

Universität Hamburg  
Fachbereich Geschichtswissenschaften  
54-312 HS (MG): Politische Theorie des 14. Jahrhunderts  
Leitung: Prof. Dr. Jürgen Sarnowsky  
Sommersemester 2013

---

**Titel der Hausarbeit**

# **Aristoteles-Rezeption bei Johannes Quidort**

Abgabetermin 30.09.2013

---

©Viktoria Wilke

## Inhaltsverzeichnis

1) Einleitung.....	S. 1
2) Politische Theorie vom 11. bis zum 14. Jahrhundert.....	S. 4
3) Die Autoren .....	S. 8
(3.1.) Aristoteles – Person und Wirken .....	S. 8
(3.2.) Quidort – Person und Wirken.....	S. 10
4) Die Quelle.....	S. 11
(4.1.) Aristoteles’ <i>Nikomachische Ethik</i> und <i>Politika</i> .....	S. 11
(4.2.) Quidorts <i>De regia potestate et papali</i> .....	S. 12
5) Aristoteles’ politische Theorie.....	S. 13
(5.1.) Ursprung und Legitimation von Herrschaft.....	S. 13
(5.2.) Aufgaben des Herrschers.....	S. 14
(5.3.) Herrschaftsformen.....	S. 15
6) Quidorts politische Theorie.....	S. 17
(6.1.) Ursprung und Legitimation von Herrschaft.....	S. 17
(6.2.) Aufgaben des Herrschers.....	S. 18
(6.3.) Herrschaftsformen.....	S. 18
7) Schluss.....	S. 19

## 1) Einleitung

*„Politik ist die Königin der Wissenschaften. Alle politischen Geschäfte laufen darauf hinaus, über andere zu regieren.“ (Aristoteles)*

Die simple Frage, „wer regiert wen?“, ist ein in der politischen Theorie oft diskutiertes Thema und beschäftigt seit der Antike die Menschheit.

Auch im abendländischen Mittelalter ist die politische Literatur ein Zeugnis davon, wie die geistige Elite Überlegungen anstellte, was der Ursprung von Herrschaft sei, welche Aufgaben ein Herrscher übernehmen sollte und was für verschiedene Herrschaftsformen es gäbe, um nur einige der Fragestellungen seiner Zeit zu nennen. Allerdings beherrschte insbesondere ein Thema die politiktheoretischen Debatten: das Verhältnis zwischen Kirche und Staat. In der Geschichte des Christentums gab es wohl kaum eine Epoche, in der kein Spannungsverhältnis zwischen „*Regnum*“ und „*Sacerdotium*“ bestanden hätte, doch gerade nach dem Investiturstreit<sup>1</sup> wurden die Beziehungen zwischen Kirche und Staat sehr kontrovers diskutiert. Die Debatten fanden einen besonderen Höhepunkt im Konflikt zwischen Papst Bonifaz VIII.<sup>2</sup> und dem französischen König Philipp IV.<sup>3</sup> im ausgehenden 13. Jahrhundert. Während Bonifaz VIII. in radikalierter Totalität die politische Vorherrschaft des Papstes einforderte, versuchte Philipp IV. eine kirchenpolitische Unabhängigkeit vom Papsttum

---

<sup>1</sup> Der sogenannte „*Investiturstreit*“ (1075-1122) bezeichnet den Konflikt zwischen dem (Reform-)Papsttum und dem Königtum in England, Frankreich und um die Investitur der Bischöfe und Äbte, der zur grundsätzlichen politischen Auseinandersetzung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt wurde.

<sup>2</sup> Bonifaz VIII. (1235-1303) war von 1294 bis 1303 Papst, der durch seinen universalen Herrschaftsanspruch insbesondere mit Philipp IV. von Frankreich und Eduard I. von England in Konflikt geriet. Im Geiste eines weltbeherrschenden Papsttums vorausgegangener Zeiten versuchte Bonifaz die vielen Streitigkeiten in den christlichen Ländern zu schlichten, womit er allerdings nur in Deutschland erfolgreich war, und forderte die Unterordnung aller staatlichen Gewalt. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts verfolgten die weltlichen Herrscher nicht mehr so stark ihre Expansionsbestrebungen (wie unter Innozenz III.), sondern waren vielmehr auf innere Konsolidierung bedacht. Dazu gehörte, dass sie den Klerus ihrer Jurisdiktion unterstellen und besteuern wollten. Aus: Schimmelpfennig, Bernhard: *Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance*, Darmstadt 1984 (Grundzüge, Band 56), S., S. 191-222.

<sup>3</sup> Philipp IV. (1268-1314), auch „der Schöne“ genannt (Beiname ist schon zeitgenössisch), stammte aus der Dynastie der Kapetinger und war von 1285 bis 1314 König von Frankreich und durch die Eheschließung mit Johanne von Champagne-Navarra auch König von Navarra. Unter ihm wurde in Frankreich die innere Verfassung weiterentwickelt, die Institutionen königlicher Herrschaft gefestigt und er etablierte Frankreich als europäische Großmacht. Aus: Miethke, Jürgen: *Philipp IV. der Schöne (1285-1314)*, in: Ehlers, Joachim/Müller, Heribert/Schneidmüller, Bernd (Hrsg.): *Die französischen Könige des Mittelalters. Von Odo bis Karl VIII. 888-1498*, München 1996, S. 203-230.

durchzusetzen<sup>4</sup>. Im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen Bonifaz VIII. und Philipp IV. entstand eine Vielzahl politiktheoretischer Traktate, die entweder den Standpunkt der kurialen oder der königlichen Partei wissenschaftlich zu unterstützen versuchten<sup>5</sup>. So schrieb der französische Dominikanertheologe Johannes Quidort von Paris einen Traktat, um die Position des französischen Königs mit einer theoretischen Fundierung zu stärken. In Quidorts „*De regia potestate et papali*“<sup>6</sup> bezieht dieser klar Stellung und verteidigt die königlichen Herrschaftsrechte gegenüber den dogmatischen Absolutheitsansprüchen des Papstes<sup>7</sup>. In seinem Traktat bedient sich Quidort immer wieder der „*Nikomachischen Ethik*“<sup>8</sup> und „*Politik*“<sup>9</sup> des Aristoteles – gleich zwanzig Mal zitiert Quidort den antiken Philosophen<sup>10</sup>. Dies ist ein typisches Phänomen für seine Zeit, denn der Aristotelismus hatte gerade im 12. und 13. Jahrhundert einen regelrechten Boom an den mittelalterlichen Universitäten ausgelöst und war besonders prägend für die mittelalterliche Ideengeschichte<sup>11</sup>.

Der Einfluss des Aristoteles auf die Entwicklung der politischen Theorie des abendländischen Mittelalters ist seit langem Gegenstand der Forschung<sup>12</sup>. In der ersten Phase der Diskussionen um die Aristoteles-Rezeption im Mittelalter wurde vor allem danach gefragt, ob und in welchem Umfang die politische Philosophie des Aristoteles von den mittelalterlichen Autoren übernommen oder nicht übernommen wurde<sup>13</sup>. Hierbei kam die Wissenschaft zu dem Konsens, dass die „Wiederentdeckung“ der aristotelischen „*Politik*“ ein einschneidendes Moment der Entwicklung der politischen Theorie des Mittelalter gewesen sein muss<sup>14</sup>. In der Forschung über Aristoteles-Rezeption im Mittelalter ist man mittlerweile von der Ebene des Vergleichs der

---

<sup>4</sup> Beestermöller, Gerhard/ Justenhoven, Heinz-Gerhard (Hrsg.): *Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999 (Beiträge zur Friedensethik, Band 30), S. 7.

<sup>5</sup> Vgl.: Scholz, Richard: *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart 1903, Nachdruck 1964 (Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 6/8).

<sup>6</sup> Bleienstein, Fritz: *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali). Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung*, Stuttgart 1969 (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik, Band IV).

<sup>7</sup> Bleienstein, S. 15.

<sup>8</sup> Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übersetzt und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt, Stuttgart 1969.

<sup>9</sup> Aristoteles: *Politik. Schriften zur Staatslehre*, übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz, Stuttgart 1989.

<sup>10</sup> Ebenda, S. 16.

<sup>11</sup> Van Steenberghen, Fernand: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München 1977, S. 117-183.

<sup>12</sup> Lambertini, Roberto: *Politische Fragen und politische Terminologie in mittelalterlichen Kommentaren zur Ethica Nicomachea*, in: Kaufhold, Martin (Hrsg.): *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism*, Leiden 2004 (Studies in Medieval and Reformation Traditions. History, Culture, Religion, Ideas, Volume 103), S. 109.

<sup>13</sup> Ebenda.

<sup>14</sup> Ebenda.

Theorien zu jener der historischen und institutionellen Kontextualisierung der Rezeption eines Textes übergegangen<sup>15</sup>.

Zwar gibt es eine Vielzahl politiktheoretischer Traktate, die mit aristotelischem Gedankengut unterfüttert sind, doch soll hierbei darauf hingewiesen werden, dass zu literarischen Auseinandersetzungen mit politischen Ideen nur ein kleiner Teil der mittelalterlichen Gesellschaft im Stande war. Der größte Teil der mittelalterlichen Gesellschaft war lange Zeit analphabetisch, sodass die Quellen, die der Forschung heute zur Verfügung stehen, allein die politischen Diskussionen der Gruppe der Intellektuellen und Theologen widerspiegeln. Erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts gab es auch lese- und schreibkundige Laien<sup>16</sup>.

Im Folgenden soll der Rezeptionsprozess aristotelischer politischer Philosophie in Quidorts Werk „*De regia potestate et papali*“ genauer untersucht werden. Hierbei steht folgende Frage im Mittelpunkt der Arbeit: **Was übernimmt Quidort vom politischen Aristotelismus in seinem Traktat „*De regia potestate et papali*“ und welche Transformationen aristotelischer Thesen lassen sich in diesem nachweisen?**

Mit dieser Fragestellung wird das Thema dieser Arbeit räumlich und zeitlich fixiert.

Im Folgenden wird zunächst ein kurzer Überblick über die politische Theorie vom 11. bis zum 14. Jahrhundert unternommen, in dem aufgrund des Umfangs dieser Arbeit nur verkürzt auf die politischen Debatten seiner Zeit eingegangen werden kann. Danach werden die historischen Personen Aristoteles und Quidort und ihre berühmten Schriften nacheinander vorgestellt. Im letzten Teil der Arbeit werden sowohl Aristoteles als auch Quidorts politische Theorie im Hinblick der Themen „Ursprung und Legitimation von Herrschaft“, „Aufgaben des Herrschers“ und „Herrschaftsformen“ untersucht. Die Auswahl von Themeneinheiten ist dem Umfang dieser Arbeit geschuldet, sodass damit nur ein Ausschnitt aus Aristoteles’ und Quidorts politischer Theorie behandelt wird, doch erleichtert dies auch den direkten Vergleich der Quellen. Zum Schluss dieser Arbeit wird die Frage beantwortet werden, was Quidort aus Aristoteles’ politischer Theorie in seinem Traktat übernimmt und welche Transformationen aristotelischer Thesen er durchführt. Daraufhin wird die Aristoteles-Rezeption bei Quidort in dessen zeitgeschichtlichen Kontext eingeordnet werden. Denn die Frage, wie Quidort Aristoteles rezipiert und welche aristotelische Gedanken er übernimmt und

---

<sup>15</sup> Ebenda, S. 110.

<sup>16</sup> Bleienstein, S. 9.

transformiert, müssen in einen Zusammenhang mit den zeitgeschichtlichen Vorgängen in Quidorts Leben gesehen werden.

Zuletzt sollen noch die Quelleneditionen vorgestellt werden, die dieser Arbeit zu Grunde liegen. Für Quidorts „*De regia potestate et papali*“ wurde die Quellenedition von Fritz Bleienstein herangezogen, die sowohl den lateinischen Text als auch dessen deutsche Übersetzung beinhaltet. Für die „*Nikomachische Ethik*“ wurde eine Quellenedition von Franz F. Schwarz und für die „*Politika*“ eine von Ernst A. Schmidt verwendet, die allerdings allein über deutsche Übersetzungen der aristotelischen Texte verfügen. Bei Übersetzungen ist natürlich immer zu beachten, dass damit schon eine Interpretation der Quelle vorliegt.

## 2) Politische Theorie vom 11. bis zum 14. Jahrhundert

In der politischen Theorie des abendländischen Mittelalters ist ein Thema besonders viel und kontrovers diskutiert worden: das Verhältnis von Kirche und Staat. Zwar gab es in der Geschichte des Christentums kaum eine Epoche, in der sich das Spannungsverhältnis zwischen „*Regnum*“ und „*Sacerdotium*“ nicht bemerkbar gemacht hätte, doch gerade vom 11. bis ins 14. Jahrhundert wurden die Beziehungen zwischen Kirche und Staat lebhaft diskutiert<sup>17</sup>, was die theologische und politische Literatur dieser Zeit bezeugt<sup>18</sup>.

Eine eigentliche Theorie des Verhältnisses zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt hatte sich in den ersten Jahrhunderten des frühen Mittelalters noch nicht entwickelt<sup>19</sup>. Bis zum Investiturstreit haben Kirche und Staat noch recht friedlich und ohne große politische Konflikte koexistiert<sup>20</sup>. Dies änderte sich allerdings mit dem Ausbruch des Investiturstreits - bis zum Niedergang des Papsttums in das avignonesische Exil<sup>21</sup> sollte das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt immer wieder besonders kontrovers diskutiert werden<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Autoren, die durch ihre Schriften über das Verhältnis von Kirche und Staat bekannt geworden sind, wären u.a. Gerloh von Reichersberg (1093-1169), Johannes von Salisbury (1115-1180), Thomas von Aquin (1225-1274), Tolomeo Lucca (1236-1326/27), Aegidius Romanus (1247-1316), Jakob von Viterbo (1255-1308), Vinzenz von Beauvais (†1264), Johannes Quidort (1270-1306), Wilhelm von Ockham (1288-1347), Wilhelm Durandus (†1334), Marsilius von Padua (†1342/43), Lupold von Bebenburg (†1363). Aus: Bleienstein, S. 9-10.

<sup>18</sup> Bleienstein, S. 9, 19.

<sup>19</sup> Ebenda, S. 23.

<sup>20</sup> Ebenda, S. 20.

<sup>21</sup> In der Geschichte des Papsttums wird als „*avignonesische Exil*“ der Zeitraum zwischen 1309 und 1377 bezeichnet, als Avignon Residenz der Päpste war. Vgl.: Schimmelpfennig, S. 223-245.

<sup>22</sup> Bleienstein, S. 23.

Insgesamt gab es drei kirchen- und staatspolitische Thesen, die bei der Diskussion über das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt vom 11. bis ins 14. Jahrhundert zu unterscheiden sind. Zum einen gab es die Lehre der „*potestas directa in temporalibus*“<sup>23</sup>, bei der der Papst über die höchste Regierungsgewalt in einer „*societas christiana*“ verfügen würde<sup>24</sup>. Dann gab es auch die Lehre der „*rex-sacerdos*“, bei der Christus als „*rex et sacerdos*“ die erste Stelle in jeglicher Herrschaft „*primo proprie et per se*“ gebühren sollte<sup>25</sup>. Daraus schlossen manche, wie Hugo Fleury<sup>26</sup>, dass dies eine harmonische Einheit von Kirche und Staat bedeuten würde<sup>27</sup>. Tolomeo Lucca<sup>28</sup> hingegen interpretierte die „*rex-sacerdos*“-Lehre dahingehend, dass demnach dem Papst als „*vicarius Christi*“ die gesamte „*iurisdictio*“ zustehen würde und somit die kaiserliche Gewalt vom Papst abhängen würde, da der erwählte Kaiser erst aufgrund der päpstlichen „*confirmatio*“ sowie nach erfolgter Salbung und Krönung zur Übernahme der Regierung berechtigt sein würde<sup>29</sup>. Nach dem Investiturstreit allerdings wurde eine weitere These immer populärer: die Dualismus-Lehre<sup>30</sup>. Diese enthielt Ansätze eines modernen Staatsgedankens und führt im Grunde auf eine Trennung zwischen Kirche und Staat hinaus<sup>31</sup>. Schon unter Heinrich IV.<sup>32</sup> wurde die Dualismus-Lehre gefördert<sup>33</sup>, doch sollte sie erst 100 Jahre später durch die Aufnahme aristotelischer Philosophie eine größere Wirkung bekommen. Thomas von Aquin<sup>34</sup> nutzte in seiner Schrift „*De regimine principum ad regem Cypri*“<sup>35</sup> die neuen wissenschaftlichen Möglichkeiten, die die aristotelische Metaphysik und Methodenlehre ihm boten<sup>36</sup>. Er veränderte damit die

<sup>23</sup> U. a. lieferten Tolomeo von Lucca und Aegidius Romanus die theoretische Fundierung für die „*potestas directa*“-Lehre. Aus: Struve, Tilman: Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, Stuttgart 1978 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Band 16), S. 223-240, 318.

<sup>24</sup> Kölmel, Wilhelm: *Regimen Christianum: Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses* (8. Bis 14. Jahrhundert), Berlin 1970, S. 28.

<sup>25</sup> Struve, S. 113, 225.

<sup>26</sup> Hugo Fleury († 1120) war ein französischer Benediktinermönch.

<sup>27</sup> Hugo von Fleury: *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, editiert von Ernst Sackur, Hannover 1891; Struve, S. 110 ff.

<sup>28</sup> Tolomeo Lucca (1236-1326/27) war ein italienischer Historiker und Schüler des Thomas von Aquin.

<sup>29</sup> Tolomeo von Lucca: *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, editiert von Mario Krammer, Hannover/Leipzig 1909; Struve, S. 225-226.

<sup>30</sup> Bleienstein, S. 28 ff.

<sup>31</sup> Ebenda.

<sup>32</sup> Heinrich IV. (1050-1106) stammte aus der Familie der Salier, wurde nach dem Tod des Vaters 1056 römisch-deutscher König und wurde 1084 sogar zum Kaiser gekrönt.

<sup>33</sup> Höfer, Manfred: *Die Kaiser und Könige der Deutschen*, München 2003, S. 63-68; Bleienstein, S. 28-29.

<sup>34</sup> Thomas von Aquin (1225-1274) war Theologe und Philosoph und einer der Hauptvertreter der Scholastik.

<sup>35</sup> Thomas von Aquin: *De regimine principum ad regem Cypri et de regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae*, editiert von Joseph Mathis, Torino 1971.

<sup>36</sup> Miethke, Jürgen: *Politische Theorie in der Krise der Zeit. Aspekte der Aristotelesrezeption im früheren 14. Jahrhundert*, in: Melville, Gert (Hrsg.): *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, Köln 1992, (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit, Band 1), S. 162-163.

Gestalt der ganzen Gattung politischer Fürstenspiegel und gab der wissenschaftlichen Beschäftigung mit politischen Theorien für die Zukunft ein neues methodisches Fundament<sup>37</sup>. Durch ihn erhielt die Dualismus-Lehre erstmals Eingang in die Theologie<sup>38</sup>. Mit Hilfe des politischen Aristotelismus konnte Thomas zeigen, dass es eine „*societas humana*“ gibt, eine als positiv zu beurteilende vollkommene natürliche Gesellschaftsform, deren Ziel es ist, die Befriedung der menschlichen Bedürfnisse zu erreichen<sup>39</sup>. Auf dieser Basis plädierte Thomas grundsätzlich für die Unabhängigkeit von geistlicher und weltlicher Gewalt und ebnete damit den Weg für die Theorie eines völlig autonomen Staatswesens<sup>40</sup>.

Die „Entdeckung“ der Philosophie des Aristoteles<sup>41</sup> war besonders prägend für die mittelalterliche Ideengeschichte<sup>42</sup>. Bis ins 12. Jahrhundert waren allerdings nur die logischen Schriften des Aristoteles Gegenstand der literarischen Aktivitäten, da diese schon im 6. Jahrhundert von Boethius<sup>43</sup>, dem großen Vermittler des Aristotelismus im Westen<sup>44</sup>, übersetzt und kommentiert worden sind<sup>45</sup>. Mit den großen Übersetzungswellen<sup>46</sup> im 12. und 13. Jahrhundert verbreitete sich der lateinische

---

<sup>37</sup> Ebenda, S. 162.

<sup>38</sup> Bleienstein, S. 29.

<sup>39</sup> Struve, S. 149-165; Bleienstein, S. 29.

<sup>40</sup> Bleienstein, 30-31.

<sup>41</sup> Die „Entdeckung“ der Philosophie des Aristoteles ist durch die Besetzung der Iberischen Halbinsel durch die Mauren zu erklären. Durch die Berührungspunkte mit dem islamischen, jüdischen und griechisch-byzantinischen Kulturraum konnte ein intensiver Kulturaustausch und Wissenstransfer stattfinden. In al Andalus kam Europa mit maurischer Gelehrsamkeit in Kontakt, was spätestens im 12. Jahrhundert auch über Spaniens Grenzen hinaus Europa befruchten sollte. Zum ersten Mal konnten europäische Intellektuelle umfassend die großen Werke der Antike, allen voran Aristoteles, studieren (zunächst über arabische Schriftsteller und später durch lateinische Übersetzungen). Europas geistliche Elite begriff, dass die geoffenbarte Wahrheit nicht unbedingt Ausgangspunkt aller Dinge sein muss – statt der Heiligen Schrift wanden sich viele Aristoteles' Grundlage der Methode und der Theorie der Erkenntnis zu und es entstanden viele Kontroversen zwischen Traditionalisten und Anhängern der freien Forschung. Aus: Clot, Abdré: *Das maurische Spanien. 800 Jahre islamische Hochkultur in Al Andalus*, Mannheim 2010, S. 228-229; Söder, R. Joachim: *Hochmittelalter. Die Wiedergewinnung des Politischen*, in: Horn, Christoph/Neschke-Hentsche, Ada (Hrsg.): *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen „Politik“ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2008, S. 54.

<sup>42</sup> Vgl.: Lambertini, S. 109 ff.

<sup>43</sup> Boethius (480-525) war Politiker, Philosoph und Theologe. Man nannte ihn „den letzten Römer und ersten Scholastiker“. Aus: Störig, Hans Joachim: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 2004, S. 231.

<sup>44</sup> Van Steenberghen, S. 53.

<sup>45</sup> Brams, Jozef: *Der Einfluss der Aristoteles-Übersetzungen auf den Rezeptionsprozess*, in: Honnefelder, Ludger/Wood, Rega/Dreyer, Mechthild/Ariz, Marc-Aeilko (Hrsg.): *Albert Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Münster 2005 (Subsidia Albertina, Band 1), S. 27-32; Söder, S. 54; Van Steenberghen, S. 53.

<sup>46</sup> Hierbei muss darauf hingewiesen werden, dass die Übersetzungen der aristotelischen Texte aus dem griechischen Original keinesfalls die Regel waren. Vielmehr standen dem Abendland oftmals Übersetzungen aus dem Arabischen zur Verfügung. Dies bedeutet, dass hier ein langer Übersetzungsprozess stattgefunden hat (Griechisch, Syrisch, Arabisch, Latein), bis die aristotelische Philosophie schließlich den Okzident erreicht hat. Aus: Miethke, Jürgen: *Spätmittelalter. Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua*, in: Horn, Christoph/Neschke-Hentsche, Ada (Hrsg.): *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen „Politik“ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2008, S.79; Söder, S. 56.

Aristotelismus und wurde zum Lehrstoff an den mittelalterlichen Universitäten<sup>47</sup>.

Besonders an den Pariser und Oxforder Universitäten hat der Aristotelismus die Forschung und Lehre maßgeblich beeinflusst<sup>48</sup>. In Paris - wo Johannes Quidort lebte, studierte und lehrte - hatte Aristoteles um 1250 festen Fuß gefasst. Er beherrschte die Fakultät der Artisten und drang zudem in die theologische Fakultät ein<sup>49</sup>.

Die aristotelische Politik bot damals der mittelalterlichen Gelehrtenwelt des Abendlandes eine wissenschaftliche Methode, die sich zur Erfassung komplexer Sozialgebilde und zu ihrem Verständnis praktisch fast konkurrenzlos eignete<sup>50</sup>. Nicht einmal die Kirche verfügte über eine formelle allgemeine Theorie ihres Selbstverständnisses, die der aristotelischen Methode und ihrem Angebot gewachsen gewesen wäre<sup>51</sup>.

Des Weiteren war für die politische Theorie insbesondere im 13. und 14. Jahrhundert die organologische Staatsauffassung, basierend auf aristotelischer Tradition, sehr prägend<sup>52</sup>. Hierbei wurde der Staat als belebter Körper betrachtet und demnach als ein naturrechtlich begründeter politischer und sozialer Organismus definiert. Staat und Gesellschaft wurden einer organologischen Betrachtungsweise unterzogen, woraufhin der Einzelne sowie die verschiedenen menschlichen Verbände als Glieder oder Teile einer umfassenden Ordnung erschienen<sup>53</sup>.

Die Vorstellung vom Staat als ein naturrechtlich begründeter politischer und sozialer Organismus trug wesentlich dazu bei, die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit eines Staates zu begründen<sup>54</sup>. Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter wurde somit von einer auf die Säkularisierung des Staatsgedanken

---

<sup>47</sup> Honnefelder, Ludger: *Die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Zur Einführung in die Thematik*, in: Honnefelder, Ludger/Wood, Rega/Dreyer, Mechthild/Aris, Marc-Aeilko (Hrsg.): *Albert Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Münster 2005 (Subsidia Albertina, Band 1), S. 12; Miethke, Jürgen: *Practical Intentions of Scholasticism. The Example of Political Theory*, in: Courtenay, J. William/Miethke, Jürgen (Hrsg.): *Universities and Schooling in Medieval Society*, Leiden 2000 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, Volume 10), S. 212; Van Steenberghen, S. 175-183.

<sup>48</sup> Van Steenberghen, S. 117-183.

<sup>49</sup> Van Steenberghen, S. 175, 482; Fidora, Alexander: *Politik, Religion und Philosophie in den Wissenschaftseinteilungen der Artisten im 13. Jahrhundert*, in: Fidora, Alexander/Fried, Johannes/Lutz-Bachmann, Matthias/Schorn-Schütte, Luise (Hrsg.): *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2007 (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, Band 23), S. 27.

<sup>50</sup> Miethke, *Politische Theorie in der Krise der Zeit*, S. 166.

<sup>51</sup> Ebenda, S. 166-167.

<sup>52</sup> Berühmte Anhänger einer organologischen Staatsauffassung waren Thomas von Aquin (1225-1274), Tolomeo Lucca (1236-1327), Aegidius Romanus (1247-1316), Engelbert von Admont (1250-1331), Dante Alighieri (1265-1321), Johannes Quidort (1270-1306). Aus: Struve, S. 149-256.

<sup>53</sup> Struve, S. 320.

<sup>54</sup> Ebenda, 316.

gerichteten Tendenz begleitet<sup>55</sup>. Im Gegensatz zur traditionellen Sicht der Kirche als übernatürliche Gemeinschaft des „*corpus Christi*“ erschien der Staat hiernach als ein natürlicher Organismus, der seine Existenz aus einer ihm innewohnenden natürlichen Kraft herleitete<sup>56</sup>.

Die Zeit, in der Johannes Quidort seinen Traktat „*De regia potestate et papali*“ schrieb, war also eine Phase, in der die politische Theorie vor allen Dingen von dem Gedanken der Souveränität der sich allmählich herausbildenden Territorialstaaten geprägt war. Langsam entwickelte sich eine Theorie eines autonomen Staatswesens, beeinflusst durch die politische Philosophie des Aristoteles. Die Staatsauffassungen dieser Zeit wiesen zudem eine dualistische Betrachtungsweise über das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt auf und führten im Grunde zu der Lehre von der Trennung von Kirche und Staat.

### 3) Die Autoren

#### (3.1.) Aristoteles – Person und Wirken

Aristoteles wurde 384 v. Chr. in Stageira in Thrakien im Norden des heutigen Griechenland geboren<sup>57</sup>. Er stammte aus einer wohlhabenden, gut situierten und angesehenen Arztfamilie und trat schon mit 17 Jahren in die Platonische Akademie in Athen ein<sup>58</sup>. Als Platons Schüler trafen damit zwei Genies aufeinander, wodurch gewisse Reibereien vorprogrammiert schienen<sup>59</sup>. Aristoteles besuchte 20 Jahre die Platonische Akademie, bis er nach Platons Tod 347 v. Chr. Athen wieder verließ<sup>60</sup>. Um 343/42 v. Chr. berief Philipp, König von Makedonien<sup>61</sup>, Aristoteles an seinen Hof, um diesen mit der Erziehung des makedonischen Thronfolgers, Alexanders des Großen, zu beauftragen<sup>62</sup>. Nach dem Regierungsantritt Alexanders kehrte Aristoteles nach Athen zurück und eröffnete dort eine eigene Schule, das Lykeion<sup>63</sup>. Dort entfaltete er eine ausgedehnte Forschungs- und Lehrtätigkeit, die vermutlich von Alexander dem Großen

---

<sup>55</sup> Ebenda.

<sup>56</sup> Ebenda, S. 316-317.

<sup>57</sup> Störig, S. 194; Höffe, Otfried: *Kleine Geschichte der Philosophie*, München 2001, S. 47.

<sup>58</sup> Poller, Horst: *Die Philosophen und ihre Kerngedanken. Ein geschichtlicher Überblick*, München 2009, S. 80; Störig, S. 194.

<sup>59</sup> Höffe, S. 47; Störig, S. 194; Poller, S. 80.

<sup>60</sup> Rapp, Christof: *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg 2001, S. 8; Störig, S. 194.

<sup>61</sup> Philipp II. (382-336) war von 359 bis 336 v. Chr. König von Makedonien.

<sup>62</sup> Höffe, S. 47; Poller, S. 80-81; Störig, S. 194.

<sup>63</sup> Rapp, S. 8; Störig, S. 194; Poller, S. 81.

finanziell gefördert wurde<sup>64</sup>. Aristoteles Nähe zu Alexander, dessen makedonische Politik Athen seiner Freiheit beraubte<sup>65</sup>, wurde ihm allerdings zunehmend zum Verhängnis. Denn in Athen wuchs die Unzufriedenheit über die makedonischen Machthaber, wodurch Freunde und Unterstützer Alexanders immer wieder Anfeindungen durch die athenische Bevölkerung ausgesetzt waren<sup>66</sup>. Die politischen Spannungen nahmen weiter zu und entluden sich schließlich nach dem Tod Alexanders, sodass Aristoteles aus Athen fliehen musste, um einem Todesurteil zu entgehen<sup>67</sup>. Nur kurze Zeit später verstarb er um 323/22 v. Chr. in seinem Exil in Chalkis<sup>68</sup>.

Aristoteles ist bis heute einer der einflussreichsten und bekanntesten Philosophen. Im christlichen, islamischen und jüdischen Mittelalter wurde über Aristoteles sogar von „dem Philosophen“ gesprochen<sup>69</sup>, wie auch an zahlreichen Stellen in Quidorts Traktat<sup>70</sup>. Aristoteles schuf ein universales Werk philosophischer und einzelwissenschaftlicher Forschungen<sup>71</sup>. Bei ihm wurden zum ersten Mal aus der einen Philosophie einzelne Forschungsgebiete ausgegrenzt und Spezialforschungen und Einzelwissenschaften begründet<sup>72</sup>.

Aristoteles hielt während seiner Lehrtätigkeit viele Vorlesungen vor einem kleineren Kreis Fortgeschrittener, aber auch volkstümliche Vorträge vor einem größeren Kreis<sup>73</sup>. Ebenso verhielt es sich mit seinen Schriften, die nach der Art der Darstellungen zum einen für weitere Kreise, zum anderen für ein rein fachwissenschaftliches Publikum und für den Gebrauch in der Schule bestimmt waren<sup>74</sup>. Seine volkstümlichen Schriften sind zwar nicht überliefert, allerdings ist ein Teil von seinen Fachschriften erhalten geblieben<sup>75</sup>.

Eine Ordnung der überlieferten Schriften nach der Entstehungszeit ist nicht möglich<sup>76</sup>. Insgesamt lassen sich Aristoteles' Schriften nach ihrem Inhalt in folgende Gruppen

---

<sup>64</sup> Störig, S. 194.

<sup>65</sup> Höffe, Otfried: *Einführung in Aristoteles' Politik*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Aristoteles. Politik*, Berlin 2011 (Klassiker Auslegen, Band 23), S. 2; Störig, S. 194.

<sup>66</sup> Poller, S. 87; Störig, S. 194.

<sup>67</sup> Rapp, S. 8; Poller, S. 87; Störig, S. 194.

<sup>68</sup> Poller, S. 87; Störig, S. 195.

<sup>69</sup> Höffe, *Kleine Geschichte der Philosophie*, S. 48.

<sup>70</sup> Bleienstein, S. 75.

<sup>71</sup> Höffe, *Kleine Geschichte der Philosophie*, S. 48.

<sup>72</sup> Ebenda.

<sup>73</sup> Störig, S. 195.

<sup>74</sup> Ebenda.

<sup>75</sup> Rapp, S. 11; Störig, S. 195.

<sup>76</sup> Störig, S. 195; Rapp, S. 12-13.

einteilen: Schriften zur Logik, zur Naturwissenschaft, zur Metaphysik, zur Ethik, zur Politik, zur Literatur und zur Rhetorik<sup>77</sup>.

### (3.2.) Quidort – Person und Wirken

Der Geschichtswissenschaft liegen nur wenige gesicherte Quellen vor, die biographische Angaben zu Johannes Quidort von Paris enthalten<sup>78</sup>.

Quidort wurde vermutlich um 1270 in Paris geboren<sup>79</sup> und verfügte schon sehr früh über Kontakte zum Ordensleben<sup>80</sup>. In den achtziger Jahren des 13. Jahrhunderts nahm er ein Studium an der Artistenfakultät zu Paris auf und bemühte sich 1290 zudem um die Promotion zum Lizentiaten der Philosophie<sup>81</sup>. 1292-1296 begann Quidort dann mit seiner Lehrtätigkeit an der Universität zu Paris<sup>82</sup>. Vermutlich ist Quidort schon vor 1300 in den Dominikanerorden eingetreten, auch wenn der Forschung erst 1303 als gesichertes Datum seiner Mitgliedschaft im Dominikanerkonvent St. Jacques zu Paris vorliegt<sup>83</sup>. 1304 wurde Quidort an der Pariser Universität zum Lizentiaten der Theologie promoviert<sup>84</sup>. Doch seine neue Interpretation der Eucharistie führte zu heftigen Auseinandersetzungen an der theologischen Fakultät und endete 1305 sogar mit dem Entzug seiner Lehrerlaubnis<sup>85</sup>. Zwar wendete Quidort sich Hilfe suchend an Papst Clemens V., jedoch verstarb er 1306, bevor eine Entscheidung gefällt werden konnte<sup>86</sup>. Quidort scheute es Zeit seines Lebens nicht, Konfrontationen theologischer, politischer und philosophischer Art immer wieder einzugehen. So bezog er durch seinen Traktat „*De regia potestate et papali*“ klar Stellung im Konflikt zwischen Papst Bonifaz VIII. und dem französischen König Philipp IV.<sup>87</sup> Er stärkte die Position des französischen Königs, indem er ihm durch seinen Traktat die nötige theoretische Fundierung lieferte und damit öffentlich Partei ergriff<sup>88</sup>.

---

<sup>77</sup> Störig, S. 195-196; Poller, S. 81-86; Höffe, *Kleine Geschichte der Philosophie*, S. 48-60.

<sup>78</sup> Bleienstein, S. 10.

<sup>79</sup> Scholz, S. 276; Podlech, Adalbert: *Die Herrschaftstheorie des Johannes von Paris*, in: *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte* 16, 1977, S. 466; Bleienstein, S. 10.

<sup>80</sup> Bleienstein S. 10-11.

<sup>81</sup> Ebenda, S. 11.

<sup>82</sup> Ebenda.

<sup>83</sup> Ebenda.

<sup>84</sup> Ebenda.

<sup>85</sup> Ebenda, S. 11-12.

<sup>86</sup> Ebenda, S. 12.

<sup>87</sup> Ebenda, S. 15.

<sup>88</sup> Ebenda, S. 12, 15.

## 4) Die Quellen

### (4.1.) Aristoteles' *Nikomachische Ethik* und *Politika*

Aristoteles verfasste zehn Bücher der „*Nikomachischen Ethik*“ (benannt nach seinem Sohn Nikomachos<sup>89</sup>), welche die bedeutendsten seiner zwei ethischen Schriften sind<sup>90</sup>.

Die Frage, wann genau Aristoteles seine „*Nikomachische Ethik*“ verfasst hat, ist bis heute nicht geklärt. Die Forschung neigt mittlerweile allerdings zu der Ansicht, dass die „*Eudemische Ethik*“ noch vor der „*Nikomachischen Ethik*“ entstanden ist<sup>91</sup>.

Für Aristoteles bilden Ethik und Politik zusammen die „*Wissenschaft vom menschlichen Leben*“<sup>92</sup>, weshalb seine politische Philosophie auch unmittelbar an seine Ethik anschließt<sup>93</sup>. Politik ist für Aristoteles nichts anderes als angewandte Ethik. Wie die Ethik die Wissenschaft von der individuellen Glückseligkeit ist, so ist die Politik die Wissenschaft von der gemeinschaftlichen Glückseligkeit<sup>94</sup>.

Aristoteles verfasste zudem acht Bücher der „*Politik*“, die als eine Zusammenstellung aus verschiedenen eigenständigen Abhandlungen betrachtet werden können<sup>95</sup>.

Die „*Nikomachische Ethik*“ wurde etwa in den Jahren 1246/47 von Robert Grosseteste<sup>96</sup> vollständig ins Lateinische übersetzt<sup>97</sup>. Die „*Politik*“ wurde ungefähr zwei Jahrzehnte später um 1260/64 von Wilhelm von Moerbeke<sup>98</sup> ins Lateinische übersetzt<sup>99</sup>. Hierbei soll darauf hingewiesen werden, dass sowohl Grosseteste als auch Moerbeke aus dem griechischen Original übersetzt haben und somit nicht - wie viele andere Übersetzer aristotelischer Texte - arabische Übersetzungen heranzogen<sup>100</sup>. Somit konnte sich Quidort schon mit einem lateinischen Aristotelismus auseinandersetzen. Allerdings nehmen Forscher heute an, dass Quidorts Aristoteles-Rezeption auf Basis der thomasischen Adaption der aristotelischen Philosophie entstanden ist<sup>101</sup>. Das heißt, die Passagen in Quidorts Traktat, die auf aristotelischem Gedankengut basieren, sind

<sup>89</sup> Störig, S. 196.

<sup>90</sup> Die „*Eudemische Ethik*“ (8 Bücher) ist im Gegensatz zur „*Nikomachischen Ethik*“ in der Antike nicht kommentiert worden und fand bisher auch in der Forschung weniger Beachtung. Aus: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Nachwort (Dirlmeier), S. 378; Rapp, S. 15.

<sup>91</sup> Rapp, S. 15.

<sup>92</sup> *Nikomachische Ethik*, X, 1181b 11-23.

<sup>93</sup> Höffe, *Kleine Geschichte der Philosophie*, S. 58.

<sup>94</sup> Poller, S. 85.

<sup>95</sup> Rapp, S. 50.

<sup>96</sup> Robert Grosseteste (†1253) war ein Bischof von Lincoln in England.

<sup>97</sup> Lambertini, S. 113-114; Söder, S. 62.

<sup>98</sup> Wilhelm von Moerbeke (1220-1286) war ein niederländischer Dominikaner und Übersetzer antiker Schriften aus dem Griechischen ins Lateinische.

<sup>99</sup> Struve, S. 149.

<sup>100</sup> Miethke, *Spätmittelalter*, S. 79-80.

<sup>101</sup> Ebenda, S. 93.

wahrscheinlich nicht den Texten des antiken Philosophen direkt entnommen, sondern durch Thomas von Aquin vermittelt<sup>102</sup>.

#### (4.2.) Quidorts *De regia potestate et papali*

Die von Quidort bekannteste Schrift „*De regia potestate et papali*“ ist vermutlich Ende 1302 oder Anfang 1303 entstanden<sup>103</sup>. Es handelt sich dabei zwar grundsätzlich um eine theoretische Schrift, also einen Traktat, dennoch deuten Fragestellung und Behandlung der einzelnen Probleme indirekt auf einen Bezug auf zeitgeschichtliche Vorgänge zu Lebzeiten von Quidort hin<sup>104</sup>. So ist es einerseits eine systematisch aufgebaute gelehrte Abhandlung und andererseits werden theoretische Probleme mit denen der Realität immer wieder in Verbindung gesetzt, so dass die Aktualität und Wirklichkeitsnähe des Traktats an vielen Stellen spürbar wird<sup>105</sup>.

In seinem Traktat liefert Quidort dem französischen König Philipp IV. die nötige theoretische Grundlage und verteidigt die königlichen Herrschaftsansprüche gegenüber den Weltherrschaftsansprüchen des Papstes. Auch wenn Quidort eindeutig Stellung bezieht, tut er dies ohne Servilität gegenüber seinem weltlichen Herren und weicht sogar in wichtigen Einzelfragen vom Standpunkt des Königs und dessen Räten ab<sup>106</sup>. Ebenso erweist er dem päpstlichen Amt genügend Hochachtung und Ehrerbietung, obwohl er mit der kirchenpolitischen Position der kurialen Partei nicht übereinstimmt<sup>107</sup>.

Des Weiteren wird Quidorts Traktat als Erwiderung auf den die päpstlichen Herrschaftsansprüche vertretenden Traktat „*De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*“ des Aegidius Romanus<sup>108</sup> gedeutet<sup>109</sup>. Dieser Traktat gilt als das bedeutendste Werk der kurialen Partei jener Epoche und lieferte die theoretische Fundierung für die Ausarbeitung der Bulle „*Unam Sanctam*“<sup>110,111</sup>.

---

<sup>102</sup> Bleienstein, S. 16-17.

<sup>103</sup> Ebenda, S.13-14.

<sup>104</sup> Ebenda, S. 12.

<sup>105</sup> Ebenda, S. 14.

<sup>106</sup> Ebenda, S. 15.

<sup>107</sup> Ebenda.

<sup>108</sup> Aegidius Romanus (1247-1316) war Schüler des Thomas von Aquin und maßgeblicher Theologe des Augustinerordens.

<sup>109</sup> Bleienstein, S. 15-16.

<sup>110</sup> Die Bulle „*Unam Sanctam*“ wurde am 18. November 1302 von Papst Bonifaz VIII. erlassen und gilt in der Forschung als „radikalste Formulierung päpstlicher Weltherrschaftsansprüche im Mittelalter“. Aus: Ubl, Karl: *Die Genesis der Bulle Unam Sanctam. Anlass, Vorlagen, Intention*, in: Kaufhold, Martin (Hrsg.): *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism*, Leiden 2004

## 5) Aristoteles' politische Theorie

Im Folgenden werden die „*Nikomachische Ethik*“ sowie die „*Politik*“ von Aristoteles im Hinblick auf seine politische Theorie genauer untersucht. Hierbei wird den Fragen nachgegangen, wie Aristoteles den Ursprung und die Legitimation von Herrschaft begründet, welche Aufgaben er dem Herrscher überträgt und welche Formen von Herrschaft er unterscheidet.

### (5.1.) Ursprung und Legitimation von Herrschaft

Um den Ursprung und die Legitimation von Herrschaft zu erklären, ist es Aristoteles' Hauptthese, dass der Mensch ein „*Zoon Politikon*“ ist, also ein staatenbildendes Lebewesen. Das heißt, er ist von Natur aus ein Gemeinschaft bildendes Lebewesen, weshalb auch der Staat ein naturgegebenes Gebilde ist<sup>112</sup>. So ist der Staat für Aristoteles das natürliche Endziel einer jeden Gemeinschaftsbildung<sup>113</sup>.

Seine Hauptthese führt Aristoteles auf das Autarkiebestreben der Menschen zurück. Es liege in der Natur des Menschen, sich mit anderen Menschen zusammenzuschließen, denn allein könne er nicht überleben. Daher suche er sich andere Menschen, so zum Beispiel Mann und Frau im Hinblick auf die Fortpflanzung oder Regierende und Regierte im Hinblick auf die Lebenserhaltung<sup>114</sup>. Wenn Mann und Frau sich also zusammenschließen und eine Familie gründen würden, ergäbe das einen Haushalt. Doch auch in einem Haushalt würden gerade mal die täglichen Bedürfnisse befriedigt werden. Eine natürliche Erweiterung wäre es also, dass sich mehrere Haushalte zu einem Dorf zusammenschließen. In einem Dorf lebe man zwar nicht mehr wie der einzelne Haushalt von einem Tag in den anderen, aber auch hier könne nur das reine Überleben gesichert werden. Schließlich entstehe aus der Vereinigung verschiedener Dörfer die vollkommene Gemeinschaft<sup>115</sup>, die Polis<sup>116</sup>. Die Polis sei also im Prinzip eine große

---

(Studies in Medieval and Reformation Traditions. History, Culture, Religion, Ideas; Volume 103), S. 129-149; Schimmelpfennig, S. 221.

<sup>111</sup> Bleienstein, S. 15.

<sup>112</sup> *Politika*, I, 1252b.

<sup>113</sup> Ebenda, I, 1252b.

<sup>114</sup> Ebenda, I, 1252a.

<sup>115</sup> Ebenda, I, 1252a-1252b.

<sup>116</sup> Der Begriff „*Polis*“ ist streng genommen nicht gleichzusetzen mit dem Begriff „*Staat*“ (in seinem heutigen Verständnis). Der „*Staat*“, also der nach innen und außen souveräne Flächenstaat, ist in seinem geschichtlichen konkreten Sinn genommen ein Begriff aus der europäischen Neuzeit. Während beim Begriff „*Staat*“ zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft, sowie zwischen Staat und Kirche, zwischen Staatlichen und Kommunalen,

Gemeinschaft, die viele kleine Gemeinschaften umschließen würde. Aristoteles sagt außerdem, dass die Polis „*nun zwar des Lebens wegen entstanden ist, aber doch um des guten Lebens willen besteht*.“<sup>117</sup> So hat das gemeinschaftliche Leben zwei Ebenen: Die erste Ebene dient der Sicherung des Überlebens und die zweite Ebene hat das gute Leben zum Ziel. Die Voraussetzung für den Übergang zur zweiten Ebene ist, dass die Versorgung mit dem zum Leben Notwendigen sichergestellt ist und die Gemeinschaft in dieser Hinsicht autark leben kann<sup>118</sup>.

Die Polis existiere also von Natur aus, da der Mensch von Natur aus mit seinem Drang zur Gemeinschaft ein staatenbildendes Lebewesen sei und das Ziel sei es schließlich, den Naturzustand am Ende der Entwicklung zu erreichen. So sei auch die Polis ursprünglicher als das Haus oder der Einzelne, da das Ganze grundsätzlich immer ursprünglicher sein müsse als ein einzelner Teil davon<sup>119</sup>. Der Mensch unterscheide sich in seinem Hang zur Staatenbildung deshalb von anderen Lebewesen, da er einmal das Gute und Schlechte bzw. das Gerechte und Ungerechte durch seine Vernunft erkennen und dieses wiederum durch die Sprache artikulieren könne<sup>120</sup>.

## **(5.2.) Aufgaben des Herrschers**

Eine wichtige Aufgabe der Polis sei, laut Aristoteles, dass diese Ordnung durch Gerechtigkeit, also Gesetze, schaffe<sup>121</sup>. Ungelöst von Gesetzen und Rechten sei der Mensch nämlich das schlechteste Lebewesen, denn nur mit seinen Waffen, Klugheit und Tüchtigkeit, und ohne Tugend könne er Fürchterliches in der Welt anrichten<sup>122</sup>. Doch der Staat beuge mit seinen Gesetzen dieser „*bewaffneten Ungerechtigkeit*“ vor und solle dabei das Ziel verfolgen, die Gemeinschaft zu einem edlen und glückseligen Leben zu führen<sup>123</sup>. Dafür müsse der Staat sich um die Tugend kümmern<sup>124</sup>, indem er gute Gesetze machen und die Gemeinschaft zu edlen Handlungen erziehen würde<sup>125</sup>. Ansonsten wäre es gar keine Polis, allenfalls ein Beistandsvertrag bzw.

---

zwischen Staats- und Stadtwissenschaft unterschieden wird, werden bei dem Begriff „*Polis*“ diese Unterscheidungen noch nicht gemacht. Sie ist weder ausschließlich bürgerliche Gesellschaft im modernen (nachhegelschen und marxistischen) Sinne, noch deren Korrelat, also ein Staat im modernen Sinne, noch eine Kirche im nachantiken, christlichen Verständnis. Aus: Bien, Günter: *Die politische Philosophie des Aristoteles*, Hagen 2008, S. 20-21.

<sup>117</sup> *Pol*, I, 1252b.

<sup>118</sup> Rapp, S. 54.

<sup>119</sup> *Pol*, I, 1252b-1253a.

<sup>120</sup> Ebenda, I, 1252b.

<sup>121</sup> *NE*, X, 1179b 35 ff.

<sup>122</sup> *Pol*, I, 1253a.

<sup>123</sup> Ebenda, I, 1253a; III, 1280b.

<sup>124</sup> Ebenda, III, 1280b.

<sup>125</sup> *NE*, X, 1179b 35.

Handelsabmachungen. Dieses bloße Zusammenleben zeichne jedoch nach Aristoteles noch keine Polis aus, sondern es wäre höchstens die Voraussetzung dazu<sup>126</sup>. Eine weitere wichtige Feststellung Aristoteles' ist es, dass Regierende und Regierte beide an der Tugend teilhaben müssen, wenn auch nicht in derselben Weise. Der Regent müsse dabei die ethische Tugend vollkommen besitzen, um die richtigen Gesetze zu machen, damit Ordnung bestehen könne. Aber auch die Regierten müssen insoweit in Besitz der Tugend sein, als dass sie sich gut regieren lassen und ihren Aufgaben nachgehen würden<sup>127</sup>. Doch was ist Tugend? Ein tugendhaftes Leben bedeute, laut Aristoteles, dass jeder nur das, zu dem er bestimmt sei, ausführen solle und somit seine Funktion im Ganzen erfüllen würde<sup>128</sup>. Ein tugendhaftes Leben allein führe zum Glück, das Endziel jedes menschlichen Handelns und das höchste Gut. Damit die Menschen also das höchste Gut, nämlich Glück, erreichen können, müssten sie ein tugendhaftes Leben führen. Daher sei es die Aufgabe der Polis für die Tugend zu sorgen. Die Polis solle durch gute Gesetze die Gemeinschaft zur Tugend erziehen<sup>129</sup>. Weil Gesetze auch immer mit Strafdrohung und Belohnung verbunden seien, erreichen sie auch solche Menschen, die für ethische Traktate nicht empfänglich wären. Somit tragen gute Gesetze dazu bei, dass die größtmögliche Zahl von Menschen tugendhafte oder tugendanaloge Charakterzüge ausbilden würde, durch deren Betätigung sie zur Glückseligkeit finden könne<sup>130</sup>.

### **(5.3.) Herrschaftsformen**

Aristoteles klassifiziert Herrschaftsformen nach zwei Gesichtspunkten: Zum einen fragt er danach, wie viele Menschen in einer Polis die Herrschaft ausüben. Zum anderen fragt er danach, ob zum Nutzen aller (gerechte Polis) oder zum Nutzen der Herrschenden (entartete Polis) regiert wird.

Im Hinblick auf diese zwei Gesichtspunkte stellt Aristoteles die drei guten Herrschaftsformen einer gerechten Polis vor: die Monarchie, die Aristokratie und die Politie. Die Monarchie ist bei Aristoteles das Königtum. Er definiert es als eine

---

<sup>126</sup> *Pol*, III, 1280b.

<sup>127</sup> Ebenda, I, 1260a.

<sup>128</sup> *NE*, I.

<sup>129</sup> Ebenda, X, 1179b 14 ff.

<sup>130</sup> Rapp, S. 52.

Herrschaftsform, bei der einer zum Wohle aller regiere<sup>131</sup>. In der Aristokratie würden wenige Gebildete zum Wohle aller regieren<sup>132</sup>. In der Politie würden alle regieren, indem alle Bürger abwechselnd an der Regierung teilnehmen und Beschlüsse nur durch eine Mehrheit entschieden werden würden, sodass alle gleichen Anteil an politischen Rechten haben würden<sup>133</sup>. Aristoteles stellt daraufhin auch die Entartungen dieser Art von Herrschaftsformen vor, nämlich die Tyrannei, die Oligarchie und die Demokratie, die ihre Herrschaft nicht dem Allgemeinwohl widmen würden. Die Tyrannei sei eine Alleinherrschaft zum Nutzen des Herrschers und stelle, laut Aristoteles, die schlechteste aller möglichen Herrschaftsformen dar<sup>134</sup>. In der Oligarchie würden einer oder viele allein zum Nutzen der Reichen regieren. Zudem würden in Oligarchien Arme und Reiche nicht als ebenbürtig gelten<sup>135</sup>. Anders ist das in der Demokratie, in der allein zum Nutzen der Armen regiert werden würde. In einer Demokratie seien Arme und Reiche im Gegensatz zur Oligarchie ebenbürtig<sup>136</sup>. Alle drei entarteten Herrschaftsformen nennt Aristoteles despotisch<sup>137</sup>.

Die Frage, welche von den drei Staatsformen die beste sei, wird von Aristoteles nach dem „Prinzip der Mitte“ beantwortet. Zwar seien die Aristokratie und die Monarchie eigentlich die besten Herrschaftsformen, da jede von diesen auf die Tugend hin bestehen würde<sup>138</sup>. Aristoteles gibt jedoch zu bedenken, die Frage nach der besten Herrschaftsform dahingehend zu entscheiden, welche der drei Herrschaftsformen am leichtesten und überall zu verwirklichen sei<sup>139</sup>. Daher plädiert Aristoteles für die Politie als wahrscheinlich beste Herrschaftsform, weil sie eine Mischform zwischen Oligarchie und Demokratie sei. Die Politie sei seiner Ansicht nach die beste Herrschaftsform, denn ein Staat solle möglichst aus Gleichen und Ebenbürtigen bestehen<sup>140</sup>.

---

<sup>131</sup> *Pol*, III, 1279b.

<sup>132</sup> Ebenda.

<sup>133</sup> Ebenda.

<sup>134</sup> Ebenda, III, 1279b; IV 1289a.

<sup>135</sup> Ebenda, III, 1279b-1280a.

<sup>136</sup> Ebenda.

<sup>137</sup> Ebenda, III, 1278b.

<sup>138</sup> Ebenda, III, 1289a ff; 1293b ff.

<sup>139</sup> Ebenda, IV 1288b.

<sup>140</sup> Ebenda, IV, 1295a ff.

## 6) Quidorts politische Theorie

Im Folgenden wird der Traktat „*De regia potestate et papali*“ von Quidort im Hinblick auf seine politische Theorie genauer untersucht. Hierbei wird nochmals den Fragen nachgegangen, wie Quidort den Ursprung und die Legitimation von Herrschaft begründet, welche Aufgaben er dem Herrscher überträgt und welche Formen von Herrschaft er unterscheidet.

### (6.1.) Ursprung und Legitimation von Herrschaft

Um den Ursprung und die Legitimation von Herrschaft zu erklären, ist es Quidorts Hauptthese, dass der Mensch von Natur aus ein im Staatenverband lebendes, politisches und soziales Wesen ist, weshalb sich auch das Herrschaftssystem vom Naturrecht und dem Recht der Völker ableitet<sup>141</sup>.

Der Mensch könne sich, laut Quidort, nicht selbst genügen. Die Vernunft führt den Menschen daher dazu, sich mit anderen Menschen zusammenzuschließen, da es für ihn notwendig und nützlich sei. Doch auch ein Haus bzw. ein Dorf biete dem Menschen nicht alles, was dieser zum Leben benötigen würde. Um also genügend Ernährung, Kleidung und Schutz sicherzustellen, würden sich die Dorfgemeinschaften zusammenschließen, was zusammen ein Staat oder ein Königreich ergäbe<sup>142</sup>. So sei eine „*vollkommene Menge*“ („*multitudinis perfectate*“) entstanden, da sie sich nun nicht mehr nur für kurze Zeit selbst genügen könne, wie in einer Haus- oder Dorfgemeinschaft, sondern nun dauerhaft alles zum Leben Notwendige sichergestellt sei<sup>143</sup>. Innerhalb der Menge sei jeder Mensch mit unterschiedlichen Gaben ausgestattet, denen er nachgehen solle, denn nur so könne er zum Gemeinwohl beitragen<sup>144</sup>. Der Staat bzw. das Königreich würde die Menge zusammenhalten, denn sonst würde sie sich auflösen. Um dieses Ordnungsprinzip zu veranschaulichen, führt Quidort das Beispiel des menschlichen Körpers an: In dem so heterogen gemischten Körper des Menschen gäbe es nur ein herrschendes Glied. Es ist die Seele, die alle Elemente im menschlichen Körper zusammenhalten würde<sup>145</sup>.

---

<sup>141</sup> Bleienstein, S. 75.

<sup>142</sup> Ebenda, S. 75 ff.

<sup>143</sup> Ebenda, 75-76.

<sup>144</sup> Ebenda, S. 108.

<sup>145</sup> Ebenda, S. 76.

## (6.2.) Aufgaben des Herrschers

Eine wichtige Aufgabe des Herrschers sieht Quidort in der Erziehung. Quidort weist daraufhin, dass sich ein Herrscher nicht nur um das Körperliche, sondern auch um die Seele des Körpers zu kümmern habe. Denn das Gemeinwohl umfasse beides, Körper und Seele, weshalb der Herrscher die Gemeinschaft zu einem virtusgemäßen Leben führen soll. So „[...]sei es des Gesetzgebers Aufgabe und Beruf, die Menschen gut zu machen und zur Tugend zu führen“ („[...] quod intentio legislatoris est homines facere bonos et inducere ad virtutem“)<sup>146</sup>. Des Weiteren stellt Quidort die Behauptung auf, dass die Seele sogar wichtiger als der Körper sei. Somit sei der Gesetzgeber noch wichtiger für die Gemeinschaft als ein Arzt, da der Arzt sich nur um das Körperliche zu sorgen habe, der Gesetzgeber sich allerdings auch um das Geistige kümmere<sup>147</sup>. Somit habe, laut Quidort, der Herrscher die Aufgabe, Verantwortung für das Seelenleben der Gemeinschaft zu übernehmen und diese zur Tugend zu erziehen.

## (6.3.) Herrschaftsformen

Quidort unterscheidet Herrschaftsformen nach zwei Gesichtspunkten: Zum einen stellt er die Frage, wie viele an der Herrschaft beteiligt sind, und zum anderen stellt er die Frage, nach welchem Nutzen sich die Herrschaft richtet. Anhand dieser zwei Gesichtspunkte ergeben sich drei gute und drei verfehlte Herrschaftsformen.

Zu den guten Herrschaftsformen zählen das Königtum (die Monarchie), die Aristokratie und die Polykratie. Das „Königtum ist die auf das Gemeinwohl hingeorordnete Regierung einer vollkommenen Menge durch einen“ („Regnum est regimen multitudinis perfectae ad comune bonum ordinatum ab uno“)<sup>148</sup>. Eine Herrschaft würde nur dann Königsherrschaft genannt werden, wenn nur einer Gesetze erlassen könne. Sollte die Herrschaft des Königs durch den Papst beeinflusst sein, wäre diese Herrschaft nicht mehr königlich, sondern päpstlich<sup>149</sup>. Quidort betont des Weiteren an einigen Stellen, dass die königliche Gewalt zudem unmittelbar von Gott übertragen worden sei<sup>150</sup>. Als Aristokratie versteht Quidort eine Herrschaft der „Besten und Optimaten, wo wenige herrschen gemäß der virtus“ („[...] id est principatus optimorum seu optimatum, ubi

---

<sup>146</sup> Ebenda, S. 157.

<sup>147</sup> Ebenda.

<sup>148</sup> Ebenda, 75.

<sup>149</sup> Ebenda, S. 161.

<sup>150</sup> Ebenda, S. 113, 157.

*pauci dominantur secundum virtutem [...]“<sup>151</sup>. Er ergänzt hierzu, dass hierbei die Herrschaft „auf dem Bescheid kluger Leute oder Senatsbeschlüsse beruht“ („[...] quod regimen vocant aliqui secundum responsum prudentum vel senatus consulta [...]“)<sup>152</sup>.*

In der Polykratie herrsche dagegen das Volk durch Volksbeschlüsse<sup>153</sup>.

Dagegen sind die Tyrannis, die Oligarchie und die Demokratie die drei verfehlten Herrschaftsformen. Diese seien nur auf das Wohl der Regierenden aus, besonders die Tyrannis, wie Quidort betont<sup>154</sup>.

Quidort stellt außerdem heraus, was ein Gegensatz zu einer dieser Herrschaftsformen sei. Im Gegensatz zu einer Gemeinschaft, die unter einer bestimmten Herrschaftsform regiert werden würde, gäbe es den Zustand der „Menge“. In einer „Menge“ regiere jeder beliebige sich selbst, „sei es nun aus angeborenem Instinkt heraus wie bei den unvernünftigen Wesen, sei es aus eigener Überlegung wie bei den Menschen, die ein Einsiedlerleben führen“ („[...] vel naturali instinctu ut in brutis, vel ratione sua ut in solitariam vitam ducentibus“)<sup>155</sup>.

Quidort plädiert dafür, dass der Staat vorzugsweise nur von einem Herrscher regiert wird, denn ein guter und tüchtiger Regent sei nützlicher als mehrere oder wenige Tüchtige. In einem Alleinherrscher seien die guten Kräfte mehr geeint und deshalb stärker, als wenn sie auf mehrere verteilt wären. Ein einziger Herrscher, der sich für das Gemeinwohl einsetze, würde sein Auge auch auf die gemeinsamen Interessen richten. Doch wenn mehrere regieren würden, umso weniger würden gemeinsame Interessen erkannt und verfolgt werden<sup>156</sup>. Somit spricht sich Quidort bei der Frage über die beste Herrschaftsform für die Monarchie aus.

## 7) Schluss

Insgesamt zeigt sich auch in Quidorts Werk „*De regia potestate et papali*“ ein starker aristotelischer Einfluss, wie er typisch für die politische Theorie des Spätmittelalters war.

In dieser Arbeit wurden die politische Theorie des Aristoteles mit der von Quidort im Hinblick auf die Themen „Ursprung und Legitimation von Herrschaft“, „Aufgaben des

---

<sup>151</sup> Ebenda, S. 75.

<sup>152</sup> Ebenda.

<sup>153</sup> Ebenda.

<sup>154</sup> Ebenda.

<sup>155</sup> Ebenda.

<sup>156</sup> Ebenda, S. 76-77.

Herrschers“ und „Herrschaftsformen“ miteinander verglichen. Das Ergebnis ist dabei, dass Quidort sich bei den eben genannten Themen stark an Aristoteles orientiert. Er übernimmt den Großteil der aristotelischen politischen Theorie und transformiert nur wenige der aristotelischen Gedanken.

Beim Thema „Ursprung und Legitimation von Herrschaft“ übernimmt Quidort Aristoteles' Hauptthese, indem auch er davon ausgeht, dass der Mensch ein staatenbildendes Lebewesen sei und somit sich die Legitimation vom Herrschaftssystem und vom Naturrecht ableite. Quidort eignet sich also Aristoteles' „*Zoon Politikon*“-Gedanken an, wonach der Staat das natürliche Ziel einer jeden Gemeinschaftsbildung sei. Um den Unterschied zwischen einem Leben in einer Dorfgemeinschaft und dem Leben in einem Staat zu verdeutlichen, zitiert Quidort Aristoteles, indem er dessen Bild einer „*vollkommenen Menge*“ („*multitudinis perfectate*“) aufgreift. Eine „*vollkommene Menge*“ habe sich nur dann gebildet, wenn sich die Dorfgemeinschaften zu einem Staat zusammengeschlossen haben würden und somit genügend Ernährung, Kleidung und Schutz sichergestellt sei.

Um diese „*vollkommene Menge*“ weiter zu beschreiben, verweist Quidort noch auf einen weiteren aristotelischen Gedanken. Quidort betont, dass es in dieser „*vollkommene Menge*“ wichtig sei, dass jeder sich allein auf die Gabe konzentriere, die ihm von der Natur zugewiesen worden sei. So leiste jeder seinen Beitrag zum Gemeinwohl und die Stabilität des Staates würde gestärkt werden. Damit übernimmt Quidort die aristotelische Vorstellung von einem tugendhaften Leben, das darin bestehe, dass jeder nur das, zu dem er bestimmt sei, ausführen solle und somit seine Funktion im Ganzen erfüllen würde.

Des Weiteren eignet sich Quidort Aristoteles' Ansichten über die Aufgaben des Herrschers an. Auch an dieser Stelle zieht Quidort Aristoteles' politische Theorie heran, um seine These zu verdeutlichen, dass nicht nur die Kirche, sondern auch der Staat sich um das Geistige zu kümmern habe. Der Staat habe die Aufgabe, Verantwortung für das Seelenleben der Gemeinschaft zu übernehmen und diese zur Tugend zu erziehen. Dies könnte als Wink in Richtung „*Sacerdotium*“ gedeutet werden, indem Quidort mit Aristoteles bekräftigen will, dass der Staat ähnliche Aufgaben wie die Kirche übernehmen würde, was sie als gleichwertig in ihrer Funktion für die Gesellschaft erscheinen lässt.

Bei der Beschreibung der verschiedenen Herrschaftsformen übernimmt Quidort ebenfalls Aristoteles' Klassifizierungen von Herrschaftsformen, doch transformiert er

bei diesem Thema zum ersten Mal die aristotelischen Thesen. Zwar macht er sich Aristoteles' Theorie der drei guten Herrschaftsformen (gerechte Polis) und der drei verfehlten Herrschaftsformen (entartete Polis) zu eigen, doch transformiert Quidort eine der Herrschaftsformen. Auf Aristoteles basierend beschreibt Quidort die drei guten Herrschaftsformen, nämlich die Monarchie, die Aristokratie und die Politie bzw. die Polykratie<sup>157</sup>, wie Quidort sie nennt. Die Definition einer Monarchie transformiert Quidort allerdings, indem er schreibt, dass die königliche Gewalt des Herrschers unmittelbar von Gott übertragen worden sei. Damit verknüpft Quidort Aristoteles' politische Theorie mit den zeitgeschichtlichen Vorgängen um 1300, indem er die aristotelischen Gedanken in die kirchen- und staatspolitischen Diskussionen seiner Zeit einordnet und sie für seinen politischen Standpunkt modifiziert. Er transformiert die Definition der Monarchie, sodass diese nicht nur von der Natur, sondern auch unmittelbar von Gott ihre Existenzberechtigung und politische Gewalt erhalten haben würde. Angelehnt an Aristoteles stellt Quidort die drei verfehlten Herrschaftsformen vor, nämlich die Tyrannis, die Oligarchie und die Demokratie. Quidort übernimmt an dieser Stelle Aristoteles' Ansicht, dass die Tyrannis die schlimmste der drei verfehlten Herrschaftsformen sei.

Bei der Frage der besten Herrschaftsform übernimmt Quidort nun deutlich nicht die Ansicht von Aristoteles. Aristoteles spricht sich dafür aus, dass die Politie die wahrscheinlich beste Herrschaftsform sei, denn ein Staat sollte aus möglichst Gleichen und Ebenbürtigen bestehen. Bei Quidorts Beantwortung der Frage, welche Herrschaftsform die beste sei, offenbart sich auch hier die Beeinflussung durch die zeitgeschichtlichen Vorgänge. Quidort plädiert für die Monarchie als wahrscheinlich beste Herrschaftsform und unterstützt damit abermals die Position des französischen Königs Philipp IV. im Streit mit Papst Bonifaz VIII.

Insgesamt scheint es, als würde Quidort Aristoteles immer dann rezipieren, um seinen Thesen besonderen Nachdruck zu verleihen. Wie bereits erwähnt, hatte Aristoteles die mittelalterliche Ideengeschichte sehr beeinflusst. Seine Schriften gehörten spätestens

---

<sup>157</sup> Der Begriff „Polykratie“ stammt aus den Griechischen („poly“ dt. „viele“, „kratín“ dt. „herrschen“). War dieser Begriff im Mittelalter noch relativ unbelastet (es gab zwar mal einen antiken Tyrannen namens Polykrates), wird dieser Begriff heute insbesondere im Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus verwendet. Heute bezeichnet der Begriff „Polykratie“ konkurrierende Herrschaftsinstitutionen mit gleichen oder ähnlichen Kompetenzen, die miteinander rivalisieren. Siehe hierzu: Ruck, Michael: *Führerabsolutismus und polykratisches Herrschaftsgefüge. Verfassungsstrukturen des NS-Staates*, in: Bracher, Karl Dietrich (Hrsg.): *Deutschland 1933–1945. Neue Studien zur Politik und Zeitgeschichte*, Düsseldorf 1992 (Bonner Schriften zur Politik und Zeitgeschichte, Band 23), S. 32-56.

nach den Übersetzungswellen im 12. und 13. Jahrhundert zum Lehrstoff an den mittelalterlichen Universitäten und beherrschten insbesondere die Pariser und Oxforder Fakultäten<sup>158</sup>. Wenn man zu Quidorts Lebzeiten über Aristoteles von „*dem Philosophen*“ sprach, bekräftigt dies Aristoteles' Berühmtheit und Ansehen in der mittelalterlichen Gelehrtenwelt<sup>159</sup>. Der Name Aristoteles hatte Gewicht.

Quidort übernimmt also an vielen Stellen Aristoteles politische Theorie und transformiert sie gemäß der zeitgeschichtlichen Vorgänge. Damit liefert er dem französischen König Philipp IV. im Konflikt mit Papst Bonifaz VIII. die nötige theoretische Fundierung. Gerade Quidorts Plädoyer für die Monarchie als wahrscheinlich beste Staatsform sowie das Argument, die königliche Gewalt sei unmittelbar von Gott übertragen worden, stärken die Position des französischen Königs. An die Stelle einer kurialistischen absoluten Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt setzt Quidort in seinem Traktat das Konzept einer Gleichursprünglichkeit beider Gewalten<sup>160</sup>. Indem er betont, dass die königliche Gewalt seinen Ursprung in Gottes Ordnung hat, wird dieser Eigenständigkeit und Unabhängigkeit zugesprochen. Daraus folgt auch, dass sich die konkreten Formen einer königlichen Gewaltausübung unabhängig von kirchlicher Gewalt – also auch frei von priesterlicher und päpstlicher Einmischung – entfalten können und müssen<sup>161</sup>.

Somit ist „*De regia potestate et papali*“ ein Zeugnis des Bemühen von Quidort, seine Umwelt theoretisch zu erfassen. Es ist aber auch ein Zeugnis von dem Bemühen Quidorts, auf seine Gegenwart verändernd einzugreifen. Sein Werk gibt darüber Auskunft, welchen hohen Stellenwert Aristoteles in der mittelalterlichen Gelehrtenwelt hatte und wie seine Philosophie als Grundstruktur bei Argumentationen herangezogen wurde. Letztendlich ebnete Quidorts Werk insbesondere der These eines autonomen Staatswesens sowie der Lehre über die Trennung von Kirche und Staat den Weg.

---

<sup>158</sup> Van Steenberghen, S. 117-183.

<sup>159</sup> Höffe, *Kleine Geschichte der Philosophie*, S. 48.

<sup>160</sup> Miethke, *Politische Theorie in der Krise der Zeit*, S. 177-178.

<sup>161</sup> Ebenda, S. 178.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

### Quellen

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übersetzt und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt, Stuttgart 1969.

Aristoteles: *Politik. Schriften zur Staatstheorie*, übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz, Stuttgart 1989.

Bleienstein, Fritz: *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali). Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung*, Stuttgart 1969 (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik, Band IV).

Hugo von Fleury: *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, ediert von Ernst Sackur, Hannover 1891.

Thomas von Aquin: *De regimine principum ad regem Cypri et de regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae*, ediert von Joseph Mathis, Torino 1971.

Tolomeo von Lucca: *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, ediert von Mario Krammer, Hannover/Leipzig 1909.

### Sekundärliteratur

Beestermöller, Gerhard/ Justenhoven, Heinz-Gerhard (Hrsg.): *Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999 (Beiträge zur Friedensethik, Band 30).

Bien, Günter: *Die politische Philosophie des Aristoteles*, Hagen 2008.

Brams, Jozef: *Der Einfluss der Aristoteles-Übersetzungen auf den Rezeptionsprozess*, in: Honnefelder, Ludger/Wood, Rega/Dreyer, Mechthild/Aris, Marc-Aeilko (Hrsg.): *Albert Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Münster 2005 (Subsidia Albertina, Band 1), S. 27-43.

Clot, Abdré: *Das maurische Spanien. 800 Jahre islamische Hochkultur in Al Andalus*, Mannheim 2010, S. 228-229.

Fidora, Alexander: *Politik, Religion und Philosophie in den Wissenschaftseinteilungen der Artisten im 13. Jahrhundert*, in: Fidora, Alexander/Fried, Johannes/Lutz-Bachmann, Matthias/Schorn-Schütte, Luise (Hrsg.): *Politischer Aristotelismus und Religion in*

*Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2007 (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, Band 23), S. 27-36.

Höfer, Manfred: *Die Kaiser und Könige der Deutschen*, München 2003.

Höffe, Otfried: *Einführung in Aristoteles' Politik*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Aristoteles. Politik*, Berlin 2011 (Klassiker Auslegen, Band 23), S. 1-13.

Höffe, Otfried: *Kleine Geschichte der Philosophie*, München 2001.

Honnefelder, Ludger: *Die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Zur Einführung in die Thematik*, in: Honnefelder, Ludger/Wood, Rega/Dreyer, Mechthild/Aris, Marc-Aeilko (Hrsg.): *Albert Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Münster 2005 (Subsidia Albertina, Band 1), S. 11-24.

Kölmel, Wilhelm: *Regimen Christianum: Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8. Bis 14. Jahrhundert)*, Berlin 1970.

Lambertini, Roberto: *Politische Fragen und politische Terminologie in mittelalterlichen Kommentaren zur Ethica Nicomachea*, in: Kaufhold, Martin (Hrsg.): *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism*, Leiden 2004 (Studies in Medieval and Reformation Traditions. History, Culture, Religion, Ideas; Volume 103), S. 109-127.

Miethke, Jürgen: *Philipp IV. Der Schöne (1285-1314)*, in: Ehlers, Joachim/Müller, Heribert/Schneidmüller, Bernd (Hrsg.): *Die französischen Könige des Mittelalters. Von Odo bis Karl VIII. 888-1498*, München 1996, S. 203-230.

Miethke, Jürgen: *Politische Theorie in der Krise der Zeit. Aspekte der Aristotelesrezeption im früheren 14. Jahrhundert*, in: Melville, Gert (Hrsg.): *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, Köln 1992, (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit, Band 1), S. 157-186.

Miethke, Jürgen: *Practical Intentions of Scholasticism. The Example of Political Theory*, in: Courtenay, J. William/Miethke, Jürgen (Hrsg.): *Universities and Schooling in Medieval Society*, Leiden 2000 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, Volume 10), S. 211-228.

Miethke, Jürgen: *Spätmittelalter. Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua*, in: Horn, Christoph/Neschke-Hentsche, Ada (Hrsg.): *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen „Politik“ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2008, S. 77-111.

Podlech, Adalbert: *Die Herrschaftstheorie des Johannes von Paris*, in: *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte* 16, 1977, S. 465-492.

Poller, Horst: *Die Philosophen und ihre Kerngedanken. Ein geschichtlicher Überblick*, München 2009.

Rapp, Christof: *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg 2001.

Ruck, Michael: *Führerabsolutismus und polykratisches Herrschaftsgefüge. Verfassungsstrukturen des NS-Staates*, in: Bracher, Karl Dietrich (Hrsg.): *Deutschland 1933–1945. Neue Studien zur Politik und Zeitgeschichte*, Düsseldorf 1992 (Bonner Schriften zur Politik und Zeitgeschichte, Band 23), S. 32-56.

Schimmelpfennig, Bernhard: *Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance*, Darmstadt 1984 (Grundzüge, Band 56).

Scholz, Richard: *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart 1903, Nachdruck 1964 (Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 6/8).

Söder, R. Joachim: *Hochmittelalter. Die Wiedergewinnung des Politischen*, in: Horn, Christoph/Neschke-Hentsche, Ada (Hrsg.): *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen „Politik“ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2008, S. 53-76.

Störig, Hans Joachim: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 2004.

Struve, Tilman: *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart 1978 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Band 16).

Ubl, Karl: *Die Genese der Bulle Unam Sanctam. Anlass, Vorlagen, Intention*, in: Kaufhold, Martin (Hrsg.): *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism*, Leiden 2004 (Studies in Medieval and Reformation Traditions. History, Culture, Religion, Ideas; Volume 103), S. 129-149.

Van Steenberghen, Fernand: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München 1977.