

MISCELLANEA MEDIAEVALIA
VERÖFFENTLICHUNGEN DES THOMAS-INSTITUTS
DER UNIVERSITÄT ZU KÖLN

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN

BAND 12/1
SOZIALE ORDNUNGEN
IM SELBSTVERSTÄNDNIS DES MITTELALTERS

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1979

SOZIALE ORDNUNGEN
IM SELBSTVERSTÄNDNIS
DES MITTELALTERS

1. Halbband

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN
FÜR DEN DRUCK BESORGT VON GUDRUN VUILLEMIN-DIEM

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1979

80/687

BEDEUTUNG UND FUNKTION
DES ORGANISMUSVERGLEICHS
IN DEN MITTELALTERLICHEN THEORIEN VON STAAT
UND GESELLSCHAFT

VON TILMAN STRUVE (Stuttgart)

Im Organismusvergleich begegnet uns eines jener Modelle, mit dessen Hilfe die vielgestaltigen Phänomene des staatlich-gesellschaftlichen Bereichs zur Anschauung gebracht werden konnten. Angesichts des offenkundigen Mangels einer eigenständigen Terminologie¹ wurden schon frühzeitig Analogien und Beispiele betont lehrhaften Charakters aus dem Bereich des Organischen herangezogen, wenn es galt, die Stellung des einzelnen innerhalb einer Gemeinschaft, insbesondere das Verhältnis von Regierung und Untertanen, zu bestimmen. In der auf volkstümliche Wirkung angelegten Fabel des Menenius Agrippa vom Magen und den Gliedern² erhielt der Organismusvergleich eine unübertroffene Gestaltung, welche, über den aktuellen Anlaß hinausweisend, beinahe zeitlose Gültigkeit beanspruchen darf. Die Bedeutung des Organismusvergleichs für die mittelalterlichen Theorien von Staat und Gesellschaft beschränkt sich jedoch keineswegs allein auf diese im Interesse einer vordergründigen politischen Wirkung hergestellten Entsprechung zwischen dem menschlichen Gemeinwesen und dem natürlichen Organismus. Vielmehr verdankte die mittelalterliche Theorie gerade ihm wesentliche Anstöße für die Ausgestaltung einer transpersonalen Staatskonzeption³.

Damit ist die Wahl des tierischen oder menschlichen Organismus als Vergleichsobjekt freilich noch nicht hinreichend erklärt. Gab es doch neben dem Organismus noch eine Reihe anderer Beziehungsebenen wie beispielsweise das Schiff, das Gefährt, das Gebäude oder — aus der

¹ Vgl. hierzu jetzt Theodor Schieder (Hg.), *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft* (Wege der Forschung 378, Darmstadt 1977) Einl. pp. XXXI f.; sowie Reinhart Koselleck, *Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft*, ebd. p. 44.

² Liv. 2, 32, 8–12. Zur Tradition vgl. Wilhelm Nestle, *Die Fabel des Menenius Agrippa*, „Klio“ 21 (1927) pp. 350–360; Heinrich Gombel, *Die Fabel „Vom Magen und den Gliedern“ in der Weltliteratur*, „Zeitschr. f. roman. Philologie“, Beiheft 80 (1934).

³ Vgl. Helmut Beumann, *Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen*, „Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen“ (Vorträge u. Forschg. 3, Lindau-Konstanz 1956) pp. 185–224.

engeren politischen Sphäre – den Thron und die Krone⁴, auf welche von der Staatsmetaphorik bevorzugt zurückgegriffen wurde. Von derartigen Vergleichen unterscheidet sich der Organismusvergleich jedoch dadurch, daß hier für die mittelalterliche Anschauung ein über die Ebene bildhafter Anschaulichkeit hinausweisender enger struktureller Zusammenhang zwischen dem menschlichen Körper und dem Staat bestand.

Diese Sicht, welche in der Vorstellung vom Kosmos-Menschen⁵ sinnfällig Ausdruck fand, stand in der Tradition anthropomorpher Denkmuster, die sich bereits bei den ionischen Griechen des 6. vorchristlichen Jahrhunderts größter Beliebtheit erfreuten. Ihre Wurzeln dürften jedoch, trotz gewisser Parallelen im indischen und iranischen Bereich, bis in indogermanische Zeit zurückreichen. Hiernach konnte der Kosmos als ein ins Riesenhafte gesteigerter Mensch, als Makroanthropos, wie umgekehrt der Mensch als verkleinertes Abbild des Weltalls, als Mikrokosmos, verstanden werden. In das System wechselseitiger Beziehungen, das zwischen dem Menschen als Mikrokosmos und dem Weltall als Makrokosmos hergestellt wurde, wurde schon früh das menschliche Gemeinwesen mit einbezogen. Mensch, Kosmos und Staat waren hierbei so innig miteinander verknüpft, daß jeder der drei Bereiche jeweils in den beiden anderen eine Entsprechung fand: So wurden nicht nur der menschliche Körper und der Staat als Mikrokosmos wie andererseits Weltall und Staat als lebendige Körper vorgestellt; der Kosmos selbst erschien als eine einzige große Stadt, als „civitas“ oder „res publica“. Vorbild und Maßstab für die Gestaltung der politisch-sozialen Ordnung war somit der Mensch selbst, d. h. die sich im Aufbau seines Körpers spiegelnde makrokosmische Struktur.

Wie weit der Prozeß wechselseitiger Durchdringung bereits fortgeschritten war, wird eindrucksvoll durch die Tatsache belegt, daß schon in griechischer Zeit nicht nur der menschliche Körper als Modell für den Staat, sondern umgekehrt auch die Sphäre des Politisch-Herrschaftlichen zur Veranschaulichung organischer Strukturen herangezogen wurde. So ging die von Platon vorgenommene Unterscheidung von drei Seelenteilen oder -vermögen von der Gliederung des sozialen Bereichs in die drei

⁴ Vgl. hierzu die Belege bei Beumann (wie Anm. 3) pp. 189ff.

⁵ Vgl. Walther Kranz, *Kosmos*, „Archiv f. Begriffsgeschichte“ 2 (1955–57) bes. pp. 172ff.; sowie Marie-Thérèse d'Alverny, *Le cosmos symbolique du XII^e siècle*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge“ 28 (1953) pp. 31–81; Dies., *L'homme comme symbole. Le microcosme*, „Simboli e simbologia nell'alto medioevo“ (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 23, Spoleto 1976) pp. 123–183; Marian Kurdzialek, *Der Mensch als Abbild des Kosmos*, „Der Begriff der Repräsentatio im Mittelalter“ (Miscellanea Mediaevalia 8, Berlin 1971) pp. 35–75. Bildliche Darstellungen bei Herbert von Einem, *Der Mainzer Kopf mit der Binde* (Arbeitsgemeinschaft f. Forschg. d. Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss. 37, 1955) pp. 21ff.; F. Saxl, *Macrocosm and Microcosm in Mediaeval Pictures*, in: Ders., *Lectures 1–2* (London 1957) pp. 58–72 mit Tafeln 34–42; sowie d'Alverny, *L'homme comme symbol*, Tafel I–VII.

Stände der Regierenden, der Krieger sowie der Bauern und Handwerker⁶ aus. Aristoteles hingegen, der das Herz als Sitz der Seele betrachtete, von welchem alle körperliche Bewegung ihren Ausgang nahm, versuchte den Zusammenhang in einem Lebewesen durch den Hinweis auf eine wohl eingerichtete Stadt⁷ zu erklären. Besonders innerhalb der von Chartres ausgehenden sozial-politischen Ausprägung der platonischen Mikrokosmos-Lehren⁸ war die Vorstellung vom menschlichen Körper als einer Stadt geläufig, in welcher dem Haupt, das hier als Sitz der vornehmsten Seelenvermögen angesehen wurde, die Stellung einer „*arx corporis*“⁹ oder eines „*Kapitols*“¹⁰ zukam. In poetischer Ausschmückung sprach Bernardus Silvestris vom Herzen als „*rex*“ und „*dictator*“, ja als „*Patricius*“, das von der Brust wie von einer Residenz oder von einem Thron aus die „*Stadt*“ des Körpers regiere und die Tätigkeit der ihm untergeordneten Glieder beaufsichtige¹¹. Obgleich Albertus Magnus – wie andere christliche Aristoteliker – Platons mikrokosmische Spekulationen ablehnte¹², war für ihn der zwischen dem menschlichen Organismus und dem Staat bestehende Zusammenhang unbestritten. Erschien ihm doch das von der Mitte des Organismus aus wirkende, alle Körperfunktionen und physiologischen Prozesse steuernde Herz wie ein König¹³, der seinen Befehlen

⁶ Plat., rep. 4, 440 e 10ff. und 441 c 4ff.; vgl. Max Pohlenz, *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen* (Leipzig 1923) p. 83 Anm. 20; sowie neuerdings Oswald Utermöhlen, *Die Bedeutung der Ideenlehre für die platonische Politeia* (Heidelberg 1967) pp. 15ff., 20f.

⁷ Aristot., mot an. c. 10 (703 a 29ff.).

⁸ Zur Unterscheidung vgl. Kurdzialek (wie Anm. 5) pp. 39f.

⁹ Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem* c. 134 (ed. Édouard Jeuneau, *Textes philosophiques du moyen age* 13, Paris 1965) p. 235; ebenso c. 15, p. 75; Ders., *Glosae super Macrobius*, Cod. Bernensis 266, fol. 1^r–14^v; Bernardus Silvestris, *De mundi universitate* II, 13 (edd. Carl Sigmund Barach u. Johann Wrobel, Innsbruck 1876) p. 64 V. 111; Ders., *Commentum super sex libros Eneidos Virgilii* III (ed. G. Riedel, Greifswald 1924) S. 15, 30; Alanus ab Insulis, *Liber de planctu naturae* (Migne PL 210) 444C; – dem Mittelalter überliefert durch die Kommentare des Macrobius, somn. 1, 6, 81 und Calcidius c. 213 (ed. J. H. Waszink, *Plato Latinus* 4, London-Leiden 1962) p. 228, 16; ebd. c. 231 S. 245, 3.

¹⁰ Bernardus Silvestris, *De mundi universitate* II, 13 p. 64, 111; vgl. Calcidius, *comm.* c. 233 p. 247, 9; „*regia*“: Bernardus Silvestris, *De mundi universitate* II, 13 p. 65, 130; vgl. Calcidius, *comm.* c. 231 p. 245, 3.

¹¹ Bernardus Silvestris, *De mundi universitate* II, 14 p. 69, 115–120.

¹² Die Bezeichnung des Menschen als „*minor mundus*“ erfolge nur „*rhetorice et per similitudinem loquendo*“ (*Comm. in Physicam Aristotelis* VIII tr. 1, c. 9, text. 17 [ed. A. Borgnet, *Opera* 3, Paris 1890] p. 540); zur Platon-Kritik vgl. Kurdzialek (wie Anm. 5) pp. 45f.

¹³ Albertus Magnus, *Quaestiones super De animalibus* I, 55 (ed. Ephrem Filthaut, *Opera omnia* 12, Münster 1955) p. 108, 24–28: „*Cor enim situatur in medio animalis sicut princeps in regno, et sicut princeps sua imperia mittit et mandat ad singulas partes regni per suos ministros, sic cor vitam et virtutem ad singula membra per sua organa mittit*“; vgl. ebd. I, 22 p. 96, 13; XII, 18 p. 236, 17; *De animalibus* III, 1, 5 (ed. Hermann Stadler, *Beitr. GPhilosMa* 15–16, 1916–21) p. 298. So empfangen die einzelnen Glieder Bewegungsimpulse und Sinneswahrnehmungen durch das Gehirn „*tamquam per ministrum*“; so wird der Stoffwechsel von der Leber „*tamquam per ballivum*“ geregelt (*Quaest.* I, 55 p. 108, 28–33).

und Anordnungen mittels besonderer Amtsträger in allen Regionen seines Reiches Geltung zu verschaffen wußte. Gleich Aristoteles bediente sich auch Albertus Magnus zum Nachweis, daß die Bewegung der Glieder und Organe des belebten Körpers vom Herzen als dem Bewegungsursprung bewirkt werde, des Vergleichs mit einer „civitas“ oder einem „regnum sub monarcha“¹⁴. Hiernach beruhte das Wohl des gesamten Körpers auf dem Herzen, ebenso wie das Wohl des Staates im Herrscher begründet sei. Gleich dem Staatsmann komme dem Herzen als „pars publica“ deshalb eine über seine begrenzte Stellung hinausweisende „öffentliche“ Funktion¹⁵ zu. Noch William Harvey (1578–1657), der Entdecker des Blutkreislaufs, griff auf das Vorbild der Monarchie zurück, um die absolute Vorherrschaft des Herzens innerhalb des Organismus zu veranschaulichen. Wurde das Herz hier als „princeps omnium“ dargestellt, so erhielt umgekehrt der König die Funktion eines „cor reipublicae“¹⁶ zugeschrieben. Der wechselseitige Austausch zwischen den Vergleichsebenen von Organismus und Staat war damit vollständig.

Das Eigentümliche des Organismusvergleichs bestand somit darin, daß dieser nicht von beliebig austauschbaren Bildern ausging. Die Verbindlichkeit seiner Aussagen für die jeweiligen Ordnungen von Staat und Gesellschaft beruhte vielmehr gerade auf der Gleichartigkeit der ihm zugrundeliegenden metaphysischen Gliederungsprinzipien, – auf ihrer „similitudo“¹⁷. Solange dieser strukturelle Zusammenhang zwischen dem belebten Körper und den verschiedenen Formen menschlicher Gemeinschaften grundsätzlich anerkannt wurde, kam dem Organismusvergleich eine über die Ebene bildhafter Anschauung hinausweisende Evidenz zu. Gerade dieser Tatbestand droht jedoch außer acht zu geraten, wenn im

¹⁴ Albertus Magnus, *De principiis motus processivi* II, 8 (ed. Bernhard Geyer, Opera omnia 12, Münster 1955) p. 67f.

¹⁵ Ebd. p. 68.

¹⁶ William Harvey, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Widmung an Karl I. von England (Ed. princ. Frankfurt: Wilhelm Fitzer 1628) p. 3; vgl. auch c. 17, p. 70. – Wenn Harvey in seinen späteren Schriften – offensichtlich unter dem Eindruck des republikanischen Regimes in England – diese Theorie zugunsten einer Vorherrschaft des Blutes als dem eigentlichen Lebensquell modifizierte, was faktisch einer „Entthronung“ des Herzens gleichkam, dann läßt sich hieran der Einfluß der politisch-gesellschaftlichen Realität auch auf die wissenschaftliche Theorie ablesen. Vgl. hierzu die anregende Studie von Christopher Hill, *William Harvey and the Idea of Monarchy*, „Past and Present“ 27 (1964) pp. 54–72, bes. 66f.

¹⁷ Sehr anschaulich geht dies aus den Worten hervor, die Alanus ab Insulis der mit göttlicher Schöpferkraft begabten Natura in den Mund legte: „Ego sum illa, quae ad exemplarem mundanae machinae similitudinem hominis exemplavi naturam, ut in eo velut in speculo ipsius mundi scripta natura appareat“ (*planct.*, PL 210, 443 B); vgl. Kurdzialek, *Der Mensch als Abbild des Kosmos* (wie Anm. 5) p. 47 mit weiteren Belegen. – Auf die Bedeutung des der organologischen Betrachtungsweise zugrundeliegenden Gedankens der „similitudo“ verwies auch Otto Brunner, *Abendländisches Geschichtsdenken*, in: Ders., *Neue Wege der Sozialgeschichte* (Göttingen 1956) pp. 185f.

Hinblick auf den Organismusvergleich von „natürlicher“ Metaphorik¹⁸ gesprochen wird. In einer noch weitgehend von archaischen Denkmustern geprägten Umwelt fiel dem Organismusvergleich die Aufgabe zu, Stellung und Funktion des einzelnen für sich wie im Verhältnis zu einem – wie auch immer beschaffenen – übergeordneten Ganzen zu bestimmen¹⁹. Nicht zu Unrecht ist deshalb die Analogie als ein „Grundtrieb“²⁰ mittelalterlichen Denkens gekennzeichnet worden.

Die tatsächliche Bedeutung des Organismusvergleichs für die mittelalterlichen Theorien von Staat und Gesellschaft wird ersichtlich, wenn man ihn von anders gearteten Erklärungsweisen wie etwa dem Bild vom Staatsschiff abhebt. In der bekannten, von Wipo überlieferten Auseinandersetzung Konrads II. mit den unbotmäßigen Pavesen, die nach dem Tode seines Vorgängers, Heinrichs II., die königliche Pfalz bis auf die Grundmauern zerstört hatten, fiel dem hier eingeführten Schiffsvergleich²¹ die Aufgabe zu, den Fortbestand des Staatswesens bei einem Herrscherwechsel zu veranschaulichen. Der Vergleich berührte hierbei lediglich einen Teilaspekt staatlicher Existenz: die Funktion des Königs als Lenker des „Staatsschiffes“, die zu derjenigen des Steuerannes in Beziehung gesetzt wurde. Die Vergleichsebenen waren hierbei für den Betrachter deutlich voneinander geschieden. Anders verhielt es sich hingegen beim Organismusvergleich. Wenn Wipo die Fürsten als „vires et viscera regni“²² bezeichnete und davon sprach, der Herrscher habe – gleich einem Arzt – heilend in das Staatswesen einzugreifen²³, dann ging er offensichtlich von der Vorstellung aus, daß das Reich ein „corpus“²⁴ darstelle, das von den Fürsten gleichsam am Leben erhalten werde. Deutlicher noch trat dieser Unterschied in jener geistvollen Definition Johanns von Salisbury zutage: „Est autem res publica . . . corpus quoddam quod diuini muneris beneficio animatur et summae aequitatis

¹⁸ So in der jüngst erschienenen Bielefelder Diss. von Gerhard Dohrn-van Rossum, *Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte natürlicher Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache* (masch. 1977).

¹⁹ Vgl. Rudolf Allers, *Microcosmos. From Anaximandros to Paracelsus*, „Traditio“ 2 (1944) pp. 319–407, bes. p. 406; Saxl, *Macrocosm and Microcosm* (wie Anm. 5) p. 58. Kennzeichnung des „Microcosmism“ als „one of the primary – or, perhaps, even primitive – forms in which the human mind conceived of man’s nature and his position in reality“ (Allers, p. 332).

²⁰ Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, „Stud. Bibl. Warburg“ 10 (1927) p. 93. Zur Bedeutung der Analogie für das mittelalterliche Denken vgl. ferner Étienne Gilson, *L’esprit de la philosophie médiévale* (Paris 1944) pp. 85 ff.

²¹ Wipo, *Gesta Chuonradi II. imperatoris* c. 7 (ed. Harry Bresslau, MGH Script. rer. Germ., Hannover 1915) p. 30; zur Bedeutung vgl. Beumann, *Entwicklung* (wie Anm. 3) pp. 188 ff.

²² Wipo, *Gesta* c. 2 p. 14, 4.

²³ Wipo, *Gesta, Epist. ad regem Heinricum* p. 3, 16–18.

²⁴ Wipo, *Gesta* c. 2 p. 15, 4.

agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis“²⁵. Das menschliche Gemeinwesen wurde hier gleichsam als beseelter Körper vorgestellt, der von Gott sein Leben empfangen hat und – wie alles Sein auf dieser Welt – dem Gesetz der höchsten „aequitas“ unterworfen ist²⁶. Das Verbindende zwischen Organismus und Staat bestand hiernach darin, daß so, wie jener durch die Seele²⁷ bewegt wurde, dieser durch die göttliche Gerechtigkeit²⁸ seinen Antrieb erhielt. Der menschlichen Vernunft fiel hierbei die Aufgabe zu, das Staatswesen unter Berücksichtigung der sich aus dieser Entsprechung ergebenden Gesetzmäßigkeiten zu lenken²⁹. Hier wurde das politisch-gesellschaftliche Leben tatsächlich in seiner Totalität erfaßt, wurde das Gemeinwesen als „Lebensform“ (Berges) schlechthin begriffen. Der Organismusvergleich ist somit umfassender als alle anderen vergleichbaren Erklärungsmodelle. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn gerade er sich durchgängig in den mittelalterlichen Theorien von Staat und Gesellschaft nachweisen läßt³⁰.

Es dürfte bereits deutlich geworden sein, daß der mittelalterliche Organismusvergleich nichts mit den Bestrebungen jener von Vico und Herder begründeten und in unserem Jahrhundert von Spengler weitergeführten organischen Kulturlehre³¹ gemeinsam hat, der zufolge Völker und Kulturen als Lebewesen zu betrachten seien, deren von Wachstum, Blüte und Verfall begleitete Lebensprozesse die Geschichte strukturieren. Einer derartigen Sicht lag der vornehmlich vom Gedanken der Entwicklung und einer allem Leben innewohnenden Kraft geprägte Organismusbegriff des 18. Jahrhunderts zugrunde, der sich von demjenigen des Mittelalters grundlegend unterschied. Im Gegensatz dazu kam dem Begriff des Organismus im Mittelalter in erster Linie eine Ordnungsfunktion³² zu. Der

²⁵ Johannes von Salisbury, *Policraticus* V, 2 (ed. Clement C. J. Webb, London 1909) p. 282, 11–14.

²⁶ Zur Interpretation vgl. Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (Schriften d. Reichsinst. f. ältere deutsche Gesch.kde[MGH] 2, Leipzig 1938) pp. 138f.

²⁷ Die Seele ist für Johannes von Salisbury das Lebensprinzip des Organismus schlechthin: „corpori uiuere est uegetari, moueri ab anima“ (*Policr.* III, 1 p. 171, 19); doch wird diese selbst wiederum von Gott bewegt (ebd. p. 171, 21–22).

²⁸ Johannes von Salisbury, *Policr.* IV, 2 p. 237, 13–16: „aequitas . . . rerum conuenientia est, quae cuncta coaequiparat ratione et imparibus rebus paria iura desiderat, in omnes aequabilis, tribuens unicuique quod suum est.“ Zur Charakterisierung als Gesetz der göttlichen Seinsordnung Berges, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 26) pp. 134f.

²⁹ Von Berges, *Fürstenspiegel*, p. 139 als „Entdeckerin des Adäquaten“ gekennzeichnet.

³⁰ Vgl. Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter* (Monographien zur Gesch. d. Mittelalters 16, Stuttgart 1978); auf die hier zusammengestellte Literatur zu den einschlägigen Autoren sei aus Raumgründen ein für allemal verwiesen.

³¹ Vgl. Joseph Vogt, *Wege zum historischen Universum* (Stuttgart 1961) pp. 36ff., 51ff.

³² Vgl. Wilhelm Dyckmanns, *Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität* (Görres-Gesellschaft. Veröffentl. d. Sekt. f. Rechts- u. Staatswiss. 73, Paderborn 1937) pp. 45ff.

Organismus wurde hierbei als Verbindung einzelner Glieder oder Teile zu einer funktionsfähigen Einheit verstanden, wobei jedes an seinem Ort die ihm eigentümliche Tätigkeit verrichtete, dabei aber stets auf das gegenüber den Teilen höherwertige Ganze bezogen blieb. Augustin hat diesen Sachverhalt auf die für das Mittelalter verbindlich gewordene Formel gebracht: „Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio“.³³ Freilich gelangte dieser im Prinzip lebensfähige Organismus faktisch erst dadurch zum Leben, daß er durch die in einem leitenden Organ lokalisierte Seele bewegt wurde. Für die mittelalterliche Anschauung vom Organismus³⁴ ist deshalb die Unterordnung der Glieder unter ein Zentralorgan charakteristisch, das – je nach der zugrundeliegenden Tradition – in Haupt/Gehirn bzw. im Herzen angenommen werden konnte. Der Rang des einzelnen Gliedes richtete sich hierbei nach dessen Nähe zu diesem leitenden Organ. Die vollkommene organische Ordnung, die Gesundheit, die sich für die an der galenischen Physiologie orientierte Anschauung des Mittelalters als ein Gleichgewicht der Säfte darstellte, wurde als Zustand allseitiger Harmonie begriffen, die für Augustin gleichbedeutend mit Frieden³⁵ war. Ursache und Maß dieser Ordnung war jedoch Gott, der allen Stufen der Schöpfung, allen Erscheinungsformen organischen Lebens den Frieden verlieh, der in der Harmonie der Teile – in der „convenientia partium“³⁶ – bestand. Die Verbindlichkeit dieser Ordnungsvorstellung für alle irdischen Ordnungen resultierte gerade aus deren metaphysischer Überhöhung. Aus der Erkenntnis, daß sich die göttliche Ordnung in der Natur auf vollkommene Weise spiegelte, bezog der Gedanke einer Nachahmung der Natur somit Sinn und Berechtigung. Dem Herrscher fiel hierbei die Aufgabe der Herstellung und Bewahrung dieser Ordnung zu. Herrschaft erwies sich somit als „Ordnung in der Zeit“³⁷.

Eine lediglich äußere Kriterien berücksichtigende Bewertung des Organismusvergleichs als „naturale“ Metaphorik übersieht, daß die ihm zugrundeliegende Sicht vom menschlichen Körper keineswegs immer dieselbe geblieben ist. Diese erfuhr vielmehr im Verlauf des Mittelalters charakteristische Wandlungen, für welche jeweils Entsprechungen in den gleichzeitigen medizinisch-naturphilosophischen Theorien³⁸ nachgewiesen

³³ Aurelius Augustinus, *De civitate dei* 19, 13 (CC 47/48, Turnhout 1955) p. 679, 11–12; vgl. Luise Manz, *Der Ordo-Gedanke*, „Vierteljahrsschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch.“ Beiheft 33 (1937) pp. 21 f.; Hermann Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee* (Philosophie u. Geisteswiss., Buchreihe 9, Halle 1941).

³⁴ Vgl. hierzu künftig Tilman Struve, *Der Mensch und seine Organe in der Sicht der mittelalterlichen Naturphilosophie und Medizin. Ein Beitrag zu einer Anthropologie des Mittelalters* (in Vorb.).

³⁵ Aug., *civ.* 19, 13 pp. 678 f.

³⁶ Aug., *civ.* 5, 11 p. 142.

³⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I q. 22, art. 1 ad 2; vgl. Krings, *Ordo* (wie Anm. 33) pp. 124 ff.

³⁸ Struve, *Organologische Staatsauffassung* (wie Anm. 30) pp. 292 ff.

werden konnten. So ist es auch bezeichnend, daß der Organismusvergleich gerade im 12. Jahrhundert im *Policraticus* Johanns von Salisbury einen beachtlichen Aufschwung erlebte, – zu einer Zeit, in welcher das Interesse an den Erscheinungen der körperlichen Welt ständig im Wachsen begriffen war, nicht zuletzt gefördert durch die bereits die Erkenntnisse der eben wieder zugänglich gewordenen griechisch-arabischen Wissenschaft³⁹ berücksichtigenden Naturphilosophie der Schule von Chartres.

Als folgenreich für die mittelalterliche Sicht des Organismus erwies sich der aus der augustinischen Anthropologie resultierende Dualismus von Seele und Körper. Waren es in der Antike vor allem der Gedanke des einheitlichen Zusammenhangs der Glieder, der Eintracht (*ὁμόνοια* – *concordia*), sowie die Unterscheidung von herrschenden und dienenden Teilen, welche die dem Organismusvergleich zugrundeliegende Organismusvorstellung bestimmten, so rückte im Mittelalter die Gegenüberstellung von „anima – corpus“ bzw. „caput – corpus“ in den Vordergrund. Hiernach kam der Seele, die grundsätzlich als höherwertig⁴⁰ angesehen wurde, eine Leitungsfunktion innerhalb des Körpers zu. Da jedoch die vornehmsten Seelenvermögen, einer der platonischen Tradition verpflichteten Sicht zufolge, im Haupt bzw. im Gehirn lokalisiert wurden, erschien dieses in der Stellung eines Zentralorgans. Die Glieder waren diesem leitenden Organ, von dem sie in ihrer Funktionstüchtigkeit erhalten wurden, zu Dienst verpflichtet. Auf diese Weise ergab sich der Eindruck einer vertikalen Gliederung, deren statischer, an die Strukturen des Makrokosmos gemahnender Charakter unverkennbar ist. Im Zuge der mit Beginn des 13. Jahrhunderts einsetzenden Aristotelesrezeption, insbesondere unter dem Eindruck der Antithetik von Form (*εἶδος*) und Stoff (*ὕλη*), erfuhr die mittelalterliche Organismusvorstellung eine charakteristische Umgestaltung. Hiernach wurden alle Lebensprozesse auf den von einem Bewegungsursprung ausgehenden Impuls zurückgeführt. In der Tradition der aristotelischen „Tierkunde“ wurde diese Lebensquelle im Herzen⁴¹ angenommen, von dem aus Bildung und Erhaltung der übrigen

³⁹ Vgl. Heinrich Schipperges, *Die Schulen von Chartres unter dem Einfluß des Arabismus*, „Sudhoffs Archiv“ 40 (1956) pp. 202 ff.; Ders., *Einflüsse arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts*, „Antike und Orient im Mittelalter“ (Miscellanea Mediaevalia 1, Berlin 21971) pp. 144 f.

⁴⁰ Dies fand in der Unterscheidung von Seele und Körper als „interior“ und „exterior homo“ (Aug., *civ.* 13, 24 p. 410, 49–51 – in Anlehnung an 2. Cor. 4, 16; vgl. *Isid., etym.* 11, 1, 6) seinen Niederschlag. Vgl. Erich Dinkler, *Die Anthropologie Augustins* (Forschg. z. Kirchen- u. Geistesgesch. 4, Stuttgart 1934) bes. pp. 87 f.

⁴¹ Vgl. etwa Albertus Magnus, *Quaest.* I, 54 p. 107, 28–32; *De animalibus* I, 3, 4 p. 206 – nachdem bereits um die Wende vom 12. zum 13. Jahrh. der englische Naturphilosoph Alfredus Anglicus – noch ohne Kenntnis der aristotelischen Tiergeschichte – die Bedeutung des Herzens für die Lebensprozesse des Organismus hervorgehoben hatte (vgl. Tilman Struve, *Die Anthropologie des Alfredus Anglicus in ihrer Stellung zwischen Platonismus und Aristotelismus*, „Archiv f. Kulturgesch.“ 55, 1973, pp. 366–390).

Körperglieder erfolgte. Diesem vom Herzen ausgehenden Bewegungsimpuls begegnete auf der Seite der Glieder, denen wie allem Stofflichen ein gleichsam von Natur aus innewohnender Mangel anhaftete, das Streben nach einem Zustand der Vollkommenheit⁴². Da der Organismus somit erst mit Hilfe des Herzens seine „perfectio“ zu erlangen vermochte, ist ihm eine fortwährende innere Dynamik eigen.

Aufgrund seiner universellen Verbindlichkeit für das menschliche Gemeinwesen war der Organismusvergleich nahezu unbegrenzt verwendbar. Er diente nicht nur zur Begründung, Rechtfertigung oder Verteidigung unterschiedlichster politischer und gesellschaftlicher Ordnungen; er lieferte königlicher wie kirchlicher Partei auch die Argumente in dem während des Mittelalters stets aktuellen Streit um die Priorität von „regnum“ oder „sacerdotium“, Königtum oder Papsttum, „Staat“ oder Kirche. Zu den aus dem Organismusvergleich abgeleiteten Konstanten einer organologischen Staatsauffassung gehörte die Vorstellung von der Einheit des Gemeinwesens. Als Garant dieser Einheit erschien der Herrscher, dem nach dem Vorbild eines Zentralorgans als „Haupt“ oder „Herz“ die Leitung des Staates zukam, während die Untertanen, insbesondere aber die Angehörigen der adeligen Führungsschicht, sich ihm gegenüber in der Stellung von „membra“⁴³ befanden. Hiernach hatte der Herrscher für das funktionsgerechte Zusammenwirken aller Stände und sozialen Gruppen zu sorgen, die jeweils die ihnen zukommenden Tätigkeiten zu verrichten hatten, dabei aber stets auf das Ganze bezogen bleiben sollten. Wenn in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit einer Kontinuität der Regierungstätigkeit betont wurde, die der gesteigerten Bedeutung des Herrschers als Koordinator aller staatlichen Funktionen Rechnung trug, dann konnte hierbei auf die keine Unterbrechung zulassende Tätigkeit des Herzens⁴⁴ verwiesen werden. Die Gliederung der Gesellschaft in Berufsstände hingegen orientierte sich am Prinzip organischer Differenzierung⁴⁵. Aus der Einheit des Organismus resultierte auf der Seite der Bürger das

⁴² Diesen Gesichtspunkt betonten August Nitschke, *Naturerkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter* (Stuttgarter Beitr. z. Gesch. u. Politik 2, Stuttgart 1967) pp. 125 ff.; Wolfgang Stürner, *Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch- und Spätmittelalters* (Stuttgarter Beitr. z. Gesch. u. Politik 7, Stuttgart 1975) pp. 79 ff.

⁴³ Anrede der Fürsten als „membra“ des „corpus imperatoris“ häufig in Schreiben Friedrichs II.: vgl. etwa MGH Const. 2, Nr. 171 p. 211, 31; Nr. 193 p. 237, 4 u. 238, 19; Nr. 244 p. 333, 25; Nr. 267 p. 374, 34. Noch in der Goldenen Bulle Karls IV. erscheinen die Kurfürsten als „membra imperii“ (MGH Fontes iuris Germ. ant. 11, Weimar 1972, c. 2, 4 p. 55, 14). – Bezeichnung der Bischöfe als „dulcissima membra“: Die Briefe Heinrichs IV. Nr. 11 (MGH Deutsches Mittelalter 1, Leipzig 1937) p. 14, 11.

⁴⁴ Marsilius von Padua, *Defensor pacis* I, 15, 13 (ed. Richard Scholz, MGH Fontes iuris Germ. ant. 7, Hannover 1932) pp. 93 f.

⁴⁵ Tolomeo von Lucca, *De regimine principum* IV, 9 [= Fortsetzung des gleichnamigen Fürstenspiegels Thomas' von Aquin] (ed. Joseph Mathis, Turin 1971) p. 77a; Aegidius Romanus, *De regimine principum* III, 1, 8 (ed. Hieronymus Samaritanus, Rom 1607) p. 420.

Gebot zu wechselseitiger Unterstützung und Hilfe, zu sozialer Solidarität, für den Herrscher dagegen die Verpflichtung zur Förderung des allgemeinen Wohles. Einer auf so vielfältige Weise organischen Bezügen verpflichteten Anschauung erschien schließlich ein Zustand äußerer Konsolidierung und sozialen Friedens gleichbedeutend mit der durch ein Gleichgewicht der Säfte gekennzeichneten Gesundheit⁴⁶ des Organismus. Dem Herrscher fiel hiernach die Aufgabe zu, durch seine moderierende Tätigkeit – gleichsam als „*medicus rei publicae*“⁴⁷ – das Staatswesen im Gleichgewicht zu halten.

In jener äußerlich durch den Investiturstreit markierten Phase zunehmender Konfrontation zwischen „*regnum*“ und „*sacerdotium*“, welche auf seiten des Königtums zu einer verstärkten Besinnung auf die Grundlagen weltlicher Herrschaft führte, lieferte der Organismusvergleich das ideologische Rüstzeug für den von der Publizistik beider Parteien mit Erbitterung geführten Kampf. Während sich die kirchliche Seite zur Begründung der von ihr verfochtenen Priorität der geistlichen Gewalt neben der traditionellen Zweischwerterlehre⁴⁸ und den Gleichnissen von Sonne und Mond oder Gold und Blei⁴⁹ vor allem auf die in der Vorherrschaft der Seele über den Körper zutage tretende Entsprechung stützte, versuchten die Verteidiger des Königtums gerade aus dem Gedanken der organischen Einheit und der Unterordnung aller Glieder unter ein Haupt ein Argument für die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt⁵⁰ zu gewinnen. Selbst wenn gegenüber der möglichen Gefahr einer Spaltung der „*Ecclesia*“ in einen geistigen und einen körperlichen Herrschaftsbereich noch einmal die organische Verbundenheit von Seele und Körper, von königlicher und priesterlicher Gewalt, betont wurde⁵¹, lief die Entwicklung doch auf die

⁴⁶ Aegid. Rom., *reg. princ.* III, 2, 3 p. 456; vgl. III, 2, 34 p. 549; III, 3, 23 p. 623; Engelbert von Admont, *De regimine principum* III, 19 (ed. J. G. Th. Huffnagl, Regensburg 1725) pp. 69f.; Nikolaus von Kues, *De concordantia catholica* III, 41 (593) (ed. Gerhard Kallen, *Opera omnia* 14, Hamburg 1963–68) p. 472.

⁴⁷ Joh. Saresb., *Policr.* IV, 8 p. 262, 8ff.; Thomas von Aquin, *De regimine principum* I, 2 (ed. Joseph Mathis, Turin 1971) p. 3b; Tolom. Luc., *reg. princ.* IV, 11 p. 79b; Aegid. Rom., *reg. princ.* III, 2, 34 p. 549; Engelb. Adm., *reg. princ.* VII, 12 p. 209; Marsil. Pat., *Def. pacis* I, 15, 10 p. 93, 7–14; Nic. Cus., *conc. cath.* III, 41 (593f.) pp. 472f.

⁴⁸ Vgl. Wilhelm Levison, *Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern*, „*Deutsches Archiv*“ 9 (1951) pp. 14–42; Hartmut Hoffmann, *Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter*, „*Deutsches Archiv*“ 20 (1964) pp. 78–114.

⁴⁹ Vgl. Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* 3 (Berlin 1881) p. 525 Anm. 17 u. 526f. Anm. 20 mit zahlreichen Belegen; sowie Joseph Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Freiburg/Br. 1872) pp. 376ff.; Wolfgang Weber, *Das Sonne-Mond-Gleichnis in der mittelalterlichen Auseinandersetzung zwischen Sacerdotium und Regnum*, „*Rechtsgeschichte als Kulturgeschichte*“, *Festschr. f. Adalbert Erler* (Aalen 1976) pp. 147–175.

⁵⁰ Vgl. die Belege bei Struve, *Organologische Staatsauffassung* (wie Anm. 30) pp. 99ff.

⁵¹ Die Texte des Normannischen Anonymus (ed. Karl Pellens, Veröffentl. Inst. europ. Gesch. Mainz 42, Wiesbaden 1966) p. 198: „*Necesse est enim, ut, si bene regantur corpora,*

Ausgestaltung von Kirche und Staat zu zwei selbständigen „*corpora*“⁵² hin, welche jeweils einem „*caput*“ untergeordnet waren. Wilhelm von Ockham sah sich deshalb zu der Klarstellung veranlaßt, daß es – im Gegensatz zum natürlichen Organismus – sehr wohl möglich sei, wenn innerhalb des „*corpus Christi*“ neben Christus als dem obersten Haupt noch besondere Häupter der als selbständige Körperschaften betrachteten Teile existierten⁵³.

Für die weitere Ausgestaltung der mittelalterlichen Theorien von Staat und Gesellschaft kam der aristotelischen Annahme eines allen Lebewesen innewohnenden bewegenden Prinzips⁵⁴ größte Bedeutung zu. Wurde hiermit doch die Vorstellung verbunden, daß die menschliche Gemeinschaft nur unter einheitlicher Leitung ihre Vollkommenheit zu erreichen vermöge. Dieser aus dem organischen Bereich abgeleitete Gedanke einer einheitlichen Leitung, der freilich in der Stellung Gottes im Kosmos, in der Herrschaft der Vernunft über die niedrigeren Seelenteile wie derjenigen des Herzens innerhalb des Körpers, ja selbst in der Existenz eines Bienenkönigs eine Parallele⁵⁵ besaß, galt der mittelalterlichen Anschauung als Rechtfertigung der monarchischen Regierung schlechthin. Je nachdem, ob der staatlichen Gemeinschaft lediglich ein irdischer Zweck oder aber das übernatürliche Ziel der Anschauung Gottes zugeschrieben wurde, konnte aus der Unterordnung der Glieder unter ein leitendes Organ sowohl die weltliche Monarchie, insbesondere die nationalstaatlichem Interesse dienende Erbmonarchie⁵⁶, wie andererseits die dem universellen Herrschaftsanspruch der Kirche Rechnung tragende päpstliche Monarchie⁵⁷ begründet werden. Zwischen diesen extremen Positionen versuchte Thomas von

bene regantur et animę et e converso . . . Veruntamen si rex haberet . . . principatum regendi corpora Christianorum, nonne etiam haberet principatum regendi templum Dei . . . ?“

⁵² Vgl. Gerhart B. Ladner, *Aspects of Mediaeval Thought on Church and State*, „Review of Politics“ 9 (1947) pp. 403–422, bes. 413 f.

⁵³ Wilhelm von Ockham, *Dialogus inter magistrum et discipulum* III tr. 1, 2 c. 1 (ed. Melchior Goldast, *Monarchia sancti Romani imperii* 2, Frankfurt 1668) p. 788.

⁵⁴ Vgl. Thom. Aquin., *reg. princ.* I, 1 p. 2 a–b; Tolom. Luc., *reg. princ.* III, 9 p. 48 b; Aegid. Rom., *reg. princ.* III, 2, 3 p. 457; Dante, *Monarchia* I, 5, 3 (ed. Giorgio Ricci, *Edizione nazionale* 5, Mailand 1965) p. 145; Johannes Quidort von Paris, *De regia potestate et papali* c. 1 (ed. Fritz Bleienstein, *Frankfurter Stud. z. Wiss. v. d. Politik* 4, Stuttgart 1969) pp. 76 f.; Marsil. Pat., *Def. pacis* I, 15, 5 pp. 87 f.

⁵⁵ Thom. Aquin., *reg. princ.* I, 2 p. 3 b. Auf die Beispielhaftigkeit des Bienenstaates für das menschliche Gemeinwesen wird in der staatstheoretischen Literatur des Mittelalters – wie schon in der Antike – immer wieder hingewiesen; diesem Bereich sei eine besondere Studie vorbehalten.

⁵⁶ Aegid. Rom., *reg. princ.* III, 2, 3 pp. 456 ff. – Die „Eigenzwecklichkeit“ des Staates im irdischen Bereich betonten, wenn auch unter anderen politischen Aspekten, auch Dante, *mon.* III, 15, 7 p. 273 und Joh. Paris., *reg. pot.* c. 18, p. 163.

⁵⁷ Tolom. Luc., *reg. princ.* III, 19 pp. 60b–61 a; vgl. ebd. III, 10 p. 49 b; Ders., *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* c. 15 (ed. Mario Krammer, *MGH Fontes iuris Germ.* ant. 1, Hannover 1909) pp. 33 f.; Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* III, 2 (ed. Richard Scholz, Weimar 1929) p. 152.

Aquin zu vermitteln, indem er der Gemeinschaft des Staates zwar innerhalb des irdischen Bereichs Vollkommenheit zusprach, ihr aber gleichzeitig nur die Rolle einer Vorstufe⁵⁸ für das transzendente Ziel der Anschauung Gottes zubilligte. Da das Verhältnis der Glieder zueinander wie zum Ganzen jedoch verschiedene Deutungsmöglichkeiten zuließ, konnten aus dem Organismusvergleich durchaus unterschiedliche politische Systeme abgeleitet werden. So versuchten Engelbert von Admont und Dante, aus dem Vorrang des Ganzen gegenüber den Teilen die Notwendigkeit einer die gesamte Menschheit umfassenden Universalmonarchie⁵⁹ zu begründen. Wurde dagegen die Verbundenheit der Glieder gegenüber dem einen leitenden Organ betont, dann korrespondierte mit diesem Organismusmodell eine Staatsform, in welcher die politische Repräsentation der Gesamtheit stärker zur Geltung kam. Die konsequente Übertragung des Prinzips kollektiver Leitung auf die Ordnungen von Staat und Kirche führte im Ansatz zum Gedanken der Volkssouveränität und des Konziliarismus⁶⁰.

Wenn somit auch die Kontinuität des Organismusvergleichs als konstitutives Element in den mittelalterlichen Theorien von Staat und Gesellschaft unbestritten sein dürfte, so bestehen andererseits nicht nur hinsichtlich seines äußeren Umfangs, sondern auch hinsichtlich der Art und Weise seiner Durchführung beträchtliche Unterschiede. Ist doch der qualitative Sprung von einer rein äußerlichen Parallelisierung der Stände und „ordines“ mit entsprechenden Gliedern und Organen des menschlichen Körpers, wie sie in den mittelalterlichen Ständelehren bis hinein ins 12. Jahrhundert praktiziert wurde, zu einer von der inneren Struktur des Organismus ausgehenden „Physiologisierung“⁶¹ des Staates, wie sie – mehr oder weniger vollkommen – in den Theorien des 13. und 14. Jahrhunderts versucht wurde, unverkennbar. Wenn Honorius Augustodunensis die „ordines“ der Apostel und Propheten, der Mönche, Magister und Priester, mit Augen, Ohren, Nase und Mund, diejenigen der Krieger und Bauern dagegen mit Händen und Füßen⁶² des „corpus Christi“

⁵⁸ Thom. Aquin., *reg. princ.* I, 14 pp. 17b–18a. Zu der von Thomas aufgestellten „Hierarchie der Zwecke“ vgl. Berges, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 26) pp. 204ff.

⁵⁹ Engelbert von Admont, *De ortu et fine Romani imperii* c. 15 (ed. Melchior Goldast, *Politica imperialia*, Frankfurt 1614) pp. 763.; Dante, *mon.* I, 5, 4–8 pp. 145f.

⁶⁰ Joh. Paris., *reg. pot.* c. 13, pp. 139f.; konsequenter noch in der Durchführung Marsil. Pat., *Def. pacis* I, 15, 2 p. 85 u. I, 15, 6 pp. 88f. (Gesamtheit der Bürger = „legislator humanus“ als der der Seele entsprechende Teil des Staates).

⁶¹ Auf diesen Unterschied verwies bereits Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Erg. bd. (Berlin 1931) p. 93.

⁶² Honorius Augustodunensis, *Expositio in cantica canticorum* I, 1 (Migne PL 172, 361 C); vgl. *Elucidarium* I, 27 (PL 172, 1128 D); weitgehende Übereinstimmung mit der *Orthodoxa defensio imperialis* des Anonymus Farfensis (ed. Lothar von Heinemann, MGH Lib. de lite 2, Hannover 1892) c. 3 p. 537, 1–5 (vgl. Struve, *Organologische Staatsauffassung*, pp. 102f.). Dahinter stand jenes Schema einer funktionalen Dreigliederung der

gleichsetzte, dann besaß diese Zuordnung vorwiegend spirituellen Charakter. Sie sollte dazu dienen, die Tätigkeit dieser „ordines“ innerhalb der „Ecclesia“ zu veranschaulichen. Die Sphäre des Politisch-Herrschaftlichen blieb hierbei freilich, trotz der Betonung des berufsständischen Prinzips, noch weitgehend ausgespart. Denn auch die Stände der Laien übten lediglich Funktionen der „Ecclesia“ aus. Dem Organismusvergleich fiel hierbei vor allem die Aufgabe zu, das einträchtige Zusammenwirken der mannigfach untereinander abgestuften Glieder des „corpus Christi“ zu belegen. Sehr anschaulich hat der Zisterzienser Isaak von Stella diesen Funktionszusammenhang geschildert: „Sicut . . . in hominis corpore, cum differentis actus sint membra, invicem tamen speciosissima necessitate se indigeant et officiosissima sibi charitate subveniant, sic et in Christi corpore, cum necessarij sibi sint singuli . . . omnes sibi sese in charitate communicent“.⁶³ Von solch schematischer Parallelisierung war die organologische Staatskonzeption Johanns von Salisbury weit entfernt, obgleich sie gewisse Berührungspunkte zu einer Ämter und Organe einander gegenüberstellenden spätrömischen Offizienlehre erkennen läßt. Der *Policraticus* zeichnete sich vielmehr durch die konsequente Übertragung des organischen Gedankens auf die innere Struktur⁶⁴ des menschlichen Gemeinwesens aus. Besondere Bedeutung kam hierbei dem Gedanken einer Nachahmung der Natur⁶⁵ zu. Indem Johannes von Salisbury aus dem Organismusvergleich in erster Linie moralische Handlungsanweisungen ableitete, verharrte er freilich auf einer der Sicht der karolingischen Fürstenspiegel verwandten Position, wonach der Staat weniger als politische Gemeinschaft, sondern vielmehr als „Regiment“⁶⁶ verstanden wurde.

Gesellschaft in „oratores“, „pugnatores“ und „laboratores“, wie es bereits bei Adalbero von Laon (vgl. hierzu künftig Otto Gerhard Oexle, *Die funktionale Dreiteilung der ‚Gesellschaft‘ bei Adalbero von Laon*, „Frühmittelalterl. Stud.“ 12, 1978, pp. 1–54) begegnete, wobei lediglich die Gruppe der „oratores“ eine stärkere Differenzierung erfahren hat. Vgl. Yves Congar, *Les laïcs et l'ecclésiologie des „ordines“ chez les théologiens des XI^e et XII^e siècles*, „I laici nella ‚societas Christiana‘ dei secoli XI e XII“, Atti della terza settimana internazionale di studio Mendola, 1965 (Miscellanea del centro di studi medioevali 5, Mailand 1968) pp. 83–117, bes. 109ff. — Vergleich der „Ecclesia“ mit einem Gebäude oder Tempel: Honorius Augustodunensis, *Gemma animae sive de divinis officiis* c. 130f. u. 134 (Migne PL 172, 586 D).

⁶³ Isaak von Stella, *Sermo* 34 (Migne PL 194, 1801 D–1802 A).

⁶⁴ Näher ausgeführt bei Struve, *Organologische Staatsauffassung* (wie Anm. 30) pp. 129ff.; zu den Quellen dieser Sicht ebd. pp. 126ff.; sowie Max Kerner, *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus* (Wiesbaden 1977) pp. 176ff.

⁶⁵ Joh. Saresb., *Policr.* IV, 1 p. 235, 13: „In quo quidem optimam uiuendi ducem (Cic., Lael. 5, 19) naturam sequimur“; vgl. ebd. VI, 21 pp. 59f. Der Gedanke der Nachahmung der Natur war bereits im Timaios-Kommentar des Calcidius (c. 23 p. 73, 10–12) angelegt und spielte offenbar im Umkreis der Schule von Chartres eine besondere Rolle (vgl. Wilhelm von Conches, *Glosae super Macrobium*, Cod. Bernensis 266, fol. 1^{rb}–^{va}; Bernardus Silvestris, *Comm. super sex libr. Eneidos Virg.* IV, pp. 15f.).

⁶⁶ Hans Liebeschütz, *Chartres und Bologna. Naturbegriff und Staatsidee bei Johannes von Salisbury*, „Archiv f. Kulturgesch.“ 50 (1968) p. 21; vgl. auch Ladner, *Aspects* (wie Anm. 52) pp. 405f.

Unter dem Einfluß der aristotelischen Annahme eines allem Organischen innewohnenden bewegenden Prinzips erhielt der Gedanke einer Nachahmung der Natur eine neue Dimension. Beschränkte sich die „imitatio“ bei Johannes von Salisbury auf das rechte Erkennen der Abbildhaftigkeit aller irdischen Ordnung, so wurde nunmehr die aktive Nachgestaltung, ja die Konstruktion darunter verstanden. Die Gründung und Einrichtung des Staates kam geradezu einer Nachahmung des Schöpfungsaktes⁶⁷ gleich, bei welcher die menschliche Vernunft den Gliederungsprinzipien des Organismus folgte. Angesichts der dem Herrscher bei der Einrichtung des Staates zugeschriebenen Führungsposition war es nur folgerichtig, wenn jener nicht nur als „artifex architectus societatis“⁶⁸ bezeichnet, sondern geradezu als Übermensch, als „semideus“⁶⁹ vorgestellt wurde. Diese Nachgestaltung der Natur erstreckte sich vor allem auf die dem Herrscher gebührende Leitungsfunktion. In Entsprechung zu der dem Herzen, dem Haupt oder der Seele innerhalb des Organismus zukommenden dominierenden Stellung erschien der Herrscher als Lebensquelle⁷⁰ des Staates schlechthin. Seine hervorragende Rolle als Norm und Maßstab aller staatlichen Funktionen fand in der Vorstellung vom Herrscher als „lex animata“⁷¹ auf anschauliche Weise Ausdruck. Gerade die Stellung des Herzens als „pars publica“ sei es gewesen, so bemerkte Albertus Magnus, welche die Menschen seit alters veranlaßt habe, ihr Gemeinwesen „ad similitudinem corporis humani“⁷² zu gestalten. Die aristotelische Anschauung, wonach das Herz zuerst von allen Organen gebildet werde, wurde sogar als Beweis dafür herangezogen, daß der durch den Herrscher (= Herz) repräsentierten weltlichen Gewalt die Priorität vor der den Bischöfen (= Haupt) verliehenen geistlichen Gewalt gebühre⁷³.

⁶⁷ Thom. Aquin., *reg. princ.* I, 13 p. 16 b; vgl. ebd. I, 14 p. 17a. Der Gedanke einer Nachahmung der Natur durch die menschliche Vernunft begegnet auch bei Engelb. Adm., *reg. princ.* I, 10 p. 26; I, 13 p. 32; *ort. c.* 1, p. 754; c. 15, p. 763; Marsil. Pat., *Def. pacis* I, 2, 3 p. 11; I, 15, 5 p. 87.

⁶⁸ Tolom. Luc., *reg. princ.* III, 11 p. 52b.

⁶⁹ Aegid. Rom., *reg. princ.* III, 2, 30 p. 537; III, 2, 32 p. 544; vgl. Engelb. Adm., *reg. princ.* I, 5 p. 17.

⁷⁰ Aegid. Rom., *reg. princ.* I, 2, 11 p. 78; Engelb. Adm., *reg. princ.* III, 21 p. 75; Marsil. Pat., *Def. pacis* I, 15, 6 pp. 88f. (Herz); Aegid. Rom., *reg. princ.* III, 2, 35 p. 550; Joh. Paris., *reg. pot. c.* 18, p. 165 (Haupt); Thom. Aquin., *reg. princ.* I, 12 p. 16a; Aegid. Rom., *reg. princ.* III, 2, 34 p. 548; Engelb. Adm., *reg. princ.* III, 16 p. 68 (Seele).

⁷¹ Aegid. Rom., *reg. princ.* I, 2, 12 p. 79: „Est enim rex siue princeps quaedam lex, et lex est quidam rex siue princeps. Nam lex est quidam inanimatus princeps: princeps vero est quaedam animata lex.“; vgl. auch Engelb. Adm., *reg. princ.* I, 10 p. 27; I, 11 p. 28. Auf die Bedeutung dieser Sicht wies bereits Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* (Baltimore 1966) pp. 47f. hin.

⁷² Albertus Magnus, *princ. mot. process. c.* 8 p. 68, 34–36 – unter Bezugnahme auf Cic., *inv.* 2, 56, 168.

⁷³ *Rex pacificus Salomon (Quaestio de potestate papae)* (ed. Caesar E. Bulaeus, *Historia universitatis Parisiensis* 4, Paris 1668) p. 941: „sicut cor prius creatur quam caput, sic prius

Unter Aufbietung des gesamten Apparates medizinisch-physiologischer Kenntnisse der Zeit wurde versucht, auch die politische Sphäre des Staates zu erfassen, indem etwa die königlichen Gesetze mit den vom Herzen ausgehenden, alle Körperteile miteinander verbindenden Adern⁷⁴ oder mit den im Haupt entspringenden Nerven⁷⁵ verglichen wurden. Wenn freilich wie bei Nikolaus von Kues der geheime Rat mit den Zähnen, das Consilium Majus mit dem Magen und der Gerichtshof mit der Leber verglichen oder das Vaterland den Knochen, die der Vergänglichkeit unterworfenen Menschen dem Fleisch gegenübergestellt wurden⁷⁶, dann kam dies einem Rückfall in das Stadium mehr oder weniger schlüssiger Parallelisierungen gleich.

Die überzeugendste Verwirklichung des Gedankens einer Nachahmung der Natur verdankte die mittelalterliche Staatstheorie zweifellos Marsilius von Padua. Indem dieser die von Aristoteles aus dem Zusammenhang des Organismus entwickelte Annahme eines bewegenden Prinzips mit allen sich hieraus ergebenden Konsequenzen auf den als Organismus vorgestellten Staat übertrug, gelang ihm eine tatsächlich das gesamte Staatswesen mit seinen vielfältigen Institutionen und Funktionen erfassende Konzeption. Er vollzog damit eine gedankliche Verbindung, die weder von Aristoteles selbst noch von einem seiner mittelalterlichen Kommentatoren hergestellt worden war⁷⁷. Als bewegende Ursache, als Seele des Staates betrachtete Marsilius von Padua die Gesamtheit der Bürger, die er wiederum mit dem menschlichen Gesetzgeber gleichsetzte. Dieser schuf sich im Herrscher ein dem Herzen entsprechendes erstes staatliches „Organ“ („pars principans“), vom dem aus sodann die Bildung der übrigen Teile des Staates, der Berufsstände, erfolgte. In Entsprechung zu den im Herzen lokalisierten Werkzeugen der Seele, der Wärme und dem Lebenshauch, bediente sich der Herrscher hierbei der Rechtsprechung und der staatlichen Zwangsgewalt. Bei der Wahrnehmung seiner Funktionen

fuit iurisdicatio temporalis in regibus quam fuerit iurisdicatio spiritualis in sacerdotibus vel pontificibus“; vgl. Aristot., *gen. an.* 2, 1 (735 a 14 ff.); 2, 4 (740 a 18–20).

⁷⁴ *Rex pacificus*, p. 941: „Ab ipso . . . corde scilicet ab isto seculari principe procedunt tanquam a principiis venae, idest leges, statuta et consuetudines legitimae, per quas quasi per quasdam venas diuiditur et disponitur ad partes singulas totius corporis, hoc est communitatis et reipublicae, substantia temporalis, sicut in humano corpore sanguis: sicut enim sine corde non est in corpore vita, sic nec sine substantia temporali posset subsistere vita.“

⁷⁵ Nic. Cus., *conc. cath.* III, 41 (588) p. 470: „Nervi vero . . . unam habent in cerebro . . . connexionem communem et circumeunt omnes corporis artus diversarum iuncturarum ad unitatem unius corporis stringendo. Et istae sunt leges imperiales . . . omnia concorditer colligantes membra ad unum.“

⁷⁶ Nic. Cus., *conc. cath.* III, 41 (591) p. 471 u. (594) p. 473.

⁷⁷ Vgl. Struve, *Organologische Staatsauffassung* (wie Anm. 30) pp. 17f., 258. Sie begegnet bereits im 10. Jahrh. im islamischen Bereich bei dem Arzt und Philosophen Al-Fārābī (gest. 950), von welchem jedoch kein direkter Einfluß auf die mittelalterliche Staatstheorie nachgewiesen werden konnte (Struve, pp. 79f., 83 ff.).

war er jedoch — so wie das Herz an die „virtus animae“ — an das von der Gesamtheit der Bürger erlassene Gesetz⁷⁸ gebunden. Die aus dem Organismusvergleich abgeleitete Einheit der Regierungsgewalt ließ freilich keine andere Instanz neben oder über der weltlichen Regierung zu. Indem vielmehr auch der Geistlichkeit nur die Funktion eines staatlichen Organs zuerkannt wurde, gelang Marsilius die Grundlegung eines autonomen säkularen Staates.

Charakteristisch für den Organismusvergleich war seine grundsätzliche Offenheit⁷⁹: seine Anwendbarkeit auf die verschiedensten gesellschaftlichen Ordnungen und Staatsformen. Selbst gegensätzliche politisch-ideologische Konzeptionen wie beispielsweise diejenigen des Nationalstaates und der päpstlichen Monarchie konnten mit Hilfe desselben Organismusmodells begründet werden, — zuweilen sogar von ein und demselben Autor. Zwar diente der Organismusvergleich häufig genug dazu, die jeweils bestehende politisch-gesellschaftliche Ordnung ideologisch zu begründen. Andererseits ist den sich auf ihn gründenden Staatsentwürfen vielfach ein die Wirklichkeit transzendierendes, utopisches⁸⁰ Moment eigen. Wurde doch häufig genug in Reaktion auf zeitgenössische Mißstände das Bild eines erst noch zu verwirklichenden „Sollstaates“ (Berges) entworfen, welcher künftige politische und verfassungsmäßige Entwicklungen antizipierte. Unverkennbar „konservative“ Züge nahm der Organismusvergleich hingegen an, wo er zur Rechtfertigung gesellschaftlicher Ungleichheit diente. Bereits Aristoteles hatte in der Tatsache, daß es innerhalb des Organismus herrschende und dienende Teile gebe, einen Beweis für die Naturgemäßheit der Sklaverei⁸¹ erblickt. Dem Mittelalter galt die sich als Strukturprinzip der Natur offenbarende „inaequalitas“ als Rechtfertigung der Herrschaft des Menschen über Menschen⁸² schlechthin. Auf der anderen Seite war es jedoch gerade der Organismusvergleich, welcher der mittelalterlichen Feudalgesellschaft die existentielle Bedeutung des Bauernstandes als der „Füße“⁸³ des Gemeinwesens — samt der sich hieraus für den Herrscher ergebenden Verpflichtung zu besonderer Fürsorge — vor Augen führte. Paradebeispiel für den politisch stabilisierenden Effekt, der mit dem Organismusvergleich erreicht werden sollte, ist die

⁷⁸ Marsil. Pat., *Def. pacis* I, 15, 5–8 pp. 87ff.

⁷⁹ Diesen Gesichtspunkt betont auch Dohrn-van Rossum, *Politischer Körper* (wie Anm. 18) pp. 17, 29, 147.

⁸⁰ Hierüber Struve, *Organologische Staatsauffassung* (wie Anm. 30) pp. 318, 320f.

⁸¹ Aristot., *pol.* 1, 5 (1254 a 21ff.).

⁸² Tolom. Luc., *reg. princ.* III, 9 p. 48 b: „manifestum est, quod nomen ordinis inaequalitatem importat, et hoc est de ratione dominii. Et ideo . . . dominium hominis super hominem est naturale“; vgl. ebd. II, 10 p. 30 a–b; IV, 7 p. 75a; Engelb. Adm., *ort. c.* 1, p. 754.

⁸³ Joh. Saresb., *Politr.* V, 2 p. 283, 14–19; VI, 20 pp. 58f.; vor ihm bereits Wilhelm von Conches, *Glosae super Macrobius* (Cod. Bernensis 266; fol. 1^{rb-vb}).

Fabel des Menenius Agrippa vom Magen und den Gliedern⁸⁴. Die beabsichtigte Wirkung wurde hierbei dadurch erreicht, daß in einer Situation, in welcher die bestehende Ordnung in Frage gestellt schien, die Solidarität aller gesellschaftlichen Gruppen beschworen wurde. Besonders angesichts äußerer Bedrohung und innerer Konflikte bestand das verständliche Interesse, die bestehende Ordnung unter Hinweis auf die Einheit des Organismus und die Harmonie der Teile zu bewahren. Politische und gesellschaftliche Krisen erschienen dieser Sicht zufolge als eine das Gemeinwesen bedrohende Krankheit, der im Interesse des Ganzen zu wehren sei. In diesem Sinne wertete Friedrich II. die Erhebung seines Sohnes Heinrich (VII.) von 1234 als einen „morbus intestinus“⁸⁵, zu dessen Abwehr die Fürsten als „membra imperii“ aufgerufen seien. Dennoch stand auch hier der Organismusvergleich nicht einseitig im Dienste einer herrschaftlichen Ideologie. Nikolaus von Kues etwa führte die tödliche Krankheit des Reiches gerade auf die von den Fürsten betriebene Machtpolitik zurück, wodurch jenes gleichsam zerfleischt werde⁸⁶. Angesichts der Reformfeindlichkeit weiter Kreise der weltlichen und geistlichen Obrigkeit versuchte ein zeitgenössischer Bearbeiter der sog. *Reformatio Sigismundi*, mit Hilfe des Organismusvergleichs ein Widerstandsrecht der Untertanen zu begründen: „wil das haupt nit weren zwar, so müesent die glieder dem haupt widerstan und ain arzney tun, das der leib bestant“.⁸⁷

Eine vom organischen Gedanken ausgehende Sicht von Staat und Gesellschaft entsprach dem Bedürfnis des mittelalterlichen Menschen nach Einbindung in einen den einzelnen übergreifenden Ordnungszusammenhang. Auf eindrucksvolle Weise wird dies durch die Bemerkung Konrads von Megenberg belegt, es sei widernatürlich, wenn der Mensch nicht Haupt oder Glied eines Ganzen ist⁸⁸. Dennoch blieb der Organismusvergleich im Mittelalter nicht allein auf diese Ordnungsfunktion beschränkt. In einer Zeit, in welcher weite Bereiche des staatlichen Lebens noch vorwiegend von personalen Bezügen bestimmt waren, stellte er vielmehr eine gedankliche Hilfe bei der Ausbildung einer transpersonalen Staatsvor-

⁸⁴ Kennzeichnung als Ausdruck einer ‚sozial-konservativen‘ Staats- und Gesellschaftsauffassung; Robert von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt* 2 (München 1925) pp. 425 f.

⁸⁵ Friedrich II., *Encyclica de Heinrico rege* (MGH Const. 2, Nr. 193) p. 238, 21–25.

⁸⁶ Nic. Cus., *conc. cath.* III, 32 (507) p. 438; III, 30 (503) p. 436.

⁸⁷ Reformation Kaiser Siegmunds, Redaktion G (ed. Heinrich Koller, MGH Staatschriften d. späteren Mittelalters 6, Stuttgart 1964) p. 182, 41–43; vgl. hierzu künftig Tilman Struve, *Reform oder Revolution? Das Ringen um eine Neuordnung in Reich und Kirche im Lichte der „Reformatio Sigismundi“ und ihrer Überlieferung*, „Zeitschr. f. d. Gesch. d. Oberheims“ 126 (1978).

⁸⁸ Konrad von Megenberg, *De translatione Romani imperii* c. 13 (ed. Richard Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern 2, = Bibl. d. kgl. Preuss. Hist. Inst. in Rom 10, 1914) p. 297: „Nam omnis homo de iure aut est caput aut aliud membrum tocius integralis.“

stellung dar. Dank des Organismusvergleichs blieb der Staat für die mittelalterliche Anschauung jedoch niemals abstrakte Idee, sondern stets lebendige, erfahrbare Realität. Die organologische Betrachtungsweise brachte darüber hinaus ein dynamisches, nach Veränderung verlangendes Moment in die mittelalterliche Gesellschaft, indem der Gedanke eines harmonischen Zusammenwirkens aller gesellschaftlichen Gruppen in Konkurrenz zu älteren, herrschaftsständischen Ordnungsvorstellungen trat.