtione elementorum ad magistrum Philippum* vorgetragen sind. Er wendet dies nun auf die Familiengemeinschaft (*multitudo domestica*) an. Auch die Vielheit der Familienglieder muß von einem einzigen, dem Familienvater, dem Hausvater als dem Prinzip, von welchem die *multitudo domestica* abhängig ist, geleitet sein. Aristoteles beweist im ersten Buch der Ökonomik die Einheit der Familiengewalt und des Familienoberhauptes.¹ Da es sonach in der häuslichen Gemeinschaft nur eine einzige gebietende Gewalt gibt, deshalb wird es auch in der politischen Gemeinschaft der ganzen Menschheit nur einen einzigen Prinzipat geben. Es wird dies näher durch Aufzeigung der Entwicklung der politischen Herrschergewalt aus der Familiengewalt begründet. Am Anfang waren nach dem Schöpfungsbericht der Genesis die ersten Menschen Mann und Weib. Indem sie Kinder hervorbrachten, entstand die häusliche Gemeinschaft, die Familie. Die Vermehrung der Nachkommenschaft hatte eine Erweiterung der Gebäude zur Folge. Es wurden dann getrennte Gebäude aufgeführt, es entstanden Dörfer, Flecken und Städte. Später bildeten sich Provinzen und Königreiche und schließlich die Vereinigung des Menschengeschlechtes. Wie nun vom ersten Anfang an ein einziges Oberhaupt des Familienhaushaltes (*unus yconomus*), der Familienvater, an der Spitze der Familie stand, so auch ein einziger Inhaber der politischen Herrschergewalt. Hieraus läßt sich folgern, daß es nach der Einrichtung der Natur auch für den ganzen Erdkreis einen einzigen obersten Herrscher geben muß. Dies ist entweder der Papst oder der Kaiser. Daß dies der Kaiser nicht sein kann, ist schon früher bewiesen worden. Denn alle sind darin einig, daß der päpstliche Prinzipat würdiger und vornehmer ist als der kaiserliche. Wenn dies in Abrede gestellt würde, könnte die Schlußfolgerung so gestaltet werden. Es muß einen einzigen und alleinigen Weltprinzipat geben. Dieser kann nur in dem vornehmsten Prinzipat bestehen. Dieses ist aber der päpstliche Prinzipat. Also herrscht der päpstliche Prinzipat über den Erdkreis allein und hauptsächlich (*solus et principaliter*).

¹ Oeconomic. I.

Zur weiteren Behandlung des Verhältnisses zwischen päpstlicher und kaiserlicher Gewalt nimmt er wieder den Gedankengang von der Familiengemeinschaft auf. Wenn nun auch in der Familie ein einziger in erster Linie gebietet, so können doch mehrere in sekundärer und teilnehmender Weise entsprechend der Einrichtung der Natur eine gebietende Tätigkeit ausüben. Einer herrscht in der Familie allein und in erster maßgebender Weise, das ist der Familienvater. Nach ihm kommen die Söhne, einige Sklaven und die Aufseher des Hauses, denen vom Familienvater die Verwaltung des Hauses anvertraut ist. Hierauf kommen solche Familienglieder, welche regiert werden und nicht selbst regieren. Es verhält sich ähnlich auch in der Leitung des Weltalls. Da steht an erster Stelle Gott, nach ihm kommen die Intelligenzen, die reinen Geister, dann die Himmelskörper. Hieran reiht sich der Mensch, zuletzt kommen die dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Naturdinge auf Erden. Aber all diese Wesen und Dinge des Alls richten ihre Tätigkeit durch die Kraft des ersten herrschenden Prinzips auf dieses Erste. So muß es auch in der politischen Regierung der Menschheit einen einzigen und alleinigen Gebieter geben, in dessen Kraft das ganze Menschengeschlecht regiert und gelenkt wird. Dieser Weltmonarch, dieser Eine aber kann nicht verschieden sein von dem obersten Leiter und Beherrscher der vernunftbegabten Seelen, auf welche alles Irdische hingeordnet ist. Dieser oberste Gebieter kann aber nur der Papst sein. So beweist Rodrigo Sanchez de Arévalo mit Zuhilfenahme der aristotelischen Politik und der pseudo-aristotelischen Ökonomik die Weltmonarchie des Papstes.

Auch der nächstfolgende sechste Beweis steht unter dem Einfluß der aristotelischen Politik. Rodrigo Sanchez de Arévalo will zunächst auf Grund der Schriften der heidnischen Philosophen die beste Form der Staatsverfassung feststellen. In Wirklichkeit hält er sich nur an die Unterscheidung der Herrschaftsformen, die Aristoteles in seiner Politik gibt.¹ Er unterscheidet mit Aristoteles drei gute ideale Staatsformen und drei Entartungen oder Mißformen der Staatsverfassung. Die gute gesunde Staatsform hat das Gesamtwohl der Untertanen im Auge und dient nicht dem Interesse Einzelner. Es gibt drei Arten dieser gesunden

¹ Politic. III, 6 u. 7.

guten Herrschaftsform. Die erste ist die Monarchie, die Herrschaft eines Menschen zum Gesamtwohl der Untertanen. Die zweite Art ist die Aristokratie, die Herrschaft weniger tugendhafter Menschen, welche auch das Beste der Untertanen erstreben. Die dritte Art ist die Volksherrschaft, die allgemeine *Politeia* (*politia communis*), welche auch das Gemeinwohl der Untergebenen bezweckt. Diesen drei guten und gesunden Herrschaftsformen stehen drei schlechte Staatsformen gegensätzlich gegenüber. Die erste ist die Tyrannis, die Herrschaft eines Einzelnen, welche nicht dem Gesamtwohl, sondern den Interessen des Herrschers dient. Die Tyrannis ist der Monarchie entgegengesetzt. Die zweite Mißform ist die Demokratie, welche im Gegensatz zur gesunden Volksherrschaft einseitig die eigennützigen Interessen der besitzlosen niedrigen Volksschichten fördert. Die dritte Form ist die Oligarchie, welche der Aristokratie gegenübersteht und einseitig die Interessen der Reichen und Mächtigen im Auge hat. Die beste und idealste Staatsform ist die Monarchie, die Herrschaft eines Einzigen im Dienste des Gemeinwohles der Untergebenen. Rodrigo Sanchez de Arévalo beruft sich auf die Lehre des Aristoteles in der Politik, Ökonomik und in der nikomachischen Ethik. Dieses Ideal findet er in der monarchischen Verfassung der Römer verwirklicht. Hier waren die Senatsbeschlüsse das Werk weniger und vornehmer Männer, die Beschlüsse der Bürgerschaft (*plebiscita*) gingen von den *populares* aus, die Gesetze sind aus dem Volk hervorgegangen. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die vollkommene Regierung des gesamten Erdkreises nur möglich ist, wenn man einen einzigen Herrscher annimmt, durch den und in dessen Kraft alles Einzelne regiert wird. Unser Autor zieht nicht mehr *ex professo* den Schluß auf die Rechtmäßigkeit der päpstlichen Weltmonarchie, welche er hier mit Gedanken der aristotelischen Staatsphilosophie begründen wollte.

Das folgende siebente Argument bringt eigentlich schon früher entwickelte Gedanken in neuer Fassung zum Beweis dafür, daß der kirchliche Prinzipat auch ein Prinzipat über die zeitlichen und weltlichen Dinge ist. Das Argument ist wieder der Psychologie entnommen. Die menschliche Geistseele kann unmöglich, solange sie mit dem Körper verbunden ist, ihre volle Tätigkeit

entfalten, wenn ihr nicht die organischen körperlichen Potenzen dienen, wenn nicht die sensitiven Seelenkräfte dem Intellekt sich zur Verfügung stellen. Auch die sensitiven Kräfte können ihre Tätigkeiten nicht in den Dienst des Intellekts stellen, außer es sind die mit ihnen verbundenen körperlichen Organe in guter Verfassung. Hieraus ergibt sich die Schlußfolgerung, daß, wer die vernunftbegabte Seele und die mit ihr gegebenen geistlichen Belange zu regeln und zu leiten hat, auch die der Seele dienenden weltlichen Dinge zu regeln hat.

Das letzte und achte Argument stützt sich auf die philosophische Lehre vom Verhältnis zwischen Mittel und Zweck. Wer über das Geistliche gebietet, der hat auch originaliter und auctoritative über das Irdische und Zeitliche zu herrschen. Denn wer über das Geistliche herrscht, der richtet und lenkt es zum höchsten, besten und letzten Guten. Diese Hinbeziehung zum letzten und höchsten Gut ist, wie Aristoteles im 1., 3. und 5. Buch der Politik dartut, Sache der besten Herrschergewalt. Denn die Aufgabe des Herrschers und Leiters ist es, den besten Zweck zu erkennen. Im Lichte dieser Erkenntnis des besten Zweckes sind die Mittel, welche zum Zwecke hinführen, und diejenigen, welche von ihm wegführen, zu beurteilen. Danach sind auch Gesetze zu erlassen, welche diese positiven, zur Erreichung des Zweckes führenden Mittel fördern und anordnen, die negativen vom Zwecke wegführenden Mittel verbieten und indifferente Mittel gestatten. Diese verschiedenartigen Mittel entspringen dem guten oder schlechten Gebrauch der zeitlichen Dinge. Daraus ergibt sich, daß demjenigen, der über das Geistliche herrscht, auch die Leitung des Zeitlichen zusteht. Dies wird durch ein Beispiel aus dem Leben erläutert. Der in der Arzneykunst erfahrene Arzt führt den Kranken wiederum zur Gesundheit. Das ist die hauptsächliche Absicht, der Zweck seiner ärztlichen Tätigkeit. Diesen Zweck kann er aber nur wirksam durch Verabreichung entsprechender einfacher und gemischter Heilmittel erreichen. Auch die Zusammensetzung der einfachen und gemischten Heilmittel und auch ihre Anwendung untersteht in erster Linie seiner Kenntnis. Der Apotheker präpariert diese Heilmittel auf Geheiß des Arztes und stellt sie demselben dienend zur Verfügung. Ähnlich bedarf auch der über das Geistliche gebietende päpstliche Prin-

zipat zur Erreichung seines Zweckes der zeitlichen Dinge. Deswegen hat er auch in leitender und auktoritativer Stellung das Zeitliche zu regeln und darüber Gesetze zu erlassen, wenn auch der Kaiser auf Geheiß des Papstes im weltlichen Bereich verwaltend und herrschend sich betätigt.

Im Anschluß an dieses letzte Argument geht Rodrigo Sanchez de Arévalo noch auf einige Schwierigkeiten und Einwände ein. Der erste Einwand ist dieser: Man kann zugeben, daß der päpstliche Prinzipat über das Zeitliche zu befinden hat, insofern dasselbe den Bereich des Geistlichen in Mitleidenschaft zieht. Das ist der Fall, wenn aus dem Gebrauch und Mißbrauch der irdischen Dinge die Sünde entsteht. Es wird hier auf die kanonistischen Texte z. B. die Dekretale *Per venerabilem* hingewiesen, wonach alle Fälle, in welchen die *ratio peccati* zur Geltung kommt, dem kirchlichen Forum unterstehen. Indessen kann die päpstliche Gewalt in keiner Weise *principaliter* im Bereich des Weltlichen gebieten und anordnen, da dies ihr nicht zusteht, weil es zwei durch sich und *per se et principaliter* voneinander verschiedene Stände der Menschen, den Stand der Kleriker und den Stand der Laien gibt. Auf diesen Einwand, der den Standpunkt der *potestas indirecta in temporalibus* zum Ausdruck bringt, antwortet unser Verfasser: Dieser Einwand ist von mäßigem Wert. Denn, wie schon gezeigt wurde, ist der letzte Zweck alles Weltlichen die Ordnung der geistlichen Dinge. Nur hiernach und nach nichts anderem streben in letzter Linie alle weltlichen Dinge. Man muß also mit Notwendigkeit annehmen, daß, wer über das Geistliche herrscht, auch die zeitlichen Dinge nach ihrem ganzen Sein (*secundum totale esse simplex*) zu regeln und zu ordnen hat, da eben das ganze Sein der weltlichen Dinge auf das Geistliche hingeordnet werden muß.

Auch der Hinweis auf die zwei verschiedenen Stände, den Kleriker- und Laienstand, beweist nichts. Es darf daraus kein Schluß auf zwei Arten des Prinzipates, der obersten Gewalt, gezogen werden. Denn es kann und muß mit der Einheit des Prinzipates eine Verschiedenheit und Vielheit der Untergebenen zusammen bestehen. Wir sehen dies ja auch im Universum. Hier erheben sich bei der bestehenden Einheit des Schöpfers die verschiedenen Gattungen der geschaffenen Dinge, körperliche und

unkörperliche, himmlische und irdische Grade. Diese Verschiedenheit beweist die Vollkommenheit des Weltalls und ihres Lenkers. Ähnlich beweist auch auf diesem Erdenrund die Verschiedenheit der Stände keine Verschiedenheit des obersten Prinzipates. Diese Verschiedenheit entspringt aus der Anordnung und der richtigen Politik des einen Prinzipates. Es gibt zwei Stände, den Stand der Kleriker und der Laien. Der Klerikerstand gliedert sich wieder in den Ordensstand und in den Säkularklerus. Die saeculares, der Weltklerus, mischt sich in die zeitlichen Dinge und ordnet sie ministerialiter hin auf den Zweck der geistlichen Dinge, mit denen sich die Kleriker unmittelbar zu befassen haben. Unser Autor verdeutlicht dies noch mit Berufung auf die aristotelische Politik und die pseudo-aristotelische Ökonomik¹ mit der schon früher benützten Analogie vom Zusammenarbeiten der Familienglieder unter der einheitlichen Leitung des paterfamilias. Rodrigo Sanchez de Arévalo stellt zum Schluß noch einmal als die aus diesen rationes inconvincibiles von ihm gezogene Schlußfolgerung die These hin: „Principatus ecclesie et romani pontificis eius capitis est principatus totius orbis quoad spiritualia et temporalia et principatus imperialis et regalis est ministerialis et instrumentalis et eidem subministrans et deserviens mobiliter et revocabiliter ad jussum principatus ecclesie et romani pontificis.“

Indem Rodrigo Sanchez de Arévalo hier wie auch sonst in diesem Werke und in seinen anderen Schriften die aristotelische Philosophie und die Werke anderer Klassiker zur Begründung theologischer Doktrinen verwertet, folgt er nicht bloß der Arbeitsweise der mittelalterlichen Scholastik, sondern steht auch unter humanistischem Einfluß. Wir können aus der zeitgenössischen Literatur auf den Liber de consonancia nature et gratie des Dominikaners Raphael de Pornaxio² verweisen, in welchem mit einer Fülle von Zitaten aus der antiken Literatur, wobei freilich Aristoteles zurücktritt, die Harmonie von Offenbarung und natürlichem Wissen dargetan wird.

Rodrigo Sanchez de Arévalo hat noch in einer Reihe von Werken in der schärfsten Form und besonders in einer aggressi-

¹ Politic. I, 2.

² Vgl. K. Michel, Der Liber de consonancia nature et gratie des Raphael von Pornaxio, Münster 1915.

ven Haltung gegenüber dem Kaisertum das hierokratische System vertreten. Cod. Vat. lat. 4881 enthält von fol. Ir bis XLVIIIr einen dem Kardinal Rodrigo de Borja, dem späteren Papst Alexander VI., gewidmeten Traktat *De origine et differentia principatus imperialis et regalis et de antiquitate et iustitia utriusque et in qua alter alterum excedat et a quo et quibus de causis reges corrigi et deponi possint*. Dieses Werk ist später (Romae 1521) auch gedruckt worden. Die scharfe polemische Stellungnahme gegenüber der kaiserlichen Gewalt kommt schon in der kurzen Inhaltsangabe des 1. Buches zum Ausdruck: „Sequitur prima pars huius libri, in qua principaliter agitur de origine et fundamento omnium principatuum et presertim principatus regalis et imperialis et deducitur reges antiquiorem titulum et justiore habere quam imperatores et deducitur eodem modo reges potuisse se ipsos et regna sua liberare a violenta subiectione et jurisdictione, quam imperatores universaliter pretendunt ad omnes nationes. Deducitur etiam reges predictos in nullo subesse imperatoribus“ (fol. IIIr). In einem Kapitel des ersten Buches wird mit philosophischen Argumenten, besonders mit Berufung auf Sätze der aristotelischen Politik gegen den Gedanken der kaiserlichen Weltmonarchie gekämpft: *Quod non est expediens unum principari seculariter tantum in orbe ex fundamentis naturalibus moralibus sive politicis deducitur* (fol. XXIIIr–XXIIIv).

Gegen die Übertreibungen dieser Schrift des Rodrigo Sanchez de Arévalo hat ein anderer spanischer Theologe, Kardinal Johannes de Turrecremata (Torquemada), sich für das Kaisertum in der Schrift: *Opusculum ad honorem Romani imperii et dominorum Romanorum*, die im Cod. Vat. lat. 974 fol. 65r–67v erhalten ist,¹ in einer ruhigen und klaren Beweisführung eingesetzt. Die Persönlichkeit und Stellung dieses seinen spanischen Landsmanns hinderte indessen Rodrigo Sanchez de Arévalo nicht, gegen ihn eine scharfe Gegenschrift unter dem Titel *clipeus Monarchie ecclesie . . . in deffensionem libri ab eo editi de monarchia et principatus origine* zu verfassen, welche in der gleichen Handschrift Cod. Vat. lat. 4881 fol. XLIXr–XCVIr sich findet. Im Vorwort tut er, als ob er den Verfasser nicht kennen würde: „Vacanti mihi consueto ac desiderato otio allatus est mihi liber

¹ A. Pelzer, *Codices Vaticani latini* 434.

quidam In eo enim quisquis ille scribens fuerit, nonnulla a me de vera orbis monarchia et origine terreni principatus paulo ante scripta mordaci lingua refellere visus est.“ Die übrigen Schriften des Rodrigo Sanchez de Arévalo, welche in dieser Handschrift enthalten sind, wie *De officio ac munere ducis bellorumque capitanei necnon urbium castrorum et arcium castellani* und *De pace et bello* kommen für die Zwecke unserer Untersuchung nicht in Betracht.

Schluß

Von Kardinal Juan Torquemada bis Kardinal Robert Bellarmin. Die Ausgestaltung und Vollendung der Theorie von der potestas indirecta papae in temporalibus

Kardinal Juan de Torquemada, eine bisher keineswegs in ihrer ganzen Bedeutung gewürdigte Theologengestalt, nimmt in der Geschichte der mittelalterlichen Lehre vom Verhältnis von Kirche und Staat eine ganz besondere Stellung ein, da die Theorie von der potestas indirecta des Papstes in temporalibus durch ihn ihre eigentliche erste Formulierung und Ausgestaltung erfahren hat und er somit den Ausgangspunkt einer neuen Epoche in dieser Frage bildet. Juan de Torquemada stellt sich damit in Gegensatz zu einem großen Teil von Theologen und Juristen des 15. Jahrhunderts, die, wie wir dies bei Rodrigo Sanchez de Arévalo in besonders drastischer Form gesehen haben, das hierokratische System verteidigt haben. Juan de Torquemada knüpft hier an die gemäßigte Richtung des hl. Thomas an, in der diese Lehre von der potestas indirecta schon grundgelegt ist. Er hat ja für Thomas und Albertus Magnus besondere Hochschätzung. Kardinal Juan de Torquemada hatte schon auf dem Konzil von Basel (1437) in einer eigenen Schrift sämtliche Stellen aus den Werken des hl. Thomas, welche über die päpstliche Gewalt handeln, zusammengestellt. Diese Schrift ist unter dem Titel „D. Thomae Aquinatis de summi pontificis auctoritate quaestiones per D. Johannem de Turrecremata Cardinalem in Basiliensi Concilio in unum collectae“ oder auch „Flores sententiarum D. Thomae Aquinatis de auctoritate summi pontificis“ mehrfach teils selbständig teils auch als Anhang zu seiner Summa de Ecclesia gedruckt worden. Diese Summa de Ecclesia bietet in vier Büchern die erste systematische Gesamtdarstellung der Lehre von der Kirche in der ganzen Geschichte der Theologie. Auch der schon früher behandelte Traktat des Augustinertheologen Jakob von Viterbo De regimine christiano, den sein Herausgeber H. X. Arquillière als „Le plus ancien traité de l'Eglise“ bezeichnet, reicht an Vollständigkeit nicht an das Werk von Torquemada heran.

Im 2. Buche dieses Werkes nun (capp. 113–116)¹ entwickelt Juan de Torquemada seine Lehre über die päpstliche Gewalt in zeitlichen Dingen. Der Schwerpunkt liegt im Kapitel 113: De jurisdictione, quam romanus pontifex habet in temporalibus. Er stellt hier seine eigene Auffassung den zwei extremen Theorien, der Einschränkung der päpstlichen Gewalt auf das rein geistliche Gebiet einerseits und der Überspannung der päpstlichen Gewalt in weltlichen Dingen durch die Vertreter der Lehre von der potestas directa oder des hierokratischen Systems anderseits entgegen und will die mittlere Linie einschlagen. Er charakterisiert kurz diese Richtungen also: „Primus modus est dicentium, quod romanus pontifex ratione sui principatus in solis spiritualibus constet, ita quod nullo modo jure papatus ad temporalia se extendat. . . . Secundus modus dicendi est asserentium totaliter oppositum, scilicet quod romanus pontifex jure sui principatus sive vicariatus Christi habeat in toto orbe terrarum plenam jurisdictionem non solum in spiritualibus sed etiam in temporalibus adicientes, quod omnium principum saecularium jurisdictionalis potestas a papa in eos derivata est. Gegenüber der ersten Richtung stellt Kardinal Juan de Torquemada den Satz auf, daß der Papst auf Grund seines Prinzipates irgendwelche Jurisdiktion in bezug auf das weltliche Gebiet in der ganzen Christenheit besitzt: Prima conclusio est contra primum modum dicendi, quod romanus pontifex jure principatus sui habeat jurisdictionem aliquam in temporalibus in toto orbe christiano. Gegenüber der Theorie von der potestas directa spricht er folgende These aus: Wenn auch der Papst irgendwelche Jurisdiktion in zeitlichen Dingen in der ganzen Christenheit besitzt, so ist diese Jurisdiktion doch nicht in dem Umfange und in der Vollständigkeit und Ausdehnung zu verstehen, wie dies die Vertreter des hierokratischen Systems verstehen und lehren, sondern diese Jurisdiktion in zeitlichen Dingen erstreckt sich nur soweit, als es sich um die Bewahrung geistlicher übernatürlicher Werte handelt und insoweit die kirchlichen Notwendigkeiten und die Verwaltung des

¹ Ich benützte die Ausgabe: Summa de Ecclesia D. Joannis de Turrecremata Tituli Sancti Sixti presbyteri Cardinalis, Venetiis 1561. Die Lehre Torquemadas ist gut dargestellt bei E. Dublanchy, Turrecremata et le pouvoir du Pape dans les questions temporelles. Revue Thomiste 1923, 74–101.

kirchlichen Hirtenamtes in der Zurechtweisung der Sünder es erheischt. *Secunda conclusio contra secundum modum dicendi est, quod licet papa habeat aliquo modo jurisdictionem in temporalibus in toto orbe christiano, non tamen ita amplam sive plenariam aut extensam sicut illi de secundo modo asserunt sive dogmatizant, sed quantum necesse est pro bono spirituali conservando ipsius et aliorum sive quantum ecclesiae necessitas exigit aut debitum pastoralis officii in correctione peccatorum exposcit.* Torquemada zerlegt diese Hauptthesen noch in eine Reihe von Unterthesen, auf welche wir hier nicht näher eingehen können. Im 14. Kapitel erörtert er die Art und Weise, in welcher dem Papste auf Grund seines Prinzipates eine Jurisdiktion in zeitlichen Belangen zusteht. Der große Gesichtspunkt ist die übernatürliche Endbestimmung des Menschen, wonach die kirchliche Gewalt sich auf weltliches Gebiet nur insoweit erstreckt, als das Seelenheil in Betracht kommt: *Secundum exigentiam finis ultimi, qui est ipsa beatitudo suprema, ad quam omnes fideles dirigendi sunt.* Dies wird in nicht weniger als 16 Sätzen näher erläutert. Die beiden folgenden Kapitel 15 und 16 befassen sich mit der kritischen Auseinandersetzung mit den von den Gegnern beigebrachten Argumenten und Einwänden. Soviel ich bei der Durchsicht der Texte wahrnehmen konnte, hat Kardinal Juan de Torquemada die aristotelische Philosophie nicht in den Dienst seiner Beweisführung für die Theorie von der *potestas indirecta*, die durch ihn die erste ganz ausführliche Darstellung erhielt, gezogen. Er beruft sich in der ausgedehntesten Weise auf Texte aus den Werken des hl. Thomas von Aquin, als dessen Interpreten und Fortsetzer er sich hier betrachtet. Juan de Torquemada ist ja einer der größten Vertreter der Schule des hl. Thomas von Aquin am Ausgange des Mittelalters. Die thomistisch eingestellte Scholastik hat gerade in Spanien sich am reinsten erhalten. Aus dem Bunde dieser Thomistenschule mit dem Humanismus ist im 16. Jahrhundert in der Schule von Salamanca eine neue Blütezeit der Scholastik entstanden.¹ In dieser Schule von Salamanca ist auch die Lehre von der *potestas indirecta* vor

¹ Vgl. Fr. Card. Ehrle, *Los manuscritos Vaticanos de los teólogos Salaman-tinos del siglo XVI*, Madrid 1930. M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, Freiburg 1933. 151 ff., 324 ff. (Literatur).

allem durch Franz von Vitoria,¹ den durch seine grundlegenden Leistungen auf dem Gebiete des Völkerrechtes bekannten Begründer dieser Schule, und durch Dominicus Soto weitergebildet worden. Die abschließende Gestaltung hat diese Theorie durch Kardinal Bellarmin² erhalten. Doch diese Entwicklung liegt außerhalb der Zeitgrenze meiner Untersuchung, die ja nur Beiträge zur Erkenntnis des Einflusses der aristotelischen Philosophie, besonders der Ethik und Politik, auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat bieten wollte. Noch weniger kommen für uns die Formen des Weiterlebens und Weiterwirkens dieser Theorie bis zur Gegenwart und in der Gegenwart in Betracht.³ Auch hat die aristotelische Philosophie in der neuzeitlichen Entwicklung dieser Frage nicht die gleiche Rolle gespielt, wie wir dies in den mittelalterlichen Erörterungen bei allen Richtungen wahrnehmen konnten.

¹ Vgl. J. Biederlack S. J., Das Verhältnis von Kirche und Staat bei Franz von Vitoria O. P. Zeitschrift für katholische Theologie 51 (1925) 148–155. Die Gesamtausgabe der großenteils ungedruckten Werke von Franz von Vitoria, die von V. Beltrán de Heredia in Angriff genommen worden ist, wird auch für diese Frage neue Materialien erschließen.

² Vgl. E. Timpe, Die kirchenpolitischen Ansichten und Bestrebungen des Kardinals Bellarmin, Breslau 1905. J. de la Servière S. J., La théologie de Bellarmin², Paris 1928. J. Gemmel S. J., Die Lehre des Kardinals Bellarmin über Kirche und Staat. Scholastik 5 (1930) 357–379.

³ Vgl. hierüber H. Schrörs, Katholische Staatsauffassung, Kirche und Staat, Freiburg 1919. Ch. Journet, La juridiction de l'Eglise sur la Cité, Paris 1931. J. Maritain, Primauté du Spirituel, Paris 1927. Vgl. dazu E. K. Winter, Kirche und Staat. Kritische Bemerkungen zu Jacques Maritains Lehre von der „Potestas indirecta“. Zeitschrift für öffentliches Recht 1930, 44–65. E. Eichmann, Kirche und Staat. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 16 (1922) 131–145. A. Ottaviani, Institutiones juris publici ecclesiastici, Romae 1925, II, 101 ff.

Anhang. Texte.

I. Der Literaturbericht des Laurentius de Aretio über mittelalterliche kirchenpolitische Traktate

(Cod. Vat. lat. 4110 fol. 70^v—74^r)

Prohemium, in quo enumerantur omnes, qui scripserunt in ista materia et a quibus iste liber directus est. [fol. 70^v].

Quoniam solo romano pontifice a jamdiu cuncta gubernante et disponente conciliorum provisio siluit et solum temporibus nostris in Pisano concilio quod fuit anno Domini MCCCCVIII repullulare incepit et circa ordinationem status ecclesie quasi nova doctrina surgere visa fuit, circa quam diversi diversa scribere temptaverunt, non tamen ad totum scribentium quisque attingere visus est, sed sparsim de aliquibus quisque habere aliquid est conatus, ita ut omnibus adunatis multorum materia elucescat. Ideo quod sparsim tradunt, ordine opportuno collectum juxta requisitionem materie ponere laboravi ego Laurentius de Aretio, minimus juris doctor, domini nostri pape capellanus, sacri palatii causarum auditor, omnium scribentium, quorum notas attingere potui, ita formaliter et sub debito ordine collocavi, ut cuique legenti facillime progressus pateat et conclusiva doctrina, multa insuper necessaria superaddens, ut potius legentes excitem ad veritatem investigandam, quam dicere audeam questiones non tantum difficillimas quantum suppremas evolvere et finire. Ea enim mihi principaliter cura fuit, ut antiquorum sententias sequerer potius quam de intellectu meo confidens voluerim vel velim antiquorum oppinionibus quoquo modo preferri, cum scriptum cognoverim Ecclesiastici XXXIX:¹ Sapientiam antiquorum exquiret sapiens et narrationem veterum conservabit. Et merito auctoritas illa procedit, cum Proverbiorum primo² dicatur, quod audiens sapiens sapientior erit. Inter quos sapientes, ut scribit Johannes de Losilia in sermone suo contra Urbanum VI, venerabiles sunt sacre theo-

¹ Eccli 39, 1.

² Prov. 1, 5.

logie magistri, qui celebri fama dicuntur antiqui et crebra experientia nominati sancti. Insuper sapientia canibus non exhibenda, cum margarite ante porcos minime mittende. Matth. VII.¹ Colume marmoree super aureas bases fundate. Canticorum V.² Viri fortes ex fortissimis Israhel, qui lectulos Salomonis ambiunt tenentes gladios et ad bella doctissimi uniuscuiusque ensis super femur suum propter timores nocturnos. Canticorum III.³ Contra quos habent gladium spiritus quod est verbum domini secundum Apostolum,⁴ qui sunt clypeus turris Davidice et armatura fortium militantis ecclesie. Canticorum IIII.⁵

Diligentia ergo [fol. 71 r] summa perquirens inveni primo de materia disserentem excellentem ac profunde scientie virum Guiglielmum de Occam⁶ de ordine fratrum minorum inter theologos quasi primum, qui papalem materiam ac Concilii potestatem inceptit aperire et maxime in Dyalogo suo et in libro illo responsivo quem edidit ad certum processum Johannis XXII contra magistrum Michaellem de Cesena etiam fratrum minorum et sui ordinis generalem, presumptuosum tamen et temerarium in aliquibus suis dictis, ut maxime in principio clarissime se ostendit, uti artistarum est moris, qui fere omnium eorum doctrinam in garrulitate consumunt. Vulpinam insuper astutiam in opere hoc assumpsisse probatur, qui in toto Dyalogo se amicum fingens pape Johannis XXII librum illum tamen contra eum et ad illum convincendum hereticum studiosa arte composuit. Nam si per viam questionum materiam tradidisset, uti theologorum est moris, abscondere nequisset, quomodo et qualiter doctrinam suam contra papam excogitasset. Unde dyalogi viam assumpsit, ut quod contra papam in libro illo continebatur, non ipse, sed alios sentire dissimulaverit. Excusatus ab aliquibus, quia tyrannidem dicti pape timens et perhorrescens, necesse habuit se abscondere in passibus, quos

¹ Matth. 7, 6.

² Cantic. 5. 15.

³ Cantic. 3. 8.

⁴ Eph. 6, 17.

⁵ Vgl. Cantic. 4, 4.

⁶ Wilhelm von Ockham O. Min. († 1350). Siehe oben S. 5 ff.

contra romanum pontificem proferebat. Et quum novit iuristas in premissis secundum jura judicatueros, suis argumentis probare conatus est circa operis sui principium, quod melius theologi quam juriste jura intelligant. Hoc tamen curialitatis servavit, quia textus canonum vel glossas allegans perraro dampnavit. Et in tali cogitatione persistens ego nomini suo reverebar et virum hunc laudabam, quum quod magne scientie vir esset, eius opera, que ad me devenerant, demonstrabant. Sed fere per tres annos postea, quam hec scripseram, cum ad me devenisset quidam ex libris suis, quem defensorium pacis intitulavit, in quo omnes oppiniones dampnatas scismaticas et hereticas, quas in dyalogo suo descripserat, fingendo, quod non sue sed aliene essent oppiniones, in libro hoc defensorii clare manifestavit suas fuisse et esse talia dicta a cunctis quasi communiter aliena: ex quo quidem intellexi pro tunc iniquissimum fore virum et non solum romanorum pontificum seu prelatorum, sed totius romane ecclesie inimicum, ut in conclusionibus ibi positis comprobatur. Et cum inter alias conclusiones suas unam ponat, in qua temporalitatem nullam clericis vel ecclesie competere constanter affirmet, quod multis auctoritatibus ac rationibus probare conatur, librum illum [fol. 71 v] principale fundamentum Bohemorum fuisse puto, qui aut auctoritati ecclesie inludentes ac eius censuras parvipendentes insolentias nobis notissimas contra christicolas intulerunt, cuius dicta quedam satis turpia posui infra tractatu III c. II § quoad octavum et sub compendio quedam alia eius dicta in variis locis stomachanti animo recitavi. Excusant tamen eum quam plurimi asserentes librum illum, qui defensorium pacis appellatur, per eum non fuisse compositum, sed per Marsilium quendam de Padova aliquibus tamen sacre scripture auctoritatibus intermixtis, quod dicunt maxime patere ex stilo, qui totaliter diversus a stilo Giuglielmi in dicto dyalogo, quamquam in conclusionibus concordare videantur.

Hunc vero profunde scientie virum Alvarus¹ quidam natione Hyspanus, pape capellanus et apostolicus penitentiarius iurista tamen solum positivus et solum in opere suo canonum textus et

¹ Alvaro Pelayo O. Min. († 1352). Siehe oben S. 63.

canonistarum rationes allegans civile quodammodo insequutus est de materia concilii et pape tractatum copiosum faciendo.

Quorum tempore vel parum post Adam¹ quidam de fratrum minorum ordine, sacre theologie magister, physicus magnus, sophista maior, textualis vero parum, contra Guiglielmum de Occam in favorem pape Johannis copiosum tractatum composuisse dicitur, in quo de capitulo ad capitulum dicta Guiglielmi de Occam prosequutus totis viribus intellectus conatus est reprobare. Quem licet audiverim, tamen eius copiam et usum non habui, ut potuerim sicut de aliis eius rationes et dicta referre.

Post quos Augustinus de Anchona,² sacre pagine doctor eximius, librum illum de potestate pape composuit de factis concilii inter parum et nihil se immiscendo. Ex quo libro, quia papalem causam favit, in Ariminensem episcopum est promotus, cum beati Bernardi sententia sit, quod obsequium regni regis amicus habet.

Post quos vel horum tempore, michi non constat, Armacanus³ profunde scientie vir et Guiglielmo de Occam in scientia par sed numquid in passione consocius michi non constat, in libro suo X c. XII et multis sequentibus de symonia tractando tacite deducit papam posse committere Symoniam. Nam cum communis sit doctorum oppinio, quod in prohibitis quia symoniarcha papa dispensare non potest, juxta notam de officiis ex parte I et c. super eo de parte, cum pridem in glossa IIII probat ipse, quod beneficia ex munere conferre sit symonia prohibita, quia de sui natura sit symonia. Unde tacite videtur inferre, quod [fol. 72r] papa ex pretio conferendo symoniam incurrit, cuius tractatus effectum, quia subtilibus rationibus valde movetur, ponam infra C. VII § VI v. oppono XIII in crimine symonie versu: Querit demum idem Augustinus versu Armacanus vero.

Post hec archidyaconus quidam de maiortate in Ecclesia Toletana vocatus Johannes Alfonsi⁴ natione Yspanus trac-

¹ Über diesen Magister Adam siehe oben S. 62.

² Augustinus Triumphus von Ancona O. S. A. (+ 1328). Siehe oben. Die Bemerkung von seiner Erhebung zum Bischof von Rimini ist unrichtig.

³ Richard Fitzralph, Erzbischof von Armagh (+ etwa 1360).

⁴ Konnte nicht festgestellt werden.

tatum de potestate ecclesiastica compilavit et, ut dicitur, ipso existente in Constanciensi concilio aliquantisper attamen pro concilio contra papam inclinatus et ut a diversis ibidem existentibus percipere valui, cum audisset Martinum electum in papam ecclesia prius non reformata in capite, ut optabat, pre dolore mundo relicto heremiticam vitam dicitur sibi assumpsisse, in qua tandem migravit ad dominum.

Scripserunt et ex post profunde scientie vir Antonius de Butrio¹ primo, qui morte preventus tractatum notabilem a se inchoatum complere nequivit. Sed ex post Matheus de Mathesalanis² de Bononia, doctor egregius, tractatum Antonii incompletum plenissime instauravit. Franciscus insuper de Zabarellis³ de Padua doctor excellentissimus et in canonibus preceptor meus, qui tandem Cardinalis Florentinus communi vocabulo nuncupatur, tractatum composuit ad materiam facientem, quem in lectura sua super c. licet de clericis, ut omnibus esset communior, commode situavit.

Post quem famosus doctor Petrus de Ancharano⁴ multa et multis plura in favorem Romanorum pontificum conatus est aperire, quamquam primo de concilio Pisano ille multa notaverit, que omnia Deo duce, prout in locis suis occurret, effectualiter explicabo.

Postea vero Petrus de Morosinis,² qui dominus Venetiarum junior communiter appellatur, quam plurima etiam et modo scientifico calamo annotavit.

Quo tempore insuper Johannes de Podio,² sacre theologie magister, ordinis beati Dominici tractatum composuit, quem reverendissimo domino Alphonso tituli sancti Eustachii dyacono Cardinali, nepoti recolende memorie illius magni Egidii presbiteri et Cardinalis, multis cum laudibus intitulado direxit, in quo de suo parum apposuit sequendo maxime materiam mo-

¹ Antonius de Butrio († 1408), Professor in Bologna (Laie). J. F. v. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechtes II. Stuttgart 1877. 289 ff.

² Konnte nicht festgestellt werden.

³ Franciscus de Zabarellis († 1417), Professor in Padua und hierauf Kardinal. Schulte II 269 ff.

⁴ Petrus de Ancharano († 1416), Professor in Bologna (Laie). Schulte II 278 ff.

dum et stilum prefati archidiaconi, qui ut supra dixi tractatum composuit de ecclesiastica potestate, diminute etiam prosequendo oportuna multa, quod cum vir doctissimus esset sine causa non fecit, ut sine fructu indignationem pape incurreret, cuius benevolentiam ex post assecutus in favorem pape totaliter est adductus, ut notavi infra in tractatu V c. IIII [fol. 72v] § pro solutione nota quesiti versu: Johannes vero de Podio.

Post quem etiam multa dimisit magne scientie vir Cathaldinus de Buoncampagnis de Visso,¹ qui magnam partem scripture sue consumpsit in maledicendo, blasphemando et diffamando Gregorium XII et Petrum de Luna, quem tractatum Johanni XXIII intitulavit, quem papam de infinitis sanctitatibus et honestis moribus multipliciter commendavit. Unde cum manifestum esset et adhuc sit toti christianitati dictum Johannem scelestem fuisse virum bonorum morum insuper nullorum expertem, occasione tamen tam aperti mendacii arguitur et concluditur eum ob spem premii plus passionate quam vere fuisse loquutum.

Verum nunc nuper Antonius de Royzellis de Aretio,² compatriota meus, in sacro palatio advocatus, subtili consideratione multa composuit. Quia tamen principaliter liber suus ad considerationem accedit papalis excellentie ad imperium et econtra et sic ecclesiastice potestatis ad temporalem etiam et econtra, quam partem ut in huius prohemio libri scripsi, sibi relinquo, reliqua vero clericatus potestatem solum respectiva in presenti opere annotavi.

Post quem egregius doctor Thomas de Burago,¹ in sacro consimiliter palatio advocatus, Herveum sequens et ei aliquibus superadditis et certo eius ordine commutato tractatum illum sibi appropriavit.

Et demum Reverendus Pater Guaspar de Perusio³ Episcopus Frequentinus multa fundamentaliter, sed brevissime conscribendo calamo annotavit.

¹ Konnte nicht festgestellt werden.

² Antonius de Rosellis († 1466), Professor in Bologna und Padua. Schulte II 303 ff.

³ Guaspar de Perusio O. S. B. († 1455), Bischof von Frigento. Schulte II 370.

Et etiam famosus doctor Nicolaus de Sycilia¹ abbas Maniatensis etiam in modum disceptationis et cause sub quinque questionibus multa tractavit.

Post quem famosus doctor Prodocius de Padua² eodem fere tempore vel parum post quedam licet pauca conscripsit. Habuimus et ex post responsivam Basiliensis concilii ad oratores domini nostri pape, in qua multa tanguntur.

Post quos omnes copiose scientie vir Lodovicus de Urbe,² domini nostri pape capellanus et sacri palatii auditor, copiosissime multa diffudit.

Scripsit etiam de materia copiosissime scientie vir Dominicus de Sancto Geminiano³ tempore, quo fuit in curia camere apostolice auditor, qui notata per Antonium de Budrio magistrum suum et notata per Petrum de Ancharano quodammodo decerpando inter parum et nihil de suo iudicio annotavit.

Verum novissime ad manus meas devenit Petrus de Palude,⁴ sacre theologie magister, de ordine predicatorum, qui uti Incipit et Explicit dicti libri Annotatio probatur seu deducitur [fol. 73r], quod patet, quod patriarcha Yerosolimitanus fuit, sed quo tempore michi non constat. Qui tractatum suum in sex divisit capitula, que articulos vocat, et sub unoquoque articulo questiones plurimas situavit, quas multum favorabiliter in sancte sedis subsidium pertractavit. Nec Guiglielmus de Occam tam subtiliter copiose diligenti cura per eum posita pertractavit quam Petrus iste magis in simplici sua loquutione tradiderit nota sua. Quia tamen papalem partem viriliter nec dicam effrene defendit, in patriarcham Yerosolimitanum dicitur fuisse promotus. Quo autem tempore fuerit vel scripta sua composuerit, michi non constat.

¹ Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus, Abbas Siculus, † 1435 als Erzbischof von Palermo). Schulte II 312 ff. Weitere Literatur bei A. van Hove. Commentarium Lovaniense in Codicem juris canonici, Volumen I, Tomus I. Prolegomena. Mechliniae-Romae 1928, 263.

² Konnte nicht festgestellt werden.

³ Dominicus de Sancto Geminiano, Professor in Bologna und Auditor Camerae in Rom († 1407). Schulte II 294 f.

⁴ Petrus de Palude O. P. († 1342 als Patriarch von Jerusalem). Siehe oben S. 36 f.

Sed ex post pervenit ad me liber quidam multorum celebrium virorum X tractatus continens qui ad libri materiam valde spectat.

Et ex post quendam tractatum habui fomentum habens ex disputationibus theologorum existentium Basilee quorum dicta recollegisse dicitur quidam excellens sacre theologie magister nomine magister Johannes de Ragusio ordinis fratrum predicatorum,¹ cuius tractatus scripta pro maiori parte magnam disputantium scientiam presupponunt et intellectus acumen.

Ac deinde tractatum habui editum a magne scientie viro domino Johanne patriarcha Antyoceno², in quo pro papa et contra papam multa adducens tandem pro potestate concludit ecclesie.

Post quem magne scientie vir dominus Johannes Gundisalvi² Badicensis episcopus etiam multa scripsit.

Devenit insuper ad manus meas liber quidam, qui pacis defensorium nuncupatur, editus a Guiglielmo de Occam in favorem Henrigi imperatoris contra romanum pontificem et romanam curiam et contra universalem statum ecclesie. In quo multa prophana et multa mendosa et heretica continentur. Commotus contra papam et clerum, quia cernebat non juxta virtutes, sed ob temporalitates promotiones fieri et ecclesiam militantem per indignos regi et gubernari, super quo in variis locis querulanter multa proponebat. Unde cum non videret regimen ecclesie apte reformari posse nisi temporalitate sum-mota, quo tunc tempore soli virtuosii constantes essent onera mundana portare adversus tribulationes seculi faciendo se principes et prelatos. Id tempus videre optabat, ob quod contra statum ecclesie falsa multa confingens, ad quantum in eo fuit seculares potentias amabat. Optabat ergo ineptias iniquorum prelatorum contundi et reprimi, quod non infitior, sed quod ecclesiastica iurisdictione uti non possunt ecclesiasticis [fol. 73 v] libris consonum nequaquam existit.

Ex post vero opusculum quoddam ad me devenit a reverendissimo in christo patre et domino Johanne tituli Sancti

¹ Johannes de Ragusio O. P. († 1442), Kardinal und Präsident des Konzils von Basel (1431).

² Konnte nicht festgestellt werden.

Sixti¹ presbitero Cardinali compositum, ut famatur. In quo postenus papalia jura defendens in tantum concilium pro nichilo reputavit, quod in scriptis suis concluderet concilium nullam potestatem in se habere vel habuisse, nisi quatenus per romanum pontificem pro tempore existentem concedatur idem multis tamen acutis rationibus et motivis suffultum. Ex qua positione deducit, quod concilium papam judicare non potest de quocumque defectu etiam si labe sit heresis annotatus.

Post cuius Cardinalis mortem quedam magna appositio ad dictum tractatum ad me devenit, in cuius principio Julianus Tagliada,² Bosanus episcopus, consimiliter de ordine predicatorum, vir quidem profunde scientie, narrando qualiter, cum ipse tractatum prefatum composuisset librum, et quidem conclusionem illam per se positam in tractatu illo scilicet, quod concilium generale in nullo casu potestatem habeat contra papam, ad conclusionem illius clarius probandam additionem illam fecit. Et sic clare dat intelligere, quod non dominus S. Sixti, sed ipse Tagliada libellum illum composuit, cuius facti series aliter michi nota non est.

Et demum quedam summa ad me devenit, cuius auctoris nomen pro adhuc invenire non valui, divisa in decem capitula, que vocat advisamenta que plenissime facientia pro Ecclesia et concilio enarravit, papalia vero jura quodammodo obumbrata dimittens, ut postea clarus effectus summam illam composuit quidam sacre theologie excellens doctor magister Johannes de Segobia³ natione Yspanus presbiter secularis.

Habui insuper sermonem fratris Johannis de Montenegro⁴ Januensem sacre pagine professorem ordinis predicatorum, quem recitavit Basilee in generali synodo ibidem

¹ Damit dürfte Kardinal Juan de Torquemada O. P. († 1468), dessen erste Titelkirche bei seiner Kardinalserhebung 1434 S. Sisto war und der auch als Cardinalis Joannes S. Sixti bezeichnet wurde. Die hier erwähnte Schrift wird der zuletzt von J. Friedrich (Oeniponti 1871) herausgegebene Tractatus de potestate papae et concilii generalis sein.

² Konnte nicht festgestellt werden.

³ Johannes de Segovia († nach 1456), Theologe auf dem Konzil von Basel und Geschichtsschreiber dieses Konziles, ein Hauptvertreter der konziliaren Theorie. Vgl. J. Vincke in Buchbergers Lexikon für Theologie und Kirche V 531.

⁴ Johannes von Montenegro O. P., Theologe auf dem Konzil von Basel.

congregata in solempnitate apostolorum Petri et Pauli anno Domini MCCCCXXXVII. In quo licet multa in favorem potestatis Petri eloquenter posuerit, quia tamen fere in omnibus sequutus est Petrum de Palude, maxime in conclusione, sc. quod omnis potestas jurisdictionis ecclesiastice fuerit a Christo in solo Petro et ab eo transfusa in alios, ideo eius dicta parum differentia a dictis Petri apponere non curavi, cum dicta Petri ad plenum recollegerim et infra per diversa loca posuerim debite ubi cadunt [fol. 74r].

Novissime quoque etiam tractatum domini Petri [de Alliaco] Cameracensis Cardinalis¹ vulgariter nuncupati optinui, in quo multa tetigit et currendo cum penna pauca fundamentaliter plene et trite examinavit, ut ex eius dictis infra patebit, et ostendunt eius scripta, quod multe simplicitatis homo fuerit nec scrupulose quoquo modo scientie.

Post cuius tractatum opusculum habui magistri Johannis de Turrecremata² natione Yspani de ordine predicatorum, quod intitulavit reverendo patri domino Juliano de Cesarinis de Roma Cardinali sancti Angeli. In quo ponit questionum conclusiones et dicta beati Thome facientes ad materiam questionis de potestate pape et potestate concilii sive universalis ecclesie et sic ad nostram materiam facientes.

Post quem habui tractatum etiam magistri Jacobi de Viterbio³ ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini, quem in duas partes divisit. In quarum prima de regno ecclesie multa notavit, scilicet quod Ecclesia proprie regnum dicitur, secundo quod est orthodoxum et in quibus consistit eius gloria, tertio quod tale regnum est unum et quomodo etc., quarto quod est catholicum, quinto quod est sanctum, sexto quod est apostolicum etc. In secunda vero parte ponit de potentia Christi et eius vicarii, quam in decem capitulis situavit. De quo inter parum et nichil decerpsi ut demum huic operi nullatenus opportunum, sed ex

¹ Kardinal Pierre d'Ailli, Bischof von Cambrai († 1420).

² Kardinal Juan de Torquemada O. P. († 1468), Verfasser der mehrmals gedruckten Schrift: D. Thomae Aquinatis de summi pontificis auctoritate questiones. (Vgl. oben S. 128 ff.) Das Hauptwerk Torquemadas, die Summa de Ecclesia, scheint Laurentius de Aretio nicht gekannt zu haben.

³ Jakob von Viterbo O. S. A. († 1308). Siehe oben S. 68 ff.

post Herveum¹ habui, qui primo de jurisdictione et de exemptionibus, secundario vero de potestate ecclesiastica multa conscripsit.

II. Kommentar des Guido Vernani von Rimini O. P. zur Bulle Unam Sanctam

(Cod. J X 51 fol. 60^r—(9^r der Biblioteca nazionale zu Florenz)

Unam sanctam ecclesiam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere. Nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur extra quam non est salus neque remissio peccatorum. Casus ita ponitur. Quidam errant dubitantes vel credentes vel etiam asserentes non esse de necessitate salutis subesse summo pontifici, quod quidem vel verbo fieri poterat, quia forte sic dicebant, vel facto, quia talia agebant ac operabantur ac si non esset de necessitate salutis. Hoc autem morbo obviare volens Bonifatius papa VIII. hanc edidit decretalem, ubi huius questionis veritas plenissime declaratur. Et est intentio decretalis, inducere rationes et exempla et auctoritates ad probandum, quod subesse summo pontifici est de necessitate salutis. Quod tripliciter hic probatur, primo per quasdam conditiones generales, que ipsi ecclesie congruunt: Unam Sanctam etc., secundo per quasdam adaptationes speciales, que ad ipsam ecclesiam adaptantur: Una nempe fuit, tertio per gladios, qui in ipsa ecclesia continentur: In hac eiusque potestati duos esse gladios. Ultimo conclusio investigata ex omnibus ante dictis infertur: Porro subesse pontifici summo.

Prima pars, ubi agitur de conditionibus generalibus ecclesie congruentibus dividitur in tres partes, quia primo istas conditiones narrat: Unam sanctam etc., secundo eas declarat: Sponso in canticis, tertio eas confirmat: In qua unus dominus. Ponit ergo sex conditiones de ecclesia, per quas arguit propositum. Prima conditio est, quod ecclesia est una i. e. (fol. 60v) unum corpus. Arguitur ergo sic. Uni corpori competit unum caput. Alias corpus esset monstrum quoddam. Sed omnia membra,

¹ Herveus Natalis O. P. († 1328). Siehe oben S. 34 ff.

que sunt in uno corpore, non salvantur nisi coniuncta illi corpori et subdita uni capiti, a quo infunditur eis sensus et motus. Cum ergo omnes christiani sint membra unius corporis, quod est ecclesia, omnes salvantur ut coniuncti ecclesie et ut subditi uni capiti i. e. summo pontifici. Secunda conditio est, quod ecclesia est sancta i. e. sancita et firmata in unitate. Arguitur ergo sic. Quidquid est unum et sanctum i. e. in unitate sancitum quod non potest esse nisi unum corpus et habere unum caput, membra non poterunt salvari nisi coniuncta illi corpori et subdita illi capiti. Ecclesia est huiusmodi etc. Membra enim ex hoc salvantur et vivunt, quia moventur et sentiunt et cum motus et sensus eis influatur a capite, si non sunt subdita capiti nec movebuntur nec sentient. Propter quod vivere et salvari non poterunt. Tertia conditio est, quod ecclesia est catholica i. e. universalis secundum Ysidorum.¹ Ex hoc autem universalis, quia omnes obligantur si volunt esse in statu salutis ad credendum et tenendum quod tenet ecclesia. Et ideo sicut non potest esse nisi unum universum eo quod universum omnia comprehendat, ita quantum ad statum salutis non potest esse nisi una ecclesia eo quod ecclesia comprehendat omnes, qui volunt esse in statu salutis. Sed una ecclesia non potest habere nisi unum caput, cui oportet esse subditos omnes volentes esse in statu salutis. Igitur [fol. 61r] omnes tales necesse est subditos huic capiti. Quarta conditio est, quod ecclesia est apostolica, quia tenet illam fidem, quam docuerunt apostoli, que est diffusa in omnem terram. Arguitur ergo sic. Illud, quod est apostolicum, tenet illam eandem fidem, quam tenuerunt apostoli, non potest esse nisi unum corpus et habere unum caput, cui oportet subici omnia membra, si volunt esse in statu salutis. Fides enim est una secundum speciem et sine fide est impossibile placere Deo. Sed huiusmodi fides est in ecclesia tamquam fundamentum. Ergo etc. Quinta conditio est, quod extra ecclesiam non est salus i. e. non acquiritur beatitudo, que est per gratiam consummatam. Sexta conditio est, quod extra ecclesiam non est remissio peccatorum, que est per gratiam initiatam. Arguitur ergo sic. Nec gratia consummata, que est salus et beatitudo nostra, nec gratia initiata, per quam remittuntur peccata, potest esse nisi in ecclesia et per

¹ Isidori Hispalensis. Etymologiarum sive Originum lib. VIII cap. 1 (Recognovit W. M. Lindsay I. Oxonii 1911).

ecclesiam. Si ergo ecclesia est una et habet unum caput, omnes volentes recedere a peccato et adipisci salutem oportet subesse capiti ecclesie i. e. summo pontifici. Hee autem due conditiones trahuntur de symbolo, in quo dicitur, quod confitemur unum baptismum et remissionem peccatorum quantum ad gratiam initiatam et quod exspectamus resurrectionem mortuorum et vitam venturi seculi quantum ad gratiam consummatam. Impingere ergo contra has conditiones contentas in symbolo est impingere contra symbolum fidei.

Sponso in canticis proclamante: una est columba mea perfecta mea una est matri sue electa genitrici sue que unum corpus mysticum representat, cuius corporis caput Christus, Christi vero Deus (fol. 61v). In hac parte tanguntur sex per que prefate conditiones declarantur, Sponsus enim Christus Yesus. Cantic. 6¹ de ecclesia dicit, quod est una quantum ad conditionem primam, quod est columba innocens et sine felle et sancta quantum ad conditionem secundam, quod est perfecta i. e. catholica quantum ad conditionem tertiam. Nam totum et perfectum in Deum vel proximum secundum naturam V^o Metaphysice² quia perfectum dicitur, cui nihil deest et totum dicitur illud, quod omnia habet. Universale autem totum quoddam est, catholicum autem universale seu generale dicitur, quod omnia comprehendit et ideo perfectum est, quia nihil sibi deficit. Quod est una matri sue electa genitrici quantum ad conditionem quartam, quod est apostolica. Nam apostoli unam fidem predicaverunt quam elegerunt, quam ecclesia tenet sicut principium, a quo generatur et a quo nascitur. Dicitur ergo ecclesia una matri et electa genitrici i. e. apostolica. Huius autem ecclesie, que est unum corpus mysticum, caput est Christus, qui est agnus Dei tollens peccata mundi. Ex quo sequitur, quod per ecclesiam est peccatorum remissio quantum ad conditionem quintam. Caput vero Christi Deus i. e. Pater, a quo Christus eternaliter est genitus, quem videre est salus nostra iuxta illud Joannis:³ Ostende nobis Patrem et sufficit nobis. Ex quo sequitur, quod per ecclesiam est salutis adeptio, que fuit sexta conditio.

¹ Cantic. 6, 8.

² Metaph. V, 16.

³ Joann. 14, 8.

In qua unus dominus una fides unum baptisma. In hac parte illas sex conditiones, quas primo narravit, postea declaravit, nunc hic eas roborat et confirmat. Et sumuntur ista verba de Epistola ad Ephesios 4⁰¹, ubi textus habet: unum corpus et unus spiritus. Postea subditur: unus dominus etc. et subjungitur: unus dominus et pater omnium. Ecclesia [fol. 62 r] ergo est unum corpus et ex hoc est una et unica, que fuit conditio prima. Est in ea unus Spiritus, per quem est sancta, que fuit secunda. Est in ea unus dominus, per quem est universalis et catholica, que fuit tertia. Est in ea una fides, per quam est apostolica, quia tenet illam fidem, quam predicaverunt apostoli, que fuit quarta conditio. Est in ea unum baptisma, per quod est peccatorum remissio, que fuit quinta. Et est in ea unus Deus et Pater omnium² per quem est salutis adeptio, que fuit sexta. Dominus autem papa de istis verbis apostoli tantum tria posuit sc. quod in ecclesia est unus dominus, una fides, unum baptisma. Quia vero in ea una est fides, ideo est sancta et apostolica. Sed quia in ea est unum baptisma, ideo in ea est peccatorum remissio et salutis adeptio. Baptismus enim et peccata remittit et celi ianuam aperit et ideo in hiis tribus illa sex conclusit brevitatis causa.

Una nempe fuit diluvii archa Noë unam ecclesiam prefigurans, que est in uno cubito consummata. Unum videlicet Noë gubernatorem habuit et rectorem. Extra quam omnia subsistentia super terram legimus fuisse deleta. Hic incipit secunda pars principalis hujus decretalis, in qua ponuntur quedam adaptationes, per quas concluditur, quod subesse summo pontifici est de necessitate salutis. Et est prima adaptatio, quod ecclesia figurata est per archam Noë et hoc ponitur ibi: Una nempe, ubi notandum, quod archa Noë figuravit ecclesiam per sex, ut Augustinus declarat 3. de civitate Dei c. 26.³ Primo ex eius vacillatione. Sicut (fol. 62 v) archa ferebatur super fluctuantes aquas, sic ecclesia militans non sine fluctuationibus requiescit. Secundo, quia archa fabricata fuit ex ligno et per lignum ibi salvate sunt anime, sicut ex ligno crucis dependet salus ecclesie. Tercio archa fabricata erat sexies longa

¹ Eph. 4, 4. 5.

² Eph. 4, 6.

³ Augustinus, De civitate Dei III c. 26.

quam lata et decies longa quam alta. Et hoc modo etiam corpus humanum est dispositum, ut sit decies longum quam grossum et sexies longum quam latum et ex hoc significat ecclesiam, cuius redemptor factus homo venit ad salvandum homines. Quarto archa habuit hostium in latere et Christo fuit apertum latus in cruce, unde fluxerunt sanguis et aqua, que dicitur ecclesia in sacramentis formata. Quinto archa fuit formata ex lignis quadratis et ideo quocumque vertebatur stabat fixa. Hoc pertinet ad stabilitatem ecclesie, que semper fixa manebit. Sexto quia archa bicamerata erat inferius et tricamerata superius. Sic et ecclesia bicamerata est sc. ex judeis et gentibus. Est etiam tricamerata, quia ex tribus filiis Noë omnes descenderunt et illi qui sunt reparati, ex quibus facta est ecclesia. Item ista archa inferius erat ampla et ecclesia inferius est magne latitudinis, quia multi sunt prelati inferiores. Superius vero archa erat stricta, quia pauciores sunt prelati superiores in ecclesia. Consummabatur in uno cubito, quia ecclesia in uno summo pastore terminata est. Sicut ergo tota illa archa stabat sub uno cubito, sic tota ecclesia stat [fol. 63r] sub uno pontifice. Et sicut tunc extra illam archam non fuit salus, et quidquid salvatur, necessario est sub uno pontifice. Iterum totius arche rector fuit unus Noë et nichil fuit salvatum nisi quod fuit sub eo, sic totius ecclesie rector est unus pontifex, summus Christi vicarius et nil salvatur nisi sub eo.

Hanc veneramur et unicam dicente domino in propheta:¹ Erue a framea Deus animam meam et de manu canis unicam meam sc. ecclesiam. Pro anima enim i. e. pro se ipso capite Filius oravit et pro corpore, quod corpus unicam sc. ecclesiam nominavit propter sponsi fidei sacramentorum et caritatis ecclesie unitatem. Hic ponitur secunda adaptatio ad probationem eiusdem conclusionis, quam probat per quattuor unitates, que sunt in ecclesia. Prima est unitas sponsi. Nam dominus papa est unus sponsus unus principalis vicarius. Propter quod Glossa super illud Matth. 16:² Tibi dabo claves etc. ait, quod hoc Petro specialiter commissum est, ut ad unitatem nos invitaret, et subdit, quod ideo eum principem apostolorum instituit, ut ecclesia unum

¹ Prov. 21, 21.

² Matth. 16, 19.

Christi principalem haberet vicarium. Iterum est unius fidei principalis rector et diffinitor. Nam Concilia generalia, ubi talia sunt diffinita et ubi symboli sunt compositi, non nisi auctoritate summi pontificis poterant congregari et diffiniri. Iterum unitati sacramentorum summus pontifex [fol. 63r] ut est Christi principalis vicarius est eorum principalis dispensator. Item unitas caritatis, qua membra copulantur Christo et eius vicario, quandam principalitatem ostendit Christi et sui vicarii ad sua membra. Si ergo ecclesia ex hiis quattuor unitatibus est una et ex hiis est salus et ex hiis et in hiis principalitatem habet, sequitur, quod nullus nisi sub summo pontifice salvari potest. Subesse ergo summo pontifici est de necessitate salutis.

Hec est tunica inconsutilis, que scissa non fuit, sed sorte provenit.¹ Hic ponitur tertia adaptatio, ubi notandum est, quod dominus habuit vestem unam quadripartitam quattuor militibus tributam et figurat ecclesiam per quattuor partes orbis diffusam et in eisdem equaliter et concorditer distributam habuit et unam aliam vestem inconsutilem, que non fuit scissa, sed sortita et significat etiam ecclesiam quantum ad unitatem caritatis, que caritas est desuper, quia supereminetior via est et est desuper contexta per totum, quia nullus debet esse a caritate exclusus. Ecclesia etiam est contexta per totum, quia est catholica generalis et totalis et est inconsutilis, ut non scindatur, ut una permaneat et omnes in unum colligat. Sorte etiam habita, in quo divina gratia commendatur velut quia, cum sors mittitur, non persone sed occulto Dei iudicio creditur. Et hec omnia sunt de Augustino super textu predicto.² Ex hiis ergo sic arguitur. Tunica domini i. e. ecclesia [fol. 64r] non esset inconsutilis et contexta per totum nisi esset sub uno capite collocata. Ergo qui se ab hoc capite retrahit, hanc tunicam scindere querit, et quia scindi non potest, taliter se subtrahens ad huiusmodi tunicam non pertinet. Ergo talis salutem promereri non potest. Igitur subesse summo pontifici est de necessitate salutis.

Igitur ecclesie unius et unice unum corpus unum caput non duo capita quasi monstrum, Christus videlicet Christique vicarius Petrique successor. Hic

¹ Vgl. Jo. 19, 23.

² Augustinus, Tractatus in Joannem, tract. 118 n. 4.

ponitur adaptatio quarta, in qua vult probare, quod omnes christiani sunt commissi vicario christi. Quod probat tripliciter. Primo ex unitate corporis et capitis, ibi: Igitur ecclesie unius. Secundo ex unitate commissionis omnium dicente domino. Tertio ex unitate ovilis et pastoris, ibi: Sive ergo Greci sive alii. Prima ergo ratio talis est. Ubi est unum corpus, unum caput non duo capita, quia ibi est Christus, Christi vicarius Petrus Petrique successor. Ibi nullus salvatur nisi subsit Christo et vicario Christi Petro scilicet et suo successori. Sed unius et unice ecclesie est unum corpus, unum caput sc. Christus, Christi vicarius Petrus Petrique successor. Ergo in ecclesia nullus salvatur, nisi subsit Christo Christique vicario etc. Ponit autem de hac ratione tantum medium ipsum inferendo ex predictis adaptationibus. Dicit autem ecclesiam unam et unicam, quia tunc aliquis habet aliquid unum, quando non habet aliud. Sed habet unicum, quando nec habet aliud nec habere sperat [fol. 64v] nec dirigit aspectum ad aliud. Hoc potest trahi de Gregorio super Lucam 7.¹ Et ecce defunctus efferebatur filius unicus matris sue. Unicus erat, quia non sperabat amplius filios procreare. Ecclesia ergo una sponsa Christi, quia non habet aliam et ideo nulla alia ecclesia potest esse, in qua sit salus nisi illa sola, cui preest Christus et Christi vicarius Petrus Petrique successor.

Dicente domino ipsi Petro: Pasce oves meas inquit generaliter non singulariter has vel illas, per quod sibi commisisse hic intelligitur universas.² Hic ponitur secunda ratio ad eandem conclusionem et est talis. Cuiuscumque dominus commisit oves suas non has vel illas, intelligitur sibi omnes universaliter commisisse et ex hoc intelligitur non esse salutem alicujus ovis nisi sub eo et successoribus eius, cui omnes oves generaliter sunt commisse. Sed dicente domino ipsi Petro: Pasce oves meas etc. sequitur, quod nulla ovis salvari possit nisi sub Petro et successoribus ejus. Ergo sibi subesse est de necessitate salutis.

Sive ergo Greci sive alii se dicant Petro eiusque successoribus non esse commissos fateantur necesse

¹ Bei Gregorius Magnus, Homiliae XL in Evangelia findet sich dieser Text nicht.

² Jo. 21, 17.

est se de ovibus Christi non esse dicente domino in Johanne, unum esse ovile et unicum esse pastorem. Hic ponitur tertia ratio ad eandem conclusionem et est talis. Ubi- cumque est unum ovile et unus pastor, sive Greci sive alii dicant se non esse sub illo pastore vel sub eius vicario et eius successoribus, dicunt se non esse de illis ovibus nec ad ovile huiusmodi pertinere et consequenter dicunt se non esse in statu salutis, dicente domino Joann.¹ esse unum ovile et unicum pastorem. Sive ergo Graeci sive alii dicant se Petro et eius successoribus non esse commissos necesse est [fol. 65r], quod fateantur se non esse de ovibus Christi nec pertinere ad ovile Christi et consequenter faterentur se non esse in statu salutis. Ergo subesse summo pontifici est de necessitate salutis.

In hac eiusque pluralitate duos esse gladios spirituales videlicet et temporalem evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus apostolis:² Ecce gladii duo hic in ecclesia scilicet, cum apostoli loquerentur non respondit dominus nimis esse, sed satis. Hec est tertia pars principalis huius decretalis, in qua postquam dominus papa ex conditionibus generalibus congruentibus ecclesie probavit, quod sibi subesse est de necessitate salutis et idem probavit ex quibusdam adaptationibus generalibus et etiam specialibus ad ecclesiam coaptatis, hic tertio hoc idem probat ex duobus gladiis, qui sunt in ecclesia. Circa quod duo facit, quia primo agit de ipsorum gladiatorum pluralitate, potestate et usu, secunda de ipsorum ordine: Oportet autem gladium. Circa primum duo facit. Primo proponit, quod intendit. Secundo probat, quod dixerat: Nam dicentibus. Prima patet, sed ista secunda dividitur in tres partes. Nam primo probat duos esse tantum gladios in ecclesia ibi: Nam dicentibus, secundo ostendit ambos <in> potestate ecclesie esse ibi: Uterque ergo. Arguitur ergo sic. Apostoli existentes et loquentes cum Christo representabant ecclesiam. Sed inter ipsos apostolos erant duo gladii. Nam si essent plures quam duo, non dixisset dominus: satis, sed: parum est. Ex verbis ergo domini dicentis ad apostolos: satis est datur intelligi duos gladios esse in ecclesia et non plures nec pauciores [fol. 65v].

¹ Jo. 10, 16.

² Luc. 22, 38.

Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat male verbum attendit domini proferentis:¹ Converte gladium tuum in vaginam. Postquam probavit duos gladios esse in hac i. in ecclesia, hic probat eos esse in potestate ecclesie. Et quia nullus dubitat gladium spiritualem esse in potestate ecclesie, ideo hic probat solum de gladio temporali ex verbo domini. Dixit enim gladium esse Petri, cum ait: Converte gladium tuum. Ubi notandum, quod duo gladii erant inter apostolos, qui tenebant locum in ecclesia. Unus autem eorum erat visibilis, qui fuit extractus et significat gladium materiale, qui respicit corpora et facit lesionem visibilem. Alius stabat invisibilis, qui non fuit extractus et significat gladium spiritualem, qui ferit animas et facit lesionem invisibilem. Si ergo de gladio materiali dixit dominus Petro: Converte gladium tuum, patet, quod gladius materialis est in potestate Petri. De gladio autem spirituali, quod sit in potestate eius, nullus dubitat. Consequens ergo est, quod uterque gladius est in potestate ecclesie. Hec est doctrina Bernardi 4^o ad Eugenium,² ubi vult, quod summus pontifex gladio materiali, qui est in sua potestate, non debeat uti per se, sed per ministrum sc. per militem vel principem.

Uterque ergo est in potestate ecclesie spiritualis scilicet et temporalis, sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus, ille sacerdotis in manu regum et militum, sed ad nutum et imperium sacerdotis. In hac parte vult ostendere, quod uterque gladius non eodem modo ad ecclesiam pertinet, sicut patet ex litera. Nam [fol. 66r] spiritualis gladius est in potestate ecclesie ad patientiam et ad nutum, ubi notandum, quod nutus est per aliqua signa cognoscere alicujus voluntatem. Reges ergo et principes videntes per signa voluntatem summi pontificis expedire ecclesie, quod utantur materiali gladio, debent contra rebelles et inobedientes materiale gladium exercere, qui non est exercendus manu ecclesie, sed manu regum et militum. pro utilitate ecclesie. Et hoc ad nutum i. e. imperium summi pontificis seu ecclesie primo generaliter, quia mandat ecclesia, quod fiat iustitia, secundo specialiter,

¹ Jo. 18, 11.

² Bernardus, De consideratione ad Eugenium III l. IV c. 3 n. 8. M., P. L. 182, 776.

quia potest specialiter innuere, quod etiam de isto fiat justitia. Hoc autem exercitium materialis gladii non solum est ad nutum ecclesie, sed etiam ad patientiam sacerdotis, quia, quod aliquis puniatur in corpore per principem secularem, ecclesia sustinet et patitur, quia condolet et compatitur patienti et hec est doctrina beati Bernardi in quarto ad Eugenium.

Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subici potestati. In hac parte, postquam determinavit de pluralitate, potestate et usu istorum gladiatorum, determinat de eorum ordine, ubi primo ponit, quem ordinem habeant isti gladii ibi: Oportet autem, secundo probat, quod dixerat ibi: Nam cum dicat. Prima pars patet de se ex litera, secunda dividitur in tres partes. Quod enim gladius temporalis sit sub spirituali primo probat per apostolum: Nam cum dicat, secundo per Dionysium ibi: Nam secundum. Tertio conjungit multa media simul probantia propositum ibi. Quod etiam prima pars habet sic.

Nam cum dicat apostolus:¹ [fol. 66v] Non est potestas nisi a Deo que autem a Deo sunt, ordinata sunt, non ordinata essent nisi gladius esset sub gladio et tamquam inferior reduceretur per alium in suprema. Circa partem istam notandum est, quod non potest esse ordo essentialis inter aliqua nisi unum sit perfectius alio et nisi unum magis appropinquat ad Deum quam aliud. Habent enim se res respectu Dei sicut numerus respectu unitatis secundum Dionysium 5. de divinis nominibus.² Et sicut non sunt duo numeri essentialiter differentes, quin unus habeat plures unitates quam alius, ita non sunt due res essentialiter differentes, quin una sit perfectior. Si ergo isti gladii sunt per se distincti et ordinati, oportet unum esse sub alio et unum esse perfectiorem alio. Secunda pars sic.

Nam secundum beatum Dionysium³ lex divinitatis est infima per media in suprema reduci. Non ergo secundum ordinem omnia eque ac immediate, sed infima per media, inferiora per superiora ad ordinem reducuntur. Spiritualem autem et digni-

¹ Rom. 13, 1.

² Ps. Dionysius, De divinis nominibus c. 5. M., P. Gr. 3, 820.

³ Ps. Dionysius, ecclesiastica hierarchia C. 5. M., P. Gr. 3, 503.

tate et nobilitate terrenam quamlibet precellere potestatem oportet tanto clarius nos fateri quam spiritualia temporalia antecedunt. Hic probat eandem conclusionem sic. Secundum legem divinitatis et secundum ordinem universi infima reducuntur in suprema per media et inferiora ad ordinem reducuntur per superiora. Cum ergo spiritualis potestas excellat terrenam dignitate et nobilitate, quia spiritualia temporalia antecedunt, iste due potestates non eque immediate reducuntur ad Deum neque in ordinem, sed una [fol. 67r] reducetur per aliam sc. terrena per spiritualem et dirigetur et gubernabitur per ipsam. Tertia pars habet sic.

Quod etiam ex decimarum datione et benedictione et santificatione et ex ipsius potestatis acceptance et ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur. In hac parte colligit multa media ad eandem conclusionem sc. quod potestas terrena est sub spirituali. Circa quod duo facit, quia primo facit, quod dictum est, secundo ex dictis infert ad propositum multas conclusiones ibi: Nam veritate testante. Quod ergo potestas terrena sit sub spirituali, probat primo ex decimarum datione. Est enim de jure divino, quod layci de fructibus terre dent decimas clericis. Tota ergo terra laycorum est in censiva sive censuaria ecclesie. Ergo terrena potestas secundum omnia bona terrena, que habet, est sub clericis sive sub ecclesia. Secundo probat hoc idem ex benedictione et sanctificatione. Sacerdotalis enim potestas benedicit et sanctificat regalem, ut dicit Ugo de sacramentis.¹ Sed secundum apostolum qui benedicit maior est eo qui benedicitur. Et absolvit etiam eum si delinquat et iniungit <penitentiam> si iniungenda est. Ergo omnis rex et omnis, qui peccare potest, subest ecclesie. Tertio probat idem ex potestatis acceptance. Nam in lege veteri primo fuit institutum sacerdotium a Deo et per sacerdotium regalis potestas instituta iubente Deo. Exemplum a Samuele et Saule. Hoc autem Deus iussit, ut ostendat terrenam potestatem ab ecclesia dependere. Quarto probat hoc idem ex ipsarum rerum gubernatione. Nam in tota creatura secundum Augustinum 3. de trinitate²

¹ Hugo de Sancto Victore, De sacramentis christianae fidei l. II, p. 2, c. 4. M., P. L. 176, 418.

² Augustinus, De trinitate l. III c. 4.

[fol. 67v] c. 4. corpora grossiora per subtiliora reguntur et tota corporalis creatura per spiritualem. Sed turpis est pars, que suo non congruit universo. Si ergo in toto universo corporalia reguntur per spiritualia, turpe esset, si in genere humano, quod est pars universi, terrena potestas non subesset spirituali et non regeretur per ipsam.

Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et iudicare, si bona non fuerit. Sic de ecclesia et de ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Jeremie:¹ Ecce constitui te hodie super gentes et regna et cetera que sequuntur. In hac parte concludit quattuor conclusiones de ecclesiastica potestate ad propositum utiles. Prima ibi: Nam veritate testante. Secunda ibi: Ergo si deviat. Tertia ibi: Est autem hec. Quarta ibi: Quicumque igitur. Prima conclusio est, quod spiritualis potestas potest instituere, iudicare, transferre et plantare terrenam potestatem. Hoc enim testatur veritas sacre pagine, ut patet ex textu decreti qui sumitur de Jeremia et ex omnibus suprapositis immediate in capitulo: Quod etiam decimarum. Et ideo si potestas terrena instituitur per spiritualem, iudicabitur et destituetur per eum, si bona non fuerit et hoc vult dicere vaticinium Jeremie: Ecce, inquit, hodie i. a die, qua formata est ecclesia, constitui te super gentes et regna, ut evellas et destruas etc.

Ergo si deviat terrena potestas iudicabitur a potestate spirituali. Sed si deviat spiritualis minor a suo superiori, si vero suprema a solo Deo non ab homine poterit iudicari testante apostolo:² Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine [fol. 68r], iudicatur. Ista est secunda conclusio, ubi notandum, quod ille est spiritualis homo, qui habet sanam mentem et sanum iudicium de agibilibus sicut ille corporaliter est sanus, qui habet sanum et rectum iudicium de sensibilibus et maxime secundum gustum. Sicut ergo ille, qui est sanus corporaliter, potest alia corpora iudicare, sic ille, qui est spiritualis, potest et de corporalibus et spiritualibus iudicare, quia corporalia sub spiritualibus continentur. Spiritualis ergo homo a nemine iudicatur, quia in suo iudicio a

¹ Jerem. 1, 10.

² 1. Cor. 2, 15.

nemine potest reprehendi, cum inquantum talis nullum possit stare iudicium nisi rectum. Notandum etiam circa hoc, quod duplex est spiritualitas, una personalis et alia status. Et duplex est correctio, una auctoritativa et alia fraterna. Qui ergo est spiritualis, personaliter omnia iudicat, quia omnes male agentes potest corrigere correctione fraterna et ipse a nemine iudicatur, quia ex quo spiritualis bonus et sanctus nihil agit, de quo possit iudicari et reprehendi. Qui autem est spiritualis suundum statum, quando est in statu sanctissimo et spiritualissimo, in quo status est solus summus pontifex, omnia iudicat auctoritative, quia super omnes auctoritatem habet et ipse a nemine iudicatur, quia nullus habet auctoritatem super ipsum. Possunt ergo summi pontifices non esse spirituales personaliter et tamen spirituales secundum statum, et ex hoc debet quilibet eum nominare sanctissimum, quia ipse solus est ille spiritualis homo, qui iudicat omnia auctoritative et a nemine iudicatur.

Est autem hec auctoritas, etsi data sit homini et exerceatur per hominem, non humana, sed potius divina ore divino Petro data sibi suisque successoribus in ipso [fol. 68v] Christo, quem confessus fuit petra firmata dicente domino ipsi Petro:¹ Quodcumque ligaveris etc. Ista est tertia conclusio, ubi concluditur, quod potestas ecclesiastica est humana tum quia data est homini tum quia exercetur per hominem et est divina, quia ore divino data est Petro et suis successoribus et etiam quia firmata in Christo petra, quem Petrus confessus est dicente domino ipsi Petro: Quodcumque ligaveris etc. Quod autem ista auctoritas sit data homini, patet per illud Evangelii: Tibi dabo etc. Quod exerceatur per hominem, patet per illud Evangelii: Quodcumque ligaveris etc. Quod data sit a Deo, patet per illud, quod Christus, qui est verus Deus, dixit Petro: Tibi dabo etc. Quod etiam sit fundata in Deo, patet, quia Christus qui erat Deus, dixit: Super hanc petram i. e. super me ipsum, qui sum petra firma, et qui significatur per petram edificabo ecclesiam meum.

Quicumque igitur huic potestati a Deo sic ordinate resistit, Dei ordinationi resistit nisi duo sicut Manicheus fingit principia esse quod falsum hereticum-

¹ Matth. 16, 19.

que judicamus, quia testante Moyse non in principiis, sed in principio Deus celum creavit et terram.¹ Ista est quarta conclusio, circa quam notandum, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus in relatione ad creaturam non sunt nisi unum principium, ut dicit Augustinus 5. de trinitate c. 13:² Ideo non in principiis, sed in principio creavit Deus celum et terram et hoc ideo, quia trinitatis personarum est unus Deus. Si ergo essent duo dii, possent esse plura capita principalia in regimine humini generis, quia unum caput posset referri in unum Deum et aliud in alium Deum. Sed cum hoc sit falsum et hereticum, sicut non [fol. 69r] est nisi unus Deus et unus Dei filius Iesus Christus, ita ecclesia non habet nisi unum caput et unum principalem vicarium Iesu Christi, cui subesse est de necessitate salutis. Qui ergo huic veritati contradicit, resistit divine ordinationi, que resistentia a statu salutis excludit.

Porro subesse romano pontifici omni humane creature declaramus dicimus et diffinimus omnino esse de necessitate salutis. Datum Laterani 14 Kalendas decembris pontificatus nostri anno octavo. Hec est principalis conclusio hujus decretalis illata ex omnibus antedictis. Ex quibusdam conditionibus generalibus competentibus ecclesie et ex gladiis, qui sunt in ecclesia, patet, quod tenemur subesse romano pontifici. Et ex primo declaramus et ex secundo dicimus et ex tertio diffinimus, quod subesse summo pontifici omnino i. e. penitus est de necessitate salutis.

Explicit expositio secundum fratrem Guidonem Vernanum de Arimino ordinis predicatorum super decretali Unam Sanctam edita a domino Bonifacio papa octavo. Deo gratias Amen.

¹ Gen. 1, 1.

² Augustinus, De trinitate I. V c. 13.

Personenverzeichnis

- Adam (Magister) 59, 62, 137
 Aegidius von Rom 14, 39, 60, 66—68
 Aegidius (Egidius) *Spiritualis de Per-*
sio 62
 Alanus de Insulis 19
 Albertus Magnus 102
 Alexander VI. 128
 Alexander von Hales 117
 Alexander a S. Elpidio 72, 78
 Alvaro Pelayo 17, 63, 136f.
 Amann E. 59
 Ambrosius 30
 Anselm von Canterbury 39
 Antonius de Butrio 138
 Antonius de Royzellis de Aretio 139
 Apulejus 39
 Arévalo Rodrigo Sanchez de 101,
 114—129
 Aristoteles *passim*
 Arquilliére H.-X. 61, 69f., 91, 130
 Asin y Palacios M. 3
 Augustinus 20, 22, 81, 82, 83, 85, 89,
 97, 100, 147, 149, 154, 157
 Augustinus Triumphus von Ancona
 14, 17, 70—72, 137
 Averroes (Averroismus) 3, 6, 25, 41—
 60, 83, 84, 86, 87, 88

 Baeumker Cl. 3, 4, 16ff.
 Bartholomaeus Pisanus 9
 Battaglia F. 54
 Baumgartner M. 85
 Bellarmin 15, 133
 Beltrán de Heredia V. 133
 Bernhard von Clairvaux 31, 39, 100,
 106, 152
 Bernhardus de Rosergio 101
 Bertalot L. 83
 Bessarion 114
 Biederlack 133
 Boethius 39, 81
 Boetius von Dacien 47
 Boffito G. 68
 Bonaventura 7, 61, 106
 Bonifaz VIII. 61, 62, 63, 67, 68, 69,
 78, 104, 116, 144—157
 Bouyges M. 3

 Calixt III. 106
 Capograssi G. 54
 Carlyle A. J. 61
 Carlyle R. W. 61
 Cathaldinus de Buoncampagnis de
 Visso 139
 Cipolla C. 33
 Clemens VI. 57
 Pseudo-Cyrril von Alexandrien 90f.,
 112

 Dante 5, 19, 70, 80—96
 Destrez J. 8
 Pseudo-Dionysius Areopagita 24, 100,
 153
 Dominicus de Dominicis Venetus 16,
 104, 106—114
 Dominicus de Sancto Geminiano 140
 Dominicus de Sancto Severino 72—76
 Dominicus Soto 133
 Dorner A. 59
 Dublanchy E. 131
 Duns Scotus 53
 Dupuy P. 61
 Dvořak M. 5
 Dyroff A. 61

 Eckhart 4
 Egenter R. 18
 Ehrle Fr. 4, 59, 132
 Eichmann E. 61, 133
 Engelbert von Admont 37f.
 Ercole Fr. 85
 Eubel C. 105
 Eugen IV. 59, 102, 103, 104

- Finke H. 33f., 61, 67, 71, 99
 Fischer H. 29
 Fournier P. 36
 Franciscus de Zabarellis 138
 Franz von Vitoria 133
 Friedberg E. 61, 70
 Friedrich III. 115
- Galganus Burgesius 104f.
 Gemmel J. 133
 Gérard von Abbeville 7
 Gierke O. 34, 61
 Gillmann Fr. 32
 Glorieux P. 43
 Gorce M. M. 4, 5, 48f.
 Grauert H. v. 46
 Graziolo de Bombaglioli 80
 Gregor IX. 118
 Guaspar de Perusio 139
 Guggenheim M. 52
 Guido Vernani von Rimini 48, 76—
 100, 144—157
- Hampe K. 47
 Hannibaldus de Hannibaldis 16
 Hauréau B. 34
 Heinrich von Gent 7
 Hergenroether J. 61
 Herman von Schildesche 72
 Hertling G. v. 43
 Herveus Natalis 34f., 139, 144
 A. van Hove 140
 Hugo von St. Viktor 39, 99, 100, 106,
 154
 Hurter H. 114
- Jakob von Douai 46
 Jakob von Viterbo 11, 68—70, 73, 90,
 91, 106, 130, 143f.
 Jarro (G. Piccini) 76, 81 ff.
 Jean de Meun 48
 Johannes XXII. 49, 58, 63, 66, 70, 72,
 135
 Johannes Alemannus von Göttingen 53
 Johannes Alfonsi 137f.
 Johannes Buridanus 45f.
- Johannes von Falkenberg 66
 Johannes Galensis 32
 Johannes Gundisalvi 141
 Johannes de Janduno 49—51, 53, 86
 Johannes Leonis 102
 Johannes de Lignano 107
 Johannes de Losilia 134
 Johannes Monachus 99
 Johannes de Murrho 63
 Johannes de Montenigro 142f.
 Johannes de Podio 138f.
 Johannes Quidort von Paris 33f.
 Johannes de Ragusio 141
 Johannes de Segovia 142
 Johannes Yseneri 39
 Jourdain Ch. 43, 48
 Journet Ch. 15, 133
 Isidor von Sevilla 24, 145
 Juan de Torquemada (Turrecremata)
 17, 106, 128, 130—133, 142, 143
 Julianus Tagliada 142
- Kämpf 42
 Kelsen H. 84
 Kern Fr. 76, 84f.
 Koch J. 35, 36
 Konrad von Megenberg 58, 59
 Kramer M. 64
 Kraus F. X. 68
- Lacombe G. 3
 de Lagarde G. 41f., 54—56
 Lambert A. 114, 115
 Laurent M. H. 36
 Laurentius de Aretio 59, 103, 134—
 144
 Lindsay W. M. 24, 145
 Longpré E. 61, 62
 Lorimer W. L. 22
 Ludovicus de ForoJulio 104
 Ludovicus de Urbe 140
 Ludwig der Bayer 63, 72, 91
 Lupold von Bebenburg 57
- Mâle E. 5
 Mandonnet P. 4, 8, 47

- Manfred von Sizilien 23
 Mariani U. 61, 67f., 80
 Maritain J. 5, 133
 Marsilius von Padua 17, 41, 42, 43, 49—56, 59, 60, 63
 Matteo d'Acquasparta 61—63
 Mattheus de Mathesalanis 138
 Merkle S. 90, 114
 Meyer H. 46
 Michael Scottus 84
 Michael Vikar der Karthause bei Prag 38—40
 Michalski C. 60
 Michel K. 127
 Mulder W. 71
 Müller K. 50, 59, 61
 Müller W. 8

 Nardi Br. 76, 86
 Newald R. 114
 Nicolaus Antonius 114
 Nicolaus de Gubyn 39
 Nicolaus Siculus 139
 Nikolaus V. 101, 105

 Ottaviani A. 133

 Paul II. 115
 Pelzer A. 51, 58, 72, 101, 128
 Perodi E. G. 85
 Perugi G. L. 69
 Petrus de Alvernia 9, 43, 46
 Petrus de Ancharano 138
 Petrus von Brescia 105
 Petrus de Falco 63
 Petrus von Kaiserslautern 91
 Petrus de Monte Veneto 103f.
 Petrus de Morosinis 138
 Petrus de Palude 36f., 140, 143
 Philipp der Schöne 34, 61, 67
 Piavano G. 54
 Pierre d'Abano 50
 Pierre d'Ailli 143
 Pierre Dubois 46f.
 Pius II. 104, 106
 Pius XI. 69

 Platina 114
 Plato 85
 Prodoccius de Padua 140

 Quéatif-Echard 76, 102

 Radulfus Brito 46
 Raphael de Pornaxio 127
 Remigio de' Girolami 18—33
 Renan E. 4
 Reusch F. H. 90
 Richard Fitzralph (Armacanus) 137
 Richard von St. Viktor 39, 106
 Riezler S. 59
 Rivière J. 33, 58, 61, 67
 Robert Grosseteste 8
 Rupprecht II. (Kurfürst) 38

 Sauter J. 56—59, 60
 Scaduto Fr. 16, 33, 35, 61
 Schilling O. 8, 15
 Schmaus M. 70
 Schmeidler B. 65
 Scholz R. 5, 33f., 41, 42, 49ff., 52ff., 61, 62, 64, 67, 68, 72, 91
 Schrörs H. 133
 Schulte J. Fr. 67, 138ff.
 Seneca 20, 81
 de la Servièrre J. 133
 Siger von Brabant 4, 46, 53
 Silbernagl J. 59
 Simon von Faversham 40
 Sixtus IV. 72
 van Steenberghen F. 4
 Stegmüller Fr. 4
 Steinbüchel Th. 12
 Steinhöewel 115
 Stephan Tempier 47
 Sullivan J. 58
 Taddeo da Parma 50, 53, 88
 Thomas von Aquin 5, 6, 8—18, 32, 39f., 41, 60, 70, 82, 83, 86, 87, 90, 91, 97, 102, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 118, 122, 132
 Thomas de Burago 139
 Timpe E. 133

Tischleder P. 15	Walter von Brügge 63
Tolomeo von Lucca 9, 64f., 92	Wilhelm von Falgar 63
	Wilhelm von Moerbeke 9
Urban IV. 90	Wilhelm von Ockham 17, 41, 42, 43, 46, 53, 56—60, 63, 135f., 140, 141
Valerius Maximus 39	Winter E. K. 133
Valois N. 34, 49	De Wulf M. 5, 51
Vignaux P. 59	
Vincentius Hispanus 32	Zeck E. 46
Vincke J. 143	
Voßler K. 4, 5, 68, 76, 86	

Verzeichnis der benützten und zitierten Handschriften

(Die Ziffern nach dem Doppelpunkt sind die betreffenden Seitenzahlen dieser Abhandlung)

- Assisi, Biblioteca comunale Cod. 461: 62; Cod. 682: 62.
 Avignon, Bibliothèque de la Ville Cod. 1081: 43
 Berlin, Preussische Staatsbibliothek Cod. 943 lat. qu. 30: 38.
 Bologna, Biblioteca Universitaria Cod. 1625: 43
 Erlangen, Universitätsbibliothek Cod. 380 (Irmischer 848): 79f.
 Florenz, Biblioteca nazionale Cod. 940 C 4: 19—33; Cod. J X 51: 77—100,
 144—157
 Mailand, Biblioteca Ambrosiana Cod. A 160 Inf.: 44.
 München, Bayerische Staatsbibliothek Clm. 764: 66; Clm. 11478: 38.
 Paris, Bibliothèque nationale Cod. lat. 3665: 44; Cod. lat. 4046: 36; Cod. lat.
 6457: 43; Cod. lat. 16089: 43.
 Rom, Biblioteca Angelica Cod. lat. 739: 72; Biblioteca Apostolica Vaticana
 Cod. Vat. lat. 974: 128; Cod. Vat. lat. 1007: 72—76; Vat. lat. 1021:
 101ff.; Cod. Vat. lat. 1057: 100; Vat. lat. 1172: 79; Cod. Vat. lat. 2693:
 107; Cod. Vat. lat. 4106: 115—127; Cod. Vat. lat. 4110: 102f.: 134—144;
 Cod. Vat. lat. 4123: 106—114; Cod. Vat. lat. 4127: 102; Cod. Vat. lat.
 4129: 104f.; Cod. Vat. lat. 4136: 103ff.; Cod. Vat. lat. 4143: 104; Cod.
 Vat. lat. 4589: 106; Cod. Vat. lat. 4881: 128; Cod. Palat. lat. 725: 38;
 Cod. Barberin. 516: 102; Cod. chis. B V 164: 44; Cod. Rossian. 1030: 101.
 Todi, Biblioteca comunale Cod. 44: 63; Cod. 122: 62.
 Toulouse, Bibliothèque de la Ville Cod. 385: 101.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
Erstes Kapitel. Die aristotelischen Elemente bei den Vertretern der gemäßigten Richtung (Philosophisch-theologische Anfänge der Lehre von der potestas indirecta papae in temporalibus)	8
§ 1. Thomas von Aquin	8
§ 2. Remigio de' Girolami von Florenz	18
§ 3. Johannes Quidort von Paris, Hervaeus Natalis, Durandus de S. Porciano, Petrus de Palude, Engelbert von Admont, der Fürsten- spiegel des Prager Kartäusers Michael für Kurfürst Rupprecht II. von der Pfalz	33
Zweites Kapitel. Der Defensor Pacis des Marsilius von Padua und sein Verhältnis zum Aristotelismus und Averroismus	41
Drittes Kapitel. Die Aristotelesverwertung bei den Vertretern des hierokratischen Systems oder der Lehre von der potestas directa papae in temporalibus	61
§ 1. Franziskanertheologen. Tolomeo von Lucca und Johannes von Falkenberg. Aegidius von Rom, Augustinus Triumphus, Jakob von Viterbo, Dominicus a S. Severino	61
§ 2. Guido Vernani von Rimini O. P.	76
§ 3. Traktate De potestate ecclesiastica aus dem 15. Jahrhundert in vatikanischen Handschriften	101
§ 4. Dominicus de Dominicis Venetus	106
§ 5. Rodrigo Sanchez de Arévalo	114
Schluß. Von Kardinal Juan Torquemado bis Kardinal Robert Bellar- min. Die Ausgestaltung und Vollendung der Theorie von der potestas indirecta papae in temporalibus	130
Anhang. Texte	
I. Der Literaturbericht des Laurentius de Aretio über mittelalterliche kirchenpolitische Traktate (Cod. Vat. lat. 4110 fol. 70 ^v —74 ^r)	134
II. Kommentar des Guido Vernani von Rimini O. P. zur Bulle Unam Sanctam (Cod. J X 51 fol. 60 ^v —60 ^r der Biblioteca nazionale zu Florenz)	144
Personenverzeichnis	158
Verzeichnis der benützten und zitierten Handschriften	161