

FB05: Philosophie und Philologie
Philosophisches Seminar
Oberseminar: Johannes von Salisbury: Policraticus
Leitung: PD Dr. Stephan Grotz, Dr. Dr. Stefan Seit
Semester: Sommersemester 2012



Das Verbot des Tyrannenmordes

Eine Untersuchung der anthropologischen Grundlagen der Tyrannenmordlehre des
Johannes von Salisbury

HAUSARBEIT

Name: Joachim, Julian
Adresse: Mainzer Straße 14–16, 55411 Bingen
Telefonnummer: 06721 - 979 9779
E-Mail-Adresse: jjoachim@students.uni-mainz.de

8. Semester
Philosophie

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
1 Relevanz dieser Arbeit für die aktuelle Forschung	4
1.1 Forschungsstand	4
1.2 Situierung dieser Arbeit in der Forschung	8
2 Die Arten der Tyrannis und ihr (gemeinsamer) Ursprung	9
2.1 Merkmale des tyrannischen Verhaltens	10
2.2 Die <i>Tyrannis der Begierde</i>	12
2.2.1 Beschaffenheit und Ziel des Menschen	12
2.2.2 Sündhaftigkeit und Sündenfall	14
2.2.3 Zusammenhang mit der Tyrannis	19
3 Inwiefern ist Tyrannenmord erlaubt oder verboten?	20
3.1 Subjektivität der Tyrannis	20
3.2 Positive Bewertung des Tyrannenmordes in den Beispielen	22
3.3 Tyrannenmord als Hinwendung zu den ewigen Gütern	24
Schlusswort	25
Literaturverzeichnis	28

Einleitung

Johannes von Salisbury¹ galt (und gilt vielen immer noch) als herausragender Theoretiker des Tyrannenmordes des 12. Jahrhunderts. Dieses Bild rührt insbesondere daher, dass er in seinem politischen Hauptwerk *Policraticus* weitläufige Passagen dem Gedankengang widmet, was der Tyrann im Gegensatz zum rechtmäßigen und gesetzmäßigen Fürsten (*princeps*)² ist und ob und wie für das Volk eine Verpflichtung besteht, den *tirannus* zum Wohle der Gemeinschaft zu ermorden. So erfreute sich der *Policraticus* bis heute vieler Bezugnahmen, wenn es darum ging, gegen die Obrigkeit zu protestieren und sich als Volk zu erheben.³

Dabei hat die Forschung ca. ab der Mitte des letzten Jahrhunderts die Aufmerksamkeit auf einige widersprüchliche Aussagen Johannes' zum Tyrannenmord gelenkt und die damit verbundenen Probleme in den Blick genommen. So findet man bei Johannes einerseits Aussagen wie: „Der Tyrann muss als Abbild der Schlechtigkeit gewöhnlich getötet werden.“⁴ Oder: „Ferner ist den Tyrannen zu töten nicht nur erlaubt, sondern [auch] billig und gerecht.“⁵ Diese Passagen legen es durchaus nahe, den Autor so zu verstehen, als wolle er nachdrücklich zum Tyrannenmord aufrufen. Dagegen gibt es auch Stellen, an denen er einen ganz anderen Ton anschlägt: „Daraus erhellt leicht, [...] dass es ehrenwert war, ihn [sc. den Tyrannen] zu töten, jedoch nur, wenn er anders nicht gebändigt werden konnte.“⁶ Oder auch: „Bestimmt ist es das nützlichste und sicherste Verfahren [...], wenn die Unterdrückten sich unter den Schutz der göttlichen Gnade flüchten und [...] durch demütige Bitten die Geißel abwenden, mit der sie gezüchtigt werden.“⁷ Hier scheint Johannes eher vom Tyrannenmord abzuraten und auf andere Mittel zu setzen.

¹Für einen knappen Überblick über Leben und Werk des Johannes vgl. McGurk (1975).

²Es wird hier in der Übersetzung von *princeps* nach *Fürst* S. Seit gefolgt. Fürst bedeutet in dieser Übersetzung nicht den tatsächlichen Titel des Fürsten, sondern steht für jede (rechtmäßige) Herrschaft überhaupt (vgl. Seit (2008), S. 45).

³Vgl. Nederman (1988), S. 365: „[...] John's discussion of tyrannicide has been cited by all manner of later political thinkers and polemicists – from thirteenth-century jurists to sixteenth-century protestants to Fidel Castro – as inspiration or justification for their own theories and strategies.“

⁴Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, VIII, 17: „[T]irannus, pravitatis imago, plerumque etiam occidendus“ (345, 29/304-305).

Die erste Angabe bezieht sich auf die Seiten- und Zeilenzählung der Ausgabe von Webb, die zweite auf die Doppelseiten der Teilübersetzung von Seit. Wenn nicht anders angegeben, sind die deutschen Übersetzungen dieser entnommen. Außerdem wurde die Schreibweise, wenn verschieden, dem Text der Seit-Ausgabe angeglichen.

⁵Ebd., III, 15: „Porro tyrannum occidere non modo licitum est sed aequum et iustum“ (232, 18). Übers. v. J. Joachim.

⁶Ebd., VIII, 18: „Ex quibus facile liquebit quia semper tyranno licuit adulari, licuit eum decipere et honestum fuit occidere, si tamen aliter coherceri non poterat“ (364, 5/346-347).

⁷Ebd., VIII, 20: „Et hic quidem modus delendi tyrannos utilissimus et tutissimus est, si qui permuntur ad patrocinium clementiae Dei humiliati confugiant et puras manus levantes ad Dominum devotis precibus flagellum quo affliguntur avertant“ (378, 22/362-363).

Angesichts verschiedener Forschungspositionen und Lösungsvorschlägen bezüglich der Frage nach dem Tyrannenmord, die noch relativ unbefriedigend sind, wird diese Arbeit den Versuch darstellen, den Blickwinkel auf das Problem zu verschieben. Bisher beachtete die Forschung den *Policraticus* eher politologisierend, wobei oft der philosophische Hintergrund außer acht gelassen wurde.⁸ Es wird daher hier der Versuch unternommen, *hinter* die Staats- und Herrscherkonzeption des Johannes zu schauen und deren anthropologischen Grundlagen herauszuarbeiten. Dadurch wird sich die Frage beantworten, ob der Tyrannenmord erlaubt ist und wenn ja, in welcher Weise. So werden zunächst die drei wichtigsten Forschungspositionen skizziert werden, um dann in Auseinandersetzung mit diesen eine eigene Position zu entwickeln.

1 Relevanz dieser Arbeit für die aktuelle Forschung

Um die Notwendigkeit zu zeigen, eine weitere Untersuchung über den Tyrannenmord bei Johannes von Salisbury zu schreiben, ist es sinnvoll, zunächst die wichtigsten bisherigen Forschungsergebnisse auf diesem Gebiet zu beschreiben. Danach sollen die argumentativen Probleme dieser Positionen gezeigt werden und warum die vorliegende Arbeit über sie hinaus geht.

1.1 Forschungsstand

Wie geht man nun mit diesen Widersprüchen um? Es gibt hierzu in der Forschung drei Tendenzen: (1) Eine Möglichkeit wäre die radikale Ablehnung einer Theorie des Tyrannenmordes. Diesen Ansatz verfolgt J. van Laarhoven,⁹ der all jene Stellen, an denen Johannes positiv über den Tyrannenmord spricht, relativierend kontextualisiert. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Johannes' Schwerpunkt „auf dem Tyrannen liegt, nicht auf seinem letztlichen Mörder.“¹⁰ Es ginge Johannes also nicht darum, den theoretischen Unterbau für den Volksaufstand zu liefern, sondern anhand einer Menge historischer Beispiele zu zeigen, dass „die Tyrannis ihre eigene Strafe in sich trägt.“¹¹ Van Laarhoven reduziert damit die positiven Aussagen Johannes' gleichsam auf Null; er lehnt sogar ihre Vorhandenheit ab, indem er sagt, Johannes mache ja eigentlich keine solchen Aussagen, sondern gebe nur Beispiele aus der Geschichte, die belegten, dass der Tyrann immer zu einem schlechten Ende finde. Sein Ergebnis lautet somit, dass es

⁸Vgl. Grellard (2007), S. 17: „[L]a pensée [de Jean] semble intéresser davantage l'historien que le philosophe. [...] Et l'on rejette sa philosophie [...] pour la renvoyer vers le domaine des lettres plutôt que celui de la spéculation.“

⁹Vgl. van Laarhoven (1984).

¹⁰Ebd., S. 328: „The whole accent is on the tyrant, not on his eventual murderer.“ Übers. aller fremdsprachigen Zitate aus der Forschungsliteratur v. J. Joachim.

¹¹Ebd., S. 324: „Tyranny carries its own punishment.“

in keiner Weise eine Tyrannenmordlehre gebe.¹² Die widersprüchlichen Aussagen stellten also keine Problematik in einer Theorie des Tyrannenmordes dar, sondern bezögen sich auf ein anderes Thema, nämlich auf eine „*Tyrannenlehre*, eine ausgearbeitete Theorie der Tyrannis und Tyrannen.“¹³ Was van Laarhoven macht, ist also eine Einbettung der einen Frage in eine andere, übergeordnete. Somit seien die widersprüchlichen Aussagen jeweils in anderem Zusammenhang zu verstehen und verlören ihre Widersprüchlichkeit. Man kann hier die Frage stellen, ob solch eine negierende Lesart der Konzeption des Johannes' gerecht werden kann.¹⁴

(2) Nicht ganz so radikal gehen R. Rouse und M. Rouse das Problem an. So setzen sie bei der Frage an, „warum Johannes das Prinzip des Tyrannenmordes vorschlug; und in der logischen Folge, warum seine Aussage über dieses Prinzip inkonsistent war.“¹⁵ Die These lautet also, dass die Inkonsistenz bezüglich des Tyrannenmordes keine Schwäche seitens Johannes darstelle, sondern dass sie gewollt so vorgetragen werde und somit einen systematischen Zweck habe. Insofern würde es sich also ebenfalls nicht um Widersprüche handeln. Allerdings aus anderen Gründen als bei van Laarhoven. Rouse und Rouse binden die unterschiedlichen Aussagen in die Argumentation Johannes' ein. Dabei kommen sie zu dem Schluss, dass der *Policraticus* König Heinrich II. (entweder direkt oder indirekt)¹⁶ beeinflussen und gleichsam läutern solle, ein besserer Herrscher (gemäß den Prinzipien des *princeps*) zu sein. Die Behandlung des Tyrannenmordes diene dabei als Warnung an ihn, was passieren könnte, wenn er sich nicht bessere. Dennoch sei das Buch keine Anleitung zum Tyrannenmord, denn obwohl dieser durchaus schon gerechterweise vorgekommen sei (wie aus den historischen Beispielen hervor gehe), liege die Entscheidung, ihn auszuführen, nicht beim Menschen. Wenn es nämlich so wäre, könne jeder nach eigenem Ermessen seinen Herrscher töten, wenn er sich von ihm tyrannisch behandelt fühlte. Die Folge wäre Anarchie.¹⁷ Nein, die tatsächliche ausführende Kraft im rechtmäßigen Tyrannenmord sei Gott. „Gott, und nur Gott, bestraft Tyrannen.“¹⁸ Dabei stünden ihm verschiedene Mittel zur Verfügung, wovon der Tyrannenmord eines sei, welches *durch* einen Menschen zur Ausübung komme. Der Mensch selbst sei aber nicht der,

¹²Vgl. ebd., S. 328: „[John] does not have such a theory.“

¹³Ebd., S. 329: „John of Salisbury has, indeed, a real *Tyrannenlehre*, an elaborated theory about tyranny and tyrants [...]“

¹⁴Vgl. Seit (2008), S. 40.

¹⁵Rouse/Rouse (1967), S. 695: „The main question, then, is why John proposed the principle of tyrannicide; and its corollary, why his statement of that principle was inconsistent.“

¹⁶Vgl. ebd., S. 704: „After all, John wrote the book for the royal chancellor Thomas Becket [and] hoped that his book would influence the king as well. [...] Moreover, John intended that the *Policraticus* should influence the king directly.“

¹⁷Vgl. ebd., S. 697: „If this were all he had to say on the subject [of tyrannicide], his doctrine would truly be anarchical, leaving every private citizen with the permission, indeed the encouragement, to be his own judge and executioner of any ruler who in his own opinion fits the description of a tyrant.“

¹⁸Ebd., S. 703: „God, and only God, punishes tyrants.“

der entscheidet, sich dazu zu entschließen. Insofern sei also das Problem der widersprüchlichen Aussagen gelöst. Problematisch dabei ist, dass die Rouses keinerlei Anmerkung dazu machen, welches Kriterium Johannes dafür angibt, wann denn jemand weiß, dass er in einer bestimmten Situation von Gott beauftragt ist, den Tyrannen zu ermorden. Ein solches geben sie nicht, weil Johannes den Tyrannenmord nicht als ausführbar erachte, sondern als reine Theorie betrachte.¹⁹ So kommen sie zu dem merkwürdigen Gesamtergebnis, dass Johannes' reine Theorie des Tyrannenmordes gleichzeitig eine praktische Wirkung habe, nicht in dem Sinne, dass ein Tyrann wirklich ermordet wird, sondern in dem Sinne, „dass Johannes hoffte, dadurch Heinrich zu überzeugen, dass er zu seinem eigenen Wohle in Übereinstimmung mit dem Gesetz herrschen muss,“²⁰ da er sonst (auf welche Art auch immer) von Gott dafür bestraft werde. Im Unterschied zu van Laarhoven sehen Rouse und Rouse durchaus eine Theorie, die aber als solche kein praktisches Gegenstück habe. Ihre Anwendung beschränke sich auf die Rolle des *Policraticus* als „eines pädagogischen Instruments für die Erziehung künftiger und gegenwärtiger Tyrannen.“²¹

(3) Das gänzliche „Gegenstück“ zu van Laarhovens Position bildet diejenige von C. Nederman. Er tritt dafür ein, zur „orthodoxen Lesart“ des *Policraticus* zurückzukehren und zu sehen, wie man, wenn man voraussetzt, dass Johannes den Tyrannenmord lehrt, diesen aus dem Text heraus bekräftigen kann.²² Um dies zu erreichen, rückt er Johannes' organologisches Staatskonzept in den Mittelpunkt seiner Untersuchung. Johannes stellt darin dar, dass ein Staat und ein Körper in einem Mikrokosmos-Makrokosmos-Verhältnis zueinander stehen.²³ John ordnet jedem Körperteil nun einen Teil des Staates zu. Wie genau diese Zuordnung funktioniert ist eher nebensächlich, wichtig ist – und das ist Nedermans Punkt – dass jedes Mitglied des Gemeinwesens nicht einfach nur in einer Gesellschaft wohne, sondern *Bestandteil* desselben sei und somit in gewisser Weise an Individualität verliere.²⁴ Man lebe im Staat nicht auf sein eigenes Wohl hin, sondern „alle Willen sind auf denselben Grundsatz eines andauernden gemeinsamen Zweckes ausgerichtet.“²⁵ Wenn aber dieser Zweck in Gefahr sei,

¹⁹Vgl. ebd., S. 705: „[...] John was not, even in hypothesis, propounding the doctrine of tyrannicide as a plan of action.“

²⁰Ebd., S. 709: „But it is theory with practical purpose, that John hoped thereby to convince Henry that, for his own good, he must rule in accordance with the law.“

²¹Seit (2008), S. 38.

²²Nederman (1988), S. 366: „An honest appraisal indicates, I contend, that there is still some wisdom in the orthodox reading of John's doctrine of tyrannicide.“

²³Vgl. Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, IV, 1: „[...] dum [humanae] sunt alter alterius membra.“ (235, 12/58-59) ; V, 2: „Est autem res publica [...] corpus quoddam [...]“ (282, 11/164-165).

²⁴Vgl. Nederman (1988), S. 370f: „[T]he body politic is invoked in the *Policraticus* as the expression of a principle of cooperative harmony through which otherwise disparate individuals and interests are reconciled and bound together.“

²⁵Ebd., S. 371: „[...] all wills are attuned to the same precept of an enduring common purpose.“

müsse sich der kollektive Wille des Gemeinwesens darauf richten, ihn möglichst schnell wieder zu erreichen. Was aber ist dieses Endziel des Gemeinwesens? Die Gerechtigkeit, auf die sich in der Folge alle ausrichten müssen.²⁶ Wenn sich nun ein Tyrann zum Herrscher aufschwinge, sei jedes Mitglied des betroffenen Gemeinwesens qua Mitgliedschaft dazu verpflichtet, sich dessen zu entledigen. Die Notwendigkeit des Tyrannenmordes sei also – selbst unabhängig von den widersprüchlichen Einzelaussagen – in der Organologie des Staates verankert, die „eine konzeptuelle Struktur ist, welche den Tyrannenmord logisch mit sich bringt.“²⁷ Nederman verlegt also die Zuständigkeit für den Tyrannenmord aus der Verantwortung Gottes wieder zurück in die Domäne des Menschlichen. Das Gemeinwesen selbst sei so angelegt, dass im Falle eines Regulationsbedarfes dasjenige, was dem Gemeinwohl zu schaden droht, beseitigt werde. Dabei sei nicht Gott derjenige, der eigentlich handelt oder die Handlung delegiert, sondern der Mensch selbst sei dafür verantwortlich zu handeln.²⁸ Somit lautet das Ergebnis Nedermans Untersuchung, dass es nicht nur eine Theorie des Tyrannenmordes bei Johannes gibt, sondern dass diese, insofern sie aus der Struktur eines Staates logisch folgt, auch bei Bedarf zur Anwendung kommen *muss*. Der *Policraticus* ist also kein „Handbuch“, wie bei van Laarhoven und den Rouses,²⁹ sondern wirklich ein Aufruf an seine Leser, dass unter bestimmten Umständen der Tyrannenmord nicht nur erlaubt, sondern geradezu gefordert ist.³⁰

Nederman steht mit dieser Position nicht nur selbst in einer langen Auslegungstradition, sondern zeigt auch in der ihm nachfolgenden Forschung mehr Einfluss als andere Positionen. So bezieht sich beispielsweise A. Classen direkt auf Nederman, wenn er sich für das Recht des Volkes, sich gegen den Herrscher zu erheben ausspricht.³¹ Aber auch K. Forhan sieht zwar den *Policraticus*, ähnlich den Rouses, als Anleitung für den Fürsten, wie er regieren sollte.³² Dennoch scheint auch sie sich Nederman in dem Punkt anzuschließen, dass der Tyrannenmord in bestimmten Fällen unausweichlicherweise *tatsächlich* zur Anwendung kommen muss, und somit eben die logisch folgende Reaktion des Volkes auf bestimmte Herrschaftsformen ist.³³

²⁶Vgl. Ebd., S. 372: „Every organ of the body must conduct itself according to the dictates of justice.“

²⁷Ebd., S. 367: „[A] conceptual structure that logically entails tyrannicide.“

²⁸Vgl. ebd., S. 378: „It is not John’s contention here, of course, that God’s will is executed by means of direct intervention in human affairs.“

²⁹Vgl. van Laarhoven (1984), S. 329: „The *Policraticus* [...] is [...] a guide-book [...]“; vgl. Rouse/Rouse (1967), S. 705: „[T]he *Policraticus* is, after all, a prince manual.“

³⁰Vgl. Nederman (1988), S. 366f: „[John] did mean for his readers to conclude that – at least under fixed conditions – it is right and proper to employ force against a tyrant.“

³¹Vgl. Classen (2008), S. 19: „Although some scholars have interpreted John’s political, ethical, and moral discussions as actually opposed to concrete tyrannicide, I can only concur with Cary Nederman [...]“

³²Vgl. Forhan (1992), S. 33: „[...] written for the instruction of princes [...]“

³³Vgl. ebd., S. 40: „If they [sc. princes] persist in the vices, certain consequences are equally inevitable: slavery, tyranny, and, ultimately, death.“

Und C. Grellard scheint sich indirekt auf Nederman zu stützen, wenn er über die Stellung der Laien und ihren Anteil an der Verantwortung für das Gemeinwesen spricht. Der Einfluss Nedermans wird dadurch deutlich, dass Grellard ausdrücklich mit der Einbindung aller Mitglieder in die Gemeinschaft spricht.³⁴ Es gibt somit also keine bahnbrechenden, neuen Interpretationsansätze, die über diese drei Positionen und Argumentationslinien hinausgehen.

1.2 Situierung dieser Arbeit in der Forschung

Was haben diese aber alle gemeinsam und warum sind sie unbefriedigend? Alle Ergebnisse basieren auf einer Untersuchung des *Policraticus*, die sich auf sein Staatsmodell beschränkt. Entweder also werden nur die Aussagen zum Tyrannenmord für sich und als eigenes Thema betrachtet, oder es wird versucht, diese gleichsam als Unterpunkt einer übergeordneten Staatstheorie zu sehen. Somit befinden sich alle drei – van Laarhoven, die Rouses und Nederman – auf einer Ebene: Sie versuchen Johannes' Gemeinwesen aus sich selbst heraus zu verstehen. Dies ist per se nichts Schlechtes. Man muss allerdings kritisch anmerken, dass sie dabei zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, die sich nicht nur geringfügig, sondern fundamental voneinander unterscheiden. Das ist es, was unbefriedigend ist. Vom gleichen Ausgangspunkt gehen alle sozusagen verschiedene Wege und kommen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Dabei gibt es keinen richtigen Maßstab dafür, welche Lesart Johannes am angemessensten ist.

Diese Arbeit stellt daher den Versuch dar, über den Ansatzpunkt der etablierten Forschungspositionen hinaus zu gehen. Dabei soll zuerst die Frage nach der Tyrannis, ihren Arten und ihrem Ursprung ins Blickfeld geraten. Allerdings nicht derart, dass gefragt würde, wie ein Tyrann an die Herrschaft kommt; denn damit würde man sich immer noch auf derselben Ebene befinden. Vielmehr sollen die anthropologischen Voraussetzungen dafür, dass überhaupt jemand zum Tyrannen wird, herausgearbeitet werden. Von dort ausgehend kann dann gezeigt werden, dass man für Johannes zwar wirklich von einer „Theorie des Tyrannenmordes“ sprechen kann, dass diese aber *negativ* ist; dass Johannes also theoretisch zeigt, dass man den Tyrannen *nicht* ermorden darf.³⁵

³⁴Vgl. Grellard (2008), S. 178: „Reprenant un modèle néo-platonicien d'émanation, il [Jean] cherche ainsi à montrer comment l'autorité et la puissance se diffusent du sommet à la base [...]“; S.186f: „L'application du schème néo-platonicien de l'émanation le conduit plutôt à défendre l'idée d'une participation plus ou moins affaible de tous les degrés de la puissance publique à la puissance divine.“

³⁵Es wird sich dabei herausstellen, dass Johannes dies auf einer klar augustinischen Argumentationsgrundlage erreicht, indem er den augustinischen Weisheitsbegriff seinen Überlegungen zugrunde legt. Um die Länge der Arbeit zu schonen, soll dieser hier nicht entwickelt werden. Um sich einen Eindruck davon zu verschaffen vgl. Seit (2012), insbes. S. 67–89; oder Schulthess/Imbach (1996), insbes. S. 63–77.

2 Die Arten der Tyrannis und ihr (gemeinsamer) Ursprung

Johannes benutzt den Begriff des Tyrannen nicht etwa bloß für einen verdorbenen Herrscher. Vielmehr beschreibt er dadurch einen bestimmten Typus der Machtausübung. Je nachdem, wie sich jemand, dem Macht gegeben wurde, gegenüber denen verhält, über die sie ihm gegeben wurde, ist er als Tyrann zu bezeichnen. Tyrannen sind also *alle*, „die die ihnen von oben überlassene Macht den Untertanen gegenüber missbrauchen.“³⁶ Dabei kann „von oben überlassene Macht“ sowohl bedeuten, dass diese von Gott kommt, wie es bei der höchsten Macht, also dem Staatsoberhaupt, der Fall ist,³⁷ oder kann von dieser höchsten innerweltlichen Macht ihrerseits weiter delegiert und abgegeben werden.³⁸ Es ist zu bedenken, dass hier eben nicht nur von tyrannischer Macht die Rede ist, sondern von jeder Macht. Aber ebenso wie es Macht auf verschiedenen Ebenen gibt, gibt es auch verschiedene Arten von Tyrannen. Johannes unterscheidet dabei auf erster Ebene zwischen weltlicher und geistlicher Tyrannis.³⁹ Diese Unterscheidung ist nicht so zu verstehen, als beziehe sich die geistliche Tyrannis auf die Seele der Menschen, die weltliche dagegen auf den Körper. Vielmehr handelt es sich um die reine Feststellung, dass es Tyrannen sowohl im säkularen Bereich gibt als eben auch im kirchlichen, d.h. dass es durchaus auch vorkommen kann, dass Priester eine ähnliche oder dieselbe Gesinnung haben, wie sie für Tyrannen charakteristisch ist.⁴⁰

Aber beide Arten werden wiederum unterteilt auf Tyrannen in einem Haushalt, innerhalb eines Staates und den Tyrannen an der Spitze des Staates auf der Seite der weltlichen Tyrannis;⁴¹ und auf bezahlte Hirten und Diebe (unter den Hirten) auf der Seite der kirchlichen

³⁶Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, VIII, 18: „[...] sed omnes esse tirannos qui concessa desuper potestate in subditis abutuntur.“ (359, 26/336-337).

³⁷Vgl. ebd., IV, 1: „Omnis enim potestas a Domino Deo est [...]“ (236, 7/60-61); VIII, 18: „Ministros Dei tamen tirannos esse non abnego [...]“ (358, 7/332-333).

³⁸Vgl. ebd., IV, 2: „Nam etsi suos princeps videatur habere lictores, ipse aut solus aut praecipuus credendus est licitor“ (239, 7/66-67). Dem Fürsten, als eigentlichem *licitor* sind also weitere *lictores* unterstellt, die in seinem Namen und somit durch seine Amtsgewalt, die er auf sie überträgt, ihre Aufgaben ausführen können. Vgl. dazu auch die Überlegungen zur Rolle der Laien in Grellard (2008).

³⁹Vgl. Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, VIII, 17: „[...] sive ecclesiastici sive mundani [tiranni] sint [...]“ (347, 16/308-309).

⁴⁰Diese Feststellung sieht natürlich nach einem schweren Vorwurf seitens Johannes gegen die Kirche aus. Mit viel Aufwand versucht er, diesen noch zu relativieren, in dem er von der Annahme Abstand nimmt, derartige komme in der Kirche *tatsächlich* vor. Es scheint aber, wie noch deutlicher herauszustellen ist, dass hierbei die Doppelrolle verschiedener kirchlicher Amtsträger, die sowohl ein kirchliches als auch ein weltliches Amt in ihrer Position vereinen, der entscheidende Punkt zu sein. Die Frage nach dieser engen Verknüpfung von Staat und Kirche war für Johannes' Zeit im Allgemeinen (vgl. Krieger (1990), S. 80-149) und Johannes selbst im speziellen (Vgl. Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, VIII, 17 (insbes. 357, 8ff/330-331)) ein schwerwiegendes Problem.

⁴¹Diese Einteilung ist durch Interpretation einer Stelle, die Johannes von Augustinus zitiert, zu gewinnen:

Tyrannis. Die Unterteilung der geistlichen Tyrannen bedeutet dabei einen Unterschied in der Schändlichkeit, die der weltlichen zusätzlich jeweils eine Verbreiterung des jeweiligen Einflussbereiches und somit eine Vergrößerung des Machtmissbrauchs. Es ist nun als nächstes zu sehen, was jeweils die Tyrannen ausmacht, worauf sie sich beziehen und dann, was das gemeinsame an ihnen ist.

2.1 Merkmale des tyrannischen Verhaltens

Der öffentliche Tyrann als Staatsoberhaupt wird insbesondere als Negation des Fürsten dadurch charakterisiert, dass er „sich der Gesetze entledigt und das Volk in Knechtschaft stürzt.“⁴² Gemeint ist dabei vor allem das Gesetz, dem der Fürst unterliegt, welches unterschieden ist von dem Gesetz, dem das Volk unterliegt. Das Staatsoberhaupt steht in gewisser Weise über dem Gesetz, was aber nicht bedeutet, dass er Narrenfreiheit besitzt. Der Tyrann dagegen sieht sich nicht als durch dieses Gesetz gebunden und legt dafür seinen Untertanen umso härtere Gesetze auf. Eben dadurch stürzt er sie gleichsam in Knechtschaft, indem er die Gesetze so erlässt, dass sie bloß ihm nutzen, den Nutzen der Gemeinschaft aber nicht befördern. Wozu aber soll der Fürst durch das Gesetz veranlasst werden? Es handelt sich dabei vor allem um eine „Norm zur Lebensführung“,⁴³ also um gewisse Regeln, an denen der Fürst sein Verhalten auszurichten hat. Diese entnimmt Johannes einer längeren Passage aus dem Deuteronomion, die er Punkt für Punkt auslegt und zu eben diesen Regeln kommt.⁴⁴ Es geht dabei darum, dass der Fürst bescheiden, vorbildlich, keusch, nicht geizig und nicht hochmütig sein soll. Der Tyrann, als Gegenteil des Fürsten, wird somit charakterisiert als einerseits verschwenderisch (denn er liebt die Ausschweifungen), andererseits auch als gierig (denn er will so viel Reichtum wie möglich um sich scharren), hochmütig, arrogant und

„Wie der Große Vater Augustinus bezeugt, gäbe es [wenn es keine tyrannischen Verhaltensweisen gäbe,] friedliche und einander freundlich gesinnte Königreiche, die sich des Friedens erfreuen, wie verschiedene Familien in einer wohlgeordneten Bürgerschaft und verschiedene Personen in derselben Familie.“ („Essent etiam, sicut magnus pater testit Augustinus, ita regna quieta et aica pace gaudentia, sicut in composita civitate diversae familiae aut in eadem familia diversae personae“ (346, 5/304-305).) Hier sind deutlich die drei Ebenen zu erkennen, die jeweils einen immer kleineren Bereich abdecken. Das Staatsoberhaupt bezieht sich auf alle unter ihm, der einzelne Mensch im Staat auf seine weitere Umgebung, das Familienmitglied auf seine unmittelbare Umgebung.

⁴²Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, VIII, 17: „[...] leges evacuet et populum devocet in servitum“ (345, 20/304-305).

⁴³Ebd., IV, 4: „Vivendi formulam“ (245, 10/80-81).

⁴⁴Es ist zu beachten, wie Johannes mit dem Namen *Deuteronomion* spielt. Dadurch macht er klar, dass es sich um ein *zweites Gesetz* handelt, das eben vom weltlichen Gesetz, das für die Untertanen gilt, unterschieden ist. Außerdem ist zu beachten, dass es sich um ein Gesetz aus der Bibel, mithin ein göttliches Gesetz handelt, dem der Fürst unterliegt. Das Verhältnis des Fürsten zur Kirche und zur Religion, die ja die eigentliche Instanz für die Auslegung und Behandlung solcher biblischen Texte ist, thematisiert Johannes im *Policraticus* ebenfalls. Zur allgemeinen Problematik der „Religiosität“ des Fürsten zu Johannes' Zeit vgl. Kantorowicz (1994).

herablassend gegenüber den Untertanen. Dabei legt er diesen schwere Gesetze auf, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, die sich offenbar auf das Materielle beziehen. Der Tyrann will in Reichtum schwelgen und sich seinen Begierden nach viel Essen, vielen Frauen und einer bedeutend höheren Stellung als alle anderen sie haben, hingeben. Es scheint also, als sei der Hauptunterschied zwischen dem Tyrannen und dem Fürsten, dass letzterer seine Gelüste, die mit dem Körperlichen und Vergänglichen zu tun haben, beherrscht, ersterer dagegen von ihnen geleitet wird.

Ebenso auch die Tyrannen im privaten Bereich, sei es, dass jemand innerhalb seiner Familie sich zügellosen Begierden hingibt und damit Leid verursacht, sei es, dass jemand aus Gier oder ähnlichem zum Verbrecher wird. Diese nun werden durch das Gesetz, unter dem sich alle Untertanen befinden, gestraft. Wenn jemand ein Verbrechen begeht, hat das Gesetz eine doppelte Funktion. Einerseits – um bei der Körper-Metapher zu bleiben – heilt es den Staat von einem kranken Glied, das dem Staat im Ganzen schadet.⁴⁵ Damit ist aber auch gleich eine individuelle Heilung, bzw. eine Läuterung des Verbrechers verbunden. Der Verbrecher muss gleichsam Buße tun und wird so wieder auf den Pfad der Tugend zurück geführt. Es klingt hier schon deutlich eine Verschränkung von Aufgaben an, die man eigentlich der Kirche zurechnen würde, nämlich die Sünder durch Buße zur Rechenschaft zu ziehen, und denen, die unter die Zuständigkeit des Staates fallen, wie eben die Gerichtsbarkeit. Das Gesetz jedenfalls hält die Untertanen dazu an, indem es Verbrechen unter Strafe stellt, sich *nicht* den Begierden hinzugeben, um nicht zum Tyrannen zu werden, bzw. tyrannisches Verhalten an den Tag zu legen. Auch hier ist dieses Verhalten gekennzeichnet durch die Hinneigung zu körperlichen Lastern. Die Untertanen haben hier sozusagen den „Vorteil“, dass sie das Gesetz über ihnen haben und dass es jemanden gibt, der sich (jetzt, in ihrem Leben) darum kümmert, dass es auch eingehalten wird. Insofern kann man „[d]en privaten Tyrannen nämlich [...] mittels der Gesetze, die die Lebensweise der Menschen binden, leicht Zügel anlegen.“⁴⁶

Nicht an diese Gesetzte gebunden sind die geistlichen Tyrannen. Interessanterweise sind diese nicht anders charakterisiert als die weltlichen. Die tyrannische Gesinnung scheint also allgemein zu sein. Jeder, der eine solche Gesinnung hat, ist als Tyrann zu bezeichnen. Die geistlichen Tyrannen werden beschrieben durch zwei Aspekte: Einerseits kümmern sie sich primär um ihr eigenes Wohlergehen,⁴⁷ andererseits fürchten sie „den, der [ihren] Besitz an

⁴⁵Vgl. Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, IV, 8. Johannes vergleicht dort den Fürsten mit einem Arzt, der, je nachdem ob eine schwere oder eine leichte Verwundung vorliegt, daran sein Heilmittel auswählen muss.

⁴⁶Ebd., VIII, 18: „Nam privati legibus publicis, quae constringunt omnium vitas, facile chercentur“ (364, 9/346-347).

⁴⁷Vgl. ebd., VIII, 17: „[...] et vitam illorum [sc. tyrannorum sacerdotii] depingere qui in omnibus quae sua sunt quaerunt [...]“ (349/314-315), „Laxant quidem omnes retia in capturam“; sed hi in capturam animarum et rerum, illi res piscantur dumtaxat, contempo periculo animarum“ (353, 10/322-323).

zeitlichen Gütern wegschafft“,⁴⁸ d.h. stiehlt. Im Grunde läuft es auch darauf hinaus, dass die geistlichen Tyrannen nicht ihre eigentliche Aufgabe ausführen, sich um die Seelen der Menschen zu kümmern und das Zeitliche gering zu achten. Die Unterteilung in bezahlte Hirten, die wenigstens oberflächlich den Aufgaben des Klerikers nachgehen, aber nicht um derentwillen, sondern um sich selbst daran zu bereichern,⁴⁹ und in Diebe, die „weder das Wesen noch den Anschein eines Hirten“⁵⁰ haben, und somit nicht einmal zur Täuschung der Leute klerikale Aufgaben ausführen, sondern offensichtlich nur auf ihren materiellen Vorteil aus sind, liefert keine substantiell neuen Erkenntnisse über das Wesen der Tyrannis, da die jeweiligen Vertreter bloß in unterschiedlichem Maße rigoros vorgehen.

Somit ergibt sich, dass das gemeinsame Merkmal *jeder* Tyrannis die Hinwendung zum Zeitlichen und zum Körperlichen ist. Der Tyrann will in jeder Beziehung seinen Willen erfüllt haben und „[will] alles können“;⁵¹ worauf sich aber sein Wille bezieht, wurde aus dem vorher Ausgeführten deutlich. Darin besteht der Schlüssel, noch eine Ebene tiefer zu gehen. Der Keim für die Tyrannis scheint also im Menschen und seiner Beschaffenheit zu liegen. Es muss daher als nächstes auf diesen der Blick gerichtet und untersucht werden, in welcher Weise jeder einzelne Mensch zwischen seinen Begierden nach körperlichen und dem Streben nach überzeitlichen Gütern steht.

2.2 Die Tyrannis der Begierde

Es ist daher für Johannes noch eine weitere, grundständigere Ebene der Tyrannis feststellbar. Um diese herauszustellen ist es notwendig zu untersuchen, wie Johannes dem Menschen bezüglich seines Strebens beschreibt. Was ist das Ziel des Menschen und wie kann er dieses erreichen? Noch wichtiger: wie kann er es *nicht* erreichen?

2.2.1 Beschaffenheit und Ziel des Menschen

Grundsätzlich kann man sagen, dass Johannes – ganz in christlich-neuplatonischer Manier – den Menschen auf eine Zwischenposition, zwischen das Ewige, Himmlische, Göttliche und das Zeitliche, Irdische, „Tierische“ stellt. Der Mensch lebt nun zwar auf der Erde und hat durch seine körperliche Natur am Bereich des Tierischen teil. Er muss sich ernähren, um am Leben zu bleiben, und hat weitere Bedürfnisse, die aus dieser Natur folgen. Andererseits hat er unter diesen Lebewesen auch eine Sonderstellung inne, denn aus einem bestimmten

⁴⁸Ebd.: „[...] eum timet qui temporalium dirripit facultatem [...]“ (351, 12/316-317).

⁴⁹Vgl. ebd.: „Mercennarius autem oves quidem vel specie pascit; [...] nec quidem ovium sed lucri curam habet“ (351, 7/316-317).

⁵⁰Ebd.: „nec rem pastoris habet nec speciem“ (352, 9/318-319).

⁵¹Ebd.: „[...] omnia posse volunt [...]“ (347, 17/308-309).

Grund „kommt es [ihm] zu, mit aufgerichteter Würde des Körpers und der Seele den Himmel und das, was himmlisch ist, zu betrachten, während die übrigen Lebewesen zur Erde geneigt herumrennen.“⁵² Hier sind zwei Aspekte entscheidend, die den Unterschied zwischen Mensch und Tier ausmachen. Einerseits (1) ist der Mensch in körperlicher Hinsicht ausgezeichnet, denn er läuft aufrecht. Alle anderen Lebewesen laufen entweder auf vier Beinen oder gebückt, eben zur Erde hingeneigt. Dies befähigt den Menschen, den Himmel und die Gestirne zu beobachten und zu betrachten. Die anderen Lebewesen aber sind schon aufgrund ihres Körpers nicht dazu in der Lage. Insofern zeichnet sich der Mensch gegenüber ihnen durch seine aufrechte, würdevollere Körperhaltung aus. Dass es sich hierbei überhaupt um eine würdevollere Haltung handelt, ist nur im Lichte des zweiten Aspektes verständlich. Es böte sich nämlich an, einzuwenden, dass die anderen Lebewesen eine viel nützlichere Körperhaltung hätten als der Mensch, um ihr Leben auf der Erde zu leben. So können vierbeinige Tiere beispielsweise schneller Rennen, was zur Beutebeschaffung ein deutlicher Vorteil ist. Andererseits (2) nämlich ist der Mensch auch durch seine Seele ausgezeichnet, denn durch sie ist er dazu fähig, nicht nur das körperliche Himmlische zu betrachten, sondern auch das immaterielle Himmlische. Es ist dem Menschen somit möglich, am Göttlichen teilzuhaben. Die Seele übernimmt dabei die vermittelnde Funktion. Die Nach-Oben-Gerichtetheit des Menschen, der qua Seele eine Verbindung mit diesem nicht-materiellen Bereich hat, drückt sich auch auf der körperlichen Ebene aus, denn auch dort hat er, im Gegensatz zu den anderen Tieren, ein nach oben gerichtetes Streben und eine aufrechte Körperhaltung. Johannes macht keine Aussage darüber, wie es sich bei den Tieren mit einer Seele verhält – ob sie gar keine haben oder wenn ja, wie sich diese von der menschlichen unterscheidet –, aber es ist deutlich, dass die Seele des Menschen den eindeutigen Unterschied zum Tier markiert und wieso: Weil dadurch der Mensch sein körperliches Dasein überscheitern und eben auch den Himmel, der nicht sichtbar ist, betrachten kann.

Allgemeines Ziel des Menschen ist es nun, glücklich zu werden oder besser gesagt: Glückseligkeit zu erlangen. Wie sieht aber die Glückseligkeit aus? Und kann man überhaupt eine allgemeine Aussage darüber machen, oder ist für jeden Glückseligkeit etwas anderes? Glückseligkeit besteht im „stets frohen und ruhigen Zustand eines friedlichen Lebens.“⁵³ Wenn der Mensch dieses friedliche Leben erreicht hat, ist er gleichsam an seinem Ziel angekommen. Alle seine Handlungen sind auf diesen Zustand ausgerichtet und um dieses Zustandes willen führt der Mensch all seine Handlungen aus. Freilich muss sich hier wieder die selbe Frage anschlie-

⁵²Ebd., VIII, 24: „cuius est, cum cetera animalia prona ferantur in terram, celum et quae caelestia sunt erecta dignitate corporis et animi contemplari“ (414, 11/368-369).

⁵³Ebd., VIII, 25: „Sententiae tamen non struo calumpniam quae beatitudinem esse diffinit laetum semper et quietum tranquillae vitae statum“ (418, 6/376-377).

ßen, was „friedliches Leben“ bedeutet. Da der Mensch einerseits körperliches, andererseits auch seelisches Wesen ist, muss vor allem unterschieden werden, in welchem dieser beiden Bereiche dieses friedliche Leben liegt. Also ob es sich um ein irdisches Leben in friedlichen, ruhigen Umständen handelt, oder ob Johannes dabei auf etwas Höheres abzielt. Da es aber gerade das auszeichnende Merkmal des Menschen vor dem Tier ist, auch seelisches Wesen zu sein, und da ihm gerade deshalb eine höhere Stellung zukommt, ist offensichtlich, dass es sich nicht um das körperliche friedliche Leben handeln kann. Denn allem Zeitlichen hängt notwendig der Makel an, dass es nicht beständig ist und wieder vergeht. Das Ewige und Himmlische dagegen bleibt.⁵⁴ Wenn Glückseligkeit daher ein Zustand sein soll, der wirklich sicher und nicht nur vorübergehend sein soll, muss dieser im seelischen Teil des Menschen verortet werden.⁵⁵

2.2.2 Sündhaftigkeit und Sündenfall

Es ist also entscheidend, welchen Dingen man einen Wert beimisst. Um die Glückseligkeit zu erreichen, darf man nicht in einem weltlich-irdischen Wertesystem verhaftet sein, da dieses einen auf die Erde herab zieht. Die rechte Wahl eines überirdisch-immateriellen Wertesystem dagegen bringt einen zur Glückseligkeit. Dabei ergibt sich allerdings ein schwerwiegendes Problem. Johannes sieht den Menschen als „von Jugend an zum Bösen geneigt“,⁵⁶ wobei dieser Jugend eine „Kindheit unschuldig vorausgegangen ist.“⁵⁷ Grundlage dafür ist eine sowohl individuum- als auch artbezogene heilsgeschichtliche Interpretation der Sündenfallthematik. Diese kann hier nicht eingehend betrachtet werden und soll daher nur in ihren Grundzügen dargestellt werden, soweit sie für die Frage nach dem Tyrannenmord relevant ist.

Ursprünglich war der Mensch schon immer in dem Zustand der Ruhe und des Friedens, den er jetzt erstrebt. Diesen Zustand beschreibt Johannes als die „unschuldige Kindheit“, die dem „Jugendalter der Sünde“ vorausgeht. Das Bild ist deutlich: Als Kind ist der Mensch nicht fähig, eine Sünde zu begehen. Einschränkend muss bemerkt werden, dass diese Unfähigkeit zur Sünde nicht Verdienst des einzelnen Menschen ist, sondern der Tatsache geschuldet ist, dass er nicht frei ist. Er ist in dieser Zeit von einer Amme oder einem Vormund behütet,

⁵⁴Vgl. ebd., VIII, 24: „Et, quia ratio praesentem statum eius [sc. mundi] imperfectum esse usquequaque convincit [...]“ (413, 24/366-367).

⁵⁵Vgl. ebd.: „Nam, ut beatitudo possideatur, non vanis sed veris insistendum est bonis“ (417, 28/374-375). Zur Unterscheidung von zeitlichen und ewigen Gütern hinsichtlich ihrer ethischen Wertigkeit vgl. ebenfalls Augustinus: *De libero arbitrio*, I, 31; Augustinus: *De beata vita*, 2, 111.

⁵⁶Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, VIII, 24: „[...] natura hominis ab adolescentia sua prona est ad malum“ (417, 19/374-375)

⁵⁷Ebd.: „[...] inclinata est ad malum natura hominis, cuius quasi quaedam infantia praecessit innocens [...]“ (414, 27/368-369).

der die Verantwortung für sein Handeln trägt.⁵⁸ Der Mensch ist also insofern im wahrsten Sinne des Wortes unfähig, eine böse Handlung zu begehen, weil die Voraussetzung dafür Freiheit ist, die er in diesem Stadium noch nicht hat. Auf biblischer Ebene entspricht dieser Zustand dem Paradies, in dem Adam und Eva zu Beginn leben.⁵⁹ Es ist hierbei zu beachten, dass dies eben auf zwei verschiedene Weisen ein Zustand der Unschuld ist. Einerseits ist der einzelne Mensch als Kind noch nicht frei, andererseits handelt es sich auch um eine Aussage über das Menschengeschlecht im Ganzen, das in seinem Urzustand im Paradies im Zustand der Glückseligkeit weilt, allerdings ohne Verdienstlichkeit. Bezogen auf die oben gemachte Unterscheidung zwischen einem materiellen und einem immateriellen Wertesystem würde das heißen, dass der so beschaffene Mensch eigentlich gar kein Wertesystem hat, da er einen Wert überhaupt nicht erkennen kann, bzw. nicht frei entscheiden kann, diesem zu folgen.

Doch dann kommt der Mensch ins Jugendalter, isst gleichsam vom Baum der Erkenntnis und beginnt „seinen freien, wenngleich erniedrigten Willen zu gebrauchen [und verfällt] von sich aus und aus eigenem Antrieb in Schuld und deshalb in eigener Verantwortung der Strafe.“⁶⁰ In diesem Moment geschieht die Trennung des Körpers von der Seele. Damit ist nicht gemeint, dass der Mensch nur noch aus einem der beiden besteht, sondern dass ein „Interessenkonflikt“ entsteht. In seinem Urzustand gab es gleichsam keine Spannung zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen, weil der Mensch sich nicht in einem Wertesystem befand.⁶¹ In diesem Moment, ab dem der Mensch (im Sinne des Menschengeschlechts) überhaupt erst auf der Erde lebt, ist er erst wirklich frei, erst wirklich Mensch. Dadurch ist er aber auch seines eigentlichen Ortes, an dem er sein *soll*, aus eigener Schuld beraubt. Dies ist der Zustand des Menschen, wie er in seinem irdischen Dasein lebt: Einerseits hat er die Möglichkeit „zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und [...] zu erkennen, was eben unter den Gütern und Übeln für ihn Vorrang besitzt“ und kann sich „mit ganzem Eifer des Geistes und des Körpers dem [ergeben], was vorgezogen werden muss.“⁶² Andererseits aber ist es ihm nicht mehr möglich,

⁵⁸Vgl. ebd., „Prima ergo etas nutricem, secunda custodem habet“ (416, 14/372-373).

⁵⁹Es ist bemerkenswert, wie Johannes in dieser Frage die christliche Glaubenslehre einerseits und die vorchristliche, heidnische Tradition, in diesem Fall die Aeneis, miteinander verknüpft. Besondere Brisanz erwächst daraus, dass Johannes hier unter anderem zeigt, dass durch Christentum und Glaube Erkenntnis im eigentlichen Sinn überhaupt erst möglich ist. Gleichzeitig räumt er zumindest ein, dass auch ein heidnischer Dichter wie Vergil, der „die Geheimnisse der philosophischen Wahrheit in den leeren Schein seiner dichterischen Erfindung eingehüllt hat“ (ebd.: „[...] vanitae figmenti poecici philosophicae virtutis involvit archana“ (417, 16/374-375)), einen gewissen Anteil an ebendieser Wahrheit hatte. Vermutlich findet man eine Lösung dieser Spannung, wenn man bedenkt, dass sich die Wahrheit erst unter einer christlich geprägten Interpretation offenbart. Dass also Heiden in einer christlichen Deutung gelesen werden müssen, um ihren echten Gehalt zu erkennen.

⁶⁰Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, VIII, 24: „[...] ut ex quo libero licet depresso coeperit uit arbitrio, per se cadat sponte in culpam et inde merito suo praeceps prolabatur in penam“ (417, 20/374-375).

⁶¹Vgl. ebd.: „[...] invincibili lege conditionis inflictæ sibi unio reluctetur carnis et spiritus [...]“ (415, 6/368-369).

⁶²Ebd., VIII, 25: „[...] discernat inter bonum et malum et in ipsis bonis aut malis quid cui praeponderet

seine Begierde im eigentlichen Sinne zu befriedigen, da er „vom Ort der Lust ausgeschlossen [ist].“⁶³ Das Ziel des Menschen liegt nun grundsätzlich außerhalb seiner Reichweite und er kann es nicht mehr erreichen. Dennoch verspürt er gewisse Begierden, nach deren Befriedigung er strebt.

Nun ist sich der Mensch in diesem Zustand nicht in vollem Umfang seiner Seele und insbesondere seiner Teilhabe an der Ewigkeit bewusst. Der Mensch nimmt sich primär als fleischliches, bzw. körperliches Wesen wahr. Insofern sprach „das Gesetz zu einem fleischlichen Volk [...], das bis jetzt ein Herz aus Stein hatte, unbeschnitten am Geist, nicht am Fleisch, und zum großen Teil nicht vom ewigen Leben wusste.“⁶⁴ Vor der Verkündung des mosaischen Gesetzes waren die Menschen allein auf ihre zum Bösen geneigte Natur angewiesen. Sie befanden sich in dem oben beschriebenen Dilemma, einerseits nach einem Ziel zu streben, dieses aber andererseits niemals erreichen zu können. Durch das Gesetz bekamen sie von außen Regeln, nach denen sie leben sollten, die allerdings „auf fleischliche Weise [...] eine Verheißung für das Fleisch“⁶⁵ darstellen. Die Beziehung zwischen Mensch und Gott bezieht sich nur oder mindestens in der Hauptsache auf den Körper des Menschen, daran auch das Zeichen des Bundes sichtbar wird. Die bei den Juden übliche Beschneidung ist die „Beschneidung des Fleisches“, von der hier die Rede ist. Die Menschheit zu der Zeit, als ihr das Gesetz noch nicht gegeben wurde (*ante legem*) und zu der Zeit, nachdem ihr das Gesetz gegeben wurde (*sub lege*), ist also ein bloß körperbezogenes Wissen über die Ewigkeit des Menschen und das ewige Leben steht ihr nicht zur Verfügung. Zunächst kann sie sich nur auf ihre Vernunft stützen, wenn sie Gutes und Böses unterscheiden will, danach geht sie insofern über die Vernunft hinaus, als sie auf ein gewisses Offenbarungswissen Zugriff hat, dieses allerdings nicht im vollen Umfang zu verstehen vermag, sondern eben nur auf „fleischliche Weise“, d.h. nur den reinen Wortlaut. Für Johannes ist die Unterscheidung zwischen dem Wortlaut und dem eigentlich Gemeinten zentral. Vor allem bei der erwähnten Auslegung des Königsgesetzes geht es ihm darum, nicht nur den Wortlaut zu verstehen, sondern sich die Bedeutung dessen zu verinnerlichen. Seine These dabei ist, dass beispielsweise das jüdische Volk nur den Wortlaut verstehen kann, da dieser gleichsam die fleischliche Bedeutung enthält. Johannes bestimmt nun das Verhältnis des christlichen zum jüdischen Glauben so, dass der christliche gegenüber dem jüdischen die Schatten der figürlichen Rede abgeworfen hat und die Wahrheit von der Erde erhoben und für alle sichtbar gemacht hat.⁶⁶

agnoscat. [...] toto conatu mentis et corporis praeeligendis inserviat“ (420, 7/380-381).

⁶³Ebd., VIII, 24: „De loco voluptatis exclusus est homo“ (412, 18/364-365).

⁶⁴Ebd., IV, 11: „[...] lex carnali populo loquebatur, qui cor adhuc habens lapideum, incircumciscus mente, non carne, vitam ex magna parte nescibat aeternam“ (269, 6/136-137).

⁶⁵Ebd.: „Carnaliter itaque sapienti facta est promissio carnis“ (269, 10/136-137).

⁶⁶Vgl. ebd., IV, 4: „abiectionis tantum umbris figurarum ex quo veritas de terra orta est et in conspectu gentium

Die Menschen in diesen heilsgeschichtlichen Etappen sind demnach Anhänger eines materiellen Wertesystems, da sie sich des anderen, immateriellen Wertesystems noch nicht bewusst sein können. Sie begehren zwar das allgemeine Ziel des Menschen, das ruhige Leben, können es aber nicht erreichen. Sie können nicht anders als die Ruhe auf eine gewisse körperliche Befriedigung zu beziehen, die aus den körperlichen Bedürfnissen resultieren. Sie werden somit von ihrer Begierde nach etwas, das sie nicht erreichen können gleichsam beherrscht, bzw. tyrannisiert.⁶⁷ Ein Mensch in diesem Zustand versucht daher, freilich ohne sich dessen bewusst zu sein, die Befriedigung seiner eigentlichen, geistigen Bedürfnisse durch das Streben nach materiellen Gütern zu kompensieren und wird gleichsam fehlgeleitet, da er zwar meint, dies sei es, wessen er bedarf, ihm aber gleichzeitig „abgeht, wonach [er] verlang[t].“⁶⁸ Die Suche nach dem ruhigen Leben – das bejaht auch Johannes – ist dem Menschen also zu eigen. Allerdings ist die Meinung, es handle sich dabei um ein körperlich-zeitliches Gut „eine falsche Auslegung“ der Glückseligkeit und des Ziels des Menschen und durch die häufige Ausrichtung des Lebens darauf ist die Auffassung, Glückseligkeit bestehe im ruhigen Leben, „durch lasterhafte Umsetzung in Misskredit gebracht worden.“⁶⁹

Wie kommt der Mensch aus diesem Dilemma heraus? Nicht durch eigene Kraft, sondern nur durch Gnade.⁷⁰ Dies ist ebenfalls wieder in doppeltem Sinn verstehbar. Zunächst (1) kann Gnade auf das Menschengeschlecht überhaupt bezogen werden. In diesem Fall ist das Christusereignis gemeint, das das Gesetz „aufhebt“. Durch Christus ist es nunmehr möglich, nicht nur den Wortlaut zu verstehen, sondern, wie oben dargestellt, das eigentlich Gemeinte zu erkennen. Es ist also nicht mehr so, dass das Gesetz nicht mehr gilt und insofern aufgehoben ist, sondern dass es in seiner Bedeutung gleichsam von der Körperlichkeit der Erde hinauf gehoben wird zu einem geistigen Verständnis. Durch die Gnade Gottes wird dann den Menschen das Wissen um die Ewigkeit und die Teilhabe des Menschen an ihr ermöglicht. Das heißt, dass erst vor einem christlichen Hintergrund das eigentliche Wesen des Menschen im Vollsinn zu Tage treten kann,⁷¹ indem er sich als körperliches *und* als seelisches Wesen

revelata“ (252, 27/98-99).

⁶⁷Vgl. ebd., VIII, 24: „vita iocunda et tranquilla frui non potest cui coeperit libido dominari“ (412, 19/364-365).

⁶⁸Ebd.: „[...] quod appetit deesse fateatur“ (414, 2/366-367).

⁶⁹Ebd., VIII, 25: „interpretatio sinistra et vitiosa executione arbitror infamatam“ (418, 8/376-377).

⁷⁰Johannes weist auf die Notwendigkeit der Gnade an mehreren Stellen hin: vgl. ebd., VIII, 24: „[...] erecta sine difficultate et gratia stare non possit“ (413, 11/364-365); „erigi tamen nequaquam potest ad bonum, nisi gratia Dei supponat manum suam“ (417, 22/374-375); insbes. VIII, 25: „Non tamen eatenus Maronis aut gentium insisto vestigiis ut credam quempiam ad scientiam aut virtutem propriis arbitrii sui viribus pervenire. Fateor gratiam in electis operari et velle et perficere; ipsam veneror tamquam viam immo revera viam quae sola ducit ad vitam et quemque boni voti compotem facit“ (421, 18/384-385).

⁷¹Es war oben schon einmal die Rede davon, dass der Mensch „erst wirklich Mensch ist“, wenn er sich die Möglichkeit verschafft hat, frei zu entscheiden. Dieser Gedanke wird hier weitergeführt. Denn es bedarf nach Johannes eben dieser zwei Aspekte, um Mensch im eigentlichen Sinne zu sein, die Freiheit, sich zu entscheiden, und zwar die Freiheit, sich *für das Richtige* zu entscheiden. Ersteres wird durch den

erkennen kann. Durch diese Gnade ist es dem Menschen erst ermöglicht worden, über das materielle Wertesystem hinaus zu gehen, da er jetzt weiß, dass für sein ewiges Leben die körperlichen Güter keine Rolle mehr spielen.⁷²

Aber auch (2) auf den einzelnen Menschen bezogen, hat die Gnade eine entscheidende Bedeutung. Denn obwohl das Christusereignis bereits eingetreten ist, die Gnade das Menschengeschlecht erlöst hat und den Menschen das immaterielle Wertesystem gleichsam offen steht, steht der einzelne Mensch doch noch unter dem Einfluss des Sündenfalls und dadurch den Begierden seines Körpers.⁷³ Durch die Gnade, die dem gesamten Menschengeschlecht zuteil wurde, ist also keineswegs alle Arbeit für jeden einzelnen Menschen getan. Vielmehr kann man einem, der *sub gratia* fehlgeht, einen größeren Vorwurf machen als einem, der vor dem Christusereignis körperlichen Gütern anhing, weil dieser das eigentliche Wesen des Menschen nicht kennen könnte, jener aber durch die Offenbarung weiß, was sein Ziel ist und wie er es erreichen kann. Dennoch ist für den Einzelnen hier auch die Gnade notwendig und er kann sich nicht von alleine aus dem Körperlichen herausreißen, um sich dem immateriellen Wertesystem zu verschreiben. Auch der Mensch *sub gratia* ist immer im Konflikt zwischen seinem körperlichen und seinem seelischen Wesen gefangen. Trotzdem ist es ihm nun im eigentlichen Sinn wenigstens möglich, das Gute zu *kennen*, denn im Lichte einer christlich-rationalen Reflexion⁷⁴ kann er sehr wohl wissen, dass das zeitliche ruhige Leben nur vermeintliche, das ewige ruhige Leben dagegen tatsächliche Glückseligkeit bedeutet. Dabei ist es schwer für den Menschen, dem Materiellen und den Lastern zu entsagen. Denn sich diesen hinzugeben passiert „schlechterdings *ohne* Schmerz, zweifellos jedoch *zum* Schmerz“,⁷⁵ also im Moment der (vermeintlichen) Befriedigung des Bedürfnisses entsteht eine scheinbare Lust, die den Menschen aber, indem sie ihn an seine Fleischlichkeit und an die Erde bindet, von der *wirklichen* Glückseligkeit im ewigen Leben entfernt.

Das bedeutet schlussendlich, dass der Mensch sich selbst im eigentlichen Sinne umso angemessener ist, je weiter er sich vom Irdischen entfernt hat und je weniger er sich somit selbst in dem materiellen Wertesystem befindet. Das ist für Johannes insbesondere das Verdienst des Christentums, das den Menschen durch die Gnade Gottes wieder in die Lage

Sündenfall ermöglicht, letzteres durch das Christusereignis, da nur dadurch das Richtige gekannt werden kann. Wichtig ist dennoch, dass auch allein schon die Entscheidungsfreiheit entscheidend für den Menschen ist.

⁷²Vgl. dazu Johannes' Bemerkungen zum Verhältnis, bzw. Nicht-Verhältnis von Ewigkeit und Zeit ebd., IV, 10 (267f/132-134ff).

⁷³Vgl. Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, VIII, 24: „in tanta multitudine hominum pauci sunt qui non famulentur libidini, id est corruptae voluntati“ (412, 15/364-365).

⁷⁴Vgl. Ebd., VIII, 25: „ipsam arborem scientiae [...] extraxit [gratia] et produxit in terram peregrinationis nostrae et plantavit in medio Ecclesiae, ut ab eo illustretur per scientiam [...]. Accedat ergo ad arborem, ducente gratia, qui, abducente concupiscentia, deliquit in arborem“ (421, 29/384-385).

⁷⁵Ebd., VIII, 24: „Parit itaque vitia [...] sine solore sed proculdubio ad dolorem“ (413, 12/364-365).

versetzt, seine wahre Begierde zu befriedigen und die wahre Lust zu empfinden, die in der Glückseligkeit des ruhigen (ewigen) Lebens besteht. Es bleibt die Frage offen, ob der Mensch diesen Zustand der völligen Abwendung vom Zeitlichen bereits im diesseitigen Leben erreichen kann, wobei Johannes dazu zu tendieren scheint, diese Frage zu verneinen. Wie gesehen wurde ist trotz der Erlösung des Menschengeschlechts trotzdem jeder einzelne Mensch noch der Gnade bedürftig, die wohl den Lohn für ein gutes Leben darstellen dürfte.

2.2.3 Zusammenhang mit der Tyrannis

Als unterste, substantiellste Ebene der Tyrannis wurde damit die *Tyrannis der Begierde* ausgemacht. Jeder einzelne Mensch wird von ihr getrieben, sie durch Scheinbefriedigungen zu bedienen. Es ist klar, dass alle anderen von Johannes erwähnten Arten der Tyrannis ihren gemeinsamen Ursprung in der körperlichen Begierde haben, welche den Menschen auf ein ihm nicht angemessenes Niveau herab setzt und ihn, entgegen seinem eigentlichen Wesen, an die Erde und das Irdische bindet. Tyrannen aller Art verschreiben sich gänzlich dem materiellen Wertesystem und wollen diesbezüglich ihre Begierden stillen, ohne gewahr zu werden, dass sie dies niemals erreichen können, weil erstens zeitlicher Besitz immer vergänglich ist,⁷⁶ und zweitens dies ohnehin nicht das ist, was er *wirklich* begehrt, sondern nur meint, dadurch seine Begierde stillen zu können.

So ist es also zu verstehen, wenn Johannes schreibt: „Der Fürst ist gewissermaßen ein Abbild der Gottheit und der Tyrann ist ein Abbild der feindlichen Macht und der Schlechtigkeit Luzifers.“⁷⁷ Der Fürst, dessen Charakter auf das Königsgesetz ausgerichtet ist, hält genau das Maß zwischen der Tugendhaftigkeit, die ihn davon abhält, den körperlichen Begierden zu verfallen, auf der einen Seite und der durch körperliche Güter ausgedrückten Glorifizierung des Fürstenamtes als weltliches Abbild der immateriellen Hoheit der göttlichen Herrschaft. Denn Johannes schreibt dem König nicht vor, sich allen Freuden des Körpers zu enthalten, sondern diese, um der Ehre des Amtes willen, in Maßen zu genießen und eben nicht um ihrer selbst willen.⁷⁸ Der Tyrann dagegen schwelgt in seinen lasterhaften, körperlichen Begierden

⁷⁶Vgl. ebd.: „Hinc est quod avarus in mediis opibus esurit, potens et praesidens in summo fastigio servit, in profundo luxu voluptuosum gaudii defectus angit, et famae procus et gratiae in toto tumore inanis gloriae vilesit“ (413, 28/366-367).

⁷⁷Ebd., VIII, 17: „Imago quaedam divinitatis est princeps et tyrannus est adversariae fortitudinis et Luciferianae pravitatis imago“ (345, 21/304-305).

⁷⁸Es ist hier nicht der Ort, um zu zeigen, dass es sich ebenso verhält und nicht, wie Nederman versucht zu beweisen, ein Hinweis auf eine aristotelische Mesotes-Lehre (vgl. Nederman (1986)). Unter den Prämissen, die die Betrachtung der hier dargelegten Anthropologie Johannes' liefert und der Tatsache, dass die Königsherrschaft und der sogar der Fürst selbst ein direktes Abbild Gottes sind, ist klar, dass sich die beiden scheinbaren „Extreme“, die Nederman sehen will – völlige Askese auf der einen, ausgelassene Lasterhaftigkeit auf der anderen Seite –, keine sich auf einer Linie befindlichen Punkte sind, sondern sich auf eben diese beiden unterschiedlichen Aspekte der Königsherrschaft beziehen. Dabei ist nichts

und negiert gleichsam seine Möglichkeit zur Ewigkeit, nicht weil es seine Natur ist oder er es nicht besser wissen kann,⁷⁹ sondern weil er sich aus freien Stücken dazu entscheidet, sich von Gott abzuwenden. Insofern ist offensichtlich, wieso er gleichsam „Abbild des Teufels“ genannt werden muss, während der rechtmäßige Fürst „Abbild Gottes“ ist.

3 Inwiefern ist Tyrannenmord erlaubt oder verboten?

Zuletzt muss noch untersucht werden, warum der Tyrannenmord verboten ist. Dies wird aus der dargelegten Unterscheidung zwischen den Wertesystemen deutlich werden. Dabei entsteht natürlich die Frage, wieso der Tyrannenmord in den historischen Beispielen, die Johannes anführt, doch immer positiv bewertet wird. Der dritte Punkt wird sich sodann der Frage widmen, in welcher bestimmten Hinsicht man doch von einem „Tyrannenmord“ sprechen kann, den Johannes gutheißt.

3.1 Subjektivität der Tyrannis

Dabei muss zuerst herausgestellt werden, dass die Tyrannis immer eine subjektiv empfundene Wirkung des Herrschenden auf den Untertan ist. Es wurde bereits gezeigt, dass der Tyrann im besonderen, aber auch der Mensch im allgemeinen immer unter der Tyrannis der Begierde zu stehen scheint und dass es seine „Aufgabe“ ist, diese abzuschütteln und sich den ewigen Gütern zuzuwenden. Warum wird der Tyrann als Tyrann bezeichnet? Weil er seine Gier nach materiellen Gütern stillen will und zu diesem Zweck seine Untertanen verknechtet und beraubt. Er belegt das Volk etwa mit übermäßig hohen Steuern, um von den Einnahmen ausgelassene Feste zu feiern. Das Volk leidet in der Folge unter Armut, während der Tyrann seinen Begierden frönt. Die Frage, die jetzt entscheidend ist, ist, wieso das Volk, bzw. jeder einzelne Untertan darunter leidet. Die Antwort ist, dass er sich etwas beraubt fühlt, das für ihn einen gewissen Wert besitzt. Das ist genau der springende Punkt. Der Mensch, und nur der Mensch, der selbst in der selben Weise an die Erde und das Irdische gebunden ist, wie der Tyrann, empfindet die Verbrechen des Tyrannen als Last und leidet darunter. Wenn man sich in einem materiellen Wertesystem befindet, wird natürlich der Verlust von etwas Materiellem negativ empfunden, wohingegen derjenige, der sich im immateriellen Wertesystem befindet, den Verlust möglicherweise nicht einmal als wirklichen Verlust empfindet. Denn er ist sich ja erstens über die Vergänglichkeit dessen bewusst und weiß somit, dass er es ohnehin verlieren

Aristotelisches zu finden.

⁷⁹Vgl. Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, VIII, 24: „Profecto deterior est quem culpa maculat eo qui naturae laborat imperio“ (414, 14/368-369).

wird, und zweitens darüber, dass er sein Glück nicht in den materiellen Gütern findet, sondern gerade in der Abwendung von diesen.

Zudem unternimmt Johannes eine ethische Bewertung der Wahl des jeweiligen Wertesystems. Der, der nach zeitlichen Gütern strebt, gibt sich *aus eigener Verantwortung* den Lastern hin, da er es eigentlich besser wissen könnte. Das Materielle hochzuhalten, ist also ganz klar eine Sünde. So erklärt es sich, weshalb die Macht des Tyrannen gleichzeitig ein Gut und das größte Übel überhaupt ist.⁸⁰ Man könnte fast sagen, ihre Güte liegt in in ihrer Schlechtigkeit. Es ist das schlimmste für einen Menschen, der an seinen zeitlichen Gütern hängt und gleichsam um derentwillen lebt, wenn diese ihm weggenommen und geraubt werden. Daher übernimmt der Tyrann die Funktion des Dieners Gottes, um als Strafe für alle diejenigen aufzutreten, die sich dem materiellen Wertesystem verschrieben haben.⁸¹ Derjenige aber, der den Wert der ewigen Güter erkannt hat, leidet nicht unter der Tyrannis, da sie für ihn keinen Nachteil darstellt. Dies bestätigt Johannes' Beispiel von Attila, der sich als „Geißel Gottes“ bezeichnet, den ein Bischof somit als Diener des Herrn erkennt und ihn in sein Versteck lässt, obwohl er weiß, dass Attila ihn töten wird. Aber der Bischof wusste auch, dass er nicht an seinem irdischen Leben hängen braucht, da es ohnehin vergänglich ist.⁸² Somit war es für ihn entweder kein wirkliches Leid, zu sterben, oder er sah es als gerechte Strafe für irgendeine Sünde. Der Tyrann ist das Werkzeug Gottes, dem vom diesem Macht gegeben wurde, um die Menschen, die sich von ihm abgewandt haben, zu bestrafen. „[E]s ist ja offenkundig, dass die Macht beiden [sc. den Guten und den Schlechten] zuteil wird, obgleich sie den Schlechten [...] öfter überlassen wird, – wie es die Schlechtigkeit unserer Zeit verlangt, die wir ständig die Geißel Gottes gegen uns herausfordern.“⁸³ Er ist also immer nur für diejenigen das Übel, die eine Strafe verdienen. Und dabei braucht es keinen Maßstab, um zu entscheiden, *wer* es denn verdient, da die Strafe immer nur den treffen *kann*, der sie verdient. Für andere ist die Tyrannis einfach nichts Schlechtes.

Wenn also jemand auf die Idee kommen sollte, es sei jetzt an der Zeit, sich des Tyrannen zu entledigen – wie es Nederman vorzuschlagen scheint, wenn er sagt, der Tyrannenmord sei

⁸⁰Vgl. ebd., VIII, 18: „Ergo et tiranni potestas bona quidem est, tyrannide tamen nihil est peius“ (359, 22/336-337).

⁸¹Vgl. ebd.: „Ministros Dei tamen tyrannos esse non abnego“ (358, 7/332-333).

⁸²Vgl. ebd., IV, 1: „Unde et in persecutione Hunorum, Attila interrogatus a religioso cuiusdam civitatis episcopo, quis esset; cum respondisset: ‚ego sum Attila, flagellum Dei‘, veneratus in eo, ut scribitur, divinam maiestatem episcopus, bene, inquit, venerit minister Dei; et illus ‚benedictus qui venit in nomine Domini‘ ingeminans, reseratis ecclesiae foribus persecutorem admisit per quem et assecutus est martirii palmam. Flagellum enim Domini excludere non audebat, sciens quia dilectus filius flagellatur et nec ipsius flagelli esset nisi a Domino potestatem“ (236, 16/60-61).

⁸³Ebd., VIII, 18: „Nam eam utrisque contingere manifestum est, licet (exigente malitia temporis nostri qui in nos flagellum Domini iugiter provocamus) malis [...] sepius concedatur“ (360, 1/336-337).

ein im organischen Aufbau des Staates angelegter „Schutzmechanismus“ –,⁸⁴ hat er dieses Bestreben, weil der Tyrann ihm ein Übel darstellt, das er meiden will. Was ist der Tyrann aber für ein Übel? Ein zeitliches, das also kein *wirkliches* Übel ist. Der Mörder wird also in seiner Handlung nicht von einer Tugend, sondern von einem Laster geleitet, was immer sündhaft ist. Wenn die Überschrift des betreffenden Kapitels also lautet

Dass es aufgrund der Autorität der Heiligen Schrift erlaubt und ruhmreich ist, öffentliche Tyrannen zu töten, wenn der Mörder nur nicht durch eine Treueverpflichtung an den Tyrannen gebunden ist oder nicht in anderer Hinsicht die *Gerechtigkeit oder die Ehrenhaftigkeit fahren lässt*,⁸⁵

ist es zumindest für den Christen und den Menschen *sub gratia* verboten, den Tyrannen zu töten, da in diesem Fall *immer* eine Verletzung der Gerechtigkeit und der Ehrenhaftigkeit vorliegen muss. Denn der wahrhaft gerechte und ehrenhafte Mensch wird nicht vom Tyrannen tyrannisiert und ist deshalb auch nicht bestrebt, diesen zu ermorden.

3.2 Positive Bewertung des Tyrannenmordes in den Beispielen

Wenn Johannes den Tyrannenmord strikt ablehnt, wie es sich gezeigt hat, den Tyrannen umzubringen, stellt sich die Frage, wieso er eine schier unermessliche Fülle an historischen Beispielen anführt, bei denen ein Tyrann ermordet wird und der Mörder jeweils positiv dargestellt wird. Über die biblischen Tyrannenmörderinnen Jahel und Judit schreibt Johannes etwa:

Hat nun Jahel Lob oder Tadel bei der Nachwelt gefunden? Die Schrift sagt: Gepriesen ist Jahel, die Gattin Hebers, unter den Frauen. [...] Sie selbst [sc. Judit] war aber nicht gekommen, um sich Ausschweifungen hinzugeben; sie benutzte die fremde Genusssucht als Werkzeug ihres Glaubens und ihrer Tapferkeit.⁸⁶

Johannes steht den Taten von Jahel und Judit eindeutig nicht kritisch gegenüber, sondern schließt sich dem Lob auf sie an. Dies scheint nicht vereinbar zu sein mit dem theoretischen Hintergrund, nachdem der Tyrannenmörder auch nicht besser ist als der Tyrann selbst.

⁸⁴Siehe Abschnitt 1.1 *Forschungsstand* auf Seite 6.

⁸⁵Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, VIII, 20: „Quod auctoritate divinae paginae licitum et gloriosum est publicos tyrannos occidere, si tamen fidelitate non sit tyranno obnoxius interfector aut alias *iustitiam aut honestatem non amittat*“ (372, 21/348-349). Kursivierung J. Joachim.

⁸⁶Ebd.: „Laudemne ergo aut vituperium consecuta est posterum? Benedicta, inquit Scriptura, inter mulieres Iahel uxor Abner Cinei“ (375, 27/354-355); „Ipsa vero, quae luxuriari non venerat, fidei et fortitudinis suae instrumento usa est luxuria aliena“ (377, 24/358-359).

Die Antwort ist leicht zu geben. Und sie zielt nicht primär darauf ab, dass Johannes zu dem Schluss kommen will, dass diese Menschen als Werkzeug Gottes genutzt wurden, wie Rouse und Rouse es vorschlagen, oder dass Tyrannen immer irgendwie ein schlechtes Ende nehmen, wie es in van Laarhovens Darstellung der Fall ist. Alle Beispiele, die Johannes für den Tyrannenmord anführt, sind entweder aus der römischen Kaiserzeit oder Beispiele aus dem Alten Testament genommen. Also handelt es sich um Beispiele, die sich in heidnischem oder jüdischen Kontext abspielen. Es ist klar, dass diese, da sie sich heilsgeschichtlich *ante legem* (die Heiden) oder *sub lege* (die Juden) befinden, noch nicht so weit sind, sich von den materiellen Gütern abwenden zu können, wie es später die Christen sind. Christliche Beispiele spart Johannes explizit aus,⁸⁷ denn hier kann er keine positive Bewertung des Tyrannenmordes abgeben. Heiden und Juden sind also in gewisser Hinsicht entschuldbar, wenn sie sich von der tyrannischen Herrschaft befreit haben, da diese noch nicht die gleiche innere Freiheit⁸⁸ genießen konnten, wie es den Christen möglich ist. Das bedeutet allerdings nicht, dass Juden und Heiden „besser dran“ sind als Christen. Durch ihre Abhängigkeit vom Körperlichen sind sie „ein halsstarriges Volk mit unbezähmbaren Herzen [,das] anstelle von Fürsten Tyrannen verdient hat.“⁸⁹ Wenn dies schon für die Juden gilt, gilt es umso mehr für die Heiden, die noch weiter vom Wissen um das ewige Leben und die ewigen Güter entfernt sind als die Juden. Insofern – und *nur* insofern – ist es gerechtfertigt, Johannes als „Apologeten des Tyrannenmordes“⁹⁰ zu bezeichnen. Für den Christen ist der Tyrannenmord verboten, da dieser sich dadurch gleichsam entchristifiziert, da er sich hinter das Verhalten, das einem Christen möglich und angemessen ist, zurück begibt. Aber dieses Verbot ist gleichzeitig auch auf die gesamte Menschheit ausdehnbar, da sich ja alle jetzt *sub gratia* befinden, und alle den ewigen Gütern mehr Bedeutung zumessen könnten. Jeder jetzige Tyrannenmord ist daher der Menschheit gleichsam unwürdig, weil sie damit von Gott entfernt und an materielle Werte gebunden wird.

⁸⁷Vgl. ebd.: „Longum est si gentilium tyrannorum ad tempora nostra seriem voluero trahere, sed unius hoc estatis non memorabitur homo. Hoc enim mentem effugit et linguam vincit“ (372, 25/348-349).

⁸⁸Ebendies ist nämlich die wirkliche Freiheit für Johannes, die Freiheit von materieller Abhängigkeit und körperlichen Begierden. Das dieser Freiheitsbegriff auch im politischen Rahmen gültig ist, zeigt Grellard (vgl. Grellard (2007), S. 36ff). Auch hier ist also wieder Nederman zu widersprechen, der den Freiheitsbegriff Johannes' auf aristotelischen Prinzipien gegründet sieht (vgl. Nederman (1986), S. 142: „Yet, all the same, the idea of liberty proposed in the *Policraticus* has at its root the Aristotelian doctrine of the mean.“). Es handelt sich um eben den Freiheitsbegriff, der für Augustinus *De libero arbitrio* und das gesamte augustinische Konzept von Weisheit maßgeblich ist.

⁸⁹Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, VIII, 20: „Michique facile persuadebitur popuum durae cervicis et corde indomabii [...] pro principibus meruisse tyrannos“ (374, 3/350-351).

⁹⁰Truchetti (2001), S. 256: „Pour Jean Petit, il reste le théoricien du tyrannicide; pour nous, le premier apologiste du tyrannicide.“

Auf diese Weise erklärt sich auch, wieso es erlaubt *war* die Tyrannen zu ermorden,⁹¹ da zu dieser Zeit andere moralische Richtlinien galten mussten als im Zeitalter des Christentums. Johannes zeigt damit, dass es nicht nur – wie von zeitgenössischen Autoren sonst herausgestellt –⁹² Regeln gab, die für die Juden galten, für die Christen aber nicht mehr (die Beschneidung des Jungen). Tatsächlich gab es auch Taten, die früher positiv bewertet werden konnten, in der christlichen Zeit dagegen nur noch negativ zu sehen sind.

3.3 Tyrannenmord als Hinwendung zu den ewigen Gütern

Da nun geklärt ist, wie Johannes Umgang mit den Beispielen in dieser Hinsicht funktioniert, bleibt noch die Frage offen, wieso es an manchen Stellen so scheint, als empfehle Johannes den Tyrannenmord tatsächlich. Auf die einschlägigen Passagen wurde in der Einleitung hingewiesen. Diese Stellen können durch auf zwei Ebenen erklärt und die Widersprüche aufgelöst werden.

Die erste Interpretationsart ist dabei die weniger systematisiert-elaborierte. Es könnte einfach der Fall sein, dass Johannes an diesen Stellen einfach „noch nicht so weit ist“, die Karten offen auf den Tisch zu legen, wie er es am Ende seines Werkes tut. Es würde an diesen Stellen einfach nur so scheinen, als wäre dies Johannes' endgültige Position. Die positiven Aussagen über den Tyrannenmord wären einfach, wie van Laarhoven es durchführt, in ihrem jeweiligen direkten Kontext zu sehen und nicht als Aussagen Johannes' zu sehen, nach denen es nun *tatsächlich* erlaubt wäre, den Tyrannen zu ermorden. Es wurde allerdings schon darauf hingewiesen, dass eine solche Interpretation dem *Policraticus* nicht in vollem Umfange angemessen ist.

Eine wesentlich umfassendere Interpretation bietet die zweite Möglichkeit, diese Aussagen im Licht des vorher Herausgearbeiteten zu lesen und zu verstehen: Denn andererseits könnte Johannes dort jeweils nicht im eigentlichen Sinne vom Tyrannenmord sprechen. Es könnte sein, dass er von der Überwindung der körperlichen Begierden spricht, die gleichsam die Empfänglichkeit für eine tyrannische Herrschaft im einzelnen Untertanen darstellt. Der Mensch muss primär an sich selbst arbeiten, um sich des Tyrannen zu entledigen, denn wenn einer nur weit genug aus der Welt „entrückt“ ist, gibt es für ihn auch keinen Tyrannen mehr. Dazu muss er gleichsam den Tyrannenmord *in sich selbst* begehen, und sich von der Tyrannis der Begierde befreien. Dies ist die einzig erlaubte Art des Tyrannenmordes, der jeden anderen Tyrannenmord überflüssig macht. Und selbst, wenn dies nur ein Idealbild ist, selbst, wenn es den Menschen nie möglich ist, *diesen* Tyrannenmord zu begehen, ist es

⁹¹Vgl. ebd., VIII, 18: „Ex quibus facile liquebit quia semper tiranno [...] honestum fuit occidere“ (364, 5/346-347). Kursivierung J. Joachim

⁹²Vgl. etwa Gilbert Crispin: *Disputatio*.

doch besser, wenn man den Herrscher, von dem man sich tyrannisiert fühlt, nicht umbringt, sondern „sich unter den Schutz der göttlichen Gnade flüchten und [...] durch demütige Bitten die Geißel abwenden, mit der sie gezüchtigt werden.“⁹³ Dies ist genau der Rat, den man von Johannes erwarten kann. Wenn ihr unter einem Tyrann lebt, dann begeben euch in Gottes Obhut, so wird alles gut werden. Denn dieser Schritt ist genau die geforderte Entfernung von den zeitlichen Gütern, hin zu einer innerlichen Haltung, die einen nicht mehr unter einer Tyrannis leidern lässt.

Schusswort

Diese Arbeit hat versucht, neue Forschungsperspektiven bezüglich der relativ festgefahrenen Diskussion um Johannes' Tyrannenmordlehre zu eröffnen. Viele andere Johannes-Forscher schenken ihre Aufmerksamkeit in dieser Frage insbesondere der Rolle des Tyrannen innerhalb der Staatskonzeption. Es scheint, dass ein solcher Ansatz nicht fruchtbar ist, da sich untereinander sehr widersprechende Ergebnisse zu Tage gefördert wurden. Hier wurde der Versuch unternommen, das Wesen der Tyrannis auf einer anthropologischen Ebene zu betrachten, um von dort aus das Verhältnis zwischen Tyrann und Tyrannisiertem zu bestimmen. Dabei wurde herausgestellt, dass Johannes sehr wohl eine Theorie des Tyrannenmordes entwickelt, diese aber theoretisch belegt, warum der Tyrann *nicht* zu töten ist. Das Ergebnis von Jan van Laarhovens Aufsatz war, wie gesagt wurde, dass Johannes gar keine derartige Theorie habe. Der Imperativ des fiktiven Zitates, mit dem sein Aufsatz betitelt ist („Thou Shalt *Not* Slay a Tyrant!“), wäre daher eher für *diese* Arbeit angebracht gewesen, da sie tatsächlich begründet hat, *warum* der Tyrann nicht getötet werden *darf*. Zwar gibt van Laarhoven einen guten Ansatz, die widersprüchlichen Aussagen zu lösen, bleibt dabei am Ende aber „in der Luft hängen“. Dennoch leistet er die Vorarbeit, um weiter in die Tiefe von Johannes' Philosophie zu graben. Insofern geht diese Arbeit weiter als jene von van Laarhoven, baut aber in gewisser Weise auf ihr auf.

Auf dieser Grundlage wurde herausgefunden, dass Johannes den Tyrannenmord und die Frage nach seiner Erlaubtheit einerseits hinsichtlich des augustinischen Weisheitsbegriffes beleuchtet, andererseits die Geschichte des Tyrannenmordes unter heilsgeschichtlichen Aspekten thematisiert. So ist es für den Christen, aber auch für die Menschheit *sub gratia*, denen bereits die Gnade zuteil wurde, überzeitliche Werte zu kennen und anzunehmen, verboten, den Tyrannenmord zu begehen, weil sie sich dadurch der Sünde schuldig machen, wegen welcher sie durch die Tyrannis selbst bestraft wurden: die Hinwendung zu den zeitlichen

⁹³Johannes v. Salisbury: *Policraticus*, VIII, 20: „[...] ad patrocinium Dei humilitati confugiant et [...] ad Dominum devotis precibus flagellum quo affliguntur avertant“ (378, 24/361-362).

Gütern. Es kann also nie so sein, dass der Tyrannenmord aus einer tugendhaften Haltung heraus ausgeführt würde, da der Tugendhafte den Tyrannen nicht als solchen empfinden würde. Dabei ist zu beachten, dass Johannes' Bewertung der historischen Beispiele auf einer anderen Grundlage zu sehen sind als seine Bewertung des Tyrannenmordes während seiner eigenen Zeit. Johannes ist sich sehr wohl bewusst, dass zu jener Zeit noch kein Ausbruch aus dem materiellen Wertesystem erfolgen kann, da die Menschen überhaupt an das Körperliche gebunden waren. Daher verurteilt er sie nicht, wenn sie eine Tat ausführen, die auf einer höheren Ebene als falsch erkannt werden kann. Er spricht diesen sogar eine gewisse Würde und Ehrenhaftigkeit zu, die unter anderen Umständen genau ins Gegenteil gekehrt würde.

So ist das Ergebnis dieser Arbeit, dass Johannes' Behandlung des Tyrannenmordes deutlich vielschichtiger ist als er in den wichtigen Forschungspositionen erscheint. Es kann nicht *per se* eine Angabe über seine Erlaubtheit oder Verbotenheit gemacht werden, sondern es müssen die jeweiligen heilsgeschichtlichen Umstände beachtet werden. Auf höchster Ebene gilt allerdings, dass es dem Menschen, so wie er eigentlich er selbst ist, gänzlich unangemessen ist, einen Tyrannenmord zu begehen. Die Frage, ob der Tyrann getötet werden soll, oder nicht, stellt sich nur dem Menschen, der ohnehin nicht eigentlich *Mensch* im wahrsten Sinne des Wortes ist.

Dabei soll am Schluss – gleichsam als Ausblick – noch auf zwei Punkte aufmerksam gemacht werden, die sich aus einer solchen Interpretation ergeben.

Johannes vertritt offenbar einen ethischen Subjektivismus. Die Veränderlichkeit der moralischen Normen und dessen, was tugend- oder ehrenhaft ist, mündet darin, dass man keine allgemeingültigen Aussagen über derartige Fragen treffen kann. Tugend hat für Johannes neben der praktischen auch eine theoretische Seite.⁹⁴ Tugend ist also abhängig von Erkenntnis. Wenn aber heilsgeschichtliches Geschehen ebenfalls eine erkenntnistheoretische Bedeutung hat, ändert sich das Tugendhafte und moralisch Richtige jeweils. Es wurde gezeigt, dass Johannes dabei auch nicht die Heiden und Juden tadelt, die *vor* dem Christusereignis, bzw. der Verbreitung der christlichen Religion lebten. Aus ihrer Sicht war es vollkommen richtig und lobenswert, so oder so zu handeln. Auch wenn es für den Christen nicht mehr so gilt, war ihr Verhalten doch gut. Dennoch gesteht er ein, dass sie insgesamt in gewisser Weise niedriger stehen als die Christen. Johannes begibt sich dabei auf eine dünne Linie zwischen der absoluten Bewertung von etwas als „gut“ und der jeweils individuellen Möglichkeit der Erkenntnis des Guten. Es wäre wohl durchaus fruchtbar, weitere Untersuchungen in diese Richtung zu unternehmen.

Des Weiteren soll auf die zugegebenermaßen steile These hingewiesen werden, die man

⁹⁴Vgl. ebd., VIII, 25: „Via siquidem haec virtus est, duobus interiecta et artata limitibus, *cognitione* scilicet et *exercitio* boni“ (419, 1/378-379). Kursivierung J. Joachim.

aufstellen könnte, dass der *Policraticus* gar kein in erster Linie politisches, sondern eben ein anthropologisches Werk ist. Es könnte sich – ähnlich der platonischen *Politeia* – um den Versuch der Untersuchung des Menschen anhand der Staaten, die er bildet, handeln. Die vielen Körper-Analogien, die Johannes vorschlägt, wären demnach nicht so zu sehen, dass man sich daran vor Augen führen soll, welche Ähnlichkeit der Staat mit dem Körper, sondern welche Ähnlichkeit die Verfasstheit des Menschen als ganzem mit einem Staatsgebilde hat. Somit verhielte es sich ganz im Gegenteil zu Nedermans Aussage, im Staat werde der Mensch als Teil eines Ganzen und nicht als Individuum gesehen, so, dass Johannes mit dem *Policraticus* wirklich nur auf den Menschen und vor allem auf den einzelnen Menschen schaut.⁹⁵ Ein Anhaltspunkt für diese These wäre etwa, dass Rouse und Rouse meinen herausgestellt zu haben, dass die Restauration der gerechten Herrschaft im Falle einer Tyrannis nicht von innerhalb des Staates kommen kann, sondern durch einen Eingriff von außen.⁹⁶ An sich ist dies zwar weitgehend irrelevant, aber es zeigt, dass man zumindest auf den Gedanken der Korrektur des Staates *von außen* kommen kann. Es wurde gezeigt, dass dies auch im Bezug auf den Menschen so verhält. Ohne Gnade kommt er nicht über seine Hinwendung zur Erde nicht hinweg. Auch hier bedarf es des Eingriffs von außen, die Rettung liegt nicht im Menschen selbst. Es gibt durchaus noch weitere Hinweise, die diesen Interpretationsansatz trotz seiner auf den ersten Blick großen Abwegigkeit rechtfertigen können. Auch in dieser Hinsicht könnten mit Sicherheit interessante Ergebnisse erzielt werden, die den Blick auf dieses von der Nachwelt als wichtiges politisches Werk rezipierte Buch fundamental verändern.

⁹⁵Siehe Abschnitt 1.1 *Forschungsstand* auf Seite 6.

⁹⁶Vgl. Rouse/Rouse (1967), S. 703: „Since a ‚sane head‘ is the *sine qua non* to the viability of John’s concept of commonwealth as macrocosm; and since there is no provision, indeed no possibility, for the restoration of that sanity, once lost, from within the commonwealth; it follows that the solution must come from without.“

Literaturverzeichnis

Quellen

- AUGUSTINUS: *De beata vita*, Lateinisch-Deutsch, übers. v. Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer und Willi Schwarz, Leipzig: Reclam, 2006.
- AUGUSTINUS: *De libero arbitrio*, Lateinisch-Deutsch, übers. und eingel. v. Johannes Brachtendorf, hrsg. v. dems., Paderborn u.a.: Schöningh, 2006 (Werke 9).
- CRISPIN, Gilbert: *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi*, Lateinisch-Deutsch, übers. und eingel. v. Karl Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi, HBPhMA, Band 1, Freiburg u.a.: Herder, 2005.
- JOHANNES VON SALISBURY: *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, hrsg. v. Clement C. J. Webb, 2 Bände, Frankfurt a. M.: Minerva, 1965.
- JOHANNES VON SALISBURY: *Policraticus*, Lateinisch-Deutsch, ausgew., übers. und eingel. v. Stefan Seit, HBPhMA, Band 14, Freiburg u.a.: Herder, 2008.

Forschungsliteratur

- CLASSEN, Albrecht: „The People Rise up Against the Tyrants in the Courtly World: John of Salisbury’s *Policraticus*, the Fables by Marie de France, and the Anonymous *Main und Beafloer*“, in: *Neohelicon*, 35:1 (2008), 17–19.
- FORHAN, Kate Langdon: „Polycracy, Obligation, and Revolt: The Body Politic in John of Salisbury and Christine de Pizan“, in: *Politics, Gender, and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan*, hrsg. v. Margaret Brabant, Boulder u.a.: Westview Press, 1992, S. 33–52.
- GRELLARD, Christophe: „Jean de Salisbury: Un cas médiéval de scepticisme“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54 (2007), 16–40.
- GRELLARD, Christophe: „Le sacré et le profane: Le statut des laïcs dans la *Respublica* de Jean de Salisbury“, in: *Les laïcs dans les villes de la France du Nord au XII^e siècle. Actes du Colloque organisé à l’Institut de France le vendredi 30 novembre 2007*, hrsg. v. Patrick Demouy, Rencontres Médiévales Européennes, vol. 8, Turnhout: Brepols, 2008, S. 167–187.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Die Zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theorie des Mittelalters*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, ²1994.
- KRIEGER, Karl-Friedrich: *Die Geschichte Englands in drei Bänden*, Band 1, München: Beck, 1990.
- VAN LAARHOVEN, Jan: „Thou Shalt *Not* Slay a Tyrant! The So-Called Theory of John of

- Salisbury“, in: *The World of John of Salisbury*, hrsg. v. Michael Wilks, Oxford: Blackwell, 1984, S. 319–342.
- MCGURK, John J. N.: „John of Salisbury“, in: *History Today*, 25:1 (1975), 40–47.
- NEDERMAN, Cary J.: „The Aristotelian Doctrine of the Mean and John of Salisbury’s Concept of Liberty“, in: *Vivarium*, 24:2 (1986), 128–142.
- NEDERMAN, Cary J.: „A Duty to Kill: John of Salisbury’s Theory of Tyrannicide“, in: *Review of Politics*, 50:3 (1988), 365–389.
- ROUSE, Richard H.; ROUSE, Mary A.: „John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide“, in: *Speculum*, 42:4 (1967), 693–709.
- SCHULTHESS, Peter; IMBACH, Ruedi: *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter: Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler, 1996.
- SEIT, Stefan: „Einleitung“, in: JOHANNES VON SALISBURY: *Policraticus*, Lateinisch-Deutsch, Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Stefan Seit, HBPhMA, Band 14, Freiburg u.a.: Herder, 2008, S. 11–54.
- SEIT, Stefan: „Macht Theologie glücklich? Das Glück der Gelehrten und der christliche Heilsuniversalismus – ein Beispiel für das spannungsvolle Verhältnis zwischen Christentum und antiker Philosophie“, in: *Fides – Theologia – Ecclesia: Festgabe für Ernst Ludwig Grasmück*, hrsg. v. Noerbert Jung, Franz Machilek und Stefan Seit, Bamberger Theologische Studien, Band 37, Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang, 2012, S. 55–112.
- TRUCHETTI, Mario: *Tyrannie et tyrannicide de l’antiquité à nos jours*, Paris: Presses Univ. de France, 2001.