

Universität Hamburg
Historisches Seminar
Fachbereich: Mittelalterliche Geschichte
Hauptseminar: Die politische Theorie des
14. Jahrhunderts: Kaiser und Papst
Dozent: Prof. Dr. Jürgen Sarnowsky
Wintersemester 2006/07

Thema der Hausarbeit:

**Die Verwendung der aristotelischen Politik durch Marsilius von Padua
innerhalb des I. Teiles des Defensor pacis zur Legitimation der
marsilianischen Herrschaftsauffassung**

Jens Binne
Eiffestraße 382
20537 Hamburg
Mail: Jens.Binne@gmx.de
Telefon: 040/25491952
Geschichte/Geo (LOA)
Matrnr. 5124130

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2.0. Wesentliche Vorwegnahmen beider Werke.....	2
2.1. Die aristotelische Politik.....	2
2.2. Inhalt und Aufbau des Defensor pacis.....	4
3.0. Herrschaftslegitimation im Defensor pacis mittels der aristotelischen Politik.....	6
3.1. Pax und tranquillitas.....	6
3.2. Die Ständelehre.....	8
3.3. Die Regierungsform.....	10
3.3.1. Die pars principans.....	10
3.3.2. Die Verfassungsform.....	11
3.3.3. die Wahlmonarchie.....	13
3.4. Das Gesetz.....	14
3.5. Der legislator humanus.....	15
3.6. Die Wesensverfasstheit des Menschen (conditio humana) und das bene vivere.....	18
3.7. Die Priester.....	21
4. Fazit.....	22
5. Literaturverzeichnis.....	23

1. Einleitung

Marsilius von Padua (~1275-85¹ bis 1342/43) gilt als ein bedeutender politischer Theoretiker des 14. Jahrhunderts. Die Veröffentlichung des *Defensor pacis* (1324), dem Hauptwerk des Paduaners, erregte derart großes Aufsehen in kirchlichen Kreisen, dass der Verfasser, dem 1316 noch eine kirchliche Laufbahn in Aussicht gestellt worden war, sich an den Hof des deutschen Königs Ludwig IV. retten musste, der ihm für den Rest seines Lebens Schutz vor der Kurie gewährte.² Marsilius formulierte mit dem *Defensor pacis* nicht nur eine umfassende Staatstheorie, sondern postulierte auch den Vorrang der weltlichen vor der kirchlichen Macht. Denn die seit der Etablierung des Christentums unter Konstantin dem Großen fortwährende Auseinandersetzung um den Vorrang zwischen den beiden Mächten, auf die sich der *Defensor pacis* bezieht, erreichte im 14. Jahrhundert einen erneuten Höhepunkt.³ Beim Lesen des dreiteiligen Werkes fallen neben dem geringeren Umfang des ersten zum zweiten Teil, den sprachlichen Unterschieden zwischen den Teilen und den verschiedenen thematischen Fokussierungen, die zahlreichen Rückgriffe des Verfassers auf die Schriften des antiken Philosophen Aristoteles (4. Jh. v. Chr.) und insbesondere auf dessen Werk *Politik* auf, die im ersten Teil deutlich überwiegen, während im zweiten Teil, in dem sich beabsichtigte Analogien und Bezüge zum ersten Teil finden, christliche Glaubenszeugnisse vorherrschen.⁴ Jürgen Lutz hat auf den besonderen Stellenwert der im ersten Teil „[...] entwickelten Staatslehre als Funktion des im zweiten Teil vorgetragenen Angriffs [...]“ auf den päpstlichen Machtanspruch hingewiesen.⁵ Dies setze „[...] ihr Gewicht und ihre argumentatorische Stringenz voraus.“⁶

In dieser Hausarbeit soll daher quellenkritisch geklärt werden, in welcher Weise sich Marsilius von Padua im ersten Teil des *Defensor pacis* der aristotelischen *Politik* bedient, um seine Vorstellung von Herrschaft zu begründen.

¹ vgl. Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit*, Bd. 2.2: *Das Mittelalter*, Stuttgart, Weimar 2004, S.260, sowie Heinz Rausch: Nachwort, in: *Marsilius von Padua: Der Verteidiger des Friedens*, übersetzt von Walter Kunzmann, bearbeitet von Horst Kusch, Auswahl und Nachwort von Heinz Rausch, Nachdruck von 1971, Stuttgart 1985, S.219.

² vgl. Henning Ottmann, S.260f.

³ vgl. Heinz Rausch, S.215ff.

⁴ vgl. DP, Ic1§8, sowie c12§4 und Henning Ottmann, S.267.

⁵ Jürgen Lutz: *Zur Struktur der Staatslehre des Marsilius von Padua im ersten Teil des Defensor pacis*, in: *Zeitschrift für historische Forschung*, hrsg. von Johannes Kunisch, Klaus Luig, Peter Moraw e.a., Bd. 22, Berlin 1995, S.371.

⁶ Ebd. S.372.

Die generelle, aristotelische Rezeptionsgeschichte bis ins Mittelalter ist v.a. bei Martin Grabmann (1934)⁷ und Otfried Höffe (1999)⁸ nachzulesen. Beispielhafte Aspekte der Aristotelesverwendung innerhalb des *Defensor pacis* mit überwiegender Fokussierung auf die aristotelische Politik haben Horst Kusch (1955),⁹ Heinz Rausch (1971)¹⁰ und Jürgen Lutz (1995)¹¹ erarbeitet. Ein wichtiger Beitrag stammt von Henning Ottmann (2004),¹² der sowohl einen gerafften Überblick über die wesentlichen Aspekte des *Defensor pacis* wie auch über die Aristotelesverwendung durch Marsilius gibt.

2.0. Wesentliche Vorwegnahmen beider Werke

Für die Bearbeitung der Fragestellung ist es notwendig zunächst eine knappe Übersicht über die mittelalterliche Rezeption der aristotelischen Schriften sowie eine Darstellung einiger wesentlicher Aspekte aus der aristotelischen Politik vorzunehmen, so dass neben deren generellen Stellenwert für Marsilius auch deren Verwertung im *Defensor pacis* deutlicher beurteilt werden kann (2.1.).

Ebenso ist eine geraffte Inhaltsangabe des *Defensor pacis* sinnvoll, aus der sich die im Hauptteil behandelten Aspekte ergeben. Daneben sind auch einige strukturelle Merkmale des *Defensor pacis* anzusprechen, die in Bezug auf das Verhältnis von Marsilius zu Aristoteles von Interesse sind (2.2.).

2.1. Die aristotelische Politik

Eine Besonderheit an den aristotelischen Schriften ist, dass sowohl Anhänger einer hierokratischen Ordnung (wie Thomas von Aquin 1265) als auch Anhänger einer weltlichen Orientierung (wie Dante) von ihnen Gebrauch machten.¹³ Bereits seit der Antike waren die Werke des Aristoteles von Autoren und auf verschiedene Weisen bearbeitet worden. Daran hatte auch das christlich motivierte Verbot der aristotelischen Akademie im 6. Jahrhundert nichts ändern können, obgleich es dazu führte, dass Teile der Lehre, wie die Politik, dem lateinischen Europa erst seit dem 12. Jahrhundert wieder zugänglich gemacht werden konnten. Genauso wenig

⁷ gemeint ist Martin Grabmann: Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, [Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Heft 2], München 1934.

⁸ gemeint ist Otfried Höffe: Aristoteles, 2. überarbeitete Ausgabe, München 1999, S.281-304.

⁹ gemeint ist Horst Kusch: Friede als Ausgangspunkt der Staatstheorie des Marsilius von Padua. Zur Aristotelesrezeption im Mittelalter, in: Das Altertum, Bd., Berlin 1955, S.116-124.

¹⁰ gemeint ist Heinz Rausch, S.212-241.

¹¹ gemeint ist Jürgen Lutz, S.372-386.

¹² gemeint ist Henning Ottmann, S.260 - 274.

¹³ vgl. Martin Grabmann, S.8ff, sowie Horst Kusch, S.116.f. Selbst Aegidius Romanus bezieht sich in der Schrift *De potestate ecclesiastica*, die als Vorlage für die Bulle *Unam Sanctam* diente (siehe oben), noch auf Aristoteles. Siehe Martin Grabmann, S.66ff.

konnten die gleichfalls glaubenstechnisch motivierten, intermittierenden Lehrverbote seit dem 12. Jahrhundert die Rezeption der aristotelischen Schriften aufhalten, da sowohl im weltlichen als auch im christlichen Bereich das Interesse an der Aristotelesrezeption vorhanden war. Um 1260/65 wurde die aristotelische Politik aus dem Griechischen durch Wilhelm von Moerbeke übersetzt und dadurch dem lateinischen Europa bekannt.¹⁴ Das Studium der aristotelischen Schriften aber war zu diesem Zeitpunkt an der pariser Artistenfakultät, an der auch Marsilius vor der Veröffentlichung des *Defensor pacis* gelehrt hatte, längst verpflichtend geworden.¹⁵

Aristoteles unterscheidet drei Erkenntnisbereiche, denen er jeweils mehrere Disziplinen zuordnet. Die Disziplinen der *Ethik* und *Politik* zählen zum praktischen Erkenntnisbereich, in dessen Mittelpunkt die Erkenntnis des richtigen Handelns mit dem erstrebten Endziel des Glücks bzw. des guten Lebens steht.¹⁶ Das Verhältnis zwischen Ethik und Politik formuliert Weber-Schäfer richtigerweise als das Erforschen eines Themas, „das unter zwei komplementären Fragestellungen behandelt wird: der Frage nach dem, was für den Menschen gut ist und der Frage nach der Ordnung der guten Gesellschaft.“¹⁷

Was für den Menschen gut sei bzw. worunter Aristoteles das gute Leben versteht ist hauptsächlich Gegenstand der Ethik, wird jedoch auch in der Politik, die sich v.a. der Frage nach der guten Ordnung bzw. Verfassung widmet, behandelt. Die Glückseligkeit (*eudaimonia*), hänge nämlich von einem tugendhaften Leben unter Nutzung und Ausprägung der Vernunft ab. Es könne aber für gewöhnlich nur im Staat, der höchsten Ausprägung der Gemeinschaft realisiert werden. Denn der Staat gehe über den Zusammenschluss, der das bloße Überleben gewährleistet hinaus und habe sich um des guten Lebens willen aus einfacheren Gemeinschaftsformen entwickelt. Er bestünde deshalb von Natur aus. Durch Erziehung, so auch durch Gesetze, beeinflusse er die Ausprägung der Tugenden seiner Mitglieder. Zudem sei der Staat die Gemeinschaftsform, in der der Mensch seine politische Natur am besten verwirklichen könne. Unter der politischen Natur des Menschen, des *zoon politicon*, versteht Aristoteles dessen Bedürfnis nach Kooperation, dessen Streben nach Autarkie sowie dessen sprachliche Fähigkeit über Gerechtes und Ungerechtes zu kommunizieren.¹⁸ Und obwohl die

¹⁴ Christoph Flüeler: Rezeption und Interpretation der Aristotelischen *Politica* im späten Mittelalter, Teil 1, hrsg. von Kurt Flasch, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch e.a., [BOCHUMER STUDIEN ZUR PHILOSOPHIE, Bd. 19.1], Amsterdam 1992. S.15ff.

¹⁵ Gesamter Abschnitt: vgl. Otfried Höffe, S.281-295.

¹⁶ Ebd. S.195ff, sowie Peter Weber-Schäfer: Aristoteles (384-322 v. Chr.), in: *Klassiker des Politischen Denkens. Von Plato bis Hobbes*, Bd.1, hrsg. von Hans Meier und Horst Denzer, völlig neu überarbeitete Ausgabe, München 2001, S.34ff.

¹⁷ Peter Weber-Schäfer, S.34.

¹⁸ Christof Rapp: Aristoteles zur Einführung, Hamburg 2001, S.50ff, sowie Wolfgang Kullmann: Einleitung, in: *Aristoteles: Politik*, übersetzt von Franz Susemihl, mit Einleitung von Wolfgang Kullmann, hrsg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994, S.14f und *Aristoteles: Politik*, übersetzt von Franz Susemihl, mit Einleitung

Masse der Einzelnen aus der Volksmenge weniger tüchtige Leute sind als die Besten aus dieser, so kann die Volksmenge vereint den Besten an Verstand überlegen sein. Dieses Postulat wird *Summationstheorie* genannt.¹⁹ Dieses bezieht sich beispielsweise auf die Bestimmung der obersten Staatsbeamten. Unabhängig davon existiere jedoch auch ein vom Menschen unabhängiges *Naturrecht*, wie Aristoteles zwar in der *nikomachischen Ethik* dargelegt hat, was aber beim Lesen der Politik trotzdem relevant ist, da es für Aristoteles deswegen beispielsweise auch eine von Natur aus beste Verfassung, die Aristokratie, gibt.²⁰ Ein weiteres wichtiges Konstrukt, das es hier kurz näher zu erläutern gilt, entstammt der aristotelischen *Physik*. Gemeint ist die so genannte *Vierursachenlehre*, der zufolge das Vorhandensein jedes Objektes anhand vierer Ursachen erklärt werden könne. Die Stoffursache sei „[...]das, woraus [...] etwas entsteht, [...]“ die Formursache sei das, “[...] was es wirklich ist [...]“, die Wirkursache das “[...] woher der anfängliche Anstoß zu Wandel oder Beharrung [...]“ komme und die Zielursache meine das Ziel zu dem etwas entstanden sei.²¹

Aristoteles kann somit als feste Größe in den gebildeten Kreisen des Mittelalters, auch für Marsilius, angesehen werden. Als wesentliche Aspekte der aristotelischen Politik sind die Auffassung von der eudaimonia, vom *zoon politicon* und der Naturhaftigkeit des Staates, die Summationstheorie, das Naturrecht sowie die Vierursachenlehre zu benennen.

2.2. Inhalt und Aufbau des *Defensor pacis*

Ein Vergleich der Inhaltsverzeichnisse beider Werke lässt bereits eine Übereinstimmung zwischen den Autoren bezüglich zahlreicher, der behandelten Themen, wie der Ständelehre oder der Rolle des Gesetzes, erkennen. Der *Defensor pacis* besteht, wie bereits angesprochen wurde, aus drei Teilen. Diese sind in betitelte Kapitel mit diversen Paragraphen aufgeteilt. Ein untergliedertes Inhaltsverzeichnis ist dem Werk vorangestellt.

Die ersten Zeilen eines Kapitels geben in der Regel eine Einführung in die folgende Fragestellung bei kurzer Wiederholung wesentlicher Aspekte der(s) vorangegangenen Kapitel(s). Auch die aristotelische Politik ist über drei Ebenen durchstrukturiert. Sie besteht aus mehreren untergliederten Büchern, wobei auch hier in jedem Kapitel kurze Überleitungen unter Berücksichtigung bereits behandelter Abschnitte die Fragestellung einleiten.

von Wolfgang Kullmann, hrsg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994, 1323a, 14ff sowie 1332a, 24ff (zukünftig als Pol).

¹⁹ vgl. Pol, 1281a, 42ff sowie Wolfgang Kullmann, S.20f.

²⁰ vgl. Walter Bröcker: Aristoteles, dritte um einen zweiten Teil erweiterte Auflage, Frankfurt am Main 1964, S.300ff.

²¹ Aristoteles: Physik. Vorlesung über die Natur, übersetzt von Hans Günter Zekl, [philosophische Schriften in 6 Bänden, Bd. 6], Hamburg 1995, 194b. vgl. auch Henning Ottmann, S.264.

Marsilius zu Folge habe sich der Mensch um des Guten Lebens Willen und aufgrund seiner eigenen Verfasstheit letztendlich staatlich vergemeinschaftet. Der Staat sei vollkommen und die staatliche Gemeinschaft solle in Stände (*partes*) gegliedert sein.²² Ohne die *pars principans* (Richter/Regierung) würde der Staat untergehen,²³ ebenso ohne *pax* (Friede) und *tranquillitas* (Ruhe), die unentbehrlichen, funktionalen Grundvoraussetzungen für den Bestand des Staates.²⁴ Herrschen müsse der Beste, und dies sei der, an das Gesetz gebundene, weisungsbefugte und durch den *legislator humanus* bevollmächtigte Wahlmonarch. Der *legislator humanus*, dem auch die Bestätigung der Gesetze zustünde, sei gleichbedeutend mit der *universitas civium* (Gesamtheit der Bürger) oder deren *valencior pars* (gewichtigeren Teil).²⁵

Als Ziel des *Defensor pacis* gibt Marsilius an, eine „[...] einzigartige Ursache des Haders [...]“²⁶ bloßlegen zu wollen, damit im Staat *pax* und *tranquillitas* herrschen könnten.²⁷ Jene besondere Ursache des Haders habe selbst Aristoteles nicht erkennen können, da sie zu seiner Lebenszeit noch nicht existent gewesen sei. Die aristotelischen Erkenntnisse bezüglich der gewöhnlichen Ursachen, die zur Unruhe im Staat beitragen würden, bezeichnet Marsilius hingegen mehrfach als genügend oder fast vollständig.²⁸ Überhaupt schätzt Marsilius den antiken Philosophen sehr, denn schließlich bezeichnet er diesen als „philosophorum eximius“²⁹ oder auch „divi Aristotelis“.³⁰ Diese besondere Ursache des Haders benennt Marsilius im letzten Kapitel des ersten Teils konkret als den päpstlichen Suprematsanspruch, dessen Zurückweisung er sich ausführlich im zweiten Teil widmet.

Für diesen Abschnitt lässt sich somit festhalten, dass zwischen der aristotelischen Politik und dem *Defensor pacis* äußere Parallelen bestehen und dass Marsilius jenes Werk als eine grundlegende, jedoch der Ergänzung bedürftige Art Vorarbeit, eines hervorragenden Autors, zu seinem eigenen Werk auffasst.

²² vgl. Marsilius von Padua: *Der Verteidiger des Friedens*, übersetzt von Walter Kunzmann, bearbeitet von Horst Kusch, Auswahl und Nachwort von Heinz Rausch, Nachdruck von 1971, Stuttgart 1985, Ic3§5, c4, c5 (zukünftig als DP).

²³ vgl. DP, Ic15§13.

²⁴ vgl. DP, Ic2§3.

²⁵ vgl. DP, Ic15§2f.

²⁶ DP, Ic1§7.

²⁷ Ebd. sowie Ic1§1.

²⁸ vgl. z.B. DP, Ic19§3, c1§3, §7.

²⁹ DP, Ic1§3.

³⁰ DP, Ic11§2.

Als inhaltlich relevante Aspekte in der marsilianischen Staatslehre liegen die *conditio humana* (Beschaffenheit des Menschen), die Ständelehre, die Regierungsform (pars principans, Verfassungsform und Wahlmonarch), das Gesetz, der legislator humanus, pax und tranquillitas sowie die Rolle des Papstes bzw. der kirchlich-priesterlichen Sphäre vor.

3.0. Herrschaftslegitimation im Defensor pacis mittels der aristotelischen Politik

Ausgehend von den, im vorangegangenen Abschnitt herausgearbeiteten, zentralen Aspekten der marsilianischen Staatslehre, wird im folgenden Teil auf die marsilianische Auffassung von Herrschaft und die Verwendung der aristotelischen Politik durch Marsilius von Padua innerhalb des I. Teiles des Defensor pacis zur Legitimation seiner Herrschaftsauffassung, eingegangen.

3.1. Pax und tranquillitas

Mit den Begriffen pax und tranquillitas leitet Marsilius sein Werk ein. Deren Erträge ermöglichen dem Einzelnen ein befriedigendes Dasein und ließen eine erfolgreiche Herrschaftsausübung zu. Deren Gegensatz, laut Marsilius Unruhe, Streit und Zwietracht, führten zu einem unbefriedigendem Dasein und Fremdherrschaft.³¹ Pax und tranquillitas sind somit für die Existenz des Defensor pacis grundlegend, da Marsilius, wie bereits gesagt worden ist, das Werk aufgrund des Vorhandenseins einer besonderen Ursache von Streit und Zwietracht verfasst haben will.³² Um den Stellenwert der tranquillitas für den Staat zu verdeutlichen verweist Marsilius auf Aristoteles, der im fünften Buch der Politik den Staat mit einem Lebewesen vergleicht.³³ Dieses fünfte Buch widmet sich den „Bestimmungen der Ursachen von Unruhen und Verfassungsänderungen“³⁴ und Marsilius knüpft an den dort benannten Aspekt des unverhältnismäßigen Wachstums an,³⁵ von dem her sich somit die besondere Ursache des Haders ableiten lässt. Marsilius bezeichnet pax und tranquillitas als Ziele der staatlichen Gemeinschaft und weicht hierin von Aristoteles ab, der stattdessen die Gerechtigkeit im Staatsleben als Ziel festlegt.³⁶

Im Anschluss an die Bestimmung von pax und tranquillitas schildert Marsilius die Genese der staatlichen Gemeinschaft.³⁷ Diese Schilderung hängt mit den Begriffen pax und tranquillitas

³¹ vgl. DP, Ic1§1f sowie Ic19§2.

³² siehe oben, vgl. auch DP, Ic1§3, §7.

³³ vgl. DP, Ic2§3. mit Pol, 1302b 34ff.

³⁴ Pol, V.

³⁵ Pol, V,3

³⁶ vgl. Henning Ottmann, S.263 sowie Pol, 1253a, 30ff, 1282b, 15ff.

³⁷ vgl. DP, Ic3.

zwar nur untergeordnet zusammen, ist im Hinblick auf den Begriff Herrschaft aber dennoch interessant. Es wird nämlich deutlich, dass herrschaftliche Verhältnisse für Marsilius im Zusammenhang mit jeglicher Form von vorstaatlicher, menschlicher Vergemeinschaftung, selbstverständliche Tatbestände sind. Der Staat sei aus der einfachen Verbindung von Mann und Frau über das Dorf und schließlich aus mehreren Dörfern hervorgegangen. All diese vorstaatlichen Verbindungen seien von einem Einigen, dem Ältesten, regiert worden.³⁸ Im Rahmen dieser Herleitung bezieht sich Marsilius mehrfach auf die aristotelische Politik, sofern er die Beschaffenheit der vorstaatlichen Gemeinschaften abhandelt.³⁹ Die gesamte Passage entspricht einer deckungsgleichen, aber übersichtlicheren Darstellung des entsprechenden Abschnittes bei Aristoteles.⁴⁰ Wie Aristoteles unterscheidet Marsilius ebenso unterschiedliche Qualitäten der Herrschaftsausübung (sic. des Regierens);⁴¹ hierüber später genaueres.

Für Ottmann ist der Umfang der politischen Einheit, des Herrschaftsverbandes, auf den Marsilius seine Staatslehre angewandt hat, unscharf gegriffen, da sich dieser abwechselnd auf die Stadt, Königtümer oder das Kaiserreich beziehe. Aristoteles formuliert seine Staatslehre hingegen im Hinblick auf die Stadt.⁴² Zu Beginn von Buch I Kapitel 2 behandelt Marsilius den Begriff *regnum*, von dem eine Vielzahl von Auffassungsmöglichkeiten existieren würden. Für seine Zwecke soll *regnum* ein „[...] ganz allgemeiner Ausdruck für jede gemäßigte Staatsform, sei es in einer einzigen Stadt, sei es in mehreren Städten [...]“ sein.⁴³ Einige Forscher haben nahe gelegt, dass sich Marsilius auf die mittelitalienischen Stadtstaaten bezogen habe, von denen er sich bei der Formulierung seiner Staatslehre habe inspirieren lassen, da dort schon seit Längerem einige seiner politischen Forderungen verwirklicht waren.⁴⁴ Die marsilianische Formulierung lässt jedoch keine sicheren Aussagen über die territorialen Ausmaße des Herrschaftsgebietes zu, da mehrere Städte ebenso gut in einem Königreich zusammengefasst gewesen sein konnten. Möglich, dass Marsilius diesen Punkt offen lassen wollte, damit seine Lehre von jeglicher staatlicher Gemeinschaft aufgegriffen werden konnte.⁴⁵

Interessant ist ein Hinweis von Kusch in Hinblick auf den Zusammenhang von Staatsgenese und den Vergleich des Staates mit einem Lebewesen. Kusch hat darauf hingewiesen, dass Marsilius, obwohl er unter Verweis auf die Politik den Staat mit einem Lebewesen vergleicht,

³⁸ vgl. DP, Ic3§3f.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ gemeint ist Pol, 1252 a, 26ff.

⁴¹ vgl. DP, Ic3§4.

⁴² vgl. Henning Ottmann, 262.

⁴³ DP, Ic2§2.

⁴⁴ vgl. Henning Ottmann, S.272f, sowie Jürgen Lutz S.371, 377.

⁴⁵ vgl. Henning Ottmann, S.272f.

trotzdem eine andere Auffassung von der Natürlichkeit des Staates zugrunde legt als Aristoteles. Denn Marsilius rechnet die Vernunft nicht zur Natur, und daher ist der Staat für ihn auch nichts Naturhaftes, denn dieser sei durch die Vernunft begründet worden.⁴⁶

Und trotzdem ist für Marsilius der Vergleich des Staates mit einem Lebewesen essentiell, da es sich der Defensor pacis an dieser Stelle zum Vorsatz nimmt, den Aspekt der Unruhe zu untersuchen. Und, aus diesem Vergleich ergibt sich letztendlich auch die Delegation des päpstlichen Suprematsanspruches, denn es dürfe im Staat keine zwei herrschenden Kräfte geben, da dies sonst über Unruhen zum Staatszerfall führen würde.⁴⁷

Für diesen Abschnitt lässt sich also festhalten, dass Marsilius an das fünfte Buch der Politik anknüpfend, pax und tranquillitas als Ziele der staatlichen Gemeinschaft benennt, von deren Vorhandensein der Erfolg der Herrschaftsausübung abhinge, hierin aber von aristotelischen Bestimmung des obersten Zieles im Staatsleben abweicht. Von diesem Punkt aus ergibt sich aber dafür letztendlich der Widerspruch gegen das Vorhandensein zweier herrschender Kräfte innerhalb eines Staates. Das Vorhandensein herrschaftlicher Verhältnisse scheint für Marsilius selbstverständlich zu sein, wobei er die komplette Darstellung der Staatsgenese der Politik entnommen hat, den Übergang von den vorstaatlichen Gemeinschaften zum Staat im Gegensatz zu Aristoteles aber nicht als etwas Naturhaftes, sondern der menschlichen Vernunft Zuzuordnendes erachtet. Den territorialen Bezugspunkt des Herrschaftsgebietes definiert er im Gegensatz zu Aristoteles relativ unklar.

3.2. Die Ständelehre

Die staatliche Gemeinschaft gliedert Marsilius wie Aristoteles in Stände. Diese gesellschaftliche Fundierung sollte, Ottmann zufolge, „[...] vor voreiligen Modernisierungen warnen.“⁴⁸ Marsilius beziehe sich nicht auf eine Demokratie oder ein souveränes Volk, sondern auf eine ständische Gesellschaft.⁴⁹ Deren Vorhandensein leitet er aus der natürlichen Unvollkommenheit des Menschen ab, d.h. von dessen geburtsbedingter Schutzlosigkeit und substanzieller Vergänglichkeit. Denn aufgrund seiner diesbezüglichen Beschaffenheit benötige der Mensch „[...] verschiedener Gattungen und Arten von Künsten <Fertigkeiten> [...]“⁵⁰

Der Zusammenschluss im Staat ermögliche und erfordere aber zugleich bestimmte, funktionelle Einrichtungen, die Stände, welche spezifische Aufgaben übernähmen und somit ein

⁴⁶ vgl. Horst Kusch, S.121 sowie DP, Ic4§5, c5§3 mit Pol, I,2.

⁴⁷ vgl. DP, Ic15§11, c17§3ff.

⁴⁸ Henning Ottmann, S.262.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ DP, Ic4§3.

befriedigendes Dasein ermöglichen.⁵¹ Die *conditio humana* wird in dieser Hausarbeit gesondert unter 3.6. behandelt.

Mit Aristoteles unterscheidet Marsilius sechs funktional verschiedene Stände, Bauern, Handwerker und Geldleute sowie Krieger, Priester und den Richterstand bzw. den Rat, oder auch die Regierung.⁵² Teils auf Aristoteles verweisend teils diesen zitierend begründet er die Funktion und Notwendigkeit jedes einzelnen Standes. Marsilius argumentiert diesbezüglich ausführlicher, aber nicht wesentlich anders als Aristoteles, obgleich jener kein so anschauliches Körperschema bemüht wie Marsilius, der jedem Stand ein Körperteil zuordnet.⁵³

Im Rahmen der Ständelehre findet eine bedeutsame Abweichung von der Politik in Hinblick auf die aristotelische Vierursachenlehre statt. Als Stoffursache benennt Marsilius die Menschheit, die aufgrund ihrer Anlagen zu unterschiedlichen Fertigkeiten neigen würden. Als Zielursache verweist er mit Aristoteles auf das Gutleben. Die Formursache liege im menschlichen Geiste⁵⁴ und die Wirkursache für die Berufsstände, die ursprünglich in Gott selbst lag, „[...] sind Verstand und Wille der Menschen [...] , ist häufig und in den meisten Fällen der menschliche Gesetzgeber [...].“⁵⁵ Marsilius verschiebt hier den Fokus von der Zielursache hin zur Wirkursache, d.h. hin zum Willen und zur Vernunft des *Legislator humanus*, wodurch nach Ottmann, die Form der Gemeinschaft an Bedeutung verliere und eine Verlagerung „[...] vom Normativen zum Faktischen, von dem, was gesollt wird, zu dem, was der Wille des Gesetzgebers bewirken kann“,⁵⁶ stattfände.

Der Aspekt der Herrschaft kommt mehrfach vor. Beispielsweise in Bezug auf die Wahl der Standeszugehörigkeit, die nicht dem Einzelnen obliege, sondern durch die *pars principans* bestimmt werde. Dies interpretiert Marsilius aus mehreren Politikpassagen heraus, die äußern, dass der Staatsmann auf alles achten müsse, was die Widerfahrnisse des Staates anbelange. Andernfalls ginge der Staat zugrunde, wie Marsilius, auf Aristoteles verweisend bedenkt, sobald nämlich „[...] ein Teil quantitativ oder qualitativ verschieden wächst [...].“⁵⁷ An dieser

⁵¹ vgl. DP, Ic4§4f.

⁵² vgl. DP, Ic5§1, §7 mit Pol, 1328b, 2ff.

⁵³ vgl. DP, Ic5§2ff. mit Pol, 1328b, 2ff..

⁵⁴ vgl. DP, Ic7§1f.

⁵⁵ vgl. DP, Ic7§3.

⁵⁶ vgl. Henning Ottmann, S.264.

⁵⁷ DP, Ic15§10. Vgl. Pol, 1302b, 33ff.

Stelle verweist Marsilius erneut auf das fünfte Buch der Politik. Und so begreift Marsilius auch die christlichen Priester als einen Teil der ständischen Gesellschaft, die ihre Funktion allerdings in Hinblick auf das Erlangen des ewigen Seelenheils im Jenseits ausüben würden.⁵⁸

Es lässt sich also sagen, dass Marsilius die Notwendigkeit einer ständischen Gesellschaft von der *conditio humana* im Zusammenspiel mit der staatlichen Vergemeinschaftung ableitet und deren Ausgestaltung von Aristoteles übernommen hat, wobei er die christlichen Priester in die ständische Gesellschaft integriert. Durch unterschiedliche Fokussierungen innerhalb der Vierursachenlehre verliert die Form der Gemeinschaft bei Marsilius andererseits jedoch an Bedeutung. Unter erneutem Rückgriff auf das fünfte Buch der Politik begründet Marsilius die Ermangelung einer freien Standeszugehörigkeitswahl.

3.3. Die Regierungsform

3.3.1. Die *pars principans*

Da der Mensch unter den Umständen der Vergemeinschaftung zum Streit neige, sei, um den Bestand des Staates nach Außen und Innen zu gewährleisten, daher das Recht sowie ein „[...] Wächter oder Vollzieher des Rechts [...]“, mit einem „[...] Mittel zum Widerstand [...]“ nötig.⁵⁹ Diese Aufgabe teilt Marsilius der *pars principans* zu. Sie erhalte den Staat, indem sie das, „[...] für die Allgemeinheit Rechte und Förderliche [...]“ regele.⁶⁰ Sie gleiche dem Herzen und sei, im Gegensatz zu den übrigen *partes* so bedeutsam, dass ihre Tätigkeit niemals aussetzen dürfe.⁶¹

Zum Erhalt von *pax* und *tranquillitas* spricht Marsilius dem Regenten zwingende Macht zu. Krieger, im Dienste des Regenten schützten, dass „[...] *Bürger nicht Knechte von Eindringlingen* [...]“ würden,⁶² d.h. also, dass durch die Macht der Krieger die Souveränität des Staates nach Außen gewahrt bleibt. Nach Innen dienten sie dem Regenten als Mittel zur Aufrechterhaltung von „Herrschaft“, zur Durchsetzung seiner Gerichtsurteile gegen Ungehorsame und Aufrührer mittels Zwang.⁶³ Aristoteles kommentierend, demzufolge diejenigen, die „[...] *aber zusammenleben*, ergänze: im Staate, [...] *im eigenen Interesse Waffen haben*“ müssten „d.h. eine bestimmte Menge Bewaffneter *wegen derjenigen, die der Regierung nicht*

⁵⁸ DP, Ic6§7.

⁵⁹ DP, Ic4§4.

⁶⁰ vgl. DP, Ic5§7 mit Pol, 1328b, 10ff (dort ähnlicher Wortlaut).

⁶¹ vgl. DP, Ic15§5f.

⁶² Pol, 1291a, 5ff. zitiert nach DP, Ic5§8 (kursiv in der Vorlage).

⁶³ vgl. DP, Ic5§8, c14§8 sowie Pol, 1328b, 5ff, auch 1286b, 26ff.

gehorschen [...]“⁶⁴, legitimiert Marsilius diese grundsätzliche Notwendigkeit des Vorhandenseins Bewaffneter im Dienste des Regenten, denn „[...] sonst wären die Gesetze und die richterlichen Entscheidungen zwecklos [...]“.⁶⁵ Diese Macht des Regenten dürfe aber nicht größer als die des Volkes sein.⁶⁶

Marsilius äußert zudem mit Aristoteles, dass das Leben im Staat zwar durch das Gesetz, das Recht geregelt sein solle, dass aber dort, wo das Gesetz nicht greife, die Beurteilung durch den Regenten nötig sei.⁶⁷ Der Regent sei zu dieser Beurteilung fähig, vermöge seines besonderen Charakters, der sich durch staatstragende Tugenden, v.a. durch Gerechtigkeit und Klugheit bzw. Einsicht, die „[...] *der einzige spezifische Vorzug des Herrschers* [...]“ vor allen anderen sei, auszeichne und auszeichnen müsse.⁶⁸ Denn, wie er mit Aristoteles sagt: „*Männer, die über Großes gesetzt sind, schaden sehr, wenn sie minderwertig*, d.h. von bösem Charakter sind [...]“.⁶⁹ Die Passage ist von ihm nicht korrekt zitiert worden, denn Aristoteles äußert: „*Männer, die über Großes gesetzt sind, schaden sehr, wenn arm*, d.h. leicht zu erkaufen sind [...]“.⁷⁰ Diese Ansicht des Aristoteles wird sogleich noch von Belang sein.

3.3.2. Die Verfassungsform

Die Monarchie an sich zählt Marsilius, ebenso wie Aristoteles, neben der Politie und der Aristokratie zu den gerechten bzw. gemäßigten Staatsformen. Das achte Kapitel im ersten Teil des *Defensor pacis* gibt die aristotelische Klassifizierung der Verfassungstypen inhaltlich wieder. Während Marsilius jedoch offen lässt, welche der gemäßigten Staatsformen die beste sei,⁷¹ sich genauer aber nur mit der Monarchie, insbesondere der Wahlmonarchie, auseinandersetzt, erklärt Aristoteles die Aristokratie, die Herrschaft der Besten, zur idealen Verfassung.⁷² Vermutlich hat Marsilius hier eine Anpassung an die Herrschaftsumstände eines der Hauptadressaten des *Defensor pacis*, an Ludwig IV., vorgenommen.⁷³

Die drei gemäßigten Verfassungen seien, Marsilius zufolge, im Gegensatz zu den Entarteten, durch die Orientierung der Herrschaft am Gemeinwohl legitimiert. Sie seien „[...] ausgeübt

⁶⁴ zitiert nach DP, Ic14§8.

⁶⁵ DP, Ic14§8.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ vgl. DP, Ic14§5 sowie Pol, 1282b, 3 ff.

⁶⁸ vgl. DP, Ic14§2, §6 sowie c15§7 mit Pol, 1277b, 25 ff.

⁶⁹ vgl. DP, Ic14§6.

⁷⁰ vgl. Pol, 1272b, 41 ff.

⁷¹ vgl. DP, Ic8§4.

⁷² vgl. Pol, 1279a 35 ff, sowie Christof Rapp, S.58 ff.

⁷³ vgl. Henning Ottmann, S.266 sowie DP, Ic1§6.

nach dem Willen der Untertanen [...].⁷⁴ Heinz Rausch zufolge geht Marsilius jedoch davon aus, dass in den gemäßigten Regierungsformen die Herrscher in Übereinstimmung mit dem Willen des Volkes regieren würden während Aristoteles diesbezüglich einen ganz anderen Ansatz vertrete. Aristoteles zufolge seien nämlich einige zum Herrschen und andere zum Beherrschtwerden geboren.⁷⁵ Bei der Bestimmung derer die Bürger eines Staates seien bezieht sich Marsilius aber auf die Definition nach Aristoteles⁷⁶ und schließt somit „[...] Knaben, die Sklaven, die Fremden und die Frauen [...]“ von der Bürgerschaft aus.⁷⁷ An späterer Stelle unterstellt Marsilius Frauen sogar explizit der Herrschaft der Männer unter Verweis auf die Bibel, nach der Frauen Männern Untertan wären⁷⁸ während Aristoteles die Unterordnung der Frau an deren mangelnder Urteilskraft festmacht⁷⁹. Insofern entsprechen sich beide Ansätze. Aristoteles selbst geht bei der Eingrenzung des Bürgerbegriffs jedoch noch einen Schritt weiter, indem er auch die Bauern, die Handwerker und die Kaufleute von der Bürgerschaft ausschließt, denn diesen fehle es v.a. an Tugend, um an der Regierung teilhaben zu können.⁸⁰ und in diesem Zusammenhang ist die zuvor zitierte Passage aus der Politik zu sehen, dass Männer, die über Großes gesetzt sind [...]“ sehr schaden, “[...] wenn arm, d.h. leicht zu erkaufen sind [...]”.⁸¹ Marsilius hingegen bezeichnet diese Stände, im Gegensatz zu der dem *valencior pars* gleichzusetzenden Oberschicht, nur als Unterschicht, ohne sie von der Bürgerschaft auszuschließen.⁸² Interessant, dass er dabei auf die Passagen in der Politik verweist, in denen Aristoteles jene aber von der Bürgerschaft ausschließt.⁸³ Aristoteles grenzt zudem von den noch verbliebenen Männern auf diejenigen ein, die „[...] an der beratenden und richtenden Staatsgewalt [...]“ teilnehmen,⁸⁴ wohingegen Marsilius neben der beratenden auch die richterliche Gewalt als erweiterndes Spezifikationskriterium zulässt.⁸⁵ Der aristotelische Bürgerbegriff ist in dieser Bestimmungsform wesentlich enger gefasst als der Marsilianische, obgleich beide große Bevölkerungsgruppen ausgrenzen. Da die Teilhabe an beratender, richterlicher und regierender Gewalt mit der Partizipation an Herrschaft gleichgesetzt werden kann, ist somit auch die Partizipationsmöglichkeit an dieser bei Aristoteles eingeschränkter gegenüber dieser Bestimmungsform des Marsilius, der an anderer Stelle äußert, dass man die

⁷⁴ DP, Ic8§2. vgl mit Pol, 1279a, 28ff .

⁷⁵ vgl. Heinz Rausch, S.230.

⁷⁶ vgl. Jürgen Lutz 375.

⁷⁷ DP, Ic12§4.

⁷⁸ vgl. DP, Ic22§5.

⁷⁹ vgl. Pol, 1254b, 10ff sowie 1259a, 10.

⁸⁰ vgl. Pol, 1328b, 35ff. sowie Jürgen Lutz 376.

⁸¹ Pol, 1272b, 41ff.

⁸² vgl DP, Ic5§1 sowie Henning Ottmann, S.271.

⁸³ vgl. DP, Ic5§1 mit Pol 1238b, 33bff. sowie 1329a, 18ff.

⁸⁴ Pol, 1275b 17ff.

⁸⁵ DP, Ic12§4.

Bürgerschaft nach der Gewohnheit der Republiken bestimmen solle.⁸⁶ Dies kann nun wieder zu ganz anderen Ergebnissen führen, so dass man die erste Bestimmungsform als das marsilianische Ideal von der Zweiten als Anpassung an die politischen Gegebenheiten des 14. Jahrhunderts abgrenzen kann.

3.3.3. die Wahlmonarchie

Bevor Marsilius mit Aristoteles Argumente für den Vorzug des Wahlmonarchen gegenüber einem Erbmonarchen anbringt, listet er zunächst Argumente derer auf, die den Erbmonarchen bevorzugen.⁸⁷ Dabei reißt er Aristoteles jedoch z.T. aus völlig anderen Zusammenhängen, wenn er beispielsweise mit ihm behauptet, dass „[...] *für das Eigene [..] die Menschen am meisten, für das Gemeinsame weniger* [...]“ sorgten,⁸⁸ da die entsprechende Passage in der Politik in eine Argumentation gegen die „Weiber- und Kindergemeinschaft“ eingebettet ist.⁸⁹ Genauso wenn er mit ihm sagt, dass derjenige, der „[...] *ändert, [..] nicht soviel Nutzen stiften*“ wird, „*wie Schaden, weil er sich daran gewöhnt, gegen die Regierung aufsässig zu werden* [...]“,⁹⁰ da Aristoteles hier über das Gesetz spricht.⁹¹

Jegliche Regierung werde hingegen durch das Gesetz stabilisiert, das sich grundsätzlich durch Leidenschaftslosigkeit auszeichne und die beste Staatsform gewährleiste. Kein Herrscher könne aber dafür garantieren, dass dessen Söhne ebenso gute Herrscher werden würden wie er selbst, „[...] *und es erfordert ein übermenschliches Maß von sittlicher Kraft*“,⁹² dass der Vater die Söhne von der Regierung ausschließen würde.⁹³ Die Wahlmonarchie sei der Erbmonarchie vorzuziehen, da der Wahlmonarch die bessere Staatsform vertrete.⁹⁴ Er legitimiere sich gegenüber der Bevölkerung durch seine Tüchtigkeit.⁹⁵

Es bleibt festzuhalten, dass Marsilius unter Rückgriff auf die *conditio humana* und, Aristoteles zitierend wie auch kommentierend, die Notwendigkeit des Vorhandenseins der *pars principans* sowie deren wesentliche Befugnisse, Recht zu sprechen sowie Gewalt zum Erhalt von Staat und Herrschaft mittels der Krieger auszuüben, legitimiert. Dabei kommt dem

⁸⁶ vgl. DP, Ic12§4.

⁸⁷ vgl. DP, Ic16.

⁸⁸ Pol, 1261b 33ff, zitiert nach DP, Ic16§1 (kursiv in der Vorlage).

⁸⁹ vgl. Pol, II,3.

⁹⁰ Pol, 1269a 17ff, zitiert nach DP, Ic16§2 (kursiv in der Vorlage).

⁹¹ vgl. Pol, II,8.

⁹² Pol, 1286b 26ff, zitiert nach DP, Ic11§7 (kursiv in der Vorlage).

⁹³ Ebd.

⁹⁴ vgl. DP, Ic15§3.

⁹⁵ vgl. DP, Ic16§16.

Charakter des Regenten besondere Bedeutung zu. Aristoteles grenzt über den Regentencharakter, im Gegensatz zu Marsilius, Handwerker, Bauern und Kaufleute von der Partizipation an Herrschaft aus. Marsilius, der seine Auffassung vom Staatsbürger stark bei Aristoteles angelehnt hat, weitet diesen Bürgerbegriff in seiner idealen Bestimmung somit quantitativ aus.

Den Wahlmonarchen zieht Marsilius, nachdem er sich mit Gegenargumenten auseinander gesetzt hat, dem Erbmonarchen vor, wobei er Passagen der Politik so verwendet, wie es seinem eigenen Argumentationsgang nützlich ist, diese aber aus anderen Zusammenhängen reißt.

3.4. Das Gesetz

Wie bereits gesagt worden ist will Marsilius das Zusammenleben im Staat durch das Gesetz geregelt haben. Der Zweck des Gesetzes sei die Gerechtigkeit im Staatsleben sowie das Gesamtinteresse.⁹⁶ Der Herrschaft des Gesetzes solle, wie Marsilius mehrfach betont, selbst der Regent unterworfen sein. Und wiederum greift er vielfältig, direkt und kommentierend auf die aristotelische Politik zurück, welcher er seine wesentlichen Argumente entnimmt, da auch Aristoteles den Regenten als an das Gesetz gebunden erachtet.

So verweist Marsilius mit diesem auf die Notwendigkeit des Gesetzes für das Fällen von Gerichtsurteilen. Es sei nämlich über einen längeren Zeitraum hinweg erarbeitet worden und nicht das Produkt eines Einzigen sondern Mehrerer, daher vollkommener und zudem frei von Leidenschaft wie auch Subjektivität.⁹⁷ Hierin scheint Marsilius an die aristotelische Summationstheorie anzuknüpfen.⁹⁸ Desweiteren führt Marsilius aus, dass eine Herrschaft gegen das Gesetz die Regierung destabilisiere,⁹⁹ eine Herrschaft mit dem Gesetz ihre Dauer hingegen stabilisiere.¹⁰⁰ Da sich die Folgsamkeit dem Gesetz gegenüber jedoch aus der Gewohnheit, ein einmal Gegebenes zu befolgen ableite, solle man kleinere Fehler darin lieber belassen als ausbessern.¹⁰¹ Ansonsten werde das gegebene Gesetz aber durchgesetzt¹⁰² und Gesetz sei nur das, was gegen Widerstand durchgesetzt werden könne.¹⁰³

⁹⁶ vgl. DP, Ic11§1, §4.

⁹⁷ vgl. DP, Ic11§2, §3, §4 mit Pol, 1264a, 1ff, 1286a, 17ff, 1287b, 26ff.

⁹⁸ vgl. Henning Ottmann, S.264.

⁹⁹ vgl. DP, Ic11§5 mit Pol, 1328b, 38ff.

¹⁰⁰ vgl. DP, Ic11§8 mit 1313a, 20ff. Aristoteles spricht dort nur von der Mäßigung der Machtvollkommenheit des Regenten. Im Kontext des vorangegangenen Kapitels kann man die Passage aber auch auf das Gesetz beziehen.

¹⁰¹ vgl. DP, Ic18§5f mit Pol, 1269a, 16ff.

¹⁰² vgl. DP, Ic5§8 sowie Pol. 1328b, 5ff.

¹⁰³ vgl. DP, Ic10§4f. Marsilius verweist dort allerdings auf die aristotelische Ethik.

Eine Abwendung von der aristotelischen Politik vollzieht Marsilius beim Naturrecht, da für ihn jegliches, im Diesseits gültige Recht vom legislator humanus abhängt.¹⁰⁴

So räumt Marsilius, der zwischen göttlichem und weltlichem Gesetz unterscheidet, dem göttlichen Gesetz, im zweiten Teil des Defensor pacis, Geltung nur im Jenseits ein. Im ersten Teil bereitet er diese unverhüllte Forderung aber bereits vor, indem er sagt, dass „[...] nicht alle wahren Erkenntnisse vom Gerechten und Nützlichen im, Staatsleben Gesetze [...]“, seien sondern nur diese, über deren „[...] Befolgung eine zwingende Vorschrift gegeben ist [...],“¹⁰⁵ die für das Diesseits gilt und sich auf menschliche Autorität stütze.¹⁰⁶ Die Priester würden göttliches Gesetz verkünden.¹⁰⁷ Als das Gesetz, das für den Staat bindend ist, definiert er aber das Gesetz, das sich auf menschliche Autorität, auf die Autorität des Legislator humanus stützt.¹⁰⁸

Die wesentlichen Argumente die für die Regelung des Zusammenlebens im Staat durch das Gesetz sprechen, entnimmt Marsilius der Politik, wobei er sich auf die Summationstheorie zu berufen scheint. Vom aristotelischen Naturrecht wendet er sich jedoch zugunsten des positiven Rechts ab. Ebenso verwirft er die Gültigkeit göttlichen Rechts für das Diesseits, so dass den christlichen Priestern keine zwingende Macht für dessen Durchsetzung gegeben ist.

3.5. Der legislator humanus

Sowohl die Tätigkeit der pars principans wie auch das Wirken der Gesetze sind nicht allein aus sich selbst heraus legitimiert. Sie bedürfen äußerer Zustimmung.

In Bezug auf die Gesetzgebung bedeutet dies, dass die Bestimmung der Gesetze durch das Volk oder die Gesamtheit der Bürger oder deren Mehrzahl zu erfolgen habe.¹⁰⁹ Der an dieser Stelle von Marsilius erbrachte Verweis auf die aristotelische Politik ist allerdings irreführend, da in der betreffenden Passage Aristoteles zunächst zwar dem Volk diese Kompetenz zugesteht,¹¹⁰ letztendlich aber in seinem idealen Staat als Anhänger einer aristokratischen Verfassung erscheint, die bestimmte Bevölkerungsgruppen ausschließt.¹¹¹

Laut Marsilius könne die Gesetzgebung nicht einem Einzigen oder Wenigen überlassen werden, denn das Richtige in den Gesetzen bzw. das beste Gesetz diene dem „[...] Vorteil des

¹⁰⁴ vgl. Heinz Rausch, S.230 sowie Henning Ottmann, S. 270.

¹⁰⁵ DP, Ic11§5.

¹⁰⁶ vgl. DP, Ic11§4, §6.

¹⁰⁷ vgl. DP, Ic6§3, §7ff.

¹⁰⁸ vgl. DP, Ic10.

¹⁰⁹ vgl. DP, Ic15§1, §2.

¹¹⁰ vgl. Pol, III,11.

¹¹¹ vgl. Pol, VII.

Staat und dem allgemeinen Nutzen¹¹² und, es solle derjenige Gesetze erlassen, der die besten Gesetze erschaffen könne und dessen Gesetze am besten befolgt werden würden. Dies sei die Gesamtheit der Bürger, weil sie sich das Gesetz dann selbst auferlegt hätte und somit auch am ehesten befolgen würde, „[...] denn eine gesetzliche Ordnung besteht nicht, wenn die Gesetze gut gegeben sind, aber keinen Gehorsam finden.“¹¹³ Eine Gesetzgebung durch Minderheiten sei hingegen eine Tyrannei gegenüber der Mehrheit der Bürger und verfehle den Zweck der Daseinsbefriedigung. Marsilius untermauert seinen Standpunkt mit dem Verweis darauf, dass das, was alle anbelangt, alle wissen müssten, um Vorteile erreichen und Nachteile vermeiden zu können.¹¹⁴ Ottmann weist darauf hin, dass es allerdings fraglich ist, inwieweit Marsilius im Zusammenhang mit dieser so genannte quod-omnis-tangit Regel den antiken Bürgerbegriff erneuere, da er die *valencior pars* der Gesamtheit der Bürger meistens hinzusetze, den Griechen Elemente der Repräsentation in der Politik aber nicht so wichtig waren.¹¹⁵

Laut Marsilius richten Mehrere aber mehr aus als Einer mit vielen Fähigkeiten, wie er, Aristoteles zitierend, äußert,¹¹⁶ denn Mehrere bemerken Fehler eher und, ob etwas dem Gemeinwohl diene. Daher kennzeichne das beste Gesetz, dass es vom ganzen Volk bzw. den Bürgern gehört und gutgeheißen worden sei.¹¹⁷ In Bezug auf das Entwerfen der Gesetze macht er jedoch eine Einschränkung. Denn es sei „[...] geradezu unmöglich, daß alle Personen sich zu einer Meinung zusammenfinden, weil gewisse Leute mit Blindheit geschlagen sind und aus persönlicher Bosheit oder Unwissenheit von der allgemeinen Meinung abweichen.“¹¹⁸ Daher komme die Gesetzesentwerfung eben der Gesamtheit der Bürger oder deren Mehrheit zu. Die Mehrheit entspreche aber schon der Gesamtheit.¹¹⁹ Trotzdem vollzieht Marsilius mit dieser Zuschreibung der Gesetzgebungskompetenz zum *legislator humanus* eine Gewaltentrennung, die für das Mittelalter neuartig sei und bei Aristoteles zwar stärker ausgeprägt ist, aber weniger nachdrücklich gefordert, sondern eher beiläufig erwähnt ist.¹²⁰

¹¹² Pol, 1283b, 40 (dort etwas anderer Wortlaut) zitiert nach DP, Ic12§5 (kursiv in der Vorlage).

¹¹³ Pol, 1294a, 3ff zitiert nach DP, Ic12§6 (kursiv in der Vorlage).

¹¹⁴ vgl. DP, Ic12§6, §7.

¹¹⁵ vgl. Henning Ottmann, S.265.

¹¹⁶ vgl. DP, Ic11§3 mit Pol, 1287b, 26ff.

¹¹⁷ vgl. DP, Ic12§5f.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ vgl. Horst Kusch, S.123 sowie Henning Ottmann, S.261 sowie Pol, 1317b, 25ff.

In Bezug auf die Kompetenzen des legislator humanus gegenüber der pars principans bedeutet dies, dass deren Bestimmung, Kritisierung und Absetzung bei Verstoß gegen das Allgemeinwohl, „...dem Gesetzgeber oder der Gesamtheit der Bürger...“ zukomme.¹²¹

Eine Begründung für die Ermächtigung des legislator humanus, den Regenten zu bestimmen leitet Marsilius aus dessen Gesetzgebungskompetenz ab, indem er sagt: „Da es also der Gesamtheit der Bürger zusteht, die Form zu erzeugen, nach der alles Handeln im Staate geregelt werden soll, das Gesetz, so wird offenbar Aufgabe derselben Gesamtheit sein, die Materie oder das Substrat dieser Form zu bestimmen, das nach dieser Form das Handeln der Menschen im Staate zu ordnen habe, nämlich den regierenden Bestandteil.“¹²² Mit der Bestimmung der pars principans übertrage der legislator humanus auch Macht auf diesen¹²³, wie die bereits weiter oben erwähnte Kompetenz zur Einsetzung der Berufsstände, worunter entsprechend auch die Einsetzung der Priester in deren Berufsstand fällt.

Aufgrund der menschlichen Fehlbarkeit, der auch der Regent unterworfen sei, sei es nötig und erlaubt, dass dieser durch den „...Gesetzgeber [...], oder durch einige, die der Gesetzgeber dazu bestellt hat, [...]“¹²⁴ bei Verstoß gegen das Allgemeinwohl als Untertan zurechtgewiesen und zu Gunsten des Zurechtweisenden, vorübergehend vom Amt suspendiert werde.¹²⁵ Dabei sei das Ausmaß der Verfehlung zu berücksichtigen. Bei einem schweren Fehlverhalten sei eine Bestrafung zur Vermeidung eines Aufruhrs nötig, da dies den Staatserhalt sonst gefährden könne. Geringe und seltene Verfehlungen müssten jedoch übersehen werden, um den Regenten nicht zu diskreditieren.¹²⁶ Man müsse „[...] gewisse Missgriffe den Gesetzgebern und Regenten durchlassen [...]“¹²⁷ und nicht ständig die Gesetze ändern, sonst droht dem Staat Schaden und Ungehorsam seitens der Bevölkerung. Jeglicher Gehorsam gegenüber dem Regenten beruhe nämlich wie im Falle des Gesetzes auf Gewohnheit.¹²⁸

Es ist deutlich geworden, dass dem legislator humanus große Bedeutung in der marsilianischen Staatslehre zukommt. Trotzdem lässt sich schwer eingrenzen, wer dieser legislator humanus sein soll. Marsilius beschreibt diesen einmal als die Gesamtheit der Bürger, ein anderes mal als deren valenciore pars. Einige Wissenschaftler sind sich darin einig, dass der valenciore pars sowohl quantitativ, wie auch qualitativ zu bestimmen ist. Der äquivalente

¹²¹ DP, Ic15§2. Vgl. auch Pol, 1281b, 31ff, 1282a, 12ff.

¹²² DP, Ic15§3.

¹²³ vgl. DP, Ic15§4.

¹²⁴ DP, Ic18§3.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ vgl. DP, Ic18§4, §5.

¹²⁷ Pol, 1269a, 16ff (Abschnitt handelt dort primär von den Gesetzen) mit DP, Ic18§6 (kursiv in der Vorlage).

¹²⁸ Ebd.

Ausdruck in der Politik ist kreiton meros, der stärkere bzw. der gewichtigere Teil und ist sowohl quantitativ wie auch qualitativ zu verstehen.¹²⁹ Die oben beschriebenen Rechte sollten allen Bürgern zukommen, wobei höhere Ämter jedoch durch Reiche besetzt werden sollten.¹³⁰

Festzustellen bleibt demnach, dass Marsilius unter Rückgriff auf die Politik begründet, dass die Gesetze vom legislator humanus abhängig sind, da dies die besseren Gesetze hervorbringe und deren Gültigkeit stärke. Die Anwendung der quod-omnis-tangit Regel erneuert den antiken Bürgerbegriff nicht, da Marsilius dem valenciior pars betont, den er ähnlich wie Aristoteles auffasst. Marsilius erwirkt jedoch eine zweifache Gewaltenteilung, die sich zwar bei Aristoteles als dreifache wiederfindet, von diesem aber eher beiläufig formuliert wird, bei Marsilius aber betont hervortritt. Aus der Gesetzgebungskompetenz des legislator humanus leitet Marsilius dessen Kompetenzen gegenüber der pars principans ab.

3.6. Die Wesensverfasstheit des Menschen (conditio humana) und das bene vivere

Marsilius entwickelt im Defensor pacis eine Vorstellung über die conditio humana, von der die Genese der menschlichen Gemeinschaft aus unvollkommenen Vergemeinschaftungsformen, hin zur staatlichen Gemeinschaft abgeleitet werden kann.¹³¹

Die conditio humana ist für Marsilius entscheidend, wenn er die grundsätzliche Notwendigkeit des Vorhandenseins einer, dem Einzelnen übergeordneten Instanz, insbesondere im Hinblick auf die staatliche Vergemeinschaftungsform, begründet. Denn der Mensch bedürfe der Vergemeinschaftung mit anderen Menschen zwar von Natur aus,¹³² neige aber ebenso zum Streit unter den Umständen der Vergemeinschaftung.¹³³ Gerade das Leben im Staat ermögliche aber erst das *bene vivere*.¹³⁴ Um den Bestand des Staates nach Außen und Innen zu gewährleisten sei daher das Recht sowie ein „[...] Wächter oder Vollzieher des Rechts [...]“, mit einem „[...] Mittel zum Widerstand [...]“ nötig.¹³⁵

Im Rahmen dieser Herleitung nimmt Marsilius zweifach auf Aristoteles Bezug. So zitiert er zu Beginn des 4. Kapitels einen Satz aus dessen Politik, um den Zusammenhang von bene vivere und Verstaatlichung zu bestärken. In dem betreffenden Satz heißt es, dass der Staat entstanden sei „[...] *um des Lebens willen, aber um des Gutlebens willen da ist.*“¹³⁶ Diese

¹²⁹ vgl. Henning Ottmann, S.265.

¹³⁰ Ebd. S.270f.

¹³¹ vgl. Jürgen Lutz, S. 372 sowie Pol, 1318b, 27 ff.

¹³² vgl. DP, Ic3§2f.

¹³³ vgl. DP, Ic4§4.

¹³⁴ vgl. DP, Ic4§3.

¹³⁵ DP, Ic4§4.

¹³⁶ Pol, 1252b, 25ff zitiert nach DP, Ic4§1 (kursiv in der Vorlage).

Passage erläutert Marsilius dahingehend, dass es der Zweck des Staates sei, seine Mitglieder für „[...] die edlen Lebensaufgaben, wie sie den Kräften einer praktisch, wie einer theoretisch gerichteten Seele angemessen sind“, freizustellen.¹³⁷ Marsilius scheint hier auf die eudaimonia-Lehre des Aristoteles anzuspieren ohne dies direkt kenntlich zu machen. Im folgenden Paragraphen erläutert er, dass der Mensch das bene vivere erstrebe, weil er von Natur aus das Schlechtere meide und das Bessere bezwecke.¹³⁸ Daraufhin wird erneut Aristoteles aufgegriffen. Zunächst indirekt, indem er darauf verweist, dass die „berühmten Philosophen“¹³⁹, zu denen er auch Aristoteles zählt, die Voraussetzungen für das bene vivere im Diesseits beinahe vollständig beschrieben hätten, wobei ihnen die Beweisführung für das Jenseits nicht möglich gewesen sei. Im Anschluss zitiert er nochmals Aristoteles, demzufolge der Mensch triebhaft auf die Gemeinschaft hingeführt werde. Dieses Zitat leitet eine nähere Bestimmung der Verletzlichkeit und Insuffizienz des Einzelnen ein und schließt mit der Konklusion ab, dass der Mensch auf die Vergemeinschaftung angewiesen sei.¹⁴⁰

Die zitierten Passagen hat Marsilius exakt aus der aristotelischen Politik übernommen. Sie fügen sich scheinbar sicher in seine eigene Beweisführung ein. Die menschliche Vergemeinschaftung habe sich zu einer Form entwickelt, die dem Menschen, der triebhaft auf die Gemeinschaft hingeführt werde, das bene vivere ermögliche, sofern eine Ordnung gegeben ist, die das Funktionieren der Gemeinschaft gewährleiste.

Zu Recht haben einige Autoren jedoch eine Differenz zwischen der marsilianischen und der aristotelischen Auffassung von der *conditio humana* erkannt.¹⁴¹ So bemerkt Horst Kusch die Unerwähntheit vom klassischen Grundsatz des Aristoteles, dass der Mensch ein *animal politicum* sei.¹⁴² Gemäß Aristoteles sei der Mensch ein von Natur aus gesellschaftliches Wesen, ein *zoon politicon*.¹⁴³ Er benötige die Gemeinschaft nicht nur zum Überleben, sondern auch, um sein Menschsein im Zusammenleben mit den anderen zu verwirklichen.¹⁴⁴ Obgleich Marsilius im Hinblick auf die Funktion des Staates zwar auf die eudaimonia-Lehre des Aristoteles anzuspieren scheint, bezieht er sich nachfolgend, bei der Begründung, weshalb der Mensch das bene vivere erstrebe, sowie bei der Erläuterung der menschlichen Insuffizienz,

¹³⁷ DP, Ic4§1.

¹³⁸ vgl. DP, Ic4§2.

¹³⁹ DP, Ic4§3.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ vgl. Jürgen Lutz 372ff., sowie Horst Kusch, 121f.

¹⁴² vgl. Horst Kusch, 121f.

¹⁴³ vgl. Pol, 1253a, 1ff.

¹⁴⁴ vgl. Jürgen Lutz, S.372ff sowie Horst Kusch, 121f.

ausschließlich auf biologische Notwendigkeiten.¹⁴⁵ Hier ist keine Rede von der aristotelischen Vorstellung von einem tugendhaften Leben.¹⁴⁶ Daher hat Jürgen Lutz die marsilianische Auffassung von der *conditio humana* zu Recht als biologistisch verortet, in der der Mensch als Individuum erscheint, welches der Gemeinschaft sozial nicht bedürfe, während er die aristotelische Auffassung der Ethik zuordnet.¹⁴⁷

Die aristotelische Bezeichnung *zoon politicon* erstreckt sich sowohl auf Menschen und Tiere. Der Mensch unterscheidet sich von anderen gesellschaftsbildenden Tieren aufgrund seiner besonderen Sprachfertigkeit und der, nur ihm zukommenden Vernunft.¹⁴⁸ Es verwundert nicht, dass der gottgläubige Marsilius eine Lehre, die den Menschen mit den Tieren vergleichbar macht nicht aufgreift. Dass Marsilius gottgläubig ist und insbesondere der biblischen Überlieferung Vorrang einräumt geht aus Ic5§14 hervor, wo er äußert, dass andere Glaubenssysteme „[...] keine richtige Vorstellung von Gott gehabt [...]“ hätten und genauso wenig „[...] von dem künftigen Leben und dessen Seligkeit [...]“.

An anderer Stelle äußert Marsilius zudem, dass ohne den Sündenfall des Menschen das Paradies fortgedauert hätte und somit der Staat nicht notwendig gewesen wäre, weil „[...] alles Zweckmäßige und Genußvolle für dieses befriedigende Leben hätte ihm die Natur [...] ohne irgendwelche Pein oder Anstrengung seinerseits hervorgebracht.“¹⁴⁹ Somit hat der marsilianische Staat einen christlich-religiösen Ursprung. Vor dem Sündenfall habe der Mensch in „[...] Unschuld, ursprünglicher Gerechtigkeit und auch der Gnade [...]“ gelebt.¹⁵⁰ Doch sei der Mensch in „[...] Schuld und Elend oder Strafe [...] des Verlustes der ewigen Seligkeit, zu der ihn des glorreichen Gottes Wohltat [...] als den Endzustand bestimmt hatte“,¹⁵¹ gestürzt. Diese ewige Seligkeit hätte der Menschheit im Jenseits zuteil werden sollen.¹⁵² Doch habe Gott den Menschen trotzdem durch seine Offenbarungen Gesetze eröffnet, zuletzt durch die Bibel, mittels deren korrekter Befolgung im Diesseits das ewige Seelenheil im Jenseits wiedererlangt werden könne. Für die Lehre und Verwaltung dieser Gesetze seien, wie bereits gesagt worden ist, die christlichen Priester zuständig, die als Lehrmeister in Bezug auf diese Lehren fungieren würden.¹⁵³

¹⁴⁵ vgl. Jürgen Lutz, S.372ff.

¹⁴⁶ vgl. Pol, 1280a, 34, 1334b, 15f.

¹⁴⁷ vgl. Jürgen Lutz, S.373.

¹⁴⁸ vgl. Pol, 1253a, 8ff. sowie Wolfgang Kullmann, S.17.

¹⁴⁹ DP, Ic6§1.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ DP, Ic6§2.

¹⁵² vgl. DP, Ic6§1.

¹⁵³ vgl. DP, Ic6§4ff.

Es geht deutlich hervor, dass der Mensch, gemäß Marsilius, Erfüllung letztendlich erst im Jenseits erlangen könne. Dieser Gedanke steht im krassen Gegensatz zur aristotelischen Lehre, gemäß derer der Mensch bereits in der Verstaatlichung die höchste Ausprägung seines Menschseins erführe. Der aristotelische Staat ist ein Endzweck. Er ist teleologisch aufzufassen und gehöre „...zu den von Natur aus existierenden Dingen...“ und die staatliche Gemeinschaft genüge sich selbst.¹⁵⁴ Der marsilianische Staat verhilft, die biologischen Bedürfnisse des Lebens nach dem Sündenfall zu befriedigen. Indem Marsilius die elementaren Bedürfnisse des Lebens fokussiert, lässt er den von Aristoteles formulierten Poliszweck der Autarkie und damit dessen Vorstellung vom guten Leben und vom *zoon politicon* unberücksichtigt.¹⁵⁵

Hier bleibt also festzuhalten, dass Marsilius das grundsätzliche Vorhandensein von Herrschaft an sich aus der *conditio humana* ableitet und sich von wesentlichen Punkten der aristotelischen Lehre abwendet. Gerade von den bei Aristoteles zentralen Lehren vom *zoon politicon*, von der Naturhaftigkeit des Staates und von der *eudaimonia* weicht Marsilius ab. Er liest, wie Hennig Ottmann festgestellt hat Aristoteles „[...] als einen praktischen, in der *Politik* nicht metaphysisch argumentierenden Philosophen liest.“¹⁵⁶ Zu Recht weist Jürgen Lutz darauf hin, „[...] daß die Argumentation im ersten Teil des *Defensor Pacis* ihre Verwurzelung in einem Bild vom Menschen hat, [...]“ und, dass daraus im zweiten Teil in Hinblick auf die Stellung von Papst und Kirche „[...] der Angriff seine über bloß politische Meinungsäußerung hinausgehende Qualität [...]“ gewinnt.¹⁵⁷

3.7. Die Priester

Die wesentlichen Argumente, die Marsilius in Bezug auf die christlichen Priester im ersten Teil des *Defensor pacis* geäußert hat, sind innerhalb dieser Hausarbeit bereits in den vorangegangenen Abschnitten angebracht worden und sollen an dieser Stelle nur noch einmal gerafft zusammengetragen werden. Aristoteles konnte von diesen freilich noch nichts berichten, fasst jedoch die Priester seiner eigenen Zeit als Teil der ständischen Gesellschaft auf. Ebenso verfährt Marsilius mit den christlichen Priestern und ordnet ihre Funktion auf das Erlangen des ewigen Seelenheils, auf das Jenseits hin.¹⁵⁸ Die Einsetzung in ihren Berufsstand komme der *pars principans* zu.¹⁵⁹ Rechtliche Kompetenzen spricht er ihnen keine zu. Im Gegenteil,

¹⁵⁴ vgl. Pol 1253a 1ff sowie 1328b, 15ff.

¹⁵⁵ vgl. Hennig Ottmann, S.263 sowie Horst Kusch, S.121f.

¹⁵⁶ Hennig Ottmann, S.263.

¹⁵⁷ Jürgen Lutz, S.386.

¹⁵⁸ vgl. DP, Ic6§7.

¹⁵⁹ vgl. DP, Ic5§13.

Marsilius weist das Vorhandensein zweier herrschender Kräfte innerhalb eines Staates zurück.¹⁶⁰ Mit Aristoteles äußert er, dass das Priesteramt kein politisches Amt ist.¹⁶¹ Die Priester sollten lediglich für die Lehre und Verwaltung des göttlichen Gesetzes als Lehrmeister fungieren,¹⁶² wohingegen nur das vom *Legislator humanus* gegebene Gesetz für den Staat bindend sein könne.¹⁶³

4. Fazit

Marsilius greift bei der Begründung der wesentlichen Aspekte seiner Staatslehre auf Aristoteles, der für ihn eine zentrale Größe ist, direkt, indirekt, kommentierend und vergleichend zurück. Das fünfte Buch bildet den Ausgangspunkt. Trotz äußerer Parallelen und, obwohl er mitunter ganze Abschnitte aus der Politik übernimmt, benutzt er diese wie es seiner Vorstellung von Herrschaft dienlich ist und weicht dabei auch von zentralen Aspekten der aristotelischen Lehre ab, so dass er wird diesem in zentralen Punkten von dessen Lehre nicht gerecht wird. Das Ziel im Staatsleben sind im *Defensor pacis* *pax* und *tranquillitas*, und nicht Gerechtigkeit. Der Staat ist für Marsilius aus einem Akt der Vernunft hervorgegangen und hat nichts Naturhaftes. Die Zielursache weicht der Wirkursache. Die *conditio humana*, von der Marsilius Genese und Aufbau der staatlichen Gemeinschaft sowie die Notwendigkeit von einer herrschaftlichen Instanz her ableitet, verliert ihren Bezug zum *zoon politicon* der aristotelischen Politik, das seine Erfüllung im Staat findet. Zum Teil scheinen dies Anpassungen an die herrschaftlichen Umstände des 14. Jahrhunderts zu sein.

Die unterschiedlichen Auffassungen, die Marsilius vertritt, vermindern jedenfalls den metaphysischen Aspekt der Politik und ermöglichen einen rationalen Zugriff auf das Werk, was die Integration der kirchlichen Sphäre in das marsilianische Staatsmodell erleichtert, da es ja gerade darum geht, den religiös begründeten Allmachtsanspruch dieser Sphäre zu unterbinden. Das aristotelische Naturrecht wird dem positiven Recht geopfert und so wird auch dem göttlichen Recht, somit auch den Priestern, weniger Bedeutung zugewiesen. Die Rolle des *legislator humanus*, der menschlichen Aktivität insgesamt, wird im Gegenzug gestärkt. Wenngleich sich Marsilius hier wiederum an Aristoteles orientiert und mit dem *valencior pars* eine Einschränkung der Kompetenzen der Gemeinschaft der Bürger vornimmt, ist seine Vorstellung vom Bürger quantitativ integrierender als die aristotelische Bestimmung des Bürgers.

¹⁶⁰ vgl. DP, Ic15§11, c17§3ff.

¹⁶¹ vgl. DP, Ic19§12 mit Pol, 1299a, 16ff.

¹⁶² vgl. DP, Ic6§4ff.

¹⁶³ vgl. DP, Ic10, c11§4ff.

5. Literaturverzeichnis

ARISTOTELES: Physik. Vorlesung über die Natur, übersetzt von Hans Günter Zekl, [philosophische Schriften in 6 Bänden, Bd. 6], Hamburg 1995.

ARISTOTELES: Politik, übersetzt von Franz Susemihl, mit Einleitung von Wolfgang Kullmann, hrsg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994.

BRÖCKER, Walter: Aristoteles, dritte um einen zweiten Teil erweiterte Auflage, Frankfurt am Main 1964.

FLÜELER, Christoph: Rezeption und Interpretation der Aristotelischen *Politica* im späten Mittelalter, Teil 1, hrsg. von Kurt Flasch, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch e.a., [BOCHUMER STUDIEN ZUR PHILOSOPHIE, Bd. 19.1], Amsterdam 1992.

GRABMANN, Martin: Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, [Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Heft 2], München 1934.

HÖFFE, Otfried: Aristoteles, 2. überarbeitete Ausgabe, München 1999.

KUSCH, Horst: Friede als Ausgangspunkt der Staatstheorie des Marsilius von Padua. Zur Aristotelesrezeption im Mittelalter, in: *Das Altertum*, Bd. 1, Berlin 1955, S.116-124.

LUTZ, Jürgen: Zur Struktur der Staatslehre des Marsilius von Padua im ersten Teil des *Defensor pacis*, in: *Zeitschrift für historische Forschung*, hrsg. von Johannes Kunisch, Klaus Luig, Peter Moraw e.a., Bd. 22, Berlin 1995 S.372-386.

MARSILIUS VON PADUA: Der Verteidiger des Friedens, übersetzt von Walter Kunzmann, bearbeitet von Horst Kusch, Auswahl und Nachwort von Heinz Rausch, Nachdruck von 1971, Stuttgart 1985.

OTTMANN, Henning: Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit, Bd. 2.2: Das Mittelalter, Stuttgart, Weimar 2004.

RAPP, Christof: Aristoteles zur Einführung, Hamburg 2001.

WEBER-SCHÄFER, Peter: Aristoteles (384-322 v. Chr.), in: *Klassiker des Politischen Denkens. Von Plato bis Hobbes*, Bd.1, hrsg. von Hans Meier und Horst Denzer, völlig neu überarbeitete Ausgabe, München 2001, S.33-52.