

Engelbert von Admont als Staatstheoretiker

Von Marlis Hamm — Würzburg

VORWORT

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich vornehmlich mit Engelberts Hauptschrift *De ortu, progressu et fine regnorum, et praecique regni seu imperii Romani*. Seine übrigen staatstheoretischen und moralphilosophischen Traktate wurden nur insoweit herangezogen, als sie zur Ergänzung des gestellten Themas dienten, und um Entwicklungsstufen innerhalb der Werke aufzuzeigen oder Abweichungen gegenüber seinen Frühwerken nachzuweisen.

Das Thema der Dissertation wurde bewußt so allgemein gehalten, da Engelbert sich in *De ortu* hauptsächlich auf Fragen des Imperium beschränkt und an die in *De regimine principum* und *Speculum virtutum moralium* gewonnenen Einsichten und Definitionen anknüpft. Während diese beiden Frühwerke fast ausschließlich an Aristoteles und der antiken Staatsphilosophie orientiert sind, behandelt Engelbert in *De providentia Dei* und *De libero arbitrio* dieselben Fragen aus christlicher Sicht. Erst in seinem Spätwerk *De ortu* gelangt er zur Synthese von aristotelisch-antiker Staatsphilosophie und christlich-mittelalterlicher Tradition.

* Diese Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Würzburg im SS 1973 als Dissertation angenommen. Sie entstand unter der Leitung von Prof. Dr. Otto Meyer. — Das Manuskript wurde im Frühjahr 1973 abgeschlossen. Seitherige Forschungsergebnisse konnten nicht mehr eingearbeitet werden.

INHALTSVERZEICHNIS

- A) Engelbert von Admont
Biographisches, Studiengang, Literarisches Schaffen,
Engelberts Wertung in der Sekundärliteratur 354—360
- B) I Der Traktat *De ortu, progressu et fine regnorum et
praecique regni seu imperii Romani'*
Editionen, Prooemium, Inhalt 361—372
- II Engelbert als Staatstheoretiker
Staatsursprung, Herrschaftsvertrag, Wahlmonarchie und
Widerstandsrecht, Herrschersouveränität und Volkssouveränität,
Verfassungen, Staatszweck 372—413
- III Der Reichsgedanke bei Engelbert von Admont
Allgemeines, Zeitliche Umstände bei der Abfassung von *De ortu*,
Der hierarchische Aufbau der Welt, Die Notwendigkeit der
Universalmonarchie: Pro und contra,
Zusammenfassung und Interpretation 413—450
- IV Eschatologische Anschauungen bei Engelbert von Admont
Allgemeine Charakterisierung des Endzeitgedankens,
Engelberts Endzeiterwartung, Die eschatologische Tradition,
Eschatologische Anschauungen im 13. Jahrhundert,
Die Bedeutung der Eschatologie für Engelbert 450—469
- V Das Geschichtsbild Engelberts von Admont 469—484
- VI Engelbert und die Autoritäten 484—492
- C) Wertung 493—495

LITERATURVERZEICHNIS

- ADAMEK JOSEF, Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklärung, phil. Diss., München 1938.
- BAETHGEN FRIEDRICH, Zur Geschichte der Weltherrschaftsidee im späteren Mittelalter, in: Festschrift Percy Ernst Schramm zum 70. Geburtstag, Wiesbaden 1964, Bd. I, S. 189—203.
- BENZ ERNST, Ecclesia Spirituality, Kirchenidee und Geschichtstheologie der Franziskanischen Reformation, Darmstadt 1964 (= Stuttgart 1934).
- BERGES WILHELM, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Leipzig 1938, Neudruck Stuttgart 1952.
- BERNHEIM ERNST, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung, Tübingen 1910, Neudruck Aalen 1964.
- BEUMANN HELMUT, Geschichtsschreibung im frühen und hohen Mittelalter, in: Geschichtsschreibung. Epochen — Methoden — Gestalten, hrsg. von Jürgen Schlegel, Düsseldorf 1968, S. 72—86.
- BEUMANN HELMUT, Das Imperium und die Regna bei Wipo, in: Aus Geschichte und Landeskunde, Fr. Steinbach gewidmet, 1960, S. 11—36.
- BEZOLD FRIEDRICH VON, Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter, in: Historische Zeitschrift, Bd. 36, 1876, S. 313—364.
- BLEIENSTEIN FRITZ, Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt, Stuttgart 1969.
- BOCK FRIEDRICH, Reichsidee und Nationalstaaten vom Untergang des alten Reiches bis zur Kündigung des deutsch-englischen Bündnisses im Jahr 1347, München 1943.
- BOUSSET WILHELM, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums des Neuen Testaments und der alten Kirche, Göttingen 1895.
- BRACKMANN ALBERT, Die Wandlung der Staatsanschauungen im Zeitalter Kaiser Friedrichs I., in: Historische Zeitschrift, Bd. 145, 1932, S. 1—18.
- BRUNNER OTTO, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Mainauvorträge 1954, Lindau und Konstanz 1956, S. 279—305.
- BUSCHMANN ERNA, Das Herrscheramt nach der Lehre der mittelalterlichen Fürstenspiegel, phil. Diss., München 1918.
- BUSCHMANN ERNA, Ministerium Dei — Idoneitas. Um ihre Deutung aus den mittelalterlichen Fürstenspiegeln, in: Historisches Jahrbuch, Bd. 82, 1963, S. 70—102.
- BUSCHMANN ERNA, Rex in quantum rex. Versuch über den Sinngehalt und geschichtlichen Stellenwert eines Topos in De regimine principum des Engelbert von Admont, in: Miscellanea mediaevalia, Bd. 7, Berlin 1970, S. 303—333.
- CARLYLE R. W. und A. J., A History of Mediaeval Political Theory in the West, Vol. 5—6, Edinburgh und London 1950 (= 1936).
- CLEMENS RICHARD HRSG, Sibylinische Weissagungen, in: Bibl. d. Zauber-, Geheimnis- und Offenbarungsbücher 11.12, Stuttgart 1851.
- DEMPF ALOIS, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München und Berlin 1929, Darmstadt 1962³.
- DIEPGEN PAUL, Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe, Berlin und Leipzig 1909.
- DÜSTERWALD FRANZ, Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel, Freiburg 1890.

- ERDMANN CARL, Das ottonische Reich als Imperium Romanum, in: Deutsches Archiv, Bd. 6, 1943, S. 412—441.
- FICKER JULIUS, Das deutsche Kaiserreich in seinen universalen und nationalen Beziehungen, Innsbruck 1861.
- FINKE HEINRICH, Aus den Tagen Bonifaz VIII., Münster 1902.
- FINKE HEINRICH, Weltimperialismus und nationale Regungen im späteren Mittelalter, in: Freiburger wissenschaftliche Gesellschaft, Bd. 4, Freiburg 1916.
- FLOSS A., Vom Antichrist, in: Zeitschrift für deutsches Altertum, Bd. 10, Leipzig 1856, S. 265—270.
- FÖRSTER FRIEDRICH, Die Staatslehre des Mittelalter, in: Allgemeine Monatschrift für Wissenschaft und Literatur, 1853, S. 832—864, 922—937.
- FOWLER GEORGE BINGHAM, Additional Notes on Manuscripts of Engelbert of Admont, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale, Bd. 28, 1961, S. 271 ff.
- FOWLER GEORGE BINGHAM, A New Dedicatory Preface to the Commentary on Ps 118 by Engelbert of Admont, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale, Bd. 29, 1962, S. 306 ff.
- FOWLER GEORGE BINGHAM, Engelbert of Admont and the Universal Idea, Fundamente 2, Graz 1957, S. 45 ff.
- FOWLER GEORGE BINGHAM, Intellectual Interests of Engelbert of Admont, New York 1947.
- FOWLER GEORGE BINGHAM, Learning in Austria about 1300 — Notes and Suggestions, in: Church History Chicago XX, 2, 1951, S. 57 ff.
- FOWLER GEORGE BINGHAM, Manuscripts of Engelbert of Admont, in: Osiris, Bd. XI, 1954, S. 484—485.
- FOWLER GEORGE BINGHAM, Some Autographs of Engelbert of Admont, in: Festschrift Wladimir Sas-Zaloziecki zum 60. Geburtstag, Graz 1956, S. 59—67.
- FRIEDRICH CARL JOACHIM, Christliche Gerechtigkeit und Verfassungsstaat, Köln 1967.
- FUCHS GREGOR, Abt Engelbert von Admont, in: Mitteilungen des Historischen Vereins der Steiermark, Bd. 11, 1862.
- GIERKE OTTO VON, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 3: Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters, Berlin 1881, Neudruck Darmstadt 1954.
- GIERKE OTTO VON, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Aalen 1958⁵.
- GOEZ WERNER, Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Tübingen 1958.
- GOETZ WALTER, König Robert von Neapel (1309—1343). Seine Persönlichkeit und sein Verhältnis zum Humanismus, Tübingen 1910.
- GRABMANN MARTIN, HRSG., Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Münster 1923.
- GRABMANN MARTIN, Aristoteles im Werturteil des Mittelalters, in: Mittelalterliches Geistesleben, Bd. II, München 1936, S. 63—103.
- GRABMANN MARTIN, Die Geschichte der scholastischen Methode, Neudruck Darmstadt 1956 (München 1909—11).
- GRABMANN MARTIN, Johannes Quidort von Paris, in: Sitzungsberichte d. bayr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1922/III.
- GRABMANN MARTIN, Mittelalterliches Geistesleben, 3 Bände, München 1926—1956.

- GRABMANN MARTIN, Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, in: Sitzungsbereichte d. bayr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1934/II.
- GRAEFE FRIEDRICH, Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrichs II., in: Heidelberger Abhandlungen, Bd. 24, 1909.
- GRAUERT HERMANN, Dante und die Idee des Weltfriedens, Festrede in: Sitzungsberichte d. bayr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1907, München 1909.
- GRAUERT HERMANN, Rom und Gunter der Eremit, in: Historisches Jahrbuch, Bd. 19, 1898.
- GRUNDMANN HERBERT, Dante und die Mächtigen seiner Zeit, München 1960.
- GRUNDMANN HERBERT, Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauung, in: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 24, 1934, S. 326—336.
- GRUNDMANN HERBERT, Geschichtsschreibung im späteren Mittelalter, in: Geschichtsschreibung hrsg. von Jürgen Scheschkewitz, Düsseldorf 1968, S. 86—94.
- GRUNDMANN HERBERT, Joachim von Floris, Leipzig und Berlin 1927.
- GRUNDMANN HERBERT, Sacerdotium, Regnum, Studium, in: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 34, 1952, S. 5 ff.
- GRUNDMANN HERBERT, Über die Schriften des Alexander von Roes, in: Deutsches Archiv, Bd. 8, 1950, S. 154—428.
- GUGGENHEIM M., Marsilius von Padua und die Staatslehre des Aristoteles, in: Historische Vierteljahresschrift, Bd. 7, 1904, S. 343—362.
- GÜNTER HEINRICH, Die Reichsidee im Wandel der Zeiten, in: Historisches Jahrbuch, Bd. 53, 1933, S. 409—428.
- HALLER JOHANNES, Der Reichsgedanke der staufischen Zeit, in: Welt als Geschichte, Bd. 5, Stuttgart 1939, Neudruck 1967.
- HARTUNG JOHANNES, Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter, Diss., Halle 1909.
- HEER FRIEDRICH, Zur Kontinuität des Reichsgedankens im Spätmittelalter, in: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichte, Bd. 58, 1950, S. 337—350.
- HEIMPEL HERMANN, Alexander von Roes und das deutsche Selbstbewußtsein des 13. Jahrhunderts, in: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 26, 1936, S. 19—60.
- HERDING OTTO, Das römisch-deutsche Reich in deutscher und italienischer Beurteilung von Rudolf von Habsburg zu Heinrich VII., in: Erlanger Abhandlungen zur mittlere und neueren Geschichte, Bd. 25, 1937.
- HERDING OTTO, Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im Mittelalter, in: Theologische Quartalschrift, Bd. 130, 1950, S. 129 ff.
- HERDING OTTO, Über Dantes Monarchia, in: Münchner Romanische Arbeiten, Heft 15, München 1960, S. 37—58.
- HEYDTE FRIEDRICH AUGUST FREIHERR VON DER, Die Geburtsstunde des souveränen Staates, Regensburg 1952.
- HIRSCH-REICH BEATRICE, Alexander von Roes' Stellung zu den Prophetien, in: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichte, Bd. 67, 1959, S. 306—317.
- HÖFLER KONSTANTIN, Kaisertum und Papstthum, Prag 1862.
- HOFFMANN HANNS HUBERT, Die Entstehung des modernen, souveränen Staates, Köln und Berlin 1967, in: Neue Wissen. Bibl. Bd. 17, Geschichte.
- HOLTZMANN ROBERT, Der Weltherrschaftsgedanke des mittelalterlichen Kaisertums und die Souveränität der europäischen Staaten, in: Historische Zeitschrift, Bd. 159, 1939, neu ediert Reihe Libelli 5, Darmstadt 1953.

- HOLTZMANN ROBERT, *Dominium Mundi und Imperium Merum*, in: ZG 61 = 12/1942.
- HOLTZMANN WALTER, *Das mittelalterliche Imperium und die werdenden Nationen*, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Köln 1953/7.
- HÜBINGER PAUL EGON, *Spätantike und frühes Mittelalter*, in: Deutsche Vierteljahresschrift, Bd. 26, 1952, Neudruck Darmstadt 1965.
- HUIZINGA JOHAN, *Herbst des Mittelalters*, München 1924 (Stuttgart 1952⁹).
- KÄPPELI THOMAS, *Der Dantegegner Guido Vernani O.P. von Rimini*, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken XXVIII, 1937/38.
- KALLEN GERHARD, *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist in der Epistula de ortu et auctoritate imperii Romani*, in: Veröffentlichungen des Petrarca-Hauses, 1. Reihe, Abhandlung 4, Köln 1939.
- KAMPERS FRANZ, *Dantes Kaisertraum*, Sonderdruck aus: Jahresber. d. schles. Ges. f. vaterländ. Kultur, Bd. 86, Breslau 1908.
- KAMPERS FRANZ, *Die Idee von der Ablösung der Weltreiche in eschatologischer Bedeutung*, in: Historisches Jahrbuch, Bd. 19, 1898, S. 423—446.
- KAMPERS FRANZ, *Kaiseridee in Prophetie und Sage*, München 1896.
- KAMPERS FRANZ, *Kaiserprophetien und Kaisersagen im deutschen Mittelalter*, München 1895.
- KAMPERS FRANZ, *Roma aeterna und sancta Dei ecclesia rei publicae Romanorum*, in: Historisches Jahrbuch, Bd. 44, 1923.
- KANTOROWICZ ERNST H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theory*, New Jersey 1957.
- KERN FRITZ, *Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum. Zeitgenössische Theorien*, in: Historische Zeitschrift, Bd. 106, 1911, S. 39—95, Darmstadt 1964² (Libelli LXV).
- KERN FRITZ, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, Darmstadt 1954² = 1973⁹.
- KERN FRITZ, *Humana Civilitas. Staat, Kirche und Kultur. Eine Dante-Untersuchung*, in: Mittelalterliche Studien, Bd. I, Heft 1, Leipzig 1913.
- KERN FRITZ, *Recht und Verfassung im Mittelalter*, in: Historische Zeitschrift, Bd. 120, 1919, S. 1—79, Neudruck Darmstadt 1972 (Libelli III).
- KÖLMEL WILHELM, *Regimen Christianum*, Berlin 1970.
- KÖLMEL WILHELM, *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften*, Essen 1962.
- KOCH GOTTFRIED, *Auf dem Weg zum Sacrum Imperium. Studien zur ideologischen Herrschaftsbegründung der deutschen Zentralgewalt im 11. und 12. Jahrhundert*, Wien-Köln-Graz 1972.
- KOCH GOTTFRIED, *Sacrum Imperium. Bemerkungen zur Herausbildung der staufischen Herrschaftsideologie*, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Bd. 16, 1968, S. 596—614.
- ROBERT KONRAD, *De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der*, in: Münchner Historische Studien, Abt. Mal. Geschichte, Bd. 1, Kallmünz 1964.
- KURFESS ALFONS, *Sibyllinische Weissagungen*, München 1951.
- KURZ, HANNES, *Volkssouveränität und Volksrepräsentation*, in: Annales Universitatis Saraviensis, rechts- und wirtschaftswissenschaftl. Abteilung, Heft 16, Köln 1965.

- KUSCH HORST, Friede als Ausgangspunkt der Staatstheorie des Marsilius von Padua. Zur Aristotelesrezeption im Mittelalter, in: *Das Altertum*, Bd. 1, 1955, S. 116–125.
- KUSCH HORST, Bearb. Marsilius von Padua: der Verteidiger des Friedens, 2 Bde., Darmstadt 1958.
- LAMMERS WALTER, HRSG., *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt 1965.
- LEDIG GERHARD, Dante als Platoniker, in: *Deutsches Dante-Jahrbuch*, Bd. 26, NF 17, Weimar 1946, S. 137–163.
- LEWIS EWART, *Medieval Political Ideas*, 2 Bde., London 1954.
- LÖWE HEINZ, Dante und das Kaisertum, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 190, 1960, S. 517–552.
- LÖWE HEINZ, Von Theoderich zu Karl dem Großen, in: *Deutsches Archiv*, Bd. 9, 1952, S. 363 ff.
- MENZEL OTTOKAR, Bemerkungen zur Staatslehre Engelberts von Admont und ihrer Wirkung, in: *Corona Quernea*. Festgabe Karl Strecker, MG, *Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde*, Bd. 6, Leipzig 1941, S. 390–408.
- MEUSEL ALFRED, Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist, in: *Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte*, Heft 77, Breslau 1905.
- MÖSER-MERSKY GERLINDE, HRSG., *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs III*, Steiermark, Wien-Köln-Graz 1961.
- MOHR WALTER, Alexander von Roes. Die Krise in der universalen Reichsauffassung nach dem Interregnum, in: *Miscellanea Medievalia*, Bd. 5: *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*, Berlin 1968, S. 270–300.
- MOHR WALTER, Zum Geschichtsbild Ottos von Freising, in: *Perennitas*. P. Thomas Michels OSB zum 70. Geburtstag, hrsg. von Hugo Rahner und Emmanuel von Severus, Münster 1963, S. 274–294.
- MUCHAR ALBERT, Abt Engelbert, dessen Leben und Schriften, in: *Riedlers Österr. Arch. f. Gesch.*, Bd. II, S. 70 ff.
- NÄF ERNST, Frühformen des modernen Staates im Spätmittelalter, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 171, 1951, S. 225–243.
- NIEMÖLLER KLAUS, Die Anwendung musiktheoretischer Demonstrationsmodelle auf die Praxis bei Engelbert von Admont, in: *Miscellanea Medievalia*, Bd. 7, Berlin 1970, S. 206–231.
- NÖTH ERNST, *Weltanfang und Weltende in der deutschen Volkssage*, Diss., Frankfurt 1932.
- PEUCKERT WILL-ERICH, *Die große Wende. Geistesgeschichte und Volkskunde*, 2 Bde., Darmstadt 1966 = Hamburg 1948.
- PFEIL ELISABETH, *Die fränkische und deutsche Romidee im frühen Mittelalter*, München 1929.
- POSCH ANDREAS, Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont, in: *Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland*, Bd. 37, Paderborn 1920.
- POST GAINES, *Ratio publicae utilitatis, ratio status und ‚Staatsraison‘ (1100–1300)*, in: *Die Welt als Geschichte*, 21. Jg., Stuttgart 1961, S. 8–28, 71–99.
- PRASSER VIKTORIA, *Die Sage von der Zukunftsschlacht am Baum*, Diss., Würzburg 1940, Berlin 1940.
- REDLICH OSWALD, *Rudolf von Habsburg*, Neudruck Aalen 1965.
- REHM WALTER, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken*, Darmstadt 1966 = Leipzig 1930.

- RIEZLER SIEGMUND, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern, Leipzig 1874 = New York 1961.
- RIEZLER SIEGMUND, Zur deutschen Kaisersage, in: Historische Zeitschrift, Bd. 32, 1874, S. 63–76.
- SACKUR ERNST, Sibyllinische Texte und Forschungen, Halle 1898.
- SAUTER CONSTANTIN, HRSG., Dantes Monarchie übersetzt und erklärt, Freiburg 1913.
- SCHILLING OTTO, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin, Paderborn 1930².
- SCHMEIDLER BERNHARD, Das spätere Mittelalter von der Mitte des 13. Jahrhunderts bis zur Reformation, Leipzig 1937 = Darmstadt 1962.
- SCHNEIDER FEDOR, Rom und Romgedanke im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance, Neudruck Darmstadt 1959 (= 1925).
- SCHMIDT-LILIENBERG, Die Lehre vom Tyrannenmord, Tübingen 1901 = Aalen 1964.
- SCHNEIDER FRIEDRICH, Dante, sein Leben und sein Werk, Weimar 1947.
- SCHNEIDER FRIEDRICH, Die Entstehungszeit der Monarchia Dantes, Leipzig 1922.
- SCHNEIDER FRIEDRICH, Heinrich VII, Dantes Kaiser, Stuttgart 1940.
- SCHNEIDER FRIEDRICH, Neue Deutungen und Datierungen, in: Deutsches Dante-Jahrbuch, Bd. 36/37, 1958, S. 196 ff.
- SCHOLZ RICHARD, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Kirchenrechtliche Abhandlungen 6/8, Stuttgart 1903 = Amsterdam 1962.
- SCHOLZ RICHARD, Krisis und Wandlungen des Reichsgedankens am Ausgang des Mittelalters, in: Neue Jahrbücher f. dte. Wiss., Bd. 3, Berlin 1937.
- SCHOLZ RICHARD, Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie, in: Zeitschrift für Politik, Heft 2, Berlin 1908, S. 61–95.
- SCHOLZ RICHARD, Marsilius von Padua und Dante, in: Deutsches Dante-Jahrbuch, Bd. 24, 1942, S. 159 ff.
- SCHOLZ RICHARD, Weltstaat und Staatenwelt in der Auffassung des Mittelalters, in: Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaften, Bd. 4, Jena 1941, S. 81 ff.
- SCHOLZ RICHARD, Zur Geschichte des mittelalterlichen Kaisergedankens, in: Zeitschrift für Politik, Heft 7, Berlin 1914.
- SCHRAMM PERCY ERNST, Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit, Darmstadt 1962 (= 1929).
- SCHRAUB WILHELM, Jordan von Osnabrück und Alexander von Roes. Ein Beitrag zur Publizistik im 13. Jahrhundert, in: Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Heft 26, Heidelberg 1910.
- SCHULZ ERNST, Zur Beurteilung Engelberts von Admont, in: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 29, 1939, S. 51–64.
- SEGALL HEINRICH HERMANN, Der Defensor Pacis des Marsilius von Padua. Grundfragen der Interpretation, in: Historische Forschungen, Bd. 2, Wiesbaden 1959.
- SEIDLMAYER MICHAEL, Weltbild und Kultur Deutschlands im Mittelalter, in: Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. 1, Darmstadt 1953.
- SEIDLMAYER MICHAEL, Dantes Reichs- und Staatsidee, Heidelberg 1952.
- SEIDLMAYER MICHAEL, Rom und Romgedanke im Mittelalter, in: Saeculum, Bd. 7, S. 395–412.
- SPECULUM HISTORIALE. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung. Festschrift Johannes Spörl, Freiburg 1965.

- SPÖRL JOHANNES, Das Alte und das Neue im Mittelalter, in: Historisches Jahrbuch, Bd. 50, 1930, S. 297–341, 498–524.
- SPÖRL JOHANNES, Der Bildungsweg im Zeitalter Dantes, in: Deutsches Dante-Jahrbuch, Bd. 40, 1963, S. 43–71.
- SPÖRL JOHANNES, Die Civitas Dei im Geschichtsdenken Ottos von Freising, in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hrsg. von Walther Lamers, Darmstadt 1965, S. 298–320.
- SPÖRL JOHANNES, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung, Darmstadt 1968 = München 1935.
- V. D. STEINEN WOLFGANG, Der gedankliche Aufbau von Dantes Monarchia, in: Deutsches Dante-Jahrbuch, Bd. 10, NF 1, 1928, S. 139–155.
- STENGEL EDMUND E., Regnum und Imperium. Engeres und weiteres Staatsgebiet im alten Reich, Marburg 1930.
- STIEGLITZ LEOPOLD, Die Staatstheorie des Marsilius von Padua. Ein Beitrag zur Kenntnis der Staatslehre im Mittelalter, Straßburg 1914.
- TÖPFER BERNHARD, Das kommende Reich des Friedens, Berlin 1964.
- TÖPFER BERNHARD, Progressive Züge in Dantes Reichsidee, in: Beiträge zur Romanischen Philologie, Bd. 4, 1965, S. 128–145.
- TREK MARGA VON, Die Reichsidee bei Engelbert von Admont und bei Aeneas Silvius, Masch. phil. Diss., Köln 1946.
- TROELTSCH AUGUSTIN, Die christliche Antike und das Mittelalter, München und Berlin 1915.
- ULLMANN WALTER, The Development of the Medieval Idea of Sovereignty, in: English Historical Review, Bd. 64, London 1949, S. 1–33.
- ULLMANN WALTER, The Individual and the Society in the Middle Ages, Baltimore 1966.
- ULLMANN WALTER, Principles of Government and Politics in the Middle Ages, London 1961.
- VOIGT KARL, Das Problem ‚Staat und Kirche‘ im Hoch- und Spätmittelalter, in: Welt als Geschichte, Bd. 5, 1938, S. 59–86, Neudruck 1967.
- WEISWEILER HEINRICH, Die Impanationslehre des Johannes Quidort von Paris, in: Scholastik, Bd. 6, Freiburg 1931, S. 161–195.
- WICHNER JAKOB, Geschichte des Benediktinerstiftes Admont, Graz 1874–1878, 3 Bände.
- WICHNER JAKOB, Kloster Admont und seine Beziehungen zur Wissenschaft und zum Unterricht, Graz 1892.
- WIERUSZOWSKI HELENE, Vom Imperium zum nationalen Königtum, in: Beiheft 30 der Historischen Zeitschrift, Berlin 1933.
- WILL E., Das Gutachten des Oldradus da Ponte und anderer päpstlicher Juristen zum Prozeß Heinrichs VII. gegen Robert von Neapel, Berlin und Leipzig 1917.
- WILKS MICHAEL, The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages, Cambridge 1963.
- WOLF GUNTHER, Universales Kaisertum und nationales Königtum im Zeitalter Friedrichs II., Ansprüche und Wirklichkeit, in: Miscellanea mediaevalia, Bd. 5: Universalismus und Partikularismus im Mittelalter, Berlin 1968, S. 243–270.
- WOLFF MAX J., Sibyllen und Sibyllinen, in: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 24, 1934, S. 312–325.
- WOLZENDORFF KURT, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt, Breslau 1916, Neudruck Aalen 1961.

Editionen der zitierten Werke Engelberts

Tractatus de ortu, et progressu statu et fine Romani Imperii¹

ed. Caspar Bruschius, Basel 1553

ed. Johannes Albin (Conrad Nebenius), Mainz 1603

ed. Johannes Cluten, Offenbach 1610

ed. Melchior Goldast, *Politica imperialia*, Frankfurt 1614, p. 754–773

ed. Andreas Schott, *Magna bibliotheca veterum patrum* (Suppl.), Köln 1622, Vol. XV, p. 688 ff.

De regimine principum

ed. Johannes Georg Theophil Huffnagl, Regensburg 1725

Speculum virtutum moralium

ed. Bernhard Pez, *Bibliotheca Ascetica Antiquo-nova*, Bd. 3, Regensburg 1724, Wiederdruck Farnborough/England 1967

De providentia Dei

ed. Bernhard Pez, *Bibliotheca Ascetica Antiquo-nova*, Bd. 6, S. 49–150, Wiederdruck Farnborough/England 1967

De libero arbitrio

ed. Bernhard Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Bd. 4, pars II, cols. 120–248, Graz und Augsburg 1721–1729

De officiis et abusionibus eorum

ed. George B. Fowler, in: *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of Austin Patterson Evans*, New York 1955, S. 109–122

Epistula ad Ulricum Scholasticum Wienensem

ed. George B. Fowler, Letter of Abbot Engelbert of Admont to Master Ulrich of Vienna, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, Bd. 29, 1962, S. 298–306.

1) Das Werk wurde in dieser Arbeit zitiert nach der *Politica imperialia* des Melchior Goldast.

QUELLENVERZEICHNIS

ADSO VON MONTIERENDER, *Epistula de ortu et tempore antichristi*, ed. E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle 1898.

AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, ed. Richard Scholz, Weimar 1929, Neudruck Aalen 1961.

AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, ed. Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.*, Stuttgart 1903, Neudruck Amsterdam 1962.

ALEXANDER VON ROES, *Schriften*, ed. Hermann Heimpel in *MGH Staatsschriften des späteren Mittelalters*, Bd. I, 1958.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, CSEL, Bd. 40, Wien 1899, Sectio V, Pars I und II.

AUGUSTINUS TRIUMPHUS, *Summa de postestate ecclesiastica*, Augsburg 1473.

ARISTOTELES, *Opera Graece et Latine*, ed. J. Becker, Berlin 1831.

CORPUS IURIS CANNONICI

Pars I, *Decretum Gratianum*.

Pars II, *Decretalium collectiones*, ed. E. Friedberg, Leipzig 1879, Neudruck Graz 1955.

CORPUS JURIS CIVILIS

Pars I, *Codex*, ed. P. Krüger, Berlin 1915⁹.

Pars II, *Institutiones et Digesta*, ed. Krüger-Mommsen, Berlin 1928⁹.

DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*. A Cura di Pier Giorgio Ricci, Verona 1965.

MARSILIUS VON PADUA, *Defensor pacis*, ed. Richard Scholz, *Fontes iuris germ. ant.*, Bd. 8, 1932 und Horst Kusch, Darmstadt 1958 übersetzt und erläutert.

WILHELM MOERBEKE, *Aristoteles Politicorum libri octo cum translatione Guilelmi de Moerbeke*, ed. Franz Susemihl, Leipzig 1872.

JOHANNES QUIDORT, *De potestate regia et papali*, ed. F. Bleienstein, in: *Frankfurter Studien*, Bd. IV, 1969.

OTTO VON FREISING, *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, ed. A. Hofmeister, 1912.

OTTO VON FREISING, *Gesta Friederici I. Imperatoris*, ed. B. v. Simon, 1912.

THOMAS VON AQUIN, *De regimine principum ad regem Cypri I, II, c 1–4*, in: *Op. sel. III*, S. 254.

Fortsetzung durch Ptolomäus von Lucca, *De regimine principum II, 5 – IV*, in: *Thom.*, *Op. sel. III*, S. 295.

A) Engelbert von Admont

1. Biographisches

Über das Leben Engelberts von Admont gibt es nur spärliche Nachrichten. Er wurde um das Jahr 1250 geboren. Seine Herkunft ist umstritten. Die Quellen nennen sowohl den Namen Volckersdorf¹ als auch Poetsch². Im Jahr 1267 trat er in das Kloster Admont ein und begann hier, der wissenschaftlichen Tradition des Klosters folgend³ und gestützt auf dessen reichhaltige Bibliothek⁴, seine Studien. Diese setzte er während eines dreijährigen Aufenthaltes in Prag (1272–1274) fort. Bedingt durch die 1274 auftretenden Spannungen zwischen Rudolf von Habsburg und Ottokar II. von Böhmen⁵ mußte er im Zug der allgemeinen Ausweisung österreichischer Studierender Prag verlassen und kehrte nach Admont zurück. In diese Zeit fällt sein erstes Werk, eine versifizierte Abhandlung ‚De electione Rudolfi‘, die verschollen ist.

Zur Fortsetzung seiner Ausbildung reiste Engelbert im Jahr 1279 nach Padua, um hier fünf Jahre lang an der Universität Logik und Philosophie zu studieren. Daran schloß sich ein vierjähriges Studium der Theologie im Ordenshaus der Dominikaner in Padua an. Ein theologisches Studium war wegen des großen arabisch-aristotelischen Einflusses an den italienischen Universitäten verboten⁶. Nach Abschluß seiner Studien kehrte Engelbert 1287 nach Admont zurück. 1297 erfolgte die einstimmige Wahl für das

-
- 1) Quellen zitiert bei Bucelin, *Annales Benedictinae* II, 48; *Germania sacra* II; Bernhard Pez, in: *Bibliotheca Ascetica antiquo-nova* III, Regensburg 1724, Praefatio zu *Speculum Virtutum*.
 - 2) Vgl. Jakob Wichner, *Geschichte des Benediktiner-Stiftes Admont*, Bd. III, Graz 1878, S. 217.
 - 3) Jakob Wichner, *Kloster Admont und seine Beziehungen zur Wissenschaft und zum Unterricht*, Graz 1892: *Erste Blüte der Wissenschaft in Admont unter Abt Gottfried (1138–1165)*.
 - 4) Der Bibliothekskatalog des Peter von Arbon zählt für das Jahr 1370 623 Werke auf, für 1380 bereits 805 (hrsg. Gerlinde Möser-Mersky, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs III, Steiermark*, Wien-Graz-Köln 1961). Zur Gründung der Bibliothek vgl. Jakob Wichner, *Die Stiftsbibliothek von Admont*, Graz 1881.
 - 5) Oswald Redlich, *Rudolf von Habsburg*, Aalen 1965², S. 305.
 - 6) F. Colle, *Storia dello studio di Padova*, Padua 1824; zitiert nach Andreas Posch, *Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont*, Paderborn 1920. S. 6.

Amt des Abtes, das er dreißig Jahre lang mit bestem Erfolg ausübte⁷. Vier Jahre nach seiner Resignation im Jahr 1327 starb Engelbert am 16. 5. 1331.

2. Studiengang

Hauptzeugnis über Engelberts Studien und Werke ist seine *Epistula*, die er um das Jahr 1325 an den Magister Ulrich von Wien, einen Lehrer der Bürgerschule St. Stephan, richtete⁸. Ursache für die Abfassung dieser Autobiographie, die „has no counterpart among the writings of his contemporaries“⁹, ist sein Bemühen um Sichtung und Einordnung seines Lebenswerkes¹⁰. Während Dantes Bildungsweg, um nur ein Beispiel zu nennen, fast völlig unbekannt ist und nur hypothetisch aus den sporadischen Angaben in seinen Werken erschlossen werden kann, erweist sich Engelberts Studiengang durch die detaillierten Ausführungen in der *Epistula* als eines der seltenen Beispiele für die wissenschaftliche Ausbildung eines Klerikers seiner Zeit.

In den drei Jahren seines Prager Aufenthaltes wandte sich Engelbert, wie er in der *Epistula* schreibt¹¹, unter den Magistern Ocko und Bohumil dem Studium der Grammatik und Logik zu. Entsprechend den Verordnungen Papst Innozenz III. auf dem Lateranischen Konzil 1215, daß bei jeder Kathedrale ein Magister der freien Künste und bei jeder Metropolitankirche ein Magister der Theologie lehren sollte, gab es schon zu Beginn des 13. Jahrhunderts ein sogenanntes Partikularstudium bei der St. Veitkirche im Prager Schloß¹². Unter der Regierung Ottokars II. nahm das Studium einen so glänzenden Aufschwung, daß auch Studierende benachbarter Länder die Schule besuchten. Einer der bedeutendsten Lehrer dieser Zeit, den

-
- 7) Jakob Wichner, *Geschichte Admonts III*, S. 29 und Gregor Fuchs, *Abt Engelbert von Admont*, *Mitteilungen des Hist. Vereins d. Steiermark* Bd. 11, 1862 widerlegen die von einigen Forschern gegen Engelbert erhobenen Vorwürfe einer Vernachlässigung seiner Pflichten als Abt durch den Hinweis auf die Errichtung der Oblei, wodurch Engelbert seinen Brüdern den äußeren Lebensunterhalt sicherte.
 - 8) *Epistula Engelberti Admontensis ad Ulricum Scholasticum Viennensem de studiis et scriptis suis*, ed. G. B. Fowler, *Letter of Abbot Engelbert of Admont to Master Ulrich of Vienna*, in: *Récherches de théologie ancienne et médiévale*, Bd. 29, 1962, S. 298—306.
 - 9) Fowler, *Recherches*, S. 298.
 - 10) Ottokar Menzel, *Bemerkungen zur Staatslehre Engelberts von Admont und ihrer Wirkung* in: *Corona quærnea*. Festgabe Karl Strecker, Leipzig 1941, S. 393, sieht in dem Brief eine Verteidigung Engelberts gegen die Anklage seiner Unwirksamkeit als Abt. Ernst Schulz, *Zur Beurteilung Engelberts von Admont*, *AKuG* 29, 1939, S. 52, Anm. 6, faßt ihn als Schreiben an die Nachwelt auf.
 - 11) *Epistula*, *Recherches*, S. 300.
 - 12) Wenzel Wladiwoj Tomek, *Geschichte der Prager Universität*, Prag 1849, S. 2.

auch Engelbert hörte, war Gregor Zajic von Hasenburg¹³, der spätere Bischof von Prag (1296–1301), der über die libri naturales des Aristoteles las¹⁴.

Eine Fortsetzung fanden diese offenbar sehr erfolgreichen Studien¹⁵ nach der Ausweisung aus Prag an der Universität von Padua, „ubi magnum vigeat studium generale“¹⁶. Hier, in einem der Zentren scholastischer Studien, wurde der Grundstock für Engelberts wegen seiner Vielseitigkeit so beeindruckenden Gesamtwerk gelegt. Fünf Jahre lang studierte er Dialektik, Grammatik, Rhetorik, Logik und Philosophie. Seine schon in Prag geweckten naturwissenschaftlichen Interessen wurden durch Wilhelm von Brescia, den späteren Leibarzt Bonifaz VIII., und den Mediziner Tatheus gefördert. Juristische Kenntnisse eignete er sich in Vorlesungen über römische Staatskunst, römisches Staatsrecht und kanonisches Recht an. Vor allem aber wurde Engelbert in der Hochburg der aristotelischen Philosophie mit allen damals bekannten Schriften des griechischen Philosophen vertraut, der zeit seines Lebens für ihn unbestrittene Autorität blieb. Wahrscheinlich kam er hier auch mit der averroistischen Lehre in Berührung, deren Zentrum Padua im Verlauf des 14. Jahrhunderts wurde. Diese gewann jedoch, wie seine philosophischen Werke zeigen, keinen Einfluß auf ihn. Der Grund hierfür dürfte in seinen theologischen Studien liegen, die er im Anschluß an das Universitätsstudium in der Ordensschule der Dominikaner in Padua absolvierte. Diese Dominikanerschule lehrte mit der thomistischen Theologie einen christlichen Aristotelismus, der im Gegensatz zu der averroistischen Lehre stand. Engelberts Werke sind in ihrer Vielseitigkeit und in ihrem Streben nach Harmonisierung von Aristoteles und christlicher Lehre ein Resultat dieser Studien.

Zurückgekehrt nach Admont verlegte sich Engelbert ganz auf das Studium antiker Schriftsteller: „totum studium meum posui ad originalia inquirenda et perlegenda“¹⁷. Daneben begann er seine ersten Werke, die sich durch ungewöhnliche Belesenheit und starke Abhängigkeit von eben diesen antiken Quellen auszeichnen.

3. Literarisches Schaffen

Aufgrund seiner umfassenden Studien ist Engelberts Gesamtwerk charakterisiert durch die Mannigfaltigkeit der behandelten Themen¹⁸. In seiner Epistula nennt er 33 Werke, die er einteilt in theologisch-dogmatische, naturphilosophische und moralphilosophische, zu denen er die staatsphilosophischen Schriften rechnet. G. B. Fowler konnte nach ausgedehnten For-

13) Nach Tomek: Zajice von Wartenberg.

14) ‚Gregorius, magister ca 1270 scholasticus, praelectiones habuit de libris Aristotelis‘ (s. G. B. Fowler, Intellectual Interests of Engelbert of Admont, New York 1947, S. 20, Anm. 6).

15) ‚... profeci in tantum quod inter socios non fui minimus reputatus‘ Epistula, Recherches, S. 300.

16) Ibid., S. 301.

17) Epistula, Recherches, S. 301.

18) Vgl. hierzu G. B. Fowler, Intellectual Interests of Engelbert of Admont, New York 1947.

schungs- und Bibliotheksreisen 44 echte Werke Engelberts nachweisen und 25 Schriften, die Engelbert nicht mit letzter Sicherheit zuzuschreiben sind.

Eine große Anzahl seiner Werke befaßt sich mit theologischen Themen. Engelbert verfaßt jedoch keinen systematischen Abriß der Theologie, sondern greift im Rahmen der thomistischen Theologie einzelne dogmatische Probleme heraus. Sein gemäßigter kirchlicher Intellektualismus bemüht sich, die Dogmen verstandesmäßig zu durchdringen und durch philosophische und Analogiebeweise zu erhärten. Dabei hält er grundsätzlich an der thomistischen Anschauung fest, daß auf theologischem Gebiet theologische, nicht philosophische Argumente ausschlaggebend seien. Gleichwohl wird auch bei theologischen Fragen Aristoteles als unbezweifelbare Autorität neben und mit den Kirchenvätern genannt. Engelbert ist nicht nur an den zu allen Zeiten erörterten Fragen der Exegese, Dogmatik und Apologetik interessiert, sondern er beschäftigt sich auch mit aktuellen Zeitproblemen. So nimmt er an der durch Johannes Quidort von Paris entfachten Diskussion um die Impanationslehre aktiven Anteil. Seine vielleicht im Auftrag der Kurie verfaßte Erwiderung auf dessen Schrift¹⁹ in dem Traktat ‚De corpore domini‘ erweist ihn als bedeutenden Theologen seiner Zeit²⁰.

Hauptquellen in den theologischen Traktaten sind neben der Bibel vor allem Augustin und andere Kirchenväter, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux und Petrus Lombardus.

In seinen naturphilosophischen Schriften bearbeitet Engelbert im engen Anschluß an Aristoteles spezielle Probleme der Naturwissenschaften, ohne jedoch zu einem eigenen System zu gelangen. Er wirkt nirgends bahnbrechend, sondern beweist in ihnen nur seine Vielseitigkeit. Inhaltlich und formell zeigt sich seine Abhängigkeit von der Schultradition. Sein Traktat ‚De musica‘ jedoch, in dem er erstmals ein Thema des Quadriviums behandelt, der lange Zeit wie seine übrigen Werke als enzyklopädische Zusammenfassung der um 1300 aktuellen musiktheoretischen Gebiete bewertet wurde²¹, erfuhr durch die jüngsten Forschungen Klaus Niemöllers eine weit positivere Beurteilung²².

19) ‚De transsubstantiatione panis et vini in sacramento altaris‘ (1304); vgl. Martin Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr., in: SBAW phil.-hist. 1922/III; Ernst Schulz, Zur Beurteilung Engelbert von Admonts, bes. S. 57 f. Schulz identifizierte den anonymen clm 15801 als den verloren geglaubten Traktat Engelberts ‚De corpore domini‘.

20) Heinrich Weisweiler, Die Impanationslehre des Johannes Quidort, in: Scholastik, VJS für Theologie und Philosophie VI, Freiburg 1931, S. 161–195, bes. S. 191 (‚Das ganze Werk [sc. Engelberts Erwiderung] zeugt von einem wirklich bedeutenden Geist‘, S. 195).

21) ‚De musica‘, ed. Martin Gerbert, in: *Scriptores ecclesiasticae de musica sacra*, St. Blasien 1784, unveränderter Neudruck, Mailand 1931.

22) Klaus Wolfgang Niemöller, Die Anwendung musiktheoretischer Demonstrationsmodelle auf die Praxis bei Engelbert von Admont, in: *Miscellanea mediaevalia*, Bd. 7, Berlin 1970, S. 206–231; *ibid.*, S. 210, Anm. 21, 22 ein umfassender Überblick über die musiktheoretische Literatur.

Von noch größerer Bedeutung jedoch sind seine moralphilosophischen Schriften, zu denen seine staatsphilosophischen Werke zählen, die in dieser Arbeit behandelt werden sollen. Deren erste ist der kurz nach der Rückkehr aus Padua verfaßte Traktat ‚De regimine principum‘ (ca. 1290)²³. In sieben Büchern handelt Engelbert hier über die verschiedenen Staatsformen und ihre Entartungen sowie über die königlichen Tugenden im Anschluß an Aristoteles' Ethik und Ciceros Pflichtenlehre. Seine Abhängigkeit von der Schultradition und von den genannten Autoritäten bedingt die große Ähnlichkeit des Traktates mit zeitgenössischen Schriften gleicher Thematik²⁴. Sein Stil ist schwerfällig, solange er sich mit der Reproduktion des tradierten Gedankengutes befaßt. Durch konstruierte Definitionen und übertriebene theoretische Unterscheidungen und Wiederholungen vermittelt er einen verworrenen Eindruck. Seine eigenen Gedanken dagegen zeichnen sich bereits in diesem Frühwerk durch Schärfe und Klarheit in Argument und Formulierung aus.

Das zweite, 1298 entstandene, staatsphilosophische Werk Engelberts, ‚Speculum Virtutum‘²⁵, das er den Söhnen Albrechts I. widmete, befaßt sich nach der Art mittelalterlicher Fürstenspiegel mit der theoretischen Unterweisung zur Ausübung einer gerechten und nützlichen Regierung. Hauptquellen sind neben den ethischen Schriften Senecas dessen ‚Epistulae morales ad Lucillum‘, Ciceros Pflichtenlehre und die aristotelische Ethik, Rhetorik und Politik. Daneben verwendet der Autor Zitate des Boethius, Sallust, Eutropius, Plinius und, sehr selten, Augustin und anderer Kirchenväter.

Seine Hauptschrift aber ist der in der Regierungszeit Kaiser Heinrichs VII. von Luxemburg verfaßte Traktat ‚De ortu, progressu et fine regnorum, et praecipue regni seu imperii Romani‘²⁶. Äußerlich zwar nur von geringem Umfang, ist er doch inhaltlich von größter Bedeutung. Engelbert behandelt hier prinzipiell die verschiedenen Entwicklungsstufen eines Reiches und exemplifiziert sie am Römischen Reich. Aus philosophischen, theologischen und pragmatischen Überlegungen kommt er in seiner Stellennahme zum aktuellsten Problem seiner Zeit, der Frage nach der Existenzberechtigung der Universalmonarchie, zur Apologie des imperium mundi. Durch die Einbeziehung des Aristoteles in den mittelalterlichen Reichsgedanken gelangt es ihm, dem tradierten Reichsbewußtsein, das durch das Aufkommen der Nationalstaaten bereits ad absurdum geführt schien, trotz des äußerlich unveränderten Rahmens einen neuen Inhalt zu geben.

23) Ed. Johan Georg Theophil Huffnagl, Engelberti abbatis Admontensis De regimine principum libri seu tractati VII, Regensburg 1725.

24) Vgl. die gleichnamigen Traktate des Thomas von Aquin und seines Fortsetzers Ptolomäus von Lucca und des Aegidius Romanus.

25) Ed. Bernhard Pez, Engelberti Abbatis Admontensis Speculum Virtutum ad Albertum et Ottonem Duces Austriae, in: Bibliotheca Ascetica antiquo-nova III, Regensburg 1724, Wiederdruck Farnborough/England 1967.

26) Der Traktat wurde mehrfach gedruckt, s. S. 352 dieser Arbeit.

4. Engelberts Wertung in der Sekundärliteratur

Obgleich Engelbert zu seiner Zeit bereits als äußerst gelehrter Mann hochgeachtet wurde²⁷, gerieten seine Werke doch bald in Vergessenheit. Im metrischen Äbtekatalog Admonts wird er wegen seiner Bildung gefeiert²⁸, die meisten Biographen späterer Zeiten wissen jedoch kaum mehr als seinen Namen und einige fiktive Werke zu erwähnen²⁹.

Es ist das Verdienst von Bernhard Pez, bei seinen Bemühungen um die Errichtung einer *Academia Benedictina* in Wien sieben Werke Engelberts erstmals ediert zu haben³⁰. Sein äußerst günstiges Urteil über ihn³¹ wird in der Folgezeit häufig revidiert und in das krasse Gegenteil verkehrt. So schwankt die Forschung zwischen dem reinen Panegyricus des Gregor Fuchs³², Jakob Wichners emphatischer Apostrophierung als ‚Albertus Magnus der österreichischen Lande‘³³ und der Abwertung durch Sigmund Riezler zum ‚Repräsentanten der geistigen Durchschnittshöhe seiner Zeit‘³⁴, bis hin zu Alois Dempfs Einstufung als ‚weltfremd und ahnungslos‘³⁵.

Auch mit der Dissertation der Marga von Treek³⁶ gelang eine Vereinheitlichung des Bildes nicht. Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt auf dem Weiterwirken Engelberts in Aeneas Silvius' humanistischem Traktat ‚De ortu et progressu regnorum‘. Die Grundlagen von Engelberts Reichsidee, v. a. die Rezeption antiker Staatsphilosophie und aristotelischer Theorien bleiben weitgehend unbeachtet. Deshalb kommt von Treek, die den Traktat Engelberts als reines Spiegelbild der Zeitströmungen auffaßt, zu einer nur wenig modifizierten Bestätigung der bisherigen Abwertung als unorigineller und unselbständiger Kompilator.

-
- 27) Johannes von Victring erwähnt ihn in seinem *Liber certarum historiarum* (ed. Böhmer, *Fontes rerum Germanorum* I) als Mann großer Gelehrsamkeit.
- 28) ‚Est Engelbertus domini bonitate refertus / Dulci doctrina peragrans documenta superna‘ (*Versus de abbatibus Admuntensibus*, ed. MG SS XIII, S. 356, Z. 41 f.). Die *Excerpta ex necrologio Admuntense* (ed. Pez, *SS rer. Austriac.* II, 199) schreiben ihm den Dokortitel zu (s. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste*, Leipzig 1874 = New York 1961, S. 160, Anm. 2).
- 29) Z. B. Johannes Trithemius, der Engelbert in ‚*De scriptoribus ecclesiasticis*‘ c 379 die Traktate ‚*De virtutibus et vitiis*‘ und ‚*Sermones elegantes*‘ zuschreibt.
- 30) Zu B. Pez, *Stiftsbibliothek in Melk (1683–1735)*, vgl. Eduard Katschthaler, *Über B. Pez und dessen Briefnachlaß*, Melk 1889, S. 42–102.
- 31) *Bibl. asc.* III, praef. zu *Spec. virt.*
- 32) Gregor Fuchs, *Abt Engelbert von Admont*, in: *Mitteilungen des Historischen Vereins der Steiermark*, Bd. 11, 1862, S. 130: ‚größter Gelehrter, Stern erster Größe‘.
- 33) Jakob Wichner, *Die Bibliothek der Abtei Admont*, in: *Mitteilungen des Historischen Vereins der Steiermark*, Bd. 20, 1873, S. 71.
- 34) Sigmund Riezler, *Literarische Widersacher*, S. 163.
- 35) Alois Dempf, *Sacrum Imperium*, Darmstadt 1962³, S. 497 f.
- 36) Marga von Treek, *Die Reichsidee bei Engelbert von Admont und bei Aeneas Silvius*, *Masch. Diss.*, Köln 1946, bes. S. 8, 21, 58.

Erst in neuerer Zeit bahnt sich eine Wende in der Beurteilung Engelberts an. Angedeutet bereits bei Andreas Posch³⁷ gipfelt sie in Herbert Grundmanns Wertung als ‚homo novus‘ und George Fowlers Urteil, der Engelberts ‚Sinn für Grenzprobleme und seinen Hang, Fragen an der Grenze mittelalterlichen Denkens aufzugreifen‘ hervorhebt³⁸. Der Beginn dieser Wende zum Positiven ist bei Grabmann und Weisweiler anzusetzen, die eine anonyme, durch Schulz später dem Engelbert zugeschriebene³⁹ Antwort auf die Impanationslehre des Johannes Quidort von Paris als hervorragende wissenschaftliche Leistung qualifizierten, deren Autor ‚mit einer vor keiner Schwierigkeit zurückbelebenden Denkeenergie . . . den Einzelproblemen bis in die letzten Verästelungen nachging‘⁴⁰. Von hier aus bewertet Schulz Engelbert von Admont als ‚einzig bedeutenden Scholastiker seiner Zeit‘⁴¹. Auch die jüngsten Forschungen Erna Buschmanns⁴² und Klaus Niemöllers qualifizieren Engelbert als ‚ungewöhnlichen Geist, der mehr und mehr hinter den Konventionen seiner Zeit hindurchscheint‘⁴³. Erna Buschmann sieht ihn sogar aufgrund ihrer Untersuchungen des erstmals bei Engelbert auftretenden Topos ‚rex in quantum rex‘⁴⁴ als einen Dreh- und Wendepunkt des Staatsdenkens zur Moderne hin⁴⁵, in dessen Werk ‚von früheren Fürstenspiegeln nicht mehr viel anklingt, Macchiavelli aber seinen Schatten vorauswirft‘⁴⁶.

Eine definitive Einordnung und Wertung Engelberts wird erst dann möglich sein, wenn sein Gesamtwerk ediert ist⁴⁷. Die vorliegende Arbeit will versuchen, durch die Untersuchung von Engelberts Arbeitsmethoden und seiner Abhängigkeit von den Autoritäten einen Teilaspekt der noch zu erstellenden Gesamtschau zu liefern.

-
- 37) Andreas Posch, *Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont*, Paderborn 1920.
- 38) Fowler, *Intellectual Interests*, S. 111.
- 39) Ernst Schulz, *Zur Beurteilung Engelberts von Admont*, S. 57 ff.
- 40) Martin Grabmann, *Studien zu Johannes Quidort von Paris*, S. 16 f.; Heinrich Weisweiler, *Die Impanationslehre des Johannes Quidort*, S. 191; vgl. S. 19, Anm. 19 und 20 dieser Arbeit.
- 41) Ernst Schulz, *Zur Beurteilung Engelberts von Admont*, S. 63.
- 42) Erna Buschmann, *Rex in quantum rex. Versuch über den Sinngehalt und geschichtlichen Stellenwert eines Topos in De regimine principum des Engelbert von Admont*, in: *Misc. mediaev.*, Bd. 7, 1970, S. 303–336. *Ibid.*, S. 305–310, ausführlicher Überblick über die Sekundärliteratur zu Engelbert.
- 43) Klaus Niemöller, *Die Anwendung musiktheoretischer Demonstrationsmodelle*, S. 207.
- 44) Eng., *De reg.* II, c 8.
- 45) Buschmann, *ibid.*, S. 304.
- 46) Buschmann, *ibid.*, S. 332.
- 47) Eine kritische Ausgabe seiner staatsphilosophischen Werke im Rahmen der Staatsschriften der *Monumenta Germaniae* ist von G. B. Fowler in Vorbereitung.

B) I Der Traktat

,De ortu, progressu et fine regnorum et praecique regni
seu imperii Romani'

1. Editionen

Die Handschrift der Wiener Hofbibliothek Cod. lat. 572 (14. Jahrhundert), die von Engelbert eigenhändig korrigiert und mit Marginalien versehen wurde¹, nennt, wie auch Engelbert in seiner Epistula, einen verkürzten Titel: ,Tractatus de ortu et fine Romani Imperii'. Die in dem ausführlichen Titel bereits vorgegebene Exposition und Gliederung der Arbeit, nämlich die anhand des Römischen Reiches vorgenommene Exemplifizierung des vorher erarbeiteten Prinzips der Entwicklung und des Untergangs eines Reiches wird hier simplifiziert zu einer einseitig eschatologischen Betrachtungsweise. Dieser zu speziell gefaßte und daher irreführende Titel mag mit dazu beigetragen haben, daß Engelberts Traktat De ortu von seinen ersten Editoren in falschem Licht gesehen wurde.

So fand Caspar Bruschius, der 1553 in Basel die erste Drucklegung besorgte, in Verkenntung der eigentlichen Absichten des Autors, in De ortu nur seine eigenen eschatologischen Anschauungen bestätigt². Symptomatisch hierfür ist die Umgebung, in der das Werk gedruckt wurde. Bei Bruschius folgt auf den Traktat das Vaticinium Regiomontani, das für das Jahr 1588 den Weltuntergang prophezeit. Melchior Goldast gab 1614 in Frankfurt den Text in seiner *Politica imperialia*, Pars XVIII in dem Kapitel ,Discursus, tractatus, vaticinia et exegeses de mutatione, reformatione, ruina et fine Romani imperii' heraus. Auf Engelberts Schrift folgen die Prophezeiungen des Mantonius Torquatus (1480), Heinricus Bebelius (1510) und Johannes Viellungus von Haßfurt (1512).

Dagegen erkannte Joachim Cluten offensichtlich die Bedeutung des Traktates, die keineswegs in seinem eschatologischen Schlußteil zu sehen ist. Er edierte ihn 1610 in Offenbach im Zusammenhang mit Dantes *Monarchia* und anderen Schriften, die sich mit dem Imperium befassen. Auf De ortu folgen die *Chronica Jordans* von Osnabrück, Radulph von Columna, *De translatione imperii* und das auf Engelberts Traktat fußende Werk des Aeneas Silvio ,*De origine progressu potestate et auctoritate sacri Romani Imperii*'. Weitere Ausgaben erfolgten 1603 durch Conrad Nebenius in Mainz und Andreas Schott 1622 in Köln.

- 1) G. B. Fowler, *Some Autographs of Engelbert of Admont*, Festschrift Wladimir Sas-Zaloziecki zum 60. Geburtstag, Graz 1956, S. 59 f.
- 2) ,*Multa tum in hanc materiam ... e veteribus simul ac novis sapientum vaticiniis conguessimus, quae hanc ipsam de ... die ac iudicio extremo sententiam confirmant ac stabiliunt praeclarissime*' (Praefation zu Engelberts De ortu).

2. *Prooemium*

Nach Art mittelalterlicher Schriftsteller wird ein Einleitungstopos benutzt. Ein Gespräch mit seinen Brüdern, ‚viris prudentibus et maturis‘, über das Römische Reich hat Engelbert zur Abfassung des Traktates veranlaßt. Neben diesen Auftragstopos ‚ab aliquibus tunc praesentibus rogatus‘ tritt das Bekenntnis eines persönlichen Interesses an der gestellten Frage: ‚consideratione ipsius rei etiam incitatus‘.

Die zwei Standpunkte der Diskussion werden als Exposition gegeben. Der eine vertritt den pragmatischen Aspekt: die gegenwärtige Lage des Römischen Reiches mache es offensichtlich ‚in tantum iam ipsum Imperium sive Regnum in suis iuribus et viribus defecisse, . . . in brevi ipsum in totum deficere et cessare oportere‘. Die Verfechter des eschatologischen Aspekts sehen in der gegenwärtigen Situation der Bedrohung durch ‚diversis regnis et principatibus et nationibus‘ die Bestätigung für die Notwendigkeit des Weltuntergangs, die sich aus der Ungerechtigkeit des Römischen Reiches ergebe, das von Anfang an ‚illicite et iniuste regna mundi et populos diversarum nationum et gentium subegisset armorum violentia et bellorum‘.

Beide Aspekte, der pragmatische und der eschatologische, kommen zu derselben Folgerung, daß das Römische Reich kurz vor seinem Ende stehe. Seit Lukrez³ gibt es Klagen über die Vergreisung der Welt. Durch Augustins Parallelisierung der Endphase der Weltgeschichte mit dem Greisenalter wurde dieser Gedanke im Mittelalter stark verbreitet. Ergänzt er doch die urchristliche Endzeiterwartung, die auf dem Pauluswort ‚nos, in quos finis saeculorum devenit‘⁴ basiert. Nach der allgemeingültigen Exegese von Daniel II, 31 ff. und VII, 3 ff. im Danielkommentar des Hieronymus gilt das Römische Reich als das letzte der vier Weltreiche.

Diese Vorstellungen waren im Mittelalter Allgemeingut⁵. Auch Dante lebte in Erwartung der Endzeit⁶, nachdem er in seiner Paradiesvision gesehen hatte, daß nur noch wenige Plätze der Himmelsrose unbesetzt sind⁷. Bei Engelbert wird dieses Endzeitbewußtsein zum Ausgangspunkt seines Werkes.

Das methodische Vorgehen scheint traditionell. Gemäß der Autoritätsgläubigkeit des Mittelalters sollen die Meinungen der Autoritäten zu den anstehenden Problemen zitiert werden neben allgemeinen Überlegungen und Parallelbeispielen: ‚aciunctis rationibus et autoritatibus ac exemplis . . . composui et collegi‘. In dem Terminus ‚composui et collegi‘ könnte man

3) Lukrez II, 1150.

4) 1. Cor. 10, 11.

5) Vgl. den allgemeinen Überblick über die mittelalterliche Endzeiterwartung im Kapitel ‚Allgemeine Charakterisierung des Endzeitgedankens‘ in dieser Arbeit.

6) Dante, Conv. II, 14, 13.

7) Dante, Par. 30, 131.

schon einen Hinweis dafür sehen, daß Engelbert über eine reine Kompilation hinausgeht. Übersetzt man den Ausdruck als Hendiadyoin mit „habe ich eifrig gesammelt“, so gelangt man zu dem Urteil einiger Kritiker, die Engelbert als einen geistlosen Kompilator ansehen⁸. Mit der Übersetzung ‚ich habe zusammengestellt und gesammelt‘ dagegen nähert man sich der besonderen Eigenart Engelberts, der in der Tat ein Zitat auf das andere folgen läßt, aber durch die Auswahl und Montage (*composui*) seiner Zitate sehr wohl eine eigene Meinung erkennen läßt.

Zweck der Schrift ist der Trost der Leser, ‚nonnullum solatium‘, ein beliebter *Topos*. Daneben versucht Engelbert, eine moralische und eine praktische Wirkung zu erzielen durch konkrete Nennung der Elemente, die seiner Meinung nach den Untergang bewirken.

In seinem Prooemium gibt Engelbert also neben der Ursache für die Abfassung auch den Endzweck und neben dem Programm auch die Methode seines Vorgehens an. Er erweist sich hier als genauer Kenner rhetorischer Formeln und *topoi*.

3. Inhalt

Da trotz der Ankündigungen Fowlers noch keine kritische Ausgabe von *De ortu* erschienen ist und die verschiedenen Drucke des 16. und 17. Jahrhunderts nur schwer zugänglich sind — ein Vergleich sämtlicher Drucke brachte keine nennenswerten Divergenzen und Abweichungen —, scheint es angebracht, zunächst eine kurze Inhaltsübersicht zu geben.

Gemäß der Gewohnheit mittelalterlicher Autoren beginnt Engelbert *ab ovo* und geht analytisch, d. h. induktiv vor. Seine Methode leitet er von Aristoteles ab, der sagt⁹, daß es besser sei, erst einmal die Bestandteile jedes Dinges *per se* zu untersuchen.

Bei der Untersuchung über den Ursprung der Königreiche in *DO 1*¹⁰ weist Engelbert anhand der aristotelischen Politik das aristokratische Prinzip als bestimmendes Bauelement in Mikro- und Makrokosmos nach¹¹. Im allgemeinen und im besonderen haben die Dinge ‚*quaedam maioritas et minoritas*‘. Vorherrschend ist das Aktive: ‚*agens semper nobilius est patiente*‘, das Passive dient dem Aktiven: ‚*subiecta sunt . . . passiva activis*‘. Was besser und daher würdiger ist, muß notwendigerweise dem Unwürdigeren übergeordnet sein. Zum Beweis hierfür zieht er Beispiele aus der Welt der Engel (*copora coelestia*) und dem Tierreich heran. Während er auffälligerweise die Engelshierarchie nur andeutet, behandelt er ausführlich die

8) Riezler, *Die literarischen Widersacher*, S. 163. „Nach Art jener Autoren, die nicht viel eigene Gedanken haben, läßt der Verfasser ein Zitat auf das andere folgen“.

9) Arist., *Pol. I*, 1, 1252a.

10) *DO 1* = Eng., *De ortu*, c 1.

11) Arist., *Pol. I*, 2, 2152a.

reale Sphäre der Tierwelt¹². Unter den Tieren¹³ wird immer ein Exemplar, das sich auszeichnet ‚per maiora fortiora et magis industria‘, zum Führer der Herde, um die Schwächeren zu schützen und zu leiten. Diese Unterlegeneren sind verpflichtet ‚ad obediendum et obsequendum‘. Zweck einer solchen Aristokratie sind ‚salus et conservatio‘ der Allgemeinheit.

Der Makrokosmos von Astral- und Tierwelt, die nach gleichem Prinzip aufgebaut sind, aber qualitativ verschieden sind, dient zur analogen Erklärung der konfliktierenden Elemente im Mikrokosmos der menschlichen Seele. Engelbert kennt die Dreiteilung der Seele, wie sie Plato beschreibt. Der wichtigste Teil ist ihm das Logistikon, die Geist-Seele: ‚potissimum est . . . ex parte animae . . . ratio et intellectus‘, daneben existieren der Thymos (= Gemüt) und die Epithymia, die Leidenschaft.

Die Vernunft ist bei Engelbert nicht nur der wichtigste Teil der Seele, sondern auch das entscheidende Kriterium für eine Stufenordnung unter den Menschen: ‚Ergo homo naturaliter excellit hominem, secundum quod unus homo melior est alio, vel multis aliis, intellectu et ratione‘. Dieses Zitat, fast wörtlich der lateinischen Aristoteles-Übersetzung des Wilhelm Moerbeke¹⁴ entnommen, dient als autoritative Bestätigung seiner Thesen.

Nach der Herausarbeitung des Primats der Vernunft geht der Autor zur Entstehungsgeschichte der Königs- und Fürstentümer über (DO 2). Hier verläßt er sein Vorbild Aristoteles, der zuerst die Keimzellen des Staates untersucht.

Natur und Vernunft zielen gemeinsam auf die Monarchie. In *De regimine principum* gibt Engelbert eine Wertung der verschiedenen Verfassungen und kommt nach langen Erörterungen zum Primat der Monarchie, da sie ‚e ratione‘ ist, also der Vernunft am meisten entspricht¹⁵. Daraus folgt die zeitliche Priorität der Monarchie, die Engelbert in DO 2 ohne Erklärung voraussetzt, da alles, was vernünftig und daher naturgemäß ist, früher als das Unvernünftige existierte¹⁶. Die Menschen des ersten Weltzeitalters bestimmten aus einem natürlichen Bedürfnis heraus einen der Ihren, der ihnen an Vernunft und Verstand überlegen war, damit er sie leite und ihr dauerndes Wohlergehen sichere. Wesensmerkmal dieser Herrschaft ist der Vertrag zwischen Herrscher und Beherrschten, der zu unbedingtem Gehorsam verpflichtete: ‚sub pacto et vinculo subiectionis . . . obediabant et intendebant‘ (DO 2).

Anhand eines Justinus-Zitates, das er Augustins Gottesstaat¹⁷ entnimmt, weist Engelbert die Vorzüge dieser ersten Monarchien nach: sie waren

12) Nach Arist., *Pol. I*, 2, 1252a; s. a. Dante, *Mon. I*, 3.

13) Z. B. Herdentiere wie Schafe, Rinder, Pferde, Hühner- und Bienenvölker.

14) Aristoteles *Politicoorum libri octo cum translatione Guilelmi de Moerbeke*, ed. Franz Susemihl, Leipzig 1872, S. 3.

15) *De reg. I*, 10.

16) DO 4: ‚in omnibus illud quod est secundum naturam prius est eo, quod non est secundum naturam‘.

17) Aug., *De civ. Dei IV*, 6.

Wahlmonarchien mit ungeschriebenen Sittengesetzen, Defensivpolitik und ohne Oligarchie und Parteiung. Ihre ersten Verfallserscheinungen zeigen sich im kodifizierten Recht und in den Eroberungskriegen. Zitate aus den Saturnalien des Macrobius, Ciceros Pflichtenlehre und Valerius Maximus dienen als Bestätigung.

Zur Begründung dieses Verfalls kommt Engelbert nochmals auf den Dualismus zwischen Leib und Seele und die platonische Dreiteilung der Seele zurück (DO 3). Den Primat der *pars rationalis* vor der *pars sensitiva* (Sinnesorgan) und der *pars imaginativa* (Einbildungskraft) findet er auch in der aristotelischen Ethik bestätigt, wo Aristoteles von den drei Seelen, sc. den *passiones, potentiae* und *habitus*, spricht. Die *passio* ist zwar die niedrigste, aber auch die stärkste innere Regung des Menschen. In dem Maß, in dem ein Herrscher seine Leidenschaft beherrscht und die Vernunft sprechen läßt, ist er gut oder schlecht zu nennen, denn die Leidenschaft trübt das Urteil über die Realität, läßt sich von Begierden und Zorn zum Handeln bewegen und entbehrt jeglicher *ratio*.

Aber nicht nur im Mikrokosmos Mensch spielt sich ein Kampf zwischen *ratio* und *passio* ab, die ganze Weltgeschichte ist ein Dualismus zwischen diesen beiden Mächten. Hier wird Engelberts poetische *aurea-aetas*-Vorstellung, die ganz der Ovids entspricht, von seiner pragmatischen Einstellung modifiziert. Aus dem bisherigen Verlauf der Weltgeschichte ersieht er, daß die Leidenschaft immer über die Vernunft siegt: ‚*ratione . . . in hominibus succumbente passionibus*‘ (DO 4). Die Geschichte ist ein Abbild des Niedergangs der Vernunft in der Zeit, die Welt entfernt sich immer weiter von ihrem idealen Ursprung: ‚*sicut in partibus ita et in toto, temporis successus facit res mundi deficere a suo principio*‘ (DO 4). ‚*In processu*‘ verwandelt sich die ursprüngliche Güte und Gerechtigkeit der ersten Könige in Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit.

Mit der Autorität des Justinus¹⁸ identifiziert Engelbert den leidenschaftlichen Teil der Seele im analogen makrokosmischen Gefüge mit der schlechten Monarchie. Die Herrschsucht des Ninus (*cupiditas imperii*), sein Stolz und Hochmut, verwandelten das Assyrische Reich in eine Tyrannei. Expansion, innerstaatliche Wirren und Unterdrückung schwächerer Völker werden hier als Zeichen der wachsenden Unidealität dargestellt, zu welcher die ursprünglich vorhandene natürliche Idealität degeneriert.

Analog zum Prinzip einer Staatsgründung und seiner Entwicklung wird das Beispiel des Römischen Reiches in DO 5 genannt. Mit Sallust¹⁹ schildert Engelbert dessen idealen Zustand unter Numa Pompilius: ‚*vita hominum sine cupiditate agebatur, ac sua cuique satis placebant*‘ (DO 5). Neben der Selbstgenügsamkeit werden besonders das Studium der Künste²⁰ und der nur auf eigene Verteidigung hinzielende Kriegsdienst gelobt. Die-

18) Zitiert nach Aug., *De civ. Dei* IV, 6.

19) Sallust, *Cat.* 2, 1, zitiert nach Aug., *De civ. Dei* III, 10.

20) DO 5: ‚*quia optime tunc respublica agebatur, cum reges philosophabantur et philosophi regebant*‘. S. Plato, *Staat* V, 473d und VI, 499bc.

sen idealen Zustand, der durch die geschlossenen Pforten des Janus-Tempels symbolisiert wurde, folgt der Niedergang Roms in sieben Schritten entsprechend den sieben Königen bis hin zur Amoralität des Tarquinius Superbus und seines Sohnes²¹, dessen persönliche Leidenschaft den Endpunkt einer langen Entwicklung markiert, in der die ratio allmählich der passio unterlag. Im Rahmen des festen Analogieschemas bei Engelbert heißt dies: der Sieg der Leidenschaft im Mikrokosmos Mensch bedeutet im Makrokosmos des Reiches den Untergang der Monarchie als Folge des Untergangs der ratio.

Nach der Exilierung der Könige versuchten Volk und Senat, den römischen Staat ‚quasi ad primum ortum suum reducere‘ (DO 6). Solange die Furcht vor einer Restauration der königlichen Herrschaft anhielt, wurden die alten idealen Sitten gepflegt²². Danach kam es zu einem neuerlichen Verfall, der den Abstieg der Republik zur Folge hatte. Unter Oktavian wurde die Republik wieder zu einer Monarchie umgewandelt, ‚cuius successores deinceps ad haec usque tempora . . . Romanum Imperium tenuerunt‘ (DO 6).

Nach der Entwicklungsgeschichte des Staates im allgemeinen und im besonderen wendet sich Engelbert dessen hierarchischem Aufbau zu. Keimzelle des Staates ist die Familie, die erste menschliche Gemeinschaft. Sie ist auf das Dorf hingebunden wie das kleinere Gut auf das größere (DO 7). Das Dorf wiederum ist auf die civitas, diese auf die provincia und alle zusammen auf das regnum ausgerichtet, denn das ‚bonum . . . regni sit maximum‘. Jedes Einzelteil zielt auf das Ganze, den Staat. Auf den verschiedenen Ebenen herrscht eine analoge Struktur²³. Dieser Staat kann glücklich oder unglücklich, gerecht oder ungerecht, groß oder klein sein. Da aber nur in einem glücklichen Staat der Bürger sein Lebensziel, die felicitas, erreichen kann²⁴, ist es für den Herrscher wichtig, die Wege zur Erlangung dieses Ziels zu kennen, damit er um der Tugend willen die Idealmonarchie anstrebt, nicht aus Hochmut oder Ruhmsucht.

Die Definition der Glückseligkeit erfolgt in DO 8 nach der aristotelischen Ethik und Rhetorik: ‚felicitas est vita per se sibi sufficiens, cum delectatione infallibili‘ und ‚felicitas est delectabilis operatio boni cum virtute et propter virtutem‘. Als glücklichen Menschen bezeichnet Engelbert mit Augustin²⁵, beherrscht vom aristotelischen media-via-Ideal, den mittelmäßigen Menschen, dessen hervorstechendste Eigenschaften Selbstgenügsamkeit und

21) Er vergewaltigte die Gattin des Senators Collatinus.

22) S. Sallust, Hist. 1, zitiert nach Aug., De civ. Dei II, 18.

23) Das Analogieprinzip von Mikro- und Makrokosmos leitet Engelbert von Arist., De anima 2, ab: ‚quod idem est accipere et videre in toto, quod in partibus‘ (DO 8).

24) Aug., De civ. Dei IV, 3: ‚felix est regnum, et quilibet homo in regno‘.

25) Ibid.

Gerechtigkeit sind (DO 9). Analog dazu beruht die Glückseligkeit eines Staates in seiner Selbstgenügsamkeit, Seelenruhe und Sicherheit²⁶. Gier, Unruhe und Unsicherheit machen Menschen und Staat unglücklich.

Gestützt auf Cicero²⁷ bewertet Engelbert die Gerechtigkeit einer Herrschaft aufgrund der Machtergreifung und der Rechtmäßigkeit ihrer Verwaltung (DO 10). Als Möglichkeiten der Machtergreifung nennt er Wahl, Erbfolge oder Usurpation. Ohne seinen eigenen Standpunkt erkennen zu lassen bei der Diskussion um den Primat von Wahl- oder Erbmonarchie, detailliert er seine Ausführungen durch Beispiele aus der römischen, französischen und spanischen Geschichte. Als Usurpation bezeichnet er die freiwillige oder gewaltsame Unterordnung eines fremden Landes, wobei er nachdrücklich auf die notwendige Zustimmung des unterworfenen Volkes hinweist. Markantestes Beispiel einer gerechten Usurpation als Recht des Siegers ist ihm die *translatio imperii* von den Assyryern auf die Meder und Perser nach dem Tod des Sardanapal.

Nur ein Reich, das legal erworben wurde und gerecht regiert wird, kann auch gerecht genannt werden. In echt scholastischer Weise befaßt sich Engelbert in DO 11 mit den verschiedenen Kombinationen einer gerechten Verwaltung, aber illegalen Usurpation und umgekehrt, muß aber solche Kombinationen ablehnen, da der Rechtsgläubigkeit des Mittelalters eine Bindung an das Recht auf ungerechter Basis unfaßbar war. Als Beispiel einer gerechten Expansion nimmt er das Römische Reich der Antike.

Durch den antithetischen Aufbau kommt es in DO 11 zu recht widersprüchlichen Aussagen. Engelbert stellt zunächst die Behauptung auf, das Römische Reich sei zwar legal erworben, aber mit Gewalt statt Gerechtigkeit aufgebaut und also von Grund auf ungerecht. Von diesem Werturteil, das er ‚*ex historiis*‘ entnimmt, weicht er immer mehr ab, je mehr er auf die Methoden der römischen Expansion eingeht. Da sich das Römische Reich aufgrund von Kriegsrecht, Testamenten und freiwilliger Unterwerfung ausdehnte und die Regierung über die Unterworfenen immer gerecht war, gelangt er letzten Endes zu einer Rechtfertigung des römischen Imperialismus.

Die Größe eines Reiches bestimmt Engelbert mit Aristoteles nicht nach der territorialen Ausdehnung, der Quantität, sondern nach der Qualität. Die königliche Tugend ist der ausschlaggebende Faktor bei der Größenbestimmung eines Staates. Aber da, wie er oben ausführte, Bedürfnislosigkeit, Ruhe und Sicherheit die Voraussetzungen für eine staatliche *felicitas* sind, diese Elemente aber am besten in einem großen und gerechten Reich garantiert werden, gibt er einem Großreich den Vorzug. Das Ideal der Kleinstaaten, wie es Aristoteles und Augustin postulieren, scheidet

26) DO 8: ‚*sufficientia nullo indigens, et tranquillitas nihil dolens et securitas nihil timens*‘ (vgl. Arist., Ethik 1).

27) Cic., De off. 1.

seiner Meinung nach meist in der Realität. Engelbert trifft hier bereits eine Vorentscheidung für die in DO 15 aufgeworfene Zentralfrage des Werkes: ‚utrum melius sit omnia vel plura regna mundi subesse uni regno vel imperio‘.

Ziel jeder menschlichen Gemeinschaft ist der Friede. Die Frage nach Wert oder Unwert von Nationalstaat und Weltmonarchie kann also nur im Hinblick auf deren Möglichkeit zur Realisierung des Friedens entschieden werden. Diesen definiert Engelbert im Anschluß an Augustin²⁸ als Ruhe der Ordnung: ‚pax est ordinis iustitiae tranquillitas inconcussa‘ (DO 14). Mit Sallust und Terenz beweist er, daß der Friede des Reiches getragen wird von der Eintracht der Bürger untereinander und mit den Nachbarn. Ursache für diese bürgerliche Eintracht ist die Einheit des Vaterlandes, der Sprache, Sitten und Gesetze. Die Einigkeit mit den Nachbarn beruht auf der gemeinsamen Friedensliebe und der geographischen Abgrenzung.

Nach der sic-et-non-Methode bringt Engelbert bei der Diskussion der Frage nach dem Wert einer Weltmonarchie zunächst alle Argumente, die für ein Weltreich plädieren. Auf die Gegenargumente folgt dann das sorgfältige Abwägen aller Ansichten und schließlich seine persönliche Stellungnahme.

Erstes Argument für die Universalmonarchie ist bei Engelbert die Naturgemäßheit einer monarchischen Führung, wie er dies in DO 1 anhand der Beispiele aus dem Tierreich veranschaulicht hat. Da er den Staat nicht allein als organisch Gewachsenes auffaßt, sondern als Produkt eines menschlichen Schöpfungsaktes²⁹, dieser schöpferische Verstand des Menschen aber die Natur nachahmt³⁰, gilt analog das Beispiel der Natur auch für die menschliche Gesellschaft. In der Natur hat sich das aristokratische Prinzip ebenso durchgesetzt wie z. B. in der Praxis der Heeresgliederung, in Ratssälen und Königshöfen. Wie sich dieser hierarchische Aufbau bei den einzelnen Staaten als der beste erwiesen hat, so muß er dem Analogiedenken entsprechend auch bei der Struktur der Weltregierung seine Verwendbarkeit haben: ‚Ergo si in singulis regnis hoc est ita eligendum veluti optimum, iccirco et in tota multitudine regum et regnorum sic erit optimum: ut omnium fiat subalternatio usque ad unum regem et dominum omnium‘ (DO 15). Oberstes Prinzip ist die Vorrangigkeit des Allgemeinwohls vor dem persönlichen und die Unterordnung des Kleineren unter das Größere. Also müssen sich die vielen Königreiche einem Weltreich unterordnen, weil dies für das Allgemeinwohl aller Bürger am zuträglichsten ist.

28) Aug., *De civ. Dei* XIX, 13–17.

29) DO 15: ‚Inventio vero et constitutio regnorum et regum in societate hominum venit ab arte et ratione‘.

30) *Ibid.*: ‚Ars vero et ratio imitatur naturam‘.

Die Frage nach der Berechtigung eines Universalreiches ist letztlich für Engelbert eine Frage nach der göttlichen Weltordnung. Wie Gott Herrscher über seine Schöpfung ist, so muß ein christlicher Kaiser Führer eines Christenstates sein. Da es in der Welt nur ein göttliches Gesetz gibt, existiert auch nur ein weltliches denn das ‚*ius humanum sumit auctoritatem et principium a iure divino*‘ (DO 15). Demzufolge kann es auf Erden nur *ein* Volk geben, denn Engelbert definiert Volk als ‚*multitudo hominum communi consensu divini et humani iuris sociata in unum*‘ (DO 16). Er versteht also unter *populus* nicht eine nationale Völkereinheit, sondern die gesamte durch den christlichen Glauben geeinte Menschheit. Dieses eine christliche Volk fordert einen christlichen Herrscher. Aufgabe eines solchen christlichen Weltlenkers ist die Verteidigung und Ausbreitung des christlichen Glaubens. Daher kann ein Weltreich nur innerhalb der Kirche existieren: ‚*extra Ecclesiam numquam fuit, nec potuit nec poterit esse verum imperium*‘ (DO 15)³¹.

Von der Voraussetzung einer einheitlichen göttlichen Weltverfassung ausgehend, schließt Engelbert auf eine umfassende weltliche Einheit, welche die divergierenden Elemente zusammenhält. Die gesamte sinnvolle Ordnung der Welt und die bestehenden Uneinigkeiten zwischen Völkern und Nationen postulieren eine über allen stehende Macht, die das Schiedsrichteramt ausübt. Diese wird repräsentiert im christlichen Universalreich, dem sich alle Kleinstaaten unterordnen müssen.

Abgerundet werden die Argumente für die Notwendigkeit einer Weltmonarchie durch den Hinweis auf die historische Faktizität der vier Weltreiche der Assyrer-Babylonier, Meder-Perser, Griechen und Römer, deren Reiche sich in gottgewollter *translatio* ablösten.

Bei der Gegenargumentation bringt Engelbert in erster Linie pragmatische Erwägungen gegen die Nützlichkeit und Erfordernis eines Weltreiches, aber auch philosophische Axiome, die er Augustin und Aristoteles entnimmt. Mit letzterem argumentiert er, daß das Römische Reich zum Scheitern verurteilt sei, da es seine Grenzen nicht kenne, Grenzenloses aber von menschlichen Kräften nicht bewältigt werden könne³². Daß sein Ziel zu hoch gesteckt und daher unerreichbar sei, beweisen die stets geöffneten Pforten des Janus-Tempels und die meist unnatürlichen Todesarten der römischen Kaiser³³. Die Betrachtung der Geschichte lehrt die Nutzlosigkeit des *Imperium Romanum*, ‚*quod numquam consequutum est, nec forte umquam in futurum consequetur finem suum, qui est, omnia regna pacifice et concorditer ad invicem se habentia, sub sui imperii obedientia gubernare*‘ (DO 16). Desgleichen ist aus der Geschichte zu ersehen, daß es zu jeder

31) Auch wenn dieser Satz in der apodiktischen Form an der angegebenen Stelle des Gottesstaates (*De civ. Dei* XIX, 17) nicht zu finden ist, so bildet er doch den Tenor der augustinischen Ausführungen, die Engelbert hier in bemerkenswert knapper Form bringt.

32) DO 16: ‚*soliis divinae virtutis est immania et enormia posse regere*‘, nach Arist., *Pol.* VII, 4, 1326a.

33) Nach Aug., *De civ. Dei* III, 15.

Zeit Einzelstaaten gab, die keine Oberhoheit anerkannten. Außerdem kann das positive Recht nicht allen Nationen gemeinsam sein, da es Unterschiede in Sprache, Sitten und Gebräuchen berücksichtigen müsse. Ebenso ist das göttliche Gesetz nicht allen Menschen gemeinsam, da Juden und Heiden es nicht anerkennen.

Alle diese Argumente treffen auf das Römische Reich zu, deshalb befindet es sich seit langem in einem Stadium der Auflösung³⁴. Als Beispiele für diese Behauptung werden Hadrian und Jovinian angeführt, die bewußt die Grenzen des Römischen Reiches enger zogen. ‚Quod autem potest semper plus et plus minui, potest ad ultimum in totum destrui et auferri‘ (DO 16). Diese Auflösung schreitet weiter voran. Im Augenblick, da Heinrich VII. als 97. römischer Kaiser seit Oktavian regiert, sind bereits viele Völker exemt, die einmal dem Reich unterstanden. Alle Anzeichen für eine totale Destruktion sind also bereits vorhanden.

In seiner persönlichen Stellungnahme mißt Engelbert diese Gegenargumente an der Realität. Zu ihrer Widerlegung holt er weit aus. Seine Entscheidung trifft er aus seiner Position als christlicher Theologe heraus.

Ziel des Menschen ist die *beatitudo*, die Glückseligkeit. Die *beatitudo terrena* ist durch ihre Zeitlichkeit und also Unvollkommenheit bestimmt. Das Glück der *vita terrena*, die nur ein Vorspiel zur *vita aeterna* ist³⁵, hängt von den Umständen ab. Der Mensch vermag diese äußerlichen Gegebenheiten und damit das Maß des Glücks zu beeinflussen. Trotzdem kann das Ziel der Menschen auf dieser Welt nicht die Erlangung der wahren Glückseligkeit sein, sondern nur einer relativen, bestmöglichen Glückseligkeit. Glück ist also die relative Leistung, das Bestmögliche unter den gegebenen Umständen zu erreichen³⁶. Dieses zeitliche Glück ist nur in der Gemeinschaft zu erlangen, da der Mensch als Gemeinschaftswesen konzipiert ist. Die Unterschiedlichkeit der äußeren Umstände bewirken eine Skala des Glücks und bringen glücklichere und unglücklichere Menschen hervor. Die einen können den anderen den Weg zu höherem Glück weisen. Daher ist eine Unterordnung der Menschen entsprechend dem Grad der Mündigkeit bzw. Unmündigkeit erforderlich. Analog dazu verhält es sich mit der Glückseligkeit der Staaten. Mit dem Argument, daß ein glücklicher Staat allein glückliche Menschen garantiere, rechtfertigt Engelbert die Existenz politischer Gemeinschaften schlechthin. Die Universalmonarchie ist der Orientierungspunkt, auf den das Glück aller niederen Gemeinschaften hingeeordnet ist, denn als höchste und vollkommenste Gemeinschaft vermittelt sie höchstes Glück³⁷.

34) DO 16: ‚Imperium Romanum temporibus antiquis quasi licite et iuste . . . est detruncatum et diminutum‘.

35) DO 17: ‚umbra quaedam et transitus, et via ad futuram vitam‘.

36) Den Beweis für diese Behauptung erbringt er durch das Zitat von Arist., Ethik 1, wo ein Schuster danach beurteilt wird, ob er das Bestmögliche aus dem gegebenen Material gefertigt habe.

37) DO 17: ‚in cuius (sc. imperii) felicitate tanquam universali et pro tanto una et ultima ac optima, consistit salus et felicitas omnium‘.

Engelbert überläßt es jedem Leser selbst, aus dem Gesagten seine Schlüsse zu ziehen (DO 18). Er ist nur Informant, sein Werk eine wissenschaftliche Abhandlung, keine Streitschrift. Daher kennzeichnet er nach der theologischen Abhandlung über die Unvollkommenheit des irdischen Glücks seine eigene Stellungnahme ausdrücklich als solche. Er tritt hier erstmals in auktorialer Form auf, ohne sich hinter Autoritäten zu verstecken.

Engelbert trifft eine klare Entscheidung zugunsten der Weltmonarchie. Seine Beweggründe hierfür sind das Beispiel der Natur, die Ordnung des gesamten politischen Lebens, die Einheit der Kirche und schließlich der Prototyp der göttlichen Weltregierung (DO 18). In erster Linie sind es pragmatische Gründe, die ihn für ein Großreich eintreten lassen. Prinzipiell stimmt er Augustin zu, der das friedliche Zusammenleben der Völker ohne Überordnung für ideal hält. Sein realer Verstand läßt ihn jedoch erkennen, daß diese Idee in der Zeitlichkeit und Unvollkommenheit des irdischen Lebens nicht realisierbar ist. Eine übergeordnete Macht muß für Frieden und Verbreitung des Christentums sorgen. Dem Einwand, daß das Römische Reich sein Ziel der Befriedung der Völker noch nie erreicht habe, begegnet er mit der alleinigen Möglichkeit vollkommenen Friedens im Jenseits. Deshalb muß sich der Kaiser damit begnügen, *ea quae sunt ipsius regni pacificare, quantum potest et quamdiu potest, nec ideo frustratur suo fine* (DO 18). Der himmlische Friede ist statisch, der irdische ein Traumziel, das auch in ständiger Bewegung nur annähernd erreicht werden kann.

Einen breiten Raum nehmen in Engelberts Stellungnahme seine pragmatischen Exempla ein. Die Christenheit lebt im Abwehrkampf gegen die Heiden. Die Erfahrung lehrt, daß im militärischen Bereich nur die Einigung unter einem Führer Erfolg verspricht. Ein Kaiser als oberster Heerführer hat mehr Autorität und Macht als ein gewählter Fürst, der nur *primus inter pares* wäre. Im Kampf gegen die Heiden sollten die Christen eine geschlossene Front bilden und sich einem Kaiser unterordnen. Die Exemption einiger Reiche ist zwar eine historische Tatsache, aber sie ist nur Privileg als Belohnung für Verdienste, die um das Reich erworben wurden. Ein Privileg aber darf nicht zum Prinzip erhoben werden, denn eine allgemeine Lösung von der Zentralgewalt hätte das Erscheinen des Antichrist zur unmittelbaren Folge. In diesem Zusammenhang sind auch die historischen Beispiele des Hadrian und Jovinian zu verwerfen, da diese zu einer Verkleinerung des Reiches nicht berechtigt waren.

Auf die empirische folgt die ethische Beweisführung. Das positive Recht ist zwar bei den einzelnen Nationen notwendigerweise verschieden, allen aber ist das Naturrecht gemeinsam, das durch die Schöpfungsordnung der menschlichen Natur eingepflanzt wurde und überall gleich und unabänderlich ist. Die Menschheit ist also in ihrer Grundkonzeption auf Einheit angelegt, die am besten äußerlich durch die Universalmonarchie repräsentiert wird.

Trotz seines bedingungslosen Eintretens für das *imperium mundi* kann Engelbert dessen Verfallserscheinungen und die mangelnde Idealität nicht

leugnen. Er sucht sie durch die Unvollkommenheit des irdischen Lebens zu erklären. Vollendung kann im irdischen Leben nur punktuell erreicht werden. Dies geschah in der Geschichte nur während des Universalfriedens unter Augustus, der dem himmlischen Frieden glich. Weil sich damals himmlischer und irdischer Friede ergänzten³⁸, wurde in dieser Zeit Christus geboren. Von da ab ist die römische Geschichte eine Geschichte des Verfalls.

Als Ursache für die allgemeine Hinfälligkeit nennt Engelbert Platos Argument von der Abschwächung der Dinge mit wachsender Entfernung vom Ursprung und ihrer Rückkehr zur Idee durch den Tod (DO 21). Der Zerfall des Imperium Romanum ist präfiguriert im Untergang der Reiche der Assyrer, Meder und Griechen. Er wird beschleunigt durch die Neigung der Menschen zu Zwietracht, Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit³⁹. Nach der Glosse muß vor der prophezeiten⁴⁰ Ankunft des Antichrist ein dreifacher Abfall erfolgen. Die verschiedenen discessiones bedingen sich gegenseitig: der Abfall der regna vom Römischen Reich, die Auflösung der weltlichen Macht, bewirkt den Zerfall der kirchlichen Einheit, ‚quia gladio temporalis sive saecularis potestatis sublato, gladius spiritualis carebit finaliter tandem suo defensore contra schismaticos et haeticos‘ (DO 22). Nach der Aufhebung der geistlichen und weltlichen Gewalt aber fehlt die Garantie für die Einheit des christlichen Glaubens. Die Konsequenz ist der Abfall der Gläubigen vom Glauben, wie ihn schon Paulus angekündigt hat⁴¹.

Ursachen für den allgemeinen Niedergang sind die menschlichen Sünden. Drei Kardinalübel werden in der Endzeit vorherrschen: bei den geistlichen Gewalten die Habsucht, die schon in den Pharisäern präfiguriert wurde, bei den weltlichen Mächten Überheblichkeit und Gewalttätigkeit, die einst die Zerstörung Jerusalems bewirkt hatten. Diese Sünden glaubt Engelbert in seiner Zeit zu erkennen. Daher übt er heftige und offene Kritik sowohl an kirchlichen als auch an weltlichen Institutionen. Drohend verweist er auf die unabsehbaren Folgen, die eine Auflösung des Römischen Reiches nach sich zieht. Denn dann ist die Zeit des Antichrist gekommen. In der Beschreibung der Endzeit folgt er ausschließlich der Bibel und ihren Exegeten als einzig kompetenter Quelle. Außerbiblische Prophezeihungen, wie die des Methodius, lehnt er ab (DO 24).

II Engelbert von Admont als Staatstheoretiker

Eine wissenschaftliche Staatstheorie des Mittelalters entwickelte sich erst im 13. Jahrhundert nach der Rezeption der aristotelischen politischen Schriften. Im Zusammenhang mit dem neuentdeckten römischen Recht versuchten

38) DO 20: ‚coelestia et terrestria ad invicem concordaret‘.

39) Vgl. Isaias 10, Ezechiel 29, Daniel 5, Numeri 24.

40) 2 Thess. 2, 3.

41) 1. Thim. 4.

die mittelalterlichen Staatsphilosophen mit Hilfe der antiken Staatslehren eine neue Konzeption zu finden, die den mittelalterlichen Verhältnissen Rechnung trug. So mischen sich in ihrem neuen Staatsbewußtsein antik-philosophische, römisch-rechtliche und germanische Elemente.

Grundlage der aristotelischen Staatsphilosophie ist das Axiom vom Menschen als *zoon politicon*¹. Weil der Mensch sein Ziel, die höchstmögliche Beglückung, nur in der Gemeinschaft erreichen kann, so lebt in ihm der Drang nach Vergesellschaftung. Diesen aristotelischen Satz greift Engelbert auf und legt ihn ebenfalls seinen Staatsgedanken zugrunde. Wie Thomas von Aquin sucht er die Ideen des Aristoteles durch ihre Integration in den christlichen Glauben zu ergänzen und so zu einem erweiterten christlichen Weltbild zu kommen. Dies geschieht v. a. in seinem Traktat *De providentia Dei*².

Durch den *ordo iustitiae*, der jedem Menschen angeboren ist, wurde der Mensch von Gott zu einem Leben in der Gemeinschaft angelegt³. Da es ein Naturgesetz ist, *superiora supereminet inferioribus localitate*⁴, macht das Prinzip der Über- bzw. Unterordnung das Wesen des Staates aus. Das Größere ist um des Geringeren willen geschaffen. Erst die Unterschiedlichkeit der Menschen ermöglicht den *Ordo*. Gleichheit hätte die Anarchie zur Folge⁵. Damit bestätigt Engelbert aus christlicher Sicht die in *De ortu* getroffenen Feststellungen über die psychologischen Voraussetzungen für das System der Über- bzw. Unterordnung im Staat, die hier ausschließlich nach Aristoteles konzipiert sind.

Die natürliche Anlage der Menschen führt zu einer Aristokratie der Besseren und Würdigeren. Ihre Herrschaft wird durch die Aktivität bestimmt: *agens semper nobilior est patiente* (*DO 1*)⁶. Dieses aristokratische Prinzip gilt sowohl im Makrokosmos als auch im Mikrokosmos der menschlichen Seele. Deren beherrschender Teil ist die Vernunft⁷. Mit dem Primat der Vernunft, die das den Menschen von den Tieren unterscheidende Kriterium ist⁸, ist auch das Auswahlprinzip genannt, nach dem die zur Regierung Prädestinierten vom Volk unterschieden werden. Grundsätzlich gilt der Satz: *regens semper est melius et potius eo, quod regitur*⁹. In *DO 1* wird

1) Arist., *Pol. I*, 2, 1253a; *III*, 1, 1275b.

2) Engelbert von Admont, *De providentia Dei*, ed. Bernhard Pez, *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, Vol. VI, S. 49–150, Regensburg 1724, unveränderter Neudruck Farnborough 1967.

3) *De prov.*, *Pars Secunda*, c 1.

4) *De prov.*, *Pars Prima*, c 6.

5) *De prov.*, *PP*, c 8.

6) *DO 15*: *quid activa sua virtute vincerent et corrumperent passiva*.

7) *DO 1*; *De reg. I*, 2.

8) *De reg. I*, 1: *...per quam (sc. anima rationalis) homo differt a brutis*.

9) *De reg. I*, 5.

differenziert: ‚homines magis vigentes intellectu et ratione naturaliter sunt domini aliorum‘. Wichtig bei Engelbert ist die stark betonte Naturgemäßheit einer solchen Aristokratie.

Zweck der Führung durch einen hervorragenden Menschen sind Leitung, Sicherung des Glücks und Erhaltung der *species*¹⁰. Ihre Notwendigkeit erweist Engelbert¹¹ anhand von Aristoteles und Boethius: ‚...ad contingendum id, quod est extra nos, indigemus aliquo perducente nos in illud‘¹². Eine perfekte Regierung¹³ besteht im Erkennen des Zieles und in der richtigen Führung zu diesem Ziel¹⁴. Denn eine Menge, die sich aus vielen Menschen mit divergierenden Meinungen zusammensetzt, bedarf einer leitenden Kraft, um nicht vom richtigen Weg abzukommen¹⁵.

Staatsursprung

Da der Mensch von Natur aus zu einem Leben in der Gemeinschaft angelegt ist, muß der Staat naturrechtlichen Ursprungs sein. Ein theokratischer Herrschaftsursprung, wie er bisher vertreten wurde¹⁶, wird unter aristotelischem Einfluß von den Staatstheoretikern abgelehnt. Gott ist nur noch *causa remota* des Staates¹⁷, da er den Menschen mit dem Drang nach Vergesellschaftung erschaffen hat¹⁸. So wie nach der aristotelischen Naturrechtslehre das Ziel jeder Herrschaft rein diesseitig gesehen wird, so liegt auch der Ursprung des Staates nicht in einem transzendenten Prinzip, sondern wird weltimmanent gesehen als im Menschen ruhender Gesellschaftstrieb. An die Stelle des göttlichen Schöpfungsaktes tritt die Natur: ‚Natura instituit communitates hominum‘¹⁹. Nach dem Naturgesetz ergibt sich aus der wirtschaftlichen und kulturellen Differenzierung und Integrierung die Gesellschaft. Während bei Aristoteles die Betonung auf dem natürlichen Impuls liegt, tritt in der Scholastik die Bedeutung der *ratio* hervor. Wurde

- 10) DO 1; Patricius Senensis, *De institutione rei publicae* I, 3, 19 deduziert den Ursprung des Staates aus der sinnlichen Natur des Menschen, dessen erster Wunsch es war, sicher zu leben und gegen Gewalt und Angriffe geschützt zu sein.
- 11) Hier distanziert sich Engelbert *e silentio* von Augustin, der diese Notwendigkeit bestreitet bzw. sie als Folge der Sünde sieht (*De civ. Dei* XIX, 15).
- 12) *De reg.* I, 2.
- 13) *De reg.* I, 1 definiert Engelbert *regimen* als ‚*perductio unius cuiusque rei per media convenientia in suum finem, ne deviet ab eodem*‘.
- 14) *De reg.* I, 3.
- 15) Vgl. Boethius, *con.* V: ‚*devius error multos abducit*‘; s. a. *Spec.*, c 5.
- 16) Erst unter Gregor VII. und der von ihm beeinflussten streng hierarchischen Richtung tritt neben dem theokratischen Ursprung der Gedanke des Staatsursprungs als Folge der Sünde auf, um daraus eine Unterwerfung der weltlichen Macht unter die geistliche abzuleiten.
- 17) *De prov.*, PS, c 1.
- 18) Z. B. Marsilius von Padua, *Defensor pacis* I, 9, 164: ‚*principatum institutio, quae sc. ab humana mente immediate provenit, licet a Deo tamquam causa remota*‘.
- 19) *De reg.* II, 2.

zunächst der Naturtrieb als alleiniges Stimulans zur Staatsgründung gesehen, so taucht später der Gedanke einer freien schöpferischen Tat des Menschen auf. Auch die Natur wird zur *causa remota*. Angeleitet von seiner *ratio* läßt sich der Mensch nicht länger allein von seinem Instinkt leiten, sondern denkt über sein Wohl nach. Patricius Senensis sieht alles soziale Leben als menschliche Erfindung, die der Mensch ‚*duce natura*‘ infolge des ‚*de communi utilitate cogitare*‘ machte²⁰. Aus eigener Überlegung schafft er in freier Nachahmung der Natur, in Erkenntnis seiner Unzulänglichkeit als Einzelwesen bewußt den Staat²¹. Urgrund jeder Herrschaft ist also die *ratio*: ‚*omne regimen vitae hominum . . . reducitur ad rationem*‘²².

Engelbert stellt sich in DO 2 die Entstehung des Staatswesens historisch als einmaligen bewußten Schöpfungsakt vor: ‚*homines primae aetatis, quasi natura instigante et ratione . . . unum aliquem ex se magis vigentem ratione et intellectu . . . omnibus praeficiebant*‘²³. Die *Naturanlage* des *animal sociale* genügt ihm nicht allein zur Bildung einer staatlichen Gewalt. Seiner Meinung nach folgen die Menschen zwar dem Postulat ihrer Naturbestimmung²⁴, aber konstitutives Element ist die *ratio*: ‚*Inventio vero et constitutio regnorum et regum in societate hominum venit ab arte et ratione*‘ (DO 15). Die Staatsgründung ist die bewußte Nachahmung der natürlichen Ordnung in der Welt: ‚*ortus regnorum . . . secundum hunc ordinem et modum naturae ab initio talis fuit . . .*‘ (DO 2)²⁵.

Die natürliche Entwicklung führt infolge der unterschiedlichen Begabung der Lebewesen zum hierarchischen Aufbau einer Menge mit einer monarchischen Spitze, wie sich am Beispiel des Löwen und des Adlers, den Königen der Tiere, zeigt (DO 1). Das monarchische Prinzip ist also ein Gesetz der Natur, das von der *ratio* nachgeahmt wird²⁶. Aber die Natur ist nur erster Ausgangspunkt der Gemeinschaft: ‚*prima inventio et constitutio regnorum et regum emanuit a natura*‘ (DO 15). Alleiniges Bauelement des Staates kann sie nicht sein, da der Mensch sich von den Tieren durch seine *ratio* unterscheidet. Während in Engelberts Traktat *De regimine principum* trotz der schon stark betonten *ratio*²⁷ noch die Natur als staatsgründend im Vordergrund steht²⁸, geht der Autor in seinem etwa 20 Jahre

20) Patricius Senensis, *De inst. rei publ.* I, 3, 18; I, 7, 40.

21) Belege s. Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. III, Darmstadt 1954 = Berlin 1868, S. 629, Anm. 303.

22) *De reg.* I, 2.

23) Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts tauchen in Traktaten oft kurze Sketche über den vermutlichen historischen Ursprung der Regierung auf. Vgl. Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, London 1954, S. 157.

24) DO 2: ‚*natura instigante . . . ac experimentia naturalis indigentiae compellente*‘.

25) Thom. Aquin., *De reg. princ.* I, 13 sieht ebenfalls die Staatsgründung als freie Nachahmung der Welterschöpfung.

26) DO 1: ‚*ratio imitata naturam*‘.

27) *De reg.* I, 10 fordert den Primat der Monarchie, da sie ‚*ex ratione*‘ sei.

28) *De reg.* II, 2.

später verfaßten Werk *De ortu* über sein Frühwerk hinaus. Die einseitige Bindung an Aristoteles wird zugunsten des scholastischen Rationalismus hier etwas gelockert.

Der Mensch ist von Natur aus nicht mit einer vollkommenen *ratio* begabt: *„Natura dedit homini rationem imperfectam“*²⁹. Die *ratio* bedarf daher der theoretischen Unterweisung durch die *ars*: *„Ars sit regula dirigens rationem“*³⁰. Theoretische Belehrungen und Erfahrungen der Vergangenheit müssen mit der *ratio* zusammenwirken, um deren Unvollkommenheit zu ergänzen. *ratio* und *ars* sind zusammen die richtungweisenden Kräfte des Menschen (DO 15). Bei Engelberts Theorie über den Staatsursprung wirken also drei verschiedene Elemente zusammen: *ars*, *ratio* und *natura*. Er tritt in *De ortu* eine auf das Beispiel der Natur gegründete, rationale Ursprungstheorie. Ein theokratisches Element wird hier nicht angesprochen.

Dieses tritt in den Traktaten *De regimine principum* und *De providentia Dei* neben den genannten naturrechtlichen und rationalen Faktoren auf. Engelbert scheint hier dem Gottesgnadentum näher zu stehen. *„Unus Deus verus, qui est in coelis, eligit et constituit Reges in terris“* erklärt er³¹. Auch in *De providentia Dei* spricht er vom direkten göttlichen Ursprung der Monarchie³². Engelbert läßt nie einen Zweifel daran, daß Gott Schöpfer und Erhalter der Welt ist: *„Deus omnia creavit . . . ita et omnia gubernat“*³³. Da Gott jedoch außerhalb der Zeit steht, greift er nicht in den Ablauf der Welt ein, denn dies würde einen Einstieg in die Zeitlichkeit bedeuten. Gott hat den Rahmen für den Ablauf der Weltgeschichte geschaffen, die Ausführung überläßt er den Menschen: *„res vero humanas . . . agi et regi sola hominum voluntate et arbitrii libertate“*³⁴. Dazu verlieh er ihnen die Willensfreiheit³⁵. Der Autor postuliert die Koexistenz von *providentia* und Willensfreiheit, da Gott in seiner Allwissenheit um das aus freiem Willen bewegte Tun der Menschen weiß³⁶. Der Mensch handelt also bei der Gestaltung der Welt in eigener Regie, führt aber in seiner Willensfreiheit den göttlichen Willen aus. Dazu überließ Gott den Herrschenden einen Teil seiner Vorsehung: *„sunt a Deo ipsi reges et principes constituti in Mundo, circa quae ipse Deus regibus et principibus suae universalis providentiae partem credidit et commisit“*³⁷. Die göttliche Vorsehung tritt nie direkt, sondern nur durch die Vermittlung von Natur und *ratio* in der menschlichen Willensfreiheit in Erscheinung. Trotzdem gilt das Axiom: *„Deus omnia et omnibus providet in mundo“* (DO 15). Die Wahl und Einsetzung der Könige in den zitierten Stellen ist also nicht als direkter Eingriff Gottes

29) *Spec. I*, c 1.

30) *De reg. Prooemium*.

31) *De reg. I*, 11.

32) *De prov.*, PS, c 19: *„sunt a Deo ipsi reges et principes constituti in Mundo“*.

33) *De prov.*, PP, c 4.

34) *De prov.*, PP, c 5.

35) *De prov.*, PP, c 7.

36) *De prov.*, PP, c 5.

37) *De prov.*, PS, c 20.

zu verstehen, sondern verweist auf ihn als *causa remota*, weil er den Menschen mit dem Gesellschaftstrieb geschaffen und das Exemplum des monarchischen Prinzips in der Natur angelegt hat. Ein direkter theokratischer Herrschaftsprung ist damit nicht ausgesprochen.

Engelberts Ursprungstheorie faßt alle im Mittelalter gängigen Elemente der Staatsgründung zusammen. Im Vergleich zwischen seinen Werken *De regimine principum* und *De ortu* ist dabei eine Entwicklung zu beobachten, welche die Natur als Konstitutivum zu einer *causa remota* in *De ortu* werden läßt und dem einmaligen bewußten Schöpfungsakt den Vorzug gibt³⁸. Daneben kennt er auch die Idee eines organischen Wachstums des Staates aus der Familie heraus. *De reg. I*, 10 betont er das patriarchalische Wesen der Staatsgewalt, das in ihrem Hervorwachsen aus der Gewalt des Familienoberhauptes begründet ist. Die Familie ist bei Engelbert wie bei Aristoteles die Keimzelle des Staates. Aber diese Art des Staatsursprungs wird nicht näher erörtert im Gegensatz zu einigen Zeitgenossen Engelberts, die mehrere Möglichkeiten der Entwicklung referieren. Marsilius von Padua kombiniert die konstitutive *ratio* mit dem organischen Wachstum aus der Familie³⁹. Aegidius Romanus zählt außer Staatsvertrag und Entwicklung aus der Familie auch die Usurpation als Möglichkeit einer Staatsgründung auf⁴⁰. Engelbert kennt zwar ebenfalls das Recht des Siegers auf Besetzung des unterlegenen Landes, aber er betont stets die Notwendigkeit einer nachträglichen Anerkennung oder freiwilligen Unterwerfung des besiegten Volkes (DO 10). Zwang als alleiniges konstitutives Element lehnt er ab.

Der Herrschaftsvertrag

Der Rechtsgrund aller Herrschaft liegt bei Engelbert in der freiwilligen Unterordnung des Volkes unter einen Herrscher: ‚*homines primae aetatis . . . unum aliquem ex se . . . omnibus praeficiebant: et illi sub pacto et vinculo subiectionis, ad se regendos salvandos et conservandos obediebant*‘ (DO 2). Die natürliche psychologische Voraussetzung für die Über- bzw. Unterordnung liegt in der verschiedenen geistigen Begabung der Menschen. Die höhere Begabung verleiht natur- und vernunftgemäß einen Herrschaftsanspruch. Aber diese natürliche Herrscherprädestination allein ist nicht ausreichend, es bedarf der formellen Übertragung der Regierungsgewalt durch das Volk.

Engelbert unterscheidet klar zwischen der Verpflichtung zum sozialen Leben durch die Naturanlage (dem späteren Gesellschaftsvertrag) und dem Herrschaftsvertrag, der formellen Unterwerfung unter einen einzelnen. Er ergänzt die aristotelische Naturrechtstheorie mit einer Vertragstheorie, als

38) S. a. Aeneas Silvio, *De ortu et auctoritate imperii Romani* c 1, 2, 4: die menschliche Natur hat ‚*sive docente natura Deo volente totius naturae magistro*‘ den Staat erfunden und eingerichtet.

39) Mars., *Def. pac. I*, c 3; *I*, c 15.

40) Aeg. Rom., *De reg. III*, 1, c 6.

deren Quelle er Ciceros Rhetorik nennt⁴¹. Cicero versteht unter Volk nicht jede beliebig zusammengescharte Gemeinschaft, sondern definiert *populus* als ‚*coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio*‘⁴². Mit diesem Zusammenschluß haben die Menschen ein Band geknüpft, das sie zusammenhält: ‚*illud vinculum, quod primum homines inter se rei publicae societate devinxit*‘⁴³.

Augustin eliminiert aus der ciceronianischen Definition von *populus* den Begriff der Gerechtigkeit, da die Heiden das höchste Postulat der Gerechtigkeit, nämlich die Anerkennung Gottes, nicht erfüllen. Daher wird *populus* bei Augustin allgemein als Menge, ‚geeint durch die einträchtige und allgemeine Teilnahme an den Dingen, die sie liebt‘ definiert⁴⁴. Engelbert negiert nicht nur die augustinsche Auffassung, sondern geht in seiner Definition sogar über Ciceros sozialutilitaristischen Begriff hinaus. Volk ist ihm die durch menschliche und göttliche Gesetze geeinte Menge: ‚*populus est multitudo sub communi et concordii consensu divini et humani iuris in unum sociata*‘⁴⁵. Zu dieser Auffassung gelangt er infolge des einheitlichen Weltbildes des Mittelalters, das die ganze Welt als eine *societas* sieht, die auch die Heiden umfaßt. Die *communitas omnium gentium* wird zusammengehalten durch das allen Menschen gemeinsame Streben nach Frieden und den Gedanken an den einen Gott, der alle Menschen erschaffen hat⁴⁶.

Durch die Zugrundlegung des menschlichen und göttlichen Rechtes wird das *Telos* des Staates von der mechanischen Regelung natürlicher Bedürfnisse erweitert und in der Führung zum Glück, im *salvare*, gesehen. So ist auch nicht wie bei Cicero die Natur allein Gründer des Staates, sondern die *ratio* tritt hinzu. Von Cicero entnimmt Engelbert den Begriff des die Menschen vereinigenden *vinculum*. Dieses erweitert er zum ‚*pactum et vinculum*‘, das am besten mit ‚vertragsmäßiges Band‘ zu übersetzen ist.

Als ältestes Beispiel für die Bezeichnung des Treuegelübdes zwischen Volk und Herrscher als Vertrag nennt Fritz Kern⁴⁷ das Konzil von Toledo, das im Jahr 633 unter dem Vorsitz des Isidor von Sevilla tagte. Vereinzelt tauche dieser Terminus auch bei anderen Völkern auf, wurde jedoch nie geläufig. Augustinus spricht zwar auch von einem Vertrag: ‚Reiche . . . sind

41) Cic., *De re publ.* I, 25, 39 – 26, 42.

42) Siehe Anm. 41.

43) *Ibid.* I, 26, 42.

44) Aug., *De civ. Dei* XIX, 24.

45) DO 16; *De reg.* VII, 17: ‚*Respublica est res et multitudo populi consensu divini et humani iuris, in unum civiliter congregata*‘.

46) Joh. Sal., *Policr.* I, 3 spricht ebenfalls von einer *respublica hominum*, Wilhelm Ockham von der *universitas mortalium*. Vgl. Friedrich August v. d. Heydte, Die Geburtsstunde des souveränen Staates, Regensburg 1952, S. 227, Anm. 25a.

47) Fritz Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht*, Darmstadt 1954², S. 311–314.

eine Schar von Menschen, ... die durch einen Gesellschaftsvertrag zusammengehalten werden⁴⁸, doch ist gerade er, der den theokratischen Ursprung aller Herrschaft betont, weit von der Annahme einer Herrschaftsvergabe durch das Volk entfernt.

Manegold von Lautenbach (bis nach 1103) greift als erster in seinem ‚Ad Gebehardum liber‘ (ca. 1084) das aus antiken Quellen erschlossene Bild eines Abkommens zwischen Volk und Herrscher wieder auf: ‚nonne clarum est, merito illum a concessa dignitate cadere, populum ab eius dominio liberum existere, cum pactum pro quo (rex) constitutus est constat illum prius irrupisse⁴⁹. Er vertritt die Ansicht, daß bei unwürdiger Verwaltung der Herrschaft das Volk von dieser Herrschaft befreit sei, da der Vertrag durch einen ungeeigneten Herrscher schon vorher gebrochen wurde. Alois Dempf kritisiert Manegold als wenig erfreuliche Gestalt, der nur deshalb erwähnenswert sei, ‚weil er in den unverdienten Ruf geraten ist, als erster die Idee des Gesellschaftsvertrages ausgesprochen zu haben‘. Er erklärt die Interpretation der betreffenden Stelle mit einem Übersetzungsfehler, der aus Nichtachtung der Grundbegriffe des mittelalterlichen Staatsethos herrühre. Pactum sei nicht als Herrschaftsvertrag, sondern als Amtseid und Treueid des Fürsten beim Krönungsritus zu verstehen⁵⁰.

Im Gegensatz zu Dempf wird Manegold bei Otto von Gierke in seinen Werken ‚Das deutsche Genossenschaftsrecht‘ und ‚Althusius‘ als der erste Vertreter einer eigentlichen Vertragstheorie angesprochen. Kern und Hanns Kurz schließen sich an: ‚Manegold von Lautenbach ... wurde ... zum Erneuerer der klassischen Volkssouveränitätslehre im Abendland⁵¹.

Abgesehen von dem vereinzelt und umstrittenen Beispiel des Manegold wird die Vertragsidee erst in der Rechtstheorie des späteren Mittelalters geläufig. Neben Johannes Quidort, dem Dempf das Prädikat gibt, als erster über Volkssouveränität reflektiert zu haben und Vorbild des Marsilius zu sein⁵², gilt Engelbert von Admont als frühester Vertreter dieser Vertragstheorie⁵³, die sich nach ihm weiterentwickelte und in der Renaissance, v. a. seit Althusius‘ Politik⁵⁴ allgemeinverbindlich wurde, bis sie durch

48) Aug., De civ. Dei IV, 4; Confessiones 3, 8, 15: ‚... generale quippe pactum est societatis humanae obedire regibus suis ...‘.

49) Manegold von Lautenbach, Ad Gebehardum liber, ed. Lib. de lite I, S. 362. Vgl. Georg Koch, Manegold von Lautenbach und die Lehre von der Volkssouveränität unter Heinrich IV., in: Hist Stud. XXXIV, Berlin 1902.

50) Dempf, Sacrum Imperium, S. 209.

51) Kern, Gottesgnadentum, S. 224 f.; Hanns Kurz, Volkssouveränität und Volksrepräsentation, Köln 1965, S. 62.

52) Dempf, Sacrum Imperium, S. 426 f.

53) Otto Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin, Paderborn 1930², S. 86: ‚Erst Engelbert von Volkersdorf führt dann prinzipiell den Rechtsgrund aller Herrschaft auf freiwillige und vertragmäßige Unterwerfung zurück.‘.

54) Althusius, Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata, Herborn 1603.

Rousseaus contract social abgelöst wurde. Durch Grotius, Hobbes, Pufendorf und Thomasius wurde die Vertragsgrundlage der Staatsgewalt essentieller Bestandteil der gesamten naturrechtlichen Staatslehre⁵⁵.

Engelbert kommt jedoch über die Anfänge einer Theorie der Volkssouveränität noch nicht hinaus. Bei ihm mischen sich mittelalterliches Gewohnheitsrecht und neue aus antiken Quellen übernommene Gedanken über eine Souveränität des Volkes zu einem schwer überschaubaren Ganzen voller innerer Widersprüche. So zieht er aus der Tatsache der von ihm postulierten Mitbestimmung des Volkes bei der Herrscherwahl⁵⁶ keine Konsequenzen für die historische Wirklichkeit, sondern bleibt in abstrakten Deduktionen hängen. Welcher Anteil dem Volk im einzelnen zukommt, wird nicht näher untersucht. Die Grundgedanken der Volkssouveränität werden nicht zu einer geschlossenen Gesamtkonzeption verarbeitet. Engelbert ist ein Beispiel für die evolutionäre Entwicklung und Integration einer aus antiken Quellen erschlossenen Idee in mittelalterliches Gedankengut.

Wie die Patristik geht Engelbert von einem ursprünglich staatlosen Idealzustand des Zusammenlebens aus, in dem reines Naturrecht herrscht, das Gleichheit und Freiheit aller garantiert. Aber anders als Augustin⁵⁷ sieht er nicht in der Sünde die Ursache für die Aufhebung dieses Naturzustandes. Für ihn ist der freie Wille des Individuums die Grundlage staatlicher Gebundenheit: freiwillig unterwirft sich eine Gesamtheit einem ihr überlegenen Führer. Das Wesen des Staates besteht daher nicht in einem organisierten gemeinsamen Leben, sondern im Gegensatz von Regieren und Regiertwerden.

Voraussetzung des Herrschaftsvertrages ist eine ursprüngliche Volkssouveränität, denn das Volk muß die Rechte, die es vergibt, vorher selbst besessen haben. Es muß also vor der Institution eines Herrschers schon eine Gemeinschaft gewesen sein. Daher nennt Engelbert als Prämissen des Vertrages ein begrenztes Territorium, in dem eine durch einheitliche Sprache und Sitten verbundene Gemeinschaft zusammenlebte: *in locis et terminis securioribus, in quibus sub conformitate linguae et vitae ac morum simul in unum congregati cohabitabant (sc. homines primae aetatis)* (DO 2)⁵⁸.

55) Vgl. Otto von Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Aalen 1958⁵.

56) De reg. I, 5: *populus eligit, et de populo eliguntur rectores*; DO 2.

57) Aug., De civ. Dei IV, 6; gegen diese Ansicht Augustins lehren schon Thomas von Aquin, Summa theologica I, q 96a, 4 und Ptolomäus, De reg. III, 9; IV, 2–3, das *dominium mundi* wäre auch im Stande der Unschuld entstanden, nur das *dominium servile* wäre dann nicht eingetreten. Vgl. Gierke, Genossenschaftsrecht III, S. 557. Gegensätzlicher Ansicht ist Gerson, De ecclesiastica et politica potestate, 1612, ed. Goldast, Monarchia II, S. 1403: *civile dominium s. politicum est dominium peccati occasione introductum*.

58) Engelbert zeigt bei der Beschreibung der ursprünglichen Idealität jene Kriterien auf, die Augustin und Aristoteles als entscheidend für den Primat der Nationalstaaten sehen. Er anerkennt also die Idealität dieser Nationalstaaten und kommt nur aus pragmatischen und religiös-heilsgeschichtlichen Erwägungen zur Notwendigkeit der Universalmonarchie.

Engelbert unterscheidet sich hier von Johannes Quidort, der in seinem Werk *De potestati regia et papali*⁵⁹ ebenfalls von einem Herrschaftsvertrag spricht, zu dem die Gemeinschaft aber nicht von sich aus gelangt, sondern durch eine *vis communis*, einem an Vernunft Überlegenen, mit Überzeugungsgründen dazu bewegt wird. Genauso werden die Glieder des Körpers durch eine *vis communis* zusammengehalten, sie fügen sich nicht allein durch das *desiderium naturale* wie bei Engelbert zusammen⁶⁰. Denn anders als dieser kennt Johannes keine Gemeinschaft aus der Naturanlage des Menschen. Vor Belus und Ninus lebten die Menschen *more bestiarum sine regimine*⁶¹. Da sie von Natur aus nur das *proprium bonum* suchen, schließen sie auch freiwillig keinen Gesellschaftsvertrag.

Die Vergabe der Herrschaft durch das Volk bei Engelbert nennt Otto von Gierke⁶² einen bedeutenden Fortschritt. H. Rehm sieht dagegen in dem *pactum subiectionis* nur einen Staatsbegründungsvertrag im Sinne des *pactum generale* bei Augustin⁶³, also eine Absprache der Menschen untereinander, nicht gegenüber einem Herrscher. Ansonsten verwickle sich Engelbert in Widersprüche, da er in *De ortu* c 10 auch *successio* und *occupatio* als Möglichkeiten des Herrschaftserwerbs aufzähle. Marga von Treek stimmt ihm bei, daß man Engelberts Vertragstheorie keine über das Mittelalter hinausgehende staatsrechtliche Bedeutung beimessen darf⁶⁴. Beide übersehen, daß Engelbert, auch wenn er auf die Möglichkeiten eines Erbkönigtums⁶⁵ und der kriegerischen Usurpation hinweist, doch immer an der notwendigen Zustimmung des Volkes festhält. Der Rechtsgrund jeder Herrschaft liegt bei ihm immer in der freiwilligen Unterwerfung des Volkes unter die Herrschaft⁶⁶. Das gleiche gilt bei der Errichtung eines neuen Königtums nach Inbesitznahme eines bis dato herrenlosen Landes: *regnum per se (constituto se ibi rege) fecit (sc. aliquis gens) (DO 10)*.

Aus der Vergabe der Herrschaft durch das Volk lassen sich zwei Strömungen ableiten. Die eine Richtung vertritt einen einmaligen, für alle Völker verbindlichen Urvertrag, durch den das Volk seine Souveränität definitiv für alle Zeiten veräußert. Daraus wird eine absolute Herrschersouveränität abgeleitet: der Herrscher steht über der Gemeinschaft, obgleich er aus ihr stammt. Er ist nicht an das positive Gesetz gebunden, wohl aber an das Naturrecht und an die göttlichen Gesetze. Nur Gott ist er verantwortlich, nicht dem Volk. Gott gibt er seine Herrschaft bei seinem Tod zurück. Da-

59) Ed. Fritz Bleienstein, Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt, Stuttgart 1969.

60) Ibid. C 1, S. 77–28.

61) Ibid. C. 1, S. 77, nach Orosius, *Historiarum* I, c 1, MPL 31, Sp. 669.

62) Gierke, *Genossenschaftsrecht* III, S. 569.

63) H. Rehm, *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft*, Freiburg 1896, S. 180.

64) Treek, *Die Reichsidee bei Engelbert von Admont*, S. 43.

65) DO 10: *primus rex solus per electionem pervenit ad regnum et deinceps filii et nepotes per successionem*.

66) DO 10: *spontanea sibi subiecit* (sc. königliches Volk einem Usurpator).

neben besteht ein formloses Konsensrecht des Volkes, das nie definiert wird, ebenso nicht die Pflichten des Herrschers dem Volk gegenüber⁶⁷.

Die Konzessionstheorie dagegen sieht im Herrschaftsvertrag eine bloße *concessio*, durch die das Amt der Regierung auf eine bestimmte Person oder ein bestimmtes Geschlecht übertragen wird, die Substanz aber beim Volk bleibt. Das Volk ist also größer als der Herrscher, *maior ipso principe*⁶⁸ und kann gegebenenfalls, z. B. bei Thronvakanz oder kaiserlichem Versagen, Gesetze machen und die Reichsgewalt zurücknehmen. Bei Lupold von Bebenburg findet sich die früheste Erklärung, daß das Volk im Interregnum Träger der Staatsgewalt gewesen sei⁶⁹. Marsilius von Padua sieht den Regenten als integrierten Teil des Ganzen, als *pars principans*, gebunden an die vom Volk gegebenen Gesetze⁷⁰. Beide Staatstheoretiker leiten aus der *concessio* eine konsequente Volkssouveränität ab.

Engelbert bezieht zu dem Problem des Urvertrages oder der bloßen *concessio* nicht eindeutig Stellung. Seine Translationstheorie spricht für das Festhalten am einmaligen Urvertrag. Nach der theologischen Theorie ist der geschichtliche Ablauf der Zeiten auf vier Weltreiche festgelegt. Basis dieses Gliederungsprinzips ist der Gedanke vom Weiterbestand der Herrschaft, die nicht mit dem betreffenden Volk untergeht, sondern bestehen bleibt und nur den Träger wechselt. Sie wird auf das nächste Volk transferiert und verbindet wie eine Kette die Reiche. Bei Engelbert wird dieser Gedanke von der stets gleichbleibenden Herrschaft bei wechselndem Träger betont: Gott schuf in der Weltmonarchie eine Institution, die quasi in Vertretung der göttlichen *providentia* auf Erden die *res humanas in mundo* regiert. „... quia unus rex unius universalis regni per illa quatuor tempora dominatus est regnis et regibus in terra“⁷¹. Gott vergibt in einem einmaligen Akt einen Teil seiner *providentia* einem Weltkaiser⁷². Von diesem kann sie wieder genommen werden, falls sich seine Unwürdigkeit erweist: *„Mutatio quoque regum et principum ... legitur facta esse nutu et voluntate Divina, propter peccata proavorum et avorum et patrum ...“*⁷³. Aus diesem Grund erfolgten die Reichstranslationen von den Assyrern auf die Babylonier, von diesen auf die Meder und Perser, bis die Herrschaft durch Alexander den Großen auf die Griechen transferiert wurde, von wo sie schließlich zu den Römern gelangte. So begann das eine Weltreich im Osten und gelangte über den Süden und Norden nach dem Westen, wo

67) Belege s. Gierke, *Genossenschaftsrecht* III, S. 575, Anm. 158; vgl. Hanns Kurz, *Volkssouveränität und Volksrepräsentation*, Köln 1965, S. 252: *Translationslehre*.

68) Lupold von Bebenburg, *De iuribus regni et imperii*, c 12, 17; weitere Belege Gierke, *Genossenschaftsrecht* III, S. 575, Anm. 159.

69) Lupold, *De iuribus*, c 12, 17.

70) Mars., *Def. pac.* I, c 7–8, 12–13, 15, 18.

71) Eng., *De prov.*, PS, c 19.

72) *Ibid.*, PS, c 20: *„suae universalis providentiae partem credit et commisit“*.

73) *Ibid.*, PS, c 18.

es bis zum Ende der Welt bestehen bleibt (DO 15)⁷⁴. Der Weltuntergang ist der größte Regierungswechsel aller Zeiten. Wegen der verletzten göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit wird das Reich des Antichrist durch das Reich Gottes abgelöst. Die Weltreiche steigerten sich in der Ungerechtigkeit. Am Ende steht mit dem Antichrist das irdische Reich der Ungerechtigkeit in Reinform. Die letzte *translatio* erfolgt in Jerusalem, wo der letzte Kaiser seine Krone Gott zurückgibt⁷⁵.

Mit dieser Auffassung von der einen Urherrschaft, die bei allem Wechsel stets identisch bleibt, bis sie schließlich wieder an ihren Ausgangspunkt, Gott, zurückkehrt, folgt Engelbert einer im gesamten Mittelalter verbindlichen Tradition⁷⁶. Schwierig ist es, diese ältere Ansicht mit den neuen volksouveränen Ideen in Einklang zu bringen.

Die Staatstheoretiker, die im Herrschaftsvertrag keine definitive Veräußerung der Volksrechte sehen, sondern nur eine *concessio*, während die Substanz beim Volk bleibt, kommen folgerichtig zu einer voll ausgebildeten Volkssouveränität, wie z. B. Johannes Quidort und Marsilius von Padua. Diese läßt sich mit einem Universalreich nicht in Einklang bringen. Darin liegt das Eintreten Johannes Quidorts für die Nationalstaaten begründet. Aus diesem Grund lehnt er auch die *Translationsidee* ab: *non transtulit (sc. papa) veritatem sed nomen (sc. imperium de grecis ad Germanos)*⁷⁷. Es ist Sache des Volkes, sich seinen Herrscher zu wählen: *populo acclamante et faciente, cuius est se subiicere cui vult sine alterius praeiudicio*⁷⁸.

Engelbert anerkennt den nationalstaatlichen Pluralismus seiner Zeit. Als Erklärung für die menschheitsgeschichtliche Entwicklung von einem Urvolk zu den Nationalstaaten nennt er philosophische Denkkategorien: je länger die Geschichte der Menschheit dauert, desto mehr entfernt sie sich von ihrem gottgewollten Ursprung. Aus dem Urvolk in den Anfängen der Menschheitsgeschichte wird so ein Völkerpluralismus. Die Einheit eines Reiches ist das unerreichbare Ideal, die Vielheit der souveränen Verbände dagegen die von der menschlichen Unzulänglichkeit verursachte Dekadenz. Wurde früher im Anschluß an Gregor den Großen der Ursprung des Staates als Folge der Sünde gesehen⁷⁹, so dient jetzt die Sünde, d. h. das zeitweilige Versagen der Universalgewalt, als Erklärung für die Ausbildung nationaler Kleinstaaten⁸⁰.

74) Diese *Translationstheorie* wurde nach Otto von Freising konzipiert. Vgl. S. 482 dieser Arbeit.

75) Eng., *De prov.* PS, c 21; DO 24.

76) Vgl. Werner Goetz, *Translatio Imperii*, Tübingen 1958.

77) Joh. Quidort, *De pot.*, c 15, S. 150.

78) *Ibid.*

79) Gregor I., *Moralium libri* 21, 15, 22; MPL 76.

80) Der gleichen Ansicht sind Ulrich von Straßburg, Ramon Lull, Bartolus von Sassoferato, Aegidius Spirituales von Perugia. Vgl. v. d. Heydte, *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*, S. 101.

Jedem Volk steht in Ausübung des göttlichen Rechts die Wahl eines Souveräns zu. Das Resultat ist eine Pluralität von rechtlich ins Amt gekommenen Herrschern. Diese Tatsache spricht für die Annahme einer bloßen *concessio* bei Engelbert. Dadurch gerät er jedoch in Konflikt mit seiner universalstaatlichen Idee, wie sie oben erläutert wurde.

Da der am Universalgedanken orientierte Engelbert trotz der freien Herrscherwahl jedes Volkes an dem ursprünglichen Modell von einem Volk und einem Herrscher festhalten muß, verändert er den Stellenwert des Kaisers. In der Antike wurde die Hierarchie der Regierenden durch den Krieg bestimmt. Das im Kampf unterlegene Volk anerkennt das Kriebsrecht des Siegers und unterwirft sich ihm als dem Mächtigeren und Würdigeren. Im Mittelalter erweist sich die christliche Religion als supranationale und über alle ethischen und politischen Verschiedenheiten hinweg solidarische Kraft. Der Universalgedanke ist allein in ihr zu verwirklichen. Der Kaiser ist daher nur noch *primus inter pares*, kein politischer Vorgesetzter, sondern die Personalisierung der religiösen Universalität im weltlichen Bereich. Als solcher beeinträchtigt er die Souveränität der untergebenen Völker nicht und kann auch ihr Recht auf freie Herrscherwahl nicht beeinflussen. Seine Aufgaben erschöpfen sich im wesentlichen in der Sorge um die Sicherheit der Kirche und um die Ausbreitung des Glaubens. Seine Macht über die untergebenen *regna* bezieht sich allein auf die das Gesamtwohl des Reiches betreffenden Fragen.

Auf diese Weise gelingt Engelbert die Harmonisierung des Kaisergedankens mit der nationalstaatlichen Souveränität. Damit lassen sich auch die Idee von einer einzigen Herrschaft in der Weltmonarchie mit dem Gedanken der freien Herrscherwahl jedes Volkes vereinbaren. Die Reichsabdication des letzten Kaisers in Jerusalem, d. h. die Rückgabe der kaiserlichen Herrschaft an Gott, schließt dann folgerichtig die Tatsache nicht aus, daß beim Tod eines Regenten sein Amt an das Volk zurückfällt und von diesem neu vergeben wird.

Wahlmonarchie und Widerstandsrecht

Das Prinzip der Volkssouveränität wurde nach dem *ius divinum et naturale* entwickelt. Da eine Herrschaft ‚*per viam voluntariae subiectionis et consensus*‘ entsteht, so Cusanus⁸¹, wird jedem Volk das Anrecht auf die Wahl eines eigenen Superiors zugestanden⁸². Engelbert beschreibt in *De ortu* c 10 und 11 die Möglichkeiten einer Machtergreifung: *electio*, *sucessio* oder *occupatio*. Danach ist jedem königlosen Volk die Möglichkeit gegeben, sich nach eigenem Gutdünken einen Herrscher zu wählen. Dies kann durch eine Wahl aus dem eigenen Volk geschehen, wie am Beispiel der Langobarden erläutert wird, die sich ein Stück Land urbar machten und dort ein Königreich errichteten: ‚*regnum per se (constituto se ibi rege) fecit*‘

81) Nikolaus Cusanus, *De concordantia catholica libri tres*, 1464, III, c 4.

82) Vgl. Lupold, c 5, 15; Mars., *Def. pac.* I, c 9; Joh. Quidort, c 11, 16.

(DO 10). Eine weitere Möglichkeit ist die freiwillige Unterwerfung unter ein benachbartes Land, um dessen Schutz zu genießen, ‚per dispositionem testamentariam‘⁸³. Der Sieg in einem bellum iustum gegen die iniquitas der Feinde begründet ebenfalls eine gerechte Herrschaft über die besiegten Völker. Dies würde jedoch dem Postulat nach freier Herrscherwahl jedes Volkes widersprechen. Daher liegt die Betonung bei der gewaltsamen Okkupation immer auf der erforderlichen nachträglichen subiectio voluntaria des unterworfenen Volkes. Erst der consensus populi tacitus vel expressus gibt die notwendige Legitimation. Bei Engelbert führt die Gerechtigkeit der römischen Zwangsherrschaft die Untergebenen zur Einsicht einer freiwilligen Unterwerfung: ‚necessitas subiectionis conversa est in voluntatem: ita quod non iam coacti, sed voluntarii facti sunt obedientes et subiecti‘ (DO 11)⁸⁴.

Aus dem Grundsatz der freien Herrscherwahl jedes Volkes wird in logischer Deduktion der Primat der Wahlmonarchie postuliert⁸⁵. Engelbert läßt seine Stellung zu der Frage nicht eindeutig erkennen, ob er Wahl- oder Erbmonarchie für besser halte.

Aristoteles spricht sich gegen das Erbkönigtum aus, ebenso Cicero⁸⁶. Beide nennen als notwendige Voraussetzung für das Amt des Herrschers dessen virtus. Die kirchliche Staatslehre gilt als entschlossenster Vertreter der Wahlmonarchie. Antiker Staatsphilosophie und spätrömischem Staatsrecht folgend, vertritt sie stets das Prinzip der Idoneität vor dem der Legitimität. Berühmt geworden ist das Gutachten des Papstes Zacharias, das bei der Thronusurpation Pippins im Jahre 751 die Idoneität als Grundsatz und ihre Priorität vor der Legitimität verkündete⁸⁷.

Das monarchische Prinzip der mittelalterlichen Staatstheorie legte sich im allgemeinen nicht einseitig auf Erb- oder Wahlmonarchie fest. Eine der Ausnahmen ist Thomas von Aquin, der im Einklang mit der kirchlichen Staatstheorie die Wahlmonarchie bevorzugt. Von anderen Prämissen leiten Marsilius, Wilhelm Ockham und Lupold den Primat der Wahlmonarchie ab. Bei ihnen ist das göttliche Fundament der Herrschaft wesentlich gelockert. Der Herrscher leitet seine Macht nicht länger von seiner Tugend ab, sondern ausschließlich aus dem Willen des Volkes. Eine logische Folgerung der Souveränität des Volkes ist daher die Wahlmonarchie. ‚Opinor, melius esse simpliciter . . . monarcham quemcumque futurum per electionem novam stature‘ sagt Marsilius⁸⁸.

83) Engelbert nennt folgende Beispiele: Bithynien, Paphlagonien und Numidien, die sich durch Testament den Römern unterwarfen (DO 11).

84) S. a. Wilhelm Ockham, Breviloquium IV, c 10.

85) Z. B. bei Otto von Freising, Thomas, Marsilius, Lupold, Ockham; weitere Belege s. Gierke, Althusius, S. 79, Anm. 10.

86) Arist., Pol. 3, 13 ff.; Cic., De re publ. 2, 12, 24.

87) Kern, Gottesgnadentum, S. 51, S. 252, Anhang II; s. a. die Kanonistik des 12. Jahrhunderts.

88) Mars., Def. pac. I, c 16.

Auch Engelbert kennt kein angeborenes *ius ad rem*. Ihm geht das Prinzip der Idoneität ebenfalls vor der durch Geburt erworbenen Legitimität. Er erwähnt zwar das System der Erbmonarchie am Beispiel Frankreichs und der spanischen Königreiche (DO 10), bewertet es aber nicht. Aufgrund seiner allgemeinen Aussagen über die Person des Herrschers müßte er zum Primat der Wahlmonarchie kommen. Adel und Geblüt bedeuten ihm nur wenig: „*Nobilitas enim primo et principaliter contrahitur a virtute*⁸⁹. Tugend ist vorrangiger als edle Herkunft: „*vilissimus comparandus est, qui excellit alios dignitate, si non excellit etiam virtute, sc. morali vel intellectuali vel ultraque*⁹⁰. Engelbert entscheidet sich nicht wie Marsilius aus dem Gedanken der Volkssouveränität heraus für die Wahlmonarchie. Die juristische Seite des Herrschaftsvertrages interessiert ihn wenig. Er tritt aus ethischen Gründen für die Wahlmonarchie ein: bei Erbfolge ist es möglich, daß auch ein weniger guter König an die Regierung kommt.

Engelbert postuliert nicht *expressis verbis* die Wahlmonarchie. Er begnügt sich mit der Feststellung, daß jedes Volk berechtigt sei, einen Souverän zu konstituieren, aber er zieht nicht wie Marsilius die definitive Konsequenz der Wahlmonarchie daraus. Dieses Verhalten, das ihm in der Literatur als Scheu vor einem Bruch der Tradition und Rücksicht auf bestehende Verhältnisse ausgelegt wird, läßt sich aus der pragmatischen Grundhaltung seines Werkes ableiten.

Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts gewann nach der Wahl des ersten Gegenkönigs im Reich das Wahlrecht immer mehr an Bedeutung. Eine eindeutige Umsetzung in eine reine Wahlmonarchie ohne *stirps regia* gelang jedoch nicht. Die Folge war ein sehr verwickeltes Thronrecht, das eine völlige Verwüstung des dynastischen Rechts zuwege gebracht hat⁹¹. In dieses Spannungsfeld der historischen Realität von Wahl-, Erb- und Designations-Monarchie sein Idealbild des Königtums und seiner Wahl zu projizieren, gleiche für Engelbert einer reinen Utopie. Das Bild der Herrscherpersönlichkeit ist bei ihm so idealistisch konzipiert, daß er selbst eingesteht: „*inveniuntur pauci boni et veri Reges*⁹². Die historische Erfahrung der Wahlwirren seit dem Interregnum und der Eigennutz der Kurfürsten, deren partikulares Interesse vor dem Allgemeinwohl rangierte, zeigen ihm die negativen Seiten einer Wahlmonarchie. Daher begnügt er sich damit, die verschiedenen Gesichtspunkte des Problems aufzuzeigen und es dem Leser zu überlassen, sich eine eigene Meinung zu bilden.

Auch bei der Behandlung des Widerstandsrechts bleibt Engelbert bei unbestimmten, vagen Aussagen, ohne den Versuch zu unternehmen, durch

89) Eng., *Speculum virtutum* XII, c 8.

90) *Ibid.* II, c 14.

91) Kern, *Gottesgnadentum*, S. 60 f. Zur Geschichte der Königswahl vgl. Mitteis, Rörig, Lintzel, Beumann, Schlesinger. Überblick über die Gesamtliteratur z. B. bei W. Schlesinger, *Karlingische Königswahlen*, in: *Zur Geschichte und Problematik der Demokratie*, Festgabe H. Herzfeld, Berlin 1958, S. 207–264, bes. S. 207, Anm. 1.

92) Eng., *De reg.* I, c 11.

eigene Untersuchung zur Klärung und Formulierung der bislang undefinierten Begriffe beizutragen und staatsrechtliche Normen aufstellen zu helfen. Er begnügt sich damit, Tatsachen zu konstatieren, ohne deren rechtliche Natur zu untersuchen und staatsrechtliche Folgerungen daraus zu ziehen. Bei ungerechter Herrschaft besteht nach Engelberts Ansicht die Möglichkeit des Widerstandes: ‚si non bene regit (sc. rex) aut intolerabilis est in regendo, malitia ipsius iuste dejicitur et de regno deponitur‘ (DO 11). Durch wen der Widerstand ausgeführt wird, ob mit dem Recht des verletzten Vertragspartners oder aus der Verpflichtung gegenüber der objektiven Rechtsordnung, bleibt dahingestellt.

Manegold von Lauterbach beruft sich in seinem *Ad Gebehardum Liber* ausdrücklich auf den zwischen Herrscher und Volk geschlossenen Vertrag. Das Volk kann die einmal vergebene Herrschaft dem Souverän wieder entziehen, wenn dieser seine Pflichten verletzt und dadurch den Vertrag bricht: ‚nonne clarum . . . populum ab eius dominio liberum existere, cum pactum pro quo constitutus est constat illum prius irrupuisse‘⁹³. Die durch mangelnde Pflichterfüllung naturrechtlich verwirkte Herrschaft muß auch positiv-rechtlich entzogen werden.

Grundlage des mittelalterlichen Widerstandsrechts ist das germanische Verhältnis von Untertan und Herrscher, das durch wechselseitige Treue gekennzeichnet ist, nicht durch einseitigen Gehorsam. Die Pflichterfüllung des Herrschers bedingt die Treue der Untertanen. Vernachlässigung der Herrscherpflichten fordert daher den Widerstand des Volkes heraus, denn ein ungerechter Herrscher hört vor Gott auf, Herrscher zu sein⁹⁴. *rex* und *rectum* bilden eine Einheit⁹⁵. Ein *rex sine recto* ist Tyrann, also keine Obrigkeit mehr.

In der kirchlichen Tradition des Mittelalters galt allein das passive Widerstandsrecht, das Gewaltmaßnahmen gegen eine ungerechte Obrigkeit ablehnte und höchstens passiven Widerstand erlaubte, ansonsten eine Regulierung dem Eingreifen Gottes überließ⁹⁶. Diametral gegenüber stand die revolutionäre Auffassung des Johannes von Salisbury, der den Tyrannenmord unter gewissen Umständen für legitim hielt⁹⁷. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich die Diskussion um das Widerstandsrecht. Eine staatsrechtliche Definition existiert nicht.

Bei Manegold von Lauterbach liegt der Widerstand gegen ungerechte Herrscher in der Souveränität des Volkes begründet, das als in seinen Rechten verletzter Vertragspartner handelt. Engelberts Widerstandsrecht basiert

93) Manegold, *Ad Gebehardum liber*, ed. Lib. de lite I, S. 362.

94) Kern, *Gottesgnadentum*, S. 187; vgl. Kurt Wolzendorff, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt*, Breslau 1916, Neudruck Aalen 1961.

95) Etymologie von ‚*rex*‘ nach Isidor von Sevilla, *Etym.* 9, 3, 4, MPL 82, 342 B, ‚*Rex eris, si recte facies, si non facias, non eris*‘; s. Eng., *Spec. virt.*, c 7.

96) Nach Ps, 94, 1: ‚Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr‘.

97) Joh. Sal., *Policr.* III, 15, 16; VIII, 17 ff.

ebenfalls auf der Souveränität des Volkes, das Mitverantwortung trägt für die Gerechtigkeit in der Welt. Das Volk handelt bei ihm nicht als Vertragspartner, der nach dem Bruch des Vertrages seine Herrschaft zurückfordert, sondern in Verpflichtung dem *ius divinum et naturale* gegenüber. Engelbert kennt keine unbedingte Gehorsamspflicht. Das Gesetz Gottes gilt mehr als jede Obrigkeit. Nur ein rechtmäßiger Befehl kann Gehorsam fordern. Ein erzwungener Gehorsam oder erpreßter Vertrag ist daher ungültig⁹⁸. Da durch einen Tyrannen die objektive Rechtsordnung verletzt wird, gilt er vor Gott *ipso facto* bereits abgesetzt. Ein Tyrann hat vor Gott und dem Volk aufgehört König zu sein. Die Volksabsetzung hat daher nur noch deklaratorische, nicht konstitutive Bedeutung. Durch die ‚*malitia ipsius*‘ hat der Tyrann gegen das Naturrecht verstoßen, daher erfolgt seine Absetzung.

Engelberts Widerstandsrecht ist also in diesem Punkt eine Weiterentwicklung der tradierten, bis dato jedoch immer unbestimmten Möglichkeit des Widerstandes (abgesehen von der besonderen Tradition der englischen Kronjuristen im Anschluß an Johann von Salisbury, wie z. B. Bracton). Er erhebt nachdrücklich die Möglichkeit eines Widerstandes zu einem genau umrissenen Recht auf Widerstand, ja sogar zu einer Pflicht des Volkes. Die juristische Seite läßt er dabei völlig außer acht. Auch praktische Hinweise auf einen Modus der Durchführung können in diesem praxisfernen theoretischen Traktat nicht erwartet werden⁹⁹. Wesentlich Neues bringt er jedoch bei der Definition eines Tyrannen. Hier weicht er stark von dem in früheren Fürstenspiegeln gezeichneten Bild eines guten bzw. schlechten Herrschers ab.

In seinem Traktat *De regimine principum* befaßt sich Engelbert im Anschluß an die Diskussion der Staatsformen ausführlich mit dem Problem der Tyrannei. Ein ‚*malus sive corruptus rex*‘ ist ein Tyrann¹⁰⁰. Er führt 18 Punkte auf, in denen Tyrann und Rex differieren. Grundsätzlicher Unterschied ist das jeweilige Verhältnis zum untergebenen Volk. Während in einem guten König subjektiver Herrscherwille und objektives Staatswohl zusammenfallen (DO 19), sucht ein Tyrann nur ‚*quod sibi bonum et utile et delectabile*‘¹⁰¹. Die Säkularisation des Staates unter aristotelischem Einfluß führte bei Engelbert wie auch sonst in der spätmittelalterlichen Staatstheorie zu einer Verlagerung in der Bewertung der Person des Königs.

98) Eng., *De reg.* I, 6, 8, 10. Beispiel des Trajan in DO 18.

99) Die Möglichkeit von Petitionen wird angedeutet bei dem Juristen Andreas von Isernia aus Neapel (gest. 1316), der das Petitionsrecht eigens in das öffentliche Recht einschloß. S. Gaines Post, *Ratio publicae utilitatis, ratio status und Staatsraison (400–1300)*, in: *Die Welt als Geschichte*, 21. Jg., Stuttgart 1961, S. 8–28, 71–99, bes. S. 74, Anm. 62; s. a. Henry Bracton, *De legibus*, ed. Woodbim 2, 3.

100) Eng., *De reg.* VII, 33.

101) *Ibid.* VII, 33; I, 18.

Waren in frühmittelalterlichen Fürstenspiegeln Geblütsheiligkeit und Ebenbildlichkeit Gottes besonders hervorgehoben, so stehen nun die sachlichen Aufgaben einer guten Staatsführung im Vordergrund. Engelbert ist Vertreter der Monarchie, weil er hier das allgemeine Wohl am ehesten gewährleistet sieht. *rex* und *bonum commune* sind ihm untrennbar verbunden. Damit gehört der *rex* eindeutig der politischen Sphäre an, der christlich-religiöse Einfluß auf die Konzeption des Herrscherbildes in frühmittelalterlichen Fürstenspiegeln, der von Isidor institutionalisiert wird¹⁰², ist aufgehoben. Dementsprechend wird auch die Entscheidung, ob ein Herrscher *rex* oder *tyrannus* sei, nicht mehr länger wie bei Isidor in Bezug auf Religiöses getroffen¹⁰³, sondern bezüglich des staatlichen Nutzens. Die Kirche hat keinen Anteil mehr an der Wesensbestimmung des Tyrannen¹⁰⁴. Die neue Definition erfolgt nach politischen und staatlichen Bewertungskategorien. Nicht mehr das ‚*peccare*‘ wie bei Isidor ist entscheidend, sondern der Eigennutz eines Tyrannen, der darüber das ihm anvertraute Allgemeinwohl vergißt.

Engelbert illustriert dieses Recht auf Widerstand mit historischen Belegen, die sämtlich der Antike entnommen sind. Anlaß für eine *seditio* gegen einen Tyrannen ist die ungerechte und ungleichmäßige Behandlung der Untertanen, z. B. bei der Verteilung von Ämtern und Gütern. Ein weiterer ist der Absolutismus, z. B. eines Julius Cäsar, der ‚*vult omnia solus esse*‘ und dem Volk keinen Anteil an den Staatsgeschäften ließ, desgleichen ungerechte Justiz und Verbannungen¹⁰⁵.

Während diese Exempla der römischen Antike entnommen sind und jeder Bezug zur Engelbertschen Gegenwart fehlt, präfigurieren in *De ortu* Beispiele aus dem Alten Testament die Ereignisse seiner Zeit (DO 23). Die Ursachen, die zu einer Absetzung der drei Könige Saul, Roboa und Achab im Alten Testament führten, nämlich Ungehorsam gegen Gott, mangelnde Beteiligung des Volkes an der Herrschaft und Geiz sowie Gewalttätigkeit¹⁰⁶, begründen auch in seiner Gegenwart den Widerstand gegen das Römische Reich: ‚*patet, quod propter imperatorum et regum inobedientiam, quoad Ecclesiam, et propter superbiam et avaritiam, ignaviam et malitiam (quoad gubernationem reipublicae iuste gerendam) poterit fieri ipsorum quoad depositio*‘ (DO 23). Die Wendung ‚*inobedientia quoad Ecclesiam*‘ führte

102) Zur Bedeutung Isidors für die Konzipierung des christlichen Herrscherbildes vgl. H. H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, in: *Bonner historische Forschungen*, Bd. 32, Bonn 1968.

103) Isidor, *Sententiarum libri tres*, Lib. III, c 48, no. 7, in: MPL 83, 719 A: *Reges a recte agendo vocati sunt, ideoque recte faciendo regis nomen tenentur, peccando amittitur*. Zitiert nach Berna Buschmann, *Rex in quantum rex*, in: *Misc. med.*, Bd. 7, Berlin 1970, S. 322.

104) Kern, *Gottesgnadentum*, S. 334 ff., Anm. 339: *Rex et Tyrannus*.

105) Eng., *De reg.* VII, 33.

106) 1 Reg. 15, 3 Reg. 12, 3 Reg. 21,

zu einer falschen Einschätzung Engelberts als Papalist, der eine Unterordnung des Kaisers unter den Papst und ein Absetzungsrecht des Papstes postuliere. Engelbert tritt jedoch für ein gleichberechtigtes Nebeneinander beider Gewalten ein. Er folgt der gemäßigten imperialen Partei, welche die nötige Einheit bei Gleichordnung von Papst und Kaiser in Gott als Oberhaupt aller gewahrt sieht. Dabei hält er an einer beiderseitigen Abhängigkeit durch wechselseitige Unterstützung und Ergänzung fest. *Ecclesia* ist für ihn die spirituelle Gemeinschaft aller Gläubigen, die sich manifestiert ‚in uno corpore Christianae republicae‘ (DO 18). Der Papst ist ihr Führer in *spiritualibus*, der Kaiser in *temporalibus*. Beide verdanken ihre Macht göttlicher Einsetzung. Dem Kaiser obliegt die Sorge um die äußere Sicherheit der Kirche. Seine Macht über andere Völker bezieht sich allein auf die gemeinsamen Anliegen der durch das Christentum geeinten Menschheit. Insofern ist er dem *corpus Ecclesiae* gegenüber verpflichtet. Eine Vernachlässigung seiner Pflichten gegenüber dem gemeinsamen Interesse der christlichen Völker der *ecclesia* kann zu seiner Absetzung führen und zur ‚*regni ac Imperii diminutio et distractio*‘ (DO 23). Ein Absetzungsrecht des Papstes ist damit nicht ausgesprochen. Es liegt allein in der Entscheidung der untergebenen Völker, ob sie sich, falls ihre Interessen nicht gewahrt werden, vom Reich lösen.

Engelbert projiziert folgerichtig gemäß des von ihm vertretenen Analogieschemas, das im innerstaatlichen Bereich postulierte Absetzungsrecht des Volkes auf den erweiterten Bezirk des Imperiums. Genauso wie sich das einzelne Volk gegen ungerechte Ausübung der Staatsgewalt wehren kann, ist es auch Recht der Völker des Imperiums, sich von einem Kaiser zu lösen, der das *bonum commune* der *Ecclesia* nicht wahrt. Vor Engelbert wurde durch konstruierte Exemptionstheorien versucht, die historische Tatsache der Loslösung einzelner Staaten vom Reich zu rechtfertigen, um trotzdem das Ideal der Universalität beibehalten zu können. Engelbert verzichtet darauf und vertritt ein definitives Recht der Einzelstaaten, sich gegebenenfalls von der unbefriedigenden Regentschaft des Reiches zu lösen. Sein Widerstandsrecht ist also keine abstrakte literarische Fiktion, sondern ein probates Mittel zur Wahrung der Volksinteressen. Es entspringt nicht einer abstrakten Bindung an allgemeingültige Rechtsordnungen, sondern ist eine logische Konsequenz der Souveränität des Volkes, das Mitverantwortung trägt bei der Regierung.

Herrschersouveränität und Volkssouveränität

Wichtigstes Axiom frühmittelalterlicher Fürstenspiegel war der ontologische Bezug des Herrschers zu Gott. Die Gottesebenbildlichkeit des Königs machte ihn zum *rex sanctus* und wurde durch die Salbung mit heiligem Salböl symbolisch dargestellt. Als *imago Dei* war es Hauptaufgabe des Herrschers, den göttlichen Heilsauftrag zu vollstrecken. Durch Johannes von Salisbury wurde erstmals der kanonistisch-patristische Herrscherbegriff spiritualisiert und durch direkten Rückgriff auf antike Quellen, v. a. Cicero, mit

stoischen und naturrechtlichen Elementen verbunden¹⁰⁷. Der König war nicht länger rex sanctus und imago dei, sondern hatte als vicarius Dei das Amt der Statthalterschaft Christi übernommen¹⁰⁸.

Nach der Rezeption der aristotelischen Lehren und der gleichzeitigen verstärkten Aufnahme des antiken Rechts kam es zu einer allgemeinen Säkularisation des Herrscherbegriffs. Die Rechtsgrundlage der Herrschaft wurde nicht mehr von Gott direkt, sondern vom Volk abgeleitet. Nicht länger stand die sanctitas des Königs im Vordergrund, sondern das weltliche Herrscher- und Staatsethos. Zwar kennt auch die säkularisierte Herrscherideologie den Begriff des deus terrester, aber hier ist der theologische Gehalt geschwunden. Seine Herleitung aus dem römischen Recht hat Kantorowicz nachgewiesen¹⁰⁹. Der neue deus terrester beruft sich nicht auf Geblütsheiligkeit, nicht auf ein besonderes Charisma seiner Stellung als imago Dei. Sein Sinngehalt ist rein rechtlich-ethischer Prägung.

Engelbert entscheidet sich bei der Diskussion über die Verfassungsformen zugunsten der Monarchie als der besten und natürlichsten Form der Regierung, da sie auf dem primum principium, der ratio, beruhe. Da die ratio den Staat schuf, solle auch die ratio den Staat leiten. Dies geschieht in einer Monarchie am besten, denn der König ist die Verkörperung der Vernunft¹¹⁰.

Aufgabe des Königs ist es, ‚ducere eos, qui in regno sunt, ad praedictum finem per media ad hoc rationabiliter ordinata‘¹¹¹. Um dieser schwierigen Aufgabe gewachsen zu sein, werden an seine Person besondere Anforderungen gestellt: ‚Regem oportet optimum omnium esse‘¹¹². Er muß nicht allein durch seine virtus die übrigen Menschen überragen¹¹³, sondern ihnen auch an geistiger Begabung überlegen sein: ‚magis vicens ratione et intellectu‘ (DO I, 2). Wie weit sich Engelbert in seinen staatstheoretischen Schrif-

107) Zur Anwendung des römischen Rechts in Johannes politischer Gedankenwelt vgl. E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theory*, Princeton 1957, S. 94–97; John Dickenson, *The Mediaeval Conception of Kingship and Some of Its Limitations, as Developed in the Policraticus of John of Salisbury*, in: *Speculum* 1, 1926, S. 308–337; Hans Liebeschütz, *Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, London 1950 (= *Studies of the Warburg Institute*, Bd. 17).

108) Der rechtliche und juristische Bezug des vicarius Christi wurde v. a. durch Henry de Bracton hergestellt, der konsequent die staatsrechtlichen Elemente des Königsbildes bei Johannes herausarbeitete. Vgl. dazu Wiebke Fesefeldt, *Englische Staatstheorie im 13. Jahrhundert, Henry de Bracton und sein Werk*, in: *Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft*, Bd. 33, Göttingen 1962, S. 49.

109) Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, S. 91 f.

110) Eng., *De reg.* I, 10: ‚rex regit secundum rationem‘.

111) *Ibid.* II, 5.

112) *Ibid.* I, 5.

113) *Spec. virt.* II, 15: ‚virtus ex servis facit reges‘; *ibid.* II, 14: ‚Nobilitas enim primo et principaliter contrahitur a virtute‘.

ten vom augustinisch-transzendenten Staatstelos entfernt hat, zeigt sich bei der Diskussion der für einen Regenten erforderlichen Tugenden. Die vier königlichen Haupttugenden sind losgelöst vom allgemeinen Rahmen des christlichen Postulats. Während die vorwiegend sakral orientierte früh- und hochmittelalterliche Gesellschaft die Normen der Herrschertugenden dem Rahmen der spezifisch christlichen Werte entnimmt¹¹⁴, sind sie bei Engelbert allein nach antiker Vorbild konzipiert¹¹⁵. Da die Aufgaben des Königs auf das Diesseits beschränkt sind und den Menschen bereits im irdischen Leben die *felicitas* ermöglichen sollen, werden vom Regenten nicht mehr speziell christliche Tugenden gefordert, sondern die in der antiken Staatsphilosophie postulierten Werte der *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo* und *temperantia*. In diesen Haupttugenden sind *magnanimitas*, *magnificentia* et *clementia*, *benignitas* und *modestia* mit enthalten. In seinem Traktat *De officiis et abusionibus eorum*¹¹⁶ erwähnt Engelbert zwar zusätzlich diese spezifisch christlichen Herrschertugenden und -aufgaben, z. B. *fideles amare*, *pauperes curare*, *widuas*, *orphanos*, et *pupillos defendere*, *innocentes salvare* . . .¹¹⁷, aber diese Tugenden spielen in seinen von der antiken Staatslehre bestimmten staatstheoretischen Werken keine Rolle.

Die von E. Kantorowicz in der scholastischen Philosophie festgestellte Ergänzung der klassisch-heidnischen *virtutes* durch die *virtutes infusae* oder *divinitas infusae*, also die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, fehlt bei Engelbert. Das weltliche Heil der *virtutes politicae* wird bei ihm nicht zum transzendenten Heil überhöht. Er verbleibt hier im aristotelisch konzipierten Diesseits des Staatlichen. Dem *bonum commune* werden alle Werte untergeordnet. Ihm dient der König sowohl als *rex* wie auch als *homo*. Dementsprechend werden seine Tugenden eingeteilt in *virtutes regum ut regis* . . . *vel in quantum sunt virtutes regis ut hominis cuiuslibet*¹¹⁸. Der König muß sich nicht nur *magnitudine*, sondern auch *specie* von der Tugend des Normalmenschen unterscheiden. Die allgemeine Moral genügt bei einem Regenten nicht. Für den *rex in quantum homo* ist selbstverständlich das christliche Tugendsystem verbindlich, aber alles Private ist gelöst von dem *rex in quantum rex*, der zur absoluten Hingabe an das *bonum commune* verpflichtet ist. Damit ist die jahrhundertelange Einheit in der *persona regis* aufgelöst und der frühmittelalterliche personale Staatsbegriff endgültig abgelöst von einer transpersonalen Staatsanschauung.

114) Vgl. z. B. die Schwertformel: *viduas et pupillos clementer adiuves ac defendas desolata restaures, restaurata conserves, ulciscaris iniusta* (zitiert nach Wilhelm Kölmel, *Regimen Christianum*, Berlin 1970, S. 89, Anm. 237).

115) *De reg. II*, 6, nach Arist., *Ethik* 7, 8, 4.

116) Ed. G. B. Fowler, in: *Essays in Mediaeval Life and Thought Presented in Honor of Austin Patterson Evans*, New York 1955, S. 109–122.

117) *Ibid.*, S. 116: *De officio regis Rubrica*.

118) *Eng.*, *De reg. II*, 8.

Erna Buschmann hat diesen Topos ‚*rex inquantum rex*‘, der erstmals bei Engelbert in einem Fürstenspiegel auftaucht, auf seinen Sinngehalt und seine Bedeutung hin untersucht. Für sie ist der Terminus mehr als ein Topos, nämlich ein Dreh- und Wendepunkt des Staatsdenkens zur Moderne hin¹¹⁹. Der Topos ‚*rex inquantum rex*‘, der in ähnlicher Form seit Augustinus¹²⁰ und Thomas von Aquin bekannt ist¹²¹, wurde von Engelbert der philosophisch-theologischen Sphäre entfremdet und erhielt im politischen Bereich ein neues Anwendungsgebiet. Durch die Geminatio wurde in der *persona regis* ein zweifaches Ethos freigelegt, das Ethos des *homo* und das des *bonum commune*¹²². ‚Ein Schritt weiter auf dem Wege: und man würde beiden Virtuskomplexen ein gesondertes Ziel setzen und schließlich das Politische über das Moralische setzen, womit ein modern staatliches Denken eingelenkt würde‘¹²³. Eine doppelte Moral vertritt Engelbert jedoch nicht. Ihm gilt als Ideal, wenn Tugend und Staatsraison zusammenfallen. Wenngleich er nicht als ein potentieller Vorläufer Macchiavellis bezeichnet werden kann, so ist sein Topos doch ein ‚wichtiges heuristisches Prinzip beim Übergang vom Mittelalter zum modernen Staat‘¹²⁴. Engelbert dürfte bei der Konzeption dieses Gedankens von der englischen Staatstheorie beeinflusst worden sein. Die Kenntnis einiger Werke des Johannes von Salisbury ist bei ihm nachgewiesen. Aber während hier die Unterscheidung von ‚*the king's two bodies*‘ in ‚*the body politic*‘ und ‚*body natural*‘ rein juristisch-staatsrechtlichen Zwecken dient¹²⁵, steht bei ihm der philosophisch-ethische Gehalt im Vordergrund.

Die Definition der Tugend übernimmt Engelbert von Cicero: ‚*virtus est bonus habitus animi in modum naturae consentaneus rationi*‘¹²⁶. Aus der antiken Staatsphilosophie leitet er auch die Gleichsetzung von *rex bonus* und *vir bonus* ab. Wie Aristoteles sieht er in der *media via* das Ideal: ‚*Rectum autem est, cuius medium non exit ab extremis*‘¹²⁷. Erreichbar ist diese *media via* durch den Ausgleich der Dualismen in der Seele (DO 3). Die Größe der gestellten Aufgabe ist Gradmesser für die innere Tugendhaftigkeit. Engelbert übernimmt diesen Gedanken, der auch bei Johannes

119) Erna Buschmann, *Rex inquantum rex*. Versuch über den Sinngehalt und geschichtlichen Stellenwert eines Topos in *De regimine principum* des Engelbert von Admont, in: *Misc. med.*, Bd. 7, Berlin 1970, S. 303–333.

120) Aug., *Ep. CLXXXV*, c 5, in: *CSEL* 57, S. 17: ‚*Aliter enim servit quia homo est, aliter quia rex est*‘. Zitiert nach Buschmann, *Rex inquantum rex*, S. 321.

121) Thom. Aquin., *In psalmos Davidis expositio*. In ps. 2 v. 9, in: *Opera omnia*, ed. Fretté, Bd. 18, Paris 1876, S. 239: ‚*quod rex servit Deo inquantum homo ... sed inquantum rex ...*‘.

122) Buschmann, *Rex inquantum rex*, S. 330.

123) Buschmann, *Das Herrscheramt nach der Lehre der mittelalterlichen Fürstenspiegel*, phil. Diss. 1918, S. 17.

124) Buschmann, *Rex inquantum rex*, S. 320.

125) Vgl. E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton 1957.

126) Eng., *Spec. virt.* I, 15; etymologische Herleitung von ‚*viri status*‘, *ibid.* IV, 1.

127) *Ibid.* II, 13; DO 8, 9.

von Salisbury, Thomas von Aquin, Ptolomäus von Lucca, Aegidius Colonna auftaucht¹²⁸, aus der aristotelischen Ethik 5, 10, wenn er im *Speculum* meint: ‚solus principatus ostendat virtutem et vitium in homine‘¹²⁹. Daher betont er auch den Vorrang des königlichen Lebens vor dem mönchischen, denn da ersteres für eine größere Menschengruppe Verantwortung trägt, bedarf es dazu auch einer größeren Persönlichkeit: ‚Prudentia politica, per quam reguntur civitates et principatus et regna, melior erit et utilior prudentia monastica vel oeconomica‘¹³⁰. Da das allgemeine Wohl immer Priorität besitzt, ist es besonders für einen Philosophen verwerflich¹³¹, ‚derelinquere bonum commune et privato studio inhaerere, nisi ipsum privatum studium in commune bonum aliquo modo deducatur‘¹³². Daher entscheidet sich Engelbert, sich über sein Vorbild Aristoteles hinwegsetzend, für den Primat der vita activa. ‚agens semper nobilius est patiente‘, sagt er in *Der ortu c 1* und: ‚subiecta sunt . . . passiva activis‘¹³³. Damit weicht er in einem wesentlichen Punkt von seinen Zeitgenossen ab, die immer der vita contemplativa den Vorzug geben¹³⁴. Erna Buschmann sieht dies als ‚Hang Engelberts, sich gerade an prinzipiellen Scheidewegen von dem typisch mittelalterlichen Denken zu befreien‘¹³⁵. Mit dieser Ansicht, die umso erstaunlicher ist, als Engelbert selbst eher für eine vita contemplativa prädestiniert ist, bringt er etwas Neues für die Herrscherauffassung des Mittelalters. Sie zeigt, wie ernst es ihm ist mit seiner Auffassung von der absoluten Vorrangigkeit des bonum commune. Diese übergroße Verantwortlichkeit des Herrschers, die sogar höher einzuschätzen ist als seine Sorge um sein eigenes Seelenheil, hebt andererseits den Herrscher aus dem Volk heraus und rückt ihn wieder in eine gottesnahe Stellung. Nur ist jetzt nicht mehr die frühmittelalterliche Geblütsheiligkeit die innere Ursache, sondern die Erhabenheit der königlichen Aufgabe.

Eine besondere Stellung des Regenten ist in der Herleitung seiner Macht aus dem Willen des Volkes impliziert. Denn das Volk wählt nicht irgendeinen beliebigen zu seinem Regenten, sondern einen von Natur aus durch seine besonderen Eigenschaften zur Herrschaft prädestinierten Menschen.

128) Buschmann, *Herrscheramt*, S. 110.

129) Eng., *Spec. virt.* XI, 4.

130) *Ibid.* XII, 3.

131) Seit Cic., *De re publ.* I, 6, gilt der Vorrang der prudentia, der sich darin äußert, daß Philosophen als Staatslenker fungieren sollten. S. a. *Platos Philosophenkönige* in DO 5.

132) Eng., *De reg.* IV, 7.

133) Eng., DO 8: ‚(sc. optima et perfecta virtus hominis) quae est actio eius secundum intellectum et rationem‘.

134) Gerade Otto von Freising, dessen Geschichtskonzeption für Engelbert richtungsweisend ist, sieht in den Mönchsorden den alleinigen Garanten für den Weiterbestand der sich dem Ende nähernden Welt. Die wesentliche Abweichung Engelberts zeigt, wie souverän er mit seinen Vorbildern umzugehen verstand.

135) Buschmann, *Herrscheramt*, S. 119.

„Regens semper melius et potius eo, quod regitur“¹³⁶. Dazu kommt im Mittelalter stets ein besonderes transzendentes Moment, denn trotz des Volksmandats bleibt die Idee von Gott als dem ideellen Ursprung der Herrschaft lebendig¹³⁷. Nicht nur seine Tugenden heben den Herrscher also über das Volk hinaus, sondern auch sein theokratisches Herrschaftsmandat.

Das Mittelalter sieht in jeder Herrschaft ein von Gott stammendes persönliches Amt. Als solches officium ist sie in erster Linie Pflicht, nicht Recht, denn „regnum non est propter regem, sed rex propter regnum“¹³⁸. Dieser Gedanke verknüpft die germanische, auf wechselseitige Treue aufgebaute Herrschaftsidee mit antiken und biblischen Vorbildern. Je nach dem Grad der Benutzung antiker oder biblischer Quellen sprechen die mittelalterlichen Staatstheoretiker von officium oder ministerium. Bei Engelbert findet sich der Terminus ministerium nie, dagegen, was bei seiner engen Bindung an antike Vorbilder nicht überrascht, oft der Begriff des officium¹³⁹.

Dieses theokratische Herrschaftsmandat, das im frühen Mittelalter die Regenten zu servi Dei machte¹⁴⁰, erhob den Menschen, nachdem er durch das Postulat der Willensfreiheit aus seiner Unmündigkeit erlöst wurde, zum verantwortlichen Mitspieler Gottes. Der Herrscher wandelt sich vom willenlosen Werkzeug Gottes zum vicarius Dei. Er übernimmt einen Teil der göttlichen providentia¹⁴¹ und handelt im Sinne Gottes, aber nach freier Entscheidung innerhalb des von Gott gesetzten Rahmens der Geschichte. Ein Tun gegen Gott ist dabei nicht möglich, alles Geschehen wickelt sich nach Gottes Willen und mit seiner Billigung ab. Da der freie Wille nach dem Ebenbild Gottes konzipiert ist „ad imaginem Dei facta“, ist er auf die Nachahmung des göttlichen Beispiels ausgerichtet: „imitetur Divinum regimen ac actionem eius“¹⁴². Der Herrscher ist Gott Rechenschaft über sein Tun schuldig¹⁴³. Damit ist die Ethik des Staates mit der persönlichen Heilsethik des Regenten verknüpft.

Der allgemeine ordo ist rational angelegt¹⁴⁴, daher gilt dieses Prinzip analog für den menschlichen ordo. Im Anschluß an Plato vertritt Engelbert einen strengen Kausalismus: Gott ist die Ur-Ursache aller Ordnung. „ubi autem causa, ibi ratio . . . ubi ratio, ibi ordo“¹⁴⁵. Da die Willensfreiheit durch

136) Eng., De reg. I, 5.

137) „Als Idealgrund der Herrschaft erscheint regelmäßig Gott, als eigentlicher Realgrund derselben aber die Wahl.“ S. Kern, Gottesgnadentum, S. 43, Anm. 95.

138) Ptol. III, c 11, Eng., De reg. II, 18; IV, 33–34; V, 9; DO 19.

139) Eng., De reg. II, 8 „officium regis“; DO 3 „officium et actum regendi“.

140) Belege s. Buschmann, Herrscheramt, S. 40–41.

141) Vgl. S. 38 dieser Arbeit.

142) Eng., De libero arbitrio, ed. Bernhard Pez, Thesaurus Anecdotorum Novissimus IV, Regensburg 1723, c 1, p 122–123.

143) Nach Luk. 16, 2.

144) Eng., De prov. I, 6: „omnis autem ordo procedit a ratione et secundum rationem“.

145) Ibid. II, 22.

die ratio bedingt ist¹⁴⁶, übernimmt der Herrscher die Aufgabe, sein Amt nach den Prinzipien der ratio zu verwalten. Sein Tun ist in all seiner Tugendhaftigkeit und Rationalität darauf ausgerichtet ‚Divinum regimen et actionem‘ nachzuahmen. Dies hebt seine Persönlichkeit aus dem Volk heraus, näher zu Gott hin. Er steht als Haupt über den Gliedern und ist nicht ‚civis vel pars civitatis, sed sicut Deum inter homines aestimandum‘¹⁴⁷.

Bei den Vertretern einer konsequenten Volkssouveränität ist der Herrscher stets dem Volk untergeordnet, da seine Autorität nicht länger von seiner Tugend oder von Gott, sondern allein vom Volk hergeleitet wird. Für Marsilius von Padua ist der Regent nur Teil des Volkes, ‚pars principans‘ und steht unter dem Ganzen¹⁴⁸. Daher ist er auch durch Gesetze gebunden. Lupold von Bebenburg lehrt, das Reichsvolk sei ‚maior ipso principe‘¹⁴⁹. Parallel zur Volkssouveränität entwickelt Johannes Quidort eine Kirchenvolkssouveränität in Form eines Generalkonzils, das ‚maior est papa‘¹⁵⁰.

Engelbert beweist mit seiner Herrscherapothese, daß er noch nicht alle Konsequenzen einer echten Volkssouveränität durchdacht hat. Sein Idealbild eines Herrschers steht in gewisser Weise dem Gottesgnadentum nahe. Zwar erhebt er keine sanctitas-Forderungen und auch die Geblütsheiligkeit lehnt er strikt ab. Die Machtfülle fließt dem König nicht aus dem besonderen Charisma seines Amtes zu, sondern aus dem Willen des Volkes. Jedoch die postulierte vollkommene Tugendhaftigkeit hebt den Herrscher so stark aus dem Volk heraus, daß er wie ein ‚deus terrester‘ über ihm steht¹⁵¹. Aber diese neue sanctitas ist nicht charismatisch verstanden wie in frühmittelalterlichen Fürstenspiegeln, sondern ist, da nach antiken Quellen konzipiert¹⁵², ausschließlich rechtlich-ethischer Prägung.

Der Autor konzidiert zwar, daß solche Idealkönige sehr selten seien: ‚Et quia magna est dignitas et potestas Regis: ideo inveniuntur pauci boni et veri Reges‘¹⁵³. Daher stimmt er auch nicht uneingeschränkt dem Prinzip der Wahlmonarchie zu. In bewußter Durchbrechung der in anderen Fürstenspiegeln gängigen Ideologie verweist er auf das Beispiel Karls des Großen, der zwar Laster gehabt habe, aber doch ein hervorragender Herrscher gewesen sei¹⁵⁴. Sein Pragmatismus und seine historische Betrachtungsweise lassen ihn also die Herrscherapothese etwas modifizieren.

146) Eng., Lib. arb. Prooemium, p. 121: ‚naturam rationalem liberum arbitrium de necessitate consequitur‘

147) Eng., De reg. I, 5; Dante, Mon. I, c 6: ‚aliquid unum quod non est pars‘.

148) Mars., Def. pac. I, 7–8, 12–13.

149) Lupold, c. 12, 17.

150) Joh. Quidort, De pot., c 25, S. 207.

151) Eng., De reg. I, 11; Aeg. Rom., De reg. I, 1, c 8, 9: ‚quasi semideum‘.

152) Vgl. S. 52 f. dieser Arbeit.

153) Eng., De reg. I, 11; I, 17; weitere Belege s. Buschmann, Herrscheramt 5105.

154) Vgl. Buschmann, S. 16: ‚Das einzige Mal, wo Karl der Große . . . von seinem Nimbus verliert‘.

Der Herrscher muß nicht sanctus sein. Aber als Faktum bleibt bestehen, daß das Idealbild des Monarchen, das Engelbert zeichnet, eher Kennzeichen einer absoluten Monarchie als einer Volkssouveränität ist.

Eine Stütze erfährt diese These durch die Annahme des Herrschers als *lex animata* bei Engelbert. Die ethische Gebundenheit des Königs ist eines der Hauptthemen mittelalterlicher Publizistik. Nach den Fürstenspiegeln ist der Souverän nur durch die *lex naturalis*, die in ihr enthaltene *ratio* und die *lex divina* gebunden. Da ein wahrer Regent aber mit diesen Forderungen ohnehin konform ist, kennt er keine eigentlichen Bindungen. Er steht über dem Volk, also auch über dem positiven Recht. Die *leges*, d. h. die einzelnen formulierten Rechtsstätze muß er für sich nicht beachten, dagegen ist er an das *ius*, das grundsätzliche Recht mit seinen sittlichen Überzeugungen, verpflichtend gebunden.

Die Vertreter der Volkssouveränität fordern eine Unterordnung des Regenten auch unter das positive Recht. Bei Marsilius, bei dem die bindende Kraft des Gesetzes auf den Konsens des Volkes zurückzuführen ist, muß der *princeps* gebunden sein an die *forma sibi tradita a legislatore*¹⁵⁵. Ockham hält eine königliche Herrschaft ohne Gesetzgebundenheit für unmöglich, da es, was Voraussetzung dazu wäre, keine vollkommenen Herrschertugenden gibt¹⁵⁶. Auch Patricius Senensis sieht den Staat als den besten an, in dem das objektive Gesetz herrscht, nicht der subjektive Wille eines Einzelnen: *in qua non singuli aut plures ad nutum suae voluntatis imperant, sed eam, in qua lex tantum dominatur*¹⁵⁷.

Im Mittelalter galt das Axiom, daß der Staat nicht nur auf einer sittlichen und natürlichen Notwendigkeit, sondern auch auf einem Rechtsgrund beruhe. Der Staat muß auf Recht gegründet sein, eine rechtliche Wirkung bei illegitimer Staatsgründung war undenkbar¹⁵⁸. Daraus resultiert der Gedanke von der Selbständigkeit des Rechts gegenüber dem Staat. Das Recht fordert den Staat zu seiner Verwirklichung, nicht der Staat macht das Recht. Daher ist eine Herrschaft auch ein Amt, nicht ein Besitz. Generell wurde im Mittelalter *ius naturale* und *commune ius gentium*¹⁵⁹ identifiziert. Dieses *ius naturale* ist für alle Völker verbindlich und unantastbar¹⁶⁰. Das positive Recht kann die Normen des Naturrechts niemals zerstören, da es unter dem Naturrecht steht. Daher sind die Menschen der objektiven Rechtsordnung in Zweifelsfällen mehr verpflichtet als dem positiven Recht, denn das Naturrecht bildet die Schranken des positiven Rechts. Daraus

155) Mars., *Def. pac.* I, c 7–11, 14–15, 18.

156) Occam, *Dial.* III, tr. I, 1.2, c 6.

157) Patr. sen., *De inst. rei publ.* I, 5, c 27; weitere Belege s. Gierke, Althusius, S. 267, Anm. 7.

158) DO 11: *quod a principio non valuit, ex tempore nonc conualescit*.

159) Eng., DO 18: *ius naturale, quod est ius commune omnium gentium*.

160) Thomas von Aquin erklärt es als Ausstrahlungen der *lex aeterna* mit dem Zweck, die Menschen als Vernunftwesen an der sittlichen Weltordnung teilnehmen zu lassen (*Summa Theol.* I, q 91, art. 2; q 93, art. 1). S. Gierke, Althusius, S. 273, Anm. 23.

leitet sich die Bedingtheit aller Gehorsamspflicht ab, die nur bei Rechtmäßigkeit des Befehls besteht¹⁶¹. So ist ein unter Zwang geschlossener Vertrag nach dem Naturrecht ungültig. Deshalb wurde das Abkommen, das der römische Kaiser Jovinian ‚coacto et invito‘ mit den Persern traf, nicht anerkannt, quia tale pactum tanquam coactum non habuit firmitatem, da es ‚contra legem et morem Romanorum‘ gewesen sei (DO 18). Ebenso wurde aus der durch einen ungeeigneten Herrscher erfolgten Verletzung des Naturrechts eine Art Widerstandsrecht abgeleitet, bevor es durch die Vertreter der Volkssouveränität auf Grund des Vertragsbruches postuliert wurde.

Wie nicht allein die Natur den Staat schuf, sondern mit Hilfe der ratio, so existiert neben dem Naturgesetz das positive Recht als Ergebnis der Vernunft. Gierke definiert dieses ius civile als ‚das frei geschaffene Produkt, das nach Zweckmäßigkeitserwägungen abänderliche Mittel‘¹⁶². Engelbert charakterisiert es als ‚ius positivum, quod variatur secundum diversitatem gentium, iuxta diversas patrias et mores ac ritus patrios‘ (DO 18). Das positive Recht ist die logische Deduktion der Vernunft aus der lex naturalis. Es modifiziert die Normen des Naturrechts durch determinatio particularis auf die jeweiligen politischen Verhältnisse.

Engelbert stellt den untergebenen Staaten des Imperium, denen er ein eigenes positives Recht zubilligt, die römischen Gesetze als Vorbild hin: ‚Omnia vero regna simul secundum ius naturale . . . vel secundum ea quae ex ipsius legibus Romanis possunt omnibus gentibus et regnis iuste ut utiliter convenire . . .‘ (DO 18). Er respektiert die Souveränität der regna und macht sie nicht principaliter von den römischen Gesetzen abhängig. Da sich jedoch die leges Romanae innerhalb der naturrechtlichen Grenzen halten, können sie auch für andere Länder Gültigkeit erlangen.

Dieser Gedanke entspricht der publizistischen Tradition um 1300, für die das römische Recht das Reichsrecht schlechthin war. Es verknüpft wie ein einziges Band die einzelnen regna. Wegen seiner universalen Gültigkeit ist sein Stellenwert zwischen der lex naturalis und den leges humanae anzusetzen, es ist gleichsam ein ‚eingeschränktes Naturrecht‘¹⁶³.

Die Vertreter der Herrschersouveränität identifizieren das positive Recht mit dem Willen des Regenten. Dahingehend wurde das antike römische Recht seit dem 12. Jahrhundert ausgelegt. Bis zu dieser Zeit wurde der König als Verwirklicher des Rechts angesehen. Um 1300 tritt unter dem Einfluß des römischen Rechts, in dem der princeps als Quelle allen Rechts erscheint, die Richterfunktion des Herrschers hinter seine Aufgabe als Gesetzgeber zurück¹⁶⁴. Den Digesten und Institutionen des Codex Justinianus wurde folgendes Programm entnommen: ‚princeps legibus solutus est‘¹⁶⁵.

161) Eng., De reg. I, 6, 8, 10.

162) Gierke, Althusius, S. 266.

163) Aeg. Col., De* reg. III, 2, c 25; zitiert nach v. d. Heydte, S. 144, Anm. 8.

164) V. d. Heydte, S. 308 f.

165) D I, 3, 31 (diese Maxime wird dem römischen Juristen Ulpian zugeschrieben).

„Quod principi placuit legis habet vigorem“; „omnia iura habet princeps in pectore suo“; „quodcumque . . . imperator . . . constituit . . . legem esse constat“¹⁶⁶. Diese Imperative übertragen die antike Vorstellung von der Hoheit des Staates analog auf das Herrscherbild. Sie wirken da, wo sie ohne jede Modifizierung in die mittelalterliche Publizistik aufgenommen werden, wie „unverdaute Brocken“¹⁶⁷, die immer ein Fremdkörper in der mittelalterlichen Staatstheorie blieben. Denn wenn es auch gelegentlich eine absolute Herrschaft eines mächtigen Monarchen gab, so wurde doch in der Theorie immer an einer gewissen Bindung des Souveräns sowohl an das Naturrecht als auch an den Konsens des Volkes, i. e. seiner Repräsentation durch den Adel, festgehalten.

Deshalb wurde die antike *lex regia* nur mit starken Einschränkungen in die spätmittelalterliche Staatstheorie übernommen. Hier gilt als Basis der Herrscherallmacht die Übereinstimmung des Regenten mit dem Naturgesetz. Durch die Identifizierung des Naturrechts mit dem Vernünftigen gelangt die philosophische Staatslehre des Mittelalters zum Begriff des Herrschers als *lex animata*: „Rex in eo, quod regit secundum rationem, est quasi *lex animata*“¹⁶⁸. Da der Vorrang der Monarchie darin besteht, daß sie „secundum rationem“ regiert, ist der von der ratio geleitete Monarch¹⁶⁹ das lebendige Bewußtsein des Gesetzes. Er ist durch die göttlichen Gesetze gebunden, steht aber über dem positiven Recht: „princeps est medium inter legem naturalem et positivam“¹⁷⁰.

Als *lex animata* obliegt dem Princeps die Aufgabe, die menschlichen Gesetze, die oft lückenhaft und mehr auf das Allgemeine als auf das Spezielle bezogen sind, zu modifizieren, ergänzen und interpretieren: „Rex vero est *lex animata*: quia praecepto et correctione movet ad ipsius observantiam et declarando et interpretando et addendo dat sensum legi et determinat particularia et emergentia et incerta circa intellectum et usum ipsius ad recte vivendum et faciendum secundum legem“¹⁷¹. Dies erfordert vom Fürsten die Tugend der *aequitas*, oder nach Aristoteles, der *epieikeia*. Der Unterschied zwischen Monarch und republikanischem Magistrat besteht darin, daß ersterer die Gesetze modifizieren kann, der Magistrat aber an die vom Volk gegebenen Gesetze gebunden ist¹⁷². Das geschriebene Gesetz ist bei Engelbert „quoddammodo mortua, quasi privata motu proprio“¹⁷³. Es wird nicht von einer individuellen Persönlichkeit im Bewußtsein getragen und ist daher tot und seelenlos. So ist in jedem Fall die *lex animata* vorzuziehen: „animatum praecellit inanimatum“. Da sich die äußeren Umstände täglich ändern, muß sich ein Gesetz den jeweiligen Gegebenheiten anpas-

166) D 1, 4, 1; D 14, 2, 9; C I, 1, 1; Inst. 1, 2.

167) Fritz Kern, *Recht und Verfassung im Mittelalter*, in: HZ 120, 1919, S. 48.

168) Eng., *De reg.* I, 10.

169) S. a. Thom. Aquin., *Summa Theol.* I, II, q XC, art. I ad 3.

170) Aeg. Col., *De reg.* III, 2, c 29; vgl. Eng., *De reg.* I, 10–11.

171) Eng., *De reg.*, Prooemium.

172) Belege s. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, S. 614, Anm. 264.

173) Eng., *De reg.*, Prooemium; vgl. Gierke, *Althusius*, S. 267, Anm. 5.

sen können. Dies vermag nur die *lex animata*: *„Ita lex, per quam magis provideri potest quotidianis mutationibus emergentibus, utilior et melior erit“*¹⁷⁴.

Aus dieser Ansicht Engelberts ist es zu erklären, daß er sich trotz vorhandener Ansätze zur Volkssouveränität nicht für die Demokratie ausspricht, sondern der Monarchie den Vorzug gibt und in der Wertskala der Verfassungen der Demokratie nach Monarchie und Aristokratie nur den dritten Platz einräumt, als *regimen mixtum* aber die Kombination von Monarchie und Demokratie bevorzugt. Hier findet er die Beteiligung des Volkes an der Regierung garantiert bei gleichzeitiger variabler Anwendung des Gesetzes durch die *lex animata* des Königs.

Engelbert folgt in seiner Auffassung von der Stellung des Herrschers ganz der mittelalterlichen Tradition. Der Regent steht als *lex animata* über dem positiven Recht, ist aber insofern gebunden, als sein Gesetz nur gültig ist, wenn es den göttlichen Gesetzen nicht zuwiderläuft. Auch bei Überschreitung der naturrechtlichen Schranke wird jeder Akt nichtig. Die Sätze von der absoluten Freiheit des *princeps* entnimmt er dem römischen Recht nicht. Der König ist bei ihm nur insofern *„a legibus solutus“*, als er in seiner königlichen Stellung nur Rechtes tun kann. Etwas Ungerechtes kann nicht die Tat eines Königs sein. Der König unterliegt also zwar keinem juristischen Druck, der ihn zur Einhaltung seiner Gesetze zwingen kann, wohl aber einem moralischen. Ähnliches gilt für die Souveränität des Volkes. Volk und Herrscher sind derart in das theokratische Rechtssystem eingefügt, daß beider Rechte nur relativ sind, da sie Gott und der objektiven Rechtsordnung unterworfen sind¹⁷⁵. Alles Geschehen in der Welt läuft nach zwei Gesetzen ab: nach den *„motus naturales rerum naturalium“* und den *„motus voluntarii ipsorum hominum“*¹⁷⁶, d. h. nach dem Naturgesetz und dem menschlichen, positiven Recht. Die Priorität gehört den göttlichen Bestimmungen, die *„priora et digniora et utiliora sive magis necessaria sunt humanis“*¹⁷⁷. Für Engelbert sind daher Gesetze der Inbegriff des politischen Lebens, zu deren Einhaltung der Mensch durch Natur und *ratio* angeregt wird¹⁷⁸. Er sieht sie im aristotelischen Sinn als unerläßlich zur Förderung der *felicitas* in der Gemeinschaft¹⁷⁹.

174) Siehe Fußnote 173.

175) Fritz Kern, *Recht und Verfassung im Mittelalter*, S. 11 ff.

176) Eng., *De prov.* II, 4.

177) Eng., *De reg.* VII, 17.

178) Eng., *De prov.* II, 1: *„non solum ut ratio, sed ut natura instigavit animos hominum ad leges ponendas“*.

179) In Widerspruch dazu steht Engelberts Meinung in DO 2, wo bei der Beschreibung der ersten Monarchien die Ansicht hereinspielt, Gesetze seien Strafbestimmungen des Staates zur Wahrung des Rechts, nachdem die guten Sitten der *aurea aetas* im steten Verfall begriffen seien. Engelbert übernimmt hier ohne Rücksicht auf Übereinstimmung mit seinem System Zitate aus Justinus, Macrobius (*leges bonae ex malis moribus procreantur*), Valerius Maximus.

Für Marsilius dagegen existiert kein transzendentes, objektives Recht. Gesetze sind für ihn eine rein menschliche, durch den Staat bedingte Schöpfung. Göttliche Gesetze sind nur Ermahnungen, aber nicht bindend. Ihre Nichtachtung kann in diesem Leben nicht bestraft werden. Verpflichtend allein ist das menschliche Gesetz, das vom Volk, bzw. dessen Vertreter erlassen wird¹⁸⁰. Dem von Volk gewählten König bleibt allein deren Ausführung. Marsilius trennt hier bereits zwischen Legislative und Exekutive.

Dieser geradezu revolutionäre Gedanke des Marsilius ist Engelbert noch völlig fremd. Durch die starke Betonung der Herrscherpersönlichkeit bei ihm kommt das Volk in seiner freien Willensentscheidung zu kurz. Einerseits ist es nur *navis*, dessen ganze Zielsetzung dem gubernator übergeben ist¹⁸¹, andererseits hält Engelbert eine Anteilnahme von Volk, Senat und Vornehmen an den Regierungsgeschäften für notwendig, sagt aber nicht wie¹⁸². Seine Theorie der Volksouveränität, die damit einer Abstraktion ähnelt, losgelöst von der politischen Wirklichkeit, erhält erst mehr Gewicht bei seiner selbständigen Darlegung von gemischten Verfassungen, die er mit deutlichem Bezug auf die Gegenwart diskutiert¹⁸³.

Verfassungen

Die beste Regierungsform ist für Engelbert diejenige, die auf den besten Prinzipien beruht, denn das Ziel jeder Staatsform ist das gleiche, nämlich im aristotelischen Sinn die Erlangung des *bene vivere*¹⁸⁴. Der Unterschied der verschiedenen Formen liegt nicht in der Zahl der Herrschenden, sondern im Verhältnis der Regierenden zur Regierung: *„differentia regiminum ad invicem secundum speciem consistit in sola intentione et modo, quo se habet regens ad regimen, secundum rationem vel virtutem, vel secundum legem vel secundum voluntatem“*¹⁸⁵.

Die griechische Einteilung von Volks-, Adels- und Einherrschaft war im ganzen Mittelalter topisch. Ausgehend von der aristotelischen Politik¹⁸⁶ gelangen Thomas von Aquin und Marsilius von Padua, um nur einige Beispiele zu nennen¹⁸⁷, zu drei Staatsformen: Monarchie, Aristokratie und Politie, sowie ihren Entartungen: Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. Engelbert geht zwar auch von der Dreiteilung aus (Herrschaft von Vielen, Einigen oder Einem), kommt aber zu vier verschiedenen Verfassungsformen: *„quatuor species regiminis politici: Democratia, Aristocratia, Olicratia*

180) Mars., Def. pac. I, 3; vgl. Horst Kusch, Friede als Ausgangspunkt der Staatstheorie des Marsilius von Padua, Berlin 1955, S. 116–125.

181) Eng., De reg. III, 1; Thom. Aquin., De reg. I, 1.

182) Eng., Spec. virt. XI, 16.

183) Eng., De reg. I, 7–8.

184) Nach Arist., Pol. III, 7 verdienen Staatsverfassungen ihren Namen nur, wenn sie dem allgemeinen Wohl dienen. Vgl. Eng., De reg. I, 5, 18.

185) Eng., De reg. I, 10.

186) Arist., Pol. III, 7 und IV, 5.

187) Thom. Aquin., De reg. I, 1; Mars., Def. pac. I, 8.

und Monarchia¹⁸⁸. Zu dieser Vierteilung gelangt er durch die Differenzierung der Herrschaft des Adels in Aristocratia und Olicratia. Er folgt dabei der aristotelischen Politik und der Rhetorik¹⁸⁹, wo Aristoteles im Anschluß an das 8. und 9. Buch von Platos Staat die vier Verfassungstypen Monarchie, Oligarchie, Demokratie und Aristokratie aufzählt. Als fünften Typus nennt Aristoteles hier die Politie, die aber eigentlich nur der gemeinsame Begriff aller Staatsformen ist.

Engelbert erkennt die widersprüchlichen Aussagen des Aristoteles und erklärt sie mit der Gleichsetzung von Aristokratie und Monarchie in der Rhetorik, da die virtus der Aristokratie immer mit der ratio der Monarchie einhergehe¹⁹⁰. Es gelingt ihm aber nicht, die Diskrepanz, die sich aus seinem Bezug auf eine andere Aristoteles-Stelle mit der mittelalterlichen Tradition ergibt, zu beseitigen. So verwickelt er sich selbst in Widersprüche. In dem Traktat ‚De regimine principum‘ zählt er die Olicratia, definiert als ‚regimen propter divitias seu potentiam‘¹⁹¹, zu den guten Verfassungstypen, erwähnt sie aber an anderer Stelle als Entartung der Aristokratie¹⁹². Unter Aristokratie versteht er den ‚principatus virtuosorum vel bonorum‘, den er nach Cicero exemplifiziert als das Römische Reich unter den Konsuln in Scipios Beschreibung¹⁹³. Daneben kennt er eine Entartung der Olikratie in die Clerotis, d. h. Cliquenherrschaft und erbliches Prinzipat der Reichen. Abweichend von Marsilius ist ihm die Demokratie eine gute Verfassung¹⁹⁴. Ihre Abart ist die Barbaries: ‚quando populus recedit a legibus patriis et rationabilibus ac utilis et quotidianas ac novas institutiones sectatur, quae sunt inutilis et inconsuetae‘¹⁹⁵.

Die Wahl der Verfassungsform hängt von der Auffassung der auszeichnenden Merkmale ab, denn das Ziel jeder Staatsform ist gleich: ‚omnes intendunt ad libertatem‘¹⁹⁶. Sie differieren nur in dem Weg, auf dem sie dieses Ziel zu erreichen suchen. Die Monarchie erlangt es durch Vernunft, die Demokratie durch Gesetz, die Aristokratie durch Tugend, die Olikratie mit Reichtum und Macht. Die beste und natürlichste Form ist für Engelbert die Monarchie, weil der Verstand absolut auf das Recht gerichtet ist und

188) Eng., De reg. I, 5.

189) Arist., Pol. IV, 7; Rhetorik I, 8.

190) Eng., De reg. I, 10.

191) Eng., De reg. I, 5. In den Handschriften steht Oliarchia, im Druck dagegen Olicratia.

192) Eng., De reg. I, 18 im Anschluß an Arist., Pol. III, 7, 1279 b.

193) Eng., De reg. I, 5.

194) Bei Marsilius ist in der Politie der Anteil der Bürger an der Herrschaft gewährleistet, ihre Entartung ist die Demokratie als Regierung des Pöbels, s. Mars., Def. pac. I, 8.

195) Eng., De reg. I, 18 f. Eine ausführliche Behandlung der Staatsformen Engelberts ist zu finden bei Andreas Posch, Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont, S. 62–76.

196) Eng., De reg. I, 10.

auch das Universum von Gott rational verwaltet wird¹⁹⁷. In der Wertigkeitsskala folgen darauf die Aristokratie, deren Norm die *virtus* ist¹⁹⁸. An dritter Stelle steht die Demokratie, die mit Hilfe von Gesetzen und Teilnahme des Volkes an den Staatsgeschäften die Freiheit anstrebt¹⁹⁹. Am Schluß der Rangordnung folgt die Olikratie, in der Macht und Reichtum durch ihre äußeren Hilfsmittel zur Herrschaft berechtigen. Da deren Norm aber oft Gutdünken und Willkür ist, steht sie den ersteren nach²⁰⁰. Bei ihr ist die Gefahr der Entartung besonders groß, da sie auf dem schwankenden Willen einiger weniger Mächtiger beruht, daher bringt Engelbert sie auch im Katalog der schlechten Verfassungen als Abart der Aristokratie.

Das Wesen dieser vier Verfassungsformen zeigt Engelbert in selbständiger Analogie am Bild der Familie auf. Der an Körper und Geist edlere Mann gebietet über die Frau aristokratisch, über die Kinder mit königlicher Gewalt, der ältere Bruder beherrscht die jüngeren Geschwister olikratisch. Die nebeneinander bestehenden Hausstände sind in demokratischer Form verbunden²⁰¹.

Bei der Darstellung und Bewertung der verschiedenen Verfassungstypen steht Engelbert mit geringen Abweichungen ganz im Rahmen der durch Aristoteles vorgegebenen Tradition. Eine eigenständige Leistung bringt er hingegen, als er versucht, mit diesen vier natürlichen Verfassungsformen allerlei Kombinationen anzustellen. In der Politik IV, 1 behandelt Aristoteles in ungezwungener Form die Möglichkeiten der Kombinierung verschiedener Verfassungsarten. Aber die sorgfältige und umfassende Durchdenkung aller möglicher Verbindungen ist allein Engelberts Werk.

Der Autor kommt zur Idee des *regimen mixtum* aufgrund der verschiedenen Faktoren, die bei der Schaffung des positiven Rechts berücksichtigt werden müssen, z. B. Leistungsfähigkeit des Handelnden, Mündigkeit des Volkes, vaterländische Gewohnheiten usw. Diese variablen Gesetzgebungsfaktoren fordern in ihrem Miteinanderwirken das *regimen mixtum*. So nähert sich der Staat dem gewünschten Ziel, der *libertas*, am ehesten, in dem die *ratio* des Königs zusammen mit der Tugend der Aristokraten und dem Konsens des Volkes wirkt: *quia ratio, virtus et lex sive consensus multitudinis non multum sibi invicem adversantur*²⁰².

Unter den sechs möglichen Kombinationen zweier Regierungsarten in einem Staat sieht Engelbert neben der Union der monarchischen *ratio* mit der aristokratischen *virtus* die Verbindung von Monarchie und Demokratie als die wertvollste an: *Rex secundum rationem provideat, quod utilius*

197) Eng., De reg. I, 11, 13.

198) Eng., De reg. I, 5, 13.

199) Ibid. I, 13: *secundum observationem legis et secundum consensum majoris partis populi*; s. a. De reg. I, 5.

200) Ibid. I, 13.

201) Ibid. I, 6.

202) Eng., De reg. I, 15; vgl. Arist., Pol. IV, 9, 1294 b; IV, 9, 1297 a; Cic., De re publ. I, 29.45 (da schwer zu realisieren, Vorzug der Monarchie: *ibid. I, 34.54*).

esse possit, ita tamen, quod consensus majoris partis populi vel gentis in magnis et novis requiritur et auditur²⁰³. Die Entscheidung für die Union von Monarchie, Aristokratie und Demokratie bei der Mischung dreier Komponenten beweist ebenfalls, daß eine konstitutionelle Monarchie am ehesten Engelberts Ideal entspricht. Eigentlich müßte er der starken Betonung der Herrscherpersönlichkeit entsprechend für die reine Einherrschaft plädieren. Sein Pragmatismus läßt ihn jedoch erkennen, daß ideale Könige selten zu finden sind. Daher zieht er, um der Gefahr der Tyrannis vorzubeugen, die Beteiligung einer Geistes- und Tüchtigkeitsaristokratie und des Volkes vor²⁰⁴. Entscheidend dabei ist jedoch, daß der Souverän auch hier nicht nach dem Willen des Volkes regiert, sondern ‚secundum rationem‘²⁰⁵. Der Anteil des Volkes an der Regierung ist trotzdem deutlich umrissen: ‚aliquibus magnis vel novis statuendis vel faciendis requiritur consensus populi, vel majoris partis‘²⁰⁶. Damit entscheidet er sich eindeutig für die verfassungsbeschränkte Monarchie, eine Art Repräsentativverfassung mit Beteiligung des Volkes²⁰⁷. Der König steht zwar durch seine hervorragende Begabung und einen dazukommenden besonderen transzendenten Bezug über dem Volk, ist aber unumschränkt auf das Allgemeinwohl verpflichtet und an das Konsensrecht des Volkes gebunden. Insofern ist seine Regierung ein officium, kein Recht auf Herrschaft. Durch das Beispiel des biblischen Königs Roboa wurde das Schicksal der Könige präfiguriert, welche dieses Recht nicht anerkennen: ‚populus provocatus dixit: Non est nobis pars in David, neque haereditas in filio Isai‘ und setzte Roboa ab (DO 23).

In seiner Stellung als lex animata gehört es zu den Aufgaben des Herrschers, das bereits vorhandene Gesetz den jeweiligen Gegebenheiten anzupassen. Neue Gesetze hingegen können nur mit Zustimmung des Volkes kodifiziert werden²⁰⁸. Gegen diese unter Mitwirkung des Volkes ausgeübte Regierung ist ein Widerstand nur dann möglich, wenn der Regent die Mitsprache des Volkes verweigert. Schon der frühmittelalterliche Rechtsgedanke verlangte, daß keine Rechtsänderung ohne Zustimmung des Volkes geschehe. Allerdings bestanden für dieses Konsensrecht des Volkes nur lose Regeln. Die Art der Durchführung blieb jedem einzelnen Herrscher selbst überlassen²⁰⁹. Engelbert geht über diesen Ansatz einer Volkssouveränität hinaus und fordert principaliter und rechtlich fixiert eine Mitbestimmung des Volkes. Er geht dabei nicht so weit wie Marsilius, bei dem das Volk alleiniger Legislator ist, der Herrscher nur Exekutor des ihm vom

203) Eng., De reg. I, 14.

204) S. a. Thom. Aquin., Summa Theol. II, q 105, art. 1.

205) Eng., De reg. I, 14.

206) Ibid. I, 7, 14.

207) S. a. Joh. Quidort, De pot., c 19, S. 175.

208) Aristoteles bevorzugt ebenfalls die beschränkte Monarchie mit der Herrschaft der Gesetze, freie Entscheidung des Königs nur in Zweifelsfällen, s. Pol IV, 4, 1292 a.

209) Kern, Gottesgnadentum, S. 128 ff.; vgl. den Anhang X, S. 278 ff.: Das Maß der Konsensgebundenheit des Herrschers.

Volk bindend vorgeschriebenen Gesetzes²¹⁰. Der prinzepts regiert bei diesem nicht wie bei Engelbert nach seiner ratio, sondern grundsätzlich nach dem Willen des Volkes. Eine Trennung von Exekutive und Legislative, wie sie bei Marsilius erstmals zu finden ist, tritt bei Engelbert nicht auf.

Neben dieser verfassungsbeschränkten Monarchie, die er als Verbindung von Monarchie und Demokratie apostrophiert, kennt Engelbert weitere Regierungsformen mit Beteiligung des Volkes. Die in einigen italienischen Stadtstaaten praktizierte Regierung verbindet die Herrschaft einiger nach der Tugend ausgewählter Aristokraten mit der Volksregierung. Die durch Volksbeschluß gewählten Antiani regieren nach den alten kodifizierten Gesetzen, neue Gesetze erlangen nur mit Zustimmung des Volkes Gültigkeit, ‚quod valde videtur rationabile et consultum²¹¹. Auch die in einigen deutschen ‚civitates et provinciae‘ auftretende Kombination von Demokratie und Oligarchie findet seinen Beifall²¹², ebenso wie die ungarische Form der Regierung, die in einer Monarchie neben dem Adel auch dem Volk seinen Anteil an der Regierung zugesteht: ‚in magnis et novis beneplacitum majoris partis totius populi expectabatur²¹³. Dagegen zeigen die in bestimmten italienischen Stadtstaaten gewonnenen Erfahrungen, daß die Kombination von Aristokratie, Demokratie und Oligarchie wegen ihrer vielen Wirren und Revolten nur bedingt empfehlenswert ist²¹⁴.

Die Frage nach der besten Verfassung entscheidet Engelbert ‚secundum usum potius quam secundum intellectum‘. Sie ist von verschiedenen äußeren Faktoren abhängig. Da aber das Ziel aller Verfassungen das nämliche ist, wird der Weg, auf dem dieses Ziel erreicht wird, von sekundärer Bedeutung. Theoretisch impliziert jede Form zugleich ratio, virtus, potentia und lex. Daher entscheidet die Praxis über die Wertigkeit der verschiedenen Formen mehr als der theoretische Grundgehalt. Grundsätzlich basiert jedes politische Handeln auf rationalen Erkenntnissen und besteht in der Fähigkeit, das Ziel zu erkennen und auf geradem Weg hinzuführen²¹⁵. Die Wahl dieses Weges hängt von der Hochschätzung der auszeichnenden Elemente ab.

Allgemein läßt sich feststellen, daß bei Engelbert die demokratische Idee durch seine enge Orientierung an Aristoteles grundsätzlich zum Durchbruch gekommen ist. Am deutlichsten erscheint sie in der Lehre von der Vergabe der Herrschaft durch das Volk und im Recht jedes Volkes auf eigene Herrscherwahl. Die konsequente Ausführung dieser Idee in der politischen Praxis wird jedoch nur peripher diskutiert. Hier beschränkt er sich auf vage und ungewisse Hinweise. Er bleibt im Rahmen des Konventionellen und versucht, die neuen aus antiken Quellen erschlossenen Ideen

210) Mars., Def. pac. I, 7–11, 14–15, 18.

211) Eng., De reg. I, 7.

212) Eng., De reg. I, 7.

213) Ibid. I, 8.

214) Ibid. I, 8; s. a. Cic., De re publ. I, 34, 51 über die Herrschaft der Reichen.

215) Eng., De reg. I, 3.

dem tradierten System zu integrieren. Der Wert seiner Arbeit liegt nicht in der eigenständigen Weiterentwicklung dieser Gedanken, die durch die Rezeption des Aristoteles und des römischen Rechts bekannt wurden, sondern in deren selbständiger Darlegung und in dem Versuch der Harmonisierung des tradierten Gedankengutes mit diesen Ideen. Es blieb revolutionären Denkern wie Marsilius von Padua vorbehalten, diese Ideen weiter zu entwickeln und neue Postulate aufzustellen. Engelberts Werke sind ein Beispiel für die allmähliche Infiltration neuer Gedanken in bestehende Systeme. Die zahlreichen Widersprüche, in die er sich dabei verwickelt, illustrieren die Auseinandersetzung des Alten mit dem Neuen. So hat Engelbert seinen Anteil an der evolutionären Entwicklung der Idee der Volkssouveränität im Spätmittelalter.

Staatszweck

Bei der Diskussion des Staatszweckes steht Engelbert in besonders enger Bindung an Aristoteles und läßt, im Unterschied zu seinen Zeitgenossen, einen deutlichen christlichen Bezug vermissen. Dies trägt zu der Beurteilung Poschs bei, er sei mehr Aristoteliker als Theologe²¹⁶. Deutlicher als in seinen übrigen Werken wird hier sein Bemühen sichtbar, Aristoteles und Augustin zu harmonisieren.

Die stoisch-patristische Anschauung sieht den Staat als Institution zur Wahrung des Friedens und Abwehr des Unrechts. Durch die Relativierung des Staates als Vorbereitung zum Jenseits tritt Augustin der antiken Vorstellung von der Staatsallmacht entgegen. Diese begrenzte Wertung des Staates blieb im Mittelalter dominant, bis durch Aristoteles' homo politicus der Übergang zum modernen Staatsdenken vorbereitet wurde. In der staatsphilosophischen Lehre der Thomisten bewirkte dieser aristotelische Einfluß eine Auffassung vom Staat als einer positiv zu beurteilenden, natürlichen Gesellschaftsform. Der Telos des Staates liegt zunächst in ihm selbst, nicht in einem transzendenten Prinzip. Durch diese neu gewonnene Eigenständigkeit des Staates finden die Ansichten des klassischen römischen Staatsrechtes Eingang in das Mittelalter, die bisher mit der augustiniischen Ansicht unvereinbar waren.

Nach der aristotelischen Politik I, 2, 1252b gewährleistet der Staat das bene vivere. Er ist nicht allein auf die Befriedigung physischer Bedürfnisse beschränkt, sondern dient besonders der Aktivierung der moralischen und rationalen Möglichkeiten der Menschen. Das sozialutilitaristische Moment wird auch in der spätmittelalterlichen Staatstheorie beibehalten. So sieht Thomas von Aquin u. a. in der Befriedigung der verschiedenen menschlichen Lebensbedürfnisse ein Argument für die Staatsbildung²¹⁷.

Auch Aegidius Romanus erkennt im engen Anschluß an Thomas den Hauptgrund für das gesellschaftliche Zusammenleben in der Sorge um

216) Posch, S. 59.

217) Thom., De reg. I, 1.

‚victus, vestitus, terminatio prohibentium, disciplina et sermo‘²¹⁸. Ebenso tritt bei Engelbert der wirtschaftliche Zweck als Gründungsfaktor auf: ‚ac experientia naturalis indigentiae compellente‘ (DO 1). Aber der Zweck des Staates wird nach Aristoteles doch weiter gefaßt.

Ziel allen menschlichen Strebens ist die felicitas, das ‚summum bonum, ad quod omnia alia bona humana ordinantur‘²¹⁹. Engelbert identifiziert sie mit der Betätigung der Tugend²²⁰. virtus ist ihm die Summe aller menschlichen Kräfte; sie kann nur durch Aktivität erreicht werden. Aus dieser Einsicht heraus bewertet er die vita activa höher als die vita passiva²²¹. Zur Erlangung der vollkommenen Tugend bedarf der Mensch, weil er als animal sociale konzipiert ist, des gesellschaftlichen Zusammenschlusses. Die Gemeinschaft sorgt für seine äußere Sicherheit und garantiert ‚generatio, conservatio et multiplicatio hominum‘. Dazu zählt auch der militärische Schutz vor Aggressoren²²². Dies ist der äußere Zweck des Staates: ‚civitas facta est bene vivendi causa‘²²³. Das bene vivere wird in origineller Spezifizierung von Engelbert als ‚vivere commodo, iuste, honeste et secure‘ definiert²²⁴. Der Staat erleichtert dem Menschen die Sorge um sein äußeres Dasein, indem er ihm ‚sufficiencia nullo indigens, tranquillitas nihil dolens, securitas nihil timens‘ (DO 9) gewährt. Dadurch ermöglicht er dem Bürger unbehindert von äußerlichen Widrigkeiten das Streben nach der wahren Glückseligkeit.

Aber das Ziel des Staates erschöpft sich nicht in der Befriedigung leiblicher Bedürfnisse. Da nach Aristoteles der Mensch nicht nur ein animal sociale²²⁵ wegen der äußeren Notwendigkeit ist, sondern als animal politicum den Staat zur Entfaltung seines Wesens benötigt, muß dieser ihm auch das virtuose vivere ermöglichen²²⁶. Engelbert unterscheidet wie Thomas von Aquin nicht zwischen animal sociale und animal politicum²²⁷, daher garantiert der Staat sowohl das sufficienter als auch das virtuose vivere. Er hat also eine zweifache Aufgabe zu erfüllen: um den Menschen bei der Vervollkommnung ihrer Tugend behilflich zu sein, muß er nicht nur die äußeren, son-

218) Aeg. Col., De reg., c 1.

219) DO 7 nach Arist., Ethik I.

220) DO 8: ‚delectabili actione, secundum optimam et perfectam virtutem hominis, in quantum homo, quae est actio eius secundum intellectum et rationem‘.

221) Vgl. S. 394 dieser Arbeit.

222) Eng., De reg. II, 2, 3.

223) Ibid. nach Arist., Pol. I, 2, 1252 b.

224) Eng., De reg. II, 4. Mit dieser dialektischen Übung bereitet Engelbert den Übergang zu den Königstugenden vor.

225) Arist., Pol. I, 2, 1253 a.

226) S. a. Joh. Quidort, De pot., c 5, S. 87: ‚Regnum vero ad hoc ordinatum est, ut multitudo congregata vivat secundum virtutem‘.

227) Aeg. Rom. differenziert zwischen dem gesellschaftlichen Leben, das das sufficienter vivere ermöglicht und der staatlichen Gemeinschaft, die erst das virtuose vivere fördert. De reg. III, 1, c 1.2.

dern auch die inneren Voraussetzungen schaffen²²⁸. Indem er ihnen die Sorge für die äußeren Lebensbedingungen abnimmt, macht er sie frei für die ‚virtutibus intellectualibus et moralibus, contemplando verum et operando bonum et perfecte delectari in utroque‘²²⁹. Indem er die Guten fördert und die zum Schlechten Tendierenden hemmt, erfüllt er seine Erzieherfunktion und ebnet den Menschen den Weg zur Freiheit. Diese Freiheit besteht nicht in der abstrakten Willkür, sondern in der Herrschaft des Geistes über seine bösen Leidenschaften²³⁰.

Auffällig bei Engelberts Behandlung des Staatszweckes ist seine ausschließliche Bindung an Aristoteles. Mit diesem sieht er die Aufgabe des Staates rein diesseitig, ohne jede christliche Überhöhung. Zwar begreift auch Thomas von Aquin den Zweck des Staates als Förderung des *vivere secundum virtutem*²³¹, aber diese Tugend ist ihm nur Mittel zur Erreichung des transzendenten Heils. Engelbert weist dagegen dem Staat eine völlig selbständige Aufgabe zu, die Förderung des Menschen zum irdischen Glück. Ein relativer Staatszweck, wie ihn Augustin als Vorbereitung zum jenseitigen Heil vertritt, wird abgelehnt. Engelbert kennt keine Begrenzung der Staatsallmacht durch die Kirche und verlangt nirgends vom Staat eine religiöse Förderung, sondern nur eine moralische. Darin unterscheidet er sich von seinen Zeitgenossen, die neben das nach Aristoteles diesseitig ausgerichtete Staatsziel die Sorge für das jenseitige Heil an die Spitze stellen.

Engelbert bestreitet damit keineswegs den höheren Wert der transzendenten Glückseligkeit. Das ewige Heil ist letztes Ziel jedes Christen, es schließt jedoch eine irdische *felicitas* nicht aus. Das irdische Leben hat einen in ihm selbst liegenden Eigenwert, der wie der irdische Staat selbst ebenfalls gottgewollt ist. Mit einem für einen mittelalterlichen Menschen ungewöhnlichen Nachdruck hebt Engelbert den ethischen Wert der irdischen Glückseligkeit hervor, wie dies sonst nur bei Dante geschieht. Dem Herrscher, der die Entfaltung der menschlichen Tugend zu fördern hat, obliegt eine moralische Aufgabe von höchstem Wert. Der Staat wird damit erweitert als ‚Verband, in dessen Hand die Seinsvollendung der Gemeinschaft liegt‘²³². Die dadurch verursachte Umwandlung der säkularen Herrscherfunktion in vorwiegend ethisch-moralische zeigt nach Kölmel eine innere Wandlung in der Auffassung der Herrschaft²³³.

Engelbert vertritt den aristotelischen, diesseitigen Staatszweck nur in Bezug auf die einzelnen *regna*, er gilt nicht für die *monarchia mundi*. Da naturrechtliche Kategorien allein nicht zur Begründung der Weltmonarchie ausreichen, sondern heilsgeschichtliche Momente hinzutreten, muß das

228) Eng., DO 8: ‚bona interiora et exteriora‘.

229) Eng., De reg. II, 3.

230) Eng., DO 9: ‚libertas animi a malitia concupiscentiae infestante‘.

231) Thom. Aquin., De reg. I, 14.

232) Wilhelm Kölmel, *Regimen Christianum*, Berlin 1970, S. 507.

233) *Ibid.*, S. 506.

Ziel einer Weltmonarchie auch in Bezug zur Religion stehen. Bei der Beschreibung dieses Ziels versucht Engelbert, im Rahmen der tradierten Anschauungen zu einer Synthese von Aristoteles und Augustin zu gelangen.

Der Friede nimmt in Augustins Werk einen zentralen Platz ein. Er ist der Zustand der Harmonie, des inneren und äußeren Gleichgewichts. Seine Basis ist das koordinierte Funktionieren verschiedener Kräfte in ihrer von Gott bestimmten Sphäre. Er ist das Ziel jeder menschlichen Gemeinschaft: ‚*pax est finis, propter quem omnis hominum communitas et societas est constituta*‘²³⁴. Bei Aristoteles beruht die Ordnung auf der Beziehung von Absicht und Ziel bei bewußter Führung des Oberhauptes. Sie ist nicht Ziel der Menschheit schlechthin, sondern nur Voraussetzung zur Erlangung der *felicitas*, die somit wesentlich weiter gefaßt ist.

Engelbert nennt als Staatszweck einmal die aristotelische *felicitas*, einmal die augustinsche *pax*. Dies wurde ihm als Identifizierung beider Begriffe ausgelegt. Daher kam die Sekundärliteratur zu der negativen Beurteilung, daß er wahllos, ohne Rücksicht auf innere Widersprüche, Zitate verschiedener Autoren aneinanderreihet²³⁵. Voraussetzung zur Lösung dieser Widersprüche ist die Trennung der *monarchia mundi* in ein natürliches politisches Gebilde mit einem rein diesseitigen Zweck und in die *respublica christiana*, der wegen ihrer heilstypischen Funktion auch ein religiöser Zweck zuzuschreiben ist.

In Fortführung der aristotelischen Gedanken vom hierarchischen Aufbau der Welt sieht Engelbert folgerichtig das *Imperium* als höchste Stufe aller menschlichen Gemeinschaften. Zweck des Staates ist die *felicitas*, also ist das Ziel der Gemeinschaft Aller in der Weltmonarchie das höchste Glück, das die Eudaemonie aller untergeordneter Stufen beinhaltet und zu höchster Vervollkommnung führt: ‚*in cuius (sc. imperii) felicitate tanquam universali et pro tanto una et ultima ac optima, consistit salus et felicitas omnium*‘ (DO 17). Von dieser Voraussetzung gelangt Dante zum Menschheitszweck, den er in der Aktivierung der Vernunftpotenz, der Entwicklung aller Fähigkeiten und Kräfte der Menschheit sieht. Engelbert fehlt die Größe Dantes, um diese Konsequenz aus dem gemeinsamen Ausgangspunkt zu ziehen. Während bei Dante der durch das Universalreich garantierte Weltfriede die entscheidende Voraussetzung für die Erlangung der Selbsterfüllung der gesamten Menschheit darstellt, reduziert Engelbert, trotz obigen Zitats, den *Telos* des *Imperiums* auf den Weltfrieden, wobei die tradierte Verbindung des *Imperiums* mit der Kirche bestehen bleibt.

Der natürliche Zweck des *Imperiums* als politischer Gemeinschaft ist die aristotelische *felicitas*: es muß die äußeren und inneren Voraussetzungen schaffen, die dem Bürger das Leben nach der Tugend ermöglichen. Da diese Aufgabe aber größtenteils schon von den *regna* erfüllt wird, kann der

234) Aug., *De civ. Dei* XIX, 13, zitiert in DO 14.

235) Posch, S. 57, Anm. 7: ‚Wieder ein kleines Beispiel, wo ihn die Sucht, sich durch fremde Autoren zu decken, in kleine Widersprüche verwickelt.‘

Hauptzweck des Imperiums als föderalistischer Verband auf die stoisch-patristische Auffassung reduziert werden²³⁶, die ‚*ordinatio et conservatio pacis et iustitiae inter regnicolas*‘ (DO 19). Die aristotelische Definition, welche die Grundlagen der Glückseligkeit in der Genügsamkeit, Ruhe und Sicherheit sieht, legt Engelbert dem augustinischen Begriff der *pax* zugrunde: ‚*omnia tamen (sc. sufficientia sine indigentia, tranquillitas sine turbatione, securitas sine timore) ista sub una ratione, et sub uno nomine pacis includuntur, quae est finis ultimus et principalis*‘ (DO 14). Er identifiziert damit aber nicht *felicitas* schlechthin mit *pax*, sondern begreift die *pax* als Voraussetzung zur Glückseligkeit, auch wenn er mit Augustin den Frieden als Staatsziel hinstellt. Offensichtlich erkennt er die Diskrepanz zwischen dem aristotelischen und dem augustinischen Staatszweck und sucht sie zu beseitigen, indem er *regnum* und *imperium* jeweils einen eigenen Zweck zuteilt, die zusammengesehen den eigentlichen Aufgabenbereich des Imperiums umfassen. In der höheren Einheit des Imperiums finden auch die *regna* ihren transzendenten Bezug. Daher kommt Engelbert ohne jede religiöse Aufgabe der *regna* aus. Er sucht also mit der Ergänzung des Aristoteles durch Augustin beim Ziel der Weltmonarchie von dem rein diesseitigen Staatszweck der *regna* auf die religiösen Aufgaben zu kommen, welche die Tradition dem Imperium als heilsgeschichtlicher Institution zuschreibt.

Engelbert geht dabei nicht so vor, daß er *expressis verbis* gegen Augustin oder Aristoteles Stellung nimmt. Dies ließe die Autoritätsgläubigkeit des Mittelalters nicht zu. Daher klingen in der Tat einige Stellen, an denen Engelbert ohne jede Modifizierung Augustin zitiert, als reihe er ohne eigenes Urteil und ohne Rücksicht auf Widersprüche ein Zitat neben das andere.

Grundsätzlich differenziert Engelbert genau zwischen der *felicitas regni*, die durch positive Förderung dem Menschen ein Leben nach der Tugend ermöglicht und der *pax universalis*, dem Ziel der Weltmonarchie. Dieser Friede wird nach Augustin beschrieben: ‚*pax est omnis discordiae et disconventiae finis, cum tranquillo et securo statu in propriis*‘ (DO 14), ihr Gegenteil, die *turbatio*, ist die Auflösung aller Ordnung (DO 13). Mit dieser Definition folgt der Autor der antiken und mittelalterlichen Tradition, die den Frieden immer als Gegensatz von Aufruhr und Revolution im Sinne von Stabilität und Gleichgewicht des Staates verstand. Der Friede ist das Ordnungsprinzip des Staates. Ein Topos der kirchenpolitischen Streitschriftenliteratur war der Vergleich des staatlichen Friedens mit der körperlichen Gesundheit²³⁷. Anders als bei Marsilius, der in *pax* ausschließlich einen

236) Die aristotelische Stufenhierarchie, wonach das Glück einer niedrigeren Stufe in der nächsthöheren einen höheren Grad der Vollkommenheit erreicht, bis sie im Imperium als der höchsten Stufe die größtmögliche Perfektion erlangt, wird nur einmal in DO 17 erwähnt. Bei der Argumentation für die Universalmonarchie und ihre Notwendigkeit taucht sie nicht mehr auf.

237) Nach Aug., *De civ. Dei* XIX, 4.

sozialen und ökonomischen Zustand sieht und den Begriff damit verengt auf das Funktionieren der sozialen Relationen²³⁸, ist für Engelbert der Friede noch im Sinne Augustins und Thomas von Aquins eine ethisch verstandene staatliche concordia.

Grundlage des Friedens ist die Gerechtigkeit, die jedem das Seine zuteilt: *„iustitia est, quae singulis pacem ordinat et procurat, distribuendo unicuique quod suum est“* (DO 21). Diese Gerechtigkeit bedarf zu ihrer Realisierung der Macht. Ausgehend von der Behauptung, daß Gerechtigkeit als ständige Begleiterin die Macht habe²³⁹, kommt Engelbert zu der Conclusio, daß ein Reich umso gerechter sein kann, je größer es ist. Denn die Grundlagen des Glücks, *sufficientia, tranquillitas, securitas* (DO 13), können nur in einem Großreich zusammen auftreten. Daher ist es Aufgabe eines imperium mundi, das diesen Namen verdient und kein improperium, kein latrocinium, sondern ein patrocinium ist, für die pax der untergebenen Völker zu sorgen (DO 13). Mit dieser Paronomasie, die sich von Augustins Gottesstaat ableitet²⁴⁰, betont Engelbert die Notwendigkeit der Gerechtigkeit als Grundlage eines Reiches.

Der Zweck des Weltreiches wird also mit Hilfe von Augustin auf die Bewahrung des Friedens reduziert. Engelbert folgt hier uneingeschränkt der tradierten Reichsideologie. *„Die Harmonie des gesamten Erdkreises ist in der Ruhe des Römischen Reiches begründet“*, verkündete Heinrich VII. in seinem Pisaner Edikt vom 2. April 1313. Aus diesem Grund zog er nach Italien, um in den italienischen Stadtstaaten Frieden zu stiften. Er erreichte sein Ziel nicht, im Jahre 1313 war sein Nimbus als Friedensstifter bereits zerstört. Vor diesem Hintergrund der Zeitgeschichte muß Engelbert konzedieren, daß das Ziel des Imperiums ein vergebliches ist: *„Hunc autem finem raro legimus in historiis, et numquam audivimus nec vidimus temporibus modernis, aliquem Romanorum regum et Imperatorum perfectio pro suo tempore assequutum“* (DO 16). Damit wäre seine ganze Argumentation für die Notwendigkeit einer Weltmonarchie ad absurdum geführt, wenn er sich nicht im augustiniischen Sinn für die Relativität aller irdischen Bemühungen ausspräche.

Die irdische beatitudo ist zeitlich und also vergänglich im Gegensatz zu der jenseitigen, die allein wahrhaft und ewig ist. Das gegenwärtige Leben ist instabil und veränderlich, daher ist es auch vergänglich: *„quia est umbra quaedam, et transitus, et via ad futuram vitam, quae est immutabilis et perpetua“* (DO 17)²⁴¹. Auch das Glück des irdischen Lebens ist unvollkommen und von den Lebensbedingungen abhängig. Die äußeren Gegeben-

238) Kusch, Friede als Ausgangspunkt der Staatstheorie des Marsilius von Padua, S. 121.

239) Eng., DO 13: *„iustitia necessariam habeat sibi comitem et coadiutricem potentiam“*.

240) Aug., *De civ. Dei* IV, 4 werden Staaten ohne Gerechtigkeit als Räuberbanden bezeichnet.

241) Vgl. Plato im Höhlengleichnis, das diesseitige Leben als Schatten des wahren Reichs der Ideen.

heiten stehen jedem echten Glück entgegen, da das gegenwärtige Leben selbst nicht genügsam ist. Daher kann nicht die Vollkommenheit das Ziel menschlichen Handelns sein, sondern nur das Bestreben, das Bestmögliche zu leisten. Die vollkommene Glückseligkeit des Reiches ist nie zu erreichen. Erst im kommenden, transzendenten Reich wird die Erde befriedet sein, wenn Gott allein herrschen wird. Daher muß es Ziel des Diesseits sein, die untergeordneten Reiche so lange und so gut wie möglich zu befrieden: ‚felix sit (sc. regnum) non ex eo quod sit in quiete, sed quod semper sit in actu et in motu tendendi et intendendi, quantum potest, ad suam pacem, in quo meretur aeternam pacem‘ (DO 18).

Damit ist für die Weltmonarchie nach Augustin neben dem äußeren weltlichen ein überweltliches, transzendentes Ziel der Regierung ausgesprochen: sich durch die Arbeit am diesseitigen Frieden den ewigen zu verdienen. Mit Aristoteles hatte Engelbert das Ziel der regna rein auf das Diesseits ohne jeden transzendenten Bezug beschränkt. Diesen Obersatz konnte er jedoch nicht ohne eine Ergänzung übernehmen, denn er legte seiner Definition von *populus* die Notwendigkeit eines menschlichen und eines göttlichen Gesetzes zugrunde: ‚*populus est multitudo sub communi et concordii consensu divini et humani iuris in unum sociata*‘²⁴². Das christliche Gesetz fordert das menschliche Bemühen, sich das himmlische Heil im irdischen Leben zu verdienen. Daher greift Engelbert bei der Universalmonarchie auf Augustin zurück und sieht ihr Ziel in der Wahrung des Friedens, soweit dieser im irdischen Bereich zu verwirklichen ist. Bei der aristotelisch konzipierten Behandlung der Ziele der regna war für einen transzendenten Bezug kein Raum. Diesen finden die regna in ihrer Überhöhung durch das Imperium. Aber auch in diesem wird keine allgemeine Pflicht des Staates postuliert, die christlichen Tugenden zu fördern und den Menschen im christlichen Glauben zu stärken. Engelbert hält an der strikten Trennung von Kirche und Staat fest und fordert von der weltlichen Macht grundsätzlich keine Einmischung in kirchliche Belange. Als *defensor ecclesiae* obliegt dem Kaiser allein die Sorge um den Schutz der Kirche vor äußeren Feinden und um die Ausbreitung des Christentums.

So gelingt Engelbert der Versuch, Aristoteles und Augustin bei der Behandlung des Staatszweckes zu harmonisieren, indem er der Doppelnatur des Imperiums entsprechend diesem einen zweifachen Zweck zuweist: in seiner Eigenschaft als natürliches politisches Gebilde wird ihm ein rein diesseitiger, aristotelisch konzipierter Zweck zuerteilt; als Repräsentant der durch den christlichen Glauben geeinten Menschheit und als heilsgeschichtliche Institution, deren Bestand die Fortdauer der Welt garantiert, ist sein Zweck in erster Linie religiös bestimmt. Allerdings wird der Zweck der Weltmonarchie nicht ausschließlich relativ gesehen, sondern gemäß der von Aristoteles übernommenen höheren Wertung des Staates wird ihm ein bestimmender Standpunkt im menschlichen Leben zugeschrieben: als höchste Gemeinschaft in der Stufenordnung der menschlichen Gesellschaft kann das

242) Eng., DO 16; De reg. VII, 17.

Imperium auch höchstes Glück vermitteln. Aber dieser Gedanke wird nicht ausdiskutiert. Damit bleibt Engelbert trotz der Einbeziehung des Aristoteles im Rahmen der tradierten Anschauungen. Es gelingt ihm nicht wie Dante, dem Imperium einen neuen Inhalt zu geben, der ihn löst aus seiner Abhängigkeit von der Kirche. Das Imperium bleibt weiterhin die universale weltliche Spitze der Christenheit.

III Der Reichsgedanke bei Engelbert von Admont

Allgemeines

Die traditionelle mittelalterliche Reichsidee wird von Richard Scholz¹ so charakterisiert: „... das *sacrum imperium* des Mittelalters ist keine politische Macht im Sinne eines modernen Großstaates; es ist nicht Weltreich schlechthin, sondern es ist weniger und zugleich mehr, denn es ist überstaatliche, überpolitische, metaphysische Realität ... es ist kein Staat wie andere Staaten, es ist ein Stück Weltordnung.“

Solange die Welt als eine Einheit von transzendenter und realer Ordnung begriffen wurde, bedurfte das Kaisertum als Gelenk zwischen theologischer und politischer Wirklichkeit keiner weiteren Legitimation. Als sich mit dem Aufkommen der Nationalstaaten dem Universalismus ein auf Pluralismen ausgerichteter Partikularismus entgegenstellte, zerfiel die Einheit von geglaubter und erfahrener Wirklichkeit. Der Kampf Friedrichs II. gegen das Papsttum, der darauffolgende Sturz der Hohenstaufen und die Anarchie des Interregnums, die beginnende Hegemonie der Franzosen und das immer stärker werdende Nationalgefühl verlangten eine Lösung der Frage, wie diese Realitäten mit einem universalen Kaisertum zu harmonisieren seien². Zur Verteidigung seiner Position mußte der Kaiser eine wissenschaftlich fundierte Reichsideologie entwickeln, die den bis dato gültigen, auf meist theologischen Argumenten beruhenden Kaisergedanken ablöste.

Das *Imperium Romanum* ist bis ins Hochmittelalter die weltliche Herrschaftsgewalt in der *ecclesia*. Da es vom Beginn seiner Erneuerung an als politisches und weltliches Korrelat zum christlichen Universalismus verstanden wurde, gilt das Axiom: *extra Ecclesiam numquam fuit, nec potuit, nec poterit esse verum imperium*³. So formuliert Engelbert in *De ortu c* 15 die Zusammengehörigkeit von Kirche und Staat³. Das Selbstverständnis

1) Richard Scholz, *Krisis und Wandlungen des Reichsgedankens am Ausgang des Mittelalters*, in: *Neue Jahrbücher für deutsche Wissenschaft*, Bd. 13, 1937, S. 23–24.

2) Vgl. Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, London 1954, bes. S. 436

3) Dieser Satz basiert auf Cyprian, *Epist. IV*, 4: *„Nemini salus esse nisi in Ecclesia possit.“* Durch Aug., *De civ. Dei XIX*, 21 erfährt er die Ausweitung ins Staatliche, die im ganzen Mittelalter topisch blieb. Vgl. Yves Congar, *Heilige Kirche*, Stuttgart 1966, S. 434–450.

des Imperiums erschöpft sich nicht in materiell-herrschaftlichen und juristischen Kategorien. Es beruft sich auf die Fortdauer des antiken Römischen Reiches im mittelalterlichen Imperium und auf die unwiderrufliche Tatsache einer Zusammengehörigkeit der universalen Kirche mit diesem Reich. Dieser *specialis coniunctio* verdankt der Kaiser seine Hegemonialstellung im Abendland. Der universale Charakter der Kirche macht auch sein Amt universal. Die Struktur des Imperiums ist also im wesentlichen geistiger Art und ruht weniger im politischen als vielmehr im religiösen Bewußtsein des Mittelalters.

Tragender Grund der mittelalterlichen Reichsidee ist der Glaube an den Fortbestand des Römischen Reiches. Schon Vergil hatte ihm ewige Dauer verheißen. In der Aeneis läßt er Jupiter zu Venus sagen: ‚His (sc. Romanis) ego nec metas rerum nec tempora pono / Imperium sine fine dedi‘⁴. Zwar distanziert sich das christliche Mittelalter deutlich von dieser antiken Roma-Aeterna-Idee⁵. Bei Engelbert heißt es: ‚licet olim aliqui divinatores magis quam veri prophetae, adulando romanis imperatoribus et imperio, asserere ausi fuerint, quod Romanum imperium esset aeternum . . .‘ (DO 20). Rom kann nicht ewig sein, denn es ist nicht göttlich, also zeitlich, aber eine besondere Stellung Roms in der Geschichte bleibt auch im Mittelalter unbestritten.

Bei den antiken Schriftstellern war das Römische Reich politischer Ausdruck einer kultivierten Menschheit. Die daraus abgeleitete Kulturmission machte es zum Mittelpunkt der Welt⁶. Nach Christi Geburt schuf die Befriedung der Welt durch das Römische Reich die Voraussetzung zur Ausbreitung des Christentums⁷. Schon in der Bibel genießt das Römische Reich eine Vorrangstellung. Es galt seit jeher unter besonderem göttlichem Schutz stehend⁸. Daraus erklärt sich die Exegese der Danielstellen II, 31 ff. und VII, 1, wie sie seit den Kirchenvätern allgemeinverbindlich wurde. Danach ist Rom das vierte Tier, also das letzte Weltreich, das symbolisiert wird durch die eisernen Beine und eisernen bzw. tönernen Füße der Statue im Traum Nebukadnezars. Im Zusammenhang mit der Deutung des zweiten Thessalonicher-Briefes⁹, der auf das Römische Reich als die das Erscheinen des Antichrist verhindernde Macht bezogen wird, erhält das Imperium Roma-

4) Verg., Aeneis I, 278 f.

5) Josef Adamek, Vom Römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklärung, Diss. München 1938, S. 20–26.

6) Elisabeth Pfeil, Die fränkische und deutsche Romidee im frühen Mittelalter, München 1929; Fedor Schneider, Rom und Romgedanke im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance, Neudruck Darmstadt 1959 (= 1925).

7) Franz Kampers, Roma aeterna und sancta Dei ecclesia rei publicae Romanorum, in: Historisches Jahrbuch, Bd. 44, 1923.

8) Im Gegensatz dazu die altjüdischen Vorstellungen, nach denen Rom die letzte satanische Weltmacht darstellt, vgl. Adamek, S. 27 ff.

9) 2 Thess. II, 3: ‚der Tag des Herrn kommt nicht, wenn nicht zuerst der Abfall eingetreten ist‘.

num eine besondere Legitimation als heilsgeschichtliche Institution. Sein Ende ist untrennbar mit dem Ende der Welt verbunden. Deshalb fordert schon Tertullian die Christen auf, für den Fortbestand des Römischen Reiches zu beten, damit der jüngste Tag noch fern bleibe¹⁰. Bei Laktanz heißt es: „Illa, illa est civitas, quae adhuc sustentat omnia . . . cuius interitu mundus ipse lapsurus est“¹¹.

Zwar stellt sich Augustin dieser Romidee entgegen. Rom ist ihm die Mutter des Bösen. Er verknüpft das Weltende nicht mit dem Untergang Roms. Die Paulusstelle ist ihm für eine Deutung zu dunkel¹². Aber das Mittelalter folgt ihm hierin nicht, sondern Kirchenvätern wie Tertullian, Laktanz, Kommodian, Hippolyt und vor allem Hieronymus, dessen Danielkommentar nach seiner Aufnahme in die *Glossa ordinaria* für das Mittelalter fast kanonische Bedeutung erlangte.

Imperium Romanum und Christentum werden zu einer Einheit, zu einem Romanum Imperium Christianum, von dem schon Eusebius schreibt: Ein Gott ist allen verkündet, ein Imperium gibts auf Erden. Überall herrscht Friede und Eintracht. Der Erdkreis wird sich in nichts unterscheiden von einem wohlgeordneten Hausstande. Die ganze Welt wird eine Familie sein¹³. Wie eng diese Einheit von Staat und Kirche ist, beweist die Behandlung der dreifachen *discessio* z. B. bei Engelbert, der, ganz der Tradition folgend, als logische Konsequenz der Auflösung des Römischen Reiches durch den Abfall der regna die Einheit des Glaubens in Gefahr sieht. Wenn die Kirche ihres Schutzherrn, des Kaisers, beraubt ist, ist der Weg frei für Ketzer und Häretiker, welche die innere Einheit der Kirche auflösen.

Die Bibelexegese führte also dazu, daß auch nach dem tatsächlichen Untergang des Römischen Reiches an dessen Fortdauer festgehalten wurde, da sonst nach mittelalterlichem Glauben das Ende der Welt bevorstand. Wie stark die Überzeugung war, daß sich das Ende der Welt unter römischer Herrschaft ereignen würde, zeigt die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten auffallend häufige Verbreitung der Vorstellung von Nero als Antichrist. Schriftsteller späterer Zeit beziehen sich zwar nicht mehr direkt auf Nero, halten aber an einem römischen Antichrist fest¹⁴.

Zu keiner Zeit fehlte es jedoch an Gegenstimmen, die in nüchterner Einschätzung der Realität das Ende des Römischen Reiches bereits vollzogen sehen. Vor allem nach der Völkerwanderungszeit wird die traditionelle Daniel-Exegese angefochten. Bei Isidor von Sevilla und Julian von Toledo ist mit der Geburt Christi der Ablauf der vier Weltreiche aufgehoben¹⁵.

10) S. Werner Goetz, *Translatio Imperii*, Tübingen 1958, S. 78.

11) Lactantius, *Divin. iust.* VII, c 25.

12) Aug., *De civ. Dei* XX, 19.

13) Eusebius, *De laudibus Constantini*, c 16, *MPGr* 20, p 1421, zitiert nach Johannes Hartung, *Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter*, Diss., Halle 1909, S. 24.

14) Adamek, S. 52 ff. „Nero als Antichrist“.

15) Heinz Löwe, *Von Theoderich zu Karl dem Großen*, in: *Deutsches Archiv*, Bd. 9, 1952, S. 363 ff.

Auch Gregor von Tours, Beda und Paulus Diaconus vertreten diese Ansicht. Durch die Krönung Karls des Großen werden diese Tendenzen eingeschränkt. In der Folgezeit hält man nur noch vereinzelt am Untergang des Römischen Reiches fest¹⁶ und behilft sich, da man an der traditionellen Exegese, wonach der Untergang des Römischen Reiches das Erscheinen des Antichrist nach sich ziehen müsse, damit, daß man das Auftreten des Antichrist nicht unmittelbar nach dem Sturz des Reiches ansetzte¹⁷. Daher ist das 9. Jahrhundert, besonders zur Zeit der Reichsteilungen, voller Antichristenerwartungen¹⁸.

Aber dieses Jahrhundert ist auch die Zeit eines erwachenden Nationalgefühls. Die Franken verstehen sich allmählich als Reichsvolk, das an die Stelle der Römer getreten ist. Regino spricht von einem Imperium Francorum und Notker von St. Gallen setzt sich völlig über die Tradition hinweg und nennt Karl das Haupt einer neuen Statue, nachdem die alte mit dem Römischen Reich untergegangen sei¹⁹. Kampers sieht darin erstmals den bewußten Ausdruck eines neuen Nationalgefühls, daß nach dem Ende des Römischen Reiches nicht der Weltuntergang erwartet wurde, sondern ein neues nationalstaatliches Leben²⁰.

Dagegen knüpft Adso von Montier-en-Der nachdrücklich an die alte Tradition an. Bei ihm sind die Franken die legitimen Erben der Römer und daher Garanten für den Weiterbestand der Welt. Durch seinen Einfluß auf Otto den Großen wird die Romidee zu einer politischen Kraft. ‚Die Erneuerung des Kaisertums durch Otto I. erfolgte aller Wahrscheinlichkeit nach unter dem unmittelbaren Einfluß dieses Glaubens, daß das Römische imperium bestehen muß, wenn nicht der Antichrist und das Weltende kommen soll²¹. Der Gedanke einer renovatio imperii tritt zurück, die translatio imperii²² trägt dem neuen Nationalbewußtsein Rechnung. Dieses Bewußtsein, legitimer Erbe des Römischen Reiches zu sein, zeigt sich in den Kaiserlisten der Chroniken aus der Mitte des 11. Jahrhunderts, wo die deutschen Kaiser in ungebrochener Reihenfolge seit den antiken römischen Kaisern gezählt werden. Engelbert von Admont übernimmt diese Zählweise ebenso wie vor ihm Otto von Freising und Ordericus Vitalis. Er führt Heinrich VII. als ‚Imperator 97. ab ipso Augusto‘ auf (DO 16). Noch in der Zeit des Interregnums leitet man aus der biblisch fundierten besonderen Stel-

16) Haymo von Halberstadt, *Expos.*, in: II ep. ad Thess, c 2, MPL 117, p 780.

17) *Ibid.*, p 781: ‚non est ita intelligendum, quod statim dixerit illum iniquum venturum‘.

18) Hermann Grauert, *Rom und Gunter der Eremit*, in: *Historisches Jahrbuch*, Bd. 19, 1898, S. 280 f.

19) Notker, *Gesta Karoli I*, 27, ed. SS 2, S. 731: ‚alterius non minus admirabilis statuæ caput aerum per illustrem Karolum erexit in Francis‘.

20) Franz Kampers, *Kaiserprophetie und Kaisersagen*, München 1895, S. 63.

21) Herbert Grundmann, *Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsauffassung*, in: *Archiv für Kulturgeschichte*, Bd. 24, 1934, S. 332.

22) Vgl. über die Bedeutung der Translation Werner Goetz, *Translatio Imperii*, Tübingen 1958.

lung des Römischen Reiches eine Verantwortlichkeit für den Bestand der Welt ab. Jordan von Osnabrück fordert um 1260, wie später auch Engelbert, die deutschen Fürsten auf, dem Reich zu dienen, damit es, und somit die Welt, nicht untergehe²³. Die Furcht vor einer *defectio imperii* mit ihren apokalyptischen Folgen wird also noch im 13. Jahrhundert als politisches Druckmittel benutzt.

Obwohl die mittelalterliche Universalmonarchie den Anspruch erhebt, Erbe des antiken Römischen Reiches zu sein, bestehen doch gravierende Unterschiede zu der Weltherrschaft des antiken römischen Machtstaates. Der *dominus mundi* des römischen Rechts ist nicht mit dem christlichen Imperator gleichzusetzen. Denn Basis des mittelalterlichen Kaisergedankens ist nicht Macht, sondern eine gewisse Autorität, die sich von der besonderen Stellung des Imperiums als heilsgeschichtliche Institution herleitet. Diese *auctoritas* ist nicht auf gewaltsame Unterwerfung zurückzuführen und stellt auch ‚keine rechtlich fundierte Befehlsgewalt‘ dar²⁴. Die antike Auffassung bildet nur den Ausgangspunkt und Rahmen für spezifisch mittelalterliches Gedankengut²⁵. ‚Der Kaiser des Mittelalters ist nicht so sehr der Nachfolger der antiken Imperatoren, als vielmehr Karls des Großen‘²⁶. Für diesen versteht sich Weltherrschaft als Macht über die tatsächlich untergebenen Völker, jedoch nicht als Waffengewalt, sondern als Abhängigkeit von der höheren Autorität des Kaisers. Er beansprucht nicht die Herrschaft über den gesamten *orbis Romanus*, sondern nur über die meist namentlich aufgeführten wirklich untergebenen Staaten. Von der antiken Romidee wird also nur die territoriale Vorstellung eines aus *regna, provinciae* und *civitates* bestehenden Reiches übernommen, aber nicht der Anspruch auf territoriale Universalität. Die politische Abhängigkeit der dem antiken Römischen Reich unterworfenen Staaten läßt sich nicht mit der *auctoritas* des mittelalterlichen Kaisers vereinbaren. Da dessen Reich weder staatsrechtlich noch machtpolitisch fundiert ist, gilt für die im Imperium Romanum Christianum zusammengeschlossenen Völker nur eine idelle Unterordnung bei voller machtpolitischer Unabhängigkeit²⁷.

Die frühmittelalterliche Kaiseridee ist also in der Hauptsache eine geistige Größe, die mehr dem Bereich der Kirche und der Religion angehört²⁸.

23) Jordanes von Osnabrück, in: Alexander von Roes, *Memoriale de praerogativa imperii Romani*, ed. Grundmann und Heimpel, in: Deutsches Mittelalter, kritische Studentexte der MG 4, Weimar 1949.

24) Robert Holtzmann, Der Weltherrschaftsgedanke des mittelalterlichen Kaisertums und die Souveränität der europäischen Staaten, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 159, 1939, S. 263.

25) Treck, S. 7.

26) Richard Scholz, Weltstaat und Staatenwelt in der Anschauung des Mittelalters, in: *Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft* 1941, Bd. 4, Heft 2, S. 83.

27) Holtzmann, Weltherrschaftsgedanke, S. 262 f.

28) Walther Holtzmann, *Das mittelalterliche Imperium und die werdenden Nationen*, Köln und Opladen 1953, S. 10.

Die Kaiser bejahen ihre daraus erwachsenden Aufgaben, ohne politische Konsequenzen daraus zu ziehen. Es genügt ihnen, die vom Einheitsdenken der Zeit postulierte oberste weltliche Gewalt auf Erden darzustellen. Die Tatsache existierender anderer Königreiche beeinträchtigt ihre Würde nicht und das Kaisertum schränkt die Souveränität anderer Länder nicht ein. Es hat nur die Möglichkeit zu Ermahnungen und Ratschlägen im Interesse des allgemeinen Wohls²⁹.

Die spezifisch kaiserlichen Rechte sind denn auch nicht klar umrissen. Zwar werden dem Kaiser die Rechte zugesprochen, illegitime Kinder per rescriptum zu legitimieren, Universitäten zu gründen und Könige zu ernennen³⁰. Aber alle diese Rechte beanspruchen später auch der Papst und die Könige. Mit staatsrechtlichen Kategorien kann das mittelalterliche Kaisertum also nicht definiert werden. Seine Pflichten dagegen leiten sich aus der geistlich-kirchlichen Auffassung seiner Macht ab. In seiner Position als oberste weltliche Gewalt ist der Kaiser verpflichtet zur Aufrechterhaltung von pax et iustitia, als Vogt der Kirche obliegt ihm die *advocatio ecclesiae* und die *propagatio fidei*³¹.

Bei der Entwicklung der traditionellen mittelalterlichen Reichsidee wirken also verschiedene Faktoren mit. Romanische, germanische, christlich-kirchliche und staatlich-antike Elemente vermischen sich im mittelalterlichen Reichsgedanken³² und begründen des Reiches ‚metaphysische Realität, seine Heiligkeit als Bestandteil des ordo, des Weltenplans Gottes, trotz des Fehlens der realpolitischen Wirklichkeit eines abendländischen Weltreichs‘³³.

In der Stauferzeit wandelt sich diese metaphysische Reichsidee zu konkreten Machtansprüchen. Zwar wird weiterhin als Existenzgrundlage des Reiches die durch den christlichen Glauben geeinte Menschheit gesehen³⁴, aber die Einheit von geistlicher und weltlicher Macht löst sich auf. Durch Friedrich I. wurde die Eigenständigkeit des Imperiums gegenüber der *ecclesia* betont. Reale Machtansprüche treten in den Vordergrund. Barbarossa beansprucht das kaiserliche Recht der Königsernennung und spricht von *reges provinciales* oder *reguli*, Walter von der Vogelweide von den armen künegen. In dem von Wolfram von Eschenbach gezeichneten Idealkönig-

29) K. F. Werner, Das hochmittelalterliche Imperium im politischen Bewußtsein Frankreichs, in: Historische Zeitschrift Bd. 200, 1965, weist schon für das 9. und 10. Jahrhundert ein Gefühl der Unabhängigkeit im Westen nach und wendet sich gegen jede Mystifizierung des Begriffs Imperium.

30) H. Hirsch, Das Recht der Königserhebung durch Kaiser und Papst im hohen Mittelalter, in: Festschrift Ernst Heymann, Weimar 1940, S. 248.

31) Treck, S. 6.

32) Richard Scholz, Krisis und Wandlungen des Reichsgedankens am Ausgang des Mittelalters, in: Neue Jahrb. f. dt. Wiss., Bd. 3, Berlin 1937, S. 24.

33) Ibid., S. 25.

34) Friedrich I. in einem Brief an den Bischof von Brixen: ‚Cumque unus Deus, unus papa, unus imperator sufficiat‘; s. Otto von Freising, Gesta Friederici IV, c 66; zur staufischen Kaiserpolitik vgl. Kölmel, Regimen Christianum, bes. S. 60 ff.

tum des Gral kommt die staufische Kaiseridee zum Ausdruck: der Gralkönig erhält seine Weisungen direkt von Gott, er beeinflußt die Politik der christlichen Länder und erweist sich als Schutzherr der Kirche im Kampf gegen die Heiden³⁵.

Auf Grund dieses postulierten kaiserlichen Eingriffsrechtes in die eigenstaatliche Souveränität anderer Völker häufen sich seit dem 12. Jahrhundert die Angriffe gegen diesen Reichsgedanken. Johannes von Salisbury, der erstmals im Anschluß an das römische Recht über den Staat theoretisierte, stellt als erster die Frage: ‚Wer hat die Deutschen zu Richtern über die Nationen aufgestellt?‘³⁶. Er findet die Einheit des Christentums im Papsttum genügend vertreten. Mit der Formulierung ‚rex est imperator in sua terra‘ gibt er den aufstrebenden Nationalstaaten das Stichwort für ihre Souveränitätsbestrebungen³⁷.

Bei den Normannen, um nur ein Beispiel zu nennen, sinkt das imperium zu einer bedeutungslosen Randerscheinung ab. Deren bedeutendster Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts, Ordericus Vitalis, wird von Johannes Spörl als Historiker der werdenden Nationalstaaten apostrophiert³⁸. Ordericus sieht in seiner ursprünglich als Klostergeschichte konzipierten, dann aber zur Universalgeschichte expandierten *Historia ecclesiastica* (abgeschlossen 1141/42) die Normannen als Träger der weltgeschichtlichen Entwicklung schlechthin. Seit dem Tod Karls des Großen, den er als 83. imperator ab Augusto zählt³⁹, hat der Reichsgedanke für ihn keine universelle Bedeutung mehr. Die Kaiser bleiben zwar ‚defensores sanctae ecclesiae‘, aber aus diesem Titel lassen sich keine besonderen Machtbefugnisse ableiten. Sie finden kaum Erwähnung.

Ausgangspunkt der Nationalbestrebungen ist Frankreich. Mit wachsender Königsmacht steigt auch das Gefühl der Unabhängigkeit vom deutschen Imperium. Die von Innozenz III. in der Bulle *Per venerabilem* vertretene Ansicht, Frankreich habe im Zeitlichen keinen Höheren über sich⁴⁰, ist der Endpunkt einer langsamen Loslösung vom Kaiserreich und setzt eine bereits praktizierte Formulierung voraus⁴¹. Bei ihren Angriffen auf das Kaisertum bedienen sich Frankreichs Publizisten anstelle der bisher ausschließlich theologischen Argumentation nunmehr vorwiegend juristischer

35) Scholz, *Weltstaat*, S. 90 ff.

36) Ep. 59, ed. J. A. Giles, *Joh. Salesb. Opp omnia* 2, Oxonii 1848, S. 64.

37) Ep. 239, S. 114: ‚. . . qui (sc. Heinrich II.) in terra sua erat rex, legatus apostolicus, patriarcha, imperator et omnia quae volebat‘.

38) Johannes Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, München 1935, Kap. 3, S. 51–72.

39) Ordericus Vitalis, *Hist. ecc.* I, 25, 89, ed. MPL 188, 1890, S. 17–986. Ordericus bestreitet dem mittelalterlichen Kaiser nicht die legitime Nachfolge des antiken römischen Reiches.

40) *Per venerabilem* IV, 17, 13: ‚rex (sc. Francorum) superiorem in temporalibus non recognoscat‘.

41) Richard Scholz, *Zur Geschichte des mittelalterlichen Kaisergedankens*, in: *Zeitschrift für Politik*, Bd. 7, 1914, S. 219 f.; vgl. Kölmel, *Regimen Christianum*, S. 146 f.

und philosophischer Beweisführung. Dadurch kommt es zu einer Säkularisierung der ursprünglichen Reichsidee. Der sakrale Charakter des mittelalterlichen Reichsgedankens geht verloren⁴². Die neue Reichsideologie ist rein politisch und rationalistisch ausgerichtet. Sie beruft sich auf die naturrechtliche Staatsauffassung der aristotelischen Schriften und stellt die Souveränität des Einzelstaates in den Vordergrund. Anstelle des im Frühmittelalter geglaubten harmonisierenden Dualismus von Papst und Kaiser tritt die Priorität der geistlichen auctoritas. Die Gottunmittelbarkeit des Kaisers wird angegriffen.

Gestützt werden diese Bestrebungen durch den päpstlichen Weltherrschafsgedanken. Bernhard von Clairvaux hat als erster die Zweischwertertheorie des Gelasius angezweifelt und beide Schwerter dem Papst zugesprochen⁴³. Innozenz III. beanspruchte in seiner Bulle *Novit ille* (1204) zwar nicht prinzipiell die *temporalis iurisdictio*, jedoch das Recht des Eingreifens ‚*ratione peccati*‘ und ‚*casualiter*‘⁴⁴. Innozenz IV. geht in seinem Dekretalenkommentar einen Schritt weiter und erhebt sich in seiner Eigenschaft als *vicarius Christi* zum ‚*iudex ordinarius omnium*‘. Er fordert die Abhängigkeit des Kaisers, der als sein *officialis* die weltliche Gewalt ausübt, aber vom Papst korrigiert werden kann.

In der Publizistik des 13. und 14. Jahrhunderts werden die Rechte des Papstes auf das Äußerste gesteigert, während sich in der Praxis schon ihre Unwirksamkeit zeigt⁴⁵. Vertreter der hierokratischen Richtung sind u. a. Aegidius Spirituales de Perusio, Augustinus Triumphus, Alvarus Pelagius, Ptolomäus von Lucca, Jakob von Viterbo, Heinrich von Cremona.

Am Ende des 13. Jahrhunderts gibt es vier Ausprägungen der Reichsidee: die traditionell-frühmittelalterliche, die päpstliche, die staufische Weltstaatsidee mit ihren konkreten Machtansprüchen und die Vorstellung eines territorialen deutschen Reiches. Letzteres entstand durch die Verengung des Reichsbegriffes. ‚Königsrecht und Kaiserrecht wurden von den Deutschen theoretisch zusammengefügt, als das Kaisertum nichts mehr zu bedeuten hatte‘⁴⁶. Unter dem Begriff des *Imperium* wurde das engere Reichsgebiet regiert, auch wenn der deutsche König noch nicht durch die päpstliche Krönung zur Reichsherrschaft approbiert war.

Dies war die historische Situation, als sich Engelbert, durch ein Gespräch über den Zustand des Kaiserreiches veranlaßt, sich mit den Grundlagen des Kaisertums zu befassen begann. In seinem Traktat *De ortu, progressu et fine regnorum et praecique regni seu imperii Romani* versucht er, durch

42) Holtzmann, *Das mittelalterliche Imperium*, S. 17; Kölmel, *Regimen Christianum*, S. 60, Anm. 168 mit Literaturangaben.

43) Karl Voigt, *Das Problem ‚Staat und Kirche‘ im Hoch- und Spätmittelalter*, in: *Welt als Geschichte*, Bd. 5, 1939, S. 65, Anm. 2.

44) Yves Congar, *Heilige Kirche*, S. 415; s. a. ‚Die allzuberüchtigte Zweischwertertheorie‘, *ibid.*, S. 428–433.

45) Z. B. durch Nichtbeachtung des päpstlichen Anathems.

46) Fritz Kern, *Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum; Zeitgenössische Theorien*, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 106, 1911, S. 92 f.

die Verbindung der traditionellen philosophischen und theologischen Argumente mit der naturrechtlichen Staatsauffassung des Aristoteles und der monarchischen Auffassung des Kaisertums in der römischen Jurisprudenz den Reichsgedanken neu zu beleben.

Zeitliche Umstände bei der Abfassung von De ortu

Äußerer Anlaß zur Abfassung der Schrift dürfte der Wunsch Engelberts gewesen sein, den Italienzug Heinrichs VII. und seinen Kampf um Wiedererrichtung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation zu unterstützen. Er folgt damit seinen im *Speculum virtutum* aufgestellten Maximen, daß ein philosophisches Dasein nur dann seine Berechtigung habe, wenn es im Dienste der Allgemeinheit stehe. So versucht er, im Rahmen seiner Möglichkeiten die aktive Politik des Kaisers durch seine theoretische Untermauerung zu stützen.

Die 1308 gegen die Ansprüche Karls von Valois, des Bruders Philipps des Schönen, durchgesetzte Wahl Heinrichs von Luxemburg erklärt die seit Beginn seiner Regierung bestehenden Intentionen um Wiedererrichtung des Kaiserreiches. Anders als den Habsburgern geht es Heinrich nicht um Erweiterung seiner Hausmacht, sondern in Rivalität mit dem französischen Königtum unternimmt er den letzten Versuch des deutschen Kaisertums um faktische Anerkennung seiner Macht. Das Einvernehmen mit Papst Clemens V., Robert von Neapel und Frankreich ändert sich mit seinem im Oktober 1310 begonnenen Italienzug. Bei seinem Versuch, in Italien die streitenden Ghibellinen und Guelfen zu versöhnen, wird ihm zunächst in Erinnerung an den Frieden unter der Herrschaft deutscher Kaiser ein jubelnder Empfang zuteil⁴⁷. Bekanntestes Beispiel ist die emphatische Apostrophierung Dantes: ‚*ecce agnus Dei*‘⁴⁸. Aber auch Heinrich erreicht keinen dauerhaften Frieden. Durch die Unterdrückung des blutigen Aufstandes in Mailand und die Belagerung von Brescia wird sein Ansehen als Friedensbringer zerstört. Trotz heftigen Widerstandes der Städte Florenz, Lucca, Siena und Bologna erreicht er mit dem Schiff im Frühjahr 1312 die Stadt Rom. Nach blutigen Straßenkämpfen mit den Truppen Roberts von Neapel und der Erstürmung des Kapitols wird er am 29. 6. 1312 im Lateran von zwei Kardinälen zum Kaiser gekrönt.

Der Höhepunkt der Krise zwischen Kaiser und Papst ist erreicht, als Heinrich Clemens V. das Recht bestreitet, einen einjährigen Waffenstillstand zwischen ihm und Robert von Neapel zu gebieten. Trotz des päpstlichen Verbots verurteilt er in einem aufsehenerregenden Prozeß in Arezzo Robert von Neapel wegen des ‚*crimen laesae majestatis*‘ zum Tode. Vor dem geplanten Zug nach Neapel stirbt Heinrich am 24. 7. 1313 und wird in Pisa begraben.

47) Literarische Zeugnisse: Albertino Mussato, *Historia Augusta sive de gestis Henrici VII.*, ed. Muratori SS rer It 10; Guilelmo de Cortoso, Giovanni Villani, Nikolaus von Ligny, vgl. E. E. Stengel, *Neues Archiv*, Bd. 44, 1922,

48) Dante, *Mon.* I, 11.

Literarischen Niederschlag fand die Krise in drei Gutachten, welche die Programme der drei heterogenen Standpunkte, nämlich des kaiserlichen päpstlichen und nationalstaatlichen, in aller Schärfe formulierten. Schon in dem Schreiben, in dem Heinrich den Königen und dem Papst seine Wahl anzeigte, ließ er keinen Zweifel an seiner Auffassung vom Kaisertum. Er spricht vom gottgewollten Imperium, dem alle Menschen untertan sein müssen: ‚universi homines distincti regnis et provinciis seperati uni principi monarche subessent‘⁴⁹. Gestützt auf das Corpus Iuris Civilis versucht er, die entfremdeten Reichsrechte zurückzuholen und spannt dabei den kaiserlichen Herrschaftsanspruch höher als je zuvor ein Kaiser. Erstmals werden in ein kaiserliches Programm die dem römischen Recht entnommenen Sätze von der Allmacht des Kaisers aufgenommen⁵⁰. Vorher dienten sie nur in der Publizistik zur theoretischen Untermauerung eines in der Praxis nie beanspruchten Herrschaftsanspruchs. In seinem Postulat nach einer de facto Unterwerfung Roberts von Neapel scheut Heinrich weder den offenen Kampf noch die Verurteilung Roberts als Majestätsverbrecher.

Dieser kaiserliche Anspruch auf Weltherrschaft blieb in der Zeit der aufblühenden Nationalstaaten nicht unwidersprochen. Die *Petitio Regis Roberti Altera*⁵¹, ‚eine der denkwürdigsten Staatsschriften aller Zeiten‘⁵², untersucht die politische Wirklichkeit des imperialen Anspruches. Sie stützt sich auf die 1275 vom Glossator Marinus da Caramanico erschienenen *Constitutiones Ultriusque Siciliae*, welche die Souveränität des sizilischen Königs feststellten⁵³. Robert spricht dem Kaisertum jede Existenzberechtigung ab, da es nur auf Gewalt beruhe. Nach den Gesetzen eines Organismus sei es zum Verfall bestimmt. Wie seine Gründung durch Gewalt erfolgt sei, so gehe auch sein Untergang vor sich⁵⁴. Dieses Ende sei nun gekommen. Die tatsächliche Macht sei dafür ausschlaggebend, nicht ein fiktiver Anspruch. Auf die unnatürliche Einheit folge die natürliche Vielfalt.

Diese Schrift Roberts, die er unter dem juristischen Beistand des Oldradus da Ponte⁵⁵ verfaßte, stellt die gesamte Weltordnung des Mittelalters in Frage. Sie bildet die ideelle Grundlage zum Nationalstaat und markiert eine Grenze des Mittelalters. Bisher wurde am Dogma festgehalten, daß das

49) Const. IV, Nr. 801, S. 802; Const. IV, Nr. 929, S. 965: ‚Divina precepta, quibus iubetur, quod omnis anima Romano principi sit subiecta‘.

50) Dig. lib. I, tit IV, c XXXI: qui (sc. imperator) legibus omnibus imperialiter est solutus; D 14, 2 9: quod principi placet, legis habet vigorem; CI, 1, 1 Kaiser als personifiziertes Recht und Gesetz.

51) Const. IV, Nr. 1253, S. 1369 ff. vom 24. 8. 1313.

52) Heinrich Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII.*, Münster 1902, S. 28.

53) ‚rex Siciliae superiorem non habet‘ zitiert nach Walter Ullmann, *The Development of the Medieval Idea of Sovereignty*, in: *The English Historical Review*, Bd. 64, 1949, S. 19.

54) Er entnimmt dieses Gesetz Sallust, *Bell. Catil. II, 4*: ‚imperium facile eis artibus retinetur, quibus initio partum est.‘ Engelbert führt dieselbe Stelle bei der Argumentation gegen die Weltmonarchie an.

55) E. Will, *Das Gutachten des Oldradus da Ponte und anderer päpstlicher Juristen zum Prozeß Heinrichs VII. gegen Robert von Neapel*, Berlin 1917.

Ende des Imperiums gemäß der traditionellen Bibelexegese unweigerlich das Ende der Welt nach sich ziehen müsse. Erstmals taucht hier in einem politischen Programm die Idee auf, daß der Untergang des Imperiums nicht ein Ende, sondern den Anfang einer neuen staatspolitischen Wirklichkeit bedeute.

Auch Clemens V. stellt sich den kaiserlichen Ansprüchen entschieden entgegen. In seiner Enzyklika postuliert er die Allgewalt des Papstes gemäß seiner Stellung als Stellvertreter Christi, von dem alle Gewalt ihren Ausgang nehme. Zwar überträgt der Papst die weltliche Macht dem Kaiser, behält sich aber die *plenitudo potestatis in temporalibus* vor. Er ist der oberste Richter, *„princeps generalissimus“*, der Kaiser dagegen sein *„minister et executor in rebus et negociis temporalibus“*. Der Papst gibt Kaisern und Königen Gesetze, deren Erlasse und Rechtssprechungen bedürfen päpstlicher Zustimmung⁵⁶. Kraft dieses päpstlichen Selbstverständnisses kommt Clemens V. in seiner berühmten Bulle *Pastoralis Cura* zur Verurteilung Heinrichs VII., dem weder *de iure* noch *de facto* Könige untertan sind. *„Unde Romanum imperium habet fines et limites suos“*⁵⁷.

Diese drei Schriften stehen repräsentativ für eine Unzahl von theoretischen Abhandlungen und Publikationen, die leidenschaftlich zu dem Problem Stellung nehmen. Engelberts Traktat *De ortu* ist zwar unzweifelhaft vor dem Jahr 1313 geschrieben, doch ist eine genaue Datierung nicht gesichert. Textimmanente Kriterien in Form von konkreten Hinweisen auf die Zeitgeschichte fehlen. *Terminus ante quem* ist der Tod Heinrichs im Jahr 1313. Engelbert gibt an, daß er zur Regierungszeit Heinrichs VII. schreibe: *„qui nostro tempore ad imperii clavum sedet Imperator 97. ab ipso Augusto“* (DO 16). Berücksichtigt man den Titel *Imperator*, den Engelbert ihm zuschreibt, dann müßte der Traktat zwischen dem 29. 6. 1312 und dem 24. 7. 1313, in dem kurzen Zeitraum zwischen Krönung und Tod entstanden sein. Da Engelbert jedoch nicht prinzipiell zwischen *imperium* und *regnum* differenziert und häufig von *reges et imperatores Romanorum* spricht, je nach der Betonung der kaiserlichen Stellung in Bezug auf die politische oder kirchliche Funktion, ist dieser Zeitraum zu eng gefaßt.

Riezler plädiert wegen der pessimistischen Einschätzung der Gegenwart bei Engelbert für eine Datierung vor dem Italienzug Heinrichs. Auch Lewis spricht sich für eine Entstehung vor der Kaiserkrönung, also zwischen 1308 und 1310, aus⁵⁸. Sie sehen in Engelberts Zweifel an der Lebensdauer des Kaisertums einen Beweis für die zeitliche Fixierung vor der Kaiserkrönung. Bei genauerer Betrachtung hingegen spricht gerade die negative Beurteilung der Zeit bei Engelbert, in der die Kaiser täglich zu Kriegen gezwungen sind *„quotidianis et incessabilibus civitatum et populorum, prin-*

56) Const. IV, 2, S. 1345 ff.

57) Const. IV, Nr. 1250, S. 1320 ff., Zitat S. 1338; über die kuriale Auffassung vom Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht unter Clemens V. vgl. Friedrich Schneider, *Heinrich VII., Dantes Kaiser*, Stuttgart 1940, S. 264.

58) Riezler, *Literarische Widersacher*, S. 163; Lewis, *Medieval Political Ideas II*, S. 472.

cipum, gentium et regnorum rebellionibus ad bella continua' (DO 16), für eine Entstehung des Traktates während des Italienzuges, also zwischen Oktober 1310 und Sommer 1313. Aus der Situation der vergeblichen Friedensbemühungen in den oberitalienischen Städten und dem Kampf gegen Robert von Neapel wäre der tiefe Pessimismus Engelberts am ehesten zu erklären, der trotz seiner Apologie des Weltkaisertums dessen Nutzlosigkeit einsieht: ‚Et sic frustra est regnum et imperium Romanum, quod numquam consequutum est, nec forte umquam in futurum consequetur finem suum' (DO 16). Das Scheitern seiner Idealvorstellungen an der Realität während der vergeblichen Friedensbemühungen in Mailand und Brescia hat ihn von der Unerreichbarkeit des Ziels der Weltmonarchie überzeugt. Er ist jedoch trotzdem dem mittelalterlichen Weltbild so verhaftet, daß das Ende der Weltmonarchie für ihn gleichbedeutend mit dem Weltende ist. Den Beginn einer neuen nationalstaatlichen Wirklichkeit sieht er nicht. Daher beendet er seinen Traktat mit eschatologischen Bildern und Prophezeiungen.

Engelberts Werk wirkt wie ein Versuch, die heterogenen Standpunkte seiner Zeit zu harmonisieren. Zwar ist er ein Parteigänger des Kaisers, doch weicht seine Auffassung vom Kaisertum erheblich von der autark-säkularen Idee des kaiserlichen Programms ab. Die päpstlichen Ansprüche läßt er völlig unberücksichtigt. Das Verhältnis zwischen Kaiser und Papst wird nur am Rande erwähnt. Dagegen versucht er den nationalen Standpunkt, den er als Pragmatiker tolerieren muß, mit den übernationalen Ansprüchen des Kaisertums in Einklang zu bringen. Seine Behandlung des Problems zeigt eine gründliche Kenntnis der zeitgenössischen Literatur und eine genaue Analyse der politischen Wirklichkeit seiner Zeit, ist also keineswegs abstrakt und ohne Bezug zur Wirklichkeit. Gleichwohl erhebt sie sich durch ihren nüchternen, leidenschaftslosen Ton und die philosophische Begründung über eine publizistische Tagesschrift hinaus.

Um eine gesicherte Begründung für die Berechtigung der Universalmonarchie geben zu können, beginnt Engelbert ab ovo und behandelt zunächst den Aufbau der Welt.

Der hierarchische Aufbau der Welt

Aristoteles begreift den Kosmos als Stufenreich, das zu dem Urgrund aller Dinge hin geordnet ist. In seinem Weltgebäude fügt sich eine Stufe in die andere. Jedes Ding und jedes Wesen findet in einem Höheren seine Erfüllung, alles geht auf einen ersten Bewegter zurück. Dieser ‚erste Bewegter', bei Plato die Idee des Guten genannt, bei beiden Philosophen eine reine Vernunfteseinsicht, verbürgt die Harmonie und den Zusammenklang der Sphären.

Diese Ansicht des Aristoteles über den Aufbau der Welt wird nach ihrer christlichen Umformung durch Thomas von Aquin zu einer Grundlage des mittelalterlichen Weltbildes. Ein weiteres Verdienst des Thomas ist es, durch Negierung der weltflüchtigen Haltung Augustins und des Frühchristentums zu einer positiven Einstellung dem weltlichen Staat gegen-

über gekommen zu sein: auch dieser ist gottgewollt, da der Mensch nur als Glied der Gemeinschaft leben und seine Bestimmung erfüllen kann.

Für das Mittelalter ist das Universum ein nach einem Gesetz konzipierter Makrokosmos, in dem nach Gottes Willen jedes Teilganze als Mikrokosmos ein Abbild des Allganzen darstellt⁵⁹. Die Welt ist ein Organismus mit immer gleichbleibenden Gesetzen und Prinzipien, die auch in den kleinsten Teilen wirksam bleiben⁶⁰. Die berühmtesten Vertreter dieser Theorie sind Dante, Nikolaus von Kues und Engelbert von Admont⁶¹. Diese Ansicht führt zu einem Analogiedenken, wie es auch Engelbert unter Berufung auf Aristoteles⁶² konsequent durchführt: ‚sicut autem se habet ratio in partibus, sic et in toto‘⁶³.

Jeder Teil hat im Weltganzen seinen eigenen Wert. Er braucht den Bezug zum Ganzen, hat aber Selbstzweck und ist in sich wieder ein einheitliches Ganzes. Am deutlichsten spricht Nikolaus von Kues den Gedanken von der organischen Gliederung in der Einheit und der relativen Selbständigkeit der Glieder bei Einfügung in die harmonische Konkordanz aus⁶⁴.

Nach christlichem Glauben wurde die Welt von einem Gott erschaffen und wird von ihm monarchisch regiert. Die Menschheit selbst ist ein einheitliches Ganzes. Wie schon bei Cicero gilt der Staat als Ausdruck dieser Welteinheit. Demnach ist der Ausgangspunkt aller sozialen Konstruktion das Prinzip der Einheit, aus der die Vielheit fließt⁶⁵. ‚Omnes multitudo derivatur ab uno‘ heißt es bei Thomas von Aquin⁶⁶. Da Gott der Welt immanent ist, muß alles Erschaffene von der göttlichen Einheit geprägt sein. Analog zu dieser Welteinheit wird das Postulat nach einer äußeren Verbandseinheit der gesamten Menschheit erhoben⁶⁷.

Auch bei Engelbert wird der philosophische Gedanke der *reductio ad unum* bestimmend für sein politisches Denken. Er schließt von der Einheit der Menschheit analog auf die Notwendigkeit einer Weltregierung: ‚Et

59) Gierke, Althusius, S. 60.

60) Die mittlere Franziskanerschule überträgt die hierarchische Vorstellung von einer Spitze in den psychologischen Bereich der Seele: die Seele als *minor mundus* und als *regnum*. Der Wille präsidiert als *rex* allen Kräften, s. Walter von Brügge, *Quaestiones disputatae* Q. 4. Vgl. Ernst Stadter, *Die Seele als minor mundus und als regnum*. Ein Beitrag zur Psychologie der mittleren Franziskanerschule, in: *Misc. med.*, Bd. 5, 1968, S. 56–72.

61) Dante, *Mon.* I, 7; *Nic.*, *Conc. cath.* I, 1–4.

62) *Arist.*, *De anima* 2: ‚Quod idem est accipere et videre in toto, quod in partibus‘, so zitiert in *DO* 8.

63) *Eng.*, *DO* 15; vgl. *DO* 10: ‚Et quia eadem est causa et ratio in toto, quae in partibus‘.

64) *Nic.*, *Conc. cath.* II, 27–28.

65) Dante, *Mon.* I, 5–16; *Nic.*, *Conc. cath.* I, 1; weitere Belege s. Gierke, Althusius, S. 61, Anm. 10.

66) ‚tota communitas universi gubernatur ratione divina‘; vgl. Thom. Aquin., *De reg.* I, 2, 3, 12; s. Gierke, *Genossenschaftsrecht* III, S. 557, Anm. 100.

67) Dante, *Mon.* I, 3–4; II, 16; Occam, *Dial.* III, tr 2 1.1, c 1; vgl. Gierke, *Genossenschaftsrecht* III, S. 541, Anm. 53.

videtur, quod iustitius et melius sit omnia regna et omnes reges subesse uni monarchae⁶⁸. Seine ganze spätere Argumentation beruht auf dieser Prämisse. Die angemessene und einzig mögliche Verfassung dieser Weltregierung ist ihm im Hinblick auf den Prototyp der göttlichen Weltregierung die Monarchie. Bis zur Rezeption der aristotelischen Lehre galt der Primat der Monarchie als unbestrittenes Axiom, das auch später weitere Vertreter fand⁶⁹. Deren Argumente gipfeln immer in dem ‚exemplum totius universi gubernationis, quae fit per unum Deum supremum⁷⁰. Denn Gott will, daß alle Schöpfung ihm ähnlich sei, also geeint, wie sein Wesen Einheit ist. Die Menschheit ist Gott am ähnlichsten, wenn sie die höchste Einheit darstellt⁷¹.

Dieser Weltstaat bedarf einer organischen Gliederung und wird daher oft mit einem lebendigen Organismus verglichen⁷². Bei Engelbert taucht der traditionelle Vergleich mit einem corpus mehrfach auf: ‚civitas vel regnum est quasi quoddam unum corpus animatum⁷³. Eng mit dem Vergleich verbunden ist der Gedanke vom Altern und Vergehen des Staates: ‚Quod antiquatur et senescit prope interitum est . . . idem sentiendum et tenendum, quod successu et antiquitate temporis cesset et deficiat in seipso‘ (sc. Imperium Romanum DO 21).

Der Herrscher ist die Seele oder das Haupt dieses corpus⁷⁴, der einzelne Mensch sowohl untergeordnetes Glied in der Gemeinschaft als auch Individuum: ‚membrum corporis et pars totius⁷⁵. Die soziale Ordnung fügt die einzelnen Teile zu einem Ganzen zusammen, damit sie ungestört aufeinander einwirken können⁷⁶. Aus den verschiedenen Begabungen der in der Gesellschaft zusammengeschlossenen Individuen ergibt sich eine sich stets wiederholende Über- bzw. Unterordnung⁷⁷. Dieses System macht das We-

68) Eng., DO 15; De reg. VII, 32.

69) Z. B. Bernhard, Hugo von Fleury, Thomas, Engelbert, Dante, Lupold, Petrarca, Nikolaus von Kues.

70) Thom. Aquin., De reg. I, 2, 5.

71) Dante, Mon. I, 5, 8.

72) Zuerst taucht dieser Vergleich bei Johannes von Salisbury auf, der ihn der Institutio Trajani des Pseudo-Plutarch entnahm; vgl. Wilhelm Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späteren Mittelalter, Leipzig 1938, S. 21 ff.; Friedrich von Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter, in: Historische Zeitschrift, Bd. 36, 1876, S. 334.

73) Eng., De reg. III, 16, 19: corpus naturale; corpus morale et politicum.

74) Aus diesem Bild leiten die Imperialisten eine Vorrangigkeit des Kaisers ab, die Kurialisten schließen aus der Vorstellung vom Papst als Haupt des Imperium auf dessen Überordnung über den Kaiser, da bei Gleichrangigkeit ein animal biceps entstände (Belege bei Gierke, Genossenschaftsrecht III, S. 246, Anm. 68).

75) Eng., De reg. IV, 21–29; DO 8: ‚. . . regnum est quiddam totum, cuius primae partes sunt singuli homines in regno habitantes‘.

76) Mars., Def. pac. I, 2, 5.

77) Arist., Pol. I, 5, 1254 a; Bracton, De legibus f 5 b, ed. Woodbine II, S. 32; Thol., Determinatio, c 20; Thom. Aquin., De reg. I, 1; Aeg., De reg. III, I, 1; Eng., De prov. II, 1.

sen des Staates auf. Es führt analog zum Aufbau des Kosmos zu einer hierarchischen Stufenordnung im Staat, in dem die niedrige Kraft von der höheren und alle von einer höchsten Macht bewegt werden: ‚in ordinatione debita et proportione ad invicem . . . partium‘⁷⁸. Erst das richtige Funktionieren aller Teile gewährleistet die Harmonie. Dementsprechend bedingen sich die einzelnen Stufen gegenseitig. Bei Engelbert hängt die felicitas des engeren Verbandes immer von der des weiteren ab. Die domus verhält sich zur civitas ‚tanquam minus bonum ad maius et pars minor ad maiorem: Bonum vero civitatis ordinatur ad bonum regni sive principatus tanquam maius bonum ad maximum et principalis pars ad suum totum‘⁷⁹. Daraus schließt er, wie schon Thomas von Aquin⁸⁰, auf die Priorität des Allgemeinwohls: ‚Item bonum commune melius est, et magis curandum bono singulorum, et respublica plus quam res privata: quia bonum singulorum, et res privatae, quaeritur et ordinatur ad bonum commune, et ad rempublicam‘⁸¹. Diese Unterordnung des Privaten unter das Allgemeinwohl, die schon in der antiken Philosophie gelehrt wurde⁸², ergibt sich logisch aus der Auffassung des Staates als corpus, dessen Haupt der Fürst ist, während das Volk die Glieder darstellt.

Zwischen Staat und Individuum wird bei Engelbert eine durchgehende Analogie angenommen, da sie Ganzes, bzw. Teil desselben corpus sind und von gleichen Gesetzen geleitet werden. Jedem Staatsteil entspricht ein gewisses Körperglied: ‚cui deputatur a natura unumquodque simile membrum in corpore‘⁸³. Die optima dispositio der einzelnen Glieder bedingt im Körper Gesundheit, im Staat die tranquillitas⁸⁴. Bei beiden unterscheidet er fünf bona interiora: sanitas, pulchritudo, magnitudo, robur, potentiae agonistica und sechs bona exteriora: nobilitas, amicitia, divitiae, honorabilitas, potentia, bona fortuna⁸⁵. Logische Folgerung aus der wechselseitigen Abhängigkeit ist die Interpretation Engelberts von Augustin, De civ. Dei IV, 3: ‚felix est regnum et quilibet homo in regno‘ (DO 8).

78) Eng., De reg. III, 21.

79) Eng., DO 7, 15; zum commune vgl. Berges, S. 118.

80) Thom. Aquin., De reg. I, 9: ‚Maius autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius‘.

81) Eng., DO 7, 15.

82) Vgl. Cic., De off. I, 7: ‚rem publicam ab omnibus esse privatae rei utilitatisque praeponendam‘.

83) Nic. Cus. sieht die ecclesia als corpus mysticum mit Gott als Geist, dem Priestertum als Seele, den Gläubigen als Körper. Jedem Körperglied entspricht je ein geistliches und ein weltliches Amt (Conc. cath. I, 1–6); s. a. Joh. Sal., Hugo von Fleury, Thomas, Marsilius, Ockham; Belege s. Gierke, Althusius, S. 132, Anm. 133.

84) Dies ist ein Topos der kirchenpolitischen Streitschriftenliteratur nach Aug., De civ. XIX, 4; vgl. Thom. Aquin., Eth., 3, 8a.

85) Eng., De reg. II, 16, 31.

Bei Aristoteles ist der Staat die höchste, sich selbst vollkommen genügende Gemeinschaft⁸⁶. Er kennt keine höhere Einheit als die Polis. Das Mittelalter handelt insofern inkonsequent, als es diese Polis (= civitas) durch zwei weitere Verbandseinheiten ergänzt. Das ausgeprägte hierarchische Denken mittelalterlicher Staatstheoretiker schiebt zwischen die bei Augustin angeführten Stufen der sozialen Ordnung, nämlich domus, urbs, orbis⁸⁷, zwei weitere Größen. Engelbert zählt in bewußter Abweichung zu der angeführten Augustin-Stelle fünf Verbandseinheiten auf: domus, vicus, civitas, gens⁸⁸, regnum (DO 12). Aber da diese Stufen nur zur territorialen Größenbestimmung einer Gemeinschaft dienen, sind sie von sekundärer Bedeutung. Ausschlaggebend ist, wie er anhand eines aristotelischen Beispiels beweist⁸⁹, die virtus, nicht die moles, die Qualität, nicht die Quantität.

Diese vermeintliche Inkonsequenz des Mittelalters zeigt in Wirklichkeit ein neues politisches Weltbild auf, das den bisher gültigen Grundsatz der Gliederung nach Ober- und Unterordnung ablöst. Das politische Denken an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert indentifiziert die *communitas perfecta*, die bei Aristoteles eigentlich auf die Polis beschränkt ist, mit jedem souveränen Verband. Durch den Grundsatz von der Souveränität des Fürsten, der keinen Höheren über sich anerkennt, werden die verschiedenen Stufen der mittelalterlichen Hierarchie zu gleichgestellten Gewalten⁹⁰. Daher kann die *civitas* unbedenklich durch das *regnum* überhöht werden, da beide Stufen nicht mehr allein theologisch einem größeren Ganzen eingegliedert sind, sondern ihre Eigenzwecklichkeit besitzen, also *communitates perfectae* sind. Die einzelnen Zweckbereiche ergänzen sich. An die Stelle der bisherigen Ober- und Unterordnung tritt das Nebeneinander der verschiedenen Verbände. Aegidius Colonna sieht als Erster das *complementum* der einzelnen Bereiche als Aufbauprinzip der politischen Weltordnung⁹¹. Die tradierte Stufenordnung, die dem Zweck der *respublica Christiana* diene, wird durch einen Verband in sich selbständiger Vereinigungen abgelöst, deren Zweck rein politisch, also säkularisiert ist. Durch den Gedanken der *communitas perfecta* wird die Verweltlichung des Staates eingeleitet⁹².

86) Arist., Pol. III, 9, 1280b.

87) Aug., De civ. Dei XIX, 7.

88) Engelbert sieht gens als eine Menge gleicher Abstammung, ‚*quae est communitas unius linguae et patriae et morum ac legum*‘. Ihr Wohnbereich ist die antike provincia.

89) Eng., DO 12 nach Arist., Pol. III, 11, 1281b über die Tugend eines Arztes.

90) Occam, Dial. III, 23, c 17 nennt civitas, provincia und regnum gleichgestellte Gewalten, da sie einen Höheren nicht anerkennen. Zum folgenden vgl. v. d. Heydte, S. 59–81, 170 ff.

91) Aeg. Col., De reg. III, 1, 4, zitiert nach v. d. Heydte, S. 176.

92) Heinrich Mitteis, Der Staat des hohen Mittelalters, München 1948², S. 380, 509; v. d. Heydte, S. 171.

Die Entwicklung dieses neuen Weltbildes zeigt sich auch in Engelberts Traktat *De ortu an*. Äußerlich steht er zwar noch ganz in der tradierten hierarchischen Stufenordnung mit dem Prinzip der Ober- und Unterordnung der einzelnen Bereiche. Die Säkularisierung des Staatszweckes und die Anerkennung der Souveränität jedes Einzelstaates lassen jedoch Elemente des neuen Weltbildes erkennen. Da aber bei Engelbert das Imperium, das bei Thomas, Marsilius, Johannes Quidort u. a. in den Hintergrund tritt, immer Hauptthema bleibt und seine religiös-heilsgeschichtliche Funktion nach tradierten Vorstellungen erhalten wird, versucht er den Stufenbau beizubehalten, da die religiöse Zielsetzung ja die nämliche bleibt.

Interessant ist es, daß Engelbert in diesem Zusammenhang nicht von imperium spricht. In DO 12 und den folgenden Kapiteln in denen er über die Regierung reflektiert, verwendet er stets den Terminus ‚regnum‘. Regnum ist ihm hier im antiken Sprachgebrauch die Herrschaft über Provinzen und Völker: ‚habens per vicos et civitates, et gentes distantes ac remotas, sub uno rege et domino subjectorum multitudinem segregatam‘ (DO 12). Gleichwohl ist ihm regnum mehr als nur eine einfache Königsherrschaft, sondern in diesem Zusammenhang ein Synonym zu imperium, aber ohne dessen spätere Überhöhung als Universalverband der durch das Christentum geeinten Menschheit. Bewußt verwendet er die Paronomasie ‚imperium – improperium, (DO 13), spricht aber anschließend wieder von regnum. DO 14 stellt er die Frage, ‚utrum melius sit omnia vel plura regna mundi subesse uni regno vel imperio‘. Die disjunktive Partikel ‚vel‘ und das ebenso häufig in diesem Zusammenhang verwendete ‚sive‘ stehen seit Cicero oft in berichtigendem Sinn oder drücken sogar eine Steigerung aus⁹³. Man könnte ‚regnum sive (vel) imperium‘ also übersetzen mit ‚Königreich oder vielmehr Kaisertum‘.

Daraus ist ersichtlich, daß Engelbert den Terminus imperium, den er anfangs nur als Herrschaft im abstrakten Sinn versteht⁹⁴, im aristotelisch-staatsphilosophischen Teil durch regnum ersetzt. Mit ‚regnum vel (sive) imperium Romanum‘⁹⁵ bezeichnet er das antike Römische Reich als natürliches politisches Gebilde im Gegensatz zum Romanum Imperium Christianum, der christlichen Universalmonarchie des Mittelalters. Damit ist die begriffliche Scheidung des Universalreiches in ein politisches regnum mit einem aristotelischen, diesseitigen Staatszweck und der religiösen Institution mit vorwiegend transzendenter Zielsetzung vorbereitet.

93) Kühner-Stegmann, Lateinische Grammatik II, Satzlehre, Darmstadt 1962⁴, S. 109, 438 f., 439, Anm. 8: in der nachklassischen Zeit soll die Wahl zwischen den beiden Wörtern dem Leser freigestellt werden; *ibid.*, Anm. 9: sive oft im Sinn von ‚et‘; vgl. DO 16: regnum et imperium.

94) DO 11: ‚sub suum iugum et imperium‘; *ibid.* ‚in oriente ... Romani iustum imperium sunt adepti‘.

95) Eng., DO 16, 18.

Die Notwendigkeit der Universalmonarchie – Pro und contra

Sowohl Aristoteles als auch Augustin erklären sich eindeutig für den Kleinstaat. Engelbert gelingt es, ohne seinen Autoritären *expressis verbis* zu widersprechen, eine konträre Meinung zu äußern. Er übernimmt dabei die ihm von der Tradition vorgegebenen Prämissen, kommt aber durch selbständige Deduktionen und Montage von Zitaten zu einer eigenständigen Meinung.

Aristoteles nennt die Polis die höchste staatliche, sich selbst genügende Einheit. Augustin sieht die Familie als Urideal aller irdisch-weltlichen Gemeinschaft und einziges echtes Spiegelbild der himmlischen Gemeinschaft⁹⁶. Daher bleibt bei ihm der Staat ‚in den Grenzen familienhafter Kleinheit und Gesinnung, solange er im Sinne des wahren göttlichen Naturgesetzes verfährt‘⁹⁷. Die Expansion eines Kleinstaates zum Großreich bezeichnet er anhand des Beispiels von dem Assyrerkönig Ninus als ‚großangelegte Räuberei‘⁹⁸. Engelbert folgt Augustin bei der Beschreibung der ursprünglichen idealen Gemeinschaften. Als Ideal zählt er hier die Kriterien auf, die Augustin und Aristoteles als entscheidend für den Primat der Kleinstaaten sehen⁹⁹. Die Entwicklung zum Großreich erfolgte durch die Sünde: aus Herrschsucht dehnte Ninus sein Reich aus (DO 4). Durch die unmodifizierte Übernahme dieser augustinischer Gedanken verwickelt er sich in Widersprüche mit seinen später geäußerten Argumenten für die Notwendigkeit der Weltmonarchie.

Im Anschluß an Aristoteles sieht Engelbert in der Bedürfnislosigkeit, der Ruhe und der Sicherheit die Faktoren, welche das staatliche Glück garantieren: ‚sufficiencia nullo indigens, et tranquillitas nihil dolens, et securitas nihil timens‘ (DO 9). Aber abweichend von diesem kommt er von diesen Voraussetzungen zu einem anderen Resultat: nur ein großes und gerechtes Reich kann diese Elemente aufweisen. Ein kleines Reich ist notwendigerweise unsicher, da es zu stark von seinen Nachbarn abhängt und es ihm an Selbstgenügsamkeit mangelt. Wo aber infolge von besonders günstigen Umständen einem kleinen Reich Sicherheit und Genügsamkeit garantiert sind, ist es zu akzeptieren. Der von dem Historiker Solinus als Beleg für dieses These zitierte König Agelaus von Arkadien dient ihm als Bestätigung.

Engelbert übernimmt grundsätzlich von Aristoteles die Definition des Staates als einer sich selbst vollkommen genügenden Gemeinschaft¹⁰⁰. Auch bei Marsilius heißt es: ‚perfecta communitas omnem habens terminum

96) Aug., *De civ. Dei* III, 10; IV, V, 3; IV, 6; IV, 15.

97) Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München und Berlin 1915, S. 36.

98) Aug., *De civ. Dei* IV, 6.

99) DO 2: gesicherte Grenzen, Einheit von Sprache und Sitten, geographische Abgrenzung.

100) Arist., *Pol.* III, 9, 1280b.

per se sufficientiae'¹⁰¹. Aber während Marsilius wie auch Thomas von Aquin die italienischen Stadtrepubliken als Ausgangspunkt seiner staats-theoretischen Reflexionen nimmt, steht bei Engelbert das Imperium im Vordergrund. Ein räumlich begrenztes Gemeinwesen kann prinzipiell sufficienter sein, d. h., dem aristotelischen Staatszweck des bene vivere genügen, jedoch ist dies in der Praxis des politischen Lebens nur in Ausnahmefällen möglich. Des weiteren hat die Menschheit ein höheres Telos als das rein diesseitig bestimmte der einzelnen Gemeinschaften. Ihrer transzendent-religiösen Zielsetzung dient das Imperium. Letzten Endes ist also erst das Imperium eine *communitas perfecta*, da sie allein das diesseitige und das transzendente Ziel des Menschen anstrebt. Da aber die einzelnen Kleinstaaten in ihrer Zielsetzung säkularisiert werden und erst in ihrer Überhöhung durch das Imperium ihren transzendenten Bezug finden, können sie im Politischen autark im aristotelischen Sinn sein. Die sich in Kirche und Imperium manifestierende Einheit der Menschheit beschränkt sich demnach auf die Gebiete, die der Universalzweck der Menschheit fordert: ‚Der Universalverband ist . . . nur die überwölbende Kuppel eines in selbständige Ganze gegliederten sozialen Gebäudes'¹⁰².

Engelbert spricht sich schon apriorisch für den Universalstaat aus und versucht dann, gemäß der scholastischen Methode, durch Argumente pro und contra das Problem von allen Seiten zu beleuchten. Diese Methode der vorweggenommenen Grundwahrheit, die dann in scheinbarer Objektivität nachträglich durch deduktive Spekulation nachgewiesen wird, ist noch echt mittelalterlich. Auch bei Dante findet sich dieses deduktive Vorgehen. Aeneas Silvius dagegen, der zum Teil den Traktat Engelberts ausschreibt, entwickelt die Materie in rein historischer Betrachtung. ‚In dieser Methode . . . zeigt die Schrift Aeneas' ihre nahe Verwandtschaft mit dem Geist der neuen Renaissancekultur'¹⁰³.

Engelberts Argumente lassen sich in drei Gruppen einteilen. Die ersten vier Beweise entnimmt er der monarchischen Struktur des Alls, es sind die ästhetischen Beweise¹⁰⁴. Da nach der mittelalterlichen Stufenordnung jedes Teil ein Spiegel des Ganzen ist¹⁰⁵, spiegelt sich die Welt in der Menschheit. Darum sucht die Gesellschaftslehre ihre Grundsätze in der Natur oder im Himmel: ‚Ergo optime se habet humanum genus cum vestigia coeli, in quantum propria natura permittit, imitatur'¹⁰⁶. Bei Engelbert heißt es: ‚prima inventio et constitutio regnorum et regum emanuit a natura' (DO 15). Daher entnimmt er auch bei der Apologie der Weltmonarchie sein erstes Argu-

101) Mars., Def. pac. I, 4; Eng., De reg. II, 2–3; s. a. Thomas, Aegidius, Johannes Quidort. Belege bei Gierke, Althusius, S. 229, Anm. 8.

102) Gierke, Althusius, S. 227.

103) Alfred Meusel, Enea Silvio als Publizist, Breslau 1905, S. 76.

104) Ästhetisch im ursprünglichen Sinn des Wortes von griech. *aisthetos* = sinnlich wahrnehmbar.

105) Nic. Cus., Dialogorum de ludo lib. duo: ‚in onibus partibus relucet totum'.

106) Dante, Mon. I, 9; s. a. Aug. Trium., Weltbild als Spiegel der *civitas coelestis*.

ment dem Bereich der Natur. Schon bei der Staatsgründung betonte er stets die naturrechtliche Seite: ‚ratio imitata naturam‘ (DO 1). Der aristokratische Aufbau der Tierreiche, dargestellt am Beispiel des Löwen und des Adlers (DO 1, 15), gilt daher auch für den menschlichen Staat¹⁰⁷. Er hat sich in der Geschichte bereits vielfach bewährt. Jede geordnete Gemeinschaft bedarf einer pyramidalen Unterordnung. Der Aufbau jedes Heeres, der Ratsäle und der Königshöfe beweisen es. Nach dem Analogieprinzip gilt dieser hierarchische Aufbau mit einer Spitze nicht nur für die einzelnen Königreiche, sondern auch für die gesamte Welt. Wenn sich diese Ordnung in den einzelnen Teilen als die beste erwiesen hat, so muß sie auch für das Ganze gelten, denn der Teil hat seinen Zweck im Ganzen. Wie sich das Wohl der Einzelnen dem Gesamtwohl unterordnen muß, so müssen sich die einzelnen Völker unter ein Imperium fügen.

Das vierte Argument ist von Engelberts christlichem Eingottglauben bestimmt. Ausgehend von Cicero¹⁰⁸ definiert er Volk so: ‚populus autem est multitudo hominum communi consensu divini et humani iuris sociata in unum‘¹⁰⁹. Mit dieser Ausweitung Ciceros trägt er dem universalen Anspruch des christlichen Glaubens Rechnung und legt *ein* göttliches Recht der gesamten Menschheit zugrunde. Von dieser Definition aus gelangt er zu einem weiteren Beweis für die Notwendigkeit einer Universalmonarchie. Da es nur ein göttliches Gesetz in der Welt gibt, kann folglich auch nur ein weltliches existieren, ‚quia ius humanum sumit auctoritatem et principium a iure divino‘ (DO 15). Als Conclusio folgt hieraus die Notwendigkeit eines die ganze Menschheit umfassenden Universalstaates: ‚Christianus populus, fide consentiens in illud ius divinum et humanum: et per consequens, una sola republica totius Christiani‘ (DO 15).

Bei den ersten vier Argumenten legte Engelbert die wahrnehmbaren Verhältnisse zugrunde, die irdischen und kosmischen Gegebenheiten, die auf die Notwendigkeit einer Weltregierung schließen lassen. In der zweiten Gruppe führt er zwei ethische Beweise an, die aus dem Postulat nach höchstmöglicher Vollkommenheit eine Weltregierung fordern. Die Welt besteht aus vielen divergierenden, oft widersprüchlichen Elementen. Diese Vielheit, die aus der Einheit stammt, muß wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgeführt werden. Dies vermag nur die Eintracht, wie er anhand eines Sallust-Zitates beweist¹¹⁰. Die Heterogenität der Völker, die sich in Sprache und Sitten, Lebensgewohnheiten und Gesetzen unterscheiden, führt oft zu Zwistigkeiten. Daher muß es einen obersten Richter geben, der soviel

107) Eng., DO 15; dagegen sprechen sich Alberich von Rosciate und Johannes Quidort aufgrund desselben Vergleiches gegen das Universalreich aus (s. v. d. Heyde, S. 110 f., Anm. 74).

108) Cic., De re publ. I, 25, 39: ‚populus . . . coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus‘.

109) Eng., DO 16. De reg. VII, 17.

110) DO 15 nach Aug., De civ. Dei II, 21 zitiert.

Autorität besitzt, daß er die Völker untereinander vereint. Nur ein Weltmonarch kann diese Schiedsrichterfunktion ausüben¹¹¹.

Ein historischer Beweis rundet die Argumentation ab: es gab zu allen Zeiten eine Weltmonarchie. Die göttliche Vorsehung schuf zuerst das Reich der Assyrer, dann das der Chaldäer oder Babylonier, der Meder und Perser. Über die Griechen gelangte die Weltherrschaft zu den Römern, die sie noch heute innehaben. Dies geschah nicht ‚a casu vel fortuna, sed ab ipsa Providentia divina, cui subiacet et obedit rerum mundi cursus et natura, et omnis ars et ratio humana, quae imitatur naturam, et subsequitur Providentiam divinam‘ (DO 15). Das Weltreich ist also gottgewollt.

In diesem Argument von der Gottgewolltheit der Weltmonarchie gipfelt Engelberts Beweisführung über die Notwendigkeit eines imperium mundi. Trotz seiner engen Bindung an Aristoteles und seine Naturrechtslehre läßt er nie einen Zweifel daran, daß Gott der Schöpfer und Erhalter der Welt ist. Ein direkter Eingriff Gottes in die Weltregierung ist zwar unmöglich. Der Mensch bestimmt in freier Entfaltung seiner ratio die Entwicklung der Welt, jedoch erfüllt er damit nur den göttlichen Willen. Auch wenn Gott nur noch causa remota aller menschlichen Handlungen ist, so gilt dennoch das Axiom: ‚Deus omnia et omnibus providet in mundo‘¹¹². Vermittler seines göttlichen Willens ist die Natur und der menschliche Wille, der so angelegt ist, daß er die Natur nachahmt.

Als echter Scholastiker versäumt Engelbert nicht, nach der sic-et-non-Methode auch die Argumente, die gegen die Weltmonarchie sprechen, aufzuführen, um so nach These und Antithese zur Synthese zu kommen. Da die Notwendigkeit einer Universalmonarchie schon a priori bejaht wurde, handelt es sich dabei nur um eine scheinbare Objektivität.

Engelbert kennt Augustins politisches Denken, das überhaupt nicht am Begriff des Imperium orientiert ist. Er weiß um dessen Ideal der Kleinststaaten und ist sich durchaus der ablehnenden Haltung gegenüber der römischen Monarchie bewußt. Aus der geschichtlichen Erfahrung heraus muß er Augustins Ansicht zustimmen, ‚quod feliciores essent res humanae, si singulis regna per se essent, non subiecta uni monarchae‘¹¹³. Auch Aristoteles zieht einen kleinen, aber gesunden Körper einem großen, aber kranken vor. Angewendet auf die gegenwärtige politische Lage muß der objektive Betrachter die Richtigkeit der Argumente konzidieren: ‚ita etiam magis eligendum esset quodlibet regnum in mundo, per se parvum esse, et quietum, quam unum maius omnibus et in se magis omnibus semper turbidum et inquietum, quae nunc est et semper fuit regnum Romanorum‘ (DO 16).

111) Von der Ineffektivität des Römischen Reiches überzeugt, fordert Jakob von Viterbo, *De reg. christ.* II, 8, ed. Paris 1926, S. 254 vom Papst, Schiedsrichter und Vermittler zu sein. Vgl. v. d. Heydte, S. 129, Anm. 25, Anm. 26 weitere Belege.

112) Eng., *De prov.* I, 1, 3, 7, 8.

113) Eng., DO 16 zitiert Aug., *De civ. Dei* IV, 15.

Eine weitere geschichtliche Realität ist die Ineffektivität des Römischen Reiches. Zweck einer Universalmonarchie soll neben seiner religiösen Funktion die Vereinigung und Aussöhnung der einzelnen Reiche sein. *„Hunc autem finem raro legimus in historiis, et numquam audivimus nec vidimus temporibus modernis, aliquam Romanorum regum et Imperatorum perfecte pro suo tempore assequutum“* (DO 16). Die Geschichte lehrt, daß seit Numa Pompilius unter keinem römischen Kaiser die Türen des Janus-Tempels, das Symbol des Weltfriedens, längere Zeit geschlossen waren. Die Mehrzahl aller römischen Kaiser starb eines gewaltsamen Todes¹¹⁴. Unter Berufung auf die aristotelische Autorität¹¹⁵ zieht Engelbert die Folgerung aus der historischen Erfahrung: *„Et sic frustra est regnum et imperium Romanum quod numquam consequutum est, nec forte unquam in futurum consequetur finem suum“* (DO 16).

Die Tatsache, daß es unabhängig vom Römischen Reich lebende Völker gibt, die trotzdem in gutem Einvernehmen mit dem Reich stehen, erhärtet die Überflüssigkeit einer Weltmonarchie. Jedes durch Sprache, Vaterland, Sitten und Gebräuche sich unterscheidende Volk hat ein eigenes positives Recht, das niemals bei allen Völkern das gleiche sein kann. Daher kann auch kein Kaiser den Anspruch erheben, für alle Völker Recht zu sprechen. Desgleichen ist der christliche Glaube nicht für alle Völker verbindlich. Juden und Heiden können nicht mit Christen in einem Staat zusammenleben, da es kein gemeinsames göttliches Gesetz für sie gibt.

Alle diese Gründe sprechen für eine Auflösung des Römischen Reiches. Unter Hadrian¹¹⁶ und Jovinian wurde das zu dieser Zeit schon in seinen Kräften und Rechten geschwächte Reich Schritt für Schritt abgebaut. Diese langsame Auflösung schreitet immer weiter fort. De jure sind bereits viele Länder dem Herrschaftsbereich des Imperium entzogen: *„Et ita videtur, quod imperium etiam de iure posset in totum destrui, et auferri“* (DO 16).

Die pragmatischen, an der Realität orientierten Argumente gegen das Weltreich, die größtenteils dem Augustin entnommen sind, überwiegen die ästhetischen und ethischen, die eine Weltmonarchie postulieren. Um sie zu entkräften, muß Engelbert weit ausholen. Er entscheidet die Diskussion in seiner Stellung als christlicher Philosoph und Theologe. Seine Grundthese ist die Unterscheidung zwischen der *beatitudo terrena* und der *beatitudo divina*. Das gegenwärtige Glück ist zeitlich und daher vergänglich, nur das transzendente ist das wahrhafte und ewige: *„felicitas praesentis vitae simpliciter est imperfecta respectu aeternae verae felicitatis“* (DO 17). Zu einem vollkommenen Glück aber gelangt nur, wer in seiner Art vollkommen ist, d. h. im Anschluß an Augustins Prädestinationslehre, daß jeder Mensch zu Glück oder Unglück prädestiniert ist. Die *vita terrena* ist

114) Vgl. Aug., *De civ. Dei* III, 15; s. a. Thol., *Determinatio c XVII*: er sieht in dem gewaltsamen Tod aller schlechten Herrscher den Ausdruck des Abscheus Gottes.

115) Arist., *Physik* 2: *„frustra est, quod non sequitur finem suum“*.

116) Vgl. Aug., *De civ. Dei* IV, 29.

instabil, veränderlich und unbeständig, ein Vorspiel nur zum ewigen Leben: ‚quia est umbra quaedam, et transitus, et via ad futuram vitam, quae est immutabilis et perpetua‘ (DO 17). Dieser christliche Platonismus ist seit Augustin für das Mittelalter verbindlich. Die *vita terrena* steht einer echten, d. h. vollkommenen *beatitudo* entgegen, da sie die drei Bedingungen, die nach Aristoteles die Voraussetzung zur Glückseligkeit sind, nämlich *sufficientia*, *tranquillitas*, *securitas*, nicht erfüllen kann. Da die irdische Vollkommenheit von ihren Umständen abhängig ist, kann sie nur insoweit es die äußeren Gegebenheiten zulassen, perfekt sein¹¹⁷. Glück ist also kein statischer Zustand. Es muß erkämpft werden, denn der Mensch kann die widrigen Umstände ändern. Durch Selbstbescheidung können sie auf ein Minimum reduziert werden, negiert werden können sie nicht. Dem Menschen bleibt nur eins: mit stoischem Fatalismus sich in das Unvermeidliche fügen und das Bestmögliche den Umständen entsprechend zu leisten.

Die vollkommene Glückseligkeit in diesem Leben zu erreichen, ist also unmöglich. Aber der Weg zu einem vollkommeneren Glück führt über die Gemeinschaft mit ihrer Stufenordnung. Die Unmündigen werden durch die Mündigeren zu einem höheren Grad der Vollkommenheit geführt¹¹⁸. Die private Glückseligkeit wird damit dem Staat anvertraut. Dieser wird dadurch in seinen Funktionen vom reinen Herrschen erweitert zum Garanten für die Seinsvollendung des Bürgers und der Gemeinschaft selbst. So wie die Glückseligkeit der kleineren Gemeinschaften von der jeweils übergeordneten größeren abhängt, so liegt in der bestmöglichen Vollkommenheit des Reiches das Heil aller beschlossen: ‚ita ultima et excellentissima est felicitas imperii . . . in cuius felicitate tanquam universali, et pro tanto una et ultima ac optima, consistit salus et felicitas omnium‘ (DO 17).

Nach dieser grundsätzlichen Untersuchung kann Engelbert zu seiner Synthese kommen. Während er bisher außer in der Vorrede nie als Autor selbst aufgetreten ist, zeigt er sich hier, wo er eine eigene Entscheidung trifft, die einmalig ist, als auktorialer Erzähler, er tritt in Ich-Form auf.

Die Frage, wie lange es noch eine Weltmonarchie geben wird, kann er nicht entscheiden. Das liegt allein in der Hand Gottes¹¹⁹. Aber er spricht sich eindeutig für das Universalreich als solches aus: ‚Concedimus ergo rationes adductas pro ista parte, quae sumuntur . . . constitutionem et statum unius Imperii et capitis unius in mundo‘ (DO 18). Ausschlaggebend für diese Ansicht ist neben den genannten grundsätzlichen Überlegungen die als Vorbild dienende Ordnung der Natur und als Folge davon die des gesamten politischen Lebens, die Einheit von Kirche und Staat und letztlich die göttliche Vorsehung.

117) Eng., DO 17: ‚perfecta secundum quid solum, scilicet quantum est huic vitae et eius conditionibus possibile suo modo‘.

118) Eng., DO 17; interessant erscheint hier das Auftauchen eines Bibelzitates (Röm. 13), mit dem Engelbert hier erstmals die Hierarchie des Staates stützt.

119) Eng., DO 18.

Die in De ortu c 16 angeführten Gegenargumente sind nach den prinzipiellen Ausführungen zum Problem von Ideal und Realität schnell entkräftet. Augustins Ideal eines friedlichen Nebeneinanders aller Völker ist in dieser Welt auf die Dauer unmöglich. Erst in der Zeitlosigkeit des ewigen Lebens ist es zu verwirklichen: ‚in futuro cessabit omnis postestas et praelatio‘ (DO 18). Die Umstände des jetzigen Lebens stehen diesem Ideal entgegen. Die Praxis des politischen Lebens beweist die Notwendigkeit einer universalen Führung zur Einigung der Völker. Mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit eines vollkommenen irdischen Glücks wird wie in dem vorhergehenden Kapitel die Antwort auf die dem Römischen Reich vorgeworfene Unwirksamkeit gegeben. Im Gegensatz zu dem statischen Frieden des transzendenten Reiches muß das Glück der *vita terrena* ‚in actu et in motu‘ (DO 18) täglich erarbeitet werden. Schon in der Bibel heißt es: er setzt den Frieden dir zur Aufgabe. Das irdische Glück besteht daher nicht im Frieden selbst, sondern in der Arbeit an diesem Frieden. ‚*finis et fructus felicitatis praesentis regni temporalis, est in ordinanda pace sua et suorum, cum studio et cum gaudio continue laborare, etiamsi ipsam pacem nunquam possit realiter obtinere*‘ (DO 18). Damit spielt die augustinische Ansicht von der Relativität des irdischen Staates herein, der sein Glück erst im Jenseits findet. Engelbert gerät hier in Widerspruch zu seinen vorher geäußerten Ansichten von der Eigenwertigkeit des Staates. Die Harmonisierung von Aristoteles und Augustin ist hier mißlungen.

Zu Engelberts Zeit ist die Kreuzzugs-idee noch lebendig. Der Kampf des Christentums um Ausbreitung seines Glaubens ist daher einer der Hauptgründe für den Anspruch auf Universalität, den der christliche Weltkaiser erhebt. Kein christliches Volk darf sich von diesen Bestrebungen ausschließen. Die Exemption einiger Staaten, die diese als Belohnung für ihre dem Reich geleisteten Dienste erhielten, darf niemals zum Prinzip werden. Diese Exemptionstheorie zeigt die tiefe Verankerung der Kaiseridee im mittelalterlichen Denken und bei Engelbert, der im Rahmen der Souveränität der Kleinstaaten eine konstruierte Exemptionstheorie ablehnt, sie aber bei der Apologie des Kaisertums in Anspruch nimmt, um bestehende Tatsachen zu rechtfertigen¹²⁰.

Mit dem Hinweis auf das bei allen Völkern und Stämmen gültige Naturgesetz widerlegt Engelbert das von seinen fiktiven Gegnern vorgebrachte Argument der Unangemessenheit eines positiven Rechts für verschiedene Völker. Ihm ist der mittelalterliche Gedanke einer Völkergemeinschaft, die die ganze Erde umfaßt, nicht fremd. Wenn auch der fehlende christliche Glaube einige Völker von der *respublica Christiana* trennt, so verbindet sie doch der eine Gott, der alle Menschen erschaffen hat und ihnen mit der *lex naturalis* eine allgemeine gesetzliche Grundlage gegeben hat. Seine Normen gelten für Heiden und Christen. Dadurch entsteht eben diese natürliche, weltumfassende Völkergemeinschaft¹²¹. Wie sehr Engelbert noch dem

120) Belege zur Exemptionstheorie bei v. d. Heydte, S. 33–35.

121) Belege *ibid.*, S. 231, Anm. 43a.

mittelalterlichen Weltbild verhaftet ist, zeigt das völlige Fehlen eines Nationalgefühls. Die Antinomie von Heiden und Christen ist ihm wichtiger als die der einzelnen Nationen.

Zusammenfassung und Interpretation

Julius Ficker nennt als wichtiges inneres Kriterium eines Weltreiches ein gemeinsames Interesse von verschiedenen Völkern und das Bewußtsein gemeinsamer Aufgaben¹²². F. A. von der Heydte definiert ein Reich als ‚Verbindung politischer Herrschaftsverbände mit lockerer rechtlicher, aber starker politisch-ideologischer Verknüpfung der einzelnen Glieder‘¹²³. Das mittelalterliche Kaisertum entspricht dieser Definition. Tragender Grund seines Weltherrschaftsgedankens ist die universale Tendenz des Christentums. Die hieraus dem Kaiser erwachsenden Aufgaben überdauern die verschiedenen Formen der Reichsidee vom Früh- bis zum Spätmittelalter und beleben auch dann noch den Weltstaatsgedanken, als die geschichtliche Realität der Nationalstaaten eine neue Rechtfertigung der *monarchia mundi* verlangte.

Engelbert versucht als erster¹²⁴ die durch die politischen Ereignisse ad absurdum geführte staufische Reichsidee mit neuem Gehalt zu füllen. Um dieses Ziel zu erreichen, verknüpft er die aristotelischen Lehren mit dem tradierten Gedankengut. Gründung, Aufstieg, Verfall und Zweck eines Staates behandelt er nach aristotelischen und philosophischen Prinzipien. Wesentlich dabei ist, daß sein Weltbild trotzdem christlich-mittelalterlich bleibt. Die natürliche, nach Aristoteles bestimmte, Ordnung des Staates fügt sich harmonisch in die von der traditionellen Reichsideologie bestimmte Weltstruktur des Mittelalters ein.

Engelbert ist einzureihen zwischen Thomas von Aquin, der die aristotelische Staatslehre in sein kirchliches System von Ethik und Politik eingebaut hat und den französischen Staatstheoretikern, die während des Kampfes zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen eine neue, wissenschaftlich begründete Lehre vom Staat schufen. Deren rein politische, diesseitig bestimmte Lehre vom Volk und seiner naturrechtlichen Selbstbestimmung, von der Souveränität des Einzelstaates, war zwar nicht völlig losgelöst von Kirche und Religion, erkannte aber die bisherige mittelalterliche Weltordnung nicht mehr an.

Augustin leitet aus der Analyse des Römischen Reiches seine Ablehnung des politischen Staates ab. Rom ist zwar für ihn nicht generell die Verkörperung der *civitas terrena*, denn unter diesem Begriff versteht er in erster Linie die ‚Gemeinschaft der nach dem Fleische Lebenden‘. Ihr Gegenteil ist die *civitas Dei* als ethisch bestimmte Gemeinschaft der ‚*secundum spiritum*

122) Julius Ficker, *Das deutsche Kaiserreich in seinen universalen und nationalen Beziehungen*, Innsbruck 1861, S. 21.

123) V. d. Heydte, S. 18 f.

124) Johannes Hartung, *Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter*, Diss., Halle 1909, S. 42: ‚Die Untersuchung hierüber (sc. die Frage der Weltherrschaft) ist sein ureigenstes Werk‘.

vivere volentium'. Erst von hier aus kommt er zu einer Annäherung der Begriffe an wirklich bestehende Gemeinschaften¹²⁵.

Die *civitas Dei* ist für ihn die Vision eines großen, rein religiös verstandenen Imperium Christianum, für dessen Verwirklichung auf Erden er keinen weltgeschichtlichen Ansatzpunkt sieht, da er das Imperium Romanum Christianum noch nicht kennt. Daher vertritt er das Ideal der Kleinstaaten, der ursprünglichen Form aller Herrschaft, die nur durch die Sünde zum Großreich entartete¹²⁶. Der Kleinstaat ist ihm das einzige Spiegelbild der himmlischen Gemeinschaft, denn in der idealen Welt des Gottesstaates ist das soziale Gefüge durch ein friedliches Nebeneinander der verschiedenen Individuen gekennzeichnet. Damit stellt er das Axiom einer kosmischen Analogie auf, in der die *civitas Dei* auf Erden als *civitas permixta* wiederkehrt¹²⁷. Diese *civitas permixta* ist die einzige auf Erden realisierbare Form der *civitas Dei*. Das Römische Reich ist eine Anmaßung, denn seine Dimension übersteigt die Fassungskraft der menschlichen *ratio*. Ein Weltreich gibt es nur als Weltreich Gottes.

Obwohl Augustin vom 5. bis zum 13. Jahrhundert als unwidersprochene Autorität gilt, folgt ihm das Mittelalter in dieser Ansicht nicht. Das mittelalterliche Imperium Romanum ist die ununterbrochene Weiterführung des antiken Römischen Reiches in Verbindung mit dem Christentum. Durch die christliche Umgestaltung des Universalreiches wurde so eine Zusammenlegung von *civitas Dei* und *civitas terrena* bewirkt. Während bis ins Hochmittelalter diese Idee unbewußt im Reichsgedanken impliziert war, wurde sie von Otto von Freising *expressis verbis* hervorgehoben. ‚Die geschichtsphilosophische Tat Ottos ist die Verschmelzung des augustianischen *Civitas-Dei*-Begriffs mit dem staufischen Reichsgedanken¹²⁸. Anders als Augustin versetzt Otto von Freising die *civitas Dei* nicht in die transzendente Ebene, sondern ist von der Möglichkeit ihrer Realisierung auf Erden überzeugt. In der von Christus sanktionierten Verbindung von *imperium* und *ecclesia* sieht er die einzige auf Erden konkretisierbare Form der *civitas Dei*. Daß dieses *civitas* nicht ‚rein‘ sein kann, sondern notwendigerweise eine *civitas permixta*, nimmt er in Kauf: ‚non iam de duabus civitatibus, immo de una pene, id est ecclesia, sed permixta, historiam texuisse¹²⁹. Basis dieser *civitas Dei* auf Erden ist die untrennbare Einheit von *imperium* und *ecclesia* im Romanum Imperium Christianum: ‚Nemo ... christianum imperium ab

125) Johannes Spörl, Die ‚Civitas Dei‘ im Geschichtsdenken Ottos von Freising, in: *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, ed. Walther Lammer, Darmstadt 1965 (= 1961), S. 300.

126) Aug., *De civ. Dei* III, 10; IV, 3; IV, 6; IV, 15.

127) *Ibid.* I, 35.

128) Johannes Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, Darmstadt 1968 = München 1935, 2. Kapitel: *Staufische Reichsmetaphysik*: Otto von Freising, S. 43.

129) Otto Frising., *Chron.* III, 6; VII Prolog.

*ecclesia separare putet*¹³⁰. Ihre Harmonie ist die Grundlage der Weltordnung.

Otto von Freising wurzelt mit dieser Auffassung unmittelbar in der karolingischen Tradition. Für das 9. Jahrhundert ist der Begriff *ecclesia* nachgewiesen als *corpus Christi*, innerhalb dessen sich die zwei Schwerter ergänzen als ‚zweifache Ausübungsform der Koaktivgewalt der Kirche‘¹³¹. Das *sacerdotium* kann auch in der weltlichen Gesellschaft Verantwortung tragen, die weltliche Gewalt hingegen übernimmt die Schutzherrschaft über die Kirche. ‚Die *ecclesia* umfaßt wie eine Kuppel *regnum* und *sacerdotium*‘¹³².

Mit dieser ‚Theologie des Imperium‘¹³³ schafft Otto in seiner *civitas*-Lehre ‚in Sinne einer Selbstbehauptung des Romanum Imperium Christianum ein Gleichgewicht gegen das beginnende nationalstaatliche Denken‘¹³⁴. Seine Reichslehre wird zur bestimmenden Idee im Kampf gegen die Nationalstaaten und beeinflußt Engelbert entscheidend.

Weitere Argumente entnimmt das Hochmittelalter dem durch Thomas von Aquin christianisierten Aristoteles. Während Augustin durch die Hinrichtung auf das Jenseits die Welt als negatives Niedriges sieht und somit eine transzendente Weltanschauung vertritt, verlegt Aristoteles abweichend von der platonischen Ideenlehre das wahre Wesen der Dinge in diese selbst und nicht in eine transzendente Welt. Indem er die Welt und ihre Erscheinungsformen analysiert und in Kategorien einordnet, erhebt er sie zu einem würdigen Objekt der Betrachtung, als das bei Augustin nur die *civitas Dei* gesehen wird. Aristoteles setzt als menschliche Hauptkraft die Vernunft ein. Ihr Betätigungsfeld ist die Welt. Nach den im Menschen liegenden Anschauungsmodellen gliedert er die Welt und macht sie durch seine vernünftige Gliederung selbst vernünftig. Er handelt in eigener Verantwortung, ohne Abhängigkeit von außermenschlichen Hilfestellungen. Mit dieser Theorie von der freien *ratio* des Menschen liefert Aristoteles dem Spätmittelalter ein philosophisches Argument für die Forderung nach dem Universalstaat, wobei die Tatsache, daß er selbst nur die Polis kennt, von den Imperialisten ignoriert wird.

Durch die aristotelische Renaissance wird die stoisch-patristische negative Wertung des Staates aufgehoben und ein positives Bild vom Staat wie in der antiken Philosophie gewonnen. Wenn das irdische Reich Spiegelbild der transzendenten Gottesordnung ist, dann ist der Mensch aufgefordert, in diesem Reich tätig zu sein. Der mönchische *contemptus mundi* wird zu-

130) Ibid. VII, Prolog.

131) Congar, Heilige Kirche, S. 431; vgl. die Praxis der Herrschaftsausübung in der Karolinger- und Ottonenzeit.

132) Vgl. Kölmel, S. 79 f.: er zitiert Jonas von Orléans, *De institutione regia*, ed. Reviron I, S. 314: ‚universaliter *Ecclesia corpus est Christi*‘.

133) Spörl, Staufische Reichsmetaphysik, S. 44.

134) Spörl, *civ. Dei*, S. 320.

gunsten eines aktiven Lebens abgelehnt¹³⁵: ‚agens semper nobilius est patiente . . . et per consequens . . . passiva subiecta sunt activis‘¹³⁶. An seine Stelle tritt der im platonisch-aristotelischen Sinn konzipierte homo politicus, der nur in der Gemeinschaft seine Vernunftpotenz verwirklichen und sein Lebensziel erreichen kann. Als Synthese der christlich-augustinischen und antik-aristotelischen Auffassung entsteht ein Geschichtsbild, das in dem augustinischen Rahmen der Geschichte den Menschen nicht länger als willenloses Werkzeug der göttlichen Allmacht sieht. Er wird zum verantwortlichen Mitspieler Gottes im lebendigen Zusammenwirken zwischen Gott und Mensch. Indem der Mensch politisch tätig ist und die Welt nach seiner ratio leitet, betätigt er sich gottgefällig und arbeitet damit an seiner Erlösung.

Aus dieser Einsicht heraus, die seine Mischung von Glauben und Pragmatismus erklärt, entwickelt Engelbert als ideale Synthese von politischer und weltlicher Macht eine ecclesia als Ausdruck der durch den Glauben geeinten Christenheit mit zwei gleichberechtigten Häuptern, dem Papst und dem Kaiser. Dabei trennt er scharf zwischen Geistlichem und Weltlichem. Der weltliche Staat ist bei Engelbert völlig frei von religiöser und kirchlicher Bevormundung. Der Kaiser hingegen, für dessen Existenzberechtigung naturale und politische Kategorien allein nicht ausreichen, hat auch im kirchlichen Bereich seine Verantwortung, ohne daß er mit der hierarchischen Lenkung der Anstaltskirche in Konflikt geraten darf. Er ist der Schutzherr der Kirche, sorgt für deren äußere Sicherheit gegen die Heiden und die Ausbreitung des Glaubens¹³⁷. Sacerdotium und regnum als Institutionen sind jeweils unabhängig und selbständig. Beide tragen aber in der respublica christiana gemeinsam die Verantwortung. Daher kann ein Kaiser abgesetzt werden ‚propter . . . inobedientiam quoad ecclesiam‘ (DO 23)¹³⁸. Durch wen diese Absetzung geschieht, ob durch den Papst oder durch das Volk, führt Engelbert nicht aus. Das Beispiel der Absetzung Sauls durch den Hohenpriester Samuel, auf das er verweist, wurde in der kurialistischen Publizistik als Beweis für das Absetzungsrecht des Papstes gesehen¹³⁹. Dante wendet sich gegen diese Ansicht, indem er darauf verweist, daß Samuel dies in göttlichem Auftrag erledigt habe¹⁴⁰. Im Einklang damit steht Engelberts Meinung ‚unum (regem) reprobatum a Deo propter inobedientiam‘ (DO 23).

135) Vgl. hierzu die Hochschätzung des Mönchtums bei Augustin und Otto von Freising als Retter der verdorbenen Welt. S. Otto Frising., *Chronicon* VII, 34.

136) Eng., DO 1; DO 18: der ewige Friede kann nur ‚in actu et motu‘ verdient werden; *Spec. virt.* I, 1: Erlangung eines Ziels ‚non speculando vel meditando solum, sed agendo et faciendo‘.

137) Eng., DO 22: ‚gladio temporalis sive saecularis potestatis sublato gladius spiritualis carebit . . . suo defensore‘.

138) S. S. 388 f. dieser Arbeit.

139) S. a. Joh. Sal., *Policr.* IV, 3.

140) Dante, *Mon.* III, 6.

Engelbert versucht damit die Eigenständigkeit des Kaisertums zu untermauern, indem er es als unabhängigen Bestandteil der *ecclesia* auffaßt. Die für das Mittelalter typische enge Bindung an die christliche Religion bleibt dabei erhalten. Erst Dante sichert die völlige Unabhängigkeit des Imperiums dadurch, daß er dessen Aufgabenbereich entkirchlicht und ihm nur säkular-humane Aufgaben zuweist. Bei beiden wird das Papsttum konsequent auf rein geistliche Angelegenheiten beschränkt. Die Kirche hat keine weltlichen Herrschaftsrechte.

Es war das Verdienst des Thomas von Aquin gewesen, die aristotelische Staatslehre in sein christliches System einbezogen zu haben. Fast alle Aristoteliker der Nachfolgezeit vertreten im Grund einen christlichen Aristotelismus im thomistischen Sinn. Aber Thomas befaßt sich nicht mit dem Imperium und schreibt infolgedessen auch nicht dessen Apologie mit aristotelisch-philosophischen Argumenten. Erst nach der Wende des 13. zum 14. Jahrhundert, als durch Heinrich VII. ein erneuter Versuch unternommen wurde, den verlorengegangenen Reichsrechten nicht nur *de jure*, sondern auch *de facto* Anerkennung zu erzwingen, fanden sich in Engelbert von Admont und Dante zwei Staatstheoretiker, deren Anliegen es war, *to relate the theme of empire to the Aristotelian concepts*¹⁴¹. Wegen der gemeinsamen Grundtendenz entstand in beiden Werken eine teilweise frappierende Ähnlichkeit der Anschauungen, welche die Frage nach einer wechselseitigen Abhängigkeit berechtigt erscheinen ließ¹⁴². Inzwischen scheint es gesichert, daß eine Abhängigkeit weder bei Engelbert noch bei Dante vorliegt¹⁴³ und die Übereinstimmung den gemeinsamen Quellen zuzuschreiben ist. Für die Auffassung spricht auch die bei allen gemeinsamen Grundthesen doch große Abweichung in wesentlichen Punkten.

Sowohl Engelberts als auch Dantes Denkstruktur ist im wesentlichen thomistisch¹⁴⁴. Beider Weltreich basiert auf der Einheit der menschlichen Natur und ihren Zweckvorstellungen. Da ein Gott den Kosmos beherrscht und dieser Gott der Welt immanent ist, muß alles Erschaffene von seiner göttlichen Einheit geprägt sein¹⁴⁵. Diese christliche Voraussetzung illustrieren beide Autoren mit verschiedenen Zitaten antiker Philosophen über den Wert der Einheit¹⁴⁶. Die aristotelische Autarkie der einzelnen Verbände, die bei Aristoteles nur auf die Polis als den obersten Kulturkreis bezogen wird, weiten sie dahingehend aus, die Menschheit als organisches Ganzes zu sehen. Diese Einheit des Menschengeschlechts bedarf der Verkörperung

141) Lewis, *Medieval Political Ideas* II, S. 441 f.

142) Vgl. Ilwolf, Lorenz, Wegele, Kampers, Schneider, Stengel u. a.

143) Lewis II, S. 485; Datierungen der *Monarchia* nach letzten Forschungen um 1313/14 (s. Maccarone, *Il terzo libro della Monarchia*, *Studi Danteschi* 333/1955, bes. S. 139 f.; F. Schneider, *Neue Deutungen und Datierungen*, *Deutsches Dante-Jahrbuch* 36/37, 1958, S. 196 ff.

144) Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge 1963, S. 87, Anm. 1.

145) Dante, *Mon. I*, 8: *„vero enim ratio unius in solo illo est“*.

146) Eng., *DO 14*: Sallust; Dante, *Mon. I*, 15: Ovid. *Met.*

durch eine staatliche Einheit, die Weltmonarchie. Die soziale Ordnungsform der Menschheit ist die Universalmonarchie: ‚ad bene esse mundi necesse est monarchiam esse sive imperium‘¹⁴⁷. Auch bei Dante besteht das Wesen des Staates in dem System der Über- bzw. Unterordnung, dessen Auswahlprinzip die ratio ist. Der hierarchische Aufbau der Welt wird bei beiden Autoren gleich beschrieben¹⁴⁸. Die augustinischen Stufen der Welt-hierarchie, nämlich domus, urbs, orbis werden unter Einbeziehung der aristotelischen Dreizahl¹⁴⁹ zu den fünf Gemeinschaften domus, vicus, civitas, provincia, regnum¹⁵⁰. Diese Stufenordnung ist für das mittelalterliche Denken ohne eine Spitze nicht denkbar, wie die Beispiele aus der Natur und dem praktischen Leben beweisen¹⁵¹.

Wie die gesamte Menschheit nur Teil des monarchisch geleiteten Alls ist¹⁵², so ist analog der Einzelmensch nur Teil der Menschheit. Er hat im Ganzen seinen Zweck und sein letztes Ziel. Daher ist die Hinordnung der Teile auf eine Einheit das Ziel jeder Ordnung. So ist der Mensch der Gesamtheit untergeordnet ‚quasi pars ad suum totum‘ und das Allgemeinwohl vorrangiger¹⁵³. Während die christliche Lehre vom Endzweck der Einzelseele, i. e. ihrer Vereinigung mit Gott, ausgeht und der Gesamtheit keinen übergeordneten Zweck einräumt, sprechen sowohl Dante als auch Engelbert nur von dem rein diesseitigen, über allem stehenden Staatszweck. Ein christlicher Aspekt fehlt¹⁵⁴.

Dies war der Angriffspunkt des Dominikaners Guido von Vernani, der zwischen 1327 und 1329 eine Widerlegung der Monarchia verfaßte. Die Normen seiner Kritik entnahm er Augustin. Als wichtigstes Indiz für die fehlerhafte Lehre Dantes führte er Augustins Gottesstaat XIX, 4 an: ‚höch-

147) Dante, Mon. I, 5.

148) Daß dieser hierarchische Aufbau der Welt nicht allgemeines Argument für die Notwendigkeit der Weltmonarchie ist, beweist Alexander von Roes, der von ganz anderen Voraussetzungen zur Apologie des Imperiums kommt. Er kennt keine hierarchisch geordnete Schöpfung, sondern ein gleichberechtigtes Nebeneinander der drei Strukturformen in der Welt, nämlich sacerdotium, imperium, studium. Vgl. Walter Mohr, Alexander von Roes — Die Krise in der universalen Reichsauffassung nach dem Interregnum, in: Misc., med., Bd. 5, Berlin 1968, S. 270—300.

149) Aug., De civ. Dei XIX, 7; Arist., Pol. I, 2, 1252b.

150) Eng., DO 7, 12; vgl. Fritz Kern, Humana Civilitas. Eine Dante-Untersuchung, Leipzig 1913, S. 11, Anm. 1.

151) Eng., DO 15; Dante, Mon. I, 6.

152) Dante, Mon. I, 7.

153) Eng., DO 15; Dante, Mon. I, 6.

154) Vgl. auch das Fehlen jeden christlichen Bezugs bei der Regierung des Monarchen. Eng., DO 19, Spec. II, 22: der Fürst soll aus Liebe zu Frieden und Gerechtigkeit gut regieren. Dagegen Thom. Aquin., De reg. I, 9: amor Dei und praemium aeternum sollen seine Beweggründe sein.

stes Ziel des Menschengeschlechts ist der einzelne Mensch, dessen Bestimmung die ewige Seligkeit ist¹⁵⁵.

Freilich kommen auch Dante in den theologischen Schlußkapiteln der *Monarchia* und Engelbert in *De ortu c* 18 auf einen christlich-transzendenten Staatszweck, der darin besteht, den Menschen zu seinem Seelenheil zu führen. Aber in erster Linie ist das *Telos* des Staates diesseitig bestimmt. Eine eigentlich metaphysisch-religiöse Zielsetzung im christlichen Sinn fehlt. So definiert Dante das *Imperium* als *„unius est principatus et super omnes in tempore vel in iis et super ii, qui temporaliter mansurantur“*¹⁵⁶. Da nach aristotelischen Anschauungen nicht ein transzendentes sittliches Prinzip den Staat geschaffen hat, sondern seine innerste Ursache der den Menschen immanente Gesellschaftstrieb ist, fehlt auch jede transzendente Zielsetzung.

Beide gehen über Augustins begrenzte Wertung des Staates hinaus, nachdem sie im Anschluß an Aristoteles die Betätigung der Vernunft als vornehmste menschliche Aufgabe beschrieben haben. Als Produkt dieser Vernunftbetätigung wird der Staat auf eine höhere Stufe gestellt, als dies bei Augustin geschah. Sein Ziel besteht nicht nur in der Sorge für Friede und Ordnung, sondern in der positiven Förderung des Menschen zur Verwirklichung des *bene vivere*. Bei Dante liegt das Ziel der Weltmonarchie in der *beatitudo huius vitae*¹⁵⁷.

Sie beinhaltet die theoretische und praktische Aktivierung der menschlichen Vernunftpotenz¹⁵⁸. Die Vernunftanlage kann durch den Einzelmenschen nicht allein verwirklicht werden, auch nicht in einer Teilgemeinschaft. Dies ist nur in einem universalen Verband der Menschheit vollkommen und in jedem Augenblick möglich¹⁵⁹.

Voraussetzung zur Realisierung dieses *finis universalis* ist die durch den Weltkaiser verbürgte *„pax universalis“*¹⁶⁰. Nur er allein verfügt über die nötige Macht zur Ausübung der Gerechtigkeit. Zu seinem Aufgabenbereich gehört seine Funktion als oberster Schiedsrichter¹⁶¹. Ihm obliegt es, da er als *lex animata* nicht an das positive Recht gebunden ist, vermöge des Naturrechts das nach den jeweiligen äußeren Gegebenheiten differenzierte positive Recht der *particulares principes* zu modifizieren¹⁶². Sowohl Dante als auch Engelbert übernehmen die von den Legisten gelehrten Axiome des römischen Rechts über die Allgewalt des Kaisers nicht. Auch Dantes Kaiser ist, wie der Engelberts, um des Reiches willen vorhanden, nicht

155) Thomas Käppeli, *Der Dantegegner Guido Vernani O.P. von Rimini, Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibl.* XXVIII, 1937/38.

156) Dante, *Mon.* I, 2.

157) *Ibid.* III, 16.

158) *Ibid.* I, 3.

159) *Ibid.* I, 3.

160) Dante, *Conv.* IV, 4, 4.

161) Eng., *DO* 15; Dante, *Mon.* I, 11, 12 nach Arist., *Ethik*, 5, 4, 1131b.

162) Eng., *De reg.*, *Prooemium*; Dante, *Mon.* I, 14; vgl. Arist., *Ethik*, 5, 10, 1137b (*Epikie*).

umgedreht: ‚rex sit propter regnum‘¹⁶³. Er ist der ‚minister omnium‘, seine Herrschaft ein Amt, kein Besitz. Seine Machtfülle ist nicht in einem besonderen Chrisma seines Amtes begründet. Sie ist in erster Linie eine Verpflichtung ihm selbst gegenüber. Als postulierte vollkommene Verkörperung menschlicher Tugendhaftigkeit steht er über den positiven Gesetzen, unterliegt jedoch gerade wegen des Fehlens jeglichen juristischen Drucks einem moralischem. Er kann nicht gegen seine positiven Gesetze verstoßen, auch wenn er über ihnen steht. Etwas Unrechtes kann nicht die Tat eines Herrschers sein. Ideal handelt er, wenn er nicht aus Herrscher- oder Ruhmsucht regiert, sondern zum Besten des Staates, wenn also subjektiver Herrscherwille und Staatszweck identisch sind. Dies geschieht am ehesten, wenn er zugleich auch Philosoph ist¹⁶⁴.

Beide Autoren sind mehr am antiken Römischen Reich orientiert als am mittelalterlichen Kaisertum. Sämtliche historischen Daten sind der antiken Geschichte entnommen, zum Beleg ihrer Thesen zitieren sie fast ausschließlich römische Autoren. Dante widmet das zweite Buch seiner Monarchia dem Nachweis des rechtmäßigen Anspruchs der Römer auf die Weltherrschaft¹⁶⁵. Engelbert führt spitzfindige Argumente, die teils im Widerspruch zu seinen prinzipiell geäußerten Ansichten stehen, gegen die Behauptung auf, das Römische Reich sei von Anfang an ungerecht und daher schon im Ansatz verfehlt. Trotzdem ist beider Weltreich nicht generell mit dem antiken Römischen Reich gleichzusetzen. Die Behauptung Lewis‘, Dante stelle sich sein Reich vor ‚like a unitary empire with a flexible and decentralized administrative system, perhaps the Roman empire of the Past‘¹⁶⁶, ist nur bedingt richtig. Denn Dante befürwortet eine politische Organisation, deren Einflußbereich sich anders als im antiken Römischen Reich nur auf Fragen, die der Gesamtzweck der Menschheit fordert, erstreckt und die interne Regierung der untergebenen Völker unangetastet läßt. In Anerkennung der nationalen Souveränität sieht er wie Engelbert die Freiheit des Einzelnen in der Gebundenheit des Ganzen als Ideal¹⁶⁷.

Dantes humana civilitas hat auch mit der machtpolitisch orientierten staufischen Reichsidee nichts mehr gemein. Sie ist ihm die Gesamtverbürgung der Menschheit, die Bürgergesinnung und menschliche Kultur allgemein¹⁶⁸. Ihre Spitze ist in echt scholastischer Utopie der Kaiser als der göttlich verordnete Träger aller irdischen Interessen, ‚der Förderer des irdischen Glücks, Garant des Friedens, der Repräsentant der menschlichen Kul-

163) Eng., DO 19; Dante, Mon. I, 12; III, 10; Eng., De reg. II, 18.

164) Eng., DO 5; Dante, Conv. IV, 4, 6.

165) Dante, Mon. II, 5: Römer als heiliges Volk.

166) Lewis, Medieval Political Ideas II, S. 443.

167) Dante, Mon. I, 14; vgl. Nic. Cus., Conc. cath. III, 6–7: Abschwächung der kaiserlichen Macht auf allgemeine Fürsorge für die Gemeinschaft und besondere Glaubensinteressen der Christenheit.

168) Dante, Mon. I, 3; Conv. IV, 4; vgl. Heinz Löwe, Dante und das Kaisertum, in: Historische Zeitschrift, Bd. 190, 1960, S. 526 f.

tur schlechthin¹⁶⁹. Damit entwickelt Dante in konsequenter Durchführung das Ideal eines Kaisertums ohne jede Abhängigkeit von der Kirche. Seine *Monarchia* gehört zu den ‚systematischen und merkwürdigen Versuchen, den wahren und idealen Staat zu schildern‘. Dante zählt zur Schar derer, die mit Plato zielbewußt die Lehre vom Idealstaat begründeten¹⁷⁰. Der Tenor seines Werkes ist ‚remote, idealistic, and highly abstract‘¹⁷¹. Dante schreibt als Philosoph ohne Intention, die politischen Tagesereignisse in sein Werk einzubeziehen.

Im Gegensatz zu ihm ist Engelbert trotz aller philosophischen Argumentation ein pragmatischer Publizist. Er verfolgt mit seinem Traktat das Ziel, die Bemühungen Heinrichs VII. durch eine möglichst umfassende theoretische Untermauerung zu stützen. Daher trägt seine Apologie des Imperiums neben staatsphilosophischen Überlegungen auch den Fragen des praktischen Lebens Rechnung. Er schreibt nicht wie Dante für ein kongeniales Publikum, sondern für ‚Gebildete und Ungebildete, Frauen und Männer, Arme und Reiche, Hohe und Niedere‘¹⁷². Weniger als Dante ist Engelbert von der nötigen *virtus* eines Universalreiches überzeugt. Er ist pragmatisch genug, um auch für die Zukunft nicht an die Verwirklichung des Ideals zu glauben, das nur ein einzigesmal in der Geschichte realisiert war, nämlich unter Oktavian, als sich ‚Himmlisches und Irdisches ergänzten‘¹⁷³. Sein Reich ist nicht länger ‚the perfect community but an imperfect community striving toward perfection, conditioned by the imperfection of this world‘¹⁷⁴. Die Glückseligkeit liegt daher in der Arbeit am Frieden, nicht im Frieden selbst, der in der Zeitlichkeit des irdischen Lebens nie erreicht werden kann. Damit begegnet Engelbert dem Vorwurf der Nutzlosigkeit des Römischen Reiches, das doch sein Ziel der Befriedigung der Welt nie erreicht habe. Auch hier erweist er sich als pragmatischer Historiker im Gegensatz zu dem Philosophen Dante, der solche Einwände nicht kennt und sein Ideal nie an der Realität mißt¹⁷⁵. Aus diesem Grund nennt Lewis Engelberts Verteidigung der Weltmonarchie ‚more subtle‘ und lebensnaher als die Dantes¹⁷⁶.

Während Dantes *humana civilitas* einen rein ehtisch-sittlichen Zweck aufweist, entwickelt Engelbert eine Synthese von Kirche und Staat im ‚*corpus ecclesiae*‘ mit einem ethisch-religiösen Zweck (DO 21). Dieses *corpus* hat zwei selbständige, aber zur gegenseitigen Unterstützung verpflicht-

169) Constantin Sauter, *Dantes Monarchia* übersetzt und erklärt, Freiburg i. Br., 1913, S. 26.

170) Sauter, S. 70.

171) Lewis, *Medieval Political Ideas II*, S. 485.

172) Eng., *Tractatus des gratii et virtutibus beatae virginis Mariae*, ed. Thess. *Anec. Nov. I*, p 523, 519.

173) Eng., DO 20; Dante, *Mon. I*, 16.

174) Lewis, *Medieval Political Ideas II*, S. 446.

175) Dagegen weisen auch Orosius und Jordanes auf die Nutzlosigkeit des Römischen Reiches hin, vgl. P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, Darmstadt 1957², S. 249.

176) Lewis, *Medieval Political Ideas II*, S. 444.

tete Häupter: ‚quia stante adhuc capite Ecclesiae in spiritualibus scilicet Apostolica sede et capite in temporalibus scilicet Imperio Romano‘ (DO 21). Ihr harmonisches Zusammenwirken ist der Garant für den Weiterbestand der Welt. Auch Dante fordert keine Trennung von sacerdotium und imperium, räumt aber dem sacerdotium in seiner humana civilitas keinen hervorragenden Platz ein.

Engelberts Geschichtsdenken ist stark an Otto von Freising angelehnt. Auch wenn er ihn nie expressis verbis zitiert, so zeigt doch sein Weltbild eine überraschende Übereinstimmung mit dem Ottos. Die Einteilung der Weltgeschichte, die tragende Bedeutung der Translationen¹⁷⁷, die ununterbrochene Fortsetzung des antiken Römischen Reiches im mittelalterlichen Kaisertum sind die äußeren Zeichen einer homogenen Geschichtsauffassung. Wesentlicher noch ist die bei beiden gemeinsame aus dem Verfall herauswachsende Geschichtsreflexion, die aus der Verfallsstimmung heraus zu einem geschärften Bewußtsein für die eigene zeitgeschichtliche Stellung führt. Bei beiden erwächst aus dem düsteren Aspekt des Geschichtsablaufs – auch bei Otto ist die Geschichte Roms eine fortlaufende Kette von Krieg und Unfrieden¹⁷⁸ – ein tiefer Pessimismus, der sich in den jeweiligen eschatologischen Schlußkapiteln äußert. Sowohl Otto als auch Engelbert sehen den Gang der Weltgeschichte als einzige Geschichte des Verfalls. Aber während Otto mit dem Hinweis auf die Unbeständigkeit des Irdischen einen didaktisch-asketischen Zweck verfolgt und die Blicke der Menschen auf das Jenseitige lenken will¹⁷⁹, strebt Engelbert ein praktisches Ziel an: die eschatologischen Folgen des derzeitigen Verfalls sollen aufgezeigt werden, die zwangsläufigen Folgen einer Auflösung des Imperiums, nämlich das Ende der Weltgeschichte.

Für Otto von Freising ist die Einheit von sacerdotium und imperium die Basis der Weltordnung¹⁸⁰. Auch Engelberts Ideal einer monarchia mundi ist die civitas Dei im Sinne Ottos von Freising zugrundegelegt. Ein Imperium außerhalb der Kirche ist für ihn undenkbar. Die civitas Dei auf Erden manifestiert sich für ihn in der Union von sacerdotium und imperium. Aber seine ecclesia ist keine ausschließlich religiöse Institution, sondern auch eine weltliche civitas mit ethischen Aufgaben. Sie steht der humana civilitas Dantes ebenso nahe wie dem religiösen Begriff Ottos. Da der weltimmanente Zweck des Imperiums, seine Friedensfunktion, vorrangiger behandelt wird, läßt sich auch Engelberts Pessimismus von der Unerreichbarkeit seines Ideals erklären. Während Otto, gerade weil er an die Idee der civitas Dei auf Erden glaubt, auch in Krisenzeiten an seinem Ideal festhält, kann Engelbert offen eingestehen, daß sein Reich im Grunde doch ein vergeb-

177) Auch der rotatus mundi von Ost nach West klingt bei Engelbert an (DO 15).

178) Otto Frising., Chronicon II, 25, 30; III, 39.

179) Walther Rehm, Der Untergang Roms im abendländischen Denken, Leipzig 1930, Neudruck Darmstadt 1966, S. 33; Otto Frising., Chronicon II, 43.

180) Otto Frising., Chronicon VII, Prol.: ‚Nemo ... christianum imperium ab ecclesia separare putet‘.

liches wäre, wenn es nicht auch einen transzendenten Zweck hätte, nämlich die Erreichung des ewigen Friedens durch die Arbeit am irdischen.

Auch Johannes Quidort sieht die ganze Welt gleichsam als *civitas ecclesia* ist bei ihm die spirituelle *communitas fidelium*, streng unterschieden von der *congregatio clericorum*¹⁸¹. Allerdings sieht Johannes, ein Gegner der Universalmonarchie, die Kirche eher als mystischen Körper mit Christus als Haupt, während sie für Engelbert eine konkrete Institution darstellt, die auch durch konkrete Spitzen, nämlich Kaiser und Papst, repräsentiert wird. Er setzt dem *corpus mysticum* Quidorts ein *reales ‚corpus morale et politicum‘* entgegen¹⁸².

Nikolaus von Cues sieht die *ecclesia* als *corpus mysticum* mit Gott als Geist, dem Priestertum als Seele, den Gläubigen als Körper. *vita spiritualis* und *corporalis* sind unter der geistigen Einheit zwei gleichberechtigte Lebensordnungen¹⁸³.

Es ist das Verdienst Engelberts, zur gleichen Zeit und unabhängig von Dante, die aristotelische Naturrechtslehre in die Apologie des Imperiums miteinbezogen zu haben. Außer ihnen übernahm kein Staatsphilosoph diesen Versuch, da die naturrechtliche, scholastische Staatslehre eigentlich ein Argument für den National- und Territorialstaat darstellt. Beide Autoren gelangen trotz diesseitigen Staatszwecks und naturrechtlicher Selbstbestimmung der Einzelstaaten in Anbetracht des Menschheitszwecks, der über den Staatszweck hinausgeht, zu einer alles verbindenden staatlichen Einheit, der ‚überwölbenden Kuppel‘ des Imperiums¹⁸⁴. Dante legt diesem allein das Naturrecht zugrunde: ‚*imperii fundamentum ius humanum est*‘¹⁸⁵. Der Kaiser ist mehr als nur *defensor ecclesiae*. Er ist oberste Instanz für die Bewahrung des Friedens und Erzieher der Menschheit, indem er zur Förderung des tugendhaften Lebens beiträgt. Seine Aufgaben sind nicht religiös bestimmt, sondern allgemein-human und moralisch-pädagogisch. Die im Mittelalter selbstverständliche Bindung des Imperiums an die Kirche entfällt. Dantes Staatsphilosophie ist ein ‚*sub specie imperii Romani*‘ verstandener Aristotelismus¹⁸⁶. Daher führt er bei der Begründung der Notwendigkeit der Weltmonarchie fast ausschließlich logisch-philosophische Argumente an. Durch Schlußfolgerungen aus dem Wesen der Welt und dem Sein Gottes gelangt er zum Imperium als logische Forderung der Vernunft. Auf Dante trifft das ursprünglich auf Marsilius von Padua bezogene Zitat des Schriftstellers Pighio ‚*Aristotelicus magis quam Christianus*‘¹⁸⁷

181) Joh. Quidort, *De pot.*, c 16, S. 153. Zum Begriff der *civitas ecclesia* und *civitas* wurden schon bei Augustin oft synonym gebraucht, z. B. *De civ. Dei* XX, 8, 9; XVII, 4: *ecclesia* als *civitas regis magni*.

182) Eng., *De reg.* III, 19, auch *corpus naturale*.

183) Nic. Cus., *Conc. cath.* I, 1–6.

184) Gierke, *Althusius*, S. 227.

185) Dante, *Mon.* III, 10.

186) Vgl. Michael Seidlmeyer, *Dantes Reichs- und Staatsidee*, Heidelberg 1952.

187) Leopold Stieglitz, *Die Staatstheorie des Marsilius von Padua*, Diss., Leipzig 1914, S. 3, Anm. 2.

ebenfalls zu, auf Engelbert von Admont jedoch nicht ohne Einschränkung¹⁸⁸. Während durch Dantes Integrierung des Aristoteles in das mittelalterliche Gedankengut dieses einen völlig neuen Inhalt erhält, wird bei Engelbert, obwohl er von denselben Voraussetzungen ausgeht, die tradierte Reichsidee durch Aristoteles nur erweitert, aber in ihrer Substanz nicht verändert. Die Begründung der Notwendigkeit einer Weltmonarchie erfolgt wie bei Dante durch eine eigenständige Beweisführung. Auch Engelbert gelangt durch eine Kette von Deduktionen und Syllogismen aus dem Wesen der Welt zur zwingenden Notwendigkeit der Universalmonarchie. Aber anders als Dante nimmt er neben ethischen Argumenten auch pragmatische und heilsgeschichtliche Beweise zur Unterstützung. Er setzt sich in bewußten Gegensatz zu den Autoritäten seiner Zeit. Seiner Argumentation fehlt das sonst übliche juristische und theologische Zitatenswerk. Während er in seinem übrigen Werk seine Ansicht immer durch Belege zu stützen sucht, tritt er bei der Frage der Weltmonarchie in auktorialer Form auf.

Es gelingt Engelbert jedoch nicht, dem Weltreich wie Dante einen neuen Inhalt zu geben. Zwar kommt er in logischer Ausweitung des Aristoteles zum Imperium als der höchsten Stufe menschlicher Gemeinschaft, die folglich auch höchstes Glück vermitteln kann. Gemäß seiner Spezifizierung des *bene vivere* als *commode, iuste, honeste et secure* müßte er wie Dante zu einem entsprechend ausgeweiteten Staatszweck im Imperium gelangen. Er spricht jedoch nicht *expressis verbis* davon, sondern wechselt unmittelbar von der naturalen Reichsordnung zur transzendenten Heilsinstitution. Die enge Verbindung des Imperiums mit der Kirche, die bei Dante aufgehoben wird, bleibt bei ihm erhalten. Durch die Aufteilung des Imperiums in ein natürliches politisches Gebilde mit einem rein diesseitigen Staatszweck und in die Vertretung der durch den christlichen Glauben geeinten Menschheit, kann er dem Reich einen zweiten, über den rein diesseitigen Staatszweck hinaus gehenden Zweck zuerteilen. Mit der traditionell-kirchlichen Funktion des Imperiums ist Engelbert in den konventionellen Rahmen der Reichsidee zurückgekehrt.

Engelbert versuchte, die aristotelische Staatslehre durch Augustin und die christliche Tradition zu ergänzen. Daher schreibt er der Menschheit nicht allein einen rein ethischen Zweck zu, wie dies Aristoteles tut, sondern einen ethisch-religiösen. Die religiöse, metaphysische Zielsetzung des Imperiums, die ganz der mittelalterlichen Tradition entspricht, überhöht den diesseitigen Staatszweck der *regna*, der dadurch in der notwendigen höheren Einsicht des Imperiums seinen transzendenten Bezug findet. Die Aufgaben des Reiches beschränken sich auf allgemeine Fürsorge für die untergebenen Völker, ohne deren Souveränität einzuschränken, und die äußere Sicherheit der Kirche sowie die Ausbreitung des christlichen Glaubens. Der Friede ist nicht wie bei Dante die Voraussetzung zur Erfüllung des eigentlichen

188) Vgl. dagegen Posch, Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont, Paderborn 1920, S. 59.

Menschheitszweckes, sondern weltliche Hauptaufgabe der *monarchia mundi*. Damit reduziert Engelbert den Zweck des Reiches auf die augustinische Auffassung vom Staat als Heilmittel wider die Sünde.

Gerade in einer Zeit, deren Wesensmerkmal die Säkularisierung des mittelalterlichen Staatsethos ist, greift Engelbert die Idee von der Gottgewolltheit des Imperiums und seiner heilsgeschichtlichen Mission wieder auf. Die ‚Entheiligung des Staates‘¹⁸⁹, die durch Friedrich II. vollzogen wurde, als er die Politik von jeder religiösen und moralischen Bevormundung freisprach und nur der *salus publica* unterwarf, wird durch Engelbert im imperialen Bereich wieder aufgehoben, bei den untergeordneten Kleinstaaten jedoch bejaht und konsequent durchgeführt. Das Reich ist nur in seiner Verbindung mit der Kirche lebensfähig. Deren Absicherung ist eines seiner Ziele. Durch die Arbeit am Frieden, dessen Unmöglichkeit auf Erden konzidiert wird, kann das transzendente Heil erreicht werden. Das Imperium hat damit letzten Endes doch keinen ihm immanenten, eigenständigen Zweck, wie er von Engelbert im Bereich der *regna* nachdrücklich nachgewiesen wird, sondern einer relativen, wie er von Augustin generell postuliert wird. Engelbert ist nicht wie Dante die Umsetzung der naturalrechtlichen Staatskategorien in den Bereich des Imperiums gelungen. Ansätze hierfür sind vorhanden, wie die Ausweitung der aristotelischen Autarkie der Verbände im Imperium als der höchsten Stufe und eigentlichen *communitas perfecta* zeigt, die folglich auch höchstes Glück vermitteln kann. Bei der Durchführung steht Engelbert jedoch, auch wenn er sich im Bereich der *regna* ausschließlich an Aristoteles orientiert, ganz im Rahmen der augustinischen und mittelalterlichen Tradition. Wie tief er trotz aristotelischer und staatsphilosophischer antiker Einflüsse im christlichen mittelalterlichen Weltbild verankert ist, zeigt der eschatologische Anhang, den er nach der mittelalterlichen Tradition konzipiert.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Engelberts Reichsvorstellung in ihren Grundzügen konservativ bleibt. Die aristotelische Staatslehre wird so in die traditionelle Vorstellungswelt integriert, daß sich an ihrem Kern im imperialen Bereich nichts verändert, während im staatspolitischen Bereich ein deutlicher Bruch mit der augustinisch-mittelalterlichen Tradition zu erkennen ist. Durch Geminatio war es ihm in dem Topos ‚*rex in quantum rex*‘ gelungen, in der Person des Königs ein zweifaches Ethos freizulegen, womit etwas völlig Neues in die mittelalterliche Fürstenethik eingeführt wurde¹⁹⁰. Ähnliches geschieht in Engelberts Reichsvorstellung. Indem er scharf trennt zwischen dem natürlichen politischen

189) Friedrich von Bezold, *Republik und Monarchie; die italienische Literatur des 15. Jahrhunderts*, in: *Aus Mittelalter und Renaissance*, München 1918, S. 247; zitiert nach Helene Wierusowsky, *Vom Imperium zum nationalen Königtum*, Beiheft 30 der *Historischen Zeitschrift*, Berlin 1933, S. 41, Anm. 244.

190) Vgl. S. 392 f. dieser Arbeit.

Gebilde, das ganz den naturrechtlich konzipierten aristotelischen Kategorien entspricht, und der heilsgeschichtlichen Institution als Repräsentant der Christenheit, die der tradierten Reichsvorstellung entspricht, gelingt es ihm, Aristoteles in den Rahmen des mittelalterlichen Weltbildes einzubauen. Engelbert setzt damit den thomistischen Versuch einer Christianisierung des Aristoteles im Bereich des Imperiums fort, den Thomas von Aquin ausgespart hatte. Trotz einiger Widersprüche ist es ihm gelungen, eine Synthese von Aristoteles und mittelalterlicher, christlicher Reichstheorie zu schaffen. Verbunden damit ist der Verzicht auf eine völlig neue Reichskonzeption, wie sie Dante gelungen ist, indem er das Imperium von jeder heilstypischen und religiösen Funktion befreite. Engelberts Reichslehre bleibt traditionell.

IV Eschatologische Anschauungen bei Engelbert von Admont

Allgemeine Charakterisierung des Endzeitgedankens

Wie schon im Titel angedeutet, beendet Engelbert seinen Traktat *De ortu* mit einem eschatologischen Kapitel. Dieser Schlußteil ist nicht nur aus der Gesamtkonzeption des Werkes heraus zu erklären, sondern er ergibt sich logisch aus dem typisch mittelalterlichen Geschichtsbild Engelberts. Zwar hat ihn die Sorge um den derzeitigen Zustand des Reiches zur Abfassung seines Werkes bewegt, doch auch ohne diesen konkreten Anlaß zur geschichtlichen Reflexion schließen nahezu alle mittelalterlichen Geschichtswerke mit einer Version vom Ende der Welt¹.

Dies ist eine Konsequenz des mittelalterlichen Weltverständnisses. Seit Eusebius, Augustin und Orosius wird Geschichte grundsätzlich als Heilsgeschichte verstanden² und ist als solche sowohl räumlich als auch zeitlich universal. Die Welt als einheitlicher Schauplatz allen historischen Geschehens ist überschaubar, ihr Anfang und Ende aus Genesis, Apokalypse und den Apostelbriefen bekannt; der allgemeine Rahmen, in dem sich die Geschichte vollzieht, ist bereits abgesteckt. Da alle historischen Fakten in die Heilsordnung einbezogen werden und alle kommenden Ereignisse bereits in der Bibel präfiguriert sind, glaubt man den Ablauf der Endzeit so genau zu kennen, als sei er schon geschehen. Dieses typologische oder figurale Denken nimmt ein historisches Ereignis als reale Prophetie für ein anderes historisches Geschehen, verknüpft also zwei zeitlich und kausal weit voneinander entfernten Ereignisse durch einen gemeinsamen Sinn³. So gilt z. B. das babylonische Reich als Präfiguration des Römischen Rei-

- 1) Engelbert dürfte hier besonders von Otto von Freising beeinflusst worden sein, vgl. S. 445 dieser Arbeit.
- 2) Vgl. Hans von Campenhausen, Die Entstehung der Heilsgeschichte. Der Aufbau des christlichen Geschichtsbildes in der Theologie des ersten und zweiten Jahrhunderts, in: *Saeculum*, Bd. 21, 1970, S. 189–212.
- 3) Sinngemäße Zusammenfassung von Erich Auerbach, *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*, Krefeld 1953, S. 13.

ches. Beide Staaten sind aber nicht identisch, wie dies bei dem Weltkreislauf der Fall wäre, sondern haben nur einen gemeinsamen Sinn, den ihnen der göttliche Weltenplan gibt. Als Präfiguration für den Sturz des Antichrist dient der Pharao, der bei der Verfolgung des Volkes Christi am Roten Meer vernichtet wurde⁴.

In dem von Gott bestimmten Geschichtsablauf sieht sich der mittelalterliche Mensch am Ende der Zeiten stehend. Dieses Endzeitbewußtsein, das auf dem Pauluswort „Nos, in quos finis saeculorum devenit“⁵ beruht, führte im Urchristentum zu einer lebendigen Hoffnung auf baldige zweite Parusie Christi. Im Lauf der Zeit wurde aus der Frage nach der Dauer der letzten Zeit ein theoretisches Problem der Zeitenberechnung, das aus der Offenbarung heraus nicht geklärt werden konnte. Zwar wandte sich die offizielle Theologie des Mittelalters, v. a. Augustin und Thomas entschieden gegen solche Endzeitberechnungen, denn der Mensch sollte nach Gottes Willen den Tag und die Stunde des Gerichts nicht kennen, jedoch sind sie zu jeder Zeit nachzuweisen. Immer wurde die kurze noch verbleibende Zeitspanne bis zum Ende betont⁶, bis die mittelalterliche Zeitalterlehre, die seit Augustin die Menschheitsgeschichte gemäß den sechs Schöpfungstagen und den sechs Lebensaltern des Menschen in sechs Zeitalter gliedert, allmählich von einer neuen Epochengliederung nach Altertum, Mittelalter und Neuzeit abgelöst wird. Zwar sprachen Humanisten wie Petrarca und Salutati noch vom sechsten und letzten Zeitalter und der nahen Endzeit, doch durch ihre Zeitgenossen wurde das Weltende immer mehr in eine ferne Zukunft verlegt. Nicolaus von Cues plädiert für den Beginn des 18. Jahrhunderts, Peter von Ailly für 1789, Pico della Mirandola rechnet bis 1994⁷.

Diese Endzeiterwartungen beherrschen das Mittelalter allgemein, sind also nicht Ausdruck besonderer Zeitbestimmungen. Eine nachdrückliche Intensivierung des christlichen Lebens bringt meist auch eine Belebung des Weltendegedankens mit sich. Verschiedentlich wurden Überlegungen angestellt, daß bei besonderen Anlässen, z. B. um das Jahr 1000 diese Endzeitfurcht gesteigert wurde⁸. Radulfus Glaber wird oft als Beweis hiefür

4) Otto Frising., Chron. III, 45.

5) 1 Cor. 10.11.

6) Verschiedene Berechnungen der Endzeit bei Herbert Grundmann, Joachim von Floris, Leipzig und Berlin 1927, S. 79.

7) Herbert Grundmann, Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauung, in: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 24, 1934, S. 334 (s. a. Geschichtsdenden und Geschichtsbild im Mittelalter, ed. Walther Lammers, Wege der Forschung, Bd. XXI, Darmstadt 1965, S. 418–430).

8) Z. B. C. A. Gerhard von Zezschwitz, Vom römischen Kaisertum deutscher Nation, Leipzig 1877, S. 31. Er wird widerlegt durch St. Beissel, Die Sage von der allgemeinen Furcht vor dem Untergang der Welt bei Ablauf des Jahres 1000, in: Stimmen aus Maria Laach, Bd. 48, 1895, S. 469–484. Vgl. v. Eicken, Die Legende von der Erwartung des Weltuntergangs und der Wiederkehr Christi, in: Forschungen zur deutschen Geschichte, Bd. XXIII, 1882, S. 305 ff.

angeführt. Es besteht kein Zweifel, daß dessen Historien mit ihren eschatologischen Ideen und sibyllinischen Vorstellungen unter dem Eindruck der Endzeiterwartungen um das Jahr 1000 geschrieben wurden, wie er selbst zugibt⁹, jedoch sucht man im Mittelalter stets nach besonderen Anlässen, um die Endzeit¹⁰ zeitlich fixieren zu können. Seit Gregor von Tours¹¹ fehlt es im ganzen Mittelalter nicht an Verfechtern der These, daß der Antichrist schon geboren sei¹².

Engelberts Endzeiterwartung

Auch bei Engelbert ist die christliche Weltuntergangsstimmung zu bemerken. Er ist überzeugt, in der Endzeit zu leben. Zu dieser Ansicht gelangt er infolge seines aus der traditionellen Verfallsstimmung heraus geschärften Bewußtseins für den Stellenwert seiner eigenen Zeitgeschichte. Der mittelalterlichen Tradition entnimmt er den Glauben an das Römische Reich als das letzte der vier Weltreiche, das vor dem Weltuntergang selbst vergehen muß. Da er dies nicht bezweifelt, ist ihm das gegenwärtige Reich die ununterbrochene Fortsetzung des antiken Römischen Reiches. Heinrich VII. ist der 97. Kaiser seit Augustus. Trotz seiner gewaltigen Größe ist auch dieses Reich zum Untergang bestimmt, wie es bei Daniel vorausgesagt wird. Schon Hieronymus weist in seinem Kommentar zu Daniel darauf hin: wie kein Reich in seinen Anfängen stabiler war als das römische, so ist keines schwächer als dieses in seiner Endphase (DO 21). Diese Phase sieht Engelbert in der Gegenwart gekommen: der Abbau des Reiches schreitet immer mehr voran (DO 23). ‚Imperium sive Regnum in suis iuribus et viribus defecisse‘ (DO Prooemium). Nichts ist mehr geblieben als die Grenzen des heutigen Verfalls (DO 20), die bald die völlige Zerstörung zur Folge haben: ‚in brevi totaliter deletur‘ (DO Prooemium).

Diese auf Grund von pragmatischen Überlegungen getroffene Feststellung, daß das Römische Reich in Kürze untergehen müsse, wird von Engelbert nicht detailliert. Berechnungen jeglicher Art, zu welchem Zeitpunkt das Ende zu erwarten sei, fehlen. Er zeichnet keine düstere Weltuntergangsstimmung, von einem ‚mystisch-prophetischen Grundton‘¹³ kann nicht die Rede sein. An die Stelle einer Zahlenmystik setzt Engelbert nüchternen Pragmatismus: alle Anzeichen deuten auf das baldige Ende des Römischen Reiches. Daß dieses Ende notwendigerweise das Weltende nach sich ziehen muß, ist für ihn eine Glaubenswahrheit.

-
- 9) *Historiae*, ed. MPL 142, S. 718 B; vgl. K. Grund, *Die Anschauungen des Radulfus Glaber in seinen Historien*, Greifswald 1910.
 10) Ernst Sackur, *Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts*, Darmstadt 1965. 4
 11) Gregor von Tours, *Historia Francorum*, 10, c 25.
 12) Z. B. Norbert von Xanten, Joachim von Fiore, Gerardo von Borgo San Donnino.
 13) Posch, *Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont*, S. 119 ff.

Das Römische Reich fällt nach dem gottgesetzten notwendigen Ablauf der Zeiten. Bezeichnend für Engelbert ist, daß dieses Argument erst an dritter Stelle aufgeführt wird und nicht ausdiskutiert wird. Die Hauptursache des Untergangs ist bei ihm das Axiom vom wachsenden Verfall der Dinge bei zunehmender Entfernung vom Ursprung (DO 21). Engelbert übernimmt dieses Argument dem 7. Kapitel der aristotelischen Physik, wo die Zeit eher Grund des Untergangs als des Zeugens genannt wird. Ein christlicher Beleg verdeutlicht diesen Satz: ‚Was altert, ist dem Tode nahe‘¹⁴. Der Verfall des Römischen Reiches ist in der Geschichte präfiguriert durch den Untergang aller anderen Weltmonarchien.

Aber nicht nur die Vergänglichkeit der Zeit ist Ursache des Verfalls. Synchron mit dem historischen Verfall verläuft der ethische Abfall der Sitten. Drei Kardinalübel herrschen: Habsucht der geistlichen Gewalt, Überheblichkeit und Gewalttätigkeit der weltlichen Macht, Luxus und Begehrlichkeit beider (DO 22). Wie Saul wegen seines Ungehorsams gegenüber Gott¹⁵, Roboa wegen seiner Überheblichkeit dem Volk gegenüber¹⁶, Achab wegen seines Geizes und seiner Gewalttätigkeit¹⁷ ihre Reiche verloren, so werden auch die römischen Kaiser ihre Herrschaft verlieren (DO 23). Engelberts typologisches Geschichtsdnken findet sämtliche Fehler seiner Zeit bereits in der Bibel präfiguriert.

Nach Augustin gibt es zwei Arten des Endes: den *finis consummationis*, die Vollendung oder Vervollkommnung, und den *finis consumptionis*, die Aufzehrung oder Erschöpfung. Engelbert läßt keinen Zweifel daran, daß das Ende des Römischen Reiches ein *finis consumptionis* ist. Unter Augustus hatte das Reich seinen einmaligen Höhepunkt erreicht (DO 20), denn nur unter seiner Regierung war das gesamte Reich befriedet, ergänzte sich ‚Himmliches und Irdisches‘, wurde Christus geboren. Aber jener Universalfriede brachte nicht die Perfektion. Das Reich zerfiel von diesem Zeitpunkt ab. Wie ein wildes Tier, das ‚eiserne Zähne hat, frißt und zerkleinert und mit seinen Füßen alles übrige niedertritt‘¹⁸, hat das Römische Reich alle übrigen Länder unterworfen. Sein Ende wird deshalb darin bestehen, daß sich diese Länder vom Verband lösen, denn der Entstehungsgrund einer Sache ist auch die Ursache ihres Niedergangs. Engelbert entnimmt dieses Prinzip von Ursache und Wirkung der Verschwörung des Catilina von Sallust¹⁹.

14) Hebräer 4. Dies ist ein Beispiel für Engelberts eigenartige Zitierweise. Das Hauptargument entnimmt er Aristoteles. Christliche Belege sind nur Bestätigung für die durch Aristoteles vorgebrachte Meinung.

15) 1 Reg 15.

16) 3 Reg 12.

17) 3 Reg 21.

18) Daniel VII, 1–28.

19) Sallust, Catil. II, 4: ‚imperium facile eis artibus retinetur quibus initio paratum est‘. Engelbert steht hier in schroffem Gegensatz zu seinen vorausgehenden Bemühungen, die Gerechtigkeit der Ausdehnung des Römischen Reiches zu beweisen.

Gerade in seiner Zeit glaubt er diese Entwicklung zu beobachten. Immer mehr Länder lösen sich von der Oberherrschaft des Reiches, das dadurch ‚verkleinert und zerrissen und zu Privatfürstentümern parzelliert‘ wird (DO 23). Die von der Glosse prophezeite dreifache *discessio* hat also schon begonnen. Auf den Abfall der *regna* vom *imperium* folgt die *discessio* der Kirchen vom apostolischen Stuhl, denn die irdische Gewalt ist der Verteidiger der Kirche gegen Schismatiker und Häretiker (DO 22). Nur durch das Zusammenwirken von geistlicher und weltlicher Macht kann die Einheit der *ecclesia* gewahrt werden. Nach ihrer Zersplitterung werden die Gläubigen von dem Glauben abfallen und Irrlehren anhängen. Da in der kirchlichen Führung ebenfalls Mißstände herrschen, wird diese negative Entwicklung weiter begünstigt. Den Heuchlern und Herrschsüchtigen unter den kirchlichen Würdenträgern droht Engelbert mit dem Ezechielbrief 34: ‚Ich werde meine Herde aus der Hand der Schäfer zurückverlangen und bewirken, daß sie aufhören, meine Herde weiterhin zu weiden, damit nicht die Schäfer sich länger weiden‘ (DO 23).

Nach dieser dreifachen *discessio* werden die Söhne Ismaels die christlichen Länder verwüsten. Der letzte römische Kaiser aus dem Staat der Franken wird besiegt, legt Szepter, Krone und Schild am dürren Baum jenseits des Meeres nieder und stirbt. Der Antichrist wird sich das Reich unterwerfen. Nur eine Schar von Auserwählten flieht in die Wüste.

Die eschatologische Tradition

Engelbert greift in seinem eschatologischen Teil bewußt auf die Bibel und deren Exegeten zurück. Grundlegend für ihn ist, wie in der gesamten mittelalterlichen endzeitlichen Literatur, die Vision Daniels von den vier Weltreichen, die durch die verschiedenen Metalle des Standbildes symbolisiert sind. Nach allgemeiner Deutung²⁰ gilt das Römische Reich als das vierte, das versinnbildlicht wird durch die Beine der Statue, die aus Eisen bestehen, durch die Füße aus Ton und Eisen und die Zehen aus Ton²¹. Diese Verschiedenheit der Metalle wurde schon früh auf die ursprüngliche Stärke Roms, den Zerfall in Ost- und Westrom und das darauffolgende Auseinanderfallen in verschiedene Staaten zur Zeit der Völkerwanderung gedeutet²². Nach Daniel soll das vierte Reich, das zeitlich und räumlich universeller als alle übrigen Weltreiche ist²³, bis zum Ende der Welt dauern. Zu diesem Zeitpunkt ist es in zehn Königtümer zersplittert, wie die zehn Hörner des Tieres aus der Apokalypse beweisen²⁴. Das kleine Horn, das zwischen den

20) Zum folgenden vgl. Franz Dürsterwald, *Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel*, Freiburg 1890.

21) Daniel II, 29–45.

22) Dürsterwald, S. 96.

23) Vgl. DO 20: ‚(sc. *Imperium Romanum*) cum diminutione et detrimento, longiori tempore duraverit, quam alia magna regna mundi‘.

24) Apokalypse 13, 1.

zehn Hörnern des Tieres aufsteigt, symbolisiert den Antichrist²⁵, der ‚drei von ihnen besiegt, gotteslästerliche Reden führt, Zeit und Gesetz ändern will und dreieinhalb Zeiten regiert‘²⁶.

Über die Person des Antichrist gibt es im Neuen Testament genaue Aussagen. Während Christus unbestimmt bleibt und mehr von seiner Zeit als von seiner Person spricht, macht Paulus in seinem zweiten Thessalonicherbrief, den er anlässlich der besonderen Endzeitfurcht der Thessalonicher schrieb, detaillierte Angaben. Apokalypse und Daniel stimmen in allen wesentlichen Punkten damit überein. Danach ist der Antichrist aus dem Stamm Dan²⁷ und zeichnet sich durch seinen grenzenlosen Hochmut aus, der sich in seiner Selbstapothese zeigt. Im Tempel von Jerusalem läßt er sich als Gott verehren²⁸, bekriegt die Heiligen und wird nach 42 Zeiten in ein Feuer geworfen²⁹.

An dieser Beschreibung hält das ganze Mittelalter fest. Besonders die ausführlichen Kommentare zu Daniel, wie die des Hieronymus, des Theodoret von Cyrus, Johannes Chrysostomos und vor allem die *Glossa ordinaria* des Walafrid Strabo trugen viel zu ihrer Verbreitung bei. Thomas von Aquin sieht den Antichrist als Inkarnation des Satans: ‚Antichristus omnium malorum caput est . . . secundum malitiae perfectionem‘³⁰.

Oft wird er auch mit bestimmten Personen identifiziert. Das bekannteste Beispiel dürfte Kaiser Friedrich II. sein. Gerhoh von Reichersberg wendet sich gegen eine solche materialistische Auffassung. Er sieht im Antichrist keine Person, sondern den Zeit- und Weltgeist³¹. Engelbert gibt sich keinen Spekulationen über die Person des Antichrist hin. In bewußter Beschränkung auf die betreffenden Bibelstellen und deren Exegeten, voran Hieronymus und die *Glossa ordinaria*, verzichtet er auf die Einzelheiten, deren Kenntnis er bei seinen Lesern wohl voraussetzt. Nur der Sitz des Antichrist in Jerusalem findet Erwähnung (DO 24).

Die einzige außerbiblische Prophezeiung, die Engelbert zitiert, ist die des Methodius. Er hält ihn der Tradition folgend für den Bischof von Patara, den Hieronymus in seinem ‚*Liber de viris illustribus*‘ als Kommentator zur Genesis und zum Hohenlied rühmend erwähnte³² und der unter Decius und Valerian in Chalcidien im Jahre 311 den Märtyrertod starb. Dessen Werk ‚*Sermo de regnum Cantium et in novissimis temporibus*‘

25) Diese Deutung ist allgemein, vgl. Hieronymus, c 1, S. 511: ‚*Communis patrum et interpretum sensus et traditio*‘.

26) Daniel VII, 8.

27) Gen. 49, 16.17 und Deuter, 33, 22 (von Adso und Pseudo-Methodius übernommen).

28) 2 Thess. 2, 4; Dan. VII, 8; Apok. 13, 5.

29) Daniel VII, 11.25; 2 Thess. 2, 8; Apok. 13, 5.

30) Thom. Aquin., *Summa theol.* III, q 8 a 8.

31) Gerhoh von Reichersberg, *De investigatione Antichristi*, ed. SS III, S. 314.

32) Hieron., *De viris illustribus* CLXXXIII, ed. MPL 23, 727–730.

certa demonstratio' hat jedoch mit der ihm zugeschriebenen Prophezeiung nichts zu tun³³.

Der Pseudo-Methodius ist ein apokalyptisches Sammelwerk, das unter dem Eindruck des islamischen Ansturms geschrieben wurde. Ernst Sackur, der sich eingehend damit befaßte und die letzte Drucklegung besorgte³⁴, setzt das Werk für die letzten Jahre Konstantin IV. an, also zwischen 677 bis 686, eventuell sogar um 691/2³⁵. Es handelt sich bei dieser Prophetie um eine systematische Erdichtung, die wahrscheinlich in Syrien entstanden ist. Innerhalb der konsequent einheitlich konzipierten Weltgeschichte wird besonders der eschatologische Aspekt betont. Das welthistorische System stützt sich auf die Einteilung der Weltgeschichte in sieben Jahrtausende, auf die Lehre von den vier Weltreichen und auf die biblische Völkergenealogie, deren Chiliaden nach byzantinischer orientalischer Chronographie berechnet werden³⁶. Der Ausgang der Weltgeschichte wird aus den biblischen Andeutungen konstruiert.

Die in griechischer Sprache verfaßte Schrift wurde wahrscheinlich schon vor dem Jahr 800 von dem griechischen oder syrischen Mönch Peter am Karolinger Hof ins Lateinische übersetzt. Dabei wurde sie Methodius von Patara zugewiesen. Von Corbie und St. Gallen aus fand sie weite Verbreitung, wie die zahlreichen Handschriften und frühen Drucke beweisen³⁷. Da die Prophetie der jeweiligen politischen Situation angepaßt wurde, weichen die einzelnen Handschriften oft erheblich voneinander ab³⁸. Diese freie Austauschbarkeit wichtiger Elemente beweist, daß trotz des typologischen Schemas der politische Pragmatismus nicht übersehen wird.

In Admont war der Pseudo-Methodius nicht vorhanden. Engelbert könnte seine Kenntnis der Schrift, die er zweifelsohne besaß, aus Peter Comestors *Historia scholastica* entnommen haben³⁹, die von Sackur als erste literarische Benutzung des Pseudo-Methodius nachgewiesen wird⁴⁰. Sie ist im Bibliothekskatalog von Admont aufgeführt.

Engelbert entnimmt dem Pseudo-Methodius nur wenige Elemente. Diese verändert er und verkehrt sie teilweise in ihr krasses Gegenteil. Beiden Werken gemeinsam ist der Ausbruch der Ismaeliten und deren Verwüstung christlicher Länder. Aber während bei Pseudo-Methodius der letzte griechische oder römische Kaiser siegreich bleibt und den letzten und größten

33) Bonwetsch, *Methodios von Olympos*, Erlangen und Leipzig 1891, I, S. 38.

34) Ernst Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle 1898.

35) *Ibid.*, S. 2; andere Datierungen: *Historisches Taschenbuch*, ca. 11. Jh.; Döllinger, ca. 1240; von Zezschwitz, ca. 880; von Gutschmid, ca. 676–678.

36) Dempf, *Sacrum Imperium*, S. 256.

37) *Editio princeps*, Köln 1475 (Hain, Nr. 11124), 1497 Übersetzung ins Deutsche in Memmingen (Hain, Nr. 11123).

38) 1241 wurden bei der Tatarengefahr die Ismaeliten zu Tataren. In der von Sebastian Brant illustrierten Ausgabe von 1498 wird der Sieg über die Türken und Sarrazenen geweissagt.

39) Petrus Comestor, *Historia scholastica*, ed. MPL 198, S. 1076 ff.

40) Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, S. 80.

Frieden aller Zeiten begründet⁴¹, kann dieser bei Engelbert den Ismaeliten⁴² nicht widerstehen. Er legt seine Krone am dürren Baum in Jerusalem nieder und stirbt. Dies ist der Zeitpunkt für die Ankunft des Antichrist. Einen Kampf zwischen dem letzten Kaiser und dem Antichrist, wie ihn Pseudo-Methodius weissagt, kennt Engelbert nicht. Er weicht also bewußt von seiner Vorlage ab: ‚Quoniam . . . certior et cautior est via in talibus tractandis et indigandis, sanctos et expositores originales sequi‘ (DO 24).

Trotz dieses distanzierten Verhältnisses zu außerbiblischen Prognosen bleibt Engelbert von der mittelalterlichen eschatologischen Tradition nicht unbeeinflusst. Zu den Quellen, die er unbewußt rezipiert hat, gehört mit Sicherheit Adso von Montier-en-Dèr, der eigentliche Lehrer der Antichrist-Tradition im Mittelalter. Im Auftrag der Königin Gerberga von Westfranken, der Tochter Heinrichs I., kompilierte Adso vor dem Jahr 954 einen Traktat über den Antichrist, der im ganzen Mittelalter hochgeschätzt wurde. Seine Quellen waren neben der Bibel der Kommentar des Haimo von Halberstadt zum zweiten Thessalonicherbrief, die Institutionen des Laktanz und der Kommentar des Hieronymus zu Daniel. Intention des Werkes war die Widerlegung der Gerüchte, die zu einer bestimmten Zeit den Weltuntergang prophezeien wollten⁴³. Der Grundgedanke der ‚Epistula Adsonis ad Gebergam Reginam de Ortu et Tempore Antichristi‘⁴⁴ ist der Glaube an den Fortbestand des Römischen Reiches im Fränkischen⁴⁵. Adso ist die Quelle für die Gleichsetzung des deutschen mit dem römischen Reich⁴⁶. Seine Anschauung von der eschatologischen Bedeutung des Weiterbestandes Roms zur Verhinderung der Ankunft des Antichrist hat nachweislich zur Erneuerung des Romgedankens unter Kaiser Otto III. geführt⁴⁷. Über Gerbert von Reims, den Freund Adsos und seit 997 Lehrer Ottos III., beeinflusste Adsos Idee vom Weiterbestand des Römischen Reiches Ottos Rompolitik.

41) Ibid., S. 80.

42) Bei Bruschius und den von ihm abhängigen Drucken von Cluten, Nebenius und Goldast steht fälschlicherweise ‚filii Israel‘.

43) Ernst Sackur, Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, 1892–94, S. 223: ‚Eine tief pessimistische Weltanschauung gewinnt namentlich in den ersten Jahrzehnten des 10. Jahrhunderts an Boden. Glaubten einzelne Leute in den Ungarn Gog und Magog, die Vorläufer des Antichrist, zu erblicken.‘

44) Ed. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen, Halle 1898, S. 97 ff.

45) Ibid., S. 109 f.: ‚quamdiu reges Francorum duraverint, qui Romanum imperium tenere debent, Romani regni dignitas non ex toto peribit, qua in regibus suis stabit‘.

46) Carl Erdmann, Das ottonische Reich als Imperium Romanum, Dtsch. Archiv 6, 1943, S. 412–441; Robert Konrad, De ortu et tempore Antichrist. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Dèr, in: Münchner Hist. Studien, Abt. mal. Gesch., Bd. 1, Kallmünz 1964.

47) Herbert Grundmann, Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauungen, in: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 24, 1934, S. 326 ff.

Adso und Methodius zeigen zwar verwandte Züge, die sich aus der gemeinsamen Quelle, der Bibel, erklären lassen, aber auch starke Abweichungen. Bei beiden ist das Römerreich das letzte der vier Weltreiche. Erst nach der *discessio* aller Völker ist die Zeit des Antichrist gekommen. In beiden Werken wird seine Herkunft aus dem Stamme Dan erwähnt, sein Sitz im Tempel zu Jerusalem und die Verführung der Auserwählten. Die Sage von Gog und Magog, die bei Pseudo-Methodius einen breiten Raum einnimmt, fehlt bei Adso. Die für uns wesentlichste Analogie liegt im Zug des letzten Kaisers nach Jerusalem und in der Reichsabdication am Kreuz. Bei Adso ist der letzte Kaiser aus dem Stamm der Franken, der *maximus et omnium regum ultimus*, der nach einer glücklichen Regierung freiwillig Krone und Szepter auf dem Ölberg niederlegt. Von einem vorherigen Kampf mit den Heiden, ob siegreich oder nicht, weiß Adso im Gegensatz zu Pseudo-Methodius nichts zu berichten. Auch der Tod des Antichrist und die Beschreibung der Zeit vor dem jüngsten Gericht differieren.

Engelbert und Adso stimmen in einem wesentlichen Punkt überein, in der Herkunft des letzten Kaisers *„e gente Francorum“*. Trotzdem erscheint es fraglich, ob Engelbert das Werk Adsos im Original gekannt hat. Im Bibliothekskatalog von Admont ist es nicht aufgeführt, dagegen der Traktat eines gewissen Albuin von Gorze, *De Antichristo*⁴⁸. Es handelt sich hierbei um ein Plagiat von Adsos Brief, das Albuin dem Kölner Bischof Heribert (999–1021) und dem Dekan Arnald von Paris widmete, eingestreut in sein moraltheologisches Werk *„De virtutibus christianis“*⁴⁹.

Neben Pseudo-Methodius und Adso gehörte die Sibyllendichtung zum festen Bestand mittelalterlicher Eschatologie. Sibyllen waren im Altertum gottbegeisterte Frauen, die in einem ekstatischen Zustand kommende, meist unerfreuliche Dinge verkündeten. Der Name, ursprünglich Eigennamen, wurde später Gattungsname⁵⁰. Der Kult stammt wahrscheinlich aus dem Persisch-Iranischen und erlebte seine Blüte im 8. bis 6. Jahrhundert vor Christus. Die Zahl der Sibyllen schwankt im Mittelalter zwischen vier und zwölf gemäß den zwölf Aposteln⁵¹. Die berühmtesten Sibyllen sind bei den Griechen die erythräische und bei den Römern die tiburtinische und die cumäische Sibylle⁵². Im Mittelalter wurde besonders die tiburtinische Sibylle hochgeschätzt. Ihr Text geht auf die Zeit um 350 n. Chr. zurück und entstand wahrscheinlich in der Lombardei. Er verbindet römische Kaiserorakel mit der christlichen und jüdischen Eschatologie⁵³. In der Schlußpassage über

48) Mittelalterliche Bibliothekskataloge, Bd. III, S. 30; 10 (anonym im 1. Katalog Peters von Arbon von 1376), S. 56, 31 unter Albuins Namen.

49) A. Floß, *Vom Antichrist*, Zeitschrift für deutsches Altertum, Bd. 10, Leipzig 1856, S. 265–270.

50) Sibyllinische Weissagungen, ed. Alfons Kurfess, Nördlingen 1951, S. 7.

51) Max Josef Wolff, *Sibyllen und Sibyllinen*, in: *Archiv für Kulturgeschichte*, Bd. 24, 1934, S. 312–325.

52) Z. B. Lactantius, *div. inst.* I, 26, 4; Verg., *Bucolica* IV.

53) Dempf, *Sacrum Imperium*, S. 255.

die Endzeit heißt es vom letzten griechischen und römischen Kaiser, der Constans⁵⁴ genannt wird, er regiere 112 Jahre⁵⁵ und bekehre die ganze Welt zum Christentum. In einer gewaltigen Schlacht besiege er die 22 von Alexander eingeschlossenen Völker, darunter Gog und Magog. Dann ziehe er nach Jerusalem und lege die Krone und sein königliches Gewand nieder, um damit die Herrschaft an Gott zurückzugeben. Jetzt wird sich der Antichrist zu erkennen geben und sich im Tempel niederlassen. Elias und Henoch treten ihm entgegen. Die große Verfolgung endet mit dem Tod des Antichrist durch den Erzengel Michael am Ölberg.

Im Bibliothekskatalog von Admont ist ein Sibyllenbuch aufgeführt. Engelbert dürfte also auch diese Tradition gekannt haben, wenngleich er ihr nur teilweise folgt. Durch seine Beschränkung auf die notwendigsten Fakten der Endzeit kommt es zur Auslassung verschiedener Elemente, die wesentlich zum Bestand der eschatologischen Tradition gehören, wie zum Beispiel der Erzählung von den 22 eingeschlossenen Völkern in Verbindung mit Gog und Magog⁵⁶. Bedeutsamer als die Auslassungen sind jedoch die Umdeutungen, die durch Engelbert erfolgen. Alle drei erwähnten Prophezeiungen haben einen mächtigen letzten König gemeinsam, einerlei ob griechischer und römischer Herkunft wie bei Pseudo-Methodius und der Sibylle, oder fränkischer Abstammung wie bei Adso. Er wird seine Feinde besiegen und nach einer glücklichen und segensreichen Regierung⁵⁷ freiwillig in Jerusalem seine Krone niederlegen. Diese Vorstellung von einer letzten Weltanschlag ist auch im Nordischen, Persischen und Keltischen bekannt⁵⁸. In ihr vermischen sich Elemente christlich-religiöser Eschatologie, heidnisch-sibyllinischer Tradition und orientalisches beeinflusst Kaisersage⁵⁹. Diese letzte Schlacht wird ursprünglich als Kampf des Lichtes gegen die Finsternis, des Christentums gegen das Heidentum gedeutet⁶⁰, als Kampf zwischen gutem und bösem Prinzip, zwischen himmlischen und höllischen

54) Kurfess, S. 127.

55) Nach römischen Vorstellungen sind 112 bzw. 120 Jahre die längste Lebensdauer, die ein Mensch erreichen kann, vgl. Sackur, Sibyllinische Texte, S. 147, Anm. 3, 148.

56) Vgl. Franz Kampers, Die Idee von der Ablösung der Weltreiche in eschatologischer Bedeutung, in: Hist. Jahrbuch 19, 1898, S. 423–446.

57) Tiburtina, ed. Kurfess, S. 276: ‚In illis ergo diebus erunt divitiae multae et terra abundanter dabit fructum‘; Albuin, ed. Floss, S. 269: ‚ipse erit maximus et omnium regum ultimus. Qui postquam regnum suum feliciter gubernavit . . .‘.

58) Viktoria Praßer, Die Sage von der Zukunftsschlacht am Baum, Diss. Würzburg 1940, S. 105: ‚Sie dürfte gemeinsamer Besitz der indogermanischen Völker sein‘.

59) Praßer, S. 109; Franz Kampers, Kaiseridee in Prophetie und Sage, München 1896, S. 18; Hist. Jahrbuch 1897, S. 714 f.; 1898, S. 445.

60) J. N. Sepp, Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum I, Regensburg 1853, S. 501.

Mächten⁶¹. Während im nordischen Glauben die Götterschlacht im Mittelpunkt der Weltkatastrophe steht⁶², handelt die christliche Eschatologie meist vom Kampf des christlichen Weltkaisers mit den oft vom Antichrist angeführten Heiden. Manchmal wird genauer differenziert und der jeweilige Erbfeind, meist die Türken, eingesetzt, später auch die Protestanten und manchmal der Antichrist selbst⁶³. Wichtigste Quelle für die Endschlacht ist für die mittelalterliche Sage das Volksbuch Zwölf Sibyllen.

Der Kampf endet mit der völligen Vernichtung des Feindes⁶⁴. An seine siegreiche Beendigung werden bestimmte chiliastische Erwartungen geknüpft: ‚eine gute neue glückliche Zeit bricht an‘⁶⁵. Der Kaiser wird wiederkehren ‚ad reformandum statum depravatum ecclesiae‘⁶⁶. Oft steht auch der Weltherrschaftsgedanke im Mittelpunkt der Erwartungen, die Sehnsucht nach Wiederherstellung des Reiches⁶⁷. Eng damit verbunden ist der Wunsch nach Einnahme der heiligen Länder und Zurückeroberung Jerusalems⁶⁸. Verschwommen klingt dieser Gedanke an, wenn es heißt, der Kaiser wird nach Jerusalem ziehen.

Diese Hoffnung auf einen Idealzustand, die sich an die Endschlacht knüpfen, waren im Grunde kein bewußtes Streben nach Reform. Auch die von Pseudo-Methodius und der tiburtinischen Sibylle propagierte glückliche Friedenszeit vor dem Weltende verlangt keine innere Wandlung der bestehenden Ordnung. Sie beschränkt sich auf populäre Züge⁶⁹. Dagegen führen Joachim von Fiore und die Franziskanerspiritualen, Hildegard von Bingen und Gerhoh von Reichersberg mit ihren Forderungen nach Reinigung der Kirche, die vor dem prophezeiten Ideal des dritten Reiches, dem des heiligen Geistes, erfolgt sein muß, zu einer echten Wiederbelegung des Chiliasmus⁷⁰.

Die Sage von der letzten Schlacht ist oft mit einem dünnen Baum verbunden. Mythenforscher sehen in diesem Baum die sagenhafte Abzweigung des Weltbaumes Yggdrasil bzw. das dürre Holz Hoddmimir, aus dem das

61) Paul Merkel, Kaiser Friedrich Rothbart im Untersberg und der Birnbaum auf dem Walserfeld, Album des liter. Vereins Nürnberg 1862, S. 132 ff.

62) R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen. Eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte, Göttingen 1924, S. 146.

63) Belege und Literatur, s. Praßer, S. 29 f.

64) Praßer, S. 73 f.

65) Praßer, S. 75 ff. Auch in der Volüspa erneuert sich nach dem großen Kampf die ganze Erde, einschließlich der Götter. Alles Böse verschwindet, ein goldenes Zeitalter bricht an (Vsp. 61).

66) Joh. Vitodurensis, Chronica, ed. SS NS III, 1924, S. 280 ff.

67) Friedrich Zurbonsen, Die Völkerschlacht der Zukunft am Birkenbaum, Münster 1923, S. 33.

68) Praßer, S. 77 f.

69) Tiburtina, ed. Kurfess, S. 276: die Lebensmittelpreise werden niedrig sein, der Kaiser fordert keine Steuern mehr.

70) Bernhard Töpfer, Das kommende Reich des Friedens, Berlin 1964.

neue Menschengeschlecht erblühen soll⁷¹. Später wurde der Gedanke eines christlichen Ursprungs aufgegriffen und das Kreuz Christi im dürren Baum gesehen, das aus dem Lebensbaum des verlorenen Paradieses gezimmert wurde⁷². Bereits in der Zeit der Kreuzzüge war die Vorstellung vom Kreuz Christi als dürres Holz des Lebensbaumes allgemein⁷³.

In der Kaiserprophetie verschmilzt diese Kreuzessage mit der Reichsabdication. Während die Sibylle noch allgemein bleibt und nur von einer Kronniederlegung in Jerusalem spricht, wird diese bei Adso genauer lokalisiert: ‚in monte Oliveti‘. Pseudo-Methodius verbindet die abdication erstmals mit dem Kreuz: ‚et tollit rex coronam capite suo et ponet eam super crucem, et expandit manus suas in caelum et tradit regnum christianorum Deo‘⁷⁴. Diese Form der Reichsabgabe übernimmt Engelbert und verbindet sie mit der germanischen Idee des Schildaufhängens: ‚sceptrum et coronam imperialem ac clypeum ad arborem siccam ultra mare deponet‘ (DO 24). Damit ist die ‚urdeutsche Umformung der Abdication‘⁷⁵ bei Engelbert vollzogen. Sie wird von jetzt an verbindlich in der deutschen Literatur⁷⁶. Schon Tacitus berichtet, die Germanen pflegen ihre Feldzeichen und Waffen an heiligen Hainen aufzuhängen. Kampers sieht im Aufhängen des Schildes, der als kosmisches Symbol gesehen wird, eine Kulthandlung⁷⁷, denn das Schildaufhängen galt im Mittelalter als Zeichen der Gerichtsbarkeit⁷⁸. Über die symbolische Kraft der Waffen bei den Germanen geben die bei Jakob Grimm gesammelten Beispiele Auskunft⁷⁹. Die Landübergabe erfolgte ‚per spatham‘⁸⁰ oder ‚per hunc mucronem‘⁸¹. Bei Johann von Hildesheim steht der dürre Baum in der Tatarenstadt. Wer sein Schild daran hängt, ist Herr des Landes⁸². Ebenso geht die Rückgabe einer Herrschaft vor sich. Das Aufhängen des Schildes symbolisiert den Verzicht auf die Herrschaft nach germanischer Sitte, die Niederlegung der Krone bezweckt seit Alexander das Gleiche. Bei Engelbert sind also diese beiden ursprünglich getrennten

71) Praßer, S. 159.

72) In der mittelalterlichen Kunst wird das Kreuz oft als Lebensbaum dargestellt, mit Laub und Früchten, v. a. im 12.–16. Jahrhundert, z. B. Michele di Mateo, *Der Traum Mariae*, um 1300.

73) Will-Erich Peuckert im Handwörterbuch des Aberglaubens, Stichwort Dürerer Baum; Praßer, S. 163, Anm. 3; Riezler, *Zur deutschen Kaisersage*, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 32, 1874, S. 68 f.

74) Ed. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, S. 93.

75) Kampers, *Kaiseridee* S. 105.

76) Z. B. Johann von Winterthur, weitere Belege s. Kampers, *Kaiseridee*, S. 164 ff., 207.

77) Franz Kampers, *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik*, Leipzig und Berlin 1924, S. 117.

78) Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin 1875³, Bd. I, S. 801; R. Schröder, *Die deutsche Kaisersage*, Heidelberg 1893, S. 50.

79) Jakob Grimm, *Deutsche Reichsaltertümer*, 2 Bände, Leipzig 1899⁴.

80) *Ibid.*, S. 230, 167: ann. Bertin. ad a. 877.

81) Otto Frising., *De gestis Friderici* 2, 5.

82) Kampers, *Kaiseridee*, S. 81, 200 f., Anm. 15–16.

Sagen von der *abdicatio* und dem Schildaufhängen örtlich und sachlich eins geworden.

Engelbert weicht in einem wesentlichen Punkt von der eschatologischen Tradition ab. In allen Prophezeiungen endet die letzte Weltenschlacht einmütig mit dem Sieg des großen Endkaisers. Bei ihm hingegen ist dieser zu schwach, um den Ismaeliten widerstehen zu können. Er wird besiegt und legt gezwungen, nicht freiwillig, seine kaiserlichen Insignien in Jerusalem nieder. Dieser Auffassung kommt zwar neben Engelbert noch vereinzelt vor, widerspricht jedoch der Tradition. Mit der Beschreibung des schwachen Kaisers der Endzeit erhält die gesamte Eschatologie Engelberts einen anderen Tenor.

In der eschatologischen Literatur lebt die Hoffnung auf eine friedliche Zwischenzeit, die sich an die Weltenschlacht anschließt und bis zur Ankunft des Antichrist dauern wird. Trotz des düsteren Gegenwartsbildes, das die meisten Prognosen zeichnen, da sie die in der Bibel prophezeiten Übel, die der Ankunft des Antichrist vorausgehen, in ihrer Zeit realisiert sehen, wird immer die Erwartung auf eine bessere Zeit lebendig erhalten. ‚Wir, (sc. der Adler, das Imperium) sind alt und schwach geworden, aber sicher kommt die Stunde, die uns verjüngt‘, schreibt Alexander von Roes in seinem *Pavo*⁸³. Bei Engelbert dagegen erscheint sofort nach der Schlacht und der darauffolgenden Reichs*abdicatio* der Antichrist: ‚*Quo facto* (sc. *abdicatio*) *Antichristus veniens terras Romani Imperii invadet et subiaceat*‘ (DO 24). Dann beginnt die letzte große Verfolgung nach der Beschreibung des Hieronymus.

Diese Abweichung von der Tradition kann nur aus Engelberts Pragmatismus heraus erklärt werden, der es bei Betrachtung der politischen Verhältnisse für unmöglich hält, daß ein römischer Kaiser so mächtig werden könnte, um die ganze Welt zu bekehren. Aus seinem pragmatischen Denken ergibt sich das distanzierte Verhältnis zu allen endzeitlichen Details und zu dem verheißenen Reich des Friedens vor der Ankunft des Antichrist. Ein neues politisches Weltbild, das nicht mehr ausschließlich heilsgeschichtlich orientiert ist, sondern stärker die historische Wirklichkeit erfaßt, deutet sich hierin an.

In schroffem Gegensatz zu der nüchternen Einschätzung der Wirklichkeit bei Engelbert steht, um nur ein Beispiel zu nennen, der Tegernseer *Ludus de Antichristo*. Auch dessen Vorlage ist *Adso*. Aber die utopischen Welt-herrschaftsträume des Dichters und sein klares Reichsbewußtsein stehen der pessimistischen Zeitanschauung Engelberts diametral gegenüber. Im *Ludus* unterwirft der deutsche Kaiser Friedrich I. alle übrigen Könige und legt dann freiwillig seine Krone in Jerusalem nieder. Der *Ludus de Antichristo* und Engelberts Traktat *De ortu* sind ein Beispiel für die Souveränität, mit der das Mittelalter mit seinen Quellen umzugehen verstand. Bei gleicher Vorlage, aber politisch verschiedener Ausgangsposition – der *Ludus* entstand vor 1160 nach dem Aufstieg Friedrichs I., *De ortu* zur Zeit der

83) Alexander von Roes, *Pavo* V, 186.

erfolglosen Italienkämpfe Heinrichs VII. — kommen sie, der jeweiligen Einschätzung der politischen Situation folgend, zu solch verschiedenen Endzeitbeschreibungen.

In diesem Kapitel sollte die ganze Fülle und Widersprüchlichkeit der Details zu eschatologischen Einzelproblemen dargelegt werden. Es kann kein Zweifel bestehen, daß Engelbert die Literaturtradition genau kannte. Wenn er trotzdem bewußt auf Detailfragen verzichtet und in einseitiger Beschränkung auf die Bibel und ihre Exegeten zurückgreift, so muß das seine Gründe haben. Das machtpolitische Verhalten der Fürsten und die Tendenz zum Nationalstaat zeigen in zunehmendem Maß die Wirkungslosigkeit der endzeitlichen Vorstellungen als zentrifugale Kraft, die auf das Universalreich hinzielt. Machtpolitiker sind durch eschatologische Prophezeiungen nicht zu überzeugen. Daher distanziert sich Engelbert von typologischen Details und argumentiert ausschließlich mit dem prinzipiellen Konzept der biblischen Endzeitbeschreibung. Dadurch hofft er überzeugender zu wirken.

Eschatologische Anschauungen im 13. Jahrhundert

Engelbert lebte in einer Zeit, die Prophezeiungen und Weissagen besonders geneigt war. Seit die joachitischen Schriften und pseudo-joachitischen Prophetenkommentare auf Friedrich II. als den Antichrist gedeutet wurden und damit der Kampf zwischen Papst und Kaiser eine Steigerung ins Apokalyptische erfahren hatte⁸⁴, erschien eine Fülle von apokrypher und pseudoprophetischer Flugschriftenliteratur. Dazu gehören die Vatzinien des Merlin, der Sibyllen, des Astrologen Michael Skotus und Johann von Toledo⁸⁵. Die Anarchie des Interregnum, das Erstarken der Nationalstaaten bei gleichzeitiger Schwächung des Kaisertums führten zu bewegten Klagen über den Reichszustand⁸⁶. Da man sich der eschatologischen Bedeutung des Römischen Reiches bewußt war, häuften sich die Stimmen, welche die deutschen Fürsten aufriefen dem Reich zu dienen, statt Reichsrechte zu usurpieren, um nicht durch den Untergang des Römischen Reiches die Ankunft des Antichrist heraufzubeschwören, denn *licet enim necesse sit*,

84) Friedrich Graefe, Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrich II., in: Heidelberger Abhandlungen, Bd. 24, 1909; Karl Hampe, Eine frühe Verknüpfung der Weissagen vom Endkaiser mit Friedrich II. und Konrad IV., in: Sitzungsberichte der Heid. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1917, 6. Abhandlung.

85) Holder-Egger, Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts, in: Neues Archiv, Bd. 30, 1905, S. 321—386; Bd. 16, 1890, S. 141 ff.

86) Otto Herding, Das römisch-deutsche Reich in deutscher und italienischer Beurteilung von Rudolf von Habsburg zu Heinrich VII., in: Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 25, Erlangen 1937, S. 13—15; bes. S. 15, Anm. 13. — Es gab auch Stimmen, die bereits an ein Ende des Kaisertums glaubten, z. B. Fra Salimbene, *Chronica*, ed. SS 32, S. 349 f.

ut veniat scandala, ve tamen illis, per quos scandala sunt ventura⁸⁷. Mit diesem Bibelwort ruft Jordan von Osnabrück die deutschen Fürsten in seinem *Tractatus super Romano imperio*⁸⁸ zur Einigkeit auf. Auch der Kölner Domherr Alexander von Roes, der im Anschluß an die Schrift Jordans sein *Memoriale de praerogativa Romani Imperii* verfaßte (1281), schreibt aus Sorge um das Reich. Er faßt die kirchlich-weltliche Ordnung als organische Einheit auf, als *domus dei*, die durch die priesterliche und kaiserliche Gewalt geordnet wird. Die grundlegende Gefahr für die universale Ordnung sieht er in der Aufspaltung der kaiserlichen Gewalt. Daher schreibt er aus konkretem Anlaß. Nach dem Papstwechsel vom Jahr 1281 — Papst Martin IV. galt als ergebenen Anhänger Karls von Anjou — fürchtet er eine gesteigerte Aktivität Karls, das politische Erbe der Staufer anzutreten⁸⁹. Deswegen ruft er die Deutschen zur Zusammenarbeit mit ihrem Kaiser auf, um Reich und Kirche zu reformieren und die Ankunft des Antichrist hinauszuzögern⁹⁰, denn die Zerstörer des Imperiums sind für ihn die Wegbereiter des Antichrist.

Alexander fand am päpstlichen Hof in Rom Zugang zum Kreis des Kardinals Jakob von Colonna, der der Reformpartei der Franziskanerspiritualen nahestand⁹¹. Hier wurde die prophetische Literatur der Zeit besonders gepflegt, wie das Erscheinen des Cyryll-Orakels zwischen 1287 und 1300 beweist⁹². Auch Arnold von Villanova, berühmt als Leibarzt mehrerer Päpste, gehört in diese Umgebung. Er versucht, das eschatologische Zeitbewußtsein medizinisch zu fassen: der Mensch ist ein Mikrokosmos, dessen Kräfte in einem unmittelbaren Realzusammenhang mit den Kräften des Makrokosmos stehen. Die Ausbreitung von Krankheiten, der Zerfall des Menschen überhaupt ist nur eine Teilerscheinung im Zerfall des Makro-

87) Math. 18, 7.

88) Ed. im *Memoriale* des Alexander von Roes, hrsg. und übers. von H. Grundmann und H. Heimpel, Weimar 1949, c 36, S. 67; vgl. hierzu Wilhelm Schraub, *Jordan von Osnabrück und Alexander von Roes. Ein Beitrag zur Geschichte der Publizistik im 13. Jahrhundert*, in: *Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte*, Bd. 26, 1910.

89) Seit 1200 propagieren die französischen Könige ihre Abstammung von Karl dem Großen, die sie zu Nachfolgern des Kaisertums prädestiniere, s. Walter Mohr, *Alexander von Roes — Die Krise in der universalen Reichsauffassung nach dem Interregnum*, in: *Misc. med.*, Bd. 5, Berlin 1968, S. 270–300, bes. S. 291, Anm. 86 mit Literaturnachweisen. Daß die Sorge Alexanders um eine Auflösung des Reiches nicht unbegründet ist, beweisen die dem *Opus tripartitum* des Humbert von Romans interpolierten Pläne für ein Wiederaufleben der alten Reichsverwaltung (Kgt Arles, Ober- und Mittelitalien) mit einem Vikar im vakanten Imperium, das in ein auf Deutschland beschränktes Erbreich umgewandelt wird. Vgl. auch das Vierstaatenprojekt, das von Ptolomäus von Lucca überliefert wurde. Belege s. Mohr, S. 297 f., Anm. 104, 105.

90) *Memoriale*, ed. Grundmann, c 10, c 13, c 30.

91) Schraub, S. 48 ff.

92) Ernst Benz, *Ecclesia Spiritualis*, Darmstadt 1964 = Stuttgart 1934, S. 333.

kosmos⁹³. Die medicina moderna hat daher endzeitliche Funktion. Ihre Aufgabe ist nicht Bekämpfung der Krankheiten, sondern Erneuerung und Verjüngung des Menschen. „So wird hier auf medizinischem Boden aus dem End-Zeitbewußtsein heraus die Idee der reformatio geboren“⁹⁴.

Alexander scheint sich wegen seiner Vorliebe für Prophezeiungen diesem Kreis angeschlossen zu haben, da hier Weissagungen als beliebtes Mittel der politischen Meinungsäußerung galten. Sein Memoriale, das er dem Kardinal überreichte, fand jedoch wenig Anerkennung, da es zu politisch und keineswegs spiritualistisch war. Der konservative Standpunkt Alexanders, welcher die Wahrung der alten universalen Stellung des Reiches bei einer gewissen inneren Strukturveränderung postulierte, wurde in Rom als nationale Apologie des Imperium verstanden. Die Prophezeiungen Alexanders⁹⁵ hatten in erster Linie den Zweck, um hinter ihrer Maske seine Theorien über den Ablauf der Weltgeschichte, seine Sorge um das Reich und seine Warnungen zu äußern. Sie sind nicht Zukunftsvoraussagungen, obwohl er dies nicht expressis verbis ausschließt, sondern haben in erster Linie eine moralische Tendenz: „ad instructionem futurorum“⁹⁶. Alexander überläßt es ausdrücklich seinen Lesern, ob sie den Prognosen Glauben schenken wollen⁹⁷. Er selbst vertraut auf Gottes gerechten Ratschluß, denn „quis tam temerarius, qui audeat revelare, quod spiritus sanctus voluit occultum esse?“⁹⁸.

Die Art, erst Prophezeiungen zu bringen und es dann dem Leser zu überlassen, ob er sie glaube oder nicht, findet sich schon bei Widukind von Korvei, später auch bei Frutolf und Ekkehard⁹⁹. Dies und die sachliche Einschätzung der Wirkung solcher Prophetien als moralischer Instanz beweist die nüchterne Haltung des Mittelalters außerbiblichen Prophezeiun-

93) Paul Dieppen, Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe, Berlin und Leipzig 1909; Heinrich Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., Münster 1902; Benz, Ecclesia Spiritualis, S. 369.

94) Benz, Ecclesia Spiritualis, S. 370.

95) Die Prophezeiungen des Buches Daniel spielen bei ihm keine wesentliche Rolle, dagegen gilt er in der Forschung als erster Beleg für eine Annäherung von Karls- und Friedrichssage (Mohr, S. 280, Anm. 34), da er von einem sündigen zweiten Friedrich aus dem Geschlecht der Staufer und einem idealen reformatorischen Endkaiser aus dem Stamm der Karolinger spricht.

96) Noticia Seculi, c 16, ed. Grundmann, S. 90.

97) Memoriale, c 30, ed. Grundmann, S. 57.

98) Noticia Seculi, c 19, ed. Grundmann, S. 96. Dennoch gibt Alexander in seiner Noticia genaue Zeitberechnungen. Er stützt sich dabei auf den Liber de semine scripturarum, der ca. 1204/05 in Bamberg entstanden ist und an Hand der Buchstaben des Alphabets den Sinngehalt der einzelnen Jahrhunderte deuten will. Neue Zweifel an der eindeutigen Verfasserschaft Alexanders für das Memoriale, die Noticia Seculi und den Pavos, s. Mohr, S. 273, Anm. 5, der annimmt, das Memoriale sei von einem anderen Autor in der Noticia mit dem Liber de semine scripturarum zusammengearbeitet worden.

99) Sachsengeschichte I, 13. Herbert Grundmann, Über die Schriften des Alexander von Roes, in: Deutsches Archiv, Bd. 8, 1951, S. 164, Anm. 2.

gen gegenüber, die man ihm im allgemeinen abspricht. Auch an Engelbert fällt seine ablehnende Haltung den Prognosen gegenüber auf. Zwar erwähnt er namentlich den Methodius, den er für einen Märtyrer und Bischof hält. Er wagt ihn auch nicht direkt zurückzuweisen, da seine Ausführungen nach Tilgung einiger Widersprüche durchaus mit Daniel und der Apokalypse in Einklang zu bringen sind, und doch hält ihn sein realer Verstand zurück, sich an dessen Weissagungen, v. a. die den letzten Kaiser betreffenden, zu orientieren. *„Quoniam igitur certior et cautior est via in talibus tractandis et indigandis, sanctos et expositiores originales sequi“* (DO 24).

Die Bedeutung der Eschatologie für Engelbert

Engelberts Eschatologie wurde oft in ihrer Bedeutung überschätzt. In drei Handschriften werden die eschatologischen Kapitel gesondert überliefert¹⁰⁰. Hervorgerufen wurde diese Fehleinschätzung durch die Edition des Kaspar Bruschius, Basel 1553, der in seinem Vorwort allein den eschatologischen Teil von *De ortu* rühmt, der ihn zur Edition veranlaßte, da er hierin seine eigenen endzeitlichen Erwartungen bestätigt sah. Auch in neuerer Zeit wurde der ‚prophetische Grundton‘ des Werkes betont¹⁰¹.

Engelberts Schlußkapitel enthalten zwar die Grundelemente aller gängigen Prophezeiungen, biblischer wie weltlicher. Er referiert die außerbiblischen aber nur zum Teil, um der Vollständigkeit zu genügen, die biblischen werden auf ihre Hauptelemente reduziert. Details lehnt er ab. Insofern handelt es sich bei seiner Beschreibung der Endzeit nicht um die lückenlose Kompilation der eschatologischen Tradition, sondern eher um eine Konzession an das tradierte Schema mittelalterlicher Historiken, die mit der Beschreibung des Weltuntergangs zu enden pflegen. Es ist für Engelbert eine pragmatische Notwendigkeit, daß das Ende der Welt kommen muß. Eine religiöse Glaubenswahrheit, weil Gott die Welt erschaffen und ihr Ende bestimmt hat, eine pragmatische Einsicht, weil die Erfahrung lehrt, daß alles Geschaffene zum Untergang bestimmt ist. Da nach mittelalterlichem Denken der Rahmen der Geschichte bereits festgelegt ist, endet fast jede Weltchronik des Mittelalters mit der Beschreibung des Weltuntergangs, wie er aus der Apokalypse und den Apostelbriefen zu ersehen ist.

Trotz neuer Denkansätze ist Engelbert dem mittelalterlichen Weltbild so sehr verhaftet, daß er diesen Gedanken unbestritten übernimmt. Zwar schreibt er keine Weltchronik, aber zum Teil doch die Geschichte des Römischen Reiches. Und da es für ihn eine Glaubens Tatsache ist, daß das Ende des Römischen Reiches die Ankunft des Antichrist und damit das Weltende heraufbeschworen wird, muß er dieses Ende in seinen Traktat mitein-

100) Bamberg, Theol. 112 Q, IV, 13 enthält nur c 21; zwei weitere Handschriften in Prag, s. Menzel, S. 403, Anm. 4.

101) Konstantin Höfler, *Kaisertum und Papsttum*, Prag 1862, S. 146; Posch, *Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont*, S. 119 ff.

beziehen. Die Sorge um den Fortbestand des Reiches hat ihn ja zur Abfassung bewogen. Daher muß er versuchen, durch genaue Analyse der gegenwärtigen Situation den Stellenwert des Reiches zu bestimmen, um dadurch eventuell eine Lösung zu finden. Wie es Sitte seiner Zeit ist, verbirgt er seine Zeitkritik hinter der Maske der eschatologischen Anschauungen. Eine zeitliche Fixierung des Endes findet sich nirgends.

Dies würde der Konzeption des Werkes widersprechen, in dem Engelbert versucht, die Intention Heinrichs VII. um Wiederaufrichtung der kaiserlichen Macht zu unterstützen. In nüchterner Einschätzung der Realitäten seiner Zeit gelangt Engelbert zu der Erkenntnis, daß sein Ideal weit entfernt ist von der Wirklichkeit¹⁰². Der Krieg Heinrichs in Oberitalien, die innerdeutschen Wirren und der wachsende Partikularismus der deutschen Fürsten lassen auf den Abbau des Reiches schließen. Seinem mittelalterlichen Denken ist das Argument der Nationalstaaten, das Ende des Römischen Reiches markiere nicht das totale Ende, sondern einen neuen nationalstaatlichen Anfang, noch fremd. Engelbert begnügt sich nicht mit der fatalistischen Darstellung der derzeitigen Situation als notwendig in der gottgefühten Ordnung der Zeit, denn der Mensch ist nicht willenlos dem göttlichen Walten ausgeliefert: er kann sich sein Heil verdienen. Angewendet auf die politische Situation heißt dies, daß der Zeitpunkt des Weltuntergangs nicht von Gott determiniert wurde, sondern von den Menschen selbst abhängt. Die Ursachen für die derzeitige Situation liegen daher nicht in Gott, sondern die Sünden der Menschen sind dafür verantwortlich.

Hier liegt die Möglichkeit, nach genauer Analyse der Elemente, die den gegenwärtigen Zustand des Verfalls bewirken, den Auflösungserscheinungen entgegenzuwirken. Aber Engelbert ruft nicht zu einer grundlegenden renovatio von Reich und Kirche auf. Anders als die meisten Publizisten der Renaissance knüpft er an den Untergang des Römischen Reiches keine Hoffnung auf Reichs- und Kirchenreform oder auf das tausendjährige Reich des Friedens. Ein Grund hierfür mag sein, daß die Form des Reiches, die ihm als Ideal vorschwebt, alle die Hoffnungen auf Reform, Weltfriede usw. impliziert. Der Gedanke einer Wiederbelebung des Reiches, der von Friedrich Heer als ‚größter und im Grunde einziger deutscher historischer Renaissance-Gedanke‘¹⁰³ bezeichnet wird, ist ihm noch fremd. Die Geschichte hat ihn gelehrt, daß die letzten Reformbestrebungen weit zurückliegen: seiner Ansicht nach wurde mit der Vertreibung der Tyrannen entarteten Könige durch das römische Volk der letzte Versuch gemacht, ‚Romanum Rempublicam quasi ad primum ortum suum reducere et . . . de novo in melius reformare‘ (DO 6). An seine neue Reform denkt er nicht. Wenig

102) Eng., DO 16: ‚numquam audivimus nec vidimus temporibus modernis, aliquem Romanorum regum et Imperatorum perfecte pro suo tempore assequutum‘.

103) Friedrich Heer, Zur Kontinuität des Reichsgedankens im Spätmittelalter, in: Mitteilungen des Instituts für öster. Geschichtsschreibung, Bd. 58, 1950, S. 343.

später, bei Dietrich von Niem¹⁰⁴ und v. a. bei Nikolaus von Cues, wird die Idee einer *renovatio imperii et sacerdotii* bereits mit allem Nachdruck vertreten. Beide rufen zu einer Ottonischen Renaissance auf, da sie in den Ottonenkönigen das Ideal des platonischen Philosophenkönigs am besten realisiert sehen. Auch Dante verbindet seine Reichsidee mit der Forderung nach Reform, die auch die Kirche miteinbezieht¹⁰⁵.

Engelberts pessimistische Einschätzung der Gegenwart und der Zukunft ist noch rein mittelalterlich. Trotz des großartigen Idealbildes, das er vom Reich hat, weiß er, daß dieses Ideal auf Erden nie erreicht werden kann, sondern erst in der Zeitlosigkeit des transzendenten Reiches. Daher hält er sich bewußt von allen chilastischen Prophezeiungen und Weissagungen fern und übergeht auch die Kaiserprophetie, die doch für ihn das geeignete Mittel im Rahmen der eschatologischen Anschauungen wäre, das persönliche Bild des Kaisers durch seine Apostrophierung als der Verheißene, der Endkaiser, zu erhöhen.

Mit Recht wurde Engelbert wegen dieser pessimistischen Grundhaltung der ‚Otto von Freising des 14. Jahrhunderts‘ genannt¹⁰⁶. Deutlich erkennt er die Diskrepanz zwischen seinem Ideal, dem Weltkaisertum, und der politischen Wirklichkeit. Sein Pragmatismus lehrt ihn, daß das Ende des Kaisertums durch den Aufstieg der Nationalstaaten bevorsteht. Und da es eine Glaubenswahrheit für ihn ist, daß mit dem Ende des Römischen Reiches das Ende der Welt angezeigt ist, ist er notwendigerweise pessimistisch.

Der eschatologische Schlußteil Engelberts wirkt auf den ersten Blick wie eine echt mittelalterliche, weissagungsfreudige Kompilation aller tradierten Prophetien. Die eschatologische Literatur war in Admont in besonders reichem Maße vertreten. Neben biblischen und exegetischen Werken sind im Bibliothekskatalog Peters von Arbon auch zahlreiche außerbiblische Prognosen aufgeführt. Es finden sich neben Albuin, Petrus Comestor, Arnald von Villanova auch ein Sibyllenbuch, Hugo von Novocastro, *De victoria Christi contra Antichristum* und eine anonyme Schrift *De extremo iudicio*. Man darf dem außerordentlich belesenen Engelbert wohl unterstellen, daß er diese Werke gekannt hat. Wenn er sich trotzdem bewußt auf die Bibel und ihre Exegeten beschränkt, so kann darin nur ein Beweis für sein distanzierendes Verhältnis zu jeglicher Form der Endzeitbeschreibung gesehen werden. Darin und im Verzicht auf Zeitberechnungen unterscheidet er sich von der Mehrzahl seiner Zeitgenossen. Trotzdem ist

104) Dietrich von Niem, *De modis uniendi et reformandi ecclesiam in concilio universali*, 1410, ed. H. Heimpel, Leipzig und Berlin 1933.

105) Dante, *Purg.*, 33, 44; Bernhard Töpfer, *Progressive Züge in Dantes Reichsidee*, in: *Beiträge zur Romanischen Philologie*, Berlin 1965, Heft 2, S. 128–145. Töpfer sieht gerade in der Verbindung der Reichsidee mit Reformforderungen einen ‚progressiven Zug‘, der Dantes *Monarchia* von der mittelalterlichen Publizistik unterscheidet (*ibid.*, S. 139).

106) Heer, S. 339.

dieses eschatologische Kapitel dasjenige, das am deutlichsten seine Zugehörigkeit zum Mittelalter demonstriert, während sich in seinem übrigen Werk in seiner engen Bindung an Aristoteles schon Anklänge an das neue Weltbild der Renaissance zeigen.

IV Das Geschichtsbild Engelberts von Admont

Aus Engelberts staatsphilosophischen Werken läßt sich ein Geschichtsbild erschließen, das sowohl sämtliche Elemente mittelalterlicher Historiographie als auch die Wesenszüge des aristotelischen Weltbildes erkennen läßt. Nach thomistischem Vorbild sucht er durch den Zusammenklang des tradierten Gedankenguts mit den neuen aristotelischen staatsphilosophischen Axiomen zu einer neuen Weltsicht zu kommen.

Dem Trend seiner Zeit folgend geht Engelbert in seiner Weltanschauung von der Vorstellung aus, daß das Universum ein einheitlicher Makrokosmos sei, in dem nach der gottgewollten Harmonie jedes Teilganze als Mikrokosmos ein Abbild des Allganzen darstellt. Seit der spätantiken Philosophie, besonders seit Boethius, ist diese Einteilung des Kosmos in Makrokosmos (gr. ‚große Welt‘) und Mikrokosmos (‚kleine Welt‘) topisch. Die gesamte Schöpfung wurde von Gott nach einem Gesetz konzipiert, daher wirken im Ganzen und in den kleinsten Teilen immer dieselben Prinzipien und Gesetze. Daraus resultiert die Vorliebe der Scholastik für Analogieschlüsse, wie sie bei Engelbert durchgehend auftreten: ‚Quod idem est accipere et videre in toto, quod in partibus‘ (DO 10, 14). Er beruft sich hierbei auf Aristoteles, folgt aber gleichzeitig einer scholastischen Tradition.

In Anlehnung an den durch Thomas von Aquin christianisierten Aristotelismus sieht Engelbert die Welt als einen hierarchisch gegliederten Stufenbau, in dessen Gefüge eine Stufe in die andere greift und in der höheren jeweils ihre Vervollkommnung findet. Daraus leitet er das System der Über- bzw. Unterordnung — die psychologische Voraussetzung sieht er wie Aristoteles in der unterschiedlichen geistigen Begabung der Menschen — ab, das er sowohl in der Regierung der einzelnen regna fordert, als auch analog zum Aufbau des Universums im Weltreich als der Spitze aller regna. Der Kosmos ist zu Gott, dem Urgrund aller Dinge hingeordnet. In ihm füllt jedes Wesen wie ein Teil des Organismus einen ihm allein vorbehaltenen Platz aus. Da jedes Einzelne vom Ganzen bestimmt wird, versucht die Scholastik, das Einzelne auch vom Ganzen her zu verstehen. Daraus resultiert ihr Bemühen, alle Ordnungen des menschlichen Daseins aus zeitlos gültigen Schemata abzuleiten. So ist ein Hauptargument für den Universalstaat bei Engelbert der Prototyp der göttlichen Weltordnung, der das Universum monarchisch regiert.

Der Stufenbau der Welt führt zu einer Seinskette mit aristokratischer Abstufung. Wie Gott oberster Bewegter des Kosmos ist, so hat jede Stufe ihren Leiter, der sie zu dem nächsthöheren Grad der Vervollkommnung führt. Schon in der Natur erweist sich der Primat des aristokratischen Prinzips: einer ist Führer der Menge. Analog gilt dieses Axiom in sämtlichen

Lebensbereichen des Menschen. In jeder menschlichen Gemeinschaft muß es eine führende Persönlichkeit geben, die der Menge nicht nur wie bei den Tieren *salus* und *conservatio* garantiert, sondern sie auch auf dem Weg zum tugendhaften Leben fördert und schützt. Entscheidendes Kriterium bei der Auswahl des Regenten ist die *ratio*.

Das System, einer Menge einen Führer voranzustellen, hat sich nicht nur in der Natur bei den Herdentieren und beim Aufbau der einzelnen Gemeinschaften bewährt. Im Analogieschluß erlangt es auch im Makrokosmos der Welt seine Gültigkeit. So kommt Engelbert in konsequenter Weiterführung des bei Aristoteles vorgefundenen Aufbaus der Welt, aber entgegen den aristotelischen Anschauungen, zu einer Spitze aller staatlichen Gemeinschaften, dem *imperium mundi*. Der antike Gedanke von der Unterordnung des Privatwohls unter das Allgemeinwohl¹ wird in allen Stufen menschlicher Gesellschaftsordnung praktiziert: *domus – civis – civitas – provincia – regnum* sind jeweils auf die ihnen übergeordnete Stufe ausgerichtet, ‚*tanquam minus bonum ad maius et pars minor ad maiorem*‘ (DO 7). Da für das mittelalterliche Denken eine Hierarchie ohne Spitze undenkbar war, folgt logisch auf das Faktum der zahlreichen Einzelstaaten die alle Reiche umfassende höhere Einheit des Imperiums: ‚*ultima et excellentissima est felicitas imperii, ad quam ordinatur felicitas gentium et regnorum, in cuius felicitate tanquam universali et pro tanto una et ultima ac optima, consistit salus et felicitas omnium*‘ (DO 17).

Das Paradoxon ist, daß Engelbert mit Aristoteles zum Postulat der Weltmonarchie kommt, dieser aber die höchste staatliche Einheit in der Polis sieht. Er weiß zwar um das Eintreten des Aristoteles als auch des Augustin für die Kleinstaaten und zitiert deren Argumente gegen eine allzu große räumliche Ausdehnung eines Staates, aber es gelingt ihm, ohne den beiden Autoritäten *expressis verbis* zu widersprechen, eine konträre Meinung zu äußern. Grundsätzlich anerkennt er unter gewissen Bedingungen das Prinzip der Nationalstaaten, dem er auch die zeitliche Priorität zugesteht. Diese Einzelstaaten besitzen die von Aristoteles geforderte staatliche *sufficiencia*, d. h. sie genügen sich selbst und sind in der Lage, den aristotelischen diesseitigen Staatszweck des *bene vivere* zu ermöglichen. Aber wie der hierarchische Aufbau der Welt eine den *regna* übergeordnete Einheit postuliert, so fordert der über den reinen Staatszweck hinausgehende Menschheitszweck eine höhere Institution. Der diesseitige Zweck der Einzelverbände kann auf jeden transzendenten Bezug verzichten. Eine religiöse Förderung des Staates wird bei Engelbert nirgends gefordert. Daher muß es eine übergeordnete Institution geben, die der transzendenten Zielsetzung des Menschen Rechnung trägt. Der christliche Glaube verlangt eine weltliche Gemeinschaft, die als Repräsentantin des Anspruch auf Universalität erhebenden Christentums ebenfalls universal ist. Um die Souveränität der

1) Cic., *De off.* I, 7: ‚*rem publicam ab omnibus esse privatae rei utilitatique praeponendam*‘. S. a. Thom., *De reg.* I, 9: ‚*Maius autem et divinius est bonum multitudinis, quam bonum unius*‘.

regna nicht zu beeinträchtigen, beschränkt Engelbert das Ziel des Imperiums in Anerkennung der politischen Faktizität auf die Ausbreitung des Christentums und die Sicherheit der Kirche. Unabdingbare Voraussetzung zur Erfüllung dieses Ziels ist der Weltfriede. Um diesen zu sichern, obliegt dem Kaiser eine Schiedsrichterfunktion: ‚*excessus principum corrigere, et omnia a statu debito dissoluta in integrum reformare*‘². Ein Eingriff in die staatlichen Hoheitsrechte der untergebenen Völker ist nur im Interesse des Allgemeinwohls zulässig³. Engelberts Kaiser ist nicht ‚*dominus mundi quantum ad proprietatem*‘ (mit Eigentumsrecht)⁴. Seine Herrschaft bezieht sich unter Berücksichtigung nationaler Differenzen nur auf das, was allen Völkern gemeinsam ist. Seine Aufgabe ist ‚*gubernare*‘, also Richtung weisen, das Steuerruder führen⁵: ‚*(sc. finis imperialis) est pacificare omnia regna et sub se pacifice gubernare*‘⁶. Gleichsam als *primus inter pares* hat er nur die Möglichkeiten zu Ermahnungen und Ratschlägen im Interesse des allgemeinen Wohls.

Zu den naturalen Voraussetzungen für die Notwendigkeit der Weltmonarchie treten supranaturale: das Imperium ist für Engelbert nicht nur die logische Folgerung aus philosophischen Prämissen, sondern auch Glaubenspostulat. Es ist eine gottgewollte Einrichtung, deren Existenz zum Fortbestand der Welt unbedingt erforderlich ist. Durch seine heilsgeschichtliche Stellung als Bollwerk gegen den Antichrist erhält es eine besondere Legitimation. Zusammen mit dem sacerdotium bildet es eine untrennbare Einheit, die nach Otto von Freising konzipierte ecclesia in der Form des Imperium Romanum Christianum. Beide Gewalten leiten ihre Rechte direkt von Gott ab, nur ihm sind sie verantwortlich. Eine wechselseitige Abhängigkeit wird ausgeschlossen, allerdings sind beide Gewalten zur gegenseitigen Unterstützung verpflichtet. Ihr harmonischer Dualismus bildet die Grundlage der Ecclesia⁷.

Engelberts Eintreten für das Imperium ist also größtenteils in seinem Glauben begründet. In seiner Argumentation benutzt er hingegen fast ausschließlich philosophische und pragmatische Beweismittel. Dennoch gelingt es ihm nicht, wie z. B. Dante, mit Hilfe des Aristoteles der Weltmonarchie einen neuen weltlichen Zweck zu geben, um ihr Dasein in der Zeit der Nationalstaaten zu rechtfertigen. Das Imperium bleibt an die Kirche ge-

2) Eng., *Tractatus de officiis et abusionibus eorum*, ed. G. B. Fowler, New York 1955, S. 115 f.

3) In dem früher als *De ortu* verfaßten Traktat *De off.* steht Engelbert noch im Bannkreis der staufischen Machtpolitik. Hier fordert er das Recht des Kaisers ‚*regna et principatus limitare, mutare ac transferre*‘.

4) Robert Holtzmann, *Dominium munda und Imperium merum*, *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 61, 1942., S. 19.

5) Kaisertitel Karls d. Großen: *Karolus ... magnus pacificum imperator, Romanum gubernans imperium*. S. Holtzmann, *Dominium mundi*, S. 192.

6) Eng., *DO 18; De off.*, S. 115: *rem publicam gubernare*.

7) *Ecclesia* verstanden als ‚*the natural spiritual home of the faithful*‘. Fowler, *Engelbert of Admont and the Universal Idea*, *Fundamente* 2, Graz 1957, S. 45.

bunden und erhält erst durch sie seine Sanktion. Trotz der aristotelisch ausgeweiteten, ethisch-moralischen Zielsetzung als Führer zum bestmöglichen bene vivere der Menschheit, bleibt letzten Endes der religiöse Zweck vorrangig. Engelbert bleibt im Rahmen der konventionellen mittelalterlichen Reichstheorie, die zwar durch Aristoteles und seine Naturrechtslehre erweitert, aber im Kern nicht verändert wird.

Entsprechend der stark betonten religiösen Zielsetzung des Imperiums tritt die Frage nach seinem Träger bei Engelbert völlig zurück. Das nationale Element spielt bei ihm keine Rolle, im Gegensatz zu Dante und Alexander von Roes, die der Frage, in welcher Weise die Deutschen als Reichsvolk legitimiert sind, einen großen Teil ihrer Arbeit widmeten. Engelbert ist kein deutscher Imperialist wie Lupold von Bebenburg, der die Verbindung von Weltherrschaft und deutschem Volk als Beweis für dessen hervorragende Tugenden sieht. Für ihn ist es reine Zufälligkeit, daß die Deutschen die legitimen Nachfolger der Römer sind. Sie bedarf keiner Diskussion. Die zu seiner Zeit oft erörterte Frage, ob es sich bei der Krönung Karls des Großen um eine Translation des Reiches von den Römern auf die Deutschen handelte, wird bei ihm nicht angeschnitten. Er spricht von einer kontinuierlichen Fortsetzung des römischen Reiches im deutschen, da sonst, entsprechend den tradierten Glaubenswahrheiten, das Ende der Welt angezeigt sei. Daher zählt er in ungebrochener Reihenfolge Heinrich VII. als 97. Kaiser seit Augustus (DO 16)⁸. Wie sehr ihm die Römer das eigentliche Reichsvolk sind, ist daraus ersichtlich, daß er in *De ortu* sämtliche Exempla der römischen Geschichte entnimmt. Der Romgedanke war im Mittelalter immer bedeutend. Aber meistens war das christliche Rom angesprochen oder das mystische Rom, dessen Bestand nach der Biblexegese in engem Zusammenhang mit dem Ende der Welt steht. Bei Engelbert dagegen wird die antike römische Kaisergeschichte in ihrem Eigenwert gesehen, wie erstmals bei Johannes von Salisbury, dessen Kenntnis bei Engelbert nachgewiesen ist. Paradigmatisch für die Möglichkeiten und Grenzen des Staates untersucht er Roms Entwicklung und Verfall⁹.

Das Imperium bringt dem betreffenden Land zwar gewisse Ehren, die Engelbert jedoch, wie den Ruhm allgemein, nur geringschätzt (DO 19). Sein Mangel an jeglichem Nationalbewußtsein, der umso erstaunlicher ist, als das Aufsteigen der Nationalstaaten und die daraus resultierende sinkende Bedeutung der Universalmonarchie Anlaß zur Abfassung seines Werkes war, ist aus der alleinigen Betonung des universalhistorischen Stand-

-
- 8) Die Kaiserlisten der Chroniken zählen seit der Mitte des 11. Jahrhunderts in ununterbrochener Reihenfolge die deutschen als die Nachfolger der antiken römischen Kaiser, vgl. Scholz, *Weltstaat*, S. 86. Engelbert könnte diesen Gedanken der Chronik des Otto von Freising entnommen haben, vgl. *Chron.* VI, 27: Otto I als 77. Kaiser secundum Romanos.
- 9) Vgl. P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, Darmstadt 1957²; Fedor Schneider, *Rom und Romgedanke im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance*, 1925, Neudruck Darmstadt 1959.

punktes abzuleiten. Das Imperium ist nicht wie bei Dante und Alexander von Roes ein aufgrund der Verdienste des Volkes ihm übertragener Status, sondern ein von Gott verliehenes Amt. Bei diesem Aspekt werden die sonst oft diskutierten Fragen, ob *translatio* oder *renovatio*, ob durch den Papst oder durch das römische Volk, so nebensächlich, daß sie ausgeklammert werden können. Damit unterscheidet sich Engelbert in einem wesentlichen Punkt von Dante, der trotz der Forderung nach der Weltmonarchie von einem leidenschaftlichen italienischen Nationalgefühl durchdrungen ist. Seine Idealvorstellung von einem friedensbringenden Kaiser erwächst aus der politischen Uneinigkeit Italiens. In dieser Verbindung der Reichsidee mit dem nationalen Moment sieht Töpfer einen Fortschritt bei Dante gegenüber dem mittelalterlichen Reichsgedanken¹⁰, dem, wie bei Engelbert nachgewiesen, die Antimonie von Christen und Heiden wichtiger ist als die Vielfalt der Nationalstaaten.

Engelbert läßt grundsätzlich keinen Zweifel daran, daß Gott der Herr der Welt ist. Mit Nachdruck wendet er sich gegen die averroistischen Thesen, daß Gott zwar der Schöpfer der Welt sei, sich aber um deren Erhaltung nicht kümmere. Für ihn ist es Glaubens- und Vernunftpostulat, daß Gott nicht nur Schöpfer, sondern auch Erhalter und Lenker seiner Schöpfung sei: *hoc pia fide et sana ratione sentiendum est et tenendum, quod, sicut Deus omnia creavit . . . ita et omnia gubernat*¹¹. Die göttliche Vorsehung überläßt nichts dem Zufall. Am Beispiel des Steines auf einem Dach, der einem Vorübergehenden auf den Kopf fällt, zeigt er, daß Zufall nur die Bezeichnung ist für Kausalitäten, die nicht wahrgenommen wurden¹². Die göttliche *providentia* ist vernünftig und dirigiert also die Welt rational¹³. Aber Gott regiert nicht in die Welt hinein. Er hat den Rahmen des Ablaufs der Weltgeschichte gezogen. Aber er greift nicht direkt in den Ablauf der Welt ein. Dies würde einen Einstieg in die Zeitlichkeit bedeuten, d. h. Gott zu einem historischen Phänomen machen. Deswegen gab Gott dem Menschen die Willensfreiheit. Innerhalb des von ihm gesetzten Rahmens der Geschichte obliegt es dem Menschen, dank seiner Willensfreiheit die Geschichte selbst zu bestimmen: denn Engelbert vertritt die Ansicht, daß nach dem Willen Gottes *res vero humanas . . . agi et regi sola hominum voluntate et arbitrii libertate*¹⁴.

Engelbert postuliert die Koexistenz von *Providentia* und Willensfreiheit. Er widerspricht hierbei nachdrücklich Cicero, der eine solche Koexistenz ausschließt¹⁵. Zur Erklärung differenziert er zwischen den Begriffen

10) Töpfer, *Progressive Züge*, S. 142.

11) Eng., *De prov.* I, 4.

12) *Ibid.* II, 6.

13) *Ibid.* I, 6: *Od rerum mundanarum procedit a ratione, et secundum rationem omnia scientis et providentis Dei*.

14) Eng., *De prov.* I, 5.

15) *Ibid.* I, 5: *Et ista fuit opinio vel potius error Tullii*.

providentia und praescientia: Gott weiß in seiner Allwissenheit um das aus freiem Willen bewegte Tun der Menschen. Engelbert unterscheidet zwischen jenem Wissen, das gleichzeitig Tat ist¹⁶, und dem passiven Wissen, das den menschlichen Willen kennt¹⁷, ohne ihn zu hindern. Die menschliche Freiheit wird also nicht in dem Fassen eines Entschlusses gesehen, sondern in dessen unbehinderter Ausführung. Gott erlaubt dem Menschen, frei zu handeln. Ein Tun gegen Gott ist dabei unmöglich. Denn alles geschieht nach Gottes Billigung: ‚nihil fit, quod Deus fieri non vult‘¹⁸.

Augustin sieht Gott allein als den geschichtlichen Bewegter an. Er allein handelt, dem Menschen ist es unmöglich, in geschichtliche Abläufe einzugreifen, da er nichts nach eigenen Ermessen tun kann. Engelbert unterscheidet sich also in einem wesentlichen Punkt seines Weltbildes von der augustinischen Auffassung, welche die menschliche Geistesbetätigung leugnet. Er folgt hier ganz den christlich-philosophischen Anschauungen des Aquinaten. Wie bei Thomas steht ein reif und mündig gewordener Mensch der Welt gegenüber. Wie Thomas ergänzt Engelbert den augustinischen transzendenten Idealismus durch seinen realistischen Gottesbegriff, der Gott an die ratio seines eigenen Seins bindet und ihn zum Herrn der Natur macht. Der Mensch ist nicht nur durch das augustinische desiderium naturale, die mystische Unruhe, zu Gott hingebunden, sondern auch, aristotelisch gesehen, infolge seines ihm wesensmäßigen Strebens nach Vollkommenheit¹⁹.

Ausgehend von der Rationalität des göttlichen Seins wird die ratio die dominierende Macht der Geschichte. Sie ist der Richtmaßstab der menschlichen Willensfreiheit²⁰. Engelbert ist insofern Rationalist, als er die Vernunft als das entscheidende Kriterium ansieht, das den Menschen vom Tier unterscheidet²¹. Wie Augustin die Geschichte als die Entfaltung des theologischen Dualismus in der Zeit auffaßt, als Kampf zweier unsichtbarer Reiche, nämlich der civitas Dei und der civitas terrena, so sieht Engelbert den Ablauf der Welt als Psychomachie zwischen ratio und passio. Der Primat der Vernunft erweist sich analog zu seiner Vorherrschaft in der Welt auch in der menschlichen Seele: hier bildet er die höchste Stufe neben dem Thymos (= Gemüt) und der Epithymia (= Leidenschaft) (DO 1, 3). Diese ratio liegt in ständigem Kampf mit der passio. Der Geschichtsverlauf hat gezeigt, daß sie mit wachsender Entfernung vom Ideal des Ursprungs

16) Ibid. I, 3: ‚omnia a Deo provisa, ita, sicut sunt provisa, certitudinaliter evenire‘; Planen und Tun fallen zusammen.

17) Ibid. II, 3: ‚Omnes actus hominum et motus et mutationes rerum secundum temporalis vel causalis Ordinis discursum et decursum, sicut heri facti sunt, et sicut hodie fiunt, et sicut cras futuri sunt, ab aeterno scivit et praescivit et providit‘.

18) Ibid. II, 2.

19) Vgl. Dempf, S. 337 ff. über die realistische Metaphysik des Thomas v. Aquin.

20) Eng., De prov. I, 7.

21) Eng., De reg. I, 1: ‚anima rationalis sit ultima forma et natura hominis, per quam differt a brutis‘.

immer mehr der *passio* unterliegt: ‚ratione videlicet in hominibus succumbente passionibus vel cedente‘ (DO 4). Daraus entwickelt Engelbert den Verfall als historisches Prinzip. Er exemplifiziert ihn mit Ninus, dem Gründer der ersten Weltmonarchie, der zum Tyrann wurde, indem er mehr der *cupiditas* als der *ratio* folgte (DO 4). Tarquinius, dessen Sohn Lukrezia vergewaltigte, markiert als personifizierte *passio* den Schlußpunkt einer Entwicklung in der römischen Monarchie, in der die *passio*, d. h. Herrschsucht, Luxus, Neid und Gewalt, die *ratio* völlig zum Verstummen bringen (DO 5).

Auf dieser *ratio* beruhen alle Gesetze. Deren Diskussion wird bei Engelbert nach der thomistischen Naturrechtslehre durchgeführt²². Gesetz ist bei Thomas ‚*dictamen practicae rationis*‘, das auf das öffentliche Wohl ausgerichtet ist, dem das Wohl des Privatmenschen, der ja Teil des Staates ist, untergeordnet ist²³. Mit Hilfe der *lex aeterna* regiert Gott die *tota communitas universi*. Da die *ratio* Gott wesensmäßig ist, basiert auch die *lex aeterna* auf der Vernunft. Von ihr leiten sich die menschlichen Gesetze ab. Das *ius naturale* ist objektive Sittennorm, die bei allen Menschen und zu allen Zeiten gleich und unabänderlich ist. Darüber hinaus bedarf es zur Regelung der bei den verschiedenen Völkern kontingenten Verhältnisse des positiven Gesetzes, das jedoch nur dann Gültigkeit erlangen kann, wenn es mit dem Naturrecht übereinstimmt. Die objektive Rechtsordnung steht immer über den positiven Gesetzen. Daraus leitet sich bei Engelbert, der hier ganz in der mittelalterlichen Tradition steht, das Widerstandsrecht ab. Es ist bei ihm noch nicht wie bei den Vertretern einer umfassenden Volkssouveränität auf dem Vertragsbruch begründet, sondern wurzelt in der Verpflichtung jedes Menschen auf die objektive Rechtsordnung. Daher gilt auch bei ihm das Axiom, daß jede Machtposition auf Recht basieren müsse. Ein gerechter Staat, der auf ungerechter Gründung beruht, ist im Mittelalter undenkbar. Auch der König, der als *lex animata* über dem positiven Recht steht, ist an diese allgemeingültige Rechtsnorm gebunden²⁴. Seine Weisungen haben nur dann Gültigkeit, wenn sie das göttliche und das Naturrecht nicht verletzen.

Der König ist jedoch nicht nur an das Recht gebunden. Engelbert ist weit entfernt von der antiken absoluten Königsallmacht, er bindet den Regenten auch an den Willen des Volkes. Ausgehend vom Postulat der freien Betätigung der menschlichen *ratio* gelangt er im Anschluß an Thomas zu einer konstitutionellen Monarchie mit aktiver Beteiligung des Volkes. Thomas von Aquin hatte den politischen Menschen wiederentdeckt, der seit Plato, Aristoteles und Cicero nicht mehr bewußt gesehen wurde. Engelbert projiziert diese Idee vom politisch mündigen Menschen auf den politischen Alltag. Der Tenor seines Werkes ist nicht ausschließlich philosophisch wie bei

22) Thom., ST I.II.Q.90–108: *Tractatus de legibus*.

23) Thom., ST I.II.10.4.

24) Nach Isidor billigt die Etymologie des Wortes *rex* nur dem sittlich guten König den Titel zu. Vgl. Buschmann, *Herrscheramt*, S. 46–48.

Thomas, er entwirft kein eigenes philosophisches System. Als Eklektiker entnimmt er den Autoritäten die philosophischen Grundlagen für die Beurteilung seiner Gegenwart und zieht hieraus Folgerungen für die Zukunft. Auf Grund dieser philosophischen Prämissen entwickelt er die Idee der Volkssouveränität weiter. Er geht dabei nicht soweit wie Marsilius von Padua, der das Volk als alleinigen Legislator sieht und dem Monarchen nur die Exekutive zuschreibt, aber er postuliert ein grundsätzliches Recht des Volkes auf Anteil an der Regierung. Anders als bei Marsilius ist bei Engelbert der Herrscher nicht Teil des Volkes, sondern er steht als Haupt über den Gliedern und ist daher auch nicht an die positiven Gesetze gebunden. Während in den frühmittelalterlichen Fürstenspiegeln der Souverän durch seinen amtscharismatischen *ordo* zum Stellvertreter Gottes erhoben wurde, erringt er bei Engelbert allein durch seine im antiken Sinn als Kraft und Tüchtigkeit verstandene *virtus* sein Amt²⁵. Der Fürst ist durch seine besonderen Qualitäten, allen voran seine *ratio*, zur Herrschaft berufen, bedarf aber der besonderen Legitimation durch das Volk. Engelbert hält hier die Mitte zwischen Gottesgnadentum und Volkssouveränität.

Der Regent sorgt nicht nur für das notdürftige und gerechte Leben. Sein Aufgabenbereich umfaßt vor allem das sittliche Wohl der Gemeinschaft. In dieser Position ist er Gleichnis der göttlichen Weltregierung²⁶. Er handelt im Auftrag Gottes, nicht des Volkes, und ist nur ihm verantwortlich für die Verwaltung seines Amtes, das er in eigener Regie führt. Denn Gott überläßt ihm hierin völlige Handlungsfreiheit, er übergibt ihm einen Teil seiner eigenen *providentia*: *„Deus regibus et principibus suae universalis providentiae partem credidit et commisit“*²⁷. Gemäß dieser höchsten Verantwortung des Herrschers gebührt ihm auch die höchste Stellung im Staat. Von dieser Voraussetzung aus kommt Engelbert zum Primat der *vita activa* vor der *vita passiva*. Da die aktive Betätigung des Königs höchsten Nutzen für das Volk bedeutet, zieht er die *vita activa* der *vita passiva* vor: *„malum est hominem, philosophum maxime, derelinquere bonum commune et privato studio inhaerere, nisi ipsum privatum studium in commune bonum aliquo modo deducatur“*²⁸. Die *vita contemplativa* erhält nur dann einen eigentlichen Wert zugesprochen, wenn sie auf das öffentliche Wohl Bezug nimmt. Je größer der Wirkungsbereich, umso höher ist ihr Wert zu veranschlagen. Daher ist die königliche Aktivität, die zum Wohl eines ganzen Volkes wirkt, der mönchischen Kontemplation vorzuziehen²⁹. Ideal ist, wenn in der Person des Königs *vita activa* und *vita contemplativa* vereint sind,

25) Eng., *De off.*, S. 113: *„nullus actus fieri aut perfici potest sine virtute propria unicuique actui. Ita et actus officiorum publicorum ... non possunt fieri aut perfici sine virtute per quam recte geritur et regitur officium unumquodque publicum vel privatum“*.

26) Thom., *De reg.* I, 9: *„loco dei iudicium regno exercet“*.

27) Eng., *De prov.* II, 20; *De reg.* I, 11.

28) Eng., *De reg.* IV, 7.

29) Eng., *Spec.* XII, 3.

d. h. wenn der König zugleich Philosoph ist. Dieses Postulat ‚optime ... respublica agebatur, cum reges philosophabantur et philosophi regebant‘ (DO 5) entnimmt Engelbert der platonischen Tradition³⁰.

Engelbert kennt zwar den aristotelischen Primat der *vita contemplativa* vor der *vita activa*, kommt aber gerade durch Aristoteles zur höheren Wertung der *vita activa*. Durch den aristotelischen Rationalismus war dem Menschen mit der Vernunft das Instrument zugesprochen, mittels dessen er sich nach freiem Willen in der Welt betätigen konnte. Der Mensch wurde dadurch aufgefordert, tätig zu sein³¹. Daher tritt an die Stelle des mönchischen *contemptus mundi* bei Engelbert der im platonisch-aristotelischen Sinn konzipierte *homo politicus*. Da der Mensch sein Glück nicht für sich allein erreichen kann, sondern nur in der Gesellschaft, muß er sich dieser Gesellschaftsform anpassen. Sie verlangt, daß er an der Stelle für das allgemeine Glück arbeitet, wo er am nützlichsten ist. Die Gemeinschaft ist also leistungsmäßig, d. h. ständisch gegliedert. Dies fordert vom Einzelmenschen die Unterwerfung unter die Interessen der Gesellschaft. Durch seine politische Betätigung verhält er sich gottgefällig und verdient sich durch ‚*actu et motu*‘ (DO 18) den ewigen Frieden.

Engelbert unterscheidet sich damit in einem wesentlichen Punkt von der mittelalterlichen Auffassung, die immer der *vita contemplativa* eine Vorzugsstellung einräumt. Dies ist umso erstaunlicher, da er als Kleriker mehr die *vita contemplativa* pflegt. Andererseits wird dadurch seine eigene Position erklärt, in der er als Mönch mit politischen Dingen befaßt ist. Engelbert fühlt sich verpflichtet, seine Privatstudien gemäß seinen in *De regimine principum* geäußerten Ansichten dem öffentlichen Wohl dienstbar zu machen. Daher unternimmt er mit seinem Traktat *De ortu* den Versuch, die imperiale Politik Heinrichs VII. seinen Möglichkeiten entsprechend, nämlich durch philosophische Begründung, zu stützen.

Die Entwicklung dieses Gedankens aus dem aristotelischen Rationalismus ist ein Beispiel für Engelberts distanzierte Haltung seinen Quellen gegenüber. In der Sekundärliteratur wurde er durch Riezler als kritikloser Abschreiber bewertet, der ein Zitat an das andere reihte, ohne eine eigene Stellungnahme erkennen zu lassen³². Diese eigenständige Deduktion läßt jedoch Engelberts selbständige, gedankliche Verarbeitung der angebotenen Quellen erkennen. Aristoteles ist für ihn keine unwidersprochene Autorität, sondern die Plattform für eigenständiges, wissenschaftliches Arbeiten. Aber Engelbert kennzeichnet seine eigenen Ansichten nicht als solche. Nur im pragmatischen Raum tritt er in auktoraler Form auf. Da nämlich, wo bei seiner Entscheidung zugunsten der Weltmonarchie die meistzitierten Autoritäten, Aristoteles und Augustin, eine andere Ansicht vertreten. Im allgemeinen folgt er dem Brauch seiner Zeit, eigene Gedanken mit Zitaten

30) Vgl. Cic., *De re publ.* I, 16.

31) Eng., DO 1: ‚agens semper nobilior est patiente ... et per consequens ... subiecta sunt ... passiva activis‘.

32) Riezler, *Literarische Widersacher*, S. 162 f.

fremder Autoren zu belegen. Dadurch entstehen die Schwierigkeiten bei der Beurteilung seiner eigenen Leistung³³.

Engelberts Hochschätzung der *vita activa* als der einzig möglichen Form zur Erlangung des irdischen Glücks – im Gegensatz dazu wird das ideale Glück der Ewigkeit als reine *vita contemplativa* gesehen – ist in seinem pragmatischen Geschichtsbild begründet, das im Handeln des Menschen sein Wesen ausgedrückt findet. Er ist daher in seiner Geschichtsbetrachtung vorwiegend auf Tatsachen³⁴ konzentriert. Bei ihrer Darstellung versucht er Ursache und Wirkung so zu verknüpfen, daß sich daraus für den politisch Handelnden ein lehrhaftes Beispiel ergibt. Historie ist für Engelbert „the orderly narration of events as they occurred“³⁵. Ihre Kenntnis ist für jeden politisch Aktiven notwendig. Daher fordert er in seinem *Speculum* die Fürsten auf, sich mit der Geschichte vertraut zu machen. „*Utilis autem est memoria et inductio rerum gestarum et maxime in consiliis et deliberationibus: et ex his, quae facta sunt, possumus moderari praesentia et futura*“³⁶.

Engelbert folgt in dieser Geschichtsauffassung Cicero. Seit dessen Schritt *De oratore* gilt die Historie als eine praktische Wissenschaft, die den Menschen durch abschreckende und ermunternde Beispiele zu einem tugendhaften Leben anregen will. Diese rein pragmatische Ansicht war zwar dem Mittelalter stets geläufig, wurde aber durch die transzendente universale Geschichtsbetrachtung verdrängt. Erst im Humanismus erreichte sie eine umfassendere Bedeutung. Bei Engelbert ist stets der praktische, lehrhafte Zweck der Geschichte vorrangig. Eine transzendente Geschichtsschreibung, bei der die historischen Ereignisse allein zur visionären Schau des wahren *imperium christianum* dienen, fehlt. Wie Johannes von Salisbury, den er kennt³⁷, vertritt er die Auffassung: *historia vitae magistri*. Er schreibt jedoch nicht als moralisierender Theologe wie z. B. Augustin, für den der Wert der Geschichte allein in ihrer pädagogischen Wirkung auf den Menschen liegt. Bei Engelbert ist die Betrachtung der Geschichte eine Quelle praktischer Lebensklugheit und Erfahrung. Aufgrund geschichtlicher Erfahrungen stellt er ethische Forderungen und Warnungen für die Gegenwart auf. Er läßt sich in seinem Geschichtsbild von Realitäten leiten und verliert sich nicht in idealistischen Bildern. Ihm fehlt zwar nicht der spekulative Rahmen eines Augustin oder Otto von Freising, die das gesamte Weltgeschehen in die Auseinandersetzung von *civitas mundi* und *civitas Dei* einordnen. Aber er sieht den Ablauf der Geschichte nicht allein *sub specie aeternitatis*, sondern auch als irdische Angelegenheit, die zwar in den göttlichen Weltenplan eingeordnet ist, aber durchaus ihren eigenen,

33) Zum Problem der Darstellungsart vgl. das Kapitel: Engelbert und die Autoritäten.

34) Gr. *pragmata* = Tatsachen, Geschäfte.

35) Fowler, *Int.*, S. 150.

36) Eng., *Spec.* V, Prolog; XII, 7; *De reg.* II, 9: „*Scire vero historias gestorum prodest ad civilia consilia recte danda in singulis*“.

37) Posch, S. 19, verneint eine Kenntnis des Johannes bei Engelbert; er wird jedoch zitiert im *Spec.* XI, 14; XII, 8.

ihren immanenten Wert aufweist. Engelbert folgt hier der aristotelischen höheren Bewertung des Staates, der in seinem Eigenwert erkannt wird.

Da der Mensch der geschichtemachende Faktor ist, verliert sich Engelbert in seinem Traktat *De ortu*, der als einziger seiner staatsphilosophischen Werke gegenwartsbezogen ist, auch nicht trotz der negativen Beurteilung seiner Zeit in stoischem Fatalismus, der eben darin das gottgewollte Ende der Welt sieht oder in eschatologischen Träumen vom tausendjährigen Reich des Friedens. Die heilsgeschichtliche Institution des Römischen Reiches ist ein Grundpfeiler seiner Weltordnung, daher könnte er den Verfall, den er in seiner Zeit beobachtet, durchaus legitim als Vorzeichen des Weltendes betrachten und in der eschatologischen Ideologie Trost und Verheißung suchen. Für Engelbert besteht jedoch die politische Aufgabe des Menschen darin, mit realen und rationalen Mitteln das irdische Geschehen zu korrigieren und damit den Zeitpunkt des Endes selbst zu bestimmen, anstatt ihn untätig zu erwarten. Aus dieser pragmatischen Einsicht heraus ruft er die Fürsten seiner Zeit auf, von ihren partikularistischen Bestrebungen abzulassen, um den Fortbestand der Universalmonarchie zu sichern.

Aus der Geschichte ersieht Engelbert die Unmöglichkeit eines friedlichen Nebeneinanderlebens von Staaten und Nationen. Einen solchen Idealzustand hält er nur in der zeitlosen Sphäre des himmlischen Reiches für möglich. Daher vertritt er für den realpolitischen Raum den imperialistischen Zentralismus. Daraus entwickelt sich das Paradoxon, daß der Imperialismus des Römischen Reiches grundsätzlich anti-ideal ist, aber, unter dem Aspekt der irdischen Verzögerung des Verfalls gesehen, die ideale Zweckvorstellung. Er verkennt nicht die Gefahren, die ein Weltreich in sich birgt, die Unruhe, die mangelnde Kommunikation der weit voneinander entfernten Länder. Daher nennt er verschiedene Möglichkeiten, um potentiellen Unruhen vorzubeugen. Dazu gehört das Postulat nach den gleichen günstigen Lebensbedingungen auch für die Bewohner an den Landesgrenzen, reger Geschäfts- und Gedankenaustausch. Daneben sind jährliche Zusammenkünfte erforderlich, um den Frieden zu ordnen und nötige Kriege zu besprechen. Ausschlaggebend aber ist die alles verbindende Einheit eines allgemeingültigen Gesetzes³⁸.

Eigenart des von Engelbert bewiesenen Pragmatismus ist, daß er nicht allein aus pragmatischen Überlegungen die Universalidee stützt, sondern auch philosophische und theologisch-eschatologische Argumente verwendet. Die pragmatische Funktionalisierung ideologischer Beweise bezeichnet den besonderen Stellenwert der Diskussion über die Universalmonarchie in *De ortu*.

38) Eng., *De reg.* II, 22. Er bezieht sich bei diesen Vorschlägen allerdings nicht direkt auf das mittelalterliche Imperium, sondern handelt im Anschluß an Aristoteles generell über die Größe eines Reiches. Voran steht das aristotelische Zitat von der Unangemessenheit eines Großreiches, da es die Fassungskraft menschlicher *ratio* übersteige. *Pol.* 7: „non humanae sed Divinae virtutis est immania et enormia regere posse“.

Generell bewegt sich Engelbert noch im Rahmen mittelalterlicher Historiographie. In seinem Traktat *De ortu* nimmt der Gedanke der geschichtlichen Entwicklung im Sinne der fortschreitenden Zeit eine zentrale Stelle ein; die Elemente dieses historischen Weltbildes entnimmt er der mittelalterlichen Tradition, vor allem Otto von Freising. Die sich auf Aristoteles gründende Scholastik hingegen war in ihrem Wesen unhistorisch, da ihr Denken nicht um die Entwicklung der Welt, sondern um das Sein an sich kreist. Dem Aristoteles entnimmt Engelbert den Ansatz zu einem rationalistischen Weltbild, ohne daß dies die tradierte Vorstellung einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit im Grundsätzlichen berührt hätte. Eine Harmonisierung aristotelischer Rationalität mit der überkommenen Geschichtskonzeption erklärt, daß sämtliche Elemente mittelalterlicher Historiographie geringfügig modifiziert bei Engelbert vorhanden sind.

Wesentlicher Grundzug mittelalterlicher Geschichtsanschauung ist das Bewußtsein von der göttlichen Ordnung der Dinge gemäß Bibel und Offenbarung. Alles Irdische läßt sich demnach einordnen in ein von Anfang bis Ende überschaubares, begrenztes Ganzes. Man kennt keine parallelen Geschichtsverläufe, sondern nur die Heilsgeschichte, die notwendigerweise Universalgeschichte wird. Da außer den räumlichen auch keine zeitlichen Grenzen akzeptiert werden, führt die Geschichtsschreibung von der Welterschöpfung bis zum Weltende, das man aus der Offenbarung und der Prophetie genau zu kennen glaubt³⁹.

Da der mittelalterliche Mensch die ganze Geschichte im Überblick zu fassen sucht, braucht er Einteilungsschemata. Dafür bietet sich ihm das antike Gliederungsprinzip der vier Weltmonarchien an. Die heidnische Antike kannte die Reiche der Assyrer-Babylonier, Meder, Perser und Makedonen. Als Rom Großmacht wurde, reihte man es zunächst als fünftes Reich an⁴⁰. Durch Hieronymus erfolgte die Zusammenfassung der Meder und Perser in die zweite Monarchie. Dadurch wurde das Reich der Römer allgemein als vierte und letzte Weltmonarchie gesetzt.

Die Visionen Daniels wurden erstmals von Hippolyt von Rom (1. Drittel 3. Jahrhundert) auf die Reiche der Babylonier, Perser, Makedonen und Römer bezogen⁴¹. Allgemeinverbindlich wurden sie erst durch Hieronymus und die im Mittelalter sehr bekannten Epitome des Justinus⁴². Bei Augustin wird das Schema der vier Weltreiche unbedeutend. Er erwähnt zwar die Deutung des Hieronymus⁴³, folgt ihr aber nicht. In dem im Jahre 389 konzipierten Traktat *De genesi contra manichaeos* gibt er die Zusammenfassung einer anthropomorphen, auf dem Barnabasbrief beruhenden Tradition, die dadurch ebenfalls für die mittelalterliche Geschichtsschreibung

39) Grundmann, Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauung, S. 421 f.

40) Aemilius Sura und Vallemus Paterculus; vgl. Goetz, *Translatio imperii*, S. 46; Trieber, *Hermes* 27, S. 338 ff.

41) Goetz, *Translatio imperii*, S. 19.

42) *Ibid.*, S. 20.

43) Aug., *De civ. Dei* II, 23.

einflußreich wurde⁴⁴. In den sechs Schöpfungstagen sieht der um das Jahr 130 entstandene Barnabasbrief eine Präfiguration für die sechs aetates der Weltgeschichte. Das siebte Zeitalter entspricht dem Weltsabbat. Diese Einteilung führt durch die sechs Lebensalter des Menschen: *infantia*, *pueritia*, *adolecentia*, *iuventus*, *aetas senior* und *senectus*. Das Zeitmaß der Entwicklung entspricht den Generationsfolgen der Vorfahren Christi⁴⁵. Dieses durchgebildete symbolische System Augustins führt, gestützt durch die Offenbarung und den Geschichtsverlauf, zu einem scheinbar völlig rationalen Geschichtsbild. Chiliasmische Berechnungen lehnt Augustin ab⁴⁶.

Diese Einteilungsprinzipien, entweder nach Weltmonarchien oder nach Weltzeiten“, blieben bis zum Hochmittelalter beherrschend. Erst als Christus zum Mittelpunkt der Weltgeschichte schlechthin wurde, ergab sich eine Gliederung nach drei Stufen: *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia* (*post legem*)⁴⁷ bzw. die symbolistische nach dem Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes⁴⁸. Basis dieser Gliederungsschemata ist die Homogenität der Menschheit: ein Gott – ein Volk. Dieser Einheitsgedanke wurde besonders durch Augustin gefestigt: „Gott hat die Menschen alle aus einem einzigen Menschen hervorgehen lassen, um das Menschengeschlecht nicht nur durch die gleiche Natur zu verbinden, sondern um es auch in einer Art verwandtschaftlicher Verbindung durch ein Friedensband zur Eintracht und Einheit zu bringen“⁴⁹. Aus dieser Idee entspringt der Gedanke von der einen Herrschaft, die auch bei wechselndem Träger in der Substanz doch immer dieselbe bleibt. Sie geht nicht mit einem Volk unter, sondern wird von diesem auf das nächste transferiert. So verbindet sie wie eine Kette die einzelnen Reiche als Manifest der Einheitlichkeit der Welt. Dieser altjüdische Gedanke zeigt sich bereits in der Vision des Nebukadnezars, wo die vier Symbole für die Weltreiche, die Metalle, sich an einer Bildsäule finden.

Die festgefügte Ordnung der Geschichte ist ebenfalls bei Engelbert ein wesentliches Kriterium seiner Geschichtsauffassung. In enger Anlehnung an die Tradition teilt er die Weltgeschichte ein in die vier Weltreiche, die er nach der Daniel-Exegese beschreibt. Das Römische Reich ist ihm dabei das vierte und letzte Weltreich, das bis zur Ankunft des Antichrist reicht. Solange es besteht, ist der jüngste Tag noch fern. Tertullian hatte als erster aufgefordert, für das Römische Reich zu beten, damit dieser Tag noch ausbleibe⁵⁰. Engelbert dagegen, der nicht an eine absolute Abhängigkeit des Geschichtsverlaufs von Gott glaubt, sondern ihn der menschlichen *ratio* unterstellt, fordert demnach auf, durch politische Aktivität dem Verfall, den er in der Parzellierung des Reiches in Fürstentümer erkennen will,

44) *Ibid.* I, 23; vgl. Dempf, S. 119.

45) Dempf, S. 117.

46) Aug., *De civ. Dei* XX, 30.

47) Z. B. Honorius Augustodunensis, *MPL* 172, S. 308 ff.

48) Dempf, S. 240.

49) Aug., *De civ. Dei* XIV, 1.

50) Goetz, *Translatio imperii*, S. 78.

entgegenzuarbeiten und so das Ende hinauszuzögern. Für ihn steht fest, daß das Römische Reich vor dem Erscheinen des Antichrist untergehen muß (DO 24). Letzten Endes erweist sich auch bei ihm die Furcht vor einer defectio imperii, die, wie Herbert Grundmann nachweist⁵¹, wegen der apokalyptischen Folgen sogar zu einer politischen Kraft wurde, als Motor für die Abfassung seines Werkes, in dem er mit philosophischen, theologischen und pragmatischen Argumenten die Notwendigkeit der Universalmonarchie untermauern will. Nach dem Verfall des staufischen Imperiums war die Publizistik angefüllt mit Beschwörungen und Drohungen, dem Ende des Reiches und damit dem Weltende entgegenzuwirken. Engelbert folgt dieser Tradition.

Fester Bestandteil der Gliederung in vier Weltreiche ist der Translationsgedanke. Hübinger sieht die Bedeutung dieser Vorstellung für das mittelalterliche Geschichtsdenken darin, daß mit seiner Hilfe alles nachantike Geschehen und das mittelalterliche Imperium in den Rahmen des Periodensystems der vier Danielschen Weltreiche einbezogen werden konnte⁵². Sie hindert das gesamte Mittelalter an der richtigen Erfassung der historischen Faktizität. Es gibt nur wenige Geschichtsschreiber, die sich darüber hinwegsetzen und mit Karl dem Großen als Haupt einer neuen Statue den Untergang des Römischen Reiches statuieren⁵³. Erst als im Rationalismus die Eschatologie an Bedeutung verlor, wurde der Monarchien- und Weltalterlehre grundsätzlich widersprochen⁵⁴.

Engelbert verfolgt die Translation durch die vier Weltreiche der Assyrer, Meder und Perser, Griechen und Römer. Konsequenter verwendet er den Terminus *transfere*, nur einmal benutzt er aus stilistischen Gründen *deolvere*⁵⁵. Diese kontinuierliche Durchführung des Translationsgedankens scheint er Jordanes und Otto von Freising entnommen zu haben. Einige sonst kaum gebräuchliche Besonderheiten, wie die Translation von den Persern auf die Makedonen, die außer bei Haimo von Auxerre ungewöhnlich ist und die Translation durch Cyrus auf die Meder und Perser – nur bei Hieronymus und Haimo vorkommend – lassen auf seine außergewöhnliche Belesenheit schließen. Daneben kennt Engelbert auch den *rotatus mundi* von Ost nach West, der bei Otto von Freising nicht nur in der Sphäre

51) Herbert Grundmann, *Die Grundzüge mittelalterlicher Geschichtsanschauung*, AKuG 24, 1934, S. 332: ‚Die Erneuerung des Kaisertums unter Otto I. erfolgte aller Wahrscheinlichkeit nach unter dem unmittelbaren Einfluß dieses Glaubens, daß das römische Imperium bestehen muß, wenn nicht der Antichrist und das Weltende kommen soll.‘

52) Paul Egon Hübinger, *Spätantike und frühes Mittelalter*, Dt. Viertelj. Schr. 26, 1952, S. 4 (= Darmstadt 1965).

53) Notker von St. Gallen, *Gesta Karoli*, SS 2, S. 731; vgl. Heinz Löwe, *Von Theoderich zu Karl dem Großen*, DA 9, 1952, S. 363 ff.

54) Zuerst von Bodin, ca. 1530, dem Begründer der modernen Staatslehre; vgl. Grundmann, *Grundzüge*, S. 331.

55) Vgl. Goez, *Translatio imperii*, S. 34, Anm. 2.

der Politik, sondern auch der Wissenschaft verfolgt wird. Er führt jedoch diesen Gedanken nicht weiter aus⁵⁶.

Aus Engelberts enger Anlehnung an die Bibelexegese erklärt sich die totale Bedeutungslosigkeit der Frage bei ihm, ob durch Karl den Großen eine *translatio* oder eine *renovatio* erfolgt sei. Für ihn ist die *renovatio* des Römischen Reiches eine Glaubensstatsache, da er gemäß der Bibelexegese eine völlige Kontinuität annimmt, die bei einer *translatio* nicht gegeben wäre. Äußeres Zeichen dieser ungebrochenen Fortsetzung ist die Tatsache, daß Heinrich VII. als 97. Kaiser seit Augustus gezählt wird. Engelbert steht hier völlig im Ottonischen Reichsbewußtsein. Bis zum Scheitern der *renovatio*-Pläne Ottos III. war der Gedanke einer *renovatio* vorherrschend. Als das nationale Element stärker vortrat und die Franken sich als eigentliches Reichsvolk betrachteten, wurde dieser Gedanke von der *translatio*-Idee abgelöst. In Einklang mit der Auffassung einer *renovatio* steht das völlige Fehlen eines Nationalbewußtseins bei Engelbert.

Ursache für die Reichsuntergänge ist menschliches Versagen. Die Ablösung einer Dynastie beweist ihre Unwürdigkeit vor Gott. Der Gedanke einer Übertragung aufgrund der Sünde ist ein Grundzug jüdischen Geschichtsdenkens⁵⁷, taucht aber auch bei Aristoteles und Sallust auf⁵⁸. Nach Sallust beruht der geschichtliche Erfolg auf besonderer Tüchtigkeit und Stärke. Engelbert hat zwar Sallust wahrscheinlich nicht im Original gekannt — seine zahlreichen Zitate sind wörtlich dem augustinischen Gottesstaat entnommen —, aber er kennt seine Gedanken und benutzt ihn als 'Autorität zur Stützung eigener Überlegungen. Mit Sallust sieht er die Überlegenheit des Römischen Reiches, der *'ultimae et amplissimae Monarchiae mundi'* (DO 5), in seiner herausragenden *virtus* begründet. Den Verfall, den er in seiner Zeit beobachtet, versteht er als Folge von Selbstliebe, Hochmut und Blasphemie, Gier und Unmäßigkeit, kurz als Sieg der *passio* über die *ratio* (DO 23). Wegen der verletzten göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit kommt es zum größten Regierungswechsel aller Zeiten: das Reich des Antichrist wird durch das Gottes abgelöst. Der Weltuntergang ist die Erlösung der Menschen durch Gott aus der Ungerechtigkeit. Die Universalreiche steigerten sich in der Ungerechtigkeit⁵⁹. Am Ende steht mit dem

56) Eng., DO 15: *'... (sc. Monarchia) ab oriente incipiens et per meridiem et septentrionem tendens in occidentem'*.

57) Eccli. 10, 8: Gott transferiert die Hegemonie von einem Volk zum anderen *'propter iniustitias et iniurias et contumelias et diversos dolos'*. Eng., De prov. II, 18: *'propter peccata proavorum et avorum et patrum, quibus se indignos fecerunt successione filiorum suorum in locum suum'*.

58) Arist., Pol. I, 6; Sallust, Catil. 2, 6: *'Imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur'*; vgl. Goetz, *Translatio imperii*, S. 23.

59) Symbol für die steigende Ungerechtigkeit sind die Tierembleme der Weltreiche: Löwe, Bär und Leopard und die *'bestia ... terribilis atque fortis quaedam comedens et comminuens et reliqua pedibus conculcans'* als Symbol des Römischen Reiches (De prov. II, 19.21).

Antichrist das irdische Reich der Ungerechtigkeit in Reinform. Darum handelt Gott: ‚Deus punit mundum propter culpam injustitiae‘⁶⁰.

Friedrich Heer hat Engelbert mit Recht als einen Philosophen des Verfalls apostrophiert: ‚man könnte ihn (sc. Engelbert) geschichtsphilosophisch einen Otto von Freising des 14. Jahrhunderts nennen: wie Otto in seiner Chronik, so sieht auch Engelbert die Geschichte des Reiches als einen einzigen großen Verfallsgang an‘⁶¹. Im Mittelalter war stets das Bewußtsein lebendig, am Ende der Zeiten zu stehen. Es gründet sich auf die urchristliche Endzeiterwartung, die den Zeitraum des noch verbleibenden irdischen Lebens meist sehr kurz bemaß. Aber Engelberts senectus-Stimmung ist nicht nur theologisch motiviert. Bei der Begründung des Verfalls mischen sich christliche und antike Argumente, wobei die den antiken Philosophen, besonders Aristoteles und Plato entnommenen Beweise die christlichen Argumente überwiegen und auch stets an erster Stelle genannt werden.

Den Beweis für den stetigen Verfall der Welt entnimmt Engelbert dem Aristoteles, der in der Zeit den Grund des Untergangs sieht, denn sie läßt die Dinge von ihrem eigentlichen Anfang länger entfernt sein⁶². Je größer aber die Distanz der Dinge von ihren Anfängen, umso schwächer werden sie. Platos Argument von der Entfernung der Dinge von der Idee und ihrer Rückkehr durch den Tod klingt hier an. Das den Hebräern 4 entnommene Zitat ‚Quod antiquatur et senescit, prope interitum est‘ dient als biblischer Beleg für die ideengeschichtliche Argumentation (DO 21). Ursache für diesen allgemeinen Verfall der Welt ist der Sieg der Leidenschaft über die Vernunft. Im Anfang der Welt waren die Menschen gut, denn gut zu sein ist naturgemäß, das Schlechte aber ist unnatürlich (DO 4). Dementsprechend waren auch die ersten Herrschaften gut. Engelbert entnimmt die aurea-aetas-Vorstellung den antiken Historikern⁶³. Als aber die Leidenschaften über die Vernunft triumphierten, wurden aus guten Königen Tyrannen. Gemäß dem Analogieprinzip heißt dies bei Engelbert, wie in den Teilen, so bewirkte auch im Ganzen die Geschichte der Welt einen Abfall von ihren Anfängen. ‚in processu‘ verwandelte sich die Güte und Gerechtigkeit der ersten Könige und Völker in Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit (DO 4).

Dieses Axiom vom wachsenden Verfall bei fortschreitender Entfernung vom ursprünglichen Standpunkt exemplifiziert Engelbert am Römischen Reich. In den Prooemien antiker Historiker, z. B. Sallust, Livius und Tacitus wird das Problem des Verfalls bereits diskutiert. Aber während diese nur Bezug auf das Römische Reich nehmen, weitet Engelbert, der christlichen universalen Denkweise entsprechend, den Verfall zum Weltzerfall aus. Er hält daran fest, daß der Verfall des Idealen gottgewollt sei: ‚mutatio regum et

60) Eng., De prov. II, 21.

61) Friedrich Heer, Zur Kontinuität des Reichsgedankens im Spätmittelalter, MIÖG 58, Graz 1950, S. 336–350, bes. S. 339; vgl. S. 467 dieser Arbeit.

62) Arist., Pol. VII.

63) Vgl. Ov., Met. I, 89–150.

principum ... facta esse nutu et voluntate Divina⁶⁴, der Zeitpunkt des Endes aber vom Menschen selbst abhängig ist. Denn wie die Geschichte, so ist auch deren Verfall dem Menschen zur Aufgabe gestellt. Er kann nicht verhindern, daß er eintritt, sondern nur versuchen, das Bestmögliche zu erreichen, d. h. ihn solange wie möglich hinauszuziehen. Daher beendet Engelbert den Traktat folgerichtig mit der Beschreibung der Endzeit, wie sie aus der Bibel und der Offenbarung bekannt ist. Indem er sich jedoch bewußt nur an die Danielexegese hält und die sonstige eschatologische Tradition zurückweist, schafft er sich einen Spielraum für den politischen Pragmatismus. Durch die Negierung jeden eschatologischen Details, besonders genauer Endzeitberechnungen, die zu seiner Zeit durchaus noch üblich waren, weist er auf die Undeterminiertheit des Endpunktes hin. Daraus leitet er die Möglichkeit ab, diesen durch ideales politisches Handeln selbst zu bestimmen. Die Grenzen dieses Handlungsraumes sind durch das Bewußtsein des gottgewollten Untergangs vorgegeben. Die Gewißheit der Endzeit, die vor dem zu einer Mißachtung des zeitlichen Seins führte, wird bei Engelbert die Ursache für ein geschärftes Bewußtsein der Zeit.

VI Engelbert und die Autoritäten

Wie schon der vollständige Titel *De ortu, et fine regnorum, et praecique regni seu imperii Romani* aussagt, ist dieses Werk Engelberts sowohl im traditionellen Sinn weltanschaulich ausgerichtet als auch im pragmatischen Sinn problembezogen. Auch die Art des Vorgehens ist in ihm schon impliziert: Engelbert leitet nach der deduktiven Methode das Besondere aus dem Allgemeinen ab, d. h. er untersucht die Prinzipien eines Staates im allgemeinen und projiziert dann die daraus gewonnenen Einsichten auf das Spezielle, nämlich das Römische Reich. Dabei geht er streng nach der scholastischen Methode vor. Die *ratio* wird an erster Stelle als Beweismittel genannt, dann die *auctoritates* und als Belege die der Geschichte entnommenen Beispiele¹.

Typisch für die dogmatische Grundeinstellung des Mittelalters ist seine Autoritätsgläubigkeit. Grundsätzlich tritt der Autor in den Hintergrund und äußert seine eigene Meinung nur hinter dem Deckmantel der eingeführten Autoritäten. Engelbert benutzt für die Darlegung seiner Ansichten das Zitat in souveräner Weise. Seiner konservativen Haltung entsprechend versucht er, die literarische Tradition, die eben darin besteht, eigene Meinungen hinter autoritären Zitaten zu verstecken, auch da zu wahren, wo er selbst Neuerungen schafft, die den Autoritäten widersprechen. Dies gelingt ihm durch die Montage von Zitaten. Von Augustin entnimmt er dessen philosophisch-theologische Ansichten und Zitate aus der antiken

64) Eng., *De prov.* II, 18.

1) Eng., *DO Prooemium*: *adiunctis rationibus et auctoritatibus ac exemplis ipsam materiam contingentibus*; s. a. *Aeg. Rom.*, *De eccl. pot.* I, 3.5.

Literatur. Indem er sie aber mit Zitaten anderer Autoren zusammenbringt, nimmt er sich die Freiheit der Entscheidung, welche Zitate aus den kanonischen Schriftstellern Gleiches meinen. Durch die nach eigenem Gutdünken vorgenommene Montage der Zitate bringt er unter dem Deckmantel einer konformistischen Ausdrucksweise seine eigene Meinung vor. Dasselbe erreicht er, indem er Zitate aus dem Zusammenhang nimmt und in seinem Sinn arrangiert oder indem er schlagwortartig größere und prinzipielle Sinnzusammenhänge eines Autors zusammenfaßt, wobei er seine eigene Deutung als dessen offizielle Lehre ausgibt. Durch diese Entfremdung und Manipulation der Zitate stellt er die Autoritäten selbst in Frage. Augustin und Aristoteles sind für ihn nicht mehr unwidersprochene Autoritäten. Engelbert ist jedoch nicht so revolutionär, daß er überhaupt nicht mehr zitiert und sich selbst zu dem Gesagten bekennt. Dies wäre in einem an Autoritäten orientierten Jahrhundert ungewöhnlich. So behilft er sich mit der Zitatmontage, um mit den Autoritäten zu einer eigenen Meinung zu kommen, die wiederum, dem Decorum seiner Zeit entsprechend, als die der genannten Autoritäten ausgegeben wird. Das montierte Zitat ist die formale Entsprechung zu der neuen Einsicht der pragmatischen Richtung des Handelns in der Politik.

Es liegt im Wesen von pragmatischen Entscheidungen, daß sie aus dem Augenblick heraus getroffen werden müssen. Die Aussagen der Autoritäten sind jedoch zu grundsätzlich, zu allgemein, um auf einen bestimmten Punkt angewendet zu werden. In dem Augenblick also, da Engelbert es durch seine Manipulation mit den autoritären Quellen zu einer Rechtfertigung der pragmatischen Handlungsweise gebracht hat, kann er selbst als Meinungsträger auftreten. Daher schreibt er im pragmatischen Raum in auktorialer Form, d. h. in Ich-Form. Als solche pragmatische und eigenständige Meinung ist seine Ansicht zur Zweckmäßigkeit des Universalreiches zu werten. Der Weg, auf dem er sich die Plattform für seine eigene Meinungsäußerung erarbeitet, ist oft verschlungen und widersprüchlich. Engelbert tritt bei Kontroversen nur als Referent der divergierenden Ansichten auf. Da er streng nach der Sic-et-Non-Methode vorgeht, wirken zuweilen zwei aufeinanderfolgende Kapitel widersprüchlich. Die oft erzwungene Montage der Autoren wird erst dann sinnfälliger, wenn man unterstellt, daß es ihm nur darauf ankam, über sie hinaus zu einer eigenen Aussage zu gelangen.

Das 13. Jahrhundert ist charakterisiert durch die Wiederentdeckung der Hauptschriften des Aristoteles und die darauf folgende Auseinandersetzung mit der seit dem 5. Jahrhundert unbestritten gültigen augustinischen Weltanschauung. Im Gegensatz zu dem transzendenten Weltbild des Augustin steht die Beschäftigung des Aristoteles mit der irdischen Welt, die er damit zu einem würdigen Objekt der Betrachtung erhebt. Er setzt als menschliche Hauptkraft die Vernunft ein. Die Entdeckung des Aristoteles und der menschlichen Vernunft führt im Spätmittelalter zu der Form des ‚ipse-dixit-philosophus‘, die unter dem Deckmantel der aristotelischen Autorität die Entfaltung des selbständigen Denkens weiter betreibt und damit in

einen immer stärkeren Gegensatz zu der eingeführten Anschauung des Augustin gerät.

Auch Engelbert gerät in Entfaltung seiner Rationalität in einen Widerspruch mit dem augustinischen Weltbild. Er nimmt aber auch Aristoteles nicht generell als unwidersprochene Autorität hin. Daher wird er zum Eklektiker, d. h. er entnimmt beiden Systemen die ihm geeignet erscheinenden Argumente und stellt sie nebeneinander, jedoch nicht ohne kritisches Abwägen.

Im ersten Kapitel seiner Schrift *De ortu* bekennt sich Engelbert zur analytischen Methode: das für-sich-Betrachten ist Voraussetzung für eine spätere Zusammenschau². Daher beschäftigt er sich zunächst mit dem Nachweis der Behauptung, daß ein glücklicher Herrscher mit Notwendigkeit eine glückliche Herrschaft erwarten lassen und dadurch auch der einzelne Bürger sein Glück erreiche. An diesem Beispiel läßt sich die besprochene Montage-Technik Engelberts verdeutlichen.

Die Definition der *felicitas* erfolgt im Sinne der aristotelischen Politik: *„felicitas sit potentia acquisitiva et conservativa“*. Den Satz von der Analogie zwischen Mikro- und Makrokosmos entnimmt Engelbert ebenfalls dem Aristoteles³: *„idem est . . . in toto, quod in partibus“*. Diese Analogie wird in die politische Sphäre übertragen. Er verfremdet damit die Ebene der Anwendbarkeit des Zitates und gibt ihr einen weiteren Gültigkeitsbereich: *„Unde quia regnum est quiddam totum, cuius primae partes sunt singuli homines in regno habitantes“*. Um diese Übertragung auf eine neue Ebene zu rechtfertigen, zitiert Engelbert Augustin, der eine Analogie in der politischen Sphäre liefert: *„propterea sicut Augustinus dicit. . .“*. Augustinus spricht an der erwähnten Stelle jedoch nicht von der Glückseligkeit, sondern vom Wert der Ausdehnung eines Reiches. Diese allgemeine Frage entscheidet er im Bereich des Privaten und des Einzelmenschen und unterstellt damit eine Vergleichbarkeit der Verhältnisse: *„. . . jeder einzelne Mensch bildet so wie ein Buchstabe in einer Rede gewissermaßen einen elementaren Teil der Bürgerschaft und des Reiches“*⁴. Die Konklusion aus dem Kausalsatz wird wiederum Augustin überlassen: *„non ex aliis, sed ex eisdem causis felix est regnum, et quilibet homo in regno“*. Sein Zitat ist ebenenkorrekt, aber thematisch verfremdet.

Mit dieser Schlußkette hat Engelbert sein Ziel erreicht, die Diskussion um das Glück des Staates auf die Diskussion um das Glück des einzelnen Staatsbürgers zurückzuführen, *„in quo constituta sit felicitas regni . . . nunc videndum est“*. Es wäre ihm ein leichtes gewesen, aus dem Augustin-Zitat allein die Analogie abzuleiten. Dazu hätte es nicht des zur abstrakten Gültigkeit verfremdeten Analogieprinzips des Aristoteles bedurft im Zusammenklang mit dem thematisch verfremdeten Exemplum des Augustin. Die Hereinnahme des Aristoteles und die Tatsache, daß das allgemeine

2) Arist., Pol. I, 1, 1252a.

3) Arist., De anima 2 in DO 8.

4) Aug., De civ. Dei IV, 3.

Prinzip ihm zuerkannt wird, zeigt die Stellung, die Engelbert in der Auseinandersetzung zwischen Aristoteles und Augustin einnimmt.

Bei der Diskussion des Staates ist Engelberts Argumentation ganz auf Aristoteles eingestellt. Augustin erscheint als respektierte, aber nicht weitergeführte Autorität. Der in *De ortu* 8 festgestellte Primat des Aristoteles bestätigt sich auch weiterhin. In *De ortu* 12 werden bei der Untersuchung der Elemente eines Staates die dem Aristoteles zugeschriebenen fünf *communitates*, nämlich *domus*, *vicus*, *civitas*, *gens* (= *provincia*), *regnum* in bewußten Gegensatz zu der Dreiteilung des Augustin gesetzt: „Augustinus vero . . . ponit tres communitates tantum, scil. domus, et urbis, et orbis“⁵. Aus dieser Unstimmigkeit schließt Engelbert (*sic patet, quod . . .*) auf die Richtigkeit der aristotelischen Annahme, daß die Größe eines Reiches besser nach dessen *virtus* als nach der Größenausdehnung beurteilt werde. Während in dem oben erwähnten Beispiel Augustin sozusagen die aristotelische Einheit in die Realität umsetzte, dient er hier zur Erhärtung eines aristotelischen Prinzips.

Ein interessantes Licht wirft das falsche Zitat des Aristoteles auf die Haltung Engelberts zu seinem Vorbild. In der *Politik* I, 2, 1252b spricht Aristoteles nur von drei Gemeinschaften: Haus (*οἶκος*), Dorf (*φυλακή*) und Polis (*πόλις*). Engelbert schreibt ihm aber fünf *communitates* zu. Dies war die topische Ansicht des Mittelalters, welche die augustiniische Dreizahl durch das Dazwischenschieben zweier weiterer Stufen, des *vicus* und der *provincia*, ergänzte. Kern sieht diese Fünzfahl bei Dante als ‚bezeichnende Verschmelzung der augustinischen und aristotelischen Dreizahl‘, die erreicht wird durch die Gleichsetzung von *vicinia* mit *comae* und *regnum* mit *polis*⁶. Diese Deutung dürfte kaum auf Engelbert zutreffen. Zu bewußt setzt er Augustin als Gegensatz zu Aristoteles. Daher ist es wahrscheinlicher, daß er die tradierte Ansicht ohne weitere Prüfung dem Aristoteles unterstellt. Dies wäre wiederum ein Beispiel für die Hochschätzung des Aristoteles als erste Autorität in Fragen der Politik und ihrer naturrechtlichen Entwicklung, die auch allgemein verbreiteten Ansichten unter dem Deckmantel der aristotelischen Autorität mehr Gewicht verleiht.

Während Engelbert in den genannten Beispielen versucht, durch Harmonisierung und Ergänzung der beiden Autoritäten zu einer idealen Synthese zu gelangen, erreicht er dies nicht bei der Behandlung der Notwendigkeit einer Universalmonarchie. Sowohl Aristoteles als auch Augustin sprechen sich *expressis verbis* für die Kleinstaaten aus. Aristoteles definiert die Größe eines Volkes als das höchste Bevölkerungsmaß, bei dem ein selbstgenügsames Leben gewährleistet ist und die Verhältnisse überschaubar bleiben⁷. Bezeichnend ist, daß Engelbert in *De ortu* 16 bei der Aufzählung der Argumente, die gegen seine Ansicht vorgebracht werden, Augustin zum

5) Aug., *De civ. Dei* XIX, 7.

6) Fritz Kern, *Civilitas Humana*, Leipzig und Berlin 1913, S. 11, Anm. 1.

7) Arist., *Pol.* VII, 4, 1326b; I, 2, 1252b; Aug., *De civ. Dei* IV, 3.15; V, 12.17; XIX, 13.22 ff.

Wortführer macht und Aristoteles erst an zweiter Stelle nennt, wobei dessen Zitate sich nicht direkt auf ein Universalreich beziehen, sondern allgemeine Sentenzen zum Maßhalten darstellen⁸. Engelbert widerspricht diesen Ansichten nicht. Prinzipiell anerkennt er mit Aristoteles und Augustin das Ideal der Kleinstaaten. Wenn es unter bestimmten Bedingungen möglich ist, dann stimmt auch er einem kleinen, genügsamen und sicheren Reich zu. Zu diesen Voraussetzungen zählt er eine günstige geographische Lage, die von den Nachbarn durch Berge, Sümpfe u. ä. trennt, verschiedene Sprachen, Sitten und Gesetze, unabhängige Könige, Verbundenheit mit den Nachbarn durch die gemeinsame Liebe zum Frieden. Sein Pragmatismus läßt ihn jedoch erkennen, daß dieses Ideal in der Zeitlichkeit des irdischen Lebens nicht möglich ist.

Grund hierfür sind die mit Aristoteles festgestellten ungünstigen Bedingungen des menschlichen Lebens. Das Leben hat keine Selbstzufriedenheit. Es ist nicht stabil, sondern veränderlich, nicht ewig, sondern vergänglich: ‚quia est umbra quaedam, et transitus, et via ad futuram vitam, quae est immutabilis et perpetua‘ (DO O17)⁹. Daher ist das Glück dieses Lebens unvollkommen. Es kann nur das unter den Umständen bestmögliche Glück angestrebt werden. Engelbert führt den Nachweis, daß das irdische Leben unvollkommen und daher von minderer Qualität sei, erstaunlicherweise mit Aristoteles und nicht mit Augustin, dessen Dogma von der Weltverachtung man hier eigentlich erwarten würde. Ursache dafür ist, daß Engelbert die pragmatische Haltung zum Leben, d. h. die Aufforderung unter den gegebenen Umständen das Bestmögliche zu erreichen, der kategorischen Weltverneinung des Augustin als Alternative entgegenstellen will. Mit dem Pragmatismus, der sich besonders in der aristotelischen Parabel vom Schuster dokumentiert, soll die pragmatische Behandlung des Problems der Weltherrschaft vorbereitet werden.

Daher kommt es zu dem Paradoxon, daß mit Aristoteles, dem Gegner eines Großreiches, die Notwendigkeit einer in ihren Auswirkungen oft als unideal erkannten Weltmonarchie begründet werden kann. Allerdings verwickelt sich Engelbert dabei in einige Widersprüche. Grundsätzlich ist der Kleinstaat ideal und auch zeitlich früher als das Großreich anzusetzen. Die Expansion zum Weltreich ist, wie er mit Ninus beweist, bereits eine Dekaa-

8) Arist., Pol. VII, 4, 1326a: nur göttliche Tugend kann das Riesige beherrschen. Engelbert kennt zwar auch das *media-via*-Ideal des Aristoteles, beschreibt es aber nur anhand von Aug., De civ. Dei IV, 3; *media via* bei Arist., Pol. IV, 11, 1295a; Eth., 2, 5.

9) Engelbert führt diesen Nachweis v. a. mit Arist., Eth. I; bei seinem Vergleich des irdischen Lebens mit einem Schatten des ewigen spielt die seit Plato topische Ansicht vom wahren Reich der Ideen herein, deren Schatten die irdische Welt ist. (vgl. Höhlengleichnis bei Plato, Staat 7). Die augustini-sche Anschauung von der Relativität des irdischen Staates bleibt unerwähnt.

denzerscheinung als Folge einer übersteigerten *passio*¹⁰. Jedes *regnum* besitzt die aristotelische staatliche *sufficientia*, eine Überhöhung durch das *Imperium* wäre demnach nicht erforderlich. Hier folgt Engelbert ganz der aristotelischen und augustinischen Tradition. Andererseits weitet er aber die Autarkie der Verbände auf das *Imperium* aus, das als die höchste Stufe aller Gemeinschaften das vollkommenste Glück vermittelt. Zu dieser selbständigen Ausweitung aristotelischer Gedanken gelangt er aufgrund der religiös-heilsgeschichtlichen Prämissen des *Imperiums*. Im Bereich des *Imperiums* bricht er mit dem aristotelischen Grundsatz der Säkularisierung des Staates, d. h. der Loslösung des Staates aus den Bindungen an die Kirche. Der kirchliche Universalismus fordert ein weltliches Pendant, das ebenso den Anspruch auf Universalität erheben muß. Das *Imperium* ist also sowohl das weltliche Korrelat zur Kirche als auch aristotelisch gesehen die höchste Stufe aller Gemeinschaften. Dies bringt ihn in Widerspruch zu der vorher geäußerten Ansicht von der Idealität der Kleinstaaten. Daher weicht er auf die Unvollkommenheit der irdischen Welt aus, die ein ideales Leben nicht ermöglicht. Demnach erscheint das *Imperium* als Konsequenz der aristotelischen Aufforderung, aus den gegebenen Umständen das Bestmögliche zu erreichen.

Der moralische Pragmatismus bringt Engelbert in einen offenen Widerspruch zu Augustin. Er unterstellt ihm, seine idealistische Auffassung von der Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens der Völker nach einem Vorbild gestaltet zu haben: *‚sicut in regno coelesti‘* (DO 18). Aus pragmatischer Sicht spricht er dagegen: *‚hoc autem non est possibile‘*. Augustin hat bei seinem Analogieschluß von den Umständen des himmlischen Reiches auf die irdischen Verhältnisse das unterscheidende Kriterium der Zeit übersehen: *‚non est possibile contingere felicitati praesentis vitae, quae est mutabilis‘*. Die Zeit also zwingt dazu, von dem idealen Vorbild abzugehen und sich pragmatisch der Situation anzupassen: *‚melius et iustius est omnia regna subesse uni imperio‘*. Der Wertmaßstab, der im Gegensatz zu der idealen Symbiose eine Unterordnung unter die Herrschaft eines einzelnen geraten sein läßt, ist der missionarische Auftrag des Christentums: *‚ad defendendam ac dilatandam christianitatem‘*. Ausgangspunkt für dieses militärische Zweckideal ist die Erkenntnis der gegenwärtigen Situation: *‚tota christianitas contra totum paganismum . . . bellum haberet hodie‘*. Die Gegenwart wird als Entscheidungskampf zwischen der christlichen und nichtchristlichen Welt gesehen. Deswegen ist es ratsam *‚sub uno capite imperii et imperatoris‘* zu kämpfen.

Die Zeit ist eine Umschreibung für Kampf. Ausdrücklich weist Engelbert darauf hin, daß die Pforten des Janustempels, das Symbol des Friedens, nur zweimal in der Geschichte geschlossen gewesen seien. Die Vision des Augustin geht nicht von der Realität aus, sondern von dem Ideal. Engelbert spricht expressis verbis den Fehler des Augustin aus: *‚Respondeo,*

10) Eng., DO 4: Ausdehnung infolge der *cupiditas imperii*. Engelbert zitiert hier fast wörtlich Aug., *De civ. Dei* IV, 6.

quod ad felicitatem sive beatitudinem solius futuri regni coelorum pertinet'. Der Inhalt des ewigen Lebens ist ‚aeternae pacis gaudium‘, der des irdischen dagegen das Streben nach dem Frieden: ‚etiamsi ipsam pacem numquam possit realiter obtinere‘. Diese Antwort Engelberts auf Augustin wird deutlich markiert: ‚Respondeo ...‘. Nochmals tritt seine Grundthese zum irdischen Leben in pragmatischer Schärfe auf: ‚tantum autem potest, quantum temporum conditio permittit‘. Wie jener Schuster aus dem gegebenen Material den bestmöglichen Schuh fertigen müsse, so müsse auch ein Universalherrscher am bestmöglichen Frieden arbeiten, um sich damit – hier spielt seine theologische Grundhaltung herein – den ewigen Frieden zu verdienen¹¹.

Augustin erkennt sehr wohl den Unterschied zwischen Irdischem und Idealem. Er weiß um die paradoxe Eigenschaft des irdischen Lebens, durch Kampf zum Frieden zu gelangen¹², um die Notwendigkeit für den Gerechten, Krieg gegen die Bösen zu führen¹³. Den auf Erden erreichbaren Frieden kennzeichnet er ausdrücklich als äußerlichen, da der wahre Friede nicht im politischen Arrangement, sondern im Glauben besteht¹⁴. Wenn er trotzdem zum Primat der Nationalstaaten kommt, dann liegt es keinesfalls daran, daß er die transzendenten Verhältnisse vom friedlichen Nebeneinander unbesehen auf die irdische Welt überträgt, sondern in seinen praktischen Erfahrungen mit dem antiken Römischen Reich, das seine gewaltige Ausdehnung nur durch Ungerechtigkeit, Krieg und Gewalt erreichen konnte. Augustin kennt nicht wie Engelbert das Romanum Christianum Imperium als realisierte Form der civitas Dei auf Erden. Die heidnische Rom ist zwar bei ihm auch nicht generell mit der civitas diaboli gleichgesetzt, jedoch eine negative Größe. Daher spricht er sich eher für ein Nebeneinander von Kleinstaaten aus¹⁵, als für ein durch ungerechte Gewalt expandiertes Großreich.

Engelberts Auslegung von Augustin in diesem Punkt ist also falsch, seine Kritik unberechtigt. Es scheint, daß sich ein Teil der Diskussionspartner in Engelberts Kollegium mit diesem Argument für die Nationalstaaten einsetzte. Engelbert wendet sich gegen dieses mißbrauchte Argument nicht, indem er es durch Augustin widerlegt, sondern durch Aristoteles. Bei seiner subtilen Kenntnis des Gottesstaates darf es als sicher gelten, daß er die zitierten Stellen, die diese irrige Interpretation eindeutig widerlegen, gekannt hat. Wenn er trotzdem die Korrektur dem Aristoteles überläßt, so muß darin eine Stellungnahme in dem grundsätzlichen Dualismus zwischen Augustin und Aristoteles gesehen werden.

11) Fowlers Ansicht: ‚Engelbert never ventures to contradict the great doctors of the Church, such as Augustine or Jerome, (Int. Int., S. 152) ist damit widerlegt.

12) Aug., De civ. Dei XIX, 12.

13) Ibid. XIX, 7.

14) Ibid. XV, 4; XIX, 17.

15) Ibid. IV, 15.

Engelbert entscheidet den Dualismus in seinem Traktat *De ortu* eindeutig zugunsten von Aristoteles. Im Bereich des staatlichen Zusammenlebens ist dies verständlich, da Augustin ja keine originäre Staatsphilosophie geschrieben hat. Der Primat des Aristoteles gilt jedoch auch in philosophisch-theologischen Fragen, in denen eigentlich Augustin dominant sein müßte. So erfolgt die Definition der Glückseligkeit ausschließlich nach Aristoteles. Anhand mehrerer Zitate aus Ethik und Politik beschreibt sie Engelbert mit der Verwirklichung und vollendeten Ausführung der Tugend. Nirgends findet sich ein Anklang an die augustinische Auffassung, welche die Glückseligkeit der Erde im sicheren Bewußtsein der Teilnahme an der transzendenten Gemeinschaft mit Gott sieht¹⁶. Engelbert ist jedoch so weit christlicher Theologe, daß er die aristotelische Definition mit dem Hinweis auf die Möglichkeit im Rahmen des Irdischen modifiziert: ‚(sc. felicitas) consistit in delectabili actione, secundum optimam et perfectam virtutem hominis in quantum homo, quae est actio eius secundum intellectum et rationem‘ (DO 8). Den augustinischen Glücksbegriff kann Engelbert im politischen Raum nicht anwenden. Die Säkularisierung des Staates wird konsequent beibehalten. Da der Staatszweck nach Aristoteles rein diesseitig ausgerichtet ist, kann das Glück des Staates nicht in einem transzendenten Bewußtsein gesehen werden. Daher definiert er es nach Aristoteles. Augustin dient im Anschluß an diese Begriffsbestimmung nach einer thematischen Verfremdung seines Zitates¹⁷ zum Nachweis der Behauptung, daß das Glück des Bürgers vom Staat abhängig sei.

Engelbert beruft sich bei seinen Darlegungen grundsätzlich auf Aristoteles. Auch bei divergierenden Ansichten, z. B. beim Universalreich, versucht er seine Meinung durch ihn zu stützen. Während er vor der Korrektur eines vermeintlichen Irrtums bei Augustin nicht zurückscheut – ein Novum für die autoritätsgläubige Zeit –, gelingt es ihm, indem er seine pragmatische Haltung auf Aristoteles zurückführt, diesen als Autorität für die Notwendigkeit der Universalmonarchie auszugeben. Der thomistische Ansatz einer Harmonisierung von Aristoteles und Augustin wird von Engelbert weitergeführt, bei Abweichungen jedoch immer zugunsten von Aristoteles entschieden.

Dieser kurze Aufriß sollte einen Einblick in Engelberts Methodik geben und die daraus resultierenden Schwierigkeiten bei der Beurteilung seiner eigenen Leistung darlegen. Die Beobachtungen Riezlers, daß Engelbert ein Zitat an das andere reihe, kann nicht in Abrede gestellt werden¹⁸. Die daraus abgeleitete Folgerung bei Marga von Treek, um nur ein Beispiel zu nennen, daß Engelberts Abhängigkeit von seinen Quellen außerordentlich groß sei¹⁹, ist jedoch nur bedingt anzuerkennen. Engelbert läßt in der

16) Aug., *De civ. Dei* XI, 12.

17) Vgl. S. 487 dieser Arbeit.

18) Riezler, *Literarische Widersacher*, S. 163.

19) Treek, S. 21.

Tat ein Zitat auf das andere folgen. Selbst für unwesentliche Details sucht er Belege, meist aus der antiken Literatur. Er beschränkt sich jedoch nicht auf die unkritische Zusammenstellung dieser möglichst zahlreichen Zitate, sondern versucht, durch deren Montage seine eigene Meinung zum Ausdruck zu bringen. Da er diese aber nicht als solche kennzeichnet, sondern sie hinter den Autoritäten versteckt, — nur einmal tritt er im pragmatischen Raum in auktorialer Form auf — ist die Beurteilung seiner Eigenleistung nicht leicht. Diese eigene Leistung kann ihm jedoch nicht bestritten werden.

C Wertung

Die ursprünglich sehr negative Wertung Engelberts durch Riezler und Dempf wurde bei zunehmender Beschäftigung mit seinem Werk immer mehr zugunsten einer positiven Beurteilung modifiziert. Vor allem der von Alois Dempf erhobene Vorwurf, Engelbert schreibe als weltfremder Akademiker ohne jeden Bezug zur Wirklichkeit¹ konnte entkräftet werden. Auf theologischem Gebiet wurde diese Ansicht eindeutig widerlegt durch Ernst Schulz' Identifizierung einer anonymen Gegenschrift auf Johann Quidorts Impanationslehre als verlorengelassener Traktat Engelberts *De corpore domini*². Die Antwort Engelberts auf dieses akute Zeitproblem weist ihn als *einzigsten bedeutenden deutschen Scholastiker seiner Zeit*³ aus. Sie findet ihre Entsprechung auf staatsphilosophischem Gebiet in dem Traktat *De ortu*. Auch hier beschäftigt sich Engelbert mit dem größten politischen Problem seiner Zeit, der Universalmonarchie. Zum Nachweis ihrer Notwendigkeit versucht er die tradierten Anschauungen durch die Einbeziehung der aristotelischen Staatslehre auszuweiten und zu ergänzen, um sie so dem Bewußtsein seiner Zeit anzupassen und ein adäquates Gegengewicht zum Vordringen der nationalstaatlichen Idee zu schaffen. Als grundsätzlich konservativer Charakter bleibt er trotz des aristotelischen Einflusses dem mittelalterlichen Weltbild verhaftet. So kann er der Universalidee keine entscheidend andere Richtung geben, sondern sie nur mit neuen Impulsen beleben. Ihr vorwiegend religiöser und heilsgeschichtlicher Charakter bleibt erhalten, auch wenn Engelbert in logischer Ausweitung des hierarchischen Weltaufbaus bei Aristoteles dem Imperium als der vollkommensten Gemeinschaft die Vermittlung höchstmöglichen Glücks auf Erden zubilligt. Dieser weltliche Zweck tritt jedoch eindeutig hinter dem nach tradierten Anschauungen konzipierten religiösen Gehalt zurück. So besteht der Wert des Traktates in erster Linie neben einem umfassenden Aufriß der klassischen Reichsideologie in dem Versuch, die aristotelische Staatslehre in mittelalterliches Gedankengut integriert zu haben, ohne dessen Substanz zu ändern. Durch den universalen Rahmen und die philosophische Behandlung

1) Dempf, S. 497 f.

2) Schulz, Zur Beurteilung Engelbert von Admonts, S. 57 f.

3) Ibid., S. 63.

des imperialen Problems erhebt sich der Traktat über eine rein parteipolitisch orientierte Publikation hinaus.

Engelbert bleibt immer, auch wenn er in Details neue, zum Teil revolutionäre Ansichten vertritt, wie bei der Behandlung der *vita activa*, im Rahmen hochmittelalterlicher Weltanschauung. Er ist kein unselbständiger Denker, dessen Tätigkeit sich in sklavischer Abhängigkeit von der Schultradition auf die Sammlung von Zitaten beschränkt, aber auch kein Revolutionär wie Marsilius von Padua, dessen Anwendung der Souveränität auf die mittelalterliche Kirchenhierarchie die Hegemonialstellung des Papstes in Frage stellte. Engelberts Werk ist ein Exemplum für die evolutionäre Entwicklung der Idee von der Volkssouveränität und für die allmähliche Integrierung antiker Staatsphilosophie in mittelalterliches Gedankengut. Da er versucht, den hochmittelalterlichen Rahmen zu erhalten, verwickelt er sich öfters in Widersprüche. So kann er, da er von den religiös-heilsgeschichtlichen Voraussetzungen des Imperiums ausgeht, in diesem Bereich die klare Trennung von weltstaatlicher und kirchlicher Ordnung nicht aufrechterhalten. Diese fordert er konsequent bei der Diskussion des Zweckes der einzelnen politischen Gemeinschaften. Der Staat wird von jeder kirchlichen Bevormundung befreit und jeder religiösen Aufgabe enthoben. Wo Engelbert im Anschluß an Aristoteles über die *naturale* Ordnung des staatlichen Zusammenlebens spricht, ist die Eigenwertigkeit der irdischen Glückseligkeit eindeutig herausgearbeitet. Sie wird aber nicht, wie bei Dante, auch im Bereich des Imperiums durchgeführt. Hier wird anstelle der moralisch-pädagogischen Funktion des Herrschers mehr dessen utilitaristische und realistische Aufgabe im Zusammenhang mit seiner religiösen Stellung betont. Der ethische Wert der Glückseligkeit wird im Rahmen des Imperiums zugunsten der tradierten, relativierenden Vorstellungen modifiziert.

Der Ansatz einer Säkularisierung des Staates ist jedoch eindeutig erkennbar. Er weist auf eine Säkularisierung des Denkens bei Engelbert hin, die sich auch darin zeigt, daß er der Theologie nicht mehr unumschränkt die Hegemonie über die Philosophie zugesteht. Er sieht die Kirche nicht mehr als alleinige Vermittlerin des geistigen Lebens und greift bewußt auf die antike Bildung zurück. Auffallend bei Engelbert ist die große, fast ausschließliche Anzahl von Belegen aus der antiken Philosophie, während biblische und theologische Zitate nur sehr selten vorkommen. Seine starke Orientierung an der Antike beweist sich darin, daß er sämtliche historischen Beispiele ihr entnimmt, die Gegenwart dagegen nur sehr selten einbezieht. Diese Säkularisierung des Denkens, die sich bei Engelbert bereits andeutet, ist ein wesentliches Merkmal der Renaissance⁴.

Desgleichen deutet die starke Betonung der menschlichen Willensfreiheit bei Engelbert auf ein neues Zeitalter hin. Die Eigenwertigkeit der irdischen Glückseligkeit, auch wenn sie nicht konsequent durchgeführt ist, zeigt ebenso wie die hohe Bewertung der Tugend, die ausschließlich nach antiken Vorbildern definiert ist, die ersten Spuren einer neuen Auffassung

4) P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus*, Leipzig 1917, S. 37 f.

des Menschen. Engelbert schreibt als Epigone des Mittelalters, in dessen Werken der geistige Umbruch zur Renaissance bereits zu erkennen ist. Zwar ist die Einordnung des Reiches in die göttliche Heilsordnung ebenso wie das Fehlen jeglichen Nationalgefühls noch typisch mittelalterlich, jedoch läßt sich die Andeutung eines neuen Weltbildes erkennen. Mit seiner philosophischen Begründung der Kaiseridee liefert Engelbert der Renaissance die Basis für ihr Postulat nach renovatio des Reiches, das Heer als wichtigsten politischen Gedanken der deutschen Renaissance bezeichnet⁵. Sein umfangreiches Interessengebiet umfaßt alle wichtigen Themen der Scholastik, in der ‚der unerhört gewaltige Durchbruch sämtlicher philosophischer Ideen der Neuzeit zu erkennen ist‘⁶. Seine Werke sind in ihrer Gesamtheit ‚eine Summe spätmittelalterlichen Wissens und Forschens‘⁷. Seine Traktate über den freien Willen, die Musik, die Staats- und Naturwissenschaften zeigen in ihrem Glauben an die Nichtdeterminiertheit des Menschen bereits Spuren der Renaissance. So hat Engelbert von Admont trotz seiner konservativen Grundhaltung an der Entwicklung eines neuen Welt- und Menschenbildes seinen Anteil.

-
- 5) Friedrich Heer, Zur Kontinuität des Reichsgedankens im Spätmittelalter, in: *MIÖG* 58, Graz 1950, S. 343.
 - 6) Dempf, S. 285; Heinz Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik*, Darmstadt 1954³.
 - 7) Menzel, *Bemerkungen zur Staatslehre Engelbert von Admonts und ihrer Wirkung*, S. 391.