

Sinn verkannt ist bei der folgenden Stelle, einer Urkunde Friedrichs II., wo in der Arenga Bezug genommen wird auf Gott in der Gestalt des Arztes, der in seiner göttlichen Schöpfervollkommenheit alle Gebrechen dieser Welt zu heilen vermag und ausgeführt wird: *ad medici talis consilium sub sorte non dubia ab orbe recurritur*, was Bühler mit „Er wird mit dem Rat eines solchen Arztes ohne Zweifel von der Welt genommen...“ (S. 102–103) wiedergibt, wobei für den Leser auch gar nicht deutlich wird, wer dieser „er“ sein soll. Besser: Mit der sicheren Hoffnung (auf Heilung) hält sich die Welt an den Rat eines solchen Arztes. An unglücklicher Stelle gekürzt worden ist in einem Schreiben Papst Innozenz IV., das die Absetzung Friedrichs II. auf dem Lyoner Konzil (1245) thematisiert. So wird nicht deutlich, daß von Bühler etwas ganz anderes im Deutschen gesagt wird als im lateinischen Text steht. *Quinimmo ea intentione ipsum prestitisse probabiliter creditur*. . . übersetzt Bühler mit „Ja man glaubt sogar, er sei wahrscheinlich in der Absicht aufgetreten. . .“ (S. 108). Gemeint aber ist „Ja man nimmt mit vernünftigen Gründen an, er habe jenen Eid in der Absicht geleistet. . .“. Denn mit „ipsum“ wird im lateinischen Text das vorher erwähnte *iuramentum* Friedrichs II. wieder aufgegriffen, was der Leser freilich aufgrund der unglücklichen Kürzung nicht ahnen kann.

Ebenfalls um einen Übersetzungsfehler handelt es sich, wenn Bühler aus dem Rundschreiben Friedrichs II., das dieser nach der Absetzungssentenz des Lyoner Konzils an die europäischen Fürsten sandte, die folgende Formulierung Friedrichs II.: *Vel esto sine prejudicio nostro, quod habeat huiusmodi potestatem* (papa scl.) übersetzt mit „Soll er etwa ohne unsere Entscheidung solche Macht haben“ (S. 115), statt richtig: Aber unvoreingenommen einmal von uns angenommen, er besitze eine solche Macht. Nachdem Friedrich II. in derselben Quelle über seine Gegner auf dem Lyoner Konzil gesprochen hatte, die nach seiner Meinung als glaubwürdige Zeugen ausschieden, da sie nicht unvoreingenommen seien, erwähnte er noch *aliquos tanquam ex ultimis partibus Hispanie prodeuntes, Tarragonensem scilicet et Compostelanum antistites, negociorum Ytalie natalis zone longinquitas incios et eosdem venenose subornationis inductio nostre iusticie fecit infestos*. Daraus wird bei Bühler (S. 115): „die anderen kamen sozusagen aus den entlegensten Gegenden Spaniens, die Erzbischöfe von Tarragona und Santiago di (sic!) Compostela, und waren durch die langwierigen Verhandlungen in Italien verwirrt und durch die giftige Eindringlichkeit unseres Gerichtsverfahrens unsicher gemacht“. Geschrieben und gemeint ist aber doch, daß die Abgeschiedenheit und weite Entfernung ihrer jeweiligen Heimatorte von Italien eine genauere Kenntnis der Sachlage bei den genannten Erzbischöfen verhindert hatte.

Lassen wir es damit bewenden. Die genannten Beispiele, denen sich noch weitere hinzufügen ließen, haben wohl ausreichend gezeigt, wie wichtig und unerläßlich es ist, auch jeweils den Originaltext heranzuziehen. Das gilt gerade für das vorliegende Buch mit seinen nicht immer ganz geglückten Übersetzungsversuchen.

Tübingen

Hans-Henning Kortüm

Stürner, Wolfgang: *Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 11). Sigmaringen, Thorbecke 1987. 276 S., DM 80,-.

Was hat der Sündenfall mit der Entstehung des Staates zu tun? Sehr viel. Die Antworten auf die Frage nach den Ursachen der Staatsbildung scheiden sich in der Regel in antinomischer Weise, und zwar exakt nach den zugrundeliegenden anthropologischen Fundamentalurteilen: Man kann den Menschen – um eine Formulierung von Hans Blumenberg aufzugreifen – als „reiches“ Wesen betrachten, das dank seiner „überschüssigen“ produktiven Anlagen eine immer höhere Zivilisation, darunter den Staat, hervorbringt, oder aber man sieht ihn als das „arme“, als Mängel-Wesen, das aus Not, um des bloßen Überlebens willen, kompensatorischer Artefakte, u. a. des Staates, bedarf. Notwendig damit verknüpft und ebenso antinomisch sind die Ansichten zum

hypostasierten Naturzustand der Menschheit: Je nachdem ob man ihn als asozial-wild beschreibt, von tödlichem Antagonismus bedroht, oder als sozial-friedlich, allenfalls von fruchtbarer Züchtung im Sinne Kants beflügelt, erscheinen Staat und Herrscher entweder als notwendiges Zähmungsinstrument der Natur oder als ihre freie Erfüllung. Keine Staatslehre ohne entsprechende Urstandstheorie!

Das mittelalterliche Denken speist sich auch hier aus seinen zwei großen Quellen, der Antike und der Bibel. Die biblisch-heilsgeschichtliche Sicht geht bekanntlich vom paradiesischen Urzustand als Utopie des Anfangs aus. Seine schuldhafte Zerstörung durch den Sündenfall, die Stiftungskatastrophe der Menschheit, pervertiert die ursprünglich in Freiheit und Gleichheit lebende Urnatur und stellt den Menschen in jene Situation, in die er etwa nach vergleichbaren babylonischen Schöpfungsmythen von Anfang an hineingeschaffen war: in die die des Arbeitstiers im dauernden Kampf gegen die Artgenossen. Weltliche Herrschaft (*potestas*) entsteht erst in der Folge des Sündenfalls (*peccatum*). Aus der Sicht der Genesis geht die Pervertierung nach Adams Fall schrittweise weiter. Es ist kein Zufall, daß es der erste Mörder, Kain – bzw. sein Sohn Henoch –, ist, der die erste Stadt gründet (Gen 4,16–17), daß Nimrod, der erste Tyrann, Nachkomme des verworfenen Noah-Sohnes Ham ist (Gen 10,8–10), und daß Jahwe dem Volk Israel zwar einen König, Saul, zugesteht, der Bericht darüber jedoch sogleich von einer Aufzählung monarchischer Unterdrückungspraktiken begleitet wird (1Sam 8,10–18). Aus dem NT sind diesen Schlüsselstellen die bekannten Worte in Lc 20,25; Jo 19,11; Rom 13,1–7; 1Petr 2,13 hinzuzufügen, um das biblische Zitatarsenal über Herrschaft und Obrigkeit hinreichend zu verbreitern.

Vor dieser Hintergrundskizze ist Stürners Buch zu sehen. Vorweg: Kein Turmbau-Titanismus Borstchen Ausmaßes wird hier versucht, sondern ‚nur‘ ca. achtzig christliche Autoren von Irenäus von Lyon bis Thomas Münzer werden in chronologischem Durchgang speziell auf ihre Aussagen zum Thema Sündenfall und Herrschaft überprüft. Kaum ein großer Name fehlt. Eine Arbeit mit derart weitem zeitlichen Ausgriff und in vergleichbarer Präzision hat es bisher nicht gegeben. Ihr Hauptergebnis: Auch das christliche Staatsdenken durchzieht eine grundsätzliche Antinomie. Sie ist bereits bei den Kirchenvätern voll ausgereift. Einig sind sich die Patres einmal darin, daß der Staat eine Folge der Ursünde darstellt, ohne deren pervertierende Wirkung auf die Menschennatur er gar nicht entstünde, zum anderen darin, daß alle weltliche Macht letztlich von Gott stammt oder wenigstens von ihm geduldet wird. Konträr beurteilen sie den ethischen Wert von Herrschaft und Staat, den Anteil naturhafter Tendenz bei seiner Entstehung und seine Funktion im Heilsplan Gottes. Stürner arbeitet zwei Grundpositionen heraus, die durch das gesamte Mittelalter zu verfolgen das Ziel und die Leistung seines Buches darstellt:

Die eine Richtung – mit Irenäus von Lyon, Johannes Chrysostomos, Eusebius, dem Ambrosiaster usw. bis hin zu Gregor dem Großen und Isidor von Sevilla, den beiden wichtigen geistigen Verbindungsadern zwischen Antike und Mittelalter, – sieht im Staat eine unvermeidliche und letztlich heilsame Einrichtung Gottes, um die Selbstauslöschung der pervertierten Menschheit zu verhindern: *imposuit illis deus humanum timorem . . . , ut potestati hominum subiecti et lege eorum adstricti, ad aliquid assentantur iustitiae et moderentur ad invicem, in manifesto propositum gladium timentes*, sagt Irenäus (*Adversus Haereses* V, 24,2, zit. 39 A. 4). Ganz ähnlich sollte sich tausend Jahre später Kaiser Friedrich II. als christlicher Monarch verstehen: *Sicque ipsarum rerum necessitate cogente nec minus divinae provisionis instinctu principes gentium sunt creati, per quos posset licentia scelerum coherceri* (Prooemium der Konstitutionen von Melfi, zit. 182 A. 92, dessen Edition 1983 dem Verfasser das Thema eigentlich nahebrachte). Der Staat erscheint in Metaphern wie *medicina, pharmacon, paedagogus* usw. (57–59 u. ö.). Somit erhält der weltliche Herrscher, obwohl als Person selbst der Sünde unterworfen und deshalb in steter Gefahr tyrannisch zu entarten, die hohe Aufgabe eines ‚Werkzeugs Gottes‘ zur Bekämpfung der Sünde – ein Kernelement künftiger Herrscherethik.

Die andere Linie, nach Stürner vor allem sichtbar bei Tertullian und Augustin, dann jäh und radikal wieder bei Gregor VII., sieht den Staat ungleich negativer; er sei selbst

Produkt und Inbegriff gottabgewandter Dämonie, wobei Knechtschaft und Tyrannei eine Funktion gerade als Strafe für den Sündenfall erhalten. Interessanterweise waren es aber ausgerechnet Vertreter dieser Richtung, die gewisse Funktionen des Staates, auch des heidnischen, als „aus den Erfordernissen der Sicherung [der] materiellen Existenz sich ergebende Notwendigkeit“ (101 A. 78) zugestanden, mithin Ansätze naturrechtlichen Denkens aufwiesen, dessen latentes Vorhandensein in der christlichen Staatslehre vor der Aristoteles-Rezeption des 13. Jahrhunderts ein, ebenso latentes, Thema des Buches darstellt (vgl. 54 f., 57, 100, 115 f., 133, 234–41). Aber auch andere Zentralprobleme christlicher Staatslehre kommen trotz der thematischen Spezialisierung bei Stürner unvermeidlich zur Sprache: die Begründung der Monarchie, als offenbar alternativloser Staatsform; das Verhältnis von *regnum* und *sacerdotium* – es verschiebt sich je nach Einstellung zu den Folgen des Sündenfalls; das Widerstandsrecht; das *bonum commune* usw.

Sündenstrafe und Sündenkontrolle zugleich, steht der Staat insgesamt im Zwielficht! Selbstverständlich kommen die beiden skizzierten Grundauffassungen nicht ungemischt vor, ständig zu nuancieren ist vielmehr eine der wichtigsten Bemühungen des Autors. Und dennoch – man kann sich bei der Lektüre des Eindrucks kaum erwehren, ständig das gleiche zu lesen. Die Kirchenväter erwiesen sich insofern überzeugend als die ein für allemal prägenden Auctoritates, zu denen das folgende Jahrtausend trotz mancher Originalität nur mehr Fußnoten beizusteuern scheint. Es gelingt Stürner auf diese Weise – ob mit oder ohne Absicht sei dahingestellt –, daß der Leser auf eindringliche, ja fast bedrückende Weise das Mittelalter als absolut traditionalistische Kultur erfährt. Auch wenn die Analyse des Buches mit ihrer engefaßten, ständig wiederholten Fragestellung dazu beiträgt, den Eindruck der Uniformität zu erhöhen und Geistesgeschichte fast wie Exerzitien erleidbar zu machen – es ist auch das Mittelalter selbst, das sich darin ausdrückt.

Folgen wir nun der Chronologie: Den Texten des 8.–11. Jahrhunderts, z. B. den karolingischen Fürstenspiegeln, war vor allem das „rechte Verhalten des christlichen Fürsten“ (103) wesentlich. Die im Grunde schon seit Entstehung der Kirche schwelende Frage nach dem Verhältnis der (alten) weltlichen Gewalt zur (neuen) geistlichen Gewalt der Kirche beließen sie noch synergistisch aufgehoben. Der sog. Investiturstreit erscheint dann aus der Perspektive des Buches umso schroffer und plötzlicher als Polarisierung der beiden patristischen Grundpositionen zu Staat und Sündenfall in eine hierokratische und eine imperial akzentuierte Ideologie. Für Gregor VII. in besonderem Maße – nicht dagegen für seine Mitstreiter wie Petrus Damiani oder Humbert von Silva Candida! –, später dann für Hugo von St.-Victor, Gerhoch von Reichersberg, modifiziert aber auch bei den großen Kanonisten wie Innozenz III., Hostiensis u. a., erhält die weltliche Herrschaft als Produkt des *peccatum* überhaupt nur eine Legitimation, wenn sie sich der Anleitung und Kontrolle der Kirche unterwirft. Johann von Salisbury, aber auch Huguccio und Innozenz IV. erkannten dem Staat zwar einen eigenen Wert zu; bei Versagen (*ratione peccati*) unterliege der Monarch freilich der Korrektur durch den Papst.

Das Eindringen naturrechtlichen Denkens infolge der Aristoteles-Rezeption des 13. Jahrhunderts, hält auch Stürner für einen entscheidenden Wendepunkt, ohne ihn jedoch, wie das Gros der Forschung zu verabsolutieren. Mit Thomas von Aquin wird die Begründung des Staates als notwendiges Produkt der Natur des Menschen als *zoon politikon* bzw. *animal rationale et politicum* (189) und eines laut Thomas bereits im Paradies existierenden *dominiums* (im Sinne von Regierung, nicht von ‚Herrschaft‘; S. th. 1, 1, 96) möglich. Die Theoretiker des Spätmittelalters verfolgten den Ansatz eines *naturalis impetus* zur Staatsbildung (194 A. 11 Aegidius Romanus, als Verfasser von ‚de regimine principum‘) bzw. *ex naturali instinctu* (196 A. 11 Jean Quidort) weiter. Sie gelangten teilweise zu einer säkularisierten Auffassung des Staates, für die im Extremfall der Sündenfall „ohne Belang“ ist, so bei Quidort (197) und besonders bei Marsilius (205–07), der auch im flachen Profil bei Stürner als der wesentlich innovative Staatsdenker des Mittelalters erscheint. Letztes Ziel des Staates bleibt aber auch bei Quidort, Dante und selbst bei Ockham die himmlische *beatitudo*, womit am Ende doch der

Kirche ein dominanter Einfluß belassen bleiben muß. (Zu Ockham vgl. jetzt G. L. Potesta, Rm 13,1 in Ockham. *Origine de legitimità del potere civile*, in: *Cristianesimo nella storia* 7 (1986) 465–92). Die Mehrzahl der Theoretiker, etwas Augustinus Triumphus und Aegidius Romanus verbanden dann auch müheles die aristotelische mit einer hierokratisch-papalen Position. Die Autoren des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts: Wyclif, Dietrich von Niem, Gerson, Nikolaus von Kues, Enea Silvio Piccolomini, Peter von Andlau, die *Reformatio Sigismundi* sowie Luther und Müntzer modifizierten nach Stürner lediglich die bestehenden Grundpositionen zu Sündenfall und Herrschaft. In Luthers Lehre von den Fürsten als „gottis stockmeyster und hencker“ gipfelt symbolhaft eine über tausendjährige Kontinuität.

Achtzig Theoretiker selbst mit einer so zugespitzten Leitfrage auf 240 Textseiten abzuhandeln, stellt per se schon ein Kunststück dar. Stürner gelingt es, indem er die Ergebnisse seines intensiven und umfassenden Studiums der Traktate und Kommentare prägnant auf das Hauptthema hin verdichtet und sich im Ozean der Sekundärliteratur auf klug ausgewählte Titel konzentriert. Andererseits spart er, was sonst leider selten geworden ist, gottlob nicht mit ausführlichen originalen Quellenzitaten. Die meisten dieser Zitate sind von einer Fülle weiterer sorgfältig notierter Textverweise begleitet. Hier wurde ebenso solide wie verdienstvolle Arbeit geleistet und ein gediegenes Netz geknüpft, das allein schon das Buch zu einem wertvollen Compendium, ja Repertorium der mittelalterlichen Staatstheorie erhebt. Das Quellen- und Literaturverzeichnis (9–27) sowie ein differenziertes Register erleichtern den entsprechenden Zugriff.

Fehlende Theoretiker bei einer solchen Überfülle von Namen zu monieren ist müßig. Allenfalls hätte sich vielleicht Antonio Roselli angeboten. Er würde mit seiner 1433 entstandenen ‚*Monarchia*‘ nicht nur das Bindeglied zwischen Dante und Enea Silvio Piccolomini darstellen, sondern auch den Anfang einer in Auseinandersetzung mit dem Konziliarismus entstehenden neuen und folgenreichen papalistischen Monarchietheorie, deren Erforschung sich heute vor allem Ulrich Horst widmet. Aber mehr als Nuancen kämen für Stürners Thema kaum heraus.

Ein Compendium – aber um welchen Preis? Zwar ist chronologische Doxographie, die sorgfältig Autor für Autor abhandelt, trotz ihrer unvermeidlichen Monotonie nach wie vor eine gangbare Methode der Geistesgeschichte. Die spannendste ist es allemal nicht. Sicher: Entwicklungen lassen sich so am spürbarsten nachvollziehen – wenn es sie gibt. Stürner hat jedoch just umgekehrt gezeigt, daß es sie gerade nicht gibt. Außer Marsilius von Padua offenbar nicht Neues unter der Sonne mittelalterlicher Staatstheorie?

Vielleicht hätte sich doch der Versuch einiger systematischer Kapitel empfohlen – man denkt allein vom verwandten Buchtitel her assoziativ an Buissons ‚*Potestas und caritas*‘ (1958) –, um angesichts der Breite des zur Verfügung stehenden Textmaterials einzelne Probleme gesondert auszumeißeln, z. B. die Entwicklung der Lehre vom Fürsten als ‚*brachium saeculare*‘ der Kirche, die ja bis in die Prozeßverfahren hinein formalisiert war? Ist der Mediävistik mit spröder Selbstbeschränkung wirklich gedient, wenn bei einem Thema wie der Staatsentstehung Namen wie Hobbes und Kant nicht ein einziges Mal vorkommen? So mußte denn auch die politiktheoretische Literatur weitgehend ausfallen, z. B. auch der das Thema zentral behandelnde Aufsatz von Dolf Sternberger: *Der alte Streit um den Ursprung der Herrschaft* (1977), in: ders., *Standorts III*, Frankfurt 1980, 9–28. – Eine Untersuchung des „gesellschaftlichen Standorts der Schriftsteller, [ihrer] unterschiedlichen Interessenlage und [der] wechselnde[n] Erfordernisse der alltäglichen Politik“ findet ohnehin nur auf dem Klappentext statt. Sicher wohlweislich, denn wie dick hätte das Buch sonst werden müssen! Solche kritischen Einwürfe sind freilich leichter ausgerufen als umgesetzt, und sie betreffen letztlich die Frage, wie ‚*Ideengeschichte*‘ überhaupt darstellbar ist. Die Verdienste des nützlichen Buches, das ja Grundlagen schaffen will, vermögen sie allenfalls partiell zu schmälern.

Da der beherrschende Eindruck, den es vermittelt, derjenige der Kontinuität ist, zuletzt ein Wort zur Rezeption der Texte, welche diese Kontinuität allererst ermöglicht, die vom Verfasser aber im Einzelfall natürlich kaum verfolgt werden konnte. Hier scheint mir ein Name vielleicht etwas zu wenig Profil zu gewinnen: Cicero. Nicht von

ungefähr nimmt der Humanist Piccolomini, als er die „Entstehung des Gemeinwesens als ein Ergebnis der natürlichen Bedürfnisbefriedigung“ (253) beschreibt, die zentralen Sätze aus Cicero (de off. I 2, II 5, II 12; de inv. I 2). Aber auch an die Patristik und die Autoren des Früh- und Hochmittelalters übertrug sein direkt oder subkutan stets präsenes Werk wesentliche Gedanken antiker politischer Theorie, selbstverständlich vor der ‚Wasserscheide‘ massiver Aristoteles-Rezeption im 13. Jahrhundert. Cary C. Nederman, Sin and the Crisis of Society. The Ciceronian Tradition of Medieval Political Thought, in: Journal for the History of Ideas 49,1 (1988) 3–26, hat darauf an den Beispielen Johannes von Salisbury, Jean Quidort und Marsilius von Padua nachdrücklich hingewiesen. Stürners eigenes, durchaus relativierendes Bild wird durch diesen Beitrag recht sinnvoll ergänzt.

Köln

Johannes Helmuth

Steven Runciman: Häresie und Christentum. Der mittelalterliche Manichäismus. Übersetzt von Heinz Jatho, Wilhelm Fink Verlag, München 1988, pp. 255.

Ci sembra che il titolo dell'originale inglese (*The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*), pubblicato a Cambridge nel 1947, corrisponda meglio al contenuto del volume. Il titolo tedesco attrae troppo l'attenzione del lettore sul rapporto tra „eresia e cristianesimo“; mentre, in realtà, nel libro tale rapporto sta sullo sfondo generale, e il primo piano è sempre occupato dal dualismo manicheo nelle varie forme storiche che esso assunse specialmente nel Medioevo e tra le popolazioni cristiane. Per „forme storiche“ intendiamo i vari movimenti religiosi caratterizzati dal denominatore comune del dualismo metafisico-teologico, che essi, pare, avrebbero ereditato dallo gnosticismo paleocristiano. Tale denominatore comune faceva sì che, nei secoli di cui si occupa il volume, i movimenti dualistici fossero noti ordinariamente col nome generico di „manichei“, la cui coloritura eretica era fuori discussione. Tanto più che contro i manichei veri o presunti gli imperatori cristiani avevano pubblicato le leggi religiose più dure che si incontrino tanto nel Codice Teodosiano quanto nel Codice di Giustiniano.

Si tratta di movimenti molto studiati, soprattutto dai cultori di storia delle religioni o di storia delle origini cristiane e del cristianesimo medievale, come risulta, per esempio, dal volume *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, di Ioan P. Couliano (trad. dal franc., Jaca Book, Milano 1989). Il Runciman, forse per motivi di chiarezza espositiva, li incasella nei quattro gruppi dei pauliciani, bogomili, patarini e catarì.

Va subito osservato che la sua è una semplice esposizione divulgativa, in cui, pur citando varie fonti di prima mano, non si fa altro che accettare, più o meno criticamente, tesi ed ipotesi di studiosi specialisti in materia. Tra questi ultimi il più criticato è F. C. Conybeare, del quale si rifiutano molte opinioni esposte soprattutto nel suo classico volume *The Key of the Truth* (Oxford 1897).

Dopo aver accennato sommariamente alla problematica storico-ecclesiastica in cui bisogna inquadrare le vicende dell'eresia dualistica cristiana (pp. 15–18), il Runciman si sforza di dimostrare che essa ebbe come „humus“ (in inglese „background“, e in tedesco „Hintergrund“) lo gnosticismo giudaico e cristiano.

Tale tesi oggi non è davvero nuova. Non era nuova neppure 32 anni fa, quando fu pubblicato il libro in inglese. Tuttavia in questi ultimi tre decenni è stata chiarita e ben delimitata da numerosi studi d'alto impegno scientifico, qualcuno dei quali si trova elencato nell'aggiunta bibliografica a questa edizione tedesca (pp. 238–239). Purtroppo, nulla ci indica che il Runciman abbia tenuto nel debito conto tali chiarimenti e delimitazioni.

Ma, come succede spesso nei libri del Runciman, in queste pagine egli riesce a farsi leggere volentieri, anche quando espone, ad esempio, le dottrine piuttosto astruse di gnostici come Cerinto, Valentino e Marcione.