universität wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

„Per speculum in aenigmate:

Eine ideengeschichtliche Analyse der Bibelkommentare Radulfus Nigers (ca. 1140-1200)“

verfasst von / submitted by

Reinhild Elisabeth Bues, BA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student record sheet:	UA 792 312
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt / field of study as it appears on the student record sheet:	Geschichte
Betreut von / Supervisor:	Univ.-Prof. Dr. Philippe Buc
Betreut von / Supervisor:	Prof. Dr. Kenneth Pennington, BA MA

Abstract

Per speculum in aenigmate – Eine ideengeschichtliche Analyse der Bibelkommentare Radulfus Nigers (ca. 1140-1200)

Im vorliegenden Dissertationsprojekt wurden die alttestamentlichen Bibelkommentare des englischen Gelehrten Radulfus Niger (ca. 1140-1200) erstmals ganzheitlich ideengeschichtlich untersucht. Dabei wird deutlich gemacht, dass die politische Exegese Radulfus Nigers sich als „strukturale Exegese“ beschreiben lässt. Durch typologische und allegorische Bibelauslegung begründet er politische und rechtliche Strukturen innerhalb der Bibel (genauer in den Büchern Levitikus, Deuteronomium, Numeri, den Samuel- und Königsbüchern, den Chroniken und dem Buch Esra). Dies wird in der vorliegenden Dissertation anhand der drei Themenbereiche Kirche, Recht und Geschichte in seinen Kommentaren belegt. Für diese drei Bereiche werden sowohl die spezifischen Vorstellungen Nigers herausgearbeitet und in den ideengeschichtlichen Kontext gestellt, als auch die darunterliegende Denkweise deutlich gemacht, die insbesondere das Recht als grundlegende Struktur für eine funktionierende politische Gesellschaft versteht. Es tritt dabei als Garant der *iustitia* als gesellschaftlich konstituierendes Element in den Vordergrund.

Durch die Erweiterung der typologischen Auslegungsweise, welche kirchengeschichtliche Ereignisse bis hin zur Gegenwart des Autors als Typen biblischer Antitypen darstellt, schafft Radulfus Niger eine biblische Verankerung seiner (römisch-)rechtlichen und politischen Vorstellungen, welche diesen eine theologische Legitimation verleiht. Seine Argumentation besteht aus einer Kombination analytischer und typologischer Auslegung, welche unter seinen Zeitgenossen einzigartig ist. Diese Originalität wird nicht zuletzt in seinem Geschichtsverständnis deutlich, das insbesondere in der exegetischen Einordnung historischer Personen und Ereignisse ein Mittel sieht, politische und historische Strukturen moralisch einzuordnen und somit einen biblisch-historischen Spiegel für die Gegenwart zu schaffen. Insbesondere an dieser Stelle tritt auch die eigene politische Positionierung Radulfus Nigers hervor, der als Anhänger Thomas Beckets ein deutlicher Kritiker des englischen Königs Heinrichs II. war. Die vorliegende Arbeit zeigt jedoch, dass Radulfus Nigers Bibelkommentare keineswegs als politische Streitschriften verstanden werden können, sondern vielmehr den systematischen Ansatz verfolgten aus den biblischen Texten politische, rechtliche und ekklesiologische Strukturen herauszuarbeiten, welche Radulfus als Schlüssel zu einer funktionierenden Gesellschaft verstand.

Per speculum in aenigmate - The Biblical Commentaries of Radulfus Niger (ca. 1140-1200) and their Significance for the History of Ideas in the 12th Century

This doctoral thesis examines the Old Testament biblical commentaries of English scholar Radulfus Niger (ca. 1140-1200) holistically in terms of the history of ideas. It highlights that Radulfus Niger's political exegesis can be described as "structural exegesis." Through typological and allegorical biblical interpretation, Niger anchors political and legal structures within the Bible, specifically in the books of Leviticus, Deuteronomy, Numbers, the Books of Samuel and Kings, Chronicles, and the Book of Ezra. This is evidenced in this dissertation by looking at the three areas of church, law, and history in his commentaries. This thesis elaborates on Niger's ideas in this three areas, placing them in the context of the history of ideas. It also clarifies his underlying way of thinking, which particularly emphasizes law as the fundamental structure for a functioning political society. Law comes to the fore as the guarantor of *iustitia* as a socially constituent element.

Radulfus Niger's extension of the typological mode of interpretation presents church-historical events up to the author’s present as types of biblical antitypes. This creates a biblical anchoring of his (Roman-)legal and political ideas, giving them theological legitimacy. His argumentation includes a distinctive combination of analytical and typological interpretation that sets him apart from his contemporaries. The uniqueness of Radulfus Niger's writing is apparent in his interpretation of history. He believes that the exegetical classification of historical persons and events is a way to morally classify political and historical structures, and create a biblical-historical mirror for the present. This also reveals Radulfus Niger's own political stance, as a follower of Thomas Becket and a clear critic of the English king Henry II and his interventions in the English Church. The present work demonstrates that Radulfus Niger's biblical commentaries are not political polemics, but rather pursue a systematic approach of working out political, legal, and ecclesiological structures from the biblical texts. Radulfus understood these texts as the key to a functioning society.

Inhaltsverzeichnis

Pars I: Einführung

1. Einleitung 1
2. Radulfus 13
   2.1. Der politische Gelehrte – Leben und Überlieferung 14
   2.2. Die Werke 26
      2.2.1. Die Bibelkommentare – Überlieferung, Umfang, Forschung 27
      2.2.2. De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitate 34
      2.2.3. Das liturgische Werk: De quatuor festivitatibus beate Marie virginis 38
      2.2.4. Der Philippicus 40
      2.2.5. Die Chroniken 42
   2.3. Geschichte und Bibel: exegetische und akademische Einflüsse 46
      2.3.1. Otto von Freising (1112-1158) 49
      2.3.2. Hugo von Sankt Viktor (ca. 1097-1141) 54
      2.3.3. Joachim von Fiore (ca. 1130-1201) 61
      2.3.4. Rupert von Deutz (1070-1129) und Gerhoch von Reichersberg (ca. 1092-1169) 67
      2.3.5. Herbert von Bosham (ca. 1120-1194) und Petrus Lombardus (ca. 1095-1160) 72
      2.3.6. Johannes von Salisbury (ca. 1115-1180) 76
   2.4. Zwischenfazit: Radulfus Niger - Person und Werk 80

Pars II: Analyse

„Strukturale Exegese“ - ein methodisches Instrument zur Darstellung und Analyse der Bibelkommentare Radulfus Nigers 83
3. Ecclesia 90
   3.1. Ecclesia primitiva 93
      3.1.1. Die *ecclesia primitiva* in den Bibelkommentaren 95
      3.1.2. Kirche und Judentum 103
      3.1.3. *Ecclesia primitiva*: Zwischenfazit 111
   3.2. Häretiker und Schismatiker: Exklusion und Selbstdefinition 112
      3.2.1. Kritik am Klerus 129
      3.2.2. Häretiker und Schismatiker: Zwischenfazit 134
   3.3. Der Kirchenzehnt 136
      3.3.1. Decima decimarum – der Zehnteszehnt als Rechenschaftsstruktur 147
      3.3.2. Kirchenzehnt und *libertas ecclesiae*: Zwischenfazit 152
   3.4. Struktur und Hierarchie 153
      3.4.1. Ämter und Trennung der Zuständigkeiten 154
      3.4.2. Über das Petrusamt 165

3.4.3. Struktur und Hierarchie: Zwischenfazit 168
3.5. Ecclesia – Zusammenführung 169
4. Lex et Ius 173
4.1. Rechtliche Terminologie und exegetische Arbeitsweise 175
4.2. *Ius humanum* und *ius divinum*: Über den Ursprung des Rechts 177
4.3. Dem Gesetz opfern: Recht und Gehorsam 184
4.4. *Ius gentium* und *ius commune*: Abgrenzungen der kirchlichen Gesetze 190
4.5. *Lex* - Das biblische Gesetz als rechtliche Ausgangssituation 195
4.6. Recht sprechen und Gesetze finden: Prozesse der Rechtsentwicklung 201
4.7. Iurisdictio: Über die Ausübung des Rechts 208
4.8. Öffentlichkeit und Abgrenzung: Der Rechtsprozess als politisches Instrument 216
4.9. Absalom als das *ius civile*: Eine typologische Auslegung des Römischen Rechts 221
4.10. Das Recht als System: Zusammenführung 253
5. Historia et Allegoria 258
5.1. Radulfus Nigers Geschichtsvorstellungen in den Chronica und De re militari 261
5.1.1. De re militari triplici et via peregrinationis Jerosolimitate 261
5.1.2. Englische Chronik und Weltchronik 266
5.2. Geschichte und Politik: historische Bibelexegese als politische Argumentation 270
5.2.1. Kirche und Fürsten: Zur Frage der Gewaltenteilung 272
5.2.2. Politische Exegese: Die drei Formen alttestamentarischer Herrschaft 289
5.2.3. Rex 300
5.3. Typos, Status, Prophetie: Geschichte und Allegorie 316
5.3.1. Typologie als politisches Instrument: Die Karolinger und der Becket-Konflikt 316
5.3.2. Geschichte als Prophetie 330
5.3.3. Die Entschlüsselung des *mysterium historiae* 338
5.4. Historia und Allegoria: Instrumente der Entschlüsselung – Zusammenführung 347
Pars III: Conclusio
6. Per speculum in aenigmate – Radulfus Niger als politischer Exeget 352
Pars IV: Anhang
7. Literaturverzeichnis 367
8. Quellenverzeichnis 383
9. Abkürzungen 388
10. Transkriptionen 389

Pars I: Einführung

1. Einleitung

„*Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in das Rätselhafte; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin*."

1 Kor 13,12

Das Faszinosum der historischen Arbeit liegt in der Lösung von Rätseln, der Zusammensetzung der stückhaften Teile eines kleinen oder gar großen Bildes. Die notwendigerweise immer bestehende Stückhaftigkeit dieser Arbeit kann dabei sowohl Anlass für ehrgeiziges Weiterforschen wie auch für verzweifeltes Aufgeben sein – jede und jeder, der sich mit dieser großartigen Tätigkeit befasst hat, kann dies bezeugen. Auch diese Arbeit über die Bibelkommentare des englischen Gelehrten Radulfus Nigers (ca. 1140-1200) soll einen kleinen Teil des großen Rätsels der Vergangenheit lösen – ganz in dem Bewusstsein der dabei von vornherein unausweichlichen Stückhaftigkeit dieses Vorhabens. Der Vorteil des Anspruches dieser Arbeit, nämlich in erster Linie nicht die Ereignisse der Vergangenheit zu rekonstruieren, sondern die Ideenwelt zu verstehen, birgt dabei auch gleichzeitig die Gefahr beides voneinander zu lösen. Dabei dienen ebendiese Ideen gewissermaßen als ein Spiegel, der den Blick in das Rätselhafte der Geschichte eröffnet. Dieser Spiegel selbst muss, in diesem Bild, also der Erforschung der Vergangenheit vorangehen; das Bild in diesem Spiegel kann jedoch nur dann auch erkannt werden, wenn die einzelnen Teile des Rätsels der historischen Ereignisse entschlüsselt wurden. Auf der Grundlage dieser Untrennbarkeit von Ideengeschichte und Ereignisgeschichte hat dieser Spiegel jedoch auch einen weiterführenden Nutzen für die Forschung und darüber hinaus: Während die moderne historische Forschung ihren Fortschritt gerade darin sieht, neue Fragen, nämlich die Fragen ihrer Gegenwart, an die alten Quellen zu stellen, bietet die Erforschung der Ideengeschichte die gegenteilige Chance. Die Erforschung der Ideen der Vergangenheit eröffnet gleichzeitig einen Blick auf die Fragen der Vergangenheit, deren Anwendung auf unsere Gegenwart wiederum einen Nutzen enthalten kann, welcher über die Grenzen der Wissenschaft hinaus geht. In diesem Verständnis kann der Spiegel der Ideengeschichte auch von späteren Generationen in die Hand genommen werden, um die Rätsel der eigenen Gegenwart auf neue Weise zu erkennen.

Dies ist nun keineswegs der primäre Anspruch dieser Arbeit, sondern vielmehr bereits eines der Ergebnisse der intensiven Lektüre der über 800 Jahre alten Texte, die dieser Arbeit zugrunde

liegen. Das Ziel des hier vorliegenden Forschungsvorhabens, also das Rätsel, das mit dieser Arbeit gelöst werden soll, liegt vielmehr darin die politischen, rechtlichen und historischen Vorstellungen zu untersuchen, die der englische Gelehrte Radulfus Niger in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts in seinen Bibelkommentaren formuliert hat. Diese Ideen darzustellen, historisch zu kontextualisieren und schließlich ihren Wert für die weitere Ideengeschichte herauszustellen, ist nicht nur für die Ergründung des jetzt erst langsam intensiver erforschten Gelehrten notwendig, sondern auch für die weitere Erforschung der Ideengeschichte der Zeit kurz vor und um 1200 eine ergiebige Aufgabe.

Die langjährige, breite Forschung zur Ideengeschichte eben dieses Jahrhunderts bietet dazu eine gute Ausgangslage. Gleichzeitig wird jedoch deutlich, wie stückhaft die Forschung und insbesondere die Edition der Werke vieler maßgeblicher hochmittelalterlicher Gelehrter immer noch ist.[1] Der detaillierte Blick auf einzelne Werke und Autoren, wie er hier vorgenommen werden soll, ist daher notwendig, um die Gesamtsicht auf das komplexe und keineswegs intellektuell einspurige Netzwerk europäischer Gelehrter dieser Zeit zu durchdringen. Auch wenn Radulfus Niger in Bedeutung und Überlieferung nicht mit Größen wie Petrus Cantor, Petrus Lombardus oder gar Stephen Langton in einer Liga spielt, so macht ihn allein seine Zeitgenossenschaft mit diesem Netzwerk, vor allem aber sein interessantes Gesamtwerk zu einem wichtigen Stein in der Zusammensetzung des akademischen Mosaiks des 12. Jahrhunderts. So wenig man auch von ihm weiß, so sehr ist gewiss: Radulfus Niger war kein Wissenschaftler im Elfenbeinturm. Er war gedanklich und persönlich in die politischen Umbrüche seiner Zeit involviert, die auch seine eigene Biographie mitbestimmten.[2] Die Leidenschaft, mit der er die Person und die politische Rolle König Heinrichs II. von England, aufgrund dessen Verantwortung für die Ermordung Thomas Beckets verurteilte, zeigt vielleicht am bildhaftesten seine persönliche Involviertheit in die von ihm behandelten politischen Fragestellungen. Gleichzeitig zeugen seine exegetischen Texte jedoch nicht von einer propagandistischen Zielsetzung. Vielmehr sind sie von einer, wenn man so will, konservativen Haltung geprägt, welche die Bibelexegese in der Tradition Hugo von Sankt Viktors strengen

[1] Die Grundlage zur ideengeschichtlichen Erforschung insbesondere der exegetischen Schriften hat sicherlich Beryl SMALLEY mit ihren umfassenden Werken: The Study of the Bible in the Middle Ages, Notre Dame 1970, aber auch DIES., Trends in Medieval Political Thought, Oxford, 1965 oder DIES.,The Becket conflict and the schools: A study of intellectuals in politics, Oxford 1973 gelegt. Gemeinsam mit und auf Grundlage von Henry DE LUBACS, Exégèse médiévale: les quatre sens de l'écriture, 3 Bde., Paris 1959-61, wurde damit in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine weitgefasste Grundlage für Beschäftigung mit der intellektuellen Diskussion aufgrund biblischer Exegese im Mittelalter geschaffen. Die Arbeiten dazu sind bei weitem nicht abgeschlossen und stocken nicht zuletzt an den fehlenden Editionen der Werke, sowohl bekannter Autoren wie Petrus Cantor oder Stephen Langton, aber auch zahlreicher weniger bekannter Autoren, wie eben der hier behandelte Radulfus Niger.

[2] Zum Leben Radulfus Nigers s. Kapitel 2.1.

Regeln unterworfen sieht. Umso bemerkenswerter ist seine unkonventionelle und selbst für eine allegorische Auslegung äußerst weitgehende Kreativität bei der Bibelauslegung. Das fast beliebig scheinende Nebeneinanderstellen von Auslegungsmöglichkeiten, welches keineswegs sauber nachvollziehbar den historischen, allegorischen, tropologischen und eschatologischen Wortsinn der Bibelstelle erläutert, sondern vielmehr eine Auswahl von meist ausschließlich allegorischen, typologischen oder moralischen Auslegungen als Möglichkeiten der Texterschließung anbietet, fällt bereits beim ersten, oberflächlichen Lesen der Handschriften auf. Diese scheinbare Beliebigkeit in der Form darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Gedanken des Autors durchaus einer klaren inneren Systematik folgen und überdies von dem offensichtlichen Wunsch getragen wurden, seine Schriften durch eine kirchliche Anerkennung in das Zentrum wissenschaftlichen Diskurses zu stellen.

Auch seine berühmteste Schrift, *De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane*, welcher aus heutiger Perspektive ein gewisser revolutionärer Charakter zugeschrieben wird, da hier bereits 1187 eine grundlegende Kritik an den Kreuzzugsunternehmungen nach Jerusalem enthalten ist, wurde schließlich vom Autor als exegetisches Werk verfasst. Radulfus nutzt darin gewissermaßen die allgegenwärtige Kreuzzugsrhetorik, um daran einen spirituellen Appell fest zu machen und verbindet dies untrennbar mit einer politischen Generalkritik an Laien wie Klerus seiner Zeit.

Das Werk des englischen Autors, der zwar, der Liste Herbert von Boshams folgend, nicht direkt zu den *eruditi* Thomas Beckets gehörte, allerdings eindeutig zum intellektuellen Umfeld des englischen Erzbischofs zu zählen ist, wurde zuerst 1940 durch den kanadischen Historiker und späteren Kardinal George Bernhard Flahiff für die Forschung erschlossen.[3] Zwar hatte Reinhold Pauli bereits im 19. Jahrhundert die historiographischen Werke Nigers editorisch erstmals zugänglich gemacht. Seine mangelhaften Editionen, die überdies die weitaus interessanteren Werke Nigers, nämlich die Bibelkommentare und das erwähnte Traktat *De re miltari* nicht enthielten, hatten jedoch nicht dazu geführt, dass dem Autor in den folgenden Jahrzehnten weitere Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Erst der Aufsatz George Flahiffs von 1940 ordnete den englischen Gelehrten historisch erstmals ein und eröffnete damit die eigentliche Radulfus Niger Forschung. Gefolgt wurde er darin von Hermann Kantorowicz, welcher gemeinsam mit Beryl Smalley bereits 1941 in „An English theologian's view of Roman

[3] Zunächst in seinem grundlegenden Aufsatz FLAHIFF, G., Ralph Niger: An introduction to his life and works (Mediaeval Studies 2) 1940, S. 104-126; 1947 lieferte er außerdem eine erste ideengeschichtliche Einordnung zu Radulfus Nigers „De re militari" in DERS., "Deus non vult", a critic of the third crusade, (Mediaeval Studies 9) 1947, S. 162-188.

law: Pepo, Irnerius, Ralph Niger“[4] die außerordentlich interessante Einbeziehung des Römischen Rechts in den Bibelkommentare Nigers herausstellte. Da Smalley Radulfus also ohne Zweifel kannte, ist es umso erstaunlicher, dass sie ihm in ihrem großen Werk „The Becket conflict and the schools. A study of intellectuals in politics“ keine weitere Beachtung zukommen ließ. Einen zweiten Anlauf nahm die Forschung in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts, möglicherweise im Zusammenhang mit dem Nachdruck des Aufsatzes von Smalley und Kantorowicz. Avrom Saltmann widmete sich 1978 in einem kurzen Aufsatz dem Werk des Radulfus, wiederholte dabei jedoch weitestgehend das bis dahin schon Bekannte.[5] Eine wirkliche Wende in der Erforschung der Werke Nigers brachte schließlich die eingehende Beschäftigung Ludwig Schmugges mit den Werken des Autors, insbesondere mit *De re militari,* welches er 1977 erstmals kritisch edierte und somit die Zugangsmöglichkeit für Forscherinnen und Forscher zu dem Werk erleichterte.[6] Dass Schmugges Interesse über die editorische Tätigkeit hinausging, zeigt nicht nur die bis heute noch ausgezeichnete Einleitung zum Werk, welche auch die wichtigsten Quellen zum Leben des Autors zusammenfasst, sondern auch seine weiteren Aufsätze. Er beschäftigte sich nämlich zum einen mit dem bereits angesprochenen Römischen Recht im Königskommentar Nigers,[7] und verfasste zum anderen einen Aufsatz über „Thomas Becket und König Heinrich II. in der Sicht des Radulfus Niger“, eine historisch-politische Einordnung der Person des Autors und seiner Werke in dem diese durchaus bestimmenden politischen Kontext.[8] Ludwig Schmugge förderte die Radulfus Niger Forschung im deutschen Sprachraum insbesondere durch drei Qualifikationsarbeiten, die er an der Universität Zürich betreute und welche jeweils die Bearbeitung eines der Werke Radulfus Nigers beinhalteten. Die erste und für die Forschung nachhaltigste war eine neue, kritische Edition der Weltchronik Radulfus Nigers von Hannah Krause, welche 1985 erschienen ist.[9] Sowohl die sehr viel höhere editorische Qualität gegenüber der Pauli-Edition in den MGH als auch Krauses hilfreiche Einordnung innerhalb der Historiographiegeschichte boten der Forschung neue Möglichkeiten, welche jedoch erst in den 2010er Jahren von Mia Münster-

[4] KANTOROWICZ, H.U.; SMALLEY, B., An english theologian’s view of roman law: Pepo, Irnerius, Ralph Niger, (Mediaeval and renaissance studies 1) 1941, S. 237-252; Siehe auch den Nachdruck von 1970 in Rechtshistorische Schriften, hg. v. DEMS.; Helmut COING, Gerhard IMMEL, Karlsruhe 1970, S. 231-244.

[5] SALTMAN, A., Supplementary notes on the works of Ralph Niger, in: Bar-Ilan Studies in History, hg. v. Pinhas ARTZI, Ramat-Gan 1978, S. 103-113.

[6] SCHMUGGE, L., Radulfus Niger. De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane: (1187/88), (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 6) Berlin [u.a.] 1977.

[7] SCHMUGGE, L., Rechtsprobleme im Werk des Radulfus Niger. Ein Beitrag zur Verbindung von Theologie und Jurisprudenz im 12. Jahrhundert, In: Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, hg. v. Stephan KUTTNER, Vatikanstadt 1976, S. 495-509.

[8] Schmugge sorgte überdies in seinem Beitrag von 1995 für einen Eintrag zu Radulfus Niger im LexMa, vgl. SCHMUGGE, L., Art. „Radulfus Niger“ (1146-1200), Lexikon des Mittelalters Bd. 7 , München 1995, Sp. 394.

[9] KRAUSE, H., Radulfus Niger – Chronica. Eine Weltchronik des 12. Jahrhunderts, Europäische Hochschulschriften 265, Frankfurt a. M. 1985.

Swendsen und Christoph Egger genutzt wurden.[10] Fast keine weitere Rezeption erfuhren hingegen die vorrangig philologische Erschließung des etymologischen Werks Nigers, dem *Philippicus*, durch Daniel Staub von 1993 und die Edition von Radulfus Nigers liturgischem Werk *De quattuor festivitatibus Beate Marie Virginis*, welche Edward Zentner 1982 als Lizentiatsarbeit vorgelegt hatte.[11] Abgesehen von dem englischsprachigen Aufsatz von Christoph Egger, welcher 2013 die Rezeption Joachim von Fiores unter anderem bei Radulfus Niger untersuchte,[12] endete mit den Züricher Dissertationen auch die Forschung zu Radulfus Niger im deutschsprachigen Raum. Gleichzeitig erwachte mit der Neuentdeckung der exegetischen Originalität Radulfus Nigers durch Philippe Buc, Anfang der 90er Jahre, im französischen, italienischen und englischsprachigen Raum ein gewisses Interesse für den englischen Gelehrten, welches primär im ideengeschichtlichen Bereich verankert war. Nachdem sich Buc schon in seiner Dissertation mit Radulfus Nigers Herrschaftsverständnis auseinandergesetzt hatte, analysiert er in seinem Vergleich zu „Exegèse et pensée politique: Radulphus Niger (vers 1190) et Nicolas de Lyre (vers 1330)“ von 1995 insbesondere die Einbeziehung historischer Figuren in die Exegese und deren Einfluss auf das politische Verständnis Nigers.[13] Die ideengeschichtliche Analyse der Bibelkommentare Nigers – insbesondere des Königskommentars durch Philippe Buc – gab schließlich auch den Ausschlag für die hier vorliegende Arbeit, welche an die in den genannten Aufsätzen deutlich gemachten Thesen anknüpft und diese in einen weiteren Bedeutungszusammenhang der Exegese Nigers stellen will. Dies ist auch als Ergänzung zu den in den letzten zehn Jahren erschienenen Aufsätzen über das sogenannte Anti-Kreuzzugstraktat *De re militari* notwendig, welche die exegetische Herangehensweise Nigers in diesem Werk zwar alle erwähnen, es dennoch nicht aktiv im Kontext seiner Exegese verorten. Von besonderem Wert für die ideengeschichtliche Forschung zu Radulfus Niger sind etwa die Arbeiten von Marco Meschini „Penser la croisade

[10] Vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, M., Lost Chronicle or Elusive Informers? Some Thoughts on the Source of Ralph Niger´s Reports from Twelfth-Century Denmark in: Historical and Intellectual Culture in the Long Twelfth Century : The Scandinavian Connection, hg. v. DERS.; Thomas K. HEEBØLL-HOLM; Sigbjørn Olsen SØNNESYN, Toronto 2016, S. 189-210 und EGGER, C., A Pope without successor: Ralph of Coggeshall, Ralph Niger, Robert of Auxerre, and the Early Reception of Joachim of Fiores's Ideas in England, in: Joachim of Fiore ad the Influence of Inspiration, hg. v. J.E. WANNENMACHER, Dorcester 2013, S. 145-179.

[11] Vgl. STAUB, D., Radulfus Nigers „Philippicus", Zürich, 1993; ZENTNER, E. De quattuor festivitatibus Beate Marie Virginis, Zürich 1982.

[12] Vgl. EGGER, Pope without Successor [wie Anm. 10].

[13] Vgl. zuerst in: BUC, Ph., L'ambiguïté du livre: Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge (Théologie historique 95), Paris (1994), S. 367-379; 262ff; DERS.,"Exégèse et pensée politique: Radulphus Niger (vers 1190) et Nicolas de Lyre (vers 1330)", in: Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Age, hg. v. Joël BLANCHARD, Paris 1995, S. 145-164; Vgl. zu dem Themenkomplex auch die ältere Publikation, die weitestgehend der Dissertation entspricht : DERS., Potestas: prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible (Paris et France du nord, 1100-1330), Paris 1989. Zur genaueren Darstellung dieser Forschungsentwicklung vgl. Kap. 2.2.1. Die Bibelkommentare.

après la chute de Jérusalem (1187). Le De re militari et triplici via peregrinationis ierosolimitane de Radulfus Niger“[14], welche 2014 auf französisch und italienisch erschienen ist, sowie der Aufsatz der schon erwähnten Mia Münster-Swendsen „How to prevent a War with a Theologico-Legal Treatise: The Intellectual Strategies of Sigebert of Gembloux and Ralph Niger“.[15] Das Forschungsinteresse an den politischen und rechtlichen Ideen in den Bibelkommentaren ist im Zeitraum des Entstehens dieser Arbeit durch die Arbeiten von Frederique Lachaud und John Cotts neu geweckt worden. Lachaud verbindet in ihrem ausführlichen Aufsatz über den Königsbücherkommentar eine Darstellung des intellektuellen Hintergrundes Nigers mit einer Quellenanalyse der Bibelkommentare,[16] welche im Umfang der einbezogenen Quellenstellen über die bereits von Buc dargelegten Stellen hinausgeht. Cotts fokussiert sich hingegen in verschiedenen Aufsätzen auf die Einordnung der exegetisch-politischen Dimension von *De re militari* in den ideengeschichtlichen Kontext, verbindet dessen Auslegung jedoch erstmals eng mit der Bibelexegese Radulfus Nigers.[17] Insbesondere in seinem Aufsatz „Earthly Kings, Heavenly Jerusalem: Ralph Niger’s Political Exegesis and the Third Crusade” von 2018 schafft er es, die politische Theorie Radulfus Nigers mit dessen Ansichten zum Kreuzzug zu verbinden. Die jüngst erschienene Übersetzung Cotts von *De re militari* wird ohne Zweifel zu einer erweiterten Erforschung und Kontextualisierung dieses Werkes führen.[18] Wie er selbst jedoch in seinen Aufsätzen deutlich gemacht hat, ist dazu die Einbeziehung der Bibelexegese des Lincolner Gelehrten eine wissenschaftliche Notwendigkeit.[19] Die hier vorliegende Arbeit soll sich einer solchen systematischen Erschließung von Radulfus Nigers Ideen in seinen Bibelkommentaren widmen. Diese erste umfassende Darstellung der politischen, rechtlichen, ekklesiologischen und gesellschaftlichen

[14] MESCHINI, M., Penser la croisade après la chute de Jérusalem (1187). Le De re militari et triplici via peregrinationis ierosolimitane de Radulfus Niger...., in: Les projets de croisade. Géostratégie et diplomatie européenne du XIVe au XVIIe siècle, hg. v. Daniel BALOUP; Benoît JOUDIOU (Méridiennes. Série Croisades tardives 1) Toulouse 2014, S. 31-60 und auf Italienisch DERS., Pensare la crociata dopo la caduta di Gerusalemme (1187): il De re militari et triplici via peregrinationis ierosolimitane di Radulfus Niger, (Rivista di storia e letteratura religiosa 50) Florenz 2014, S. 259-284.

[15] Vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, M., How to prevent a War with a Theologico-Legal Treatise: The Intellectual Strategies of Sigebert of Gembloux and Ralph Niger, In: Liber amicorum Ditlev Tamm. Law, history and culture, hg. v. Per ANDERSEN; Pia LETTO-VANAMO; Kjell Å. MODÉER; Helle VOGT, S. 199-216.

[16] LACHAUD, F., Ralph Niger and the Book of Kings, in: Anglo-Norman Studies XL Proceedings of the battle conference 201, Cambridge 2018, S. 125-146.

[17] Vgl. COTTS, J., The Exegesis of Violence in the Crusade Writings of Ralph Niger and Peter of Blois, in: The Uses of the Bible in Crusader Sources, hg. v. Elisabeth LAPINA; Nicholas MORTON, (Commentaria 7) Leiden; Boston 2017, S. 273-295; DERS. Earthly Kings, Heavenly Jerusalem: Ralph Niger’s Political Exegesis and the Third Crusade, (The Haskins Society journal 30) 2018, S. 159-176.

[18] Vgl. COTTS, J., On Warfare and the Threefold Path of the Jerusalem Pilgrimage. A Translation of Ralph Niger’s De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane, (Crusade Texts in Translation) New York 2023. Ich danke John Cotts für die vorzeitige Übersendung des Manuskripts.

[19] Vgl. COTTS, J., Earthly Kings, S. 161. Er stellt sich dabei bewusst in die Tradition der Forschungen Philippe Bucs, hinsichtliche dessen Beschäftigung mit den Vorstellungen zu Königtum und den egalitären Vorstellungen Nigers.

Vorstellungen Radulfus Nigers soll eine Grundlage für die weitere Erforschung des Gelehrten, sowie mögliche komparative Studien sein. Der weiterhin bestehende Mangel einer Edition der umfassenden Bibelkommentare Radulfus Nigers kann dadurch nicht behoben werden, da in diesem Kontext die Transkriptionen der jeweils nur einfach überlieferten Handschriften allein entsprechend der inhaltlichen Analyse ausgewählt, eingefügt oder im Anhang veröffentlicht werden. Anstelle einer Edition, möchte diese Arbeit einen Beitrag leisten, um die bis heute sehr stückhafte Darstellung des originellen Denken Nigers umfassend darzustellen. Dadurch soll es der Forschung schließlich möglich werden, diesen zwar wenig rezipierten, jedoch inhaltlich äußerst interessanten Autor, in die Ideengeschichte seiner Zeit einzuordnen und die Bedeutung für die politischen und politiktheoretischen Entwicklungen um und nach 1200 auszumachen.

Um dieses Forschungsziel zu erreichen, wird das gesamte überlieferte exegetische Werk Radulfus Nigers als Quellenmaterial herangezogen. Das betrifft sowohl seine fragmentarisch überlieferten Kommentare zu Numeri, Levitikus, Deuteronomium und Esra als auch die zwar nicht vollständig, aber in größerem Umgang überlieferten Kommentare zu den vier Königsbüchern[20], sowie dem Kommentar zum Paralipomenon (also den Büchern der ersten und zweiten Chronik).[21] Auch die anderen Werke Nigers, insbesondere *De re militari* und die Chroniken wurden bei der Auswertung mit einbezogen. Im Fokus stehen jedoch die Bibelkommentare, welche in zweifacher Hinsicht untersucht werden sollen: Zum einen erfolgt eine Lektüre und Analyse dieser hinsichtlich der über die Theologie hinausgehenden, vor allem politischen und gesellschaftlichen Fragestellungen und zum anderen eine Untersuchung der exegetischen Methodik, die der Autor dabei verwendet.

Das Vorgehen für die Erschließung dieses breiten und nicht übermäßig systematisch aufgebauten Quellencorpus bestand daher in drei Schritten: Zunächst in der Lektüre der Handschriften zwecks der Gewinnung eines Überblicks der darin behandelten Themen. Dann in einer Auswertung der sich darin zeigenden großen Themenstellungen mit denen Radulfus Niger sich befasste. Und schließlich in der Auswahl von drei Hauptbereichen, welche für das Verständnis des Denkens und Arbeitens Radulfus Nigers notwendig erscheinen. Als diese wurden die Themen Kirche, Recht und Geschichte ausgewählt. Die hier getroffene Auswahl ist unter anderem durch die politisch-intellektuellen Fragestellungen bestimmt, welche die akademische Diskussion seiner Zeit bestimmten. Radulfus beteiligte sich hier offensichtlich an verschiedenen akademischen Diskursen. Überdies stellt ja gerade die Diskussion nicht rein theologischer oder moralischer Themen – wie beispielsweise die Geschichte des Römischen

[20] Nach moderner Zählung entspricht das den Büchern erster und zweiter Samuel, sowie erstes und zweites Buch der Könige.

[21] Zur grundsätzlichen Überlieferungssituation der Werke Radulfus Nigers vgl. Kap. 2.2.

Rechts oder die Frage der Laieninvestitur – eine Besonderheit dieser Bibelkommentare dar. Sowohl die Auswahl der Themen, als auch deren Bearbeitung im Rahmen dieser Arbeit bilden also keine vollständige Erfassung aller von Radulfus in den Kommentaren behandelten Fragen, sondern stellen eine komprimierte Analyse der für die politische Ideengeschichte seiner Zeit maßgeblichen Themen dar. Innerhalb dieser drei Bereiche ist der dritte Bereich, der *historia*, in welchen auch die Themenbereiche Regierungform und Königtum fallen ohne Zweifel der am besten erforschte Bereich. Vor allem die erwähnten Aufsätze Philippe Bucs und John Cotts bieten hier eine Forschungsgrundlage, die es für die Bereiche Recht und insbesondere Ecclesia nicht gibt. Dennoch war eine gleichermaßen tiefgehende Analyse der drei Bereiche innerhalb dieser Arbeit notwendig, um die Parallelität seines exegetischen Vorgehens für die verschiedenen Fragestellungen deutlich zu machen.

Für die Analysen werden jeweils ausgewählte, besonders aussagekräftige Auslegungen herangezogen und in ihrem exegetischen Kontext analysiert. Dieser biblische Kontext ist nicht nur wichtig für eine Einordnung innerhalb des Gesamtwerks, sondern ist inhaltlich wie sprachlich meistens ein integraler Bestandteil der von Radulfus ausformulierten Thesen. Das meint auch, dass die Übernahme von biblischen Begrifflichkeiten aus den von ihm kommentierten Bibelstellen, wie sich zeigen wird, häufig weit mehr beinhaltet, als die Verbindung der Exegese zum Originaltext.

Alle analysierten Textstellen werden in der lateinischen Transkription der Handschrift angegeben und immer dort, wo die inhaltliche Analyse im Vordergrund steht oder es die Leserfreundlichkeit erfordert, werden diese auch übersetzt.[22] Bei den Übersetzungen des Textes wurde aufgrund der textnahen Auslegung im Zweifel die Wörtlichkeit der Übersetzung einer besseren Lesbarkeit vorgezogen.[23] Dort wo die lateinischen Formulierungen und die entsprechende Terminologie für die Analyse die maßgebliche Rolle spielen, wurden die Originaltexte in den Fließtext übernommen. Einige besonders ausführlich analysierten Kapitel der Bibelkommentare werden zur besseren Nachvollziehbarkeit als zusammenhängende Transkription in den Anhang gestellt. Abgesehen von den üblichen Schwierigkeiten, die mit der Anfertigung von Transkriptionen einhergehen, kommt hier spezifisch hinzu, dass bei allen Bibelkommentaren jeweils nur eine Handschrift des Textes überliefert ist und es somit für

[22] Die Schreibweise und Punktuation der Handschriften wird dabei beibehalten. Die Verwendung des „u“ anstelle von „v“ wird daher beispielsweise in den Zitaten aus den Handschriften beibehalten, in der Verwendung bestimmter Terminologien jedoch entsprechend angepasst. Bei unklaren Auflösungen der Abkürzungen oder Unklarheit bei der Transkription wird dies in der Transkription entsprechend angegeben.

[23] Alle Übersetzungen der Texte von Radulfus Nigers sind Übersetzungen der Verfasserin und beruhen auf den angegebenen Transkriptionen. Die Bibelübersetzungen wurden zum Teil aus der Elberfelder Bibelübersetzung entnommen und zum Teil entsprechend der Vulgata sprachlich angepasst. Bei Übersetzungen der Werke anderer mittelalterlicher Autoren wird der Übersetzer/die Übersetzerin jeweils in den Fußnoten angegeben.

schwer lesbare Stellen kein Vergleichsobjekt gibt. Die Problematik der philosophischen Implikation begrifflicher Übersetzungen wird im Kontext der Ausführungen zu Recht und zur *historia* nochmals eigens problematisiert, zeigt sich jedoch in allen Kapiteln. Die Entscheidung, diese Arbeit auf Deutsch zu verfassen, war neben dem Wunsch, die ideengeschichtliche Bedeutung Radulfus Nigers für die deutsche Forschung neu zu erschließen, vor allem auch von dem Bewusstsein bestimmt, dass bei einer so begriffsnahen Untersuchung das sprachliche Verständnis und die Wahl der Terminologie auch für den Inhalt der Darstellung durchaus entscheidend ist.

Die hier verwendete Methode der Auseinandersetzung mit den Texten ergibt sich also nicht zuletzt aus dem Quellenmaterial selbst – in gewisser Weise könnte man im buchstäblichen Sinn von einer Exegese der Exegese sprechen, da hier die Auslegung der Bibel selbst wieder ausgelegt, dargestellt und zusammengefasst wird. Die zweite Aufgabe, die sich diese Arbeit dabei stellt und die sich nicht zuletzt aus der umfassenden Lektüre der Kommentare ergibt, ist es, die exegetische Methode Radulfus Nigers zu erforschen und die Bedeutung dieser Methode für die von ihm dargestellten Inhalte auszumachen.

Dem analytischen Teil der Arbeit geht eine historische Einführung zu Person und Werk Radulfus Nigers voran, die den Autor, seine Werke und Arbeitsweise, sowie auch die Überlieferungssituation und den Forschungsstand zu seinen Werken genauer in den Blick nimmt. Diesem Kapitel ist außerdem eine Einordnung Radulfus Nigers in seinen zeitgenössischen intellektuellen Kontext beigefügt. Darin werden die für Radulfus Nigers Bibelexegese wichtigsten Autoren hinsichtlich ihrer exegetischen Ansätze bzw. ihrer geschichtsphilosophischen Perspektiven vorgestellt. Dies kann zwar nur schlaglichtartig geschehen, ist jedoch notwendig, um die Einordnung der Ideen Nigers zu ermöglichen und damit auch deren Originalität einschätzen zu können.

Schon im Laufe der Lektüre der Bibelkommentare wurde die Hypothese entwickelt, dass Radulfus darin einer Methodik folgt, welche hier mit dem Begriff der „strukturalen Exegese“ bezeichnet wird. Gemeint ist damit ein methodischer Zugang, welcher die biblischen Geschichten und Texte so auslegt, dass sich daraus politische und rechtliche Strukturen ergeben. Die Darstellung und theoretische Untermauerung dieser These einer „strukturalen Exegese“ in den exegetischen Arbeiten Radulfus Nigers wird dem analytischen Teil der Arbeit vorangestellt. Dadurch sollen die folgenden Analyseergebnisse in den grundsätzlichen methodischen Ansatz Radulfus Nigers eingeordnet werden können.

Das erste im Rahmen der Quellenanalyse untersuchte Thema bildet das Kapitel über die *ecclesia*. Das Thema wurde gewählt, da sowohl die innere Struktur der Kirche, als auch ihre

Beziehung zur staatlichen Gewalt, zu Häretikern, Schismatikern oder Juden für Radulfus ein Thema ist, von dem aus Form und Struktur der Gesellschaft gebildet werden. Exegetisch ist die typologische Verbindung zwischen dem Volk Israel und der Kirche dabei die grundlegende Ausgangsdisposition, von der ausgehend Radulfus zeitgenössische kirchlichen Themen, wie etwa den Kirchenzehnt und Zehnteszehnt oder auch die hierarchische Verfasstheit der Kirche, behandelt. Das Kapitel zur *ecclesia* bildet damit den Beginn des analytischen Teils dieser Arbeit. Diese Anordnung ist nicht zuletzt deshalb gewählt, da die politische Zielsetzung Radulfus Nigers, der nicht ohne seine historische Verortung im sogenannten „Englischen Investiturstreit" zu verstehen ist, sehr eng mit seiner Vorstellung der Kirche und der *libertas ecclesiae* verbunden ist.

Das folgende Kapitel stellt den Umgang Radulfus Nigers mit Gesetz und Recht, *lex et ius*, innerhalb seiner Kommentare dar. Dass er in seiner rechtlichen Zugangsweise originell vorgeht, wurde bereits in der frühesten Beschäftigung mit seinem Werk erwiesen.[24] Dabei stand fast immer sein Umgang mit dem Römischen Recht und dessen Bedeutung für Kirche und Gesellschaft im Vordergrund, wie er ihn in seinem *Liber Moralia Regum* herausarbeite. Auch hier soll diese Einbettung des Römischen Rechts sowohl hinsichtlich der exegetischen Arbeitsweise, als auch in ihrer außerordentlichen Bedeutung für die Rezeptionsgeschichte des Römischen Rechts im 12. Jahrhundert untersucht werden. Das ganze Ausmaß des Einflusses des Rechtsdenkens auf die Denkmuster bei Radulfus Niger wird jedoch nur deutlich unter Einbeziehung seiner Auslegungen der Pentateuch-Bücher, insbesondere von Levitikus und Numeri. Schließlich soll dadurch deutlich gemacht werden, welche grundlegende Rolle der außerordentlich gut gebildete Rechtsgelehrte dem Recht im politischen Raum gibt.

Während die ersten zwei analytischen Kapitel eindeutig zu fassende begriffliche Thematiken abbilden, hat das Kapitel zu *historia et allegoria* zwei etwas weiter gehaltene Zielsetzungen: Zum einen wird hierin Radulfus Nigers Umgang mit der *historia* innerhalb der Bibelexegese ausgemacht und die Bedeutung, welche dieser Umgang für sein politisches Verständnis, aber auch für die Zielsetzung seiner Arbeiten hat. Dabei liegt ein Fokus auf der Darstellung seiner Verwendung geschichtlicher Ereignisse innerhalb der Exegese und deren politischen Implikationen. Zum anderen geht es in diesem Kapitel um die Methodik seiner allegorischen Auslegung und die Frage, welche Rolle die Begrifflichkeiten von *exemplum*, Prophetie und *typos* dabei spielen. Darin wird neben seinem geschichtsphilosophischen Ansatz auch sein Selbstverständnis als Exeget thematisiert.

[24] Vgl. den bereits erwähnten Aufsatz von Kantorowicz und Smalley [wie Anm. 4].

Im abschließenden Kapitel werden die Ergebnisse der drei analytischen Kapitel zusammengebracht und vor dem Hintergrund dieser Darstellung eine systematische Aussage über Radulfus Nigers exegetische Arbeit getätigt. Dabei werden die Ergebnisse auch in die vorangestellte Hypothese einer „strukturalen Exegese“ Nigers eingeordnet.

Ziel dieser Arbeit ist es, sowohl durch das Herausarbeiten von Nigers spezifischen ideengeschichtlichen Aussagen als auch durch die Synthese dieser in der Präsentation einer zusammenhängenden Darstellung seiner Ideen einen Beitrag zu der Erforschung Radulfus Nigers und damit auch zu einem tiefergehenden Verständnis der Ideengeschichte dieser Zeit zu leisten.

Während der Arbeit tauchten insbesondere in der Frage der Fokussierung verschiedene Schwierigkeiten auf: Da die Bibelkommentare Radulfus Nigers bis jetzt nur in kleineren Aufsätzen behandelt wurden, ist zunächst eine übergreifende Studie zu diesen notwendig, um sie überhaupt in den weiteren Forschungskontext zu integrieren. Während der Erarbeitung tauchte immer wieder der Anspruch auf, diese Ideen nicht für sich allein stehen zu lassen, sondern sie im Vergleich mit den anderen, maßgeblichen Denkern zu stellen. Eine solche Einordnung konnte jedoch im Rahmen dieser Arbeit nur punktuell angeschnitten werden, da sonst der Fokus auf der Darstellung des hier behandelten Autors verlorengegangen wäre. Die hier zumindest kurz erwähnten Einflüsse und Vergleiche mit anderen Autoren sollen daher vielmehr als Türöffnungen für mögliche folgende Forschungen dienen.

Eine zweite Schwierigkeit, die zwar schon recht zu Beginn der Arbeit an dieser Dissertation deutlich wurde, deren Ausmaß jedoch erst im Laufe der Erarbeitung dieses Themas offensichtlich wurde, ist die Symbiose von theologischem Schreiben und politischen Ideen, die sich aus der Quellengattung ergibt. Das historische Interesse an dem hier behandelten Quellencorpus verleitet dazu, die theologische Dimension der behandelten Themen schlicht zu ignorieren und die historisch relevanten Aussagen aus ihrem Kontext zu extrahieren. Das ist insbesondere dadurch wissenschaftlich problematisch, dass eine solche Unterscheidung der exegetischen Schreibintention des Autors widersprochen hätte, wie sich zeigen wird. Auf der anderen Seite ist eine tiefgehende theologisch-philosophische Darstellung der Themenkomplexe in Vorbereitung der rechtlichen oder politischen Auslegung nicht nur völlig unpraktikabel, sondern liegt auch außerhalb der wissenschaftlichen Ausrichtung dieser Arbeit. Die Problematik bleibt also bestehen, auch wenn versucht wurde die biblisch-theologische Dimension der Quelle zumindest dann darzustellen, insofern sie für die politische Aussage notwendig erscheint.

Radulfus Niger verwendete in seinem *Liber Moralia Regum* das eingangs dargestellte Zitat aus dem Korintherbrief, um seine eigene Arbeitsweise zu beschreiben. Er schrieb dazu:

> „Doch wir betrachten wie durch einen Spiegel in Rätseln spärlich, was wir gelesen und gehört haben über die Geschichten, die im Evangelium zusammentreffen und wir fügen aus der Annahme heraus so viel beispielhaft in die gegenwärtige Geschichtsschreibung ein, weil wir glauben und raten, dass ein Hinweis der Geschichte in der Anordnung der über die Zeit hinwegströmenden Dinge zu suchen ist und besonders in Bezug auf die Angelegenheiten und Geschäfte der Regierungen."[25]

Diese sich hier zunächst vage andeutende exegetische und geschichtsphilosophische Zielsetzung konkretisiert sich in der Vorgehensweise Radulfus Nigers in seinen Bibelkommentaren. Sein Schwerpunkt, die „Angelegenheiten und Geschäfte der Regierungen" verstehen zu wollen, wird schließlich zum Ausgangspunkt für die Entfaltung der politischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Vorstellungen, welche dieses Dissertationsvorhaben beschäftigen.

[25] MR V, Prolog; LCL MS 25, fol. 61vb: *Nos tamen uelud per speculum in enigmate tenuiter intuentes que legimus et audiuimus de historiis concurrentibus euangelio . ad praesentem historiam de coniectura tantum exemplariter applicamus . credentes . et sugerentes [sic!] significamentum historie quaerendum esse de serie rerum temporaliter fluentium . et maxime circa causas et curas regiminum.* Causa wird in diesem Zusammenhang wohl allgemein als „Angelegenheit" oder „Geschäft" verstanden, weniger im Sinne von „Grund", oder Ursache".

2. Radulfus

> *„Hinc est quod cum nobis innouerit dilectum filium nostrum Magistrum Radulfum nigrum composuisse sacre pagine quam plura uolumina . quorum lectio multam in ecclesia dei poterit utilitatem afferre.“*[26]

Wer ist dieser „geliebte Sohn“, der Magister Radulfus Niger, dessen Bibelkommentare Papst Clemens III. hier der Kirche „zu ihrem Nutzen“ zur Lektüre anempfehlen möchte? Der englische Gelehrte lebte zwar im engen Kontakt mit einigen der bedeutendsten Persönlichkeiten seiner Zeit. Dennoch geriet sowohl sein Werk als auch das Wissen über seine Person in Vergessenheit und ist auch heute nur stückweise zugänglich.

Ludwig Schmugge untersuchte die Quellenlage zur Person Radulfus Nigers umfassend im Rahmen seiner Edition des bekanntesten Werks Radulfus Nigers, dem von ihm als „Anti-Kreuzzugstraktat“ bezeichneten *De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane*.[27] Zwei Dinge wurden bei dieser Untersuchung offensichtlich: Erstens, dass die Quellenlage über den Autor, ebenso wie die Überlieferungslage für das Werk des englischen Geistlichen vergleichsweise dünn ist. Und zweitens, dass dieser ohne Zweifel Teil des großen und bedeutenden Netzwerkes der Gelehrten seiner Zeit war. Ersteres führt dazu, dass eine historische Einordnung des ohne Zweifel sehr politisch denkenden Mannes nicht ganz einfach ist. Zwar ist er durch seine brieflich überlieferte Verbundenheit zu Johannes von Salisbury und seine klare Positionierung zu Thomas Becket im englischen Kirchenstreit sehr klar einordbar. Allerdings bleiben die Wissenslücken über seine Aufenthaltsorte, seine Ausbildung ebenso wie seine politischen Aktivitäten weiterhin bestehen. Die erneute Suche nach Antworten auf diese biographischen Fragen soll an dieser Stelle zugunsten einer eingehenden Beschäftigung mit seinen Werken zurückstehen. Die Arbeiten von Flahiff und Schmugge und in jüngerer Zeit von Hanna Krause, Mia Münster-Swendsen, Frederique Lachaud und John Cotts bieten daher die maßgebliche Grundlage für die Darstellung der historischen Figur des Radulfus Niger in seinem historischen Kontext.[28] Dafür ist also vor allem seine intellektuelle und universitäre Ausbildung und seine Verortung innerhalb des Netzwerkes der großen Gelehrten seiner Zeit von Interesse.

[26] MR, Brief von Papst Clemens III. an Guido von Sens; LCL MS 25, fol. 1ra.
[27] Vgl. SCHMUGGE, De re militari [wie Anm. 6].
[28] Vgl. SCHMUGGE, De re militari [wie Anm. 6]; DERS, Rechtsprobleme [wie Anm. 7]; DERS., Thomas Becket und König Heinrich II. in der Sicht des Radulfus Niger, in: DA 32 (1976), S. 572-579; FLAHIFF, Ralph Niger [wie Anm. 4]; KRAUSE, Chronica, [wie Anm. 9]; MÜNSTER-SWENDSEN, Lost Chronicle [wie Anm. 10]; DIES., How to prevent a War [wie Anm. 15]; LACHAUD, Ralph Niger [wie Anm. 16]; COTTS, On Warfare [wie Anm. 18] und SALTMAN, Notes [wie Anm. 6].

Wer war also Radulfus Niger? Welche Denkschulen- und richtungen bilden die Grundlage seines Denkens? Wie kann sein Werk so eingeordnet werden, dass sowohl seine Hintergründe verstanden als auch der originelle Anteil seiner Arbeit eingeschätzt werden kann?

2.1. Der politische Gelehrte – Leben und Überlieferung

Robert Anstruther, der 1851 die erste Edition der Chroniken Radulfus Nigers veröffentlichte, beschäftigte sich auch mit dessen Leben und führte skizzenhaft eine Biographie des englischen Gelehrten aus.[29] Darin stellte er die Zeitspanne von 1140 bis 1200 als plausible Lebensdaten Radulfus Nigers dar, deren Beginn er daran festmacht, dass Radulfus sich in seinem Vorwort zur *Moralia Regum* als Schüler Gerald Pucelles bezeichnet, also wohl vor 1165 in Paris studiert haben sein muss.[30] Pauli, der 1885 die Chroniken von Radulphus Niger und Radulfus von Coggeshale im 27. Band der Scriptores in den MGH herausgab, übernimmt darin weitestgehend die Einordnungen sowie die Edition Anstruthers. Auch wenn diese frühen Forschungen zum Großteil in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Leben Nigers bei Erzbischof George Bernhard Kardinal Flahiff überholt werden, bleiben diese Eckdaten 1140-1200 bis heute die nächstmöglichste Einschätzung seiner Lebenszeit.[31] Hinsichtlich des Geburtsortes Nigers bewertet Flahiff die früheren Einordnungen von Suffolk oder Bury als Geburtsort Radulfus Nigers als unhaltbar, da es dafür keinerlei Belege in den Quellen gäbe.[32] Die Verortung des Geburtsorts nach Bury hängt wohl mit einer zeitweisen Lagerung seiner Werke in der dortigen Bibliothek zusammen.[33] Dies reiche jedoch nicht aus, um eine Zuschreibung von Bury als Geburtsort Nigers zu begründen. Hinsichtlich seiner Herkunft bezieht sich Schmugge auf Radulfus' Selbstbezeichnung im Widmungsbrief seines Esrakommentars, in welchem er über Beda Venerabilis als *„[…] coanglicus meus uenerabilis presbiter Beda*" schreibt.[34] Dass er selbst also Engländer war, ist die einzige wirklich sicher festzustellende Tatsache über seine

[29] Vgl. ANSTRUTHER, R., Radulphi Nigri Chronica. The chronicles of Ralph Niger, London 1950, S. VII-VIII.
[30] Vgl. ebd., S. VII. Radulfus erwähnt Pucelle als Autorität an weitere Stelle, etwa in der Einleitung zum zweiten Teil der Moralia Regum, wenn er rechtfertigt, warum sich seine Aufteilung der Kapitel der Königsbücher von der des Hieronymus unterscheidet. Dabei beruft er sich auf Johannes von Salisbury und Gerard Pucelle, vgl. dazu LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 132. Er schreibt in LCL MS 26, fol. 1ra: *Capitula quoque numerosius supposui quam ea beatus Jeronimus dispertierit . propter expositionis latitudinem . et distinctionum utilitatem. Huius uero audacie mee incentores habui uenerabilem Iohannem Carnotensem episcopum . et magistrum meum Gerardum Puellam dictum . qui hoc mihi non minus licere quam expedire persuarerunt.*
[31] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 104, 114.
[32] Vgl. ebd., S. 104f. Er bezieht sich dabei auf die Einordnung aus der Mitte des 16. Jahrunderts bei BALE, J., Index Britanniae scriptorum, hg. v. Reginald Lane POOLE und Mary BATESON, Mary, Woodbridge [u.a.] 1990, sowie die spätere Einordnung des Geburtsortes bei M.R. JAMES als Bury in dessen „Two essays on the abbey of St. Edmund at Bury: I. The Library. II. The Church, Cambridge Antiquarian Society, Cambridge 1895, S. 39.
[33] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 105.
[34] EK, Prolog; LCL MS 27, fol. 113ra; vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 3.

Herkunft. Der Zeitpunkt der Geburt Radulfus Nigers wird von Schmugge etwas weiter bestimmt, dadurch, dass er seine Bezeichnung als *Magister Artium* 1166 aus einem Brief Johannes von Salisburys heranzieht und davon ausgehend, die universitären Richtlinien des 13. Jahrhunderts beachtend, das Mindestalter eines Magisters von 20 Jahren als Berechnungsgrundlage nimmt.[35] Daraus ergibt sich als vemutbares Geburtsjahr das Jahr 1140. Durchaus umstritten ist auch der Ort seiner Studien. Quellenbeweise bieten hierbei zum einen die Nennung von Gerald Pucelle als sein Lehrer im Prolog des Königskommentars und zum anderen die Bezeichnung seiner Studienstadt als „*in urbe garrula et ventosa*" in dem zweiten erhaltenen Brief Johannes von Salisburys an Radulfus Niger.[36] Während Flahiff und von ihm ausgehend auch Schmugge davon ausgeht, dass Radulfus Niger in Paris studiert hat, legt Münster-Swendsen die Möglichkeit dar, dass es sich bei der Stadt, die Johannes von Salisbury in seinem Brief nennt, möglicherweise auch um Köln handeln könnte.[37] Sie argumentiert dies zum einen damit, dass die Art der Beschreibung durch Johannes zu seiner (kritischen) Einstellung zum ganzen deutschen Reich passe. Überdies lehrte Gerard Pucelle 1166-1168 und nochmal um 1180 in Köln.[38] Ein Studienaufenthalt in Köln würde außerdem Radulfus Nigers ausgezeichnete Beziehungen zu Deutschen erklären, wie etwa dem Erzbischof von Mainz Konrad, zwischen dem und Thomas Becket Radulfus 1165 in Sens eine Begegnung organisierte.[39] Münster-Swendsen stellt außerdem die Parallelität der Positionierungen von Radulfus Niger mit denen seines Lehrers Gerard Pucelle dar und betont deren Versuche, vermittelnd zwischen verschiedenen Parteien tätig zu sein und „Freunde auf beiden Seiten" behalten zu wollen.[40] Ein Studium Radulfus Nigers in Köln scheint in der Tat durchaus möglich und würde möglicherweise auch Hinweise für die immer noch nicht ganz geklärte Frage nach seinen Quellen für seine Chronik liefern. Wie insbesondere der letzte Teil der Analyse der Arbeit offenbart, wird in seinen Bibelkommentaren überdies ein deutlicher Einfluss des Denken

[35] Er hinterfragt diese Herangehensweise jedoch selbst, vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 3, der Brief ist ediert als Letter 182, in: The Letters of John of Salisbury, hg. v. W.J. MILLOR und C.N.L. BROOKE, Bd. 2: 1163-1180, Oxford 1979, S. 204-208.

[36] Brief Johannes von Salisburys an Radulfus Niger, in: The Letters of John of Salisbury, Nr. 182, Ed. MILLOR/BROOKE, Bd. 2, S. 206, Im Kontext schreibt er hier: *Vnde et studiis tuis congratulor, quem agnoso ex signis perspicuis in urbe garrula et uentosa (ut pace scolarium dictum sit) non tam inutilium argumentorum multiplices locos et sedes credit et uirtutum nullos, garrulus utique potest esse et uanus, sed proculdubio non dialeticus, immo nec philosophus est.*

[37] Vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, How to prevent a War, S. 205f.; LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 127 schlägt überdies Poitiers als möglichen Studienort vor.

[38] Vgl. FRIED, J., Gerard Pucelle und Köln, (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung 68) 1982, S. 125ff. Er argumentiert hier überzeugend, dass es sich bei dem in verschiedenen Kölner Quellen erwähnten *magister Gerardus* um den Engländer Gerard Pucelle handelt, der wohl als Domscholaster nach seiner Abwesenheit nach 1168 um 1180 wieder an der Kölner Domschule lehrte. Seine Anwesenheit in Köln ist ohne Zweifel im regen Briefverkehrt mit John von Salisbury belegt, Vgl. ebd., Anm. 13.

[39] Vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, How to prevent a war, S. 205f.

[40] Vgl. ebd., S. 206.

Ruperts von Deutz und Gerhoch von Reichersbergs deutlich, der möglicherweise auch mit einem Studienaufenthalt im Reich erklärt werden könnte.[41] Ausgehend von seiner Arbeitsweise und wissenschaftlichen Ausbildung ist jedoch von einer deutlichen Pariser, genauer gesagt viktorinischen Prägung auszugehen, sodass ein Studienaufenthalt in Paris sehr wohl wahrscheinlich ist. Es scheint daher also nicht ganz unwahrscheinlich, dass Radulfus ebenso wie sein Lehrer sowohl in Köln, als auch an der Universität in Paris tätig war.
Etwas eindeutiger als sein Studienort lassen sich die Inhalte seines Studiums rekonstruieren. Zum einen folgte er, wie er selbst in seinen Kommentaren beschreibt, in seiner gründlichen theologischen Ausbildung den Leitlinien des Didascalicons Hugo von Sankt Viktors.[42] Er beschreibt weiterhin Johannes von Salisbury und Gerard Pucelle als seine *incentores*, und letzteren benennt er direkt als *magistrum meum*.[43] Dass dieser Lehrer sowohl im kirchlichen, wie auch im Römischen Recht gebildet war, kann ohne Zweifel als Auslöser der in Nigers Werken offensichtlichen Begeisterung für das Römische Recht gelten. Er selbst beschreibt im Prolog zu *De re militari*, dass er bei Pucelle in den *leges* und *canones* gebildet wurde.[44] Dass die Verbundenheit mit Pucelle keine rein akademische war, sondern sich auch in ihren politischen Wegen widerspiegelt, zeigt sich nicht zuletzt in der klaren Positionierung beider im Becket-Konflikt.

Radulfus Niger war offensichtlich Teil eines großen und nicht unbedeutenden Netzwerkes mit sowohl akademischen wie auch politischen Ausmaßen. Für beides finden sich Spuren in seinen Bemühungen um kirchliche Anerkennung seiner Werke. Die Suche Radulfus Nigers nach päpstlicher Approbation seiner Werke, genauer seiner Bibelkommentare und *De re militari*, zeugt von einem so großen Bemühen, dass George Flahiff sich ausgehend davon in einem Aufsatz der Frage widmete, ob ein solches Streben nach Zensur der eigenen Werke zu dieser Zeit üblich war und was deren Hintergründe gewesen sein könnten.[45] Dass diese Anerkennung all seiner Werke durchaus überraschend ist, wird in den folgenden Kapiteln noch deutlich – bedenkt man, dass er mit einigen seiner politischen und ekklesiologischen Meinungen durchaus nicht im Mainstream seiner Zeit lag. Flahiff ordnet das Streben Nigers nach Approbation seiner Werke als präventive Selbstzensur ein wohl mit dem Motiv, einer möglicherweise nachträglichen, repressiven Zensur durch die kirchliche Autorität zuvorzukommen.[46] Dass dies

[41] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 38.
[42] Vgl. ebd., S. 36.
[43] MR, Prologus de libri divisione, LCL MS 26; 1ra.
[44] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 5.
[45] Vgl. FLAHIFF, G., Ecclesiastical Censorship of Books in the Twelfth Century, (Mediaeval Studies 4) 1942, S. 1.
[46] Vgl. FLAHIFF, Ecclesiastical Censorship, S. 2.

auch im engeren wissenschaftlichen Umfeld Radulfus Nigers keineswegs eine Unmöglichkeit war, zeigt der Fall des Petrus Lombardus, den Flahiff nachzeichnet.[47] Eine christologische These des angesehenen Pariser Lehrers wurde während seiner Lebzeit schon scharf diskutiert und nach seinem Tod deren Lehre verboten. Da diese Streitigkeiten in den späten 60er und frühen 70er Jahren stattfanden und Radulfus die an der Verurteilung beteiligten Akteure, wie etwa den Bischof von Reims oder den Bischof von Sens, kannte, ist davon auszugehen, dass er sich der Gefahr eines solchen Leseverbots bewusst war.[48] Wie Flahiff anhand verschiedener Fälle deutlich macht, kann in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts jedoch in keiner Weise von einer systematisierten Zensur theologischer Schriften gesprochen werden. Die Gefahr einer Zensur war vielmehr eng verbunden mit der Anerkennung innerhalb des wissenschaftlichen Kollegenkreises. Und Anzeigen über potentiell häretische Inhalte gingen meist mit persönlichen Animositäten, Neid oder politischen Divergenzen einher.[49] Ein Mensch wie Radulfus Niger, der sowohl politisch sehr starke Meinungen vertrat und sich damit ohne Frage Feinde machte, als auch diese politischen Meinungen in einen theologischen Kontext stellte, war daher grundsätzlich in der Gefahr, seine Werke als Angriffsfläche gegen ihn verwendet zu sehen. Flahiffs Schlussfolgerung, dass die freiwillige Übergabe der Werke an Bischöfe zur präventiven Zensur meistens – im Falle Radulfus Nigers unbedingt – keine rein autoritative Absicherung bezweckte, sondern hier kompetente Leser gesucht wurden, welche die Qualität des Textes prüfen und verbessern sollten, erscheint am plausibelsten.[50] Dasselbe taten auch etwa Gerhoch von Reichersberg, der Bernhard um Clairvaux um Prüfung seines *Liber de Simoniacis* bat und Johannes von Salisbury, der Thomas Becket seinen *Policraticus* zur Überprüfung vorlegte.[51] Man könnte dabei, auch im Hinblick auf das Vorgehen Nigers, möglicherweise soweit gehen zu sagen, dass es sich in diesen präventiven Approbationsanfragen Ende des 12. Jahrhunderts weniger um ein kirchliches Zensurinstrument, als viel mehr um eine Art Peer-Review handelte. Natürlich spielte die Anerkennung durch die kirchliche, insbesondere die päpstliche Autorität auch für die Anerkennung der Person des Autors eine maßgebliche Rolle. Die Qualität der Review der Texte war dabei jedoch für die Positionierung des Werkes unter den konkurrierenden Veröffentlichungen durchaus von Bedeutung. Im Falle Radulfus Nigers zeigt sich dies explizit im Prolog zu *De re militari*. Dieses

[47] Vgl. ebd., S. 6.
[48] Vgl. ebd., S. 6f.
[49] Vgl. ebd.
[50] Vgl FLAHIFF, Ecclesiastical Censorship, S. 12: "The fact too, that the person to whom the work is sent ist so frequently a scholar of rank and still more often an ecclesiastical superior, would lead to the conclusion that correction by competent authority is honestly sought.".
[51] Vgl. KRAUSE, Chronica, S. 11*.

wurde, ebenso wie die Kommentare zu den Mose-Büchern seinem Gönner, dem Erzbischof Wilhelm II. von Reims, zur Prüfung vorgelegt.[52] Radulfus wendete sich damit nicht nur an einen Bischof, der innerhalb der Kirche Karriere gemacht hat (Er war seit 1165 Bischof von Chartres, ab 1168 Bischof von Sens und, seit 1169 päpstlicher Legat und ab 1179 Kardinal, 1175 hatte er seinen Neffen Philipp II. zum König von Frankreich gesalbt.), sondern der insbesondere auch innerhalb der wissenschaftlichen Elite seiner Zeit eine hohe Anerkennung genoss: Radulfus bittet hier den Mann um Überprüfung seiner Werke, dem Petrus Comestor seine *Historia Ecclesiastica* gewidmet hatte, oder Petrus von Poitiers seine *Sentenzen*.[53] Er bittet ihn dabei, den Traktat und die Kommentare zu prüfen (*examinari*), „*[…] priusquam a me vel ab alio in publicum educantur*.“[54] Hierin zeigt sich implizit auch der angestrebte Nutzen dieser Werke, nämlich der öffentliche Gebrauch. Doch nicht nur die Wahl von Wilhelm als Approbat seiner Werke lässt auf eine Betonung der wissenschaftlichen gegenüber den institutionell-kirchlichen Kriterien bei dieser Übergabe schließen: Noch deutlicher wird dies in seiner im gleichen Prolog formulierten Begründung, warum er nicht wie in vorigen Werken Bischof Maurice von Paris um Lektüre und Korrektur gebeten hatte. Er schreibt hier:

> „*Venerabilis quoque Mauritius episcopus Parisiensis, qui aliis prioribus operibus meis favorem emendationis prestare consuevit, iam consenuit, ut amodo tali studio intendere non possit. Sed et si etas et voluntas partier ei suffragarentur, quia tamen canones et leges non didicerit, ad emendandum expositionis iuris non facit*.“[55]

Die Begründung dafür beschreibt Radulfus also nicht nur in dessen altersbedingter Ablehnung, sondern in dessen fehlender Kenntnis des kirchlichen und weltlichen Rechts. Er sieht also die Kenntnis beider als notwendig für das Verständnis seiner Texte an, was bei der Lektüre, insbesondere der Kommentare, auch deutlich wird. Auch hier liegt also das Kriterium für die Wahl des Approbierenden in dessen wissenschaftlicher Qualifikation, was wiederum dafür spricht, dass das Streben nach akademischer Anerkennung ein sehr viel stärkeres Motiv für das Bemühen um kirchliche Anerkennung seiner Werke gewesen zu sein scheint, als die Furcht vor einer nachträglichen Zensur.

Etwas schwieriger schien sich die Erlangung einer Emendation für sein exegetisches Hauptwerk, den *Liber Moralia Regum* zu gestalten. Er schreibt dazu im Vorwort des Werkes:

> *„Unde et huic operi meo corrigendo magnificos uiros multa precum instantia sollicitaui : quatinus eos haberem adiutores simul et iudices. Verum singuli excusationes*

[52] Vgl. SCHMUGGE, De re militari S. 8.
[53] Vgl. ebd., S. 8, Anm. 35; vgl. dazu auch MÜNSTER-SWENDSEN, Lost Chronicle, S. 190.
[54] DRM Prolog, Ed. SCHMUGGE, S. 95.
[55] DRM Prolog, Ed. SCHMUGGE, S. 95.

occupationum suarum pretendentes opus et operam meam commendare maluerunt. Hoc autem michi parum sufficit quia nichil immutarent aut condempnarent . nichil imminuerent vel adicerent. [...] Uobis ergo dominis meis cardinalibus : ecclesie Romane deo amabilibus episcopis . et uenerabilibus presbiteris . et electis diaconibus ; hoc opus emendandum commito . quoniam ex officio uobis competit: sacre scripture fines custodire . et praecipue nouas expositiones eius examinare: ne seminium erroris uel aliud scandalum oriatur ecclesie: earum occasione . et merito . quia continuam omnino aliam expositionem librorum regum nec uidi neque ab aliquo ueterum factam esse audiui. ''[56]

Der Grund dafür, dass Radulfus dieses Werk allen Kardinälen, Bischöfen, Priestern und Diakonen der Kirche zur Emendation anvertraut, liegt also darin, dass die von ihm angefragten *magnifici viri* ihm aufgrund anderer Verpflichtungen abgesagt haben.[57] Wie die beiden der *Moralia Regum* vorangestellten päpstlichen Briefe von Papst Clemens III. (1187-1191) und Papst Cölestin III. (1191-1198) bestätigen, befasste sich tatsächlich Erzbischof Guido von Sens auf päpstlichen Auftrag mit der Zensur der Schriften.[58] Dabei betont Papst Clemens explizit, dass für die Beurteilung des Werkes Männer ausgewählt werden sollen, die sowohl in der Heiligen Schrift als auch im kanonischen Recht ausgebildet seien.[59] Wie aus einem ebenfalls dem *Liber Moralia Regum* vorgeordneten Brief ebendieses Guidos von Noyer (1176-1193) an den Erzbischof von Reims ersichtlich wird, teilten sie sich die Arbeit auf und beauftragten Andere mit der Zensur der Kommentare. Der Senser Bischof übernahm selbst den zweiten Teil der *Moralia Regum*, der in der MS 26 in Lincoln überliefert ist. Den ersten Teil des Königskommentars übernahm ein nicht weiter zu identifizierender englischer Kanoniker, genannt Magister Petrus, gemeinsam mit anderen Kanonikern. Eine „*Epithome uero ueteris Testamenti*", nämlich den Paralipomenonkommentar, sowie den Kommentar zu Esra übernahm Abt Milo des Kloster St. Maria in Auxerre, der diesen mit seinen Kanonikern untersuchte. Und den Numerikommentar untersuchte im Auftrag Guidos Abt Leodgar von Dilo.[60] Die

[56] MR, Prolog; LCL MS 25, fol. 2ra-b.
[57] Vgl. auch SCHMUGGE, De re militari, S. 8.
[58] Vgl. ebd.
[59] Vgl. MR, Brief Papst Clemens III.; LCL MS 25, fol. 1ra: *[…] ydoneos esse cognoueris non solum ob noticiam sacre pagine . sed partier ob canonum disciplinam iniungas […].*
[60] Vgl. MR, Brief Guido von Noyer; LCL MS 25, fol. 1rb: [*D]iuisis uoluminibus inter dominum Guidonum Senonum archiepiscopum . et Dominum Remum archiepiscopum: Idem Dominus Senonum assumpsit sibi ipsi secundam partem moralium regum ad inspicendum et examinandum . Priorem uero partem moralium regum tradidit Magistro Petro anglico canonico et aliis canonis in commune ad inspiciendum et exammandum. Epithome uero ueteris Testamenti et Remediarium Esdre : commisit domino abbati . sancti Mariam Altisiodorensis: et Canonicis eius . ad inspiciendum et examinandum. Digestum uero numeri inspiciendum et examinandum . commisit. abbati dei loci et canonicis eius*.", vgl. zur Identifizierung der beiden Äbte SCHMUGGE, De re militari, S. 9.

Kommentare zu Levitikus und Deuteronomium sowie die nicht überlieferten Kommentare zu Genesis und Exodus und *De re militari* wurden, wie oben dargestellt, von Wilhelm II. von Reims emendiert.[61] Das Ergebnis dieser eingängigen Untersuchungen ist positiv. Guido empfiehlt dem Papst die Approbation der Werke Nigers:

> „*Audiens uestra celsitudo quod Magister Radulfus Niger quam plura composuisset sacre pagine uolumina . quorum lectio multam in ecclesia die possit utilitatem afferre : nec adhuc eisdem uoluminibus esset plenior fides attributa : nobis in mandato dedistis . quatinus uiris prudentibus et in sacre pagine disciplina peritis praedicte uolumina conmiteremus studiose consideranda.*“[62]

Diese bischöfliche und in Folge auch päpstliche Anerkennung seiner Werke war also sowohl für Radulfus Nigers Positionierung innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft von Bedeutung als auch eine Absicherung hinsichtlich nachträglicher Zensur. Ersteres spielte wohl auch deshalb eine Rolle, weil er selbst auf die Finanzierung durch Gönner angewiesen war, wie in seinem Brief an Erzbischof Konrad von Salzburg von 1183 deutlich wird.[63]

Als Quellen zum Leben und Wirken Radulfus Nigers sind uns also neben seinen spärlich überlieferten Werken einige Briefe erhalten, welche Anhaltspunkte über sein Leben bieten. Der chronologisch erste erhaltene Brief ist ein Brief Johannes von Salisburys an Radulfus von 1166, eine Antwort auf einen verschollenen Brief Nigers an ihn.[64] Radulfus scheint diesen beantwortet zu haben, auch wenn diese Antwort wiederum nicht erhalten ist, sondern nur ein zweiter, zeitnaher Antwortbrief von Johannes.[65] Letzterer wurde bereits erwähnt als der Brief, in dem Johannes ihm zum Magister gratuliert und von der *urbs garrula et ventosa* schreibt. Der Interpretation Münster-Swendsens folgend müsste der Empfänger des Briefes also nicht notwendigerweise in Paris gewesen sein, sondern könnte durchaus zu dieser Zeit auch noch in Köln gewesen sein. Eines der in der Literatur schon besprochenen Themen dieses Briefwechsels bezieht sich auf Richard von Ilchester, Erzdiakon von Poitier, der ein guter Freund von Radulfus war.[66] Als enger Vertrauter König Heinrichs II. war Richard maßgeblich

---

[61] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 9f.

[62] MR, Brief Guidos von Sens; LCL MS 25, fol. 1va.

[63] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 7, der Brief ist editert bei PREISS, M., Die politische Tätigkeit und Stellung der Cistercienser im Schisma von 1159-1177, 1934, Anhang II, S. 260-265 und in der PL 199, Ep. 180, Sp. 178. Vgl. zur Datierung des Briefes auch LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 132.

[64] Johannes von Salisburys an Magister Radulfus Niger, in: The Letters of John of Salisbury, Nr. 181, Ed. MILLOR/BROOKE, Bd. 2, S. 198-204.

[65] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 106; Zweiter Brief Johannes von Salisburys an Magister Radulfus Niger, in: The Letters of John of Salisbury, Nr. 182, Ed. MILLOR/BROOKE, Bd. 2, S. 204-208.

[66] Aufgrund des ersten Briefes vermutet SCHMUGGE, De re militari, S. 5, dass Radulfus möglicherweise bei Richard in Diensten war, bevor dieser ihm bei seinem Wechsel an den Königshof behilflich war. Schmugge bezieht sich dabei auf folgende Stelle: *[…] si praefatus archidiaconus tuum vult habere consortium, accedas ad ipsum […].* Schmugge zitiert hier S. 5 Anm. 25 fälschlicherweise den Brief 180 in der PL 199, tatsächlich findet sich diese Stelle jedoch im zweiten Brief von Johannes an Radulfus, also der PL 199, E. 181, S. 180D. Vgl. auch diesen

an der Verbreitung seiner Positionen im Streit mit Becket beteiligt. Er war Teil der Gruppe, die nach der Flucht Thomas Beckets zu Papst Alexander III. geschickt wurde, um zu bewirken, dass dieser sich auf die Seite des Königs schlug, und war überdies zu großem Maß an der Verbreitung der Clarendon-Konstitutionen beteiligt.[67] Nachdem unter dem Einfluss von Johannes von Salisbury zunächst die Exkommunikation Richards durch Thomas Becket über ein Jahr lang verhindert worden war, wurde er schließlich 1166, während seines Frankreich-Aufenthalts mit dem König doch mit dieser belegt.[68] Wie im ersten Brief von Johannes deutlich wird, war Radulfus wohl von Einfluss bei der zunächst nicht erfolgten Exkommunikation Richards, da er Johannes um Einwirken bei Becket bat.[69] Radulfus wendet sich nun in ebendiesem Jahr in seinem Brief an Johannes mit der Frage, wie er bei seiner geplanten Rückkehr an den königlichen Hof mit dem exkommunizierten Freund umgehen und ob er dessen Einladungen annehmen solle. Johannes antwortet zunächst bedacht und fordert Radulfus auf weiteren Rat einzuholen.[70] In der weiteren Konversation ermutigt er Radulfus jedoch, den Exkommunizierten zu besuchen mit dem Ziel, ihn zur Umkehr zu bewegen.[71]

Diese Episode bezeichnet die Situation Nigers in dieser Zeit. Bei seinem Vorhaben, wieder an den Königshof zurückzukehren, sieht er selbst die Problematik, die zwischen einer Anstellung bei Heinrich und seiner Solidarität zu Thomas Becket steht. Er geht auf diese Positionierung selbst in seinem *Liber Moralia Regum* in und schreibt darüber:

> „Denn ich trat eine Zeit lang als seines Exils und seines Falles teilhaftig hervor, aber dennoch zu meinem Verbrechen und meiner Schuld habe ich beim größeren Teil seiner Bedrückung Frieden gefunden und seinem Verfolger nach meiner Übergabe an den Hof nutzloserweise gedient.“[72]

Obwohl er hier also seine eigene Inkonsequenz in dieser angespannten politischen Position im Rückblick kritisiert, stand seine Positionierung in diesem Streit doch scheinbar nie zur Disposition.

Brief Johannes von Salisburys an Magister Radulfus Nigers, in The Letters of John of Salisbury, Nr. 182, Ed. MILLOR/BROOKE, Bd. 2, S. 208.

[67] Vgl. NORGATE, K., Richard of Illchester, in: Dictionary of National Biography, 1885-1900, Bd. 48, S. 194.

[68] Vgl. ebd., S. 194f.

[69] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 5.

[70] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 106.

[71] Vgl. ebd., Brief Johannes von Salisburys an Magister Radulfus Niger, Ed. MILLER/BROOKE, Bd. 2, Ep. 182, S. 208: *[…] Ex quibus quod tibi ausim suadere, colligo, ut si praefatus archidiaconus tuum vult habere consortium, accedas ad ipsum exploraturus quatenus apud ipsum possis proficere, et ei quod fides exigit, familiariter, et in aure denunties, ut meminerit se Christianum esse, et sententiam qua innodatus est vereatur, et prae omnibus mortalibus timeat illum, qui potest corpus et animam mittere in gehennam […].*

[72] MR XIX, 4; LCL MS 26, fol. 100vb: *Ego enim aliquandiu exilii sui et cause particeps extiti . sed tamen infortunio et culpa mea postmodum inuenta mihi pace maiori parte tribulationis sue persecutori suo curie mancipatus inutiliter ministraui.*

Johannes intervenierte auf ähnliche Weise wie bei Richard auch im Falle seines und Radulfus` Lehrer, Gerard Pucelle.[73] Dieser war aufgrund seiner engen Kölner Verbindungen zu Rainald von Dassel beim Papst in Ungnade gefallen, weshalb Johannes von Salisbury– wie Flahiff vermutet – möglicherweise unter Beteiligung oder zumindest bei Anwesenheit von Radulfus Niger an Pucelle schreibt, dass sich Thomas Becket beim Papst für ihn einsetzen würde. Pucelle gehörte nach der Liste Herbert von Boshams zu den engen Vertrauten, den *eruditi* um Thomas Becket.[74] Zu diesen Bemühungen um seine Rehabilitierung zählen auch Briefe des Magisters Radulfus Niger, die jener zugunsten des Rechtsgelehrten verfassen sollte.[75] Ob dies auch geschehen ist oder nicht, bleibt aufgrund der fehlenden Überlieferung solcher Briefe offen.[76]
Der chronologisch letzte Brief, der Aufschluss über das Leben Radulfus Nigers gibt, stammt von ihm selbst. Flahiff datiert diesen auf 1182. Schmugge ordnet ihn vorsichtiger in den Zeitraum zwischen 1177 und 1183 ein.[77] In diesem schreibt Radulfus also fast 20 Jahre später an Erzbischof Konrad von Mainz über die Ereignisse von 1165 und seine Rolle bei der Vermittlung zwischen dem Erzbischof Konrad von Mainz und Papst Alexander III.: *„[…] interventu meo cum beato martire Toma contraxisti, qui verbo et exemplo te induxit ad nobilem illam iacturam deserendi Moguntine sedis magnificentiam propter ecclesie Romane iusticiam*.“[78] Radulfus hatte demnach also Teil an dem politischen Seitenwechsel Konrads im Schisma zwischen Alexander III. und der kaiserlichen Partei, indem er den Erzbischof zum Rücktritt vom Mainzer Stuhl bewegte.[79] Dieses Zeugnis seines politischen Wirkens ist besonders interessant, da es die in seinen exegetischen Texten dargestellten ekklesiologischen und politischen Ansichten in seinem Handeln zum Ausdruck bringt. Geht man von der Datierung Flahiffs aus, befand sich Radulfus, als er diesen Brief verfasste, vermutlich im Exil. Dass er beim König in Ungnade fiel und England verlassen musste, erfahren wir von dem

[73] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 107.
[74] Herberts Liste der *eruditi* findet sich in: Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury, hg. v. James C. ROBERTSON; Joseph B. SHEPPARD, Bd. 3, (RS 67) London 1875–85, S. 529.
[75] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 107; Die entsprechende Stelle findet sich in der PL 199, Ep. 238, Sp. 270A: *Misit ergo dominus Cantuariensis iterato ad Ecclesiam Romanam injungens nuntiis, me praesente, ut revocationem vestram a domino papa stategerent impetrare. Ego ipse ex conscientia magistri Radulphi Nigri composui litteras. Ego rogavi ipsum, ut rei hujus seriem ex ordine scriberet vobis*.
[76] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 107.
[77] Vgl. ebd., S. 105, SCHMUGGE, De re militari S. 4.
[78] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 4, Amn. 12; Zum Brief vgl. PREISS, Die politische Tätigkeit und Stellung der Cistercienser, Anhang II, S. 260-265.
[79] Zur Vita Erzbischofs Konrad von Mainz s. ORTNER, F.; JÜRGENSMEIER, F., Art. Konrad von Wittelsbach (um 1130-1200). 1161-1165, Erzbischof von Mainz, 1165-1177 ernannter Erzbischof von Mainz, 1165 Kardinal, 1167-1200 Administrator von Sora, 1177-1183 Erzbischof von Salzburg, 1183-1200 Erzbischof von Mainz, In: Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Clemens BRODKORB; Erwin GATZ, Berlin 2001, S. 397-398.

anonymen Fortschreiber seiner englischen Chronik. Dieser schreibt dazu – die negative Darstellung Heinrichs bei Radulfus entschuldigend:

> „*Hucusque protaxit hanc chronicam magister Radulfus Niger, qui accusatus apud praedictum principem et in exilium pulsus, ob expulsionis injuriam atrociora quam decuit de tanto ac tam serenissimo rege mordaci stylo scripsit […]*."[80]

Warum Radulfus bei Heinrich in Ungnade gefallen ist, erwähnt er nicht. Flahiff, und auf seinen Ausführungen aufbauend auch die jüngere Forschung, haben zwei mögliche Gründe vorgeschlagen: Die naheliegende Möglichkeit wäre die ungebrochene Sympathie Radulfus Nigers gegenüber Thomas Becket, welche ihm am königlichen Hof Schwierigkeiten und schließlich das Exil bereitet hätte.[81] Die zweite These meint, dass Radulfus 1173 an der Rebellion der Söhne des Königs beteiligt war und daher im Nachgang dieser ins Exil geschickt wurde.[82] Die Quellengrundlage hierfür findet sich bei Gervasius von Tilbury (1150-1235), der in seinem Hauptwerk, *De otiis imperialibus,* schreibt: „*Unde literatus ille nostri temporis vir magister Radulfus Niger, domini mei regis junioris conjuralis […]*"[83] Dass dieses Treffen am Hof Heinrichs des Jüngeren stattgefunden haben soll, sieht Flahiff als möglichen Hinweis dafür, dass Radulfus diesem nicht nur diente, sondern auch an dessen Rebellion beteiligt war.[84]

Flahiff vermutet weiter, dass sich Radulfus nach seinem Aufenthalt am Hof Heinrichs des Jüngeren Ende der 1170er Jahre (Krause vermutet um 1173)[85] wieder nach Frankreich in den Einflussbereich Wilhelms von Blois zurückzog und dort seine weiteren Werke verfasste. Auch die Bibelkommentare habe Radulfus, so Schmugge, wohl im Exil in Frankreich, womöglich zeitweise in Paris, verfasst, was auch seine offensichtliche Kenntnis der Thesen und Diskussionen um Petrus Lombardus, Stephen Langton und Petrus Cantor historisch plausibel mache.[86]

Diese These, dass Radulfus zu dieser Zeit bei Wilhelm lebte, begründet Flahiff damit, dass Wilhelm als Unterstützer Thomas Beckets einige von dessen Freunden aufnahm.[87] Münster-Swendsen geht direkt ohne Zweifel von einer Anwesenheit Nigers im Zirkel des Erzbischofs Wilhelm aus und betont dabei, dass diese Verbindung Radulfus direkt in Kontakt zu dessen anderen Gelehrtenfreunden brachte. Dazu gehörten unter anderem Petrus von Poitiers, Petrus

[80] Chronicon II, Ed. ANSTRUTHER, S. 169.
[81] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 108.
[82] Diese These wird in der neueren Forschung fast einhellig übernommen, vgl. etwa RUBENSTEIN, J., Nebuchadnezzar's Dream: The Crusades, Apocalyptic Prophecy, and the End of History, Oxford 2019, S. 160.
[83] Gervasius von Tilbury, De otiis imperialibus (MGH SS 27), S. 370.
[84] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 108.
[85] Vgl. KRAUSE, Chronica, S. 10*.
[86] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 6.
[87] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 110.

Cantor, Johannes von Salisbury, Petrus von Blois, Gervasius von Tilbury, Herbert von Bosham und Stephen von Tournai, aber auch kirchliche und weltliche Rechtsgelehrte.[88] Die intellektuelle Nähe zu diesen Autoren wird in seinen Werken darin deutlich, dass er sich insbesondere mit *De re militari*, aber auch mit seinen Bibelkommentaren ohne Frage an einem akademischen Diskurs beteiligte.

Dass er in diesem Zeitraum wohl zumindest zeitweise auch in Paris war, lässt sich aus dem Prolog zu *De re militari* erahnen.[89] Die intellektuelle Nähe zum dortigen Bischof Maurice (1163-1196), der die früheren Werke vom ihm überprüft hatte, lässt diese These plausibel erscheinen. Ob er zu dieser Zeit auch an den Pariser Schulen lehrte, lässt sich nicht abschließend sagen. Dennoch füge sich das Format seiner Arbeiten, so auch Flahiff, sehr gut in die die regen wissenschaftlichen Entwicklungen des Paris der 80er Jahre des 12. Jahrhunderts ein, in denen Größen wie Petrus Cantor, Stephen von Tournai oder Stephen Langton lehrten und forschten. Dies zeigt sich auch in seinen Werken.

Außerhalb der Werke und Briefe hat Flahiff drei weitere Quellen aufgetan, die die Kenntnis über das Leben Radulfus Nigers, insbesondere bezogen auf die letzten beiden Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts, etwas erhellen.[90] Es ist davon auszugehen, dass Radulfus Niger nach dem Tod König Heinrichs II. wieder nach England zurückkehrte und dort auch seine beiden Chroniken verfasste.[91] Die erste Quelle, in denen Flahiff den genannten Magister Radulfus Niger als den hier behandelten identifizierte, ist eine der Bittrollen an den königlichen Gerichtshof. In diesen Rollen gibt es 1194 einen Eintrag, dass zwei Männer des Raubes an einem Diener Radulfus Nigers angeklagt werden. Des Weiteren gibt es einen Eintrag von Radulfus selbst, in dem dieser eine Klage gegen den König einreicht, wobei es um eine Pfründe in Lincolnshire geht.[92] Als dritte Erwähnung nennt Flahiff schließlich einen Eintrag in den *Rotuli Chartarum* von König Johannes aus dem Jahr 1199. In diesem gewährte er einem gewissen Roger Crispius ein Haus in London unter den gleichen Bedingungen unter denen er dasselbe Haus vorher einem Magister Radulfus Niger gewährt hatte.[93] Diese letzte Erwähnung Radulfus' in den Quellen ist auch der Anhaltspunkt, nach dem Flahiff und von ihm ausgehend auch Schmugge und die neuere Forschung den Tod Nigers um das Jahr 1200 datiert.[94] Krause ergänzt diese Datierung mit der Bemerkung, dass in der Chronik ein Bericht über den Tod des von Radulfus sehr

[88] Vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, Lost Chronicle, S. 190.
[89] Vgl. ebd.
[90] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 109.
[91] Vgl. KRAUSE, Chronica, S. 13*.
[92] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 113, zu den Quellen vgl. Ebd, Anm. 51,52.
[93] Vgl. ebd., S. 113.
[94] Vgl. ebd.; SCHMUGGE, De re miliari, S. 10.

geschätzten Richard Löwenherz fehlt. Sie vermutet daher, dass Radulfus schon 1199 gestorben sei, da er dies sonst wohl erwähnt hätte.[95]

Zur Diskussion einer möglichen Ordenszugehörigkeit bleiben bis jetzt die von Flahiff dargestellten Argumente maßgeblich. Die These Paulis, dass Radulfus möglicherweise ein „schwarzer Mönch", also ein Benediktiner, war, verwirft Flahiff mit dem Argument, dass zum einen die Quellengrundlage auf die Pauli sich dabei stützte mangelhaft sei. Er baute sie einzig darauf auf, dass in Bury St. Edmund neben Lincoln ein zweites Set der Werke Nigers existierte, was jedoch noch nicht unbedingt auf eine Ordenszugehörigkeit des Autors schließen ließe.[96] Zum anderen führt Flahiff Nigers Kritik an den benediktinischen Gemeinschaften, insbesondere in *De re militari*, als Argument dafür an, dass er wohl keiner dieser angehörte.[97] Dahingehend wäre die These sehr viel plausibler, dass er sich dem Zisterzienserorden angeschlossen hätte. Der neue Orden kommt bei ihm im Vergleich zum sonstigen Klerus sehr gut weg und überdies entspricht die im von Radulfus verfassten Offizium zum Vorschein tretende Marienfrömmigkeit einer ähnlichen Spiritualität. Flahiff argumentiert jedoch, dass die Art wie Radulfus dem Orden dieses liturgische Werk überreichte, von einem Verhältnis zeugt, dass nicht darauf schließen ließe, dass Radulfus selbst Mitglied des Ordens war.[98] Auch Zentner argumentiert in diese Richtung und konstatiert, dass die von ihm verfassten Offizien nicht dem Usus der Zisterzienser oder einer anderen benediktinischen Gemeinschaft entsprächen, sondern eher dem der Regularkanoniker.[99] Noch schwerer wiegt jedoch das Argument, dass es sehr wahrscheinlich wäre, dass Radulfus seine Ordenszugehörigkeit in einem seiner Werke zumindest am Rande erwähnt hätte oder diese als seine Ordensbrüder bezeichnet hätte – gerade, da er so positiv von den Mönchen spricht. Auch die letzte Quelle, die über die Gewährung eines Hauses in London schreibt, lässt eine Ordensmitgliedschaft in dem strengen neuen Orden eher unplausibel erscheinen. Am wahrscheinlichsten ist wohl, dass er Weltgeistlicher, bzw. Regularkanoniker war, wie oben dargestellt mit einer Pfründe in Lincoln. Radulfus scheint also nicht aufgrund seines Ordensgewandes als der „Schwarze" bezeichnet worden zu sein. Sein Beiname stammt daher wohl viel eher von seiner Haar- oder möglicherweise auch seiner Hautfarbe. Für beides finden sich leider keine weiteren Verweise in den beschriebenen Quellen,

[95] Vgl. KRAUSE, Chronica S. 14*
[96] Vgl. zur Argumentation Paulis dessen Einleitung zur Edition der Chronik (MGH SS 27), S. 327.
[97] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 114.
[98] Vgl. ebd.
[99] Vgl. ZENTNER, De quattuor festivitatibus, S. 8.

sodass hierbei auf ähnliche Gewohnheiten bei der Beinamensfindung zurückgegriffen werden muss.[100]

So wenig man über das Leben Radulfus Nigers tatsächlich weiß, so deutlich wird aus den Quellen doch die große Dynamik, die dieses prägte. Er war keineswegs ein zurückgezogener Gelehrter, der sich in monastisch-kontemplativer Weise der Heiligen Schrift oder dem Lauf der Heilsgeschichte näherte. Vielmehr war er ein umtriebiger Wissenschaftler, der sich an den akademisch und politisch pulsierenden Zentren seiner Zeit zwischen politischer Positionierung und freundschaftlichen Loyalitäten Ansehen und Stimme zu erarbeiten versuchte. Die wenigen brieflichen Quellen zeugen von einer persönlichen Loyalität, auch gegenüber politischen Gegnern, die ihn keineswegs einfach als politischen Funktionär erscheinen lassen. Vielmehr zeugen sowohl sein von Reisen, Exil und finanzieller Unsicherheit geprägtes Leben als auch seine durchaus appellativen Werke von einem idealistischen Menschen mit klaren Positionen und Freude an Kontroverse.[101] Die langfristige Erfolglosigkeit seiner Werke im Sinne der Überlieferung bedeutet dabei keineswegs, dass auch seine Ideen und akademischen Einbringungen ideengeschichtlich folgenlos blieben.

2.2. Die Werke

Die bruchstückhafte Kenntnis des Lebens Radulfus Niger liegt ohne Frage an der sehr mangelhaften Überlieferung seiner Werke. Beides zeugt davon, dass der Autor ebenso wie sein Werk relativ bald nach seinem Tod in Vergessenheit geraten sind. Ob nun seine Thesen unbequem waren oder er als Person einfach zu unbedeutend, das Opus Radulfus Nigers ist der Nachwelt nicht vollständig erhalten und die erhaltenen Teile nur in wenigen Handschriften überliefert. Im 15. Jahrhundert als John Boston, der Autor des *Catalogus Scriptorum Ecclesiæ*, durch die englischen Klöster reiste, um den Bestand ihrer Bibliotheken festzuhalten, befand sich wohl eine vollständige Kopie des Werks Radulfus Nigers in Bury St. Edmund.[102] Wie Flahiff bemerkte, veranlasste diese Quelle die ältere Forschung, zu der Annahme, dass Radulfus gebürtig aus Bury kam.[103] Während der Bestand in Bury St. Edmund wohl bei der Zerstörung der Abtei im 16. Jahrhundert verlorenging, ist in der Lincoln Cathedral Library der Großteil des

[100] Vgl. dazu WAGNER, W.E., Herrscherbeinamen in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung Versuch einer Typologie anhand von Vergabe und Verwendung, (Namenkundliche Informationen 103/104) 2014, S. 293f.
[101] Vgl. dazu auch MÜNSTER-SWENDSEN, Lost Chronicle, S. 196f.
[102] Zu John Boston vgl. ARCHER, T.A., Art. 'Boston Buriensis', in: Dictionary of National Biography 5, S. 422-424. Auch SCHMUGGE, De re militari, S. 17 verweist darauf, dass die Cambridger Handschrift von *De re militari* noch bis ins 14. Jahrhundert in Bury St. Edmund war.
[103] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 105.

Werkes Nigers überliefert. Neben den von Radulfus selbst erwähnten und zumindest teilweise überlieferten Werken wird in Verbindung mit seinem Namen außerdem ein Aristoteles Traktat erwähnt und zwar von Gervasius von Tilbury, der in dem bereits erwähnten Zitat aus den *Otia imperialia* über Radulfus schreibt: „*Unde literatus ille nostri temporis vir, magister Radulfus Niger, domini mei regis iunioris concurialis, cum Topica Aristotilis et Elencos versibus glosaret, ait: Sunt loca, sunt gentes, quibus est mactare parentes. Cum mors aut pietas aut longa supervenit etas*.“[104] Bei dieser Zuschreibung einer Glosse zur aristotelischen Topik und den *Sophistici Elenchi* scheint es sich jedoch wohl um eine Verwechslung zu handeln – dass Radulfus mit den Inhalten dieser Schriften vertraut war, ist wiederum keineswegs unglaubwürdig.[105]

Im Folgenden werden die Werke Radulfus Nigers dargestellt, beginnend mit den hier im Fokus stehenden Bibelkommentaren und folgend *De re militari*, dem marianischen Offizium, dem sogenannten „Philippicus“ und schließlich den Chroniken. Dabei wird neben einer Zusammenführung der über die Werke und deren Überlieferung bekannten Daten und Kontexte sowie einer kurzen Darstellung der darin enthaltenen Inhalte auch der Forschungsstand zum jeweiligen Werk detailliert dargestellt.

2.2.1. Die Bibelkommentare – Überlieferung, Umfang, Forschung

Nach Schmugge hat Radulfus die Bibelkommentare wohl im Exil in Frankreich verfasst, womöglich zeitweise in Paris, was auch seine Kenntnis der Thesen und Diskussionen um Petrus Lombardus, Stephen Langton und Petrus Cantor historisch plausibel macht.[106]
Er selbst beschreibt sein exegetisches Werk in der Chronik folgendermaßen: *„Radulfus Niger scripsit septem digesta super Eptaticum. Scripsit et moralia regum et epithome Veteris Testamenti in Paralipominon et remediarium in Esdram.*“[107] Davon überliefert sind jedoch nur Fragmente der Kommentare zu Deuteronomium, Levitikus und Numeri, sowie ein Großteil der *Moralia Regum* und des Chronikkommentars und ein ebenso fragmentarischer Esra-Kommentar. Alle Kommentare finden sich in der Cathedral Chapter Library in Lincoln.[108] Ohne Frage bilden diese Kommentare den theologischen Kern seines Werkes. Sie spielen nicht nur für das Verständnis des politischen Denkens Radulfus Nigers, sondern auch das seiner anderen

[104] Gervasius von Tilbury, Otia imperialia, (MGH SS 27), S. 370.
[105] Vgl. SCHMUGGE, De re militari S. 14.
[106] Vgl. ebd., S. 6.
[107] Chronica IV, 4, Ed. KRAUSE, S. 287.
[108] Zur Überlieferung und Beschreibung der Handschriften vgl. THOMSON, R. M., Catalogue of the Manuscripts of Lincoln Cathedral Chapter Library, Cambridge 1989, S. 18-20.

Werke, insbesondere *De re militari* eine Schlüsselrolle. Während die Kommentare in der älteren Forschung von Flahiff, Kantorowicz und Schmugge nur sehr ausschnitthaft behandelt wurden und in erster Linie hinsichtlich der historischen Darstellung der Wiederentdeckung des römischen Rechts von Interesse waren,[109] machte Philippe Buc mit einer Reihe von Aufsätzen über das Werk die Kommentare für die politische Ideengeschichte zugänglich.[110] Schon in seiner Dissertation baute er die politische Sicht Radulfus Nigers in den ideengeschichtlichen Kontext seiner Zeitgenossen und insbesondere der Schule von Petrus Cantor ein.[111] Er betonte dabei besonders das egalitäre Gesellschaftsbild, welches Radulfus aufbauend auf seiner Monarchiekritik und dem römischen Recht entwickelte.[112] Buc baut dabei seine Thesen nicht nur auf dem *Liber Moralia Regum* auf, sondern bezieht etwa auch den Levitikuskommentar mit ein. In seinem Aufsatz, der Nigers Ideen mit denen des spätmittelalterlichen Nikolaus von Lyra vergleicht, arbeitete Buc darüber hinaus den maßgeblichen Aspekt der historischen Dimension biblischer Auslegung bei Radulfus heraus, indem er dessen Darstellung historischer Figuren, insbesondere der Karolinger analysierte.[113] Er hängt diesem Aufsatz auch Transkriptionen von drei Kapiteln aus den Königsbücherkommentaren an. Buc attestiert darin Radulfus ein grundsätzlich pessimistisches Geschichtsbild, nach welchem die Welt sich im Kampf zwischen *regnum* und *sacerdotium* immer mehr vom göttlich geleiteten Idealbild entferne.[114] Diese grundlegende Arbeit brach zuerst mit dem eher negativen Urteil Ludwig Schmugges über die Bibelkommentare, welcher konstatiert hatte, dass diese „sich nicht weit über das Niveau des 12. Jahrhunderts erheben“[115] würden, und stellte hingegen die Originalität von Nigers Opus heraus. Schmugge hatte zwar durchaus in seiner Edition von *De re militari* die Kommentare, vor allem den *Liber Moralia Regum,* vergleichend mit einbezogen und ebenfalls ein Kapitel daraus im Anhang ediert, bewertete die Kommentare jedoch gegenüber dem Traktat als nachrangig.

Es dauerte eine Weile, bis sich auch die englische und italienische Forschung damit auseinandersetze, wohl auch da diese Arbeiten Bucs auf französisch verfasst sind. Einen ersten

[109] Vgl. KANTOROWICZ; SMALLEY, Pepo, Irnerius, Ralph Niger [wie Anm. 4] ; SCHMUGGE, L., "Codicis Iustiniani et Institutionum baiulus". Eine neue Quelle zu Magister Pepo von Bologna, (Ius commune 6) 1977, S. 1-9; DERS., Rechtsprobleme [wie Anm. 7]; CORTESE, E., Théologie, droit canonique et droit romain. Aux origines du droit savant (XIe-XIIe s.), in: Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 146e année, N. 1, 2002, S. 57-74.

[110] Vgl. zuerst in: BUC, L’ambiguïté du livre, [wie Anm. 13], S. 262ff.; dann vergleichend zu Nikolaus von Lyra DERS., Exégèse et pensée politique [wie Anm. 13].

[111] Vgl. BUC, L’ambiguïté du livre, S. 262ff und zu Petrus Cantor ebd., S. 267-270.

[112] Vgl. ebd., S. 368ff.

[113] Vgl. BUC, Exégèse et pensée politique, v.a. S. 149ff. Schmugge hatte sich eher allgemein vorher bereits mit der Darstellung des Konflikts Heinrichs II. und Thomas Beckets beschäftigt, vgl. SCHMUGGE, Thomas Becket und König Heinrich II. in der Sicht des Radulfus Nigers, S. 572-579, v.a. S. 574ff.

[114] Vgl. BUC, Exégèse et pensée politique, S. 151.

[115] SCHMUGGE, De re miliari, S. 21.

Ansatz einer systematischen Auseinandersetzung mit Radulfus Nigers Bibelkommentaren, genauer gesagt mit seinem umfangreichsten Werk, den Königskommentaren lieferte Frederique Lachaud 2018 in ihrem Aufsatz über „Ralph Niger and the Book of Kings".[116] Sie stellt darin das Werk nicht nur in einen ideengeschichtlichen Kontext, sondern setzt sich auch mit den politischen Ideen Radulfus Nigers auseinander. Gleichzeitig leistet sie eine detaillierte Kontextualisierung der Handschriften und beschäftigt sich mit den Intentionen Nigers beim Verfassen des Kommentars. Sie verweist dabei unter anderem darauf, dass Radulfus selbst im Brief an die Kardinäle sein Vorhaben der *Moralia Regum* damit begründet, dass er selbst keine solche systematische Darstellung der gesamten vier Königsbücher kenne.[117] Lachaud beschreibt den Inhalt der Moralia Regum aufbauend auf Nigers eigenen Worten als: „[…] it is the state of religion and of governments until the end of times, according to tropology, it is the instruction of morals, and according to anagogy it announces knowledge of eternal things."[118] Lachaud baut dabei unter anderem auf der ausgezeichneten rechtsphilosophischen Ausarbeitung von Luca Loschiavo auf, der sich 2003 mit der Ableitung des Rechts aus dem Mosaischen Gesetz in Nigers Kommentaren beschäftigt hatte.[119] Loschiavo konkretisiert darin erstmals die bis dahin eher allgemein gehaltene Feststellung, dass Radulfus im Römischen Recht bewandert war, indem er einige der entsprechenden Stellen analytisch in den rechtshistorischen Kontext stellt.[120] In den oben schon dargestellten neueren ideengeschichtlichen Arbeiten, die sich primär mit *De re militari* beschäftigen, werden, aufbauend auf den Darstellungen Bucs die Bibelkommentare Nigers immer als grundlegendes Muster seines politischen Denkens mit einbezogen. So auch in der Arbeit Jay Rubensteins, der hinsichtlich seines Verständnisses von Prophetie und Apokalyptik auch die Bibelkommentare Nigers einbezieht.[121] Eine breitere Beschäftigung mit den exegetischen Werken Radulfus Nigers und seinem politischen Beitrag zur Ideengeschichte seiner Zeit findet sich in den jüngsten Arbeiten von John Cotts, die während des Verfassens dieser Arbeit entstanden sind.

---

[116] LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, [wie Anm. 16].

[117] MR, Brief an die Kardinäle, LCL MS 25, fol. 2rb: *Et merito quia continuam omnino aliam expositionem librorum regum nec uidi neque ab aliquo ueterum factam esse audiui. Intercisos enim sermones uel omelias uelud in panniculos historiam scindentes et nullius continuationis seriem preferentes sufficere non estimaui.* Vgl. dazu LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 133.

[118] LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 138.

[119] LOSCHIAVO, L., La legge che dio trasmise a Mosè Fortuna medioevale di un'operetta volgare, (Rechtsgeschichte 2) 2003, S. 72-86.

[120] Bereits FLAHIFF, Ralph Niger, S. 115 stellte die juristische Bildung Nigers fest. Kantorowicz und Smalley legten zwar die entsprechenden Kapitel zu Pepo und der Wiederentdeckung des Römischen Rechts erstmals dar, begaben sich jedoch nicht tiefer in die rechtshistorischen Details, was Loschiavo in seinem Aufsatz nachliefert. Wie LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S.129 in ihrem Forschungsstand zu Radulfus darstellt, hat sich neben Loschiavo hat auch Ennio CORTESE, Théologie, droit canonique et droit romain, S. 62–64 damit beschäftigt.

[121] Vgl. RUBENSTEIN, Nebuchadnezzar's Dream, S. 160f.

Während schon seine bereits erwähnte detaillierte Analyse von Nigers „Exegese der Gewalt" in *De re militari* in ihrer Präzision besonders durch die Untermauerung mit den Kommentaren getragen war,[122] hat er sich außerdem in einem Beitrag in einem jüngst erschienenen Sammelband mit Radulfus' Exegese im Einzelnen beschäftigt.[123] Cotts hebt dabei in besonderer Weise die Methodik Nigers hervor, der klassische Exegese und modernes politisches und rechtliches Denken miteinander verbindet: „The traditional exegesis of priestly vestments thus leads Ralph to address issues that contemporary legal thinkers, including two of his own teachers, debated in summae and treatises."[124] Seine Arbeit, sowie die Arbeit Lachauds, führen die Ansätze Philippe Bucs weiter, indem ausgehend von der exegetischen Methodik Radulfus Nigers versucht wird, seine politische und historische Denksystematik festzumachen. Dieser Aufgabe soll sich auch die vorliegende Arbeit mit einem umfassenden Ansatz widmen. Die Auswahl der drei dafür besonders relevanten Themen, der e*cclesia*, *lex et ius* und *historia et allegoria* ergab sich neben der Lektüre der Kommentare selbst auch aus der Beschäftigung mit diesen vorangegangenen, maßgeblichen Arbeiten.

Diese bis heute nur sehr bruchstückartige Beschäftigung mit dem exegetischen Werk Radulfus Nigers liegt nicht zuletzt in der weiterhin fehlenden Edition der Werke begründet. Die Bibelkommentare sind ausschließlich in den in Lincoln befindlichen Handschriften einsehbar.

Die Handschriften sind alle zweispaltig geschrieben auf großformatigen Folio. Während Flahiff und Pauli bei ihrer Beschreibung der Handschriften auf die nicht ganz fehlerfreie Arbeit von Thomson aufbauten, untersuchten Schmugge und Lachaud die Handschrift nochmals selbst im Detail.[125] Letztere zählte für die *Moralia Regum* etwa 673 000 Wörter mit dem Verweis, dass das vollständige Werk wohl um die 700 000 Wörter lang gewesen sein musste, wären nicht Teile des zwölften, dreizehnten und vierzehnten Buches verschwunden, die im Inhaltsverzeichnis der Handschrift angegeben sind.[126] Die zwei Teile des *Liber Moralia Regum* sind in zwei Handschriften der Lincoln Chapter Library erhalten, der MS 25 und MS 26. Beide Handschriften enthalten nicht den vollständigen Text. Der erste Teil behandelt die beiden Samuelbücher vom Beginn des ersten an bis 2 Sam 21,18 und endet auf Folio 188v mit dem dritten Kapitel des zwölften Buches. Die Auslegungen der Kapitel 2 Sam 19-24 fehlen.[127] Die MS 26 beginnt wiederum mit einem Inhaltsverzeichnis (fol. 1r-3r), in dem Radulfus selbst die

[122] Insbesondere sein Numerikommentar, vgl. COTTS, Exegesis of Violence, S. 164ff.
[123] Vgl. COTTS, Earthly Kings, S. 168.
[124] Vgl. ebd. Er illustriert das am Beispiel der Auslegung des königlichen Gewandes in DRM II, 3, Ed. SCHMUGGE, S. 122.
[125] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 12f. LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 131f. sieht sich jedoch nur die Moralia Regum an.
[126] Vgl. LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 131.
[127] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 12.

Kommentare als Auslegungen zu dem Buch beschreibt, „*qui dicitur primus liber Malachim*“[128], also nach mittelalterlicher Zählung das dritte Buch der Könige. In dieser kurzen Einleitung hält Radulfus auch fest, dass er die Einteilung dieses Kommentars von Johannes von Salisbury und Gerard Pucelle übernommen hat.[129] Die Handschrift hat einen eigenen Prolog und beginnt dann mit dem Kapitel *De senio David et Abisac sunamite et ecclesiastica iurisdictione*, also nach moderner Zählung mit 1 Kön 1. Wie Schmugge schon darstellte, fehlt in dieser Handschrift der erste Teil des Buches XXIV, mit den Kommentaren zu 2 Kön 17 bis 2 Kön 25,11.[130] Ab da geht es dann mit dem 56. Kapitel dieses Buches auf Folio 172r weiter. Die Handschrift endet kurz darauf auf Folio 174r mit dem 25. Kapitel des 24. Buches, also zum im Inhaltsverzeichnis angegebenen Ende. Schmugge datiert die Entstehung des Buches zwischen 1180 und 1189, Lachaud datiert es etwas genauer auf spätestens 1182.[131]

Die *Epithome Veteris Testamenti in Paralipomenin et remediarium in Esdram* befinden sich in der MS 27 der Lincoln Cathedral Library. Schmugge datiert sie auf vor 1191, also vor den Numerikommentar, in die Mitte der 80er Jahre.[132] Wie schon Flahiff herausstellte, ergibt sich aus dem Prolog zum Esrakommentar, dass dieser nach dem Kommentar zu den Chroniken verfasst wurde.[133] Der Handschrift ist wiederum ein Brief an die Kardinäle der Kirche vorangestellt, in welchem Radulfus seine Vorgehensweise bei der Auswahl der Kommentare darlegt.[134]

Am mangelhaftesten sind leider die Kommentare zum Heptateuch überliefert, die in den Handschriften MS 23 und MS 24 der Lincoln Cathedral Library erhalten sind. Während die Kommentare zu Genesis und Exodus vollständig verschollen sind und die zum Buch Josua und dem Buch der Richter nur durch Verweise in den anderen Kommentaren bekannt sind, bleiben von den übrigen drei Kommentaren nur unvollständige Versionen.[135] Der Numerikommentar ist in der MS 23 enthalten. Hier hat Schmugge die von Woolley beschriebenen Fehlstellen noch ergänzt und zusätzlich Lücken in den Büchern II, IV, V, VI und VII, sowie den Abbruch des siebten Buches im 6. Kapitel auf Folio 80r im Kommentar zu Num 34,16 festgestellt.[136] Datiert

[128] LCL MS 26, fol. 1ra.
[129] Vgl. MR, Prologus de libri diuisione; LCL MS 26, fol. 1ra: *Huius uero audacie mee incentores habui uenerabilem Johannem carnotensem episcopum . et magistrum meum Gerardum puellam dictum . qui haec mihi non minus licere quam expedire persuaserunt.*
[130] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 12.
[131] Vgl. ebd.; LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 131f.
[132] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 13.
[133] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 119 mit Bezug auf den Prolog zum Esrakommentar, LCL MS 27, fol. 113a.
[134] Vgl. EK, Prolog, LCL MS 27, fol. 113ra-113va.
[135] Vgl. SCHMUGGE, De re militari S. 11; FLAHIFF, Ralph Niger, S. 117; THOMSON, Catalogue, S. 13.
[136] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 12. Genauer fehlen von Buch II die Kapitel 5 bis 68 (mit den Kommentaren zu Num 10,8-16,48), von Buch VI sind nur die ersten 13 Kapitel verzeichnet, die Kapitel vom siebten Buch fehlen vollständig, bei Buch IV fehlt Folio 53v mit den Kapiteln 41-45 und Buch fünf beginnt erst auf Folio 54r mit dem dritten Kapitel (Kommentar zu Num 26,8).

wird die Handschrift, die zu den von Erzbischof Guido von Sens zensierten Schriften gehört, wohl auf die 80er Jahre, spätestens bis 1182.[137] In dieser Zeit verfasse er wohl auch die Kommentare zu Levitikus und Deuteronomium, die in Handschrift 24 in Lincoln überliefert sind. Vom Levitikuskommentar, der auf Folio 1r bis 66v der MS 24 zu lesen ist, ist wohl der Großteil erhalten: Er endet mit dem 83. Kapitel von Buch V, mit der Auslegung zu Num 27, 33, also dem vorletzten Vers des Buches.[138] Es fehlt hier also vermutlich nur eine Seite. Ab Folio 67r beginnt dann das *Digestum Deuteronomii*. Die ersten Bücher sind hier vollständig erhalten, es fehlen jedoch die letzten Bücher, nämlich das vierte Buch vollständig und das dritte Buch ab Kapitel 123.[139] Es ist demnach nur der Kommentar bis Deut 26,1 überliefert.

Die hier dargestellten fünf Handschriften der Bibelkommentare wurden offensichtlich von verschiedenen Händen verfasst, sodass davon ausgegangen wurde, dass sie kurz nach dem Tod Nigers abgeschrieben wurden.[140] Gerade die schlechte Überlieferung, aber auch die häufigen Streichungen und Änderungen lassen es jedoch als sehr wahrscheinlich erscheinen, dass zumindest eine der Hände von Radulfus selbst stammt. Dafür spricht im Falle des Königskommentars auch die Aussage Nigers, dass er selbst das Werk in zwei Bänden verfasst habe, da dies praktikabler wäre.[141] Dafür, dass es sich beim Levitikuskommentar um ein Autograph handeln könnte, sprechen auch die Zeichnungen in den Marginalien und die etwas reicher farblich verzierten Initialen, die hier im Gegensatz zu den anderen Stellen sehr vereinzelt zu finden sind.[142] Die damit etwas abgehobene Positionierung gegenüber den anderen Handschriften könnte eben dadurch erklärt werden, dass Radulfus hier selbst beteiligt war. Die paläographische Einordnung der Minuskelschrift um 1200 oder etwas später würde diese Einschätzung durchaus erlauben.[143] Es sind, wie gesagt, an diesen wenigen Stellen kleine Randzeichnungen zu finden. Ansonsten sind die Handschriften jedoch sehr schlicht gehalten und an vielen Stellen finden sich Lücken für nicht fertiggestellte Initialen.[144] Die äußere Form seiner Kommentare ist in gewisser Weise altmodisch.[145] Er schreibt kein Glosse im Stile Petrus Lombardus' oder Gilbert von Poitiers, sondern baut die möglichen Auslegungen der Bibelstelle fließend in den Text ein, ganz im Stile der Kirchenväter. Dabei werden die Bibelzitate nur durch

[137] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S. 117.
[138] Nämlich mit LCL MS 25, fol. 66vb.
[139] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 12.
[140] Vgl. THOMSON, Catalogue, S. 18-20. In den Handschriften MS 23, 24 und 25 finden sich Marginalien, welche von der Hand geschrieben sind, die die MS 15 (De re militari) verfasst hat – diese hat, nach Thomson auch die MS 26 geschrieben.
[141] Vgl. dazu LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 133.
[142] Vgl. z.B. LCL MS 24 fol. 3r; 23v, 25r, 39r
[143] Vgl THOMSON, Catalogue, S. 19.
[144] Vgl. Ein Beispiel für diese fehlenden Initialen findet sich etwa in der MS 27, fol. 113ra; eine solche Randzeichnung findet sich beispielsweise in der MS 24 auf Folio 2v.
[145] Darauf bezogen hat Schmugge mit seiner Einschätzung recht. Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 21.

einen senkrechten Wellenstrich am Rand markiert. Wie genau er ein Kapitel, einen Satz oder ein Wort auslegt, unterscheidet sich dabei stark. An einer Stelle werden mehrere Sätze der Bibel auf einer halben Seite abgehandelt, während an anderer Stelle eine kleine Wortgruppe des Bibeltextes eine seitenlange Auslegung, oder verschiedene Auslegungsmöglichkeiten bekommt. An einigen, wenigen Stellen finden sich auch konkrete Angaben darüber, dass nun der wörtliche, mystische oder moralische Sinn dargestellt wird. Seine Methode, verschiedene Möglichkeiten der Auslegung verbunden durch ein *sive* nebeneinander zu stellen führt dazu, dass seine Exegese keineswegs den Anschein erweckt, dass er damit ein Standardwerk oder auch einen dogmatisch feststehenden Kommentar schreiben wollte. Vielmehr entsteht der Eindruck einer kreativen, dynamischen Lesart der Bibel, die deren wörtlichen Wahrheitsgehalt als implizite Grundlage hat und davon ausgehend eine Vielzahl an Anwendungen dieser Wahrheit auf Geschichte und Gegenwart, auf Individuum und Gesellschaft zulässt. Seine Quellen werden nur an sehr wenigen Stellen erwähnt, etwa Flavius Josephus oder Hieronymus. Ab und zu erwähnt er Rechtsquellen wie das Dekret Gratians oder die Digesten und Institutionen. Meistens zitiert er sie jedoch ohne einen Verweis. Lachaud verwies darüber hinaus auf die Kommentare von Rabanus Maurus und die *Glossa ordinaria* als mögliche Vorbilder.[146]

Eine der offenen Fragen bei der Beschäftigung mit seinen Bibelkommentaren ist die Frage nach dem Grund für die Auswahl eben dieser biblischen Bücher. Auffällig ist zuerst, dass Radulfus in seinem Werk keinen Kommentar zu einem neutestamentlichen Buch enthält. Dies kann keine Frage der Überlieferung sein, da er ja selbst in der Chronik seine Werke aufzählt. Er hat sich also ganz bewusst den alttestamentlichen Büchern zugewandt und von diesen gerade die historischen, nicht prophetischen oder mystischen Bücher zur Kommentierung ausgewählt. Möglicherweise hätte sich am Beginn seines Genesiskommentares eine Begründung für diese Auswahl gefunden. Wenn dies so wäre, ist sie jedoch ebenso wie dieser und der Exoduskommentare verlorengegangen. Wie sich im Laufe der Analyse zeigen wird, hängt die Auswahl der kommentierten Bücher sehr eng mit seiner sehr freien, typologisch-allegorischen Auslegungsmethode zusammen. Seine viktorinische Ausbildung sowie sein theoretisches Interesse für den Litteralsinn, der ihn auch den *Philippicus* schreiben ließ, lassen die historischen Bücher der Bibel geradezu als ideales Material erscheinen für eine Exegese, die präzise sprachliche und historische Einbettung mit weiter, allegorischer und typologischer Auslegung verbinden will.

[146] Vgl. LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 137.

2.2.2. De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitate

Die meiste Aufmerksamkeit der modernen Forschung hat Radulfus Niger für sein Traktat *De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitate* bekommen. Da auch dieses Werk nur in zwei Handschriften überliefert ist, ist jedoch nicht davon auszugehen, dass es auch unter seinen Zeitgenossen ein viel diskutiertes Werk war. Nach Schmugge sollen beide Handschriften aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts stammen. Die eine Handschrift findet sich in Cambridge, im Pembroke College, (MS 27, fol. 119ra bis fol. 156vb) und die zweite in der schon erwähnten MS 15 in der Cathedral Chapter Library in Lincoln auf den Folio 2va bis 30vb.[147]

In der Forschung wurde dieses Traktat schon sehr früh diskutiert, nachdem Flahiff in seinem Aufsatz zu Radulfus Niger eine Edition dieses Werkes für notwendig erklärt hatte.[148] Auch wenn diese Edition von ihm selbst nie vollständig fertiggestellt worden ist, hat er einen ersten Aufsatz zur Kreuzzugskritik Nigers verfasst, in dem er auch einzelne Kapitel des Traktats erstmals veröffentlichte.[149] Darin stellt er die Besonderheiten einer solchen Meinung zu dieser Zeit hervor, gibt aber ansonsten vor allem eine Zusammenfassung über die Inhalte des bis dahin völlig unbekannten Werks. Flahiff ordnet Radulfus als „Non-Interventionist" ein und betont, dass er keineswegs ein Pazifist im modernen Sinne war und einen gerechtfertigten Krieg durchaus für möglich hielt.[150] Auch macht er deutlich, dass Niger die Vertreibung der Sarazenen aus Palästina durchaus für Gottes Willen gehalten habe, jedoch ihre Missionierung bevorzugen würde, da er sie als „Menschen wie wir" beschreibt.[151] Flahiff legt dabei sehr ausführlich die Argumentation Nigers dar, welche das „himmlische Jerusalem" als das eigentliche Ziel einer Pilgerschaft verstehe, und dieses in Form der Kirche insbesondere in den zeitgenössischen Häresien angegriffen sehe.[152] Dieser Kampf sei daher dem Kampf im fernen Palästina vorzuziehen, so Radulfus. Schon Flahiff konstatiert dabei, dass Radulfus hierbei das „*peccatis exigentibus*" Motiv aufnimmt, also die verlorenen Kämpfe im Heiligen Land als Folge der sündhaften Zustände in den christlichen Ländern versteht.[153] Flahiff schneidet den maßgeblichen exegetischen Charakter des Traktates nur an und verweist hierbei schon auf die zeitgenössischen Vergleiche mit biblischen Figuren, die Radulfus auch in *De re mitlitari* vornimmt.[154] Er macht jedoch deutlich, dass die Originalität Nigers nicht vorranging in seiner

[147] Vgl. zu den Beschreibungen der Handschriften SCHMUGGE, De re militari, S. 17
[148] Vgl. FLAHIFF, Ralph Niger, S.130; SCHMUGGE, De re militari, S. 15.
[149] Vgl. FLAHIFF, G. B., Deus non vult: A Critic of the Third Crusade, Mediaeval Studies 9/1 (1947), S. 162-188.
[150] Vgl. ebd., S. 167.
[151] Vgl. ebd., S. 171.
[152] Vgl. ebd., S. 168.
[153] Vgl. ebd., S. 169, Anm. 31.
[154] Vgl. ebd., S. 171f.

Argumentation gegen den Kreuzzug liegt, sondern vielmehr die Art und Methode seiner Arbeit. Keiner vor ihm habe, so Flahiff, die Frage nachdem „*utrum peregrinandum sit*“ so systematisch und rational in einem Traktat beantwortet, wie Radulfus.[155] Der Aufsatz Flahiffs gibt damit einen grundlegenden Überblick über das Werk *De re militari* und ordnet seine Bedeutung als politisches Traktat ein, geht jedoch nicht tiefer ins Detail der einzelnen Argumente. Die tiefergehende ideengeschichtliche Forschung zu diesem Werk beginnt im Grunde erst mit der Edition Ludwig Schmugges 1977, der neben seiner Edition auch eine erste historische Einordnung von Werk und Autor vornimmt und überdies auch die Inhalte des Werkes einer kritischen Einordnung unterzieht.[156] Neben der Edition selbst ist daher vor allem auch Schmugges ideengeschichtliche Einordnung der Argumente Nigers in das intellektuelle Umfeld seiner Zeit wichtig in Bezug auf dessen Kreuzzugskritik, aber auch grundsätzlich seine Gesellschafts- und Kleruskritik sowie seine Darstellung der Häretiker und der verschiedenen kirchlichen Stände. Schmugge beschäftigt sich überdies intensiver mit den theologischen Fragen, die diesem Traktat zugrunde liegen. Diese Einordnung ist als Vergleichsmoment auch für die vorliegende Arbeit grundlegend, da sich zahlreiche Parallelitäten zu den Kommentaren finden. Sowohl in der Einleitung als auch in der Edition zieht Schmugge immer wieder solche Parallelen und gibt hilfreiche Verweise zu den anderen Werken Nigers, von denen er auch Auszüge im Anhang ediert, nämlich aus dem Esrakommentar, aus dem *Liber Regum* und dem *Philippicus*[157] Die Quellen, die Radulfus Niger für dieses Werk verwendete, stellt Schmugge nur heraus, insofern sie direkt von Radulfus zitiert wurden, was namentlich nur sehr selten der Fall ist. Dabei stehen die kirchenväterlichen Autoritäten im Vordergrund: vor allem Hieronymus mit seinem etymologischen Werk, aber auch Augustinus, Gregor und Isidor. Klassische antike Autoren kommen nur sehr vereinzelt vor, während hingegen die Zitate aus dem Römischen Recht und dem Dekret Gratians überraschend häufig auftreten.[158] Überdies stellt Schmugge heraus, dass das Werk nicht nur eine von theologischen und juristischen Kenntnissen getragene Sozialkritik Nigers darstellt, sondern dazu auch „in der Verknüpfung eigener militärischer Erfahrungen mit moralisch interpretierten biblischen Historien der ritterlichen Adels- und Fürstenschicht ein „*speculum spirituale*“[159] schafft. „Niger geht in seiner Schrift eigene Wege, indem er die Satire eines Walter Map oder Nigellus von Longchamp, das moraltheologisch-reformerische Anliegen der Cantor-Schule und die exegetischen Leistungen

[155] Vgl. FLAHIFF, Deus non vult, S. 178. Hier sieht er durchaus den Einfluss der neuen Methoden von *questiones* und *disputationes* an den Schulen.
[156] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 3-74.
[157] Zu den Anhängen vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 75-82.
[158] Vgl. ebd., S. 20.
[159] SCHMUGGE, De re militari, S. 74.

der Viktoriner miteinander zu verknüpfen sucht.“[160], fasst Schmugge den ideengeschichtlichen Wert des Werkes zusammen. Aufbauend auf dieser grundlegenden Arbeit, wurde dieses Werk ab den 80er Jahren in die Forschung zu Kreuzzugsideen generell einbezogen, war jedoch auch Teil einiger Einzelstudien – vor allem in den 2010er Jahren.[161] Mia Münster-Swendsen schrieb, noch bevor sie sich mit der Chronik Nigers beschäftigte, schon 2011 einen Aufsatz über *De re militari* als „Theologico-Legal Treatise“.[162] Darin ordnet sie Radulfus Nigers Argumente gegen den Kreuzzug zunächst nach sechs Hauptpunkten und stellt die Frage, inwiefern er darin Theorien des gerechten Kriegs einbaut.[163] Sie sieht die Hauptkritik von Radulfus zunächst nicht als eine Kritik am Krieg, sondern an eine Kritik an der „Sakralisierung“[164] des Krieges. Eine vor allem hinsichtlich der theologischen Grundlagen von *De re militari* tiefgehende Analyse des Traktats lieferte 2014 Marco Meschini mit einem Beitrag über „Penser la croisade après la chute de Jérusalem“ und macht darin in überzeugender Weise deutlich, warum das Traktat nur als exegetisches Traktat zu verstehen ist.[165] Er entschlüsselt dabei die systematische Denkgrundlage, die diesem Werk zugrunde liegt und, dass sie sich in gegenseitig bedingenden Gegensatzpaaren von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Mystik und Materialität aufbaut. Dabei stellt er besonders die Konkretheit der Beobachtungen und Hinweise Radulfus Nigers zur *peregrinatio* oder *expeditio* heraus.[166] Die Arbeiten, die sich in den letzten Jahren mit *De re militari* beschäftigten sind besonders dadurch geprägt, dass sie das Werk in verschiedenem Ausmaß in den Kontext der Bibelkommentare stellen. Hier ist insbesondere die Arbeit Frederique Lachauds zur *Moralia Regum* zu nennen, welche diese sowohl historisch, als auch ideengeschichtlich systematisch kontextualisiert. Sie bezieht dabei auch das Traktat mit ein, stellt dabei jedoch fest, dass ein Vergleich zwischen *De re militari* und der *Moralia Regum* ein lohnenswertes Vorhaben bliebe.[167] Eine bemerkenswerte Einbindung in die ideengeschichtliche Entwicklung des 12. Jahrhunderts lieferte Rubenstein in „Nebuchadnezzar’s Dream“.[168] Er setzt Radulfus dahingehend in eine ideengeschichtliche Linie mit Gerhoch von Reichersberg,

[160] Ebd., S. 74.
[161] Für ersteres ist insbesondere die Arbeit von AURELL, M., Des Chrétiens contre les croisades: XIIe-XIIIe siècles, Paris 2013 und das ältere Werk von KEDAR, B. Z., Crusade and Mission: European Approaches Toward the Muslims, Princeton 1984 zu nennen.
[162] MÜNSTER-SWENDSEN, How to prevent a War, [wie Anm. 14].
[163] Vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, How to prevent a War, S. 208ff.
[164] Im Sinne von Carl Erdmanns ‚Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens’ von 1935, vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, How to prevent a war, S. 215.
[165] Vgl. MESCHINI, Penser la croisade, S. 31–60.
[166] Vgl. ebd.
[167] LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 129 fordert einen Verlgeich zwischen Dr re militari und den Moralia Regum.
[168] Vgl. RUBENSTEIN, Nebuchadnezzar’s Dream, S. 143.

da er die Bedeutung der Kreuzzüge aus den geschichtlichen Narrativen verbannte.[169] Rubenstein sieht den Beitrag Nigers darin, dass er im Grunde die Bedeutung des Kreuzzugs nach Jerusalem als Bußwallfahrt durch eine spirituelle Variante dieser *peregrinatio* ersetzte und somit gewissermaßen ihr Hauptmotiv spiritualisierte.[170] Die sowohl weit- wie auch tiefgehendste Beschäftigung mit dem Werk Radulfus Nigers in den letzten Jahren hat John Cotts vorgelegt. Er beschäftigte sich dabei zunächst mit „The Exegesis of Violence in the Crusade Writings of Ralph Niger and Peter of Blois"[171], wobei er die theologischen wie exegetischen Ansätze zur Argumentation des Kreuzzugs vergleicht. Er analysiert hierbei jedoch auch schon Radulfus' politische Theorie, was er in seinem kürzlich publizierten Beitrag zur politischen Exegese Radulfus Nigers weiter verfolgt.[172] Aufbauend auf der Darstellung, warum Radulfus es schafft, biblische Passagen und römisches Recht zu verbinden, zeigt Cotts auf, wie Niger in *De re militari* das sakrale Königtum gleichzeitig biblisch begründet darstellt und durch das römische und kanonische Recht untermauert.[173] Beide Arbeiten verbinden, wohl ganz im Sinne der Forderung Lachauds, exemplarisch die politischen Ideen von *De re militari* mit den Bibelkommentaren. Aktuell ist eine englische Übersetzung des Werkes durch John Cotts in Arbeit, die 2023 erscheinen soll und ohne Frage noch zur weiteren Einbindung des Werkes in die Kreuzzugsforschung, wie Ideengeschichte beitragen wird.[174]

Über diese Einzelstudien hinaus kann dieses Werk Nigers außerdem eine wichtige Rolle spielen aufgrund der sehr genauen und ausführlichen Gesellschaftskritik, die Radulfus darin bringt. Nicht nur die Kritik an den verschiedenen Ständen und insbesondere dem Klerus, sondern auch seine Darstellung der schlechten Situation hinsichtlich sich ausbreitender Häresien sind bemerkenswert. Wie Nicolas Vincent konstatierte, ist *De re militari* womöglich die erste Quelle, in der das Wort „Cathar" überhaupt zu finden ist.[175] Die ideengeschichtliche Relevanz dieses Traktates geht also, wie insbesondere die jüngere Forschung deutlich gemacht hat, über die Einordnung als frühes Anti-Kreuzzugstraktat hinaus. Vor allem die systematische, allegorische Auslegung, die Radulfus Niger hier hinsichtlich seiner Vorstellungen von Königtum und Gesellschaft vornimmt, aber auch die kritische Darstellung seiner Gegenwart bieten eine reiche Quelle, die in vielerlei Hinsicht noch tiefer erforscht werden kann und so in die Forschungen zu dieser Zeit mit einbezogen werden muss.

[169] Vgl. ebd.
[170] Vgl. ebd., S. 161f.
[171] Vgl. COTTS, Exegesis of Violence [wie Anm. 16].
[172] Vgl. COTTS, Earthly Kings [wie Anm. 16].
[173] Vgl. ebd., S. 167.
[174] Vgl. COTTS, On Warfare [wie Anm. 18].
[175] Vgl. LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 129.

2.2.3. Das liturgische Werk: De quatuor festivitatibus beate Marie virginis

Im Nachgang der Edition von *De re militari* entstanden an der Universität Zürich sowohl 1985 die Edition der Weltchronik Nigers als Promotion als auch 1982 eine kommentierte Edition seines Offiziums für die vier Marienfeste im Rahmen einer Lizentiatsarbeit.[176] Edward Zentner beschreibt seinen Ansatz dabei mehr als Bemerkungen zu diesem Werk, denn als systematische Einordnung.[177]

Das Werk ist vor allem hinsichtlich der Frage nach der Spiritualität Radulfus Nigers interessant. Abgesehen davon kann es als marianisches Offizium in dieser Zeit auch von liturgischem Interesse sein. Datiert wird es nach der Erstellung seiner Bibelkommentare und *De re militari* und vor dem Verfassen des *Philippicus*. Dies begründet sich darin, dass Radulfus im Prolog dieses Werkes selbst erwähnt, seine Bibelkommentare, oder zumindest einen Teil dieser bereits geschrieben zu haben: „*[…] Ego igitur, qui in expositionibus aliquibus sacre scripture Filio Virginis servire delegi, matri quoque eius in aliquo complacere desiderans de quattuor festivitatibus eius disserui […]*".[178]

Diese für seine Zeit ungewöhnlichen Zusammenstellung der vier marianischen Hochfeste offenbart eine marianische Spiritualität. Dies führte in der älteren Forschung zu der Annahme, dass Radulfus Niger einen Zisterzienster gewesen sei – was noch unterstützt wird durch die Tatsache, dass Radulfus das Werk einem nicht näher bestimmten Orden geweiht hat.[179] Dass die Widmnung tatsächlich dem Zisterzienserorden gilt, begründet Zentner darin, dass es in der Zeit des großen Aufschwungs dieses Ordens geschrieben wurde, und, dieser Orden eben eine spezifische Marienfrömmigkeit vertrat. Ob das Werk dem ganzen Orden oder einem bestimmten Kloster gewidmet wurde, bleibt unklar. Zentner weist jedoch darauf hin, dass dem Werk ein Geschenk an eine bestimmte Gemeinschaft beilag.[180] An anderer Stelle erwähnt Zentner, dass die Art der Zelebration der Offizien, wie er sie in seinem Werk übernimmt, nicht Usus der Zisterzienser gewesen sei, sondern so angelegt, wie es bei den Viktorinern in Gebrauch war.[181] Theoretisch gäb es also durchaus auch die Möglichkeit, dass es keine

[176] Vgl. ZENTNER, De quattuor festivitatibus [wie Anm.11]; Auch dieses Werk ist ausschließlich in der MS 15 in der Lincoln Chapter Library auf den Folio 33-43 überliefert.
[177] Vgl. ZENTNER, De quattuor festivitatibus, S. 1.
[178] Vgl. ebd., S. 5, Anm. 39.
[179] Vgl. ZENTNER, De quattuor festivitatibus, S. 7, er zitiert hier den Prolog des Werkes LCL MS 15, fol. 33ra: *[…] egregii servi beate Virginis vos esse probaveritis […] Vos enim Dei Filius singulari favore et speciali munere in ecclesia sue matris ministros assignasse creditor […] Neque enim a tempore Samuelis prophete usque in presens nullus ordo devotatorum ad eum numerum multiplicari meruit ea celeritate, que vos ad numerum semper augendum Dei gratia multiplicavit.[…].*
[180] Vgl. ZENTNER, De quattuor festivitatibus, S. 7. Um welche Gemeinschaft es sich dabei handelt, bleibt unklar, Vgl. ebd., S. 8.
[181] Vgl. ZENTNER, De quattuor festivitatibus, S. 11.

englische Gemeinschaft ist, der er das Werk widmete, sondern eben dieses Stift, welches er höchstwahrscheinlich während seiner Studien kennengelernt hatte.

Edward Zentner attestiert Radulfus insbesondere für dieses Werk „Züge einer kritischen und unabhängigen Haltung und [eine] praktisch-moralische Intention neben [einer] durchaus subtil-theologische[n] (…)“[182] Er vermutet hinter der Intention des Verfassers dieses liturgischen Werkes einen bewussten Versuch, in dem Offizium „theologische Erkenntnis in einer sich dazu anbietenden Form weiterzugeben und dadurch dieser Form, der des täglichen Offiziums, eine erneuerte Bedeutung zu verschaffen“.[183] Zentner datiert die Entstehung des Offiziums auf die Zeit zwischen 1192 und 1195, also recht spät.[184] Das Werk scheine ein längeres Vorhaben Radulfus Nigers gewesen zu sein, wie er selbst im Prolog schreibt.[185]

Das exegetische Interesse Radulfus Nigers tritt auch bei diesem Werk deutlich hervor, besonders im Kontext der von ihm ausgewählten Lesungen. So wendet er auch hier die tropologisch-allegorische Methode an, wie er es auch in seinen Kommentaren macht und arbeitet damit auch mit den Interpretationen biblischer Eigennamen.[186] Nach Zentner verfolgt Radulfus in dieser Schrift ein theologisches Ziel, nämlich die exegetisch-theologische Verbindung zwischen dem Mosaischen Gesetz und der Reinigung Mariens einerseits und die Argumentation der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel andererseits zu begründen.[187] Während die Komposition solcher Offizien keineswegs ungewöhnlich war, findet sich die schriftliche Ausformulierung der dazugehörigen Homilien bei keinem der bekannten Zeitgenossen Nigers, da die Homilie, wie Zentner ausführt, im Vergleich zu einer gewöhnlichen Predigt eine besondere liturgische Autorität hielt. Den Grund für diese Neuformulierung gibt Radulfus selbst in seinem Prolog an, den Zentner in Auszügen übersetzt hat:

> „Aber auch die Auslegungen der Evangelien zu den vorgenannten Festen beziehen sich überhaupt nicht oder nur sehr wenig auf die vorausgehenden Lesungen, welchen [Auslegungen] doch zustände, wie Säulen ihrer Basis angepasst zu werden und zu entsprechen. Es gehört sich nämlich doch, dass die Reden über die Dinge, von denen man handelt, mit diesen selben aus derselben Wurzel stammen, und so gehört es sich auch, dass die Lesungen zu den Festen und die ihnen entsprechenden Zeugnisse aus den Evangelien erfüllt sind vom eigentlichen Sinn der Feierlichkeiten, und dass sie ihre

[182] Ebd., S. 5.
[183] Ebd.
[184] Vgl. ebd., S. 7.
[185] Vgl. ebd., Anm. 44: Er zitiert hier den Prolog; LCL MS 15, fol. 33ra: *His igitur et similibus causis motus a longo tempore ea, que prioribus festivitatibus in sacra scrpitura fore congrua sparsim adverti, paulatim in suos tractatus ordinavi […] et suas antiphonas super psalmos et responsoria lectionibus accomodavi*.
[186] Vgl. ZENTNER, De quattuor festivitatibus, S. 21.
[187] Vgl. ebd.

> Geheimnisse deutlich erläutern. Überdies stimmt zuweilen der Gesang der Antiphonen und Responsorien mit den von überallher entlehnten Lesungen nicht überein, obwohl es sich doch geziemen würde, nachdem man die Größe Gottes und die Geheimnisse der Feste dargelegt hat, den Lob Gottes mit dem Gesang ebenso auf übereinstimmende Weise anzuheben. Aus diesem und ähnlichen Gründen angetrieben, habe ich seit längerer Zeit das, was ich in der Heiligen Schrift verstreut als zu den vorgenannten Festen passend bemerkt habe, langsam zu den entsprechenden Traktaten geordnet. […]"[188]

Diese Einschätzung zeigt sehr deutlich den Anspruch Radulfus Nigers hier ein liturgisches Werk zu verfassen, welches einer theologischen Systematik folgt, die nach exegetischen Kriterien gebaut wird. Das Zusammenpassen der Homilien zu den Gebeten und Psalmen ist ihm insbesondere deshalb wichtig, weil dadurch den Betenden im Offizium dogmatische Wahrheiten geoffenbart werden sollen. Er verbindet also mit dieser konkreten Reform der Lesungen durchaus ein didaktisches Ziel. Vielmehr jedoch zeigt sich bei dieser Vorgehensweise seine Suche nach Ordnung, Systematik und Kongruenz, die auch innerhalb seiner Bibelkommentare deutlich wird. Bemerkenswert ist dieses Werk auch dadurch, dass Radulfus hier sein systematisch-exegetisches Denken gewissermaßen in Noten fasst, ihm also eine musikalische Form gibt.[189]

2.2.4. Der Philippicus

Die vielleicht ungewöhnlichste Quelle im Werk Radulfus Nigers ist der von ihm so genannte *Philippicus*, den Radulfus mit dem vollständigen Titel *De interpretationibus Hebraeorum Nominum* bezeichnet hat. Radulfus enlehnt diese Bezeichnung seines Werkes dem gleichnamigen Werk des Hieronymus, allerdings fallen sowohl seine Interpretationen der Namen anders aus, als auch die Reihenfolge der biblischen Eigennamen, die er auslegt.[190] So legt er die Namen der Bücher des Alten und Neuen Testaments in alphabetischer Reihenfolge dar.

Das Werk ist in der Handschrift MS 15 in der Cathedral Chapter Library in Lincoln überliefert.[191] Auch dieses Werk wurde unter Ludwig Schmugge im Rahmen einer Dissertation

[188] Übersetzung von ZENTNER, De quattuor festivitatibus, S. 22f, Originaltext: LCL MS 15, fol. 33ra.
[189] Er schreibt im Prolog, dass er „neue Gesangsweisen für Antiphonen und Responsorien erfunden" habe, also selbst auch die Komposition übernommen hat. Vgl. ZENTNER, De quattuor fesitvitatibus, S. 23.
[190] Vgl. ebd.
[191] LCL MS 15, fol. 59v-86v.

von Daniel Staub bearbeitet. Staub lieferte jedoch keine Edition des Textes, sondern legte den Fokus auf eine philologische Analyse.[192] Seine Einleitung ist für die Einordnung Radulfus Nigers wertvoll, da sie die Entwicklungen des Einflusses jüdischer Exegese im 12. Jahrhundert darstellt. Staub führt hier insbesondere die Abhängigkeit der Schule von Sankt Viktor von der hebräischen Exegese und von der Schule von Rashi aus, welche wohl auch in der Ausbildung Nigers der Kontaktpunkt war, der sein Interesse für hebräisch-etymologische Forschung auslöste.[193] Die bemerkenswerte Beschäftigung Herbert von Boshams mit Rashi und der jüdischen Exegese, auf die unten noch weiter eingegangen wird, bezeugt überdies, dass dieser Zugang zur Bibel in den englischen Kreisen um Thomas Becket durchaus bekannt und angesehen war.[194] Radulfus selbst betitelt sein Werk zwar mit *De Interpretationibus Hebraeorum Nominum* benennt es aber innerhalb seiner anderen Werke kurz mit dem Namen *Philippicus*. Den Grund dafür erwähnt er selbst im Prolog des Werkes, wo er schreibt: „*[…] Unde et hoc opus non nomine meo, sed philippi interpretis mei philippicum intitulavi, quoniam maxime fidem eius in eo secutus sum*."[195] Wer genau dieser Philippus war, ist schwer zu sagen, bis auf die Bemerkung, dass er ein konvertierter Jude (*„quod de judeo factus christianus"*[196]) gewesen sei, gibt Radulfus keine genaueren Hinweise.[197]

Das Verfassen eines solchen etymologischen Werkes war durchaus etwas Besonderes und stellte den Autor in besonders gelehrtem Licht als einen Exegeten dar, welcher an der Erforschung des wahren Schriftsinns interessiert war. Dennoch geht Radulfus hier in gewisser Weise mit einer exegetischen Mode des 12. Jahrhunderts, die eben ihren bekanntesten Vertreter in Herbert von Bosham hatte.[198]

Der philologische Charakter sowohl des Buches als auch der einzigen ausführlichen wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Werk erschwert die Einbindung dieser Arbeit Nigers in eine ideengeschichtliche Analyse seiner Schriften. Dennoch macht allein die Tatsache, dass Radulfus sich hier, ähnlich wie Herbert, intensiv und ausführlich mit den hebräischen Eigennamen und deren Bedeutung auseinandergesetzt hat deutlich, wie eng sein exegetisches Arbeiten mit einem textkritischen, wörtlichen Verstehen der Bibel zusammenhing.

[192] Vgl. STAUB, Philippicus, S. I.
[193] Vgl. ebd., S. 17f., vgl. dazu auch Kap. 2.3.5.
[194] Vgl. ebd., S. 18.
[195] Philippicus, Prolog, LCL MS 15, fol. 59va-b, vgl. STAUB, Philippicus, S. 21.
[196] Ebd.
[197] Vgl. STAUB, Philippicus, S. 21.
[198] Vgl. dazu LOEWE, R., The Mediaeval Christian Hebraists of England: Herbert of Bosham and earlier scholars Transactions (Jewish Historical Society of England) Bd. 17, 1951-52, S. 225-249.

2.2.5. Die Chroniken

Die chronologisch zuletzt verfassten Werke Radulfus Nigers sind seine Chroniken. Während die Weltchronik selbst Aufschluss gibt über sein Gesamtwerk, blieb die zweite, kleine Chronik unvollendet. Er schreibt am Ende des vierten Buches der Weltchronik über sein Lebenswerk:

> „*Radulfus Niger scripsit septem digesta super Eptaticum. Scripsit et moralia regum et epithome Veteris Testamenti in Paralipomenin et remediarium in Esdram. Scripsit etiam librum de re militari et tribus viis peregrinationis Ierosolimitane et librum de quatouor festivitatibus beate Marie virginis et librum de interpretationibus Hebreorum nominum. Scripsit et hec chronica*."[199]

Diese Auflistung innerhalb der Chronik ist auch der Grund für die späte Datierung derselben. Ohne Frage hat er die historiographischen Werke am Ende seines Lebens verfasst. Hanna Krause datiert die Entstehung der Weltchronik auf ca. 1199.[200] Richard Anstruther hat 1851 beide Chroniken erstmals vollständig abgedruckt.[201] Wie Krause betont handelt es sich dabei jedoch um eine unkritische und nachlässig gearbeitete Ausgabe.[202] Pauli hat eine Teiledition der Chroniken in die MGH aufgenommen und sie hinsichtlich ihrer Quellen untersucht. Sein Urteil über die Qualität des Werkes fiel jedoch eher negativ aus.[203] Schmugge widmet den Chroniken in seiner Edition von *De re militari* nur eine halbe Seite, bemerkt hierbei jedoch, dass die Edition Paulis schon allein deshalb mangelhaft ist, weil sie eine Handschrift des Werkes vollständig übersehen habe.[204] Dieses Desiderat wurde dann durch Hanna Krause erfüllt, die 1984 die Weltchronik Nigers nicht nur kritisch edierte, sondern sich auch ausführlich mit den darin verwendeten Quellen Radulfus Nigers beschäftigte. Aufbauend auf dieser Dissertation gab es daher in der neueren Forschung verschiedene kleine Studien, die sich mit dem historiographischen Werk Nigers beschäftigen. Insbesondere ist hier der bereits erwähnte Aufsatz von Mia Münster-Swendsen „Lost Chronicle or Elusive Informers? Some Thoughts on the Source of Ralph Niger's Reports from Twelth Century Denmark" zu nennen, der sich explizit mit der ungewöhnlich ausführlichen Auseinandersetzung Radulfus Nigers mit der dänischen Geschichte beschäftigt.[205] Christoph Egger legte 2013 eine Studie über die frühe

[199] Chronica IV, 4, Ed. KRAUSE, S. 287.
[200] Zur Frage der Datierung vgl. KRAUSE, Chronica, S. 23*.
[201] ANSTRUTHER, Radulphi Nigri Chronica [wie Anm. 29].
[202] Vgl. ebd., S. 22*.
[203] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 13; PAULI, R., Die Chroniken des Radulfus Niger, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1880, S. 569-589.
[204] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 13.
[205] Vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, Lost Chronicle, [wie Anm. 9]. Sie baut dabei auf die ältere Forschung auf, die sich bereits mit der Frage nach der dänischen Quelle für die Chronik Nigers beschäftigte, vgl. dazu KRISTENSEN, A.K., Knut Magnussens kronike, (Hist. Tidsskrift 12/3), 1968, S. 431-52, die die These aufstellte, dass die Kenntnisse

Rezeption Joachim von Fiores in England vor, bei der er die Quellen nachzeichnete, die Radulfus Niger die von ihm selbst in der Chronik erwähnte Kenntnis des Werkes Joachims ermöglichten.[206] In jüngster Zeit hat Jay Rubenstein sich ebenfalls mit den historiographischen Arbeiten Radulfus Niger beschäftigt und diese in den Kontext ähnlicher zeitgenössischer Werke gesetzt – insbesondere mit dem Untersuchungsinteresse, die Geschichtsschreibung hinsichtlich ihrer apokalyptischen Ausrichtung zu untersuchen.[207]

Die handschriftliche Überlieferung der Chroniken hat Hanna Krause ausführlich dargestellt, nachdem Ludwig Schmugge schon festgestellt hat, dass Pauli in seiner MGH Edition eine Handschrift des Werks übersehen hatte.[208] Die eine der Handschriften gehört zu der Sammlung von Nigers Handschriften in der Cathedral Chapter Library in Lincoln und findet sich dort in der MS 15 auf den Folio 44-58.[209] Neben der Chronik sind darin auch Nigers andere Werke, abgesehen von den Bibelkommentaren, enthalten, nämlich *De re militari*, *De quatuor festivitatibus Beate Marie Virginis* und der *Philippicus*. Eine zweite Handschrift wurde in der Cottonian Library, in der MS Cleopatra C.X. auf den Folio 2-56 gefunden.[210] Die zweite, kleinere Chronik ist hingegen in ganzen sechs Handschriften überliefert, was von Flahiff mit der Verbindung zur Chronik Radulf von Coggeshales begründet wurde.[211]

Während die Inhalte der Weltchronik Nigers durch deren kritische Edition zugänglich sind, bleibt der einzige Zugang zur englischen Chronik in der Druckfassung von Anstruther und in Auszügen bei Pauli.[212] Hanna Krause hat im Zuge der Edition der Weltchronik jedoch in groben Zügen auch Aufbau und Inhalt des von ihr als „englische Chronik“ bezeichneten Werks dargestellt.[213] Es wird angenommen, dass diese das letzte Werk Nigers ist, weil sie nicht in der Auflistung seiner Werke, die er in der Weltchronik vornimmt, zu finden ist.

Dieser kleineren Chronik ist eine Darstellung verschiedener historiographischer Traditionen vorangestellt, die die biblischen Zählweisen, sowie Komputationen von Adam bis Christus zusammenfasst.[214] Diese detaillierte, chronologische und historische Analyse der biblischen Texte passt sehr gut in das Bemühen Radulfus Nigers, die Bibel auch als historischen Text etymologisch und systematisch zu erfassen. Den tatsächlichen Beginn der Chronik

---

Nigers über die dänische Chronik wohl über eine verlorene Chronik vermittelt wurden. MÜNSTER-SWENDSEN, Lost Chronicle, S. 204f. widerlegt diese These jedoch, deutlich machend, dass es dafür letztendlich keine Evidenz gibt. Sie bevorzugt die These einer mündlichen Überlieferung.

[206] Vgl. EGGER, Pope without successor, S. 161.

[207] Vgl. RUBENSTEIN, Nebuchadnezzar’s Dream, S. 159-161.

[208] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 13.

[209] Vgl. THOMSON, Catalogue, S. 13f.

[210] Eine ausführliche Beschreibung der Handschriften findet sich bei KRAUSE, Chronica, S. I-XII.

[211] Vgl. SCHMUGGE, De re miltiari, S. 14 mit Verweis auf FLAHIFF, Ralph Niger, S. 113 und 123.

[212] Chronicon II., Ed. ANSTRUTHER, S. 107-191 und Ed. PAULI, Auszug in MGH SS 27, S. 341-344.

[213] Vgl. KRAUSE, Chronica, S. 18*-22*.

[214] Vgl. ebd., S. 18*.

kennzeichnet die Geburt Christi.[215] Die Festlegung des Enddatums der Chronik ist nicht ganz klar, da sie am Ende keiner klaren Chronologie mehr folgt. Vermutlich ist der historische zuletzt genannte Termin die Besetzung des Bischofsstuhls von Canterbury mit Erzbischof Baldwin (1125-1190, Erzb. ab 1184).[216] Insgesamt wird eine klare Eingrenzung des Textes dieses Werkes dadurch erschwert, dass die Überlieferungen in den Handschriften verschiedene Versionen einer anonymen Fortsetzung enthalten und überdies mit der Chronik Radulf von Coggeshales verbunden sind.[217] Dieser hat seine *Historia Anglicana* aufbauend auf der Arbeit Nigers geschrieben und wird daher auch als der Fortschreiber derselben vermutet.[218] Im Gegensatz zur Weltchronik erfuhr diese kleinere und wesentlich unsystematischere Chronik wohl unter anderem deshalb mehr Aufmerksamkeit unter den Zeitgenossen, da sie vor allem gegen Ende vorrangig englische Ereignisse darstellt. Für die weitere Forschung zu Radulfus Nigers englischer Chronik ist insbesondere die schon wiedergegebene Bemerkung des anonymen Fortsetzers von Bedeutung, der hier die Exilierung von Radulfus durch König Heinrich II. erwähnt.[219]

Die Weltchronik Radulfus Nigers hingegen stellt ein historiographisches Werk dar, welches nach dem Urteil Krauses durchaus in einer Reihe mit anderen großen Geschichtswerken des 12. Jahrhunderts genannt werden kann.[220] Krause bringt dafür aufbauend auf ihrer ausführlichen inhaltlichen Analyse der Arbeit Nigers und seiner Quellen vor allem drei Argumente: Zum einen bewertet sie die Arbeit als eine „geschlossene erzählende Darstellung mit klarem Handlungsablauf, deren Breite und chronologische Ordnung ein umfassendes Bild der für den mittelalterlichen Chronisten erfaßbaren Welt vermitteln.“[221] Sie erwähnt dies insbesondere im Vergleich zur Chronik Radulf von Dicetos, welche Niger kannte, und die im Vergleich dazu eine Aneinanderreihung von klassischen Vorlagen sei.[222] Neben dieser erzählerischen und kompilatorischen Qualität nennt sie als zweites die Originalität seiner Darstellung der nordischen Geschichte, welche bei seinen Zeitgenossen keinerlei Beachtung fand und somit neben der weiten Quellenrecherche von einem universalen Anspruch seines Werkes zeugt.[223]

---

[215] Vgl. ebd.
[216] Vgl. ebd., S. 19*; Chronicon II, Ed. ANSTRUTHER, S. 166.
[217] Vgl. KRAUSE, Chronica, S. 21*.
[218] Vgl. ebd.
[219] Vgl. Chronicon II, Ed. ANSTRUTHER, S. 169*: Hucusque protraxit hanc chronicam magister Radulfus Niger, qui accusatus apud praedictum principem et in exilium pulsus, ob expulsionis injuriam atrociora quam decuit de tanto ac tam serenissimo rege mordaci stylo scripsit.*
[220] Vgl. KRAUSE, Chronica, S. 255*.
[221] Ebd., S. 254*.
[222] Vgl. ebd.
[223] Vgl. KRAUSE, Chronica, S. 254*.

Drittens attestiert sie ihm bei seiner historiographischen Arbeit ein „Streben nach Vollständigkeit und Wahrhaftigkeit“, welches bei seiner Quellenarbeit leitend gewesen sei.[224] Auch wenn die Quantität der Quellen gegenüber anderen Chroniken zurückstehe, so zeige seine Arbeit doch eine bemerkenswerte Kenntnis von sowohl klassischen Autoren, als auch zeitgenössischen. Im Urteil Mia Münster-Swendsens setzt sich die Chronik Nigers von anderen zeitgenössischen Chroniken auch durch ihren schlichten Stil ab. Diesen fehlenden Unterhaltungsfaktor sieht sie auch als Grund für die schlechte Rezeption.[225]

Mit der Frage der Quellen hat sich Krause ausführlich beschäftigt. Sie unterteilt diese in drei Gruppen, zum einen die Autoritäten der Antike sowie des frühen und hohen Mittelalters, darunter vor allem Eusebius von Caesarea, Hieronymus, Augustinus, Orosius, Beda, Paulus Diaconus und Einhard. Als zweite Gruppe untersucht sie den Rückgriff auf die hochmittelalterlichen Autoren, insbesondere Adam von Bremen, Sigebert von Gembloux, Hugo von Fleury, Hugo von Sankt Viktor, Odericuls Vitalis und die möglichen dänischen Vorlagen. Und schließlich wendet sie sich den zeitgenössischen englischen Autoren des 12. Jahrhunderts zu, nämlich Wilhelm von Malmesbury, Heinrich von Huntington, die *Gesta Henrici* (der sogenannte *Benedict*), das *Itinerarum peregrinorum* und der schon erwähnte Radulf von Diceto. Mit der umfassenden Darstellung des möglichen Einflusses der genannten Autoren ordnet sie seine Arbeit nicht nur historiographiegeschichtlich ein, sondern entgegnet auch entschieden dem Urteil Paulis, der die Chronik als zum größten Teil eine Kopie der *Historia* des Hugo Floriacensis beschrieb.[226] Dass er über die von Krause genannten Autoren auch Kenntnis von damals noch weniger klassischen Werken, etwa von Joachim von Fiore oder Geoffrey von Auxerre hatte, zeugt von seinem breiten wissenschaftlichen Interesse.[227]

Mia Münster-Swendsen arbeitet überdies anhand Radulfus’ genauer Kenntnis der dänischen Geschichte heraus, dass sich im 12. Jahrhundert ein enges dänisch-französisches intellektuelles Netzwerk herausbildete, über das er möglicherweise auch an die Quellen zur dänischen Geschichte gekommen ist.[228]

Die Auseinandersetzung Radulfus Nigers mit seinen Quellen war durchaus reflektiert, wie nicht nur zeitweise Erwähnungen historiographischer Quellen in seinen Bibelkommentaren zeigen,

---

[224] Vgl. ebd., S. 255*.

[225] Vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, Lost Chronicle, S. 198. Sie vergleicht die Chronik dabei etwa mit den Werken von William von Malmesbury oder von Gerald von Wales.

[226] Vgl. PAULI, R., Radulfus Nigri et Radulfu Abbatis Coggeshalensis Chronicis, Einleitung, (MGH SS 27), S. 328.

[227] Vgl. LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 125.

[228] Vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, Lost Chronicle, S. 191, 205f. Sie vermutet, dass Radulfus um 1180 in Reims in Kontakt mit einem Dänen – möglicherweise Valdemar von Schleswig - kam, der ihm seine Perspektive der Ereignisse schilderte.

in welchen er beispielsweise die Darstellung von Flavius Josephus ergänzend zu den biblischen Beschreibungen erwähnt.[229] So vollzieht er am Beginn des fünften Kapitels des dritten Buches der Chronik folgende methodische Reflexion:

> „*Priora de historiis et chronicis aliorum excepimus et pleraque sequentium, verum ea, que prope tempora nostra acciderint vel etiam diebus meis accident, latius expandi secundum ea, que prius audivi aut vidi et a veridicis relatoribus accepi. Ego tamen et de prioribus et de sequentibus non erubesco corrigi in eis, in quibus deliqui, et ideo hec chronica sicut et alia scripta mea omnia ad emendandum prudentiorum virorum committo iudicio.*"[230]

Während er die ältere Vergangenheit also aus den Geschichtsschreibungen anderer kopierte, sieht er sich selbst für die Geschehnisse seiner eigenen Zeit als Zeuge. Er beschreibt genauer das, was er selbst gehört, gesehen oder von vertrauenswürdigen Zeugen berichtet bekommen habe. Diese transparente Darstellung seiner Methodik wird von einer Aufforderung zur Emendation seiner Werke durch *viri prudentes* gefolgt. Im Zusammenhang mit den oben dargestellten Ausführungen über die Bedeutung der Emendation für die wissenschaftliche Gemeinschaft, scheint sich Radulfus auch hier mit dieser methodischen Reflexion deutlich an seine gelehrten Zeitgenossinnen und Zeitgenossen zu wenden, in deren Kreis er dieses Alterswerk zur Diskussion stellt.

Für die Analyse seiner politischen Ideen spielen die Chroniken in zweierlei Hinsicht eine Rolle: Zum einen sind sie wichtig bei der Einordnung und Skizzierung seines Geschichtsverständnisses, sowie seines Umgangs mit dem Verhältnis zwischen Bibel und Geschichte. Zum anderen bietet die Chronik eine wichtige Referenz für die in den Bibelkommentaren verwendeten und ausgelegten historischen Ereignisse innerhalb seiner typologischen Exegese. Hierbei wird deutlich, wie unterschiedlich sowohl Stil als auch Zielsetzung seines exegetischen und historiographischen Arbeitens waren und inwiefern sich das Letze möglicherweise aus dem Ersterem ergab.

2.3. Geschichte und Bibel: exegetische und akademische Einflüsse

Radulfus Niger war nicht nur Teil eines Netzwerks hochrangiger Gelehrter seiner Zeit, welche in einem regen wissenschaftlichen Austausch miteinander standen, sondern auch in seinem

[229] Vergleiche dazu z.B.: MR II, 15, MS 25, 30ra: *Hec nomina fuerunt iudicum in Bersabee et non in Ramatha. Josephus tamen dicit unum positum fuisse in Bethel: et alterum in Bersabee.*
[230] Chronica III, 5, Ed. KRAUSE, S. 259.

Denken maßgeblich von großen Denkern des 12. Jahrhunderts geprägt. Die Vielfalt seiner Interessen und der Themen, mit denen er sich im Rahmen seiner Bibelexegese auseinandersetzt, ermöglichen keine eindimensionale Zuordnung zu einer Denkschule oder wissenschaftlichen Richtung. Daher ist es hilfreich, zumindest hinsichtlich des grundlegenden wissenschaftlichen Kontextes eine Darstellung der Denker vorzunehmen, welche für das Verständnis seiner Werke von Einfluss sind. Der Schwerpunkt bei dieser Darstellung, die hier nur in Grundzügen erfolgen kann, liegt dabei zum einen auf der Art der Bibelexegese, zum anderen auf dem Umgang mit der Geschichte innerhalb seiner Exegese und der Einordnung seiner eigenen Gegenwart in diese.

Der wohl bekannteste historiographische Vertreter des 12. Jahrhunderts ist Otto von Freising. Sein universales, teleologisches Geschichtsbild welches die Heilsgeschichte und deren augustinische Auslegung als „großes Narrativ" der Geschichte der Historiographie etabliert hat, liegt dabei zunächst als Vergleichspunkt nahe. Und tatsächlich ist zumindest die Kenntnis der Werke Ottos durch Radulfus ein Anhaltspunkt dafür, dass er sich damit auseinandergesetzt hat. Folgend wird weiterhin ein Blick auf stärker bibelexegetisch geprägte Denker und Schreiber geworfen: Insbesondere sind an dieser Stelle die Vertreter der monastischen Tradition Hugo von Sankt Viktor und Rupert von Deutz zu untersuchen, die ohne Zweifel den meisten Einfluss auf sein exegetisches Denken und Arbeiten hatten.[231] Die persönliche Bekanntschaft mit Johannes von Salisbury macht es, ebenso wie dessen originelle und explizit politische Bearbeitung der Geschichte, notwendig, auch dessen Geschichtsverständnis an dieser Stelle

[231] Im Rahmen dieser Arbeit kann nur ein Ausschnitt der für Radulfus bedeutenden Denker gegeben werden, die sich mit diesen Fragen auseinandersetzten. Leitlinie bei dem Schlaglicht, das hierbei auf die genannten Autoren gelegt wird ist dabei die Frage nach der Bedeutung der Geschichte insbesondere im Verhältnis zur Exegese und zur Bibel, da dies für die Analyse des Werks Radulfus Nigers methodisch am bedeutendsten ist. Nicht weiter behandelt werden können hier bedeutende historiographische Autoren wie etwa Hugo von Fleury und seine *Historia ecclesiastica*. Ähnlich wie Hugo von Sankt Viktor verwendet auch er typologische Exegese, jedoch hier für die theologische Fundierung seiner Kirchengeschichte. Elisabeth Megiér fasste seine Methodik dabei wie folgt zusammen: "In fact Hugh tends to blend the two foundations into one: prefiguration, for him, means also preparation, and the old Testament "signs" form a succession in time; on the other hand the genealogical link can take on spiritual meanings", vgl. MÉGIER, E., Ecclesiae sacramenta. The Spiritual Meaning of Old Testament History and the Foundation of the Church in Hugh of Fleurys "Historia ecclesiastica", (Studi medievali. 43) 2002, S. 361. Auch der Einfluss von Gerhoch von Reichersberg und Honorius Augustodiensis wird an dieser Stelle nur im Zusammenhang mit Rupert von Deutz angeschnitten. Vgl. dazu: CURSCHMANN, M., Imagined Exegesis: Text and Picture in the Exegetical Works of Rupert of Deutz, Honorius Augustodunensis, and Gerhoch of Reichersberg, in: Wort, Bild, Text: Studien zur Medialität des Literarischen in Hochmittelalter und früher Neuzeit, hg. v. DEMS. (Saecula spiritalia 43) Baden-Baden 2007, S. 155-19. Das Augenmerk soll hier auf Rupert gelegt werden unter anderem, da dessen Einfluss auch für Gerhoch maßgeblich war, vgl. CLASSEN, P., Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie, Wiesbaden 1960, S. 37. RUBENSTEIN, Nebuchadnezzar's Dream, S. 159 beschreibt Radulfus Niger als „attidudinal heir" Gerhoch's: "It is difficult to know how widely Gerhoh's ideas circulated. He had few direct intellectual disciples. He did, however, have some attitudinal heirs—people who, even if they did not know him, directly, moved in the same circles and were subject to the same influence and movements. One of the most extraordinary among them was the English cleric Ralph the Black."

kurz darzustellen. Sehr wahrscheinlich ist auch eine persönliche Bekanntschaft mit Herbert von Bosham. Schließlich ist allein schon aufgrund der namentlichen Nennung im Werk Nigers ein Blick auf Joachim von Fiore notwendig, der mit seiner trinitarischen Geschichtsauslegung verschiedene Entwicklungen auf die Spitze zu treiben scheint und dessen Verurteilung in gewisser Weise auch ideengeschichtlich ein Ende des langen 12. Jahrhunderts markiert.

Diese Darstellungen geben einen geistesgeschichtlichen Rahmen, um die historiographische Arbeitsweise Nigers, ebenso wie seinen exegetischen Umgang insbesondere mit Vergangenheit und *historia* zu kontextualisieren.[232] Der Fokus der Betrachtung liegt dabei nicht nur auf der Bedeutung, die die *historia* in Werk und Denken der Autoren hat, sondern insbesondere auch auf der Frage, welche Rolle die Bibel und die Bibelexegese hinsichtlich der Konstruktion des jeweiligen Geschichtsbildes bzw. der jeweiligen Geschichtsphilosophie oder Geschichtstheologie spielt.[233] Die folgende kurze Darstellung stellt daher keine umfassende Vorstellung, der für Radulfus Niger und sein Werk einflussreichen Denker dar,[234] sondern versucht, die für Radulfus einflussreichen theologischen und exegetischen Denklinien von Bibel und Geschichte im 12. Jahrhunderts anhand einiger Autoren darzustellen und ihre historische Verbindung zum hier behandelten Autor zu skizzieren.

---

[232] Vergleiche oder Hinweise auf andere Autoren sind im Rahmen der Quellenanalysen zu finden. Grundsätzlich zeigt eine solche Kontexulaisierung der Arbeitsweise Nigers in die Autoren des 12. Jahrhunderts Möglichkeiten für weitere Einzelstudien auf.

[233] Dabei ist die Frage, welche Bedeutung der Begriff *historia* hat schon maßgeblich davon beeinflusst, ob der Autor einen bibelexegetischen Denkhorizont hatte. Zur Diskussion dieses Begriffs im 12. Jahrhundert vgl. STAUBACH, N., Geschichte als Lebenstrost. Bemerkungen zur historiographischen Konzeption Ottos von Freising, (Mittellateinisches Jahrbuch 23) 1988, v.a. S. 53ff.

[234] Gerade die Darstellung der Zeitgenossen Radulfus Nigers, welche insbesondere auf seine politischen Ideen einen maßgeblichen Einfluss haben, würden den Rahmen einer solchen Darstellung sprengen. Hier ist insbesondere Petrus Cantor und ihm folgend auch Stephen Langton zu nennen, dessen politische Ideen in verschiedener Weise denen von Radulfus am nächsten kommen, wie Philippe Buc bereits an verschiedener Stelle nachgewiesen hat. Ausgehend von der Idee der gleichen Natur aller Menschen entwickelte Cantor eine politische Systematik, welche insbesondere hinsichtlich der konstitutiven Rolle des *populus* dem Denken Radulfus Nigers sehr nahesteht. BUC, L'ambiguïté du livre, S. 319 stellt diese Verbindung in seiner Dissertation her, in welcher er über Petrus Cantor und Radulfus Niger schreibt, „Pierre le Chantre et Raoul le Noir sont tous deux tenants d'une théorie de la resposabilité populaire. Que le peuple ait perdu, depuis l'antiquité des temps bibliques, une grande partie de sa "puissance", summa rerum gerendarum pour l'un ius pour l'autre, c'est und fait: les deux magistri le déplorent. Pour l'Anglais, la plèbe a gardé lex forces (vires) sans le concours desquelles la puissance princière elle même ne peut rien. Raoul joue avec l'idée de l'abolition de la potestas, thème que reprendra Jean de Meung un siècle plus tard: que le people retire son aide au roi, et c'en est fini du pouvoir. […]" Siehe dazu auch seine Ausführungen in BUC, Exégèse et pensée politique, S. 153. Bei beiden ist dabei auch die Verwurzelung dieser Ideen in den biblischen Texten von grundlegender Bedeutung, wenn auch bei Petrus Cantor ebenso in den Evangelien und den apostolischen Briefen, während Radulfus ausschließlich im Alten Testament bleibt. Diese Parallelen werden in den folgenden Analysen an entsprechender Stelle deutlich gemacht. Tatsächlich wäre eine spezifische Arbeit, welche diese Denklinien vergleichend nachzeichnet und hinsichtlich ihrer Einbindung in die politischen Diskussionen im frühen 13. Jahrhundert in England darstellt, eine wertvolle Folgestudie dieser Arbeit. Die akademische Bedeutung Petrus Cantors ist dabei keineswegs mit der Radulfus Nigers zu vergleichen. Allein sein exegetisches Werk umfasst Kommentare zu beinahe allen biblischen Büchern. Hinzu kommen seine bedeutenden dogmatischen, moraltheologischen und kirchenrechtlichen Schriften. Dennoch lässt neben den bereits von Buc erarbeiteten inhaltlichen Parallelen allein die Zeitgenossenschaft Petrus Cantors mit Radulfus Niger einen kurzen Blick auf seine Vorstellungen sinnvoll erscheinen.

2.3.1. Otto von Freising (1112-1158)

Der Freisinger Bischof ist weniger als Exeget und mehr als Historiograph bekannt, spielt jedoch auch hinsichtlich seiner Verbindung von biblischer Auslegung und Geschichtsschreibung als Vorbild und Einfluss für Radulfus eine Rolle.[235] Nun ist zunächst hinsichtlich seiner Beziehung zu Radulfus Niger zu wiederholen, was schon Ludwig Schmugge in seiner Einleitung zu *De re militari* herausgestellt hat, nämlich dass Radulfus Otto hinsichtlich dessen politischer Tätigkeiten deutlich kritisierte.[236] Radulfus schreibt über ihn in seinem Königsbuchkommentar in einer Kommentierung zu 1 Kön 22,11:

> „*Et quidem meo tempore uidi unum Sezechiam uirum prenobilem Otthonem Frisiensem episcopum . fratrem Conradi imperatoris . qui simili audacia fratrem suum animauit ad expeditionem Ierosolemitanam : ut precurreret Ludouicum Pium regem Francorum, qui prius eo crucem acceperat. Uerumtamen in ea expeditione infinita milia uirorum peccatis exigentibus inaniter perierunt . et demum rediit imperator ingloriosus . et prefatus Sezechias elusus*.“[237]

Radulfus legt Otto hier also wenig schmeichelhaft als einen der falschen Propheten aus, welche dem schlechten König Ahab von Israel weissagten, dass er den Krieg gegen Ramot-Gilead gewinnen würde, während der Prophet Micha ihn vor diesem warnte. Ebenso wie Ahab führt die falsche Beratung Ottos dazu, dass Kaiser Konrad dem Beispiel des französischen Königs Ludwig folgend in den zweiten Kreuzzug zieht. Radulfus sieht seine Kritik bestätigt in der erfolglosen Rückkehr des Kaisers. Die Kritik Nigers an Otto von Freising bezieht sich an dieser Stelle also ausschließlich auf dessen politisches Wirken und nicht auf seine Werke.[238]

Ottos Geschichtsbild und Geschichtsphilosophie ist so gut erforscht, dass hier die Erkenntnisse der Wissenschaft referiert werden können, ohne tiefer in sein Werk einzudringen.[239] Dennoch

---

[235] Die Literatur zu Otto von Freising ist weitreichend, grundlegend bleiben die Arbeiten von GOETZ, H.-W., Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts, Köln [u.a.] 1984; LAVERE, G. J, The Two Cities' of Otto, Bishop of Freising: Study in neo-Augustinian Political Theory, (Augustinian studies 13) 1982, S. 55-65; MÉGIER, E., Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert: Themen, Variationen und Kontraste: Untersuchungen zu Hugo von Fleury, Ordericus Vitalis und Otto von Freising, (Beihefte zur Mediaevistik 13) Frankfurt a. M. [u.a.] 2010; EHLERS, J., Otto von Freising: Ein Intellektueller im Mittelalter, München 2013; aber auch neuere Einzelstudien wie KRETSCHMER, M. T., "Drinking of the Golden Cup of Babylon": Biblical Typology and Imagery in the Chronicle of Otto of Freising, (Viator 47/ 1) 2016, S. 67-84; BÄRSCH, D., Poets, Prophets, and Philosophers - The End of the World According to Otto von Freising, in: Finding, Inheriting or Borrowing? The Construction and Transfer of Knowledge in Antiquity and the Middle Ages, hg. v. Jochen ALTHOFF; Dominik BERRENS; Tanja POMMERENING, (Mainzer historische Kulturwissenschaften 39) Bielefeld 2019, S. 343-364; LUSCOMBE, D. E., Otto of Freising and Historical Knowledge, (Quaestio 15) 2015, S. 31-46.

[236] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 70.

[237] MR XIX, 32; LCL MS 26, fol. 113ra.

[238] Vgl. dazu auch MÜNSTER-SWENDSEN, How to Prevent a war, S. 211f.

[239] Vgl. zur Forschung dazu Anm. 235.

beschreibt Otto selbst sein Verständnis von Geschichtsschreibung am besten in seinem viel zitierten Vorwort zu den *Res gestae*:

> „Die Absicht aller, die vor uns Geschichte geschrieben haben, war es, so meine ich, die glänzenden Taten tapferer Männer zu preisen, um die Menschen zur Tatkraft anzuspornen, die verborgenen Handlungen der Feiglinge dagegen entweder zu verschweigen, oder, wenn sie ans Licht gezogen werden, nur zu erwähnen, um die gleichen Sterblichen abzuschrecken."[240]

Mit dieser geradezu klassischen Aussage zur moralisch-pädagogischen Bedeutung der Geschichte stellt sich Otto in die Tradition der ihm vorangehenden christlichen Historiographen.[241] Sein hier zugrundeliegendes Verständnis dessen, was Geschichte ist, beruht auf der klassischen Definition Isidors von Sevilla, der Geschichte wie folgt definierte: „*Historia est narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dinoscuntur*."[242] Dabei stellt sich Otto hinsichtlich der Breite der *res gestae* über die er schreibt in die lange Tradition der christlichen Weltchronisten, welche den Anspruch verfolgen die Geschichte vom Beginn bis zum Ende der Welt darzustellen.[243]

In seiner geschichtstheologischen Konzeption ergänzt er jedoch die Darstellung der Taten der Menschen mit der Darstellung der *res gestae Dei*, welche die Heilsgeschichte lenken.[244] In eben dieser Hinsicht attestiert Hans Werner Goetz Otto einen gewissermaßen exegetischen Umgang mit der Geschichte. Das meint er dahingehend, dass Otto die historischen Ereignisse hinsichtlich ihrer heilsgeschichtlichen Implikationen, also in ihrem *misticus sensus* allegorisch und typologisch deutet, um daraus „den göttlichen Willen herauszulesen"[245]. Eben dadurch, so

---

[240] Otto von Freising, Gesta Friderici, Praefatio, Ed. SCHMALE, S. 114f: *Omnium qui ante nos res gestas scripserunt hec, ut arbitror, fuit intentio virorum fortium clara facta ob movendos hominum ad virtutem animos extollere, ignavorum vero obscura facta vel silentio subpimere vel, si ad lucem trahantur, ad terrendas eorundem mortalium mentes promendo ponere*. [Übers. n. Schmidt].

[241] Wie etwa die bekannte Stelle in der Praefatio der Englischen Kirchengeschichte des Beda Venerabilis, der schreibt: *Siue enim historia de bonis bona referat, ad imitandum bonum auditor sollicitus instigatur, seu mala commemoret de prauis, nihilominus religiosus ac pius auditor siue lector deuitando quae bona ac Deo digna esse cognouerit, accenditur*., vgl. Beda Venerabilis, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum, Praefatio, Ed. SPITZBART, S. 17. Nikolaus STAUBACH, Geschichte als Lebenstrost, S. 63f stellt dieser Bedeutung der Geschichte als Lehrerin eine weitere Bedeutung zur Seite, indem er für Otto die Geschichte und Geschichtsschreibung in ihrer Funktion als Trost betont. Otto, so Staubach, schrieb gerade dafür, um seinen Zeitgenossen die Gegenwart daduch erträglicher zu machen, dass er sie in einen universalgeschichtlichen Kontext bettet.

[242] Isidor von Sevilla, Etymologiae I, 41, Ed. LINDSAY, S. 81. Er schreibt hier weiter: *Apud veteres enim nemo conscribebat historiam, nisi is qui interfuisset, et ea quae conscribenda essent vidisset. Melius enim oculis quae fiunt deprehendimus, quam quae auditione colligimus. Quae enim videntur, sine mendacio proferuntur. Haec disciplina ad Grammaticam pertinet, quia quidquid dignum memoria est litteris mandatur. Historiae autem ideo monumenta dicuntur, eo quod memoriam tribuant rerum gestarum. Series autem dicta per translationem a sertis florum invicem conprehensarum.*Vgl. insbesondere zur Frage des Augenzeugenprinzips bei Otto von Freising, GOETZ, Geschichtsbild Ottos, S. 51f.

[243] Vgl. GOETZ, Geschichtsbild Ottos, S. 55f, insbesondere hinsichtlich des Aufbaus Augustinus' *De civitate Dei* und Orosius' *Historiae adversus paganos*.

[244] Vgl. ebd., S. 80.

[245] Vgl. ebd.

Goetz weiter, versuche Otto den göttlichen Willen und dadurch auch die Zukunft des Heilsplanes zu erschließen, wobei er das augustinische Schlagwort „*per visibilia ad invisibilia*" als Methode und Zielsetzung übernehme.[246] Die Vorgehensweise mit der Otto dabei arbeitet, wurde von Lammers in der Einleitung zu seiner Edition der „Geschichte zweier Staaten" als „typologisches und figurales Geschichtsdenken" bezeichnet.[247] Lammers erläutert sein Verständnis dieses Begriffs in Anwendung auf Otto von Freising folgendermaßen: „Die figurale Deutung nimmt eine wirkliche Geschichte, sagen wir ein historisches Geschehnis als reale Prophetie für ein anderes wirkliches, historisches Ereignis. Das anzeigende reale Geschehnis ist die Figur; das Gemeinte, das präfigurierte Ereignis ist die Erfüllung."[248] Diese figuralen Elemente erfüllen dabei die Funktion, durch die Darstellung verschiedener historischer Figurationen dem praefigurierten Ergebnis näherzukommen, welches kein Ereignis an sich ist, sondern eine Wirkung Gottes in der Welt. Diese sind dabei für Otto durchaus auch in biblischen Prophezeiungen verankert. Lammers führt dazu das Beispiel der Auslegung Babylons in Offb 18,21 an, über das Otto schreibt: „*Talis locutio apud Grecos simbolica dicitur, ubi videlicet divina scriptura de re invisibili uel spiritali loquens collatione facta materialibus seu visibilibus signis utitur.*"[249] Die Verbindung, die Otto hier zwischen der Geschichte und der Bibel zieht, ist also zweifelsohne von exegetisch-typologischer Art. Ähnlich wie Radulfus Niger sieht er historische Ereignisse als „Materialisierungen", oder zumindest „Visualisierungen" geistiger, biblischer Figuren.

Ottos Vorgehensweise verpflichtet den Schreiber zur Wahrheit und der sorgfältigen Auswahl seiner Quellen.[250] Goetz fasst die moralische Anforderung an den Leser Ottos wie folgt zusammen:

> „Der mit der Fähigkeit der Wahrheitserkenntnis begabte Mensch soll mit Hilfe der *ratio* das Wesen der wandelhaften Geschichte begreifen, dank seines Glaubens die Wahrheit erkennen, dank seiner freien Entscheidungskraft (*liberum arbitrium*) das Richtige

[246] Vgl. GOETZ, Geschichtsbild Ottos, S. 80 mit Verweis auf Augustinus, De civitate Dei 10, 14, Ed. KALB, (CCSL 48), S. 288*: […] ut a temporalibus ad aeterna capienda et a uisibilis ad inuisibilia surgeretur*. Augustinus übernimmt diese Vorstellung wiederum von Paulus, bzw. führt dessen Gedankengang aus Röm 1,20: „*Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur* […]" weiter aus.
[247] Vgl. GOETZ, Geschichtsbild Ottos, S. 81.
[248] LAMMERS, W., Einleitung, in: Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten / Otto Bischof von Freising, hg. v. DEMS.; Adolf, SCHMIDT, (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 16) Darmstadt 1960, S. LVIIIss.
[249] Otto von Freising, Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten, 8,20, Ed. LAMMERS, S. 419.
[250] Vgl. SEGL, P., Felix qui potuit rerum cognoscere causas. Bemerkungen zu den Vorstellungen Ottos von Freising vom Wesen des Menschen und den Gesetzen der Weltgeschichte, in: Geschichtsvorstellungen. Bilder, Texte und Begriffe aus dem Mittelalter. FS Goetz, hg. v. Steffen PATZOLD; Anja RATHMANN-LUTZ; Volker, SCIOR, Wien [u.a.] 2012, S. 185; GOETZ, Geschichtsbild Ottos, S. 52: Otto bezeichnet das Wahrheitsprinzip als das *officium scriptoris* schlechthin.

wählen, sich dank richtigen Handelns vom Irdischen abkehren und dem unveränderlichen Jenseits zuwenden."[251]

Dies entspricht damit auch dem Hauptspielraum der grundsätzlich begrenzten Gestaltungsmöglichkeiten des Menschen innerhalb der von Gott geleiteten Heilsgeschichte.[252] Die wandelhafte Geschichte braucht daher also, nach der Auffassung Ottos, nicht nur den Geschichtsschreiber, der sie entsprechend einem theologischen Muster in Form fasst, sondern auch eine philosophische Auslegung. Dies wiederum wird in Ottos Brief an Rainald von Dassel deutlich, welchen er um dessen philosophische Auslegung seiner Historia insbesondere gegenüber dem Kaiser bat.[253] Die ganze *Historia de duabus civitatibus* scheint durchzogen von dem Willen nach Kongruenz, theologischer und philosophischer Stimmigkeit und dem Wunsch, die Gegenwart in der Geschichte nicht nur kausal, sondern auch moralisch zu begründen.[254] Anders seine zeitgeschichtliche Historiographie in den *Gesta*. Hier liegt die Betonung auf der Wandelbarkeit der Dinge, welche einem steten Auf und Ab unterworfen sind: „*mutabilitas tam nature quam more*".[255] Hinsichtlich dieser hat Peter Segl in Rückgriff auf die Arbeiten Loris Sturleses eine Parallele von Ottos Darstellung der Weltgeschichte mit der Geschichte des Lebens des einzelnen Menschen herausgearbeitet.[256] Er tut dies in erster Linie hinsichtlich der *mutabilitas rerum*, genauer etwa die Anwendung des hippokratischen Diktums vom parabolischen Verlauf der Gesundheit („*melius est ad summum quam in summo"*)[257] auf die Geschichte der Menschheit selbst. Diese These vom parallelen Verlauf der Geschichte mit der ontischen Konstitution ihres Protagonisten, dem Menschen, welche Sturlese anhand einiger Beispiele der Historia aufzeigt,[258] ist auch dahingehend interessant, weil hier eine immanent weltliche Analogie als Erklärungsmuster zugrunde liegt. Sie wird für ihn geradezu zum „Grundprinzip aller irdischen Geschichte"[259]. Dieses historische „Auf und Ab" zeigt sich auch

[251] Vgl. GOETZ, Art. ‚Otto', in: Theologische Realenzyklopädie 25, S. 557.
[252] Vgl. GOETZ, Geschichtsbild Ottos, S.129; SEGL, Felix qui potuit, S. 180f. Segl macht in seiner Einleitung deutlich, dass das von Loris STURLESE, Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280), München 1993 eingebrachte Bild des Menschen als eigentlichem Akteur im Geschichtsbild Ottos von Freisings zwar nachfolgend vielfach akzeptiert und übernommen worden ist und damit diametral dem etablierten Bild entspricht, welches Goetz gezeichnet hat, welcher den Anteil der Handlungsmöglichkeiten des Menschen im Geschichtsbild Ottos als sehr viel geringer ansieht.
[253] Vgl. SEGL, Felix qui potuit, S. 187. MEGIER, E., Otto von Freisings Weg, S. 41 betont hier mit Verweis auf ebendiesen Brief die Unterschiede, die Otto selbst zwischen der Gattung der *Gesta*, welche er in Form eines „lobenden Vortrags" verfasst hat und der *Historia* sieht, bei der er den oben genannten Anspruch einer objektiven Erzählung setzt.
[254] Das wird insbesondere in seiner Darstellung des gescheiterten dritten Kreuzzugs in den *Gesta* deutlich. Hierbei muss sehr klar unterschieden werden zwischen seiner Vorstellung von Geschichte in der *Historia* und in den *Gesta*, wie Elisabeth MEGIÉR, Tamquam lux post tenebras, v.a. S. 182f. überzeugend dargestellt hat.
[255] SEGL, Felix, qui potuit, S. 190.
[256] SEGL, Felix qui potuit, S. 194, mit Rückgriff auf STURLESE, Die deutsche Philosophie im Mittelalter, S. 175.
[257] Vgl. ebd.
[258] Vgl. ebd.
[259] STAUBACH, Geschichte als Lebenstrost, S. 60.

in Ottos historischer Periodisierung. Die Aufteilung der Geschichte nach den vier Hauptreichen, und verschiedenen kleineren Reichen, ist dadurch charakterisiert, dass die Perioden fast immer mit der Schilderung einer Krise, eines Unglücks oder dem Zerfall einer Herrschaft enden.[260] Eben dieses Motiv tritt, wie sich zeigen wird, auch in der Geschichtsvorstellung Radulfus Nigers in den Vordergrund.

Dass in Ottos Chronik die philosophische Kongruenz, welche Augustinus in *De civitate Dei* als einem theoretischen Werk sehr sauber halten kann, an der Inkonsistenz historischer Ereignisse und deren Zugänglichkeit für den Historiographen scheitert, wird in der Entwicklung deutlich, die seine historische Darstellung der Ereignisse von der Beschreibung der Schöpfung bis zu seiner Zeit macht. Elisabeth Mégier beschreibt diese Entwicklung insbesondere mit der Unterscheidung zwischen seiner *Historia* und den *Gestae*, jedoch auch als eine Entwicklung innerhalb der *Historia* als Ausrichtung der Schöpfung auf den Schöpfer, also der *civitas mundi* auf die *civitas Dei*, zu einem simpleren Dualismus zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem, Gott und Welt, hin. [261] Sie nennt das eine Bewegung von einer „Heiligung der Geschichte" zu einer „Entheiligung der Geschichte", von einer optimistischen Sicht auf die Geschichte zu „einer auf ein zielloses Auf und Ab pessimistisch resignierten Vorstellung und von einem möglichen Heil, das aus der Geschichte hervorgeht, in ihr und aus ihr geschaffen werden kann, zu der Unerreichbarkeit des Heils, das in einer von der Geschichte unterschiedenen goldenen Zeit zurückgeblieben ist."[262] Die Philosophie, der sich Otto, so Mégier, zuwendet, nachdem er in der *Historia* vergeblich den Sinn der Geschichte innerhalb derselben gesucht hat, erklärte für ihn jedoch weniger den Grund der Geschichte, als vielmehr deren Ablaufmechanismus.[263] Den Grund für diese Kapitulation sieht Megier in der methodischen Überforderung, welche der Versuch einer Darstellung der Geschichte innerhalb der philosophischen Grundmusters von Augustinus' Geschichtsphilosophie darstellt.[264] Das liegt nicht zuletzt auch an Ottos Anspruch, diesem philosophischen Grundmuster nicht allzu viele historische Ereignisse zu opfern, auch wenn deren Darstellung das

[260] Vgl. ebd.
[261] MEGIÉR, Tamquam lux post tenebras, S. 183.
[262] Vgl. ebd.
[263] Vgl. ebd.
[264] Augustinus selbst hatte gewissermaßen methodisch gesehen den gegenteiligen Ansatz: anstelle einer Einordnung historischer Ereignisse in seine Darlegung der *Civitas Dei*, hätte er wohl eher die historischen Ereignisse der sowohl biblischen, als auch außerbiblischen Geschichte als Datengrundlage verstanden, um das Wirken Gottes in der Welt und damit auch die *Civitas Dei* besser zu verstehen. Für Augustinus waren die Geschehnisse innerhalb der Zeit Anhaltspunkte für das bessere Bibelverständnis, wie er etwa in *De doctrina christiana* II, 105, Ed. GREEN, (CSEL 80), S. 63 darlegt: *Quidquid igitur de ordine temporum transactorum indicat ea quae appellatur historia plurimum nos adiuvat ad libros sanctos intellegendos, etiam si praetor ecclesiam puerile erudition discatur*. Vgl. dazu GOETZ, H., Die ‚Geschichte' im Wissensschaftssystem des Mittelalters. Eine Einführung, in: Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung, hg. v. Franz-Joseph SCHMALE, (Die Geschichtswissenschaft) Darmstadt ²1993, S. 205.

geschichtsphilosophische Modell nicht unterstützt.[265] Dieses Ergebnis der Analyse von Ottos geschichtsphilosophischem Denken ist in Hinblick auf die spätere Entwicklung, insbesondere eben auf die Arbeitsweise Radulfus Nigers, dahingehend interessant, dass letzterer in seinem historiographischen Genre ganz im Gegensatz zu Otto in keiner Weise versucht, einen theologischen oder philosophischen Rahmen vorrauszusetzen, wenn er die historischen Ereignisse erzählt. Seine philosophischen Reflexionen über die Geschichte gehören für ihn ebenso wie die theologische und moralische Einordnung historischer Ereignisse in die Auslegung der Heiligen Schrift. Die theologisch und offensichtlich auch exegetisch begründete Arbeitsweise Otto von Freisings spielt jedoch insbesondere dahingehend eine grundlegende Rolle, dass damit notwendigerweise die Frage aufgeworfen wird, welche Funktion, welche Bedeutung und eventuell eben sogar welche figurative Positionierung ein historisches Ereignis innerhalb der Heilsgeschichte, das heißt dem Plan Gottes in der Geschichte hat.
Radulfus' Geschichtsverständnis knüpft an einigen Punkten an die Denkweise Ottos von Freising an, ohne seine methodischen Ansätze zu übernehmen. Insbesondere die ontologische Verbindung zwischen der Geschichte des Einzelnen und der Geschichte der Menschheit findet sich in etwas abgewandelter Form in Radulfus' Konzeption der *peregrinatio* des Menschen und der Kirche, die er in *De re militari* entwickelt, wieder. In seinem exegtischen Ansatz ist insbesondere das Verständnis der *historia* als sicht- und greifbare Materie und als Material zur Auslegung der Offenbarung dem Ottos durchaus ähnlich.[266]

2.3.2. Hugo von Sankt Viktor (ca. 1097-1141)

Nachweislichen Einfluss auf sowohl Otto von Freising, wie auch auf Radulfus hatte der große Denker der viktorinischen Schule von Paris, Hugo von Sankt Viktor. Es ist bereits nachgewiesen, dass Radulfus mit dessen Werk vertraut war.[267] Dass Radulfus Niger nicht nur über eine gute Kenntnis der Werke Hugos verfügte, sondern auch in seiner wissenschaftlichen Ausbildung durch das *Didascalicon* des Viktoriners beeinflusst worden ist, hat bereits Hanna

[265] Vgl. ebd.
[266] Vgl. dazu Kap. 5.3.3.
[267] Vgl. EGGER, Viktorinische Exegese in Süddeutschland, S. 552; Nachweise dazu liefert auch SCHMUGGE, De re militari, z.B. S. 37,107; Explizit erwähnt Radulfus die Auslegung des Tempels bei Richard von St. Viktor in MR XIII, 21; LCL MS 26 fol. 33ra, er verweist hierbei auf *De Visionem Ezechielis* von Richard von St. Viktor und findet einen direkten Bezug der Auslegung der „*tertia via",* welche er in *De re militari* beschreibt, nämlich der Befreiung Petri aus dem Kerker. Hier konnte Schmugge nachweisen, dass Radulfus sich in seiner Auslegung an dem Kommentar zur Apostelgeschichte des Richard von Sankt Viktor orientierte. Vgl dazu auch HASHAGEN, J., Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker, (Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte 6/2) Leipzig 1900, S. 11.

Krause im Kontext ihrer Arbeiten zu seiner Weltchronik dargestellt.[268] Der Einfluss ist nicht nur durch seine Pariser Ausbildung begründet,[269] sondern auch aufgrund der generellen Bedeutung, welchen das Werk Hugo von Sankt Viktors in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in den englischen Schulen hatte.[270] Von der Breite der theologischen und didaktischen Innovationen, die Hugo zugeschrieben werden können, ist hinsichtlich Bibelexegese und Geschichte vor allem einerseits die Definierung dessen, was Geschichte ist, und andererseits die Strukturierung der exegetischen Arbeit von Bedeutung. Letztere nahm maßgeblich Einfluss nicht nur auf die Bibelkommentare des 12. Jahrhunderts, sondern auch auf eine neue, untrennbare Nähe zwischen Bibelkommentierung und Geschichtsdenken, die sich auch bei Radulfus Niger findet. Begründet liegt das in seiner bekannten Dreiteilung des biblischen Wortsinns, den er nach Geschichte, Allegorie und Tropologie unterscheidet und hierarchisiert, wie er in *De sacramentis Christianae fidei* wie folgt ausführt:

> „*De hac autem materia tractat divina scriptura secundum triplicem intelligentiam. hoc est historiam. allegoriam. tropologiam. Historia est rerum gestarum narratio. que in prima significatione littere continetur. allegoria est cum per id quod factum dicitur aliquid aliud factum sive in preterito. sive in presenti. sive in futuro significatur. Tropologia est. cum per id quod factum dicitur aliquid faciendum esse significatur*."[271]

Die Geschichte wird also hier als die *narratio gestarum* bezeichnet und schon an dieser Stelle als erster Schriftsinn hierarchisiert. Wie Henri de Lubac in seinem grundlegenden Werk zur mittelalterlichen Exegese hervorhebt, enthält die Tatsache, dass der erste Wortsinn, der buchstäbliche Sinn der biblischen Geschichten von mittelalterlichen Kommentaren mit *historia*, also dem geschichtlichen Sinn bezeichnet wurde, schon in sich eine überdeutliche Aussage über das historische Grundverständnis der mittelalterlichen Exegeten.[272] Eine rein

---

[268] Vgl. KRAUSE, Chronica, S. 82-88; SCHMUGGE, De re militari, S. 37; MÜNSTER-SCHWENDSEN, Lost Chronicle, S. 192 stellt in ihrer Darlegung der Quellen Radulfus Nigers über die dänische Geschichte dar, dass das maßgebliche französische-dänische Netzwerk im 12. Jahrhundert ein wichtiges Zentrum im Stift St. Viktor hatte.

[269] Vgl. dazu: FERRUOLO, S. C., The Origins of the University, The Schools of Paris and their critics 1100-1215, Stanford 1985, S. 19ff., 133ff, auch wenn der Einfluss wohl eher als ein allgemeiner Einfluss des Denkes der Schule, denn ein direkter Lehrer-Schüler Einfluss beschreiben lässt.

[270] Vgl. dazu THOMSEN, R.M., The English Reception of the Writings of Hugh of St. Victor, in: Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris. Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen, hg. v. Rainer BERNDT, Münster 2009, S. 527-537, hier insb. S. 530f.

[271] Hugo von Sankt Viktor, De sacramentis Christianae fidei, Prolog, Ed., BERNDT, S. 33. Ähnlich, jedoch in mancher Hinsicht noch etwas präziser legt Hugo dies in seiner ersten Fassung dieser Definition dar in De tribus maximis circumstantiis gestorum, Ed. GREEN, S. 491, Z. 3-7: *Divinarum scripturarum expositio omnis secundum triplicem sensum tractatur: historiam, allegoriam, et tropologiam, id est moralitatem./Hystoria est rerum gestarum narratio per primam litterae significationem expressa. Allegoria est cum per factum hystoriae quod in sensu litterae invenitur aliud sive praeteriti sive praesentis sive futuri temporis factum innuitur. Tropologia est cum in eo quod factum audimus, quid nobis sit faciendum agnoscimus.*

[272] Vgl. DE LUBAC, H., Exégèse médiévale. Les quatre send de l'Écriture (Paris 1959-65), Bd. I/2, S. 425 und II/1, S. 187-359 über Hugo von St. Viktor, vgl. insbesondere auch seine Darstellung der Unterscheidung zwischen dem

allegorische oder moralische Auslegung der Bibel wäre wertlos, wenn nicht das, was in der Bibel geschrieben steht, im buchstäblichen Sinne wahr sei; wahr nämlich in dem Sinne, dass es historische Realität ist.[273] Das ist eine schon durch die Kirchenväter, insbesondere Origenes, aber auch Augustinus und Gregor dem Großen, überlieferte Vorstellung.[274] Hugo reiht sich in diese Tradition ein und betont sie in besonderer Weise, etwa in seinem Lehrwerk, dem *Didascalicon de Studio legendi*, in dem er die Erörterung des historischen Sinns als Fundament für die anderen Arten der Lesung der Bibel bezeichnet.[275] Er betont diese Grundlage als so bedeutend, dass eine ernstzunehmende Exegese überhaupt nur dann möglich sei, wenn die *historia* entsprechend bekannt ist:

> „*[…] neque ego te perfecte subtilem posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia. noli contemnere minima haec. paulatim defluit qui minima contemnit. si primo alphabetum discere contempsisses, nunc inter grammaticos tantum nomen non haberes […].*"[276]

Noch deutlicher wird Hugo in seinem Werk *De scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae*, in welchem er die Untersuchung des wörtlichen Sinns der biblischen Texte als unbedingte Notwendigkeit einer allegorischen Auslegung darstellt:

> „Rühme dich nicht deines Verständnisses der Heiligen Schrift, solange du den Buchstaben nicht kennst. Denn wer den Buchstaben nicht kennt, der weiß nicht, was der Buchstabe bedeuten kann und was durch den Buchstaben bezeichnet wird. Denn was von dem ersten bedeutet wird, bezeichnet das dritte. Wenn nun diese Dinge, die durch den Buchstaben bezeichnet werden, Zeichen des geistigen Verständnisses sind, inwiefern können sie Zeichen für Dich sein, wenn sie für Dich noch nichts kennzeichnen? Mache also keinen Sprung, damit Du nicht kopfüber fällst. Richtig nähert sich der an, der geordnet vorgeht. Suche also zuerst zum Zwecke der geistigen Bedeutung durch Lesen Kenntnis von den Dingen zu erlangen, die Dir das heilige Wort vorlegt, damit Du, nachdem Du sein Äußeres erkannt hast, durch die Anwendung auf

buchstäblichen Wortsinn und dem historischen Wortsinn, vgl. auch DERS., Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture, Bd. 2, Edinburgh 1998-2009, S. 41-50.

[273] Bei den Begrifflichkeiten muss hierbei zunächst unterschieden werden zwischen „*historia*" im mittelalterlichen Sinn und „Historizität" oder „Geschichte" im modernen Sinn, vgl. MÉGIER, Ecclesiae Sacramenta, S. 362.

[274] Vgl. SØNNESYN, S., Eternity In Time, Unity In Particularity: The Theological Basis Of Typological Interpretations In Twelfth-Century Historiography, in: La Typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale, hg. v. Marek Thue KRETSCHMER, (Textes et études du moyen âge, 75), Turnhout 2014, S. 79 und 84, vgl. DE LUBAC, Medieval Exegesis, Bd. 2, S. 41-50 und Bd. 3, S. 211-13.

[275] Hugo von Sankt Viktor, Didascalicon, VI, 2,3, Ed. OFFERGELD, S. 358, 360.

[276] Hugo von Sankt Viktor, Didascalicon, VI, 3, Ed. OFFERGELD, S. 360; vgl: POIREL, D., Reading and Educating Oneself in the 12th: Hugh of Saint-Victor's Didascalicon, in: A Companion to Twelfth-Century Schools, hg. v. Cédric GIRAUD, Boston 2020, S. 128f.

ähnliche Fälle das heranziehen kannst, was Du entweder zur Stärkung des Glaubens oder zur moralischen Belehrung durch Beispiele gebrauchen kannst."[277]

Konsequenterweise müsse also einem wörtlichen und historischen Verständnis der Bibel eine solide Kenntnis der Geschichte vorrausgehen, verstanden als das, was wirklich geschehen ist.[278] Sören Sønnesyn arbeitete mit Verweis auf spätere, scholastische Texte heraus, wie dieses Prinzip sich im Laufe des 12. Jahrhunderts vor allem in der monastischen Exegese durchsetzte.[279] Nach Erich Auerbach formuliert er das Verhältnis von historischem Wissen und allegorischer Exegese in folgender Weise: „Der Litteralsinn oder die historische Wirklichkeit einer Gestalt steht […] nicht im Widerspruch zu ihrer tieferen Bedeutung, sondern figuriert sie; die historische Wirklichkeit wird durch die tiefere Bedeutung nicht aufgehoben, sondern bestätigt und erfüllt."[280] Sønnesyn führt dazu weiter aus, dass die in dieser Tradition stehende typologische Exegese also keineswegs die Aufmerksamkeit von der historischen Bedeutung zugunsten einer rein allegorischen verschiebt. Diesem kausalen Zusammenhang der allegorischen und historischen Auslegung im Zuge typologischer Exegese kann die von Auerbach herausgearbeitete Bedeutung von *figura,* lat. für *typos* begrifflich zugrunde gelegt werden. Auerbach definiert diesen Begriff folgendermaßen: „*figura* ist etwas Wirkliches, Geschichtliches, welches etwas anderes, ebenfalls Wirkliches und Geschichtliches darstellt und ankündigt. Das gegenseitige Verhältnis der beiden Ereignisse wird durch eine Übereinstimmung oder Ähnlichkeit erkennbar."[281] Hierauf Bezug nehmend verweist Sønnesyn darauf, dass zwischen diesem Begriff von *typos* oder *figura* und dem literarischen Verständnis von Allegorie als einem Träger metaphysischer Bedeutung, bei dem der Bedeutungsträger

---

[277] Hugo von Sankt Viktor, De scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae V, (PL 175), S. 13-14: *Noli itaque de intelligentia Scripturarum gloriari, quandiu litteram ignoras. Litteram autem ignorare est ignorare quid littera significet, et quid significetur a littera. Nam quod significatur a primo, tertium significat. Cum igitur res illae quas littera significat, spiritualis intelligentiae signa sint, quomodo signa tibi esse possunt, quae necdum tibi significata sunt? Noli ergo saltum facere, ne in praecipitium incidas. Ille rectissime incedit, qui incedit ordinate. Primum igitur illarum rerum quas tibi sacrum eloquium proponit, ad mysticam signifi cationem stude legendo comparare notitiam, ut ex iis specie cognitis, postmodum meditando colligas quod vel ad fidei aedificationem, vel ad instructionem bonorum morum per similitudinem adducas.* [Übers. d. Verf.].

278 Vgl. hierzu SØNNESYN, Eternity, S. 79, welcher an dieser Stelle von der Suche nach der „historical truth" schreibt. Er bietet für diesen Punkt eine breite Sammlung an Quellenhinweisen im Werks Hugos an, nämlich: Hugo von Sankt Viktor, Didascalicon 6,3, Ed. OFFERGELD, S. 360; Hugo von Sankt Viktor, De sacramentis Christiane fidei, Ed. BERNDT, S. 33-4; und Hugo von Sankt Viktor, De tribus maximis circumstantiis gestorum, Ed. GREEN, Speculum, 18 (1943), S. 484-93, hier S. 491. Er verweist hier außerdem auf: COOLMAN, B. T., The Theology of Hugh of St. Victor: An Interpretation, Cambridge University Press, Cambridge 2010; und FITZGERALD, B.D. Time, History, and Mutability in Hugh of St. Victor's Homilies on Ecclesiastes and De vanitate mundi, (Viator 43) 2012, S. 215-40.

[279] SØNNESYN, Eternity, S. 80.

[280] AUERBACH, E., Figura, in: Mimesis und Figura: Mit einer Neuausgabe des »Figura«-Aufsatzes von Erich Auerbach, hg. v. Hanna ENGELMEIER; Friedrich BALKE, Paderborn ²2018, S. 185.

[281] AUERBACH, Figura, S. 185.

selbst nicht wichtig ist, ein diametraler Unterschied bestehe.[282] Der Typos oder die Praefiguration im 12. Jahrhundert beruht und verweist in ihrer Auslegung auf die Historizität des ausgelegten Wortes. Im Sinne der Definition Auerbachs liegt die Bedeutung des erzählten historischen Geschehens darin, dass sie eine überzeitliche historische Wahrheit enthält.[283] Theologisch liegt der innere Zusammenhang letztlich in der Inkarnation des Wortes, also in Jesus Christus begründet, in welchem der wörtliche, der allegorische und der moralische Sinn des Wortes Gottes historische Wirklichkeit geworden sind.[284] Diese offensichtlich in besonderer Weise von dem patristisch geprägten Hugo von Sankt Viktor ausgehende Neufokussierung oder wenn man so will Neustrukturierung exegetischer Forschung im allgemeinen und allegorischer Exegese im Besonderen ist auch maßbeglich für das exegetische Arbeiten Radulfus Nigers und darüber hinausgehend, wie sich folgend zeigen wird, auch für sein Gesamtwerk.

Hugos besonderer Beitrag hinsichtlich des analytischen Umgangs mit der Geschichte ist ohne Zweifel auch darin zu sehen, dass er das exegetische Systematisierungsinstrument der Findung der Umstände eines historischen Ereignisse in den Fragen nach dem Wer, dem Wo und dem Wann von der Erfassung der Heiligen Schrift auf die Erforschung der Heilsgeschichte übertrug.[285] Hinsichtlich dieser Überlegungen war Hugo von Sankt Viktor für die klare Ausdifferenzierung des *Historia*-Begriffs und der Reflexion darüber, was Ziel und Zweck von Geschichtsschreibung sind, maßgeblich. Die dafür bedeutenste Schrift von ihm ist das *Compendiosum volumen*, auf das er im Prolog seiner *Summa* hinweist und welches von Ehlers als der *Liber de tribus maximis circumstantiis gestorum* identifiziert wurde, welcher wohl 1130-1133 entstanden ist.[286] Darin eröffnet sich Hugos Geschichtsverständnis, welches die *memoria* der Ereignisse allem anderen Wissen zugrunde gelegt sieht: „*Sed nos hystoriam nunc in manibus habenus, quasi fundamentum omnis doctrinae primum in memoria collocandum*.“[287] Wie sich nun die Kenntnis der Vergangenheit strukturiert erforschen lässt, schreibt Hugo zwei Sätze später, den Titel des Buches aufnehmend: „*Tria igitur sunt in quibus praecipue cognitio*

[282] Vgl. SØNNESYN, Eternity, S. 81.
[283] Vgl. ebd.; AUERBACH, Figura, S. 140
[284] Vgl. SØNNESYN, Eternity, S. 83.
[285] Vgl. HARKINS, F. T, Reading and the work of restoration: history and scripture in the theology of Hugh of St. Victor, (Mediaeval law and theology 2; Studies and texts 167) Toronto 2009, S. 15: „Early medieval exegetes and teachers such as Gregory the Great and Bede maintained that who (persona), where (locus) and when (tempus) were the three „circumstances“ necessary for understanding any sacred text. Hugo receives this centuries-old exegetical tool, but expands ist applicability beyond a single biblical text or book to Sacred Scripture as a whole and the salvation history it recounts. In fact, as we will see in the following analysis of this Chronicon, Hugh uses this exegetical technique of circumstantiae to outline biblical and post-biblical historia, which lies at the root of his entire plan of education and formation of the novices and other students at the School of St. Victor.“
[286] Vgl. EHLERS, Hugo von Sankt Viktor, S. 53 hier mit Verweis auf die Edition des Werkes von GREEN, W.M., Hugo of St. Victor: De tribus maximis circumstantiis gestorum, in: Speculum 18/4 (1943), S. 484-491.
[287] Hugo of St. Victor: De tribus maximis circumstantiis gestorum, Ed. GREEN, S. 491, Z.11-13.

pendet rerum gestarum, id est, personae a quibus res gestae sunt, le [sic!] *loca in quibus gestae sunt, et tempora quando gestae sunt.*"[288] Damit gibt Hugo die Kernumstände an, die für ihn ein historisches Ereignis prägen, nämlich die Frage nach dem ‚Wer', nach dem Ort und nach der Zeit. Er fordert – vor allem im vergleichenden Text im *Didascalicon* – den Schüler auf diese ins Gedächtnis festzuschreiben. Dies ist für Hugo die Grundlage alles weiteren Wissens und insbesondere aller weiterer Forschung und Bibelexegese.[289] Um eine Sammlung all dieses grundlegenden Wissens zu gewährleisten, verfasste Hugo *De sacramentis christianae*[290]. Ehlers bezeichnet dieses Werk als „Summe positiven Wissens, ohne das der allegorisierende Exeget nicht arbeiten kann."[291] Dieser Zugang erklärt auch die Form dieses Werkes, welches keine Geschichtsschreibung im üblichen Sinne ist, sondern eben eine Sammlung von Daten und Fakten, Namenslisten und genealogische Tabellen, auf die der Exeget, insbesondere bei seiner allegorisch-typologischen Arbeit, zurückgreifen kann.[292]

Auf Grundlage dieses Wissens kann der Exeget neben den biblischen Texten auch die nachbiblische Geschichte, also das Wirken Gottes innerhalb seiner Schöpfung als Objekt exegetischer Auslegung einbinden, durch die er – ähnlich wie bei Otto von Freising – das Unsichtbare durch das Sichtbare zu erkennen versucht, indem *„[…] per uisibilia ab inuisibilius corrunt, isti a uisibilius ad inuisibilia ascendunt."*[293]. Dies ist jedoch im Vergleich zu Otto von Freising viel weiter gefasst und bezieht sich dabei auf die Betrachtung der Schöpfung, des Alls, als Ausgangspunkt für die Erkenntnis Gottes.[294] Die Problematik in dieser Übertragung des Vorgehens bei biblischen Schriften auf die nachbiblische Geschichte liegt nun eben genau in der theologischen Bedeutung, die Hugo der Heiligen Schrift zugeschrieben hat, da diese das *verbum Dei* ist, welches in Christus inkarniert ist. Oder anders gefragt: Wie können metaphysische Wahrheiten auf dieselbe Weise aus der nichtbiblischen Geschichte allegorisch gefunden werden, wie jene, welche sich aus dem Wort Gottes ableiten? Diese Problematik mag in einem rein exegetischen Kontext keine allzu großen Probleme bereiten, da sie ja nur die Frage nach dem „Material" berührt, welches für die allegorische Interpretation verwendet wird, ohne jedoch den notwendigen biblischen Bezug zu leugnen. Im mittelalterlichen Verständnis

[288] Ebd., S. 491, Z. 16-18. EHLERS, Hugo von Sankt Viktor, S. 53 verweist hierbei auch auf die Formulierungen im Didascalicon VI, 3, Ed. Offergeld, S. 360, worin Hugo den Leser auffordert beim Lernen der Geschichte zu memorieren „*quid gestum sit, quando getum sit, ubi gestum sit et a quibus gestum sit*".
[289] Vgl. EHLERS, Hugo von Sankt Viktor, S. 53
[290] Hugo von Sankt Viktor, De Sacramentis Christianae fidei, Ed. BERNDT (Corpus Victorinum. Textus historici 1), Münster 2008.
[291] Vgl. EHLERS, Hugo von Sankt Viktor, S. 54.
[292] Vgl. ebd.
[293] Hugo von Sankt Viktor, De vanitate rerum mundarum, Ed. GIRAUD, (CCCM 269), S. 161. Vgl. dazu GOETZ, Geschichtsbild Ottos, S. 80, FN 273; vgl. auch: EHLERS, Hugo von Sankt Viktor, S. 40; 65.
[294] Vgl. KARFÍKOVÁ, L., Von Augustin zu Abaelard. Studien zum christlichen Denken, (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 58) Fribourg 2015, S. 121.

kann die exegetisch-methodische jedoch natürlich nicht von der theologischen Dimension getrennt werden, weshalb diese Frage nicht nur für Hugo, sondern in Folge auch für die durch ihn geprägten Autoren, darunter eben auch Radulfus Niger relevant ist. Sønnesyn findet dafür zwei zeitgenössische Lösungsansätze, nämlich einen ekklesiologischen und einen tropologisch-moralischen.[295]

Mit dem ekklesiologischen Erklärungsansatz wird das Problem gelöst, dass die nachbiblische Geschichte als die Geschichte der Kirche verstanden wird, welche ja selbst als der „Leib Christi", oder, wie Sønnesyn es beschreibt, die „continuation of his earthly incarnation" in der Geschichte lebt. Dadurch können die Ereignisse des Alten Testamentes sich im typologischen Sinn also nicht nur in Christi tatsächlichem Leib erfüllen, sondern auch in der Kirche als dem Leib Christi.[296]

Dieser ekklesiologische Lösungsansatz der Frage nach der Legitimation der typologischen Exegese nachbiblischer Geschichte wird ergänzt durch einen zweiten tropologischen Ansatz, welcher die Exegese vorrangig auf die moralische Verbesserung des Individuums fokussiert. Der Habitus biblische Schriften nicht als theoretische und theologische Texte zu behandeln, sondern in Form der *lectio divina* meditativ zu betrachten zur eigenen moralischen Verbesserung, gelangte ebenso um die Jahrhundertwende des 11. zum 12. Jahrhundert zu einer neuen Hochform.[297] Der normannische Historiograph Odericus Vitalis war einer der Pioniere darin, diese geistliche Form der Lesung von biblischen auch auf andere Texte zu übertragen mit dem Ziel, durch die Lehren der Geschichte im persönlichen moralischen und geistlichen Leben zu wachsen.[298] Aus dieser Tradition heraus wurde die exegetische Bearbeitung nachbiblischer Geschichte zugunsten einer moralischen Erbauung und Lehre der Leser legitimiert.

---

[295] Vgl. SØNNESYN, Eternity, S. 80. Hans-Werner GOETZ wendet sich dieser Frage in seinem Beitrag zu: Die ‚Geschichte' im Wissensschaftssystem des Mittelalters. Eine Einführung, in: Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung, hg. v. Franz-Joseph SCHMALE, Darmstadt ²1993, hier S. 204 dieser Problematik zu, argumentiert jedoch, dass sich dieses Problem darin auflöst, dass die außer- und nachbiblische Geschichte ja ebenso von den *gesta Dei* berichtet und somit als Teil der Heilsgeschichte auch Teil des exegetischen Materials sei.

[296] Vgl. SØNNESYN, Eternity, S. 85ff; für diesen Lösungsansatz nennt er exemplarisch Otto von Freising. William von Malmesbury geht dabei soweit, dass er von einer doppelten Figuration oder Typologie spricht, wie Sønnesyn mit Bezug auf dessen *Liber super explanationem lamentationum Ieremiae Prophetae* herausarbeitet. William fasst diese Erklärung wie folgt zusammen: *Ita Spiritus sanctus scripturam intexit ut hic de capite aecclesiae, quod est Christus, illic de corpore Christi, quod est aecclesia, interdum de sinagoga, plerumque de morali bene vivendi loquatur doctrina: saltuatim et mixtim omnia, ut aliquando de persona ad personam transitus vix discerni queat; pulchro porro libramine, ut nonnumquam eadem sententia diuersis respectibus possit et capiti et corpori non incongruenter modifi cari.* Wilhelm von Malmesbury löst also diese Problematik, indem er die Verbindung zwischen der Geschichte der Kirche und der biblischen Geschichte dahingehend vereinigt, dass der Heilige Geist gleichermaßen durch Christus als dem Haupt der Kirche spricht, wie auch durch die Kirchengeschichte, nämlich dem Körper der Kirche. Vgl. SØNNESYN, Eternity, S. 87: „In general, William applies typological readings of the somewhat difficult Old Testament text to Christ, but we also find him interpreting a lemma of the Biblical text as a typus ecclesiae."

[297] Vgl. SØNNESYN, Eternity, S. 89.

[298] Vgl. ebd.; Ordericus Vitalis, Historia Ecclesiastica, 6, 1; Ed. CHIBNALL, Bd. 3, Oxford 1972, S. 212.

Insbesondere konnte diese Argumentation dadurch – vor allem im monastischen Kontext – an Kraft gewinnen, dass eine derartige moralische Darlegung biblischer und nichtbiblischer Typologie die Konsequenz im praktischen Leben der Lesenden und Betrachtenden haben könnte, was schließlich das ultimative Ziel sein sollte.[299] Auf diese Weise wäre die typologische Auslegung eines Typos des Alten Testamentes mit Antitypoi nicht nur im Neuen Testament, sondern eben auch in der Kirchengeschichte dann zu einem erstrebenswerten Ziel gelangt, wenn die darin enthaltene moralische Substanz in der Person des Lesenden historische Realität würde. Für Hugo von Sankt Viktor spielt bei dieser Art der Übertragung typologischer Exegese auf nachbiblische oder außerbiblische Geschichte vor allem die gründliche Bildung des Exegeten eine maßgebliche Rolle. Nur durch die außerordenlich gute Ausbildung dessen in den sieben freien Künsten sei es ihm möglich, die biblischen Ereignisse und Tatsachen in ihrer vollen Dimension zu verstehen.[300]

Mit diesen theologischen und methodischen Ausarbeitungen hat Hugo von Sankt Viktor es geschafft nicht, nur der Exegese seines Jahrhunderts eine klare Form zu geben, sondern er verschaffte auch der Geschichte, sowie der Geschichtsschreibung eine neue Bedeutung. Der Einfluss, den er damit auf Geschichtsschreibung, wie auch auf die Bibelexegese im 12. Jahrhundert hatte, geht weit über die Schule von Sankt Viktor hinaus und zeigt sich nicht zuletzt im Werk Radulfus Nigers.[301] Die Übernahme nachbiblischer Ereignisse der Kirchengeschichte in die typologische Auslegung, welche Hugo von Sankt Viktor theologisch begründet, sind für Radulfus eine exegetische Selbstverständlichkeit, die seine Methode überhaupt erst ermöglicht.

2.3.3. Joachim von Fiore (ca. 1130-1201)

Dass Radulfus Niger die Werke Joachim von Fiores[302] kannte, hat Christoph Egger bereits überzeugend herausgearbeitet, indem er die Erwähnung Joachims in der Chronik des Radulfus

[299] Vgl. SØNNESYN, Eternity, S. 90.
[300] Vgl. EHLERS, Hugo von Sankt Viktor, S. 61.
[301] Vgl. POIREL, D., Reading and Educating Oneself in the 12th: Hugh of Saint-Victor's Didascalicon, in: A Companion to Twelfth-Century Schools hg. v. Cédric GIRAUD, (Brill's Companions to the Christian Tradition 88) Leiden 2020, S. 128: „In the history of medieval schools, this reevaluation of the historical sense was a significant event: through the school of Saint-Victor, it eventually affected the biblical-moral school, in the second half of the 12th century and at the turn of the 13th century, to the point that it was shared by masters such as Peter the Chanter and Stephen Langton."
[302] Zur Person und Lehre von Joachim von Fiore vgl. RIEDL, M., Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit, Würzburg 2004; POTESTÀ, G. L., Il Tempo dell'apocalisse – Vita di Gioacchino da Fiore, Bari, 2004; REEVES, M., Joachim of Fiore and the prophetic future. A medieval study in historical thinking, Stroud ²1999; GIL, Th., „Zeitkonstruktion als Kampf- und Protestmittel: Reflexionen über Joachims von Fiore Trinitätstheologische Geschichtskonstruktion und ihre Wirkungsgeschichte.", in: Zeitkonstruktionen im Spätmittelalter, hg. v. Carol POSTER und Richard UTZ, Evanston 1997, S. 35–49. Insbesondere kann an dieser Stelle nicht weiter auf die Gründe der Verurteilung der Trinitätslehre Joachims auf dem Vierten Laterankonzil eingegangen werden, die durchaus

untersucht hat.[303] Er legt dar, dass eine gemeinsame Quelle mit der Chronik Ralph von Coggeshalls und Robert von Auxerres höchst wahrscheinlich ist.[304] Der Wortlaut der Erwähnung Joachims bei Radulfus Niger ist:

> „*His diebus Ioachim quidam monachus Cisterciensis, a fere / illiterato subito factus intelligens, scripsit super Apocalipsim et apertiones sigillorum per preteritas persecutiones distinguens, quodammodo Novum Testamentum Veteri Testamento comparavit et diem iudicii proxime futuram asseverauit, quia ultimi sigilli apertio, in quo Antichristus venturus erat, a limine iam immineret. Galfridus quoque Altisiodorensis, quondam abbas Clarevallensis, super Apocalipsim commentatus est, ut visum est, discretius*."[305]

Wie Egger ausführt, steht Radulfus Joachim also mit Skepsis gegenüber, zumindest was die Bestimmung des kommenden Gerichts angeht und empfiehlt eher den Apokalypsekommentar Geoffreys von Auxerre zur Lektüre.[306] Dennoch beschreibt Radulfus Joachim hier als „*a fere illiterato subito factus intelligens*", worin entweder eine ironische Kritik oder aber Bewunderung mitschwingt.[307] Es wird jedoch deutlich, dass er Joachims Vergleich des Neuen und Alten Testamentes zu kennen scheint.[308] Nicht nur in dessen *Concordantia*, sondern auch schon in der *Genealogia* äußert sich der Abt hinsichtlich dieser Art der Exegese deutlich und formuliert typologische Entsprechungen zwischen Altem und Neuen Testament.[309] Diese „Entsprechungen […] zwischen den Söhnen Israels, von Jakob bis Christus, und den *mala*, die die Kirche seit Christus bis in die Gegenwart heimgesucht hatten"[310] stellen Joachims Methodik dar, die darin besteht, die alttestamentlichen *figurae* den neutestamentlichen und nachbiblischen Ereignissen gegenüberzustellen. Er geht dabei insbesondere von den sieben großen Verfolgungen aus, die er im Alten Testament ausmacht und welchen er immer eine

---

auch Bezug nahm auf seine chronologische Auslegung der Trinität, vgl. dazu OTTO, S., Die Denkform des Joachim von Fiore und das Caput »Damnamus« des 4. Laterankonzils, (Münchener Theologische Zeitschrift 13/3) 1962, S. 145-154.

[303] Vgl. EGGER, Pope without successor, S. 145-179.

[304] Vgl. ebd., S. 161.

[305] Chronica IV, 4, Ed. KRAUSE, S. 286.

[306] Vgl. RUBENSTEIN, Nebuchadnezzar's Dream, S. 208.

[307] Vgl. GRUNDMANN, H., Kleinere Beiträge über Joachim von Fiore, in: Kleinere Beiträge über Joachim von Fiore, in: Ausgewählte Aufsätze, Bd. 2., hg. v. DEMS., (Monumenta Germaniae Historica. Schriften 25, 2) Stuttgart 1977, S. 85.

[308] Im Gegensatz zur Trinitätslehre Joachims, wie EGGER, Pope without successor, S. 162 herausarbeitete.

[309] Ioachim abbatis Florensis, Genealogia, 1, Ed. POTESTÀ, S. 93: *Isti [sapientes] consideraverunt tribulationes, qui acciderunt filiis Israel a Iacob usque ad Christum, et ea, que acciderunt mala ecclesie a Christo usque ad presens tempus, illis conferentes. Quinque persecutiones transisse asserunt et sextam expectant, que infra XL annos, ut dicunt, duplex futura est. Dicunt enim hec esse VII signacula, que vidit Iohannes in Apocalipsi, qui sex tribulationes synagoge comparant VI persecutionibus ecclesie. In primo autem signaculo erit tempus quasi quietis et pacis; quem pacem comparant illi, que fuit in nativitate Christi*., zit. n. RAININI, Geschichte, Prophetie und Berechnung, S. 335.

[310] Vgl. RAININI, Geschichte, Prophetie und Berechnung, S. 335.

Verfolgung der Kirche im Neuen Testament und danach gegenüberstellt.[311] Hierin erinnert seine Darstellung durchaus an die exegetische Darstellung der biblischen *peregrinationes* in *De re militari* von Radulfus Niger. Diese Gegenüberstellungen finden ihren krönenden Abschluss bei Joachim jedoch nicht in der Auslegung der Vergangenheit oder einem Apell an die Gegenwart, sondern in der Prophezeiung der Zukunft, wie es Radulfus in seiner Chronik auch wiedergibt.[312] Das komplexe, wenn auch innerhalb seines Gesamtwerkes nicht unbedingt stringente Vorgehen hinsichtlich historisch-typologischer Auslegung lässt sich vor allem an seiner Verwendung zweier Begriffe festmachen, nämlich der „*concordia*" und der „*figura*". Erstere definiert Joachim selbst im *Liber de concordia Novi ac Veteris Testamenti* und geht dabei über die in der *Genealogia* gefasste Gegenüberstellung der *mala* weit hinaus:

> „*Concordiam proprie dicimus similitudinem eque proportionis novi ac ueteris testamenti, eque dico quo ad numerum non quo ad dignitatem; cum uidelicet persona et persona, ordo et ordo, bellum et bellum ex parilitate quadam mutuis se uultibus intuentur*"[313]

Unter diese *similitudine eque proportionis* fallen also alle Personen, alle (politischen) Systeme und alle Kriege, also die Gesamtheit der Ereignisse der Geschichte. Sie stehen sich in der systematischen Darstellung jeweils gegenüber, die Joachim folgend in kleinteiliger Weise aufzeigt. Danach richten sich die Entsprechungen von Altem und Neuen Testament jedoch nicht nach inhaltlicher, theologischer Sinnhaftigkeit, sondern nach einer mathematischen Berechnung oder einer „geometrischen Anordnung"[314], welche Joachim in Form von Diagrammen darstellt.[315] Diese Art typologisch-systematischer Auslegung bezieht auch historische Ereignisse ein, die sogar einen politischen Charakter haben. So etwa bei seiner Auslegung der Könige von Juda, Jojakim und Jechonias (2 Kön 24 und 2 Chr 36) in der Zeit der Belagerungen Jerusalems durch die Babylonier.[316] Hier zieht Joachim eine Parallele zu den Ereignissen seines eigenen Jahrhunderts, genauer zum sogenannten Vergleich von Sutri, bei dem Kaiser Heinrich V. Papst Paschalis II. im Jahr 1111 im Zuge des Investiturstreits zwingen wollte ein Abkommen darüber zu unterschreiben, dass ihm die bischöfliche Investitur nur unter

---

[311] Vgl. REEVES, M., The Influence of Prophecy in the later Middle Ages, S. 5.
[312] Vgl. dazu RAININI, Geschichte, Prophetie und Berechnung, S. 335 der hier deutlich macht, dass Joachim in gewisser Weise eine doppelte Auslegung macht, nämlich zum einen die Konkordanz der alttestamentlichen mit den neutestamentlichen bzw. nachbiblischen *mala* der Geschichte, die wiederum in ihrer vollendeten Siebenzahl eine historische Ausformulierung der sieben apokalyptischen Siegel darstellen. Diese Auslegung der apokalyptischen Siegel findet sich wiederum in einer seiner *figurae* im Liber Figurarum.
[313] Joachim von Fiore, Concordia Novi ac Veteris Testamenti, Ed. PATSCHOVSKI, (MGH SS 28, 2), S. 65.
[314] RAININI, Geschichte, Prophetie und Berechnung, S. 339.
[315] Vgl. ebd.; Henri Mottu nannte Joachim aufgrund dieses mathmatischen Ansatzes: „Un exégète calculateur", vgl. MOTTU, H., La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore, Paris 1977, S. 121.
[316] Vgl. RAININI, Geschichte, Prophetie und Berechnung, S. 349.

Bedingung des Verzichts der Bischöfe auf sämtliche Regalien zustand. Nach dessen Weigerung nahm er ihn gefangen.[317] Dies setzt Joachim parallel zur Deportation König Jojakims nach Babylon unter König Nebukadnezar.[318] Interessanterweise nimmt auch Radulfus Niger die Zerstörung des Königreiches Juda und dessen Folgen als exegetischen Anlass, um die endzeitliche Loslösung des Menschen von aller Herrschaft zu beschreiben.[319] Er schreibt dazu im zweiten Buch von *De re miliari*:

> *„[…] Et forte sicut in Israele et Iuda preivit regnorum et regum destructio, ita demum erit in universo mundo, quod omnis homo eximi desideret ab omni imperio, secundum quod preconatum est prophetarum oraculis et prophetatur adhuc multis indiciis incidentium difficultatum paulatim appropinquante fine temporum.*"[320]

Diese endzeitliche Ankündigung wird an dieser Stelle nicht konkreter, stellt jedoch die gleiche Parallelität zwischen dem Untergang Judas und den historischen Schwierigkeiten seiner eigenen Zeit dar.[321]

Diese historische Entsprechung der alttestamentlichen Bibelstelle ist für den kalabresischen Abt schließlich wiederum Teil der Auslegung der Apokalypse.[322] Diese doppelte Auslegung erklärt sich für Joachim darin, dass er die Offenbarung des Johannes auf einer Meta-Ebene als Quelle des Verständnisses aller anderen biblischen Texte versteht und zwar dahingehend, dass die Öffnung der sieben Siegel die Geschichte hin zur Apokalypse strukturiert.[323] So sieht er etwa die eben beschriebene Auslegung von 2 Chr 36 als die Öffnung des fünften apokalyptischen Siegels.[324] Diese Verbindung zweier exegetischer Ebenen ermöglicht es Joachim schließlich, prophetische Aussagen über die Zukunft zu treffen. Indem er der tabellarischen Logik der Auslegung der Bibel folgt und diese mit der jeweiligen apokalyptischen Zustimmung verbindet, schafft er gewissermaßen eine Art Algorithmus der Geschichte, welcher auch Aussagen über das Kommende ermöglicht.

---

[317] Vgl. WEINFURTER, S., Das Jahrhundert der Salier (1024–1125), Ostfildern 2004, S. 176.
[318] Vgl. 2 Chr 36,6.
[319] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 32.
[320] DRM II, 75, Ed. SCHMUGGE, S. 160.
[321] In gewisser Weise kann auch die Vorgehensweise Nigers und Joachims parallel gesetzt werden: während Joachim die sieben Verfolgungen des Volkes Isreals bzw. der Kirche auslegt, nimmt Radulfus in *De re militari* die drei biblischen *peregrinationes* des Auszugs aus Ägypten, der Rückkehr von Babylon nach Jerusalem und der Befreiung Petri aus dem Kerker als exegetischen Ausgang für eine geistliche Deutung des Begriffs im Gegensatz zu wörtlichen Auslegung hinsichtlich des Dritten Kreuzzugs, vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 23.
[322] Vgl. Joachim von Fiore, Expositio in Apocalypsim, Prima pars (Venetiis 1527, anast. Nachdruck Frankfurt a.M. 1964) fol. 39va: *Subito mihi meditanti aliquid quadam mentis oculis intelligentie claritate percepta de plenitudine libri huius, et tota Veteris ac Novi Testamenti concordia revelatio facta est*, zit. n. RAININI, Geschichte, Prophetie und Berechnung, S. 350.
[323] Zu seinen genauen historischen Einteilungen der sieben Siegel vgl. DANIEL, E.R., Apocalyptic Conversion: The Joachite alternative to the Crusades, (Traditio 25) 1969, S. 131ff.
[324] Vgl. RAININI, Geschichte, Prophetie und Berechnung, S. 350.

Diese mathematisch-symbolische Anordnung findet ihre Auflösung wiederum in einem zeitlichen *Ordo*, der zuletzt in Joachims trinitarischen Weltbild beschrieben wird.[325] Dieses ordnet die Welt in drei verschiedene *status*[326], nämlich den alttestamentlichen *status*, der Zeit des Vaters, den neutestamentlichen *status*, der Zeit des Sohnes und schließlich die Zeit des Hl. Geistes. Dabei überschneiden sich jedoch die drei *status* – man denke hier an die berühmte Darstellung Joachims der drei sich überschneidenden Kreise im Liber Figurarum.[327] Den Anbruch dieses letzten Zustandes, des Heiligen Geistes verbindet Joachim mit der Monastisierung des Klerus, da diese für ihn eine Erhebung des geistlichen Lebens zugunsten einer Asketisierung und Kontemplarisierung bedeutete.[328] Dies sei Teil der *restauratio hominis*, welche die Menschheit anstrebe. Von der in der Ursünde Adams erlangten Urschuld könne der Mensch durch die drei *status* stufenweise diese *restauratio hominis* erreichen, erklärt Joachim in seinem Apokalypsekommentar: „So geziemt es sich nämlich für das Menschengeschlecht, nach der Schuld des ersten Menschen stufenweise zur Bekanntschaft seines Schöpfers zurückzukehren. Sicherlich, damit es in einer bestimmten ersten Zeit im Vater wurzelt, in der zweiten im Sohn keimt und in der dritten im Heiligen Geist die süße Frucht erfährt".[329] Die apokalyptische Ausrichtung seines Geschichtsbildes geht also keineswegs mit einer negativen Sicht auf die Entwicklung der Geschichte einher. Vielmehr entspricht im Gegenteil der Ablauf der Zeitalter einem Fortschrittsdenken.[330] Dieses formuliert er entsprechend der von ihm häufig

---

[325] Vgl. Ioachim abbatis Florensis, Tractatus super quatuor evangelia, I, 2, Ed. SANTI, S. 18: *Certus autem et equalis numerus datus est singulis trium etatum, ut intelligamus esse quemdam viventem ordinem in operibus divinis, per quem possint multa comprehendi in temporibus suis*.

[326] Diese werden in seiner Systematik ergänzt durch die ihnen untergeordneten Größen der *aetates* und *tempores*, vgl. dazu RIEDL, Denker der vollendeten Menschheit, S. 253.

[327] Vgl. RAININI, Geschichte, Prophetie und Berechnung, S. 353, zur Abbildung s. Joachim von Fiore, Liber Figurarum, Trinitärische Kreise; Oxford, Corpus Christi College, MS 255 A, f. 7v.

[328] Vgl. RIEDL, Denker der vollendeten Menschheit, S. 262.

[329] Ioachim abbatis Florensis, Praefatio super Apocalypsim I, Ed. PATSCHOVSKY; SELGE, S. 129f: *Ita enim genus humanum post culpam primi hominis ad sui conditoris notitiam graditim redire decebat, ut primo quidem certo tempore radicaret in Patre, secondo germinaret in Filio, tertio in Spiritu Sancto fructus experiretur dulcedinem […]*. [Übers. n. RIEDL, Denker der vollendeten Menschheit, S. 258].

[330] Vgl. ebd., S. 281, der hier den bekannten Absatz aus dem *Liber Concordia* übersetzt: „Der erste Status bestand also in der Erkenntnis, der zweite in der Ordnung der Weisheit, der dritte in der Vielfalt des Geistes. Der erste Zustand in unterwürfiger Dienerschaft, der zweite in der Dienerschaft eines Sohnes, der dritte in der Freiheit. Der erste in Schlägen, der zweite im Handeln, der dritte in der Kontemplation. Der erste in der Furcht, der zweite im Glauben, der dritte in der Liebe. Der erste ist der Zustand der Knechte, der zweite der der Freien, der dritte der der Freunde. Der erste der der Greise, der zweite der der jungen Männer, der dritte der der Kinder. Der erste bei Sternenlicht, der zweite im Morgengrauen, der dritte mitten am Tag. Der erste im Winter, der zweite zu Beginn des Frühlings und der dritte im Sommer. Der erste bringt Nesseln hervor, der zweite Rosen, der dritte Lilien. Der erste Kraut, der zweite Ähren, der dritte Weizen. Der erste Wasser, der zweite Wein, der dritte Öl." n. Joachim von Fiore, Concordia Novi ac Veteris Testamenti; Ed. PATSCHOVSKI, (MGH QQ 28,3), S. 869f. Matthias Riedl stellt hinsichtlich dieses Optimismus in der Concordia den Geschichtspessimismus der früheren Werke Joachims gegenüber und bezeichnet diesen Gegensatz als einen „niemals völlig auflösbaren Widerspruch", vgl. RIEDL, Denker der vollendeten Menschheit, S. 256. Dieser stellt auch dar, dass auch in der *Concordia* die historischen Dekadenzerfahrungen von Bedeutung sind, Joachim stellt dafür insbesondere die Klerikerkirche heraus, an deren Zustand er deutliche Kritik übt. Vgl. Joachim von Fiore, Concordia Novi ac Veteris Testamenti IV,23-26; Ed. PATSCHOVSKI, (MGH SS 28) Bd. 3, S. 413-418. RIEDL, Denker der vollendeten Menscheit, S. 258 verweist auch

verwendeten botanischen Bilder: Nur dort wo etwas vergeht, kann auch etwas Neues wachsen.[331] Entsprechend diesem Bild stellt der dritte *status*, der letzte irdische Zustand der Welt, den Idealzustand dar. Dieser ist zwar immer noch endlich und wird von der Wiederkunft Christi abgelöst, entspricht jedoch auch in seiner politischen Verfasstheit schon weitgehend der jenseitigen Ordnung.[332] So systematisch-typologisch Joachim also in seinen *Figurae*, aber auch etwa in seiner *Genealogia* vorgeht, um die biblischen Bilder zu deuten und den alttestamentarischen Geschichten neben neutestamentlichen auch zeitgeschichtliche Pendants zuzuteilen,[333] so teleologisch ist gleichzeitig sein in der *Concordia* aufgezeigtes Geschichtsbild. Der Fortschritt bestimmt die Situation der Menschheit und bestimmt somit jedes einzelne historische Moment maßgeblich. Damit ist in gewisser Weise auch eine Forderung nach einem Ergeben in die eigene Zeit verbunden, welches sich auch an der Kritik Joachims an den Kreuzzugsunternehmen ausmachen lässt, die dieser nach dem Scheitern des dritten Kreuzzugs anbringt.[334] Mit Waffen sei der Übergang in das sechste Zeitalter nicht aufzuhalten, argumentiert Joachim.[335] Die Kritik an den geplanten Kreuzzügen, welche in seiner *Expositio in Hieremiam* deutlich wird, sieht Schmugge in ihrer Argumentationsweise sehr nah an jener, welche Radulfus Niger in *De re miltiari* verwendet.[336] Joachim argumentiert, wie Niger, gegen eine Verteidigung des irdischen Jerusalems und ruft stattdessen auf, sich um das geistliche Jerusalem zu kümmern und durch Buße, Märtyrertum und den Einsatz geistlicher Waffen den Kampf gegen das Böse innerhalb der christlichen Gemeinschaft aufzunehmen.[337]

---

auf den terminoligischen Lösungsversuch Ioachims: Joachim hat versucht, das Paradox der gegenläufigen Prozesse terminologisch in den Griff zu bekommen; er spricht davon, dass es den Fortschritt der Welt (*profectus mundi*) immer in zweierlei Hinsicht zu betrachten gelte, insofern die Welt „im Fortschreiten niedergeht und im Niedergang fortschreitet: *proficiendo deficit et deficiendo proficit*.

[331] Vgl. RIEDL, Denker der vollendeten Menschheit, S. 257 mit Verweis auf: Joachim von Fiore, Liber Introductorius, in Expositionem super Apocalypsim, Ed. PATSCHOVSKY; SELGE, S. 630.: *[…] cum defectu secundi status, idest sexte etatis mundi, transiet exercitatio vite active et incipiet convalescere fructus vite contemplative*.

[332] Vgl. RIEDL, Denker der vollendeten Menschheit, S. 258.

[333] Vgl. dazu COTTS, Exegesis of Violence, S. 293 mit Verweis auf Marjorie REEVES. The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachitism, Oxford 1969, S. 10, die über Joachim festhält, seine „[…] meditations upon the inner concords of the two Testaments were not concerned with a dead history but with a continuing drama usque presens. Contemporary events illumined the concords of Scripture."

[334] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 70.

[335] Vgl. ebd., S. 70f.

[336] Vgl. ebd.

[337] Vgl. WHALEN, B., Joachim the Theorist of History and Society, in: A companion to Joachim of Fiore, hg. v. Matthias RIEDL, Leiden 2017, S. 101. DANIEL, E.R., Apocalyptic Conversion: The Joachite alternative to the Crusades, (Traditio 25) 1969, S. 141: „The Super Hieremiam criticizes the papal attempts to stimulate further crusades bitterly. Many come to the pope and persuade him to place the cross on Christian soldiers in order to aid Jerusalem, although this is contrary to God's commands. Instead popes should be concerned with their own 'Jerusalem,' that is, the Church not made by hands but redeemed by Christ Himself. Their efforts should be devoted to defending holy souls in which Christ by a pious mystery is daily entombed until these souls are safely resurrected. The struggle for Jerusalem itself is an expensive, dirty vacuity." SCHMUGGE, De re militari, S. 71 stellt hierbei fest, dass Joachim sich in seiner Argumentation nicht auf *De re militari* bezieht und kein Einfluss Nigers auf ihn nachweisbar sei.

Nicht nur aufgrund des beschriebenen Kenntnisstandes Radulfus Nigers, sondern auch aufgrund dieser inhaltlichen Verbindung teleologischer Geschichtsauslegung und typologischer Systematik bietet Joachim von Fiore einen höchst interessantes Vergleichpunkt zu Radulfus Niger. Wie sich zeigen wird, arbeitet auch Radulfus mit einer Kombination aus typologisch-systematischer und chronologisch heilsgeschichtlicher Geschichtsvorstellung, welche ebenso wie bei Joachim daher kommt, dass Geschichte von der Exegese aus gedacht wird.[338] Dabei folgt Radulfus jedoch weder einer solchen Systematik,[339] wie sie bei Joachim auszumachen ist, noch sieht er sich als Exeget dazu in der Lage, die Zukunft zu bestimmen.[340]

2.3.4. Rupert von Deutz (1070-1129) und Gerhoch von Reichersberg (ca. 1092-1169)

Die exegetischen Arbeiten Radulfus Nigers liegen hinsichtlich ihrer allegorischen Fokussierung nicht nur auf Linie der viktorinischen Schule und der durch diese beeinflussten Denker, sondern wurden insbesondere auch durch die Ansätze Ruperts von Deutz und Gerhochs von Reichersberg beeinflusst.[341] Diese Feststellung Schmugges wird in der folgenden Analyse an verschiedenen Stellen untermauert und zeigt sich insbesondere auch in seinem Umgang mit der

[338] Vgl. WHALEN, Joachim the Theorist, S. 93, der darin deutlich macht, dass Joachim den Ansatz die Bibel als Erklärungsmuster der nachbiblischen Geschichte zu verstehen in besonderer Weise übernimmt: „If some 12th century Christian theologians and exegetes such as Honorius Augustodunensis and Gerhoh of Reichersberg flirted with the notion that the Bible might provide a guidebook to post-biblical events, Joachim confidently embraced it."

[339] Das bezieht sich vor allem auch auf die Eindeutigkeit der Zuordnungen der Konkordanzen, die Joachim als das „Zwillingsgesetz" bezeichnet, Vgl. dazu RUBENSTEIN, Nebuchadnezzar's Dream, S. 183, „The "law of doubles"— literally, "the twin law"— refers to the most elementary aspect of Joachim's thought, that figures and events from the Old Testament exist in perfect chronological parallel with figures and events from the New Testament, continuing into the modern history of the church." Radulfus fällt im Gegenteil dazu eher durch seine Aneinanderreihung möglicher Auslegungen auf.

[340] Ein ausführlicher Vergleich der Exegese und Geschichtsvorstellungen zwischen Joachim von Fiore und Radulfus Niger kann an dieser Stelle nicht geleistet werden, ist jedoch ein Desiderat, welches nicht nur für die Joachim-Forschung, sondern auch für eine ideengeschichtliche Aufstellung der Jahrhundertwende ins 13. Jahrhundert interessant wäre.

[341] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 38: „Die exegetischen Arbeiten des Radulfus liegen also ganz auf der Linie der von St. Viktor ausgehenden Schule oder der Bestrebungen eines Rupert von Deutz und Geroh von Reichersperg. Andere Theologen des 12. Jahrhunderts standen dieser Form der Bibelexegese weniger positiv gegenüber, sie kritisierten wie Petrus Cantor die allegorische Interpretation als völlig nutzlos, vor allem für die Studenten und ihre künftige Praxis als Seelsorger." Hier wäre schließlich noch Honorius Augustodiensis zu ergänzen. Dieser und Gerhoch sind beispielsweise hinsichtlich ihrer allegorischen Auslegung des Kirchenraums zu nennen, welche vergleichbar mit den von Radulfus getätigten Ausleugungen des Tempels in *De re militari*, aber auch etwa in seinem Levitikuskommentar sind. Vgl. dazu BEINERT, Die Kirche - Gottes Heil in der Welt: Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 13) Münster 1973, S. 157. Zum Einfluss Hugos von Sankt Viktor auf das Werk Gerhoch von Reichersbergs vgl. EGGER, Ch., Viktorinische Exegese in Süddeutschland und Österreich im 12. und 13. Jahrhundert, in: Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris: Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen, hg. v. Rainer BERNDT, (Corpus Victorinum. Instrumenta 3) Münster 2009, S. 553.

Geschichte innerhalb seiner Exegese.[342] Doch nicht nur zu Hugo von Sankt Viktor finden sich ideengeschichtliche Vordenker für die monastischen Autoren: die bei Otto von Freising festgestellte Parallelität positiver wie negativer menschlicher Erfahrungen in der eigenen Lebensgeschichte mit den Entwicklungen innerhalb der Heilsgeschichte bedurfte einer tieferen theologischen Auseinandersetzung, welche von Rupert von Deutz und nachfolgend Gerhoch von Reichersberg und Honorius Augustodiensis weitergedacht wurde.[343] Insbesondere Ruperts Hauptwerk, *De sancti trinitate et operibus eius*, spielt hier eine Rolle, da er hierin den Anspruch aufstellte, dass alle Werke Gottes in der Bibel enthalten seien und die Geschichte als Heilsgeschichte Offenbarungsquelle dieser Werke sei.[344] Ausgehend von der These, dass sich das Heilswirken jeder trinitarischen Person jeweils in konkreten Taten manifestiert, gliedert er die Weltgeschichte in drei Zeiten, nämlich die Zeit „vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter der Gnade", in welchen eben die göttlichen Personen ihr Heilswerk wirken.[345] Die gesamte Geschichte der Welt, von ihrem Anfang bis zur Vollendung wird also geteilt in die Zeit des Vaters, die Zeit des Sohnes und die Zeit des Heiligen Geistes mit je sieben einzelnen Perioden. Diese Systematisierung dient Rupert dabei weniger als Verständniskonstrukt für die Auslegung der Geschichte, sondern lässt die Geschichte zur Quelle eines tieferen Verständnisses der Dreifaltigkeit werden.[346]

Rupert versucht in einem möglichst geschlossenen Bild die Geschehnisse der Heilsgeschichte mit der Exegese zu verknüpfen, indem er, wie Peter Classen schreibt, „[…] die ungeheure Vielfalt der Bilder, Symbole, Gestalten und Ereignisse, die alle einer mehrfachen Deutung fähig sind, zu einer Ganzheit zusammenfügt, die durch tausendfache geheimnisvolle Analogien und Typologien geknüpft wird."[347] Das volle Verständnis der Heiligen Schrift ist für Rupert erst seit der Zeit der neutestamentlichen Kirche möglich, da es der Heilige Geist ist, welcher den

[342] Eine Untersuchung des Einflusses insbesondere Gerhoch von Reichersbergs auf das Denken und Schreiben des englischen Gelehrten ist weiterhin ein Forschungsdesiderat, welches dieser Arbeit folgen könnte. RUBENSTEIN, Nebuchadnezzar's Dream, S. 143; 153ff hat hierzu schon wertvolle Arbeit geleistet, indem er das Geschichtsverständnis und insbesondere die Endzeiterwartungen in Verbindung mit den Kreuzzügen bei beiden Autoren nebeneinanderstellte. Eine methodische Parallele zwischen Gerhoch und Radulfus findet sich in deren Vorsicht bei der Veröffentlichung ihrer Werke. Beide waren sehr darauf fokussiert, ihre Werke von hohen Geistlichen approbieren zu lassen. Vgl. dazu FLAHIFF, G., Ecclesiastical Censorship, S. 13.

[343] vgl. KNOCH, W., Geschichte als Heilsgeschichte, in: Hochmittelalterliches Geschichtsbewusstsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, hg. v. H-W. GOETZ, Berlin 1998, S. 23. Zum Verhältnis dieser drei Autoren zueinander vgl. BEINERT, Die Kirche, S. 69ff.

[344] Vgl. KNOCH, Geschichte als Heilsgeschichte, S. 24.

[345] Vgl. ebd.; RATZINGER, J. Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1957, ND St. Ottilien 1992, S. 99.

[346] Vgl. KNOCH, Geschichte als Heilsgeschichte, S. 24.

[347] CLASSEN, Gerhoch von Reichersberg, S. 38.

Schriftsinn voll offenbart.[348] Diesem Verständnis folgend spielt der wörtliche, also historische Schriftsinn für Rupert eine untergeordnete Rolle. Die Bedeutung desselben ergibt sich erst in der allegorischen Auslegung. Der Buchstabe, so Rupert, ist nur die „Hülse", der Geist selbst ist das „Mark".[349] Nur aus diesem Verständnis heraus kann auch Geschichte nicht nur verstanden, sondern auch geschrieben werden, weshalb die historiographischen Werke Ruperts, Gerhochs und auch Honorius' nur aus dieser Vereinigung von *allegoria* und *historia* her zu verstehen sind.[350] Das Wort Gottes wird somit, insbesondere in Ruperts *De victoria verbi Dei*[351] zum handelnden Akteur innerhalb des Geschichtsverlaufes, welcher ein Bericht des Handelns der Dreifaltigkeit ist.[352] Während aber Rupert die Einteilung der Zeit nach einer Zeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes vornimmt, indem er diese als Handelnde im Werk der Geschichte darstellt, unterscheidet er sich klar von Joachims mathematisch berechnender Aufteilung der Zeit. Diesem zum Vorbild durchzieht jedoch eine „auf Prophetien aufmerkende Lesung der Geschichte"[353] die Geschichtsschreibung und Bibelexegese Ruperts. Rupert denkt durchaus geprägt von dem kirchenväterlich beeinflussten Verständnis Hugo von Sankt Viktors, dass die Buchstaben der Bibel und der wörtliche Sinn der Heiligen Schrift durch die Inkarnation des Wortes Gottes grundlegend für den Wahrheitsgehalt jeder geistlichen Auslegung sind. Für Rupert ist Christus als das Wort Gottes das Zentrum der Schöpfung und ihrer Geschichte, welche durch dessen Inkarnation geheiligt wurde.[354] Damit einher geht bei ihm ein positives Bild der Geschichte und der Schöpfung, welches mit dem Ziel der geschaffenen Welt zusammenhängt, nämlich „*Immo totus mundus divinae laudis instrumentum est.*"[355], also dem Lob Gottes. Ähnlich wie Hugo von Sankt Viktor, und beeinflusst von ihm auch Otto von Freising, sieht es auch Rupert als die Aufgabe des Menschen mithilfe der *lux rationalis* oder auch der *ratio humana* die nach dem Sündenfall für den Menschen unsichtbar gewordene Weisheit Gottes wieder zu erkennen und zwar in seinem Wirken in Schöpfung und

[348] Vgl. BEINERT, Die Kirche, S. 144 mit Bezug auf Rupert von Deutz, De Trinitate, et operibus eius libri XLII, In Libros Regum 3, 4 (PL 167, S. 1145): *Libri namque aperti sunt, quando Spiritus sanctus per Christi passionem datus est hominibus, per quem aperta et intelligibilia facta sunt mysteria scripturarum.*
[349] Vgl. Vgl. BEINERT, Die Kirche, S. 145.
[350] Vgl. SCHMALE, F.-J., Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung, Darmstadt 1993, S. 77. Auch dies führt schließlich auf Hugo von Sankt Viktor zurück, welcher jedoch dem historischen bzw. wörtlichen Sinn der Bibel eine größere Bedeutung gab.
[351] Vgl. KLOTZ, R., Zur Trinitätslehre des Rupert von Deutz, in De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti, in: Rupert von Deutz – ein Denker zwischen den Zeiten, Internationales Symposion der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek und des Instituts für christliche Philosophie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, hg.v. DEMS.; Heinz FINGER; Harald HORST, Köln 2009, S. 145.
[352] Vgl. GOETZ, Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein., S. 68.
[353] ARDUINI, M. L., Rupert von Deutz (1076 - 1129) und der "Status christianitatis" seiner Zeit. Symbol.-prophet. Deutung d. Geschichte, (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 25) Köln [u.a.] 1987, S. 392.
[354] Vgl. ARDUINI, Rupert, S. 393.
[355] Rupert von Deutz, In Johannem I, Ed. HAACKE, S. 15, zit. n. ARDUINI, Rupert, S. 394.

Geschichte.[356] Wie Arduini deutlich macht, meint Rupert mit dieser *ratio* die Fähigkeit, die Schöpfung und ihre Geschichte zu verstehen, womit nicht nur die Analyse der Vergangenheit verbunden ist, sondern auch eine *visio Dei*, die in ihrer Einzigartigkeit auch eine prophetische Dimension enthält.[357] Diese gewinnt insbesondere dadurch an Bedeutung, dass Rupert in seiner Auslegung der Apokalypse seine Zeit als Zeit des Antichristen versteht, welcher sich schon in den Kaisern Nero, Diokletian und Julian gezeigt habe.[358] Dies stellt seine eigene Gegenwart und insbesondere die Kirche in den Kampf Christi gegen den Antichristen und zeigt die Bedeutung prophetischen Schreibens. Rupert versteht den Propheten als denjenigen, welcher die Zeichen Gottes versteht und in seiner eigenen Zeit erläutert. Wie Arduini schreibt, fungiert er als „Dolmetscher Gottes"[359]. Hierbei verbindet sich für ihn die Bibelauslegung in engster Form mit Prophetie, wodurch die exegetische Zielsetzung gleichzeitig einen starken Gegenwartsbezug erhält: Wenn es bei der Auslegung des Wortes Gottes darum geht den göttlichen Willen zu interpretieren, dann gäbe der Prophet als Übermittler dieses Willens gewissermaßen die Handlungsanweisungen für seine Gegenwart. Dies erforderte von dem prophetischen Exegeten neben den intellektuellen Fähigkeiten auch charakterliche und moralische Integrität, um diese Rolle ausführen zu können. In seinem Kommentar zum Johannesevangelium macht Rupert dabei deutlich, dass es drei Arten der Prophetie gäbe, nämlich die der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft.[360] In gleicher Weise gäbe es auch drei Zugänge zum Erhalt der Prophetien, nämlich als Bezeugung Christi in der Geschichte, als Lesung der Geschichte und die direkte Gottesschau.[361] Hier findet sich nun die Bedeutung der Historiographie, welche diesem Verständnis folgend immer auch eine Form der Prophetie sein muss. Dieser Zugang zur Geschichte und insbesondere zur Bibel erfordert für den prophetischen Exegeten eine Sauberkeit in der Bearbeitung der biblischen Texte, welche sich bei Rupert etwa darin ausdrückt, dass er bei seinen Bibelkommentaren verschiedene Textgrundlagen verwendete und die *veritas hebraica* der Septuaginta vorzog.[362] Dies ist auch für Radulfus von Bedeutung, der versucht ein genaues etymologisches Verständnis der

[356] Vgl. ARDUINI, Rupert, S. 395, sie zitiert hierzu etwa aus seinem Johanneskommentar: *Et hanc quidem similitudinis Dei lucem tunc amittit, quando peccando creatoris imitationem deserit. Illa autem, quam habet ex imagine rationis, claritate licere non desinit*. Rupert von Deutz, In Johannem I, Ed. HAACKE, S. 17.
[357] Vgl. ebd.
[358] Vgl. ebd., S. 402, folgend werden ihre Ausführungen auf den Seiten 402-405 referiert.
[359] Ebd., S. 402.
[360] Vgl. Rupert von Deutz, In Johannem, IV, Ed. HAACKE, S. 204.
[361] Rupert von Deutz, in Apokalypsem, I, 1, (PL 169, S. 852): *Tres namque modi visionem sunt. Est enim visio corporalis, qua corpora cum vi mentis luminibus corporis conspicimus. Est spiritualis visio, qua imagines aliquas dormiendo aut etiam cogitando videmus quidem, sed non intelligimus, quodmodo vidit Pharao septem spicas, septem boves [….] Est et intellectualis, qua mens a Spiritu sancto illuminatur, ut intelligat, quomodo intellixit Joseph, quid per easdem imagines significaretur*., zit. n. ARDUINI, Rupert, S. 404.
[362] Vgl. KLOTZ, R., Trinitätslehre, S. 141.

biblischen Worte der allegorischen Auslegung vorangehen zu lassen.[363] Rupert steht damit ebenso wie später Radulfus in der Tradition der viktorinischen Schule, welche enge Kontakte zur jüdischen Schule von Rashi pflegte. Gerade im Werk Hugos finden sich zum Teil wörtliche Übernahmen der jüdischen Exegese.[364] Das richtige Verständnis der Heiligen Schrift ist für Rupert jedoch nicht einfach eine Folge reiner akademischer Arbeit, sondern Ergebnis eines Ringens. Dies macht er im Hoheliedkommentar am Beispiel des Ringens Israels mit dem Engel fest.[365] Die Auslegung der Heiligen Schrift ist für ihn immer eine Rekapitulation der Ereignisse der (Heils-)Geschichte, durch die sie verstanden werden kann.[366] Die wörtliche, historische Auslegung der Bibel ist dabei auch für ihn Grundlage aller weiteren mystischen und allegorischen Auslegung. Er wendet sich in seinem Genesiskommentar sogar explizit gegen jene, welche etwa den Schöpfungsbericht rein allegorisch verstehen.[367] Auf dieser Grundlage baut er seine mystische Auslegung auf, wobei sein Verständnis „mystischer" Auslegung einer allegorischen oder moralischen Bibelkommentierung entgegensteht. Er wendet sich gegen die akademische Glossierung der Bibel, welche verschiedene mögliche Bedeutungen des biblischen Buchstabens aufstellen. Vielmehr geht es ihm bei seiner Exegese um das intuitive Finden einer mystischen Wahrheit der biblischen Worte, um das Aufdecken ihrer spiritueller Bedeutung.[368] Seine Auslegungen sind daher in ihren Formulierungen auch immer sehr definitiv, er verwendet Formulierungen wie *„et hic est sensus*", oder auch „*oportet intelligi*", oder „*dat intelligi*".[369] Gerade im Vergleich zu Radulfus, welcher seine Auslegungen der biblischen Texte oft sehr vage formuliert und den verschiedenen Möglichkeiten der Auslegung ein vorsichtiges „*vel*" zwischenstellt, wirkt die Art der Formulierung seiner Aussagen bei Rupert überaus selbstbewusst. Diese Sicherheit in der Auslegung der Schrift kommt jedoch nicht aus einem intellektuellen Selbstbewusstsein, sondern dem Bemühen, dem *sensus* der Worte auch durch mystische Erkenntnis näherzukommen.

[363] Dies wird nicht nur in seinem *Philippicus* deutlich, sondern an verschiedenen Stellen seiner Bibelkommentare, vgl. dazu etwa im Esrakommentar, III, 20; LCL MS 27, fol. 142ra.
[364] Vgl. STAUB, Philippicus, S. 17f. Noch deutlicher als bei Hugo wird diese Anlehnung im Werk des Andreas von Sankt Viktor, der wohl ganze Absätze aus jüdischen Kommentaren übernommen hat und daher von Richard von Sankt Viktor der „Judaisierung" bezichtigt wurde. Vgl. GOODWIN, D., Herbert of Bosham and the Horizons of twelth century exegesis, (Traditio 58) 2003, S. 138.
[365] Vgl. VAN ENGEN, J., Wrestling with the Word: Rupert's Quest for Exegetical Understanding, in: Rupert von Deutz – ein Denker zwischen den Zeiten, Internationales Symposion der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek und des Instituts für christliche Philosophie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, hg. v. Rainer KLOTZ.; Heinz FINGER; Harald HORST, Köln 2009, S. 185.
[366] Vgl. ebd., S. 187.
[367] Vgl. ebd., S. 190.
[368] Vgl. VAN ENGEN, Wrestling, S. 191.
[369] Vgl. ebd., S. 189.

2.3.5. Herbert von Bosham (ca. 1120-1194) und Petrus Lombardus (ca. 1095-1160)

Die Biographie, die politische Situation, aber auch das Werk Herbert von Boshams ist dem des Radulfus Niger von allen genannten Autoren gewissermaßen am nächsten.[370] Eng verbunden mit dem theologischen, exegetischen und historiographischen Arbeiten Herberts ist dessen Lehrer Petrus Lombardus und auch die viktorinische Schule.[371] An dieser Stelle soll das Augenmerk weniger auf die politische Rolle Herberts gelegt werden, sondern auf seinen Zugang zu Bibel und Geschichte insbesondere hinsichtlich eines möglichen Einflusses auf Radulfus Niger.

Eine erste Grundlage für den Zugang zu Geschichte und Bibel liegt bei Herbert in der wörtlichen und damit historischen Auslegung der Heiligen Schrift. Dies ist, wie schon Beryl Smalley darstellte, vor allem auf seine Ausbildung am Stift von St. Viktor zurückzuführen.[372] Einer der dabei für ihn maßgeblichen Aspekte war die Suche nach der ursprünglichen Wortbedeutung, weshalb er die *Hebraica* als den Urtext der Bibel verwendete und kommentierte.[373] Herbert galt als der beste christliche Hebräist seiner Zeit und prägte mit diesem Ansatz auch seine Bibelexegese.[374] Beide, Herbert und Radulfus, versuchten die wahre, historische Bedeutung der biblischen Schriften darin zu finden, dass sie die buchstäbliche, etymologische Bedeutung des Wortes Gottes in ihrer ursprünglichen Form zu erfassen suchten – Herbert in seinem Hebraicakommentar und Radulfus in seinem *Philippicus*.[375] Während Radulfus die wörtliche Exegese lediglich als ersten notwendigen (und in der Praxis de facto von ihm vernachlässigten) Schritt verstand, um dann zur allegorischen und tropologischen Auslegung zu kommen, fokussiert Herbert sich auf die möglichst detaillierte und im hebräischen Text grundgelegte wörtliche Auslegung, wie sich insbesondere in seinem berühmten Psalmenkommentar zeigt.[376] Den Grund dafür, dass er sich nicht dem tieferen

[370] Vgl. zur Beziehung von Radulfus Niger zu Herbert von Bosham, Kapitel 2.1.
[371] Vgl. dazu STAUNTON, M., An Introduction to Herbert of Bosham, in: Herbert of Bosham: A Medieval Polymath, hg. v. DEMS., York 2019, S. 1. GOODWIN, Herbert, S. 171 argumentiert, dass das theologische Denken Herberts weniger durch Petrus Lombardus und mehr durch die Viktorinier geprägt ist. Sie arbeitet in ihrer Analyse des Kommentars außerdem den maßgeblichen Einfluss der Exegese des Rabbi Solomon ben Isaac of Troyes, genannt Rashi heraus, vgl. Ebd, v.a. S. 147; 172f.
[372] Vgl. SMALLEY, Study of the bible, S. 3, 365f.
[373] Dieser Aspekt seiner Arbeit ist, wie DOYLE, M. A., Herbert of Bosham and Peter Lombard, in: Herbert of Bosham: a medieval polymath, hg. v. Michael STAUNTON, York 2019, S. 55 ausführt im Gegensatz zu seiner sonstigen exegetischen Arbeit nicht durch Petrus Lombardus beeinflusst.
[374] Vgl. STAUNTON, Introduction, S. 1.
[375] Vgl. dazu auch STAUB, Philippicus, S. 21.
[376] Vgl. STAUNTON, Introduction, S. 23 insbesondere mit Verweis auf die Arbeit von Raphael LOEWE, Herbert of Bosham's Commentary on Jerome's Hebrew Psalter, (Biblica 34) 1953, S. 44–77, 159–92 und 275–98, bes. 54 und DERS., The Mediaeval Christian Hebraists of England: Herbert of Bosham and Earlier Scholars, (Transactions of the Jewish Historical Society of England 17) 1953, S. 225–49.

Schriftsinn zuwandte, gab er selbst damit an, dass er sich als dessen unwürdig ansah.[377] Herbert sieht seine eigene, wörtliche Auslegung dabei gewissermaßen als Vorbereitung für die spirituelle Auslegung der Psalmen, die er insbesondere in dem Kommentar von Petrus Lombardus geradezu ideal ausgeführt sieht.[378] Mit dieser buchstäblichen und historischen Auslegung führte er den Anspruch der viktorinischen Schule nach der Priorisierung des Litteralsinns auf die Spitze und zeigt insbesondere eine Beeinflussung durch Andreas von Sankt Viktor und dessen Einbeziehung jüdischer Exegese.[379]

Sein Zeitgenosse, Petrus Comestor lernte wohl parallel bei Petrus Lombardus. Für diesen war weniger die Etymologie, als mehr der historische Kontext der biblischen Schriften grundlegend für die Exegese.[380] Ob nun Radulfus Niger selbst in Paris bei Petrus Lombardus oder Petrus Comester hörte, ist unklar. Da er jedoch vermutlich Ende der 50er Jahre in Paris studierte, scheint jedoch durchaus wahrscheinlich, dass er zumindest mit der *Historia ecclesiastica* Petrus Comestors und natürlich mit den *Sentenzen* des Lombards vertraut war.[381]

Mark Clark legte in seiner grundlegenden Studie zu Peter Lombard und Stephen Langton eine ausführliche Analyse der akademischen Situation der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Paris dar.[382] Dabei argumentiert er unter anderen, dass insbesondere in der Überlieferung der Arbeit von Petrus Lombardus die mündliche Überlieferung eine maßgebliche Rolle spielte. Er konstatiert, dass die alttestamentlichen Bibelkommentare Stephen Langtons im Grunde eine Niederschrift der Vorlesungen des Petrus Lombardus seien, da Langton, ebenso wie Petrus Comestor und andere die für den mündlichen Vortrag verfassten Ausführungen des Lombards festhielten.[383] Diese Vorlesungen über die Bücher des Alten Testamentes seien, so Clark, in den

[377] Er drückt dies in seinem Dedikationsbrief an Peter von Arras aus, den SMALLEY, B., A Commentary on the "Hebraica" by Herbert of Bosham, (Recherches de théologie ancienne et médiévale 18) 1951, S. 32 ediert hat, vgl. GOODWIN, Herbert, S. 143.

[378] Vgl. GOODWIN, Herbert, S. 146.

[379] Vgl. ebd., S.138. Sie führt dabei weiter aus, dass Andreas von Sankt Viktor für diese Einbeziehung jüdischer Exegese – die er durchaus kritisch vornahm – den Vorwurf bekam, die Bibel zu „judaisieren".

[380] Vgl. dazu auch SMALLEY, The Study of the bible, S. 197, 214. Obwohl auch Petrus Comestor nachweislich auf jüdische Quellen zurückgriff. Vgl. dazu ebd., S. 179.

[381] Vgl. dazu CLARK, M., Peter Lombard, Stephen Langton, and the School of Paris: the making of the twelfth-century scholastic biblical tradition, (Traditio 72) 2017, S. 171-274.

[382] Vgl. ebd.

[383] Vgl. CLARK, Peter Lombard, S. 173. Die durchaus für Radulfus Nigers Arbeit relevante Verknüpfung der scholastischen Arbeiten von Petrus Lombardus, Petrus Comestor und Stephen Langton können an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden, sondern der Fokus auf der Verbindung von Bibel und Geschichte gehalten werden. Wenn die Ansicht Mark Clarks richtig ist, dass der Sentenzenkommentar von Stephen Langton im Grunde eine Niederschrift der Sentenzen des Petrus Lombardus ist, kann dieser zwar nicht als Werk Langtons analysiert werden, unterstreicht dabei jedoch sehr deutlich den Einfluss des Lombards auf sein Denken. Stephen Langton folgte als Schüler und Kollege Petrus Cantors diesem insbesondere hinsichtlich der Dreiteilung seiner Arbeiten nach Bibelkommentaren (*lectio*), Disputationen (*questio*) und Predigten (*predicatio*), vgl. BALDWIN, J.W., Master Stephen Langton, Future Archbishop of Canterbury: The Paris Schools and Magna Carta, (The English Historical Review 123) 2008, S. 811.

50er und 60er Jahren in Paris in Umlauf und jedem dortigen Studenten bekannt gewesen.[384] Sollte Clark mit seiner Darstellung recht haben, wären diese Vorlesungen mit großer Wahrscheinlichkeit auch Radulfus Niger bekannt gewesen.[385]

Die *Historia ecclesiastica* Petrus Comestors als bekannteste und wohl auch einflussreichste wörtliche Auslegung der Bibel war dabei wohl ebenso durch die alttestamentlichen Kommentare des Petrus Lombardus geprägt. Stephen Langton las selbst Vorlesungen über die Historia Comestors und beschäftigte sich eingehend mit der wörtlichen Auslegung in dieser Form.[386] Herbert lernte wohl etwas früher, in den frühen 50er Jahren, bei Petrus Lombardus und war somit weniger durch die späteren scholastischen Entwicklungen geprägt.[387] Seine Edition des Psalmenkommentars von Petrus Lombardus sticht dabei gegenüber den von Clark herausgearbeiteten mündlichen Überlieferungen Lombards hervor, da es sich hierbei ohne Frage um die – zeitversetze – Kommentierung eines Buches und keiner mündlichen Überlieferung handelt. Vielmehr beschreibt Herbert im Vorwort zum Kommentar selbst, dass Petrus Lombardus den Kommentar wohl unvollendet gelassen habe und selbst nie davon ausgegangen sei, dass dieser als Vorlesung an den Schulen gelehrt werden würde.[388] Der Psalmenkommentar Herberts wurde bereits von Smalley als ein wissenschaftlicher Zugang zur Bibelexegese gelobt.[389] Ebenso wie die Kommentare Nigers ist auch dieser Kommentar jedoch nur in einer einzigen Handschrift überliefert.[390]

Das Geschichtsbild innerhalb der Bibel ergibt sich für Herbert maßgeblich aus seinem christologischen Verständnis der Heilsgeschichte, welche er in die Zeit der Schöpfung und die Zeit der Wiederherstellung (*restauratio*) aufteilt, welche mit Jesus Christus vollendet ist.[391] Michael Staunton betonte, dass für Herbert die Ordnung und Strukturierung der Geschichte eine

---

[384] Vgl. CLARK, Peter Lombard, S. 267.

[385] Ein derartiger Vergleich kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden und bleibt somit als Forschungsaufgabe offen, die nicht nur für die Erforschung der Pariser Schulen, als auch für deren Einfluss auf England von Interesse ist.

[386] Vgl. CLARK, Peter Lombard, S. 181.

[387] Vgl. DOYLE, Herbert of Bosham and Peter Lombard, S. 56f.

[388] Vgl. das Vorwort in GLUNZ, H. H., History of the Vulgate in England, Cambridge, 1933, S. 343: *Nichil tamen in illustris doctoris illius preiudicium qui horum fuit glosator, et meus in hac doctrina institutor precipuus, asseritur […] Qui tamen, si quid forte non ita ad unguem resecatum in suis operibus reliquerit, non arguendus ob id, sed excusandus omnino. Nam cum hec opera scriberet, nequaquam, sicut ipsomet referente didici, ipsi venit in mentem, quod in scolis publicis legerentur; solum ob id facta, ut antiquioris glosatoris, magistri videlicet anselmi laudunensis, brevitatem elucidarent obscuram […] Cum vero postea ad multorum instanciam a magistro preter spem iam dicta opera publice legerentur, necdum plene correctionis sarculo putatis omnibus, in parisiorum antistitem promotus est et post in brevi humanis rebus exemptus. Nec igitur parvitatis mee intentio est tanto doctori, et qui me precipue in hac doctrina instituit, ullam ignorancie vel negligencie inurere notam seu tanti luminis ecclesie vel in modico obscurare splendorem*., zit. n. DOYLE, Herbert of Bosham and Peter Lombard, S. 59.

[389] Vgl. zur Darstellung und Einordnung der Forschungen Smalleys GOODWIN, Herbert, S. 141.

[390] St. Pauls Library, MS 2, vgl. GOODWIN, Herbert, S. 142.

[391] Vgl. GOODWIN, Herbert, S. 147.

wichtige Rolle spielte.[392] Die Geschichte nach der Bibel war im Denken und Schreiben Herberts ein maßgeblicher Teil der Heilsgeschichte, der auch für die Bibelauslegung von Bedeutung war.[393] Diese Ausrichtung schafft nicht nur eine deutliche Zukunftsorientierung seiner Exegese, sondern auch die eschatologischen Erwartungen, die damit verbunden sind.[394] Das historiographische Werk Herberts ist von seiner Exegese jedoch in Stil und Zielsetzung unterschieden. Herbert begann die Vita Thomas Beckets, die er selbst als *Historia* bezeichnete, wohl um 1184 und vollendete sie um 1186, also wohl kurz bevor Radulfus selbst seine historiographischen Werke verfasste.[395] Inhaltlich ist ohne Frage eine Nähe zwischen der Vita Thomas Beckets und der historischen Darstellung der Becket-Geschichte bei Radulfus Niger zu erkennen. Herberts Darstellung des Lebens von Thomas Becket ist zwar durchaus ein hagiographisches Werk mit der expliziten Zielsetzung, ein Vorbild für die Nachfolger auf dem Stuhl von Canterbury zu zeichnen, dennoch fokussiert Herbert sich nicht auf die Wunder, die Thomas während oder nach seinem Leben wirkte, sondern auf dessen politische Taten.[396] Dass er selbst sein Werk als historiographisches Buch versteht, macht er an dessen Ende selbst deutlich, wenn er sich gegenüber Thomas als „*historiographus tuus*“ bezeichnet.[397] Insbesondere der innere Kampf Thomas Beckets nach der Festlegung der Clarendon Konstitutionen, zu denen er anfangs zustimmte, ist bei Herbert, wie auch bei Radulfus ein wichtiges Thema in der Darstellung Beckets. Die Reue von Thomas darüber, dass er hierbei zugestimmt hatte, wird bei beiden Autoren als ein maßgeblicher Ausgangspunkt seiner späteren Standfestigkeit darsgestellt.

Die Nähe zwischen dem Denken und Arbeiten Radulfus Nigers und Herbert von Boshams liegt also zum einen in den ähnlichen persönlichen Erfahrungen und politischen Einstellungen, zum anderen jedoch auch in ihrem exegetischen Ansatz, der die wörtliche Exegese als Grundlage aller mystischen Auslegung versteht und dabei die Geschichte als das Muster ansieht, in dem diese Exegese verstanden werden kann. Der bewusste Rückgriff auf jüdische Exegese ist bei beiden mit dem Ziel verbunden möglichst nah an die historische Bedeutung der biblischen Wörter zu kommen. Während Herbert jedoch bei dieser Aufgabe bleibt und sich nicht der allegorischen oder mystischen Auslegung nähert, ist dies in der Exegese Radulfus Nigers das eigentliche Hauptinteresse.

---

[392] Vgl. STAUNTON, M., Time, Change and History in Herbert of Bosham's Historia, in: Herbert of Bosham: A Medieval Polymath, hg. v. DEMS., York 2019, S. 105.
[393] Vgl. GOODWIN, Herbert, S. 147.
[394] Vgl. ebd.
[395] Vgl. ebd., S. 16.
[396] Vgl. ebd.
[397] Vgl. STAUNTON, Time, S. 104, der an dieser Stelle auch betont, dass die Unterscheidung zwischen Hagiographie und Historiographie modern ist und für die Zeitgenossen noch keine Rolle spielte.

Beide beschäftigten die großen Themen und Fragen, die ihre Zeit prägten und die Nähe beider Autoren zeigt sich insbesondere in dem zweiseitig ausgerichteten Denken, das die Suche nach tiefen geistlichen und transzendenten Wahrheiten kombiniert mit einem sehr präsenten politischen Denken, das sowohl die großen politischen Fragen, wie auch die historisch-konkrete Situation im Blick hat. Michael Staunton hat diese Ambivalenz für Herbert sehr treffend formuliert.

> „[…] One is the way that he combines the spiritual and the worldly, the transcendent and the mundane. Herbert grappled with great themes: the relationship between secular and spiritual power, the union of God and the saints, the coming of the Messiah. He could set out proofs for God's existence and reflect at length on the nature of divine contemplation. But he could also make hard-headed arguments against Henry II's policies, or consider the financial practicalities of the archbishop's exile. He paid as much attention to establishing the meaning of biblical names and places, carefully sifting the linguistic and historical evidence, as he did to the spiritual meaning of the Psalms. Another striking characteristic of Herbert is the way that he moves between the public and the private, the abstract and the personal."[398]

Wie die folgende Analyse zeigen wird, finden sich einige dieser Charakteristika in ähnlicher Form bei Radulfus, der damit möglicherweise auch sehr bewusst in die Fußstapfen dieses engen Vertrauten Thomas Beckets getreten ist.

2.3.6. Johannes von Salisbury (ca. 1115-1180)

Der Einfluss der politischen Vorstellungen Johannes von Salisburys auf Radulfus Niger wird an einigen Stellen in den Analysen dieser Arbeit hinsichtlich verschiedener Fragen zumindest punktuell untersucht. Dass die beiden sich kannten, wurde schon erwähnt. Abgesehen von den beiden erhaltenen Briefen zwischen beiden, nennt Radulfus Johannes als Bischof von Chartres im Prolog der *Moralia Regum*.[399] Hinsichtlich der Geschichtsschreibung und -vorstellung bleibt die Frage, inwiefern der ältere Johannes von Salisbury auf den jüngeren Radulfus Einfluss auf dessen Umgang mit *historia* hatte.

Ein erster offensichtlicher Ansatz ist die schon vielfach erforschte Verwendung der *exempla* bei Johannes von Salisbury und die Frage, inwiefern der Gebrauch von historischen *exempla* mit einer allegorischen oder typologischen Verwendung geschichtlicher Ereignisse bei

[398] STAUNTON, Introduction, S. 28.

[399] Die Briefe sind in PL 199, S. 171 und 173 ediert. MR LCL MS 26, fol. 1r: *Huius uero audacie mee incentores habui venerabiles Johannem Carnotensem episcopum et magistrum meum Gerardum puellam dictum qui hoc mihi non minus licere quam expedire persuaserunt.*

Radulfus vergleichbar ist.[400] Es ist bekannt, dass Johannes im Umgang mit diesen *exempla* vor allem innerhalb des *Policraticus* dahingehend sehr frei war, in welchem er historische und literarische also sowohl legendarische antike wie auch christliche Quellen und Anekdoten gleichermaßen als *exempla* verwendete.[401] Dennoch unterschied er sehr deutlich zwischen der Verwendung paganer Texte und der Auslegung biblischer Texte und warnte davor, Texte, welche nicht aus der Heiligen Schrift kommen, allegorisch auszulegen.[402] Ohne an dieser Stelle tiefer in die begrifflichen und methodischen Unterschiede einzugehen, die in der Literatur schon vielfach untersucht wurden, kann daher hier festgehalten werden, dass Johannes die *exempla* tatsächlich als Beispiele im Sinne von Darstellungen verschiedener etwa moralischer Konstellationen verwendete, jedoch in keiner Weise dieselben allegorisch auslegte.[403] Im Vergleich zur Exegese ging er also den genau entgegengesetzten Weg: Während in der Bibelexegese moralische Konstellationen und Paradigmen aus der Bibel heraus auf verschiedene Weise begriffen werden sollen, verwendet Johannes diese Konstellationen als bestehende Paradigma und versucht sie durch die *exempla* zu illustrieren. Dass die biblischen Geschichten ebenso wiederum als solche *exempla* dienen können tut dieser Logik keinen Abbruch. Insbesondere verwendet er dabei auch antike Schriften und stellt sie in einen christlichen Kontext, vor allem wenn dies seinen kirchenpolitischen Interessen entspricht, wie Peter von Moos anhand der Argumentation Johannes' zum Tyrannenmord darstellt.[404] In diesem Kontext, so von Moos, sei es die Zielsetzung Johannes von Salisburys insbesondere anhand des Römischen Rechts zu begründen, warum der König selbst an das Gesetz gebunden

[400] Zur Forschung der Exempla bei Johannes von Salisbury vgl. MOOS, P. von, Geschichte als Topik, Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im „Policraticus" Johannes von Salisburys, Hildesheim u.a. ²1996; COLEMAN, J., John of Salisbury: Literal 'historia', the Presentness of the Past, and the Logical Method of the Historian Reconstructing Timeless Probable Truths, in: Jean de Salisbury, nouvelles lectures, nouveaux enjeux, hg. v. Christophe GRELLARD, Frédérique LACHAUD, Florenz 2018, S. 93-107; MONAGLE, C., John of Salisbury and the Writing of History, in: A Companion to John of Salisbury, hg. v. Christophe GRELLARD; Frederique LACHAUD, (Brill's Companions to the Christian Tradition 57) Leiden 2015, S. 215-234; darin auch: NEDERMANN, C.J., John of Salisbury's Political Theory, S. 278.

[401] Vgl. MOOS, Geschichte als Topik. S. 13ff;

[402] Vgl. Johannes von Salisbury, Policraticus VII 12, Ed. WEBB, Bd.2, S. 666b: *Diuinae paginae libros […] tanta grauitate legendos forte concesserim, eo quod thesaurus Spiritus sancti, cuius digito scripti sunt, omnino nequeat exhauriri. Licet enim ad unum tantummodo sensum accommodate sit superficies litterae, multiplicitas misteriorum intrinsecus latet et ab eadem re saepe allegoria fidem, tropologia mores uariis modis edificet; anagoge quoque multipliciter sursum ducit ut litteram non modo uerbis sed rebus ipsis instituat. At in liberalibus disciplinis, ubi non res, sed dumtaxat uerba significant, quisquis primo sensu litterae contentus non est, aberrare uidetur michi […]*., vgl. dazu: MOOS, Geschichte als Topik, S. 456.

[403] Vgl. Anm. 400

[404] Vgl. MOOS, Geschichte als Topik, S 468; Johannes beschreibt diese Vorgehensweise des bewussten Nebeneinanderstellens von paganen und christlichen Quellen selbst im Policraticus VIII, 20, Ed. WEBB, Bd. 2, S. 793c: *Sed, ne Romanae historiae uilescat auctoritas, quae plerumque ab infidelibus et de infidelibus scripta est, hoc diuinae et fidelis historiae comprobetur exemplis*. Zur Verwendung der antiken Quellen vgl. auch NEDERMAN, C. J., John of Salisbury's Political Theory, in: A Companion to John of Salisbury, hg. v. Christophe GRELLARD; Frederique LACHAUD, (Brill's Companions to the Christian Tradition 57) Leiden 2015, S. 260.

ist, auch wenn dies in der römisch-rechtlichen Phrase Ulpians „*princeps legibus solutus est"* zunächst anders klingen mag.[405]

Neben der Heiligen Schrift ist es vor allem jedoch die Geschichte selbst, also das Wissen über die Vergangenheit, welches für Johannes als Ideal der *exempla* gilt. Für ihn war das historische Wissen nach dem Offenbarungswissen das bedeutendste Mittel der Erkenntnis, wie er selbst in seiner *Historia Pontificalis* zum Ausdruck bringt: „*Nichilque post gratiam et legem Dei viventes rectius et validius instruit quam si gesta cognoverint decessorum*.[406] Peter von Moos sieht in Rückgriff auf die Forschungen von Richard Southern in diesem Vergleich die Verwendung des Wissens der Vergangenheit für das Verstehen der Zukunft.[407]

Diese Offenbarungen Gottes innerhalb der Geschichte treten in Form von *signa* auf, die entschlüsselt werden müssen um den Hinweis Gottes zu verstehen.[408] Ebenso wie Otto von Freising und Hugo von Sankt Viktor[409] sieht also auch Johannes von Salisbury die Aufgabe der historischen Beschäftigung darin, durch die sichtbaren Zeichen, das Unsichtbare zu verstehen, wie Johannes selbst es im Prolog seiner Historia Pontificalis beschreibt: „Alle Historiker haben nur eine Absicht: Denkwürdiges zu berichten, damit durch die Dinge, die geschehen sind – gemacht worden sind (quae facta sunt) –, das Unsichtbare Gottes angeschaut werden kann"[410]. Ihm selbst geht es dabei jedoch im Gegensatz zu seinen monastischen Vordenkern weniger um ein tieferes Verständnis der Bibel oder Wesen und Wirken Gottes, sondern recht offen um eine Veränderung seiner politischen Realität. Er schreibt etwas weiter unten im Prolog:

> „[…] die Aufzeichnungen der Chroniken sind aber wertvoll für die Einführung und Abschaffung von Bräuchen, für die Stärkung oder Zerstörung von Privilegien; und nach

---

[405] Vgl. ebd., Zur Argumentation Nigers zu dieser Frage vgl. Kap. 4.6. Zur Diskussion vgl. SASSIER, Y., John of Salisbury and Law, in: A Companion to John of Salisbury, hg. v. Christophe GRELLARD; Frederique LACHAUD, (Brill's Companions to the Christian Tradition 57) Leiden 2015, S. 235-257, hier S. 246f.: „Then he comes to the prince, and to Ulpian's famous maxim princeps legibus solutus est, John's intention here being to give his own interpretation, endeavouring, it seems, to exclude the glossators' ex uoluntate, or at least to limit its scope. In substance, he writes that the prince is said to be exempt from the laws because what must guide him in his function, and does indeed guide him if he is truly a prince, is not fear of punishment, but his sole duty of cultivating equity through love of justice, and administering utilitas rei publicae, which implies the effacement of his personal will – his private will – in the general interest."; Vgl. Johannes von Salisbury, Policraticus IV, II, Ed. WEBB, Bd. 1, S. 515a: *Princeps tamen legis nexibus dicitur absolutus, non quia ei iniqua liceant, sed quia is esse debet qui, non timore poenae sed amore iustitiae aequitatem colat, rei publicae procuret utilitatem, et in omnibus aliorum commoda priuatae praeferat uoluntati. Sed quis in negotiis publicis loquetur de principis uoluntate, cum in eis nil sibi uelle liceat nisi quod lex aut aequitas persuadet aut ratio communis utilitatis inducit?*

[406] Vgl. MOOS, Geschichte als Topik, S. 11.

[407] Vgl. ebd.; SOUTHERN, R. W., Aspects of the European Tradition of Historical Writing, III: History as Prophecy, in: Transactions of the Royal Hist. Soc., Vth Ser., Bd. 22. London 1972, S. 159–80, hier bes. S. 168ff.

[408] Vgl. ebd.

[409] Diesen erwähnt er neben Sigebert of Gembloux auch explizit als Vordenker seines Unternehmens, vgl. MONAGLE, Writing of History, S.218.

[410] Johannes von Salisbury, Historia Pontificalis, Prolog, Ed. CHIBNALL, S. 3: *Horum [sc. cronicorum scriptorum] vero omnium uniformis intentio est scitu digna referre, ut per ea que facta sunt conspiciantur invisibilia Dei [Röm 1,20] et quasi propositis exemplis premii vel pene reddant homines in timore Domini et cultu iustitie cautiores*. Übers. zit. n. Peter von MOOS, Geschichte als Topik, S. 155.

der Gnade und dem Gesetz Gottes lehrt nichts die Lebenden sicherer und fundierter als die Kenntnis der Taten der Verstorbenen."[411]

Die Geschichtsschreibung gilt nach diesem Verständnis also in erster Linie als eine pädagogische Größe, welche jedoch einen konkreten und mächtigen Einfluss auf die gesellschaftlichen Gegebenheiten hat oder eher haben könnte und sollte. Hierin kann eine sehr enge Parallele zu Radulfus festegestellt werden. Während Otto von Freising, wie oben dargelegt, das Auf und Ab der körperlichen Gesundheit des Individuums parallel zum historischen „Auf und Ab" der Menschheit verstand, schafft Johannes in seinem *Policraticus* die berühmte Analogie zwischen dem menschlichen Körper und der politischen Gemeinschaft und baut anhand dieser seine politische Theorie auf.[412] Dieser pädagogische, aber auch politische Ansatz der Geschichtsschreibung ist gleichzeitig geprägt von der Überzeugung, dass durch die Anwendung dieses Nutzens der Geschichte ein Übertreffen der vorangegangenen Zeiten möglich ist, wie er es in seinem berühmten Zitat Bernhards von Chartres formulierte: „Bernhard von Chartres sagte, wir seien gleichsam Zwerge, die auf den Schultern von Riesen sitzen, um mehr und Entfernteres als diese sehen zu können – freilich nicht dank eigener scharfer Sehkraft oder Körpergröße, sondern weil die Größe der Riesen uns emporhebt."[413] Im Besonderen meint er damit die antiken Denker, insbesondere Aristoteles, jedoch ohne Frage auch die Kirchenväter, vor allem Orosius und Augustinus, deren Werke neben der Bibel[414] und dem Römischen Recht für sein philosophisches, wie auch geschichtsphilosophisches Denken maßgeblich waren.[415]

Für seine eigene Geschichtsschreibung legte er, wie auch Radulfus, als Maßstab für die Richtigkeit seiner Darstellung klassisch sein eigenes Zeugnis oder aber das Zeugnis von

---

[411] Johannes von Salisbury, Historia pontificalis, Prolog, Ed. CHIBNALL, S. 3–4: *Valet etiam noticia cronicorum ad statuendas uel euacuandas prescriptiones et priuilegia roboranda uel infirmanda; nichilque post gratiam et legem Dei uiuentes rectius et ualidius instruit quam si gesta cognouerint decessorum*. [Übers. d. Verf]; Vgl., MONAGLE, Writing of History, S. 215.

[412] Vgl. MONAGLE, Writing of History, S. 217.

[413] Johannes von Salisbury, Metalogicon III, VI, 47–50 (PL 199), S, 900: *Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea*. [Übers. d. Verf.].

[414] Ebenso wie bei Radulfus Niger zeigt sich bei der exegetischen Verwendung biblischer Texte auch bei Johannes von Salisbury eine Vorliebe für die alttestamentlichen Texte, wobei Johannes insbesondere die Prophetenbücher und die Weisheitsliteratur präferiert. Vgl. NEDERMAN, John of Salisbury's Political Theory, S. 260.

[415] Vgl. SØNNESYN, S., Qui Recta Quae Docet Sequitur, Uere Philosophas Est The Ethics of John of Salisbury, in: A Companion to John of Salisbury, hg. v. Christophe GRELLARD; Frederique LACHAUD, (Brill's Companions to the Christian Tradition 57) Leiden 2015, S. 317; Vgl. zu seinen Einflüssen auch KNEEPKENS, C. H., John of Salisbury, in: A Companion to Philosophy in the Middle Ages, hg. v., Jorge J. E. GRACÍA; Timothy B. NOONE (Blackwell companions to philosophy 24) Oxford 2003, S. 293.

Autoritäten an.[416] Das vielleicht modernste und gleichzeitig klassischste an seiner Art der Geschichtsschreibung war jedoch der Vorrang der Form gegenüber dem Inhalt, den er, wie Clare Monagle herausgearbeitet hat, in der Darstellung der Geschichte dahingehend gab, dass er sowohl im *Metalogicon* als auch im *Policraticus* die Rhetorik im Sinne einer moralisch fundierten und sprachlich überzeugenden Rede als maßgebliches Qualitätsmerkmal verstand.[417] Diese Verbindung von qualitätsvoller Rhetorik und guter Geschichtsschreibung findet ihren Zweck wiederum in der Anwendung im politischen Raum, nämlich der effektiven Regierung und Verwaltung der Gesellschaft.[418] Johannes von Salisbury grenzt sich also sowohl in der Zielrichtung seiner Beschäftigung mit Geschichte von seinen Vorgängern ab als auch in der Art des Umgangs mit historischen (und literarischen) Quellen in Form seiner e*xempla*. Auch wenn Radulfus gerade im Umgang mit der Geschichte als Exeget von der Bibel her denkt und arbeitet, scheint der Einfluss Johannes von Salisburys gerade in den unten dargelegten realpolitischen Themen in Nigers Kommentaren sichtbar zu sein.

2.4. Zwischenfazit: Radulfus Niger - Person und Werk

Der englische Gelehrte Radulfus Niger ist als historische Person nicht leicht zu fassen. Obwohl Radulfus sich in den bedeutenden politischen und akademischen Kreisen seiner Zeit bewegte, sind nur sehr wenige Zeugnisse über ihn, sein Leben und sein Wirken überliefert. Das was bis heute überliefert ist, bietet den Eindruck eines Gelehrten, der sowohl an einer möglichst breiten Bildung interessiert war als auch in seinen Studien eine besondere Detailtreue unter Beweis stellte. Trotz seiner politischen Involvierung und thematischen Beschäftigung mit diesen Fragen scheint er von seiner Persönlichkeit her nicht in erster Linie an den politischen Ränken seiner Zeit interessiert gewesen zu sein, sondern vielmehr an Wissenschaft, Vernetzung und geistigem Fortschritt. Das zeigt sich unter anderem an seinen fortwährenden Freundschaften mit Personen, die auf seiner „politischen Seite" bereits in Ungnade gefallen waren. Er ist jedoch durch die politischen Umstände in eine Situation gekommen, in der für ihn eine deutliche Positionierung in einer sowohl theologischen, wie auch politischen Frage auch politisch eindeutige Konsequenzen mit sich brachte. Seine Schriften, insbesondere die Bibelkommentare

[416] Johannes von Salisbury, Historia pontificalis, Prolog, Ed. CHIBNALL. S. 4: *In hiis autem que dicturus sum nichil auctore Deo scribam, nisi quod uisu et auditu uerum esse cognouero, uel quod probabilium uirorum scriptis fuerit et auctoritate subnixum.*
[417] Vgl. MONAGLE, Writing of History, S. 219.
[418] Vgl. ebd. Sie verweist dabei auf Johannes im Metalogicon I, 1 (PL 199), S. 827: *Brutescent homines si concessi dote priuentur eloquii, ipsaeque urbes uidebuntur potius pecorum quasi saepta quam coetus hominum nexu quodam societatus feoderatus, ut participatione officiorum et amica inuicem uicissitudine eodem iure uiuat*.

zeugen von einer immer klarer werdenden gesellschaftlichen Vision, die jedoch nicht primär einem politischen Interesse entspringt, sondern eben einem gelehrten, theologisch und juristisch gebildeten Geist, der neue Gedanken in den akademischen Diskurs einbringen will. Seine persönliche Spiritualität verschwindet zwar in seinen Schriften hinter seinem stark systematischen Denken, wird jedoch an einigen Stellen offenbar, nicht zuletzt in seinem Offizium zu den Marienfesten.
Bei seiner Arbeit spielte für Radulfus die Anerkennung seiner Zeitgenossen durchaus eine Rolle, wie sich in seinen Bemühungen um höchstrangige Approbation seiner Werke ablesen lässt. Die dünne Überlieferung seiner Werke zeigt zwar, dass dieses Ziel wenn überhaupt, dann nur sehr kurzfristig erreicht werden konnte. Dennoch sind mit seinen Werken Quellen überliefert, die sowohl ein deutliches Zeugnis für die Ideengeschichte der letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts sind, als auch eine Sammlung origineller Gedanken, deren Analyse und Darstellung einen fruchtbaren Beitrag für die Forschung zu dieser Epoche bietet.

Radulfus Nigers Umgang mit Geschichte und Bibel innerhalb seiner Bibelkommentare muss in die großen Strömungen des 12. Jahrhunderts eingeordnet werden, in denen Geschichte auf verschiedene Weise von der Exegese aus gedacht wurde. Insbesondere sein Umgang mit der Geschichte als das sichtbare Material, durch das unsichtbare Wahrheiten erkannt werden können, die viktorinische Betonung des historischen Wortsinns, sein Verständnis der Geschichte primär als Geschichte der Kirche, aber auch seine typologische Einbeziehung historischer Ereignisse in die Auslegung sowie sein Selbstverständnis als Exeget, der gewissermaßen als „Dolmetscher Gottes“ agiert, ist grundgelegt im Denken seiner Zeit. Er entwickelt jedoch ausgehend davon besonders in seiner exegetischen Arbeit eine eigene Systematik, die Gegenwart und Geschichte in der Allegorie biblisch verankert und daraus politische und normative Grundsätze ableitet, wie die folgenden Analysen seiner Werke zeigen.

Für die exegetische Arbeit Radulfus Nigers ist die grundsätzliche Feststellung Mark Clarks von Bedeutung, dass Bibel und Theologie im 12. Jahrhundert nicht getrennt voneinander verstanden werden können.[419] Clark schreibt dazu:

> „In studying them separately, twentieth-century and twenty-first-century scholars have missed not only the unity of that project but also its essential outlines. We put logic on the one side and moral questions on the other, a mistake Peter Lombard and his Parisian successors never made. If we wish to understand them correctly, we will have to study their

[419] Vgl. CLARK, Peter Lombard, S. 271.

> work as it existed in the twelfth, thirteenth, and fourteenth centuries. It is a historical fact that twelfth- and thirteenth-century masters treated all manner of questions, be they historical, logical, philosophical, theological, etc., whenever they arose in their classrooms. Modern scholars, therefore, cannot hope to understand those thinkers without studying their works in their entirety."[420]

Diese „integrierte Sicht" auf das theologische Arbeiten in diesem Kontext gilt ohne Frage auch für Radulfus Niger und zeigt sich in seinem Werk in außergewöhnlich deutlicher Form, da er nicht nur die historische, moralische und politische Dimension der biblischen Texte verbindet und seine historiographischen Werke gewissermaßen Nährboden seiner exegetischen Auslegung sind, sondern insbesondere auch aufgrund der engen Verbindung zwischen seinem rechtlichen Arbeiten und theologischen Denken.

[420] Ebd.

Pars II: Analyse

„Strukturale Exegese“ - ein methodisches Instrument zur Darstellung und Analyse der Bibelkommentare Radulfus Nigers

Die Auslegung der Bibel im 12. Jahrhundert wird geformt und beeinflusst durch verschiedene maßgebliche Neuheiten dieses Jahrhunderts. Am einflussreichsten waren dabei ohne Zweifel zum einen die Renaissance des Römischen Rechts und dessen Anwendung auf das theologische Denken, und zum anderen die (dadurch auch beeinflusste) Entstehung der Scholastik als systematische Beschäftigung mit wissenschaftlichen Fragen. Auch die äußere Form der Bibelkommentare veränderte sich und die Form der glossierten Bibel gewinnt an Beliebtheit.[421] Während Radulfus Niger hinsichtlich der Form seiner Kommentare ganz in der Tradition der Kirchenväter bleibt und etwa mit der Benennung seiner Königskommentare als *Liber Moralia Regum* diese Tradition noch unterstreicht, ist die zugrundeliegende Denkweise zwar beeinflusst vom oben dargestellten Denken seiner eigenen Zeit, seine Methode jedoch ohne Zweifel auch im Vergleich zu seinen Zeitgenossen originell.

Es stellt sich folgend die Frage, wie die hier erarbeitete spezifische Denk- und Arbeitsweise Nigers in ihrer Originalität verstanden und zum besseren Verständnis in unser modernes analytisches Denksystem übersetzt werden kann. Die dieser Arbeit zugrundeliegende Lektüre der alttestamentlichen Bibelkommentare Nigers, die mit einem besonderen Interesse für die Bereiche Rechtsverständnis, Kirche und Staat, Herrschaftslegitimation, Geschichtsbild und Kirchenbegriff erfolgten, führte zu der Überlegung, diese Arbeits- und Denkweise in Radulfus Nigers Bibelkommentaren mit dem Begriff einer „strukturalen Exegese“ zu beschreiben.[422]

Es dabei geht keinesfalls darum – wie es gerade im letzten Jahrhundert mehrfach versucht wurde – strukturalistische Methoden auf die Bibel anzuwenden. Diese Versuche weisen in ihrem eigenen fachlichen und wissenschaftsgeschichtlichen Kontext möglicherweise eine interessante wissenschaftsgeschichtliche Perspektive auf, sind jedoch für diese Untersuchung, die eine historische Analyse der Exegese des 12. Jahrhunderts zum Thema hat, irrelevant.[423]

---

[421] Hierbei gilt es auch zu beachten, dass sich die Glossierung der Bibel parallel zur Glossierung von Rechtstexten vor allem dem *Decretum Gratiani* entwickelt und ohne Frage auch gegenseitig beeinflusste.

[422] Die folgende Darstellung zu Radulfus Nigers Methodik ist ein Ergebnis der im Rahmen dieser Arbeit erfolgten Analyse seiner Bibelkommentare, welches hier vorweg genommen wird, um seine Herangehensweise an die behandelten Themenbereiche im Folgenden besser nachvollziehen zu können.

[423] Vgl. etwa die interessante Zusammenfassung dieser Entwicklung in der Rezension zu Daniel PATTE, "What is Structural Exegesis?“, Philadelphia 1976 von Garret BARDEN, (Thomist: a Speculative Quarterly Review 41/4) Washington, 1977, S. 596-601. Die Strukturanalyse, die für die Bibel bisher erfolgt ist, ist im Grunde eine literaturwissenschaftliche Strukturanalyse angewandt auf die Bibel als literarisches Werk, bzw. eine Darstellung der sich überschneidenen erzählerischen Struktur der verschiedenen biblischen Bücher, vgl. dazu etwa JOBLING,

Vielmehr wurde ausgehend von einer eingehenden Analyse dieser Exegese des späten 12. Jahrhunderts ein Umgang mit der Bibel entdeckt, der Züge aufweist, die, wenn man so will, in einem mittelalterlichen Sinn als „struktural“ oder „strukturalistisch“ zu bezeichnen sind. Gemeint ist damit selbstverständlich nicht eine anachronistische Vorwegnahme des modernen sprachlich-strukturalistischen Zugangs. Gemeint ist damit vielmehr, dass in den politischen und gesellschaftlichen Ideen, die Radulfus Niger im Rahmen seiner Bibelexegese ausformuliert von ihm eine zugrundeliegende Struktur gefunden wird, welche sich an bestimmten Begriffen festmachen lässt. Um diese Methode zu kennzeichnen, soll der Begriff „struktural“ als Hilfsmittel dienen.

Die Abwendung in der Bibelauslegung von einer Exegese, die vorrangig auf den geistlich-moralischen Wachstum des Individuums ausgerichtet war, hin zu einer „strukturalen“ (im folgend definierten Sinn) Exegese, welche darüber hinaus die Veränderung der politischen Realität als Ziel hat, steht in einer Wechselwirkung mit der maßgeblichen Veränderung des politischen Denkens. Dieses verlegte in ebendieser Zeit den Schwerpunkt politischer Bedeutung von der einzelnen (Autoritäts-)Person und deren moralisch-historischer Bedeutung oder auch dem speziellen historischen Moment weg und hin zu einer philosophischen oder rechtlichen Struktur als Grundlage politischen Denkens. Oder vereinfacht gesagt: Während noch im 10. Jahrhundert die Heiligenvita und Fürstenspiegel eng verknüpft sowohl als gelebte Idealauslegung der Bibel, wie auch als Maßgabe für politisches Handeln verstanden wurden, wird dies in Schriften wie den Bibelkommentaren Radulfus Niger ergänzt durch eine systematische Auslegung der Bibel als Grundlage für rechtliche, moralische, politische Strukturen. Diese haben zwar verbunden mit, aber unabhängig von einzelnen Personen ihre Legitimation, ihre Bedeutung und ihren Wert. Damit wird die Bibelexegese zu einem wichtigen Indikator innerhalb der politischen Ideengeschichte auf dem Weg zu einem konstitutionalistisch geprägten Denken, dessen Anfänge, wie schon Tierney überzeugend darlegte, im 12. Jahrhundert zu finden sind.[424]

Natürlich war die Bibel in der mittelalterlichen Geistesgeschichte immer Denkgrundlage und Letztautorität für jegliche Fragen politischer, moralischer und rechtlicher Art. Neu ist im 12. Jahrhundert jedoch die Auslegung der Bibel als Struktur wie sie sich bei Radulfus Niger findet. Diese ergibt sich aus der typologischen Verbindung verschiedener alt- und neutestamentlicher Schriftstellen mit unter anderem (römisch)-rechtlichen Denkmustern. Der Exeget versteht und

D., The sense of biblical narrative: Structual Analyses in the Hebrew Bible, Bd. 1, (Journal for the study of the Old Testament, Supplement Series 7) Sheffield 1986.

[424] Vgl. TIERNEY, B., Medieval Origins of Constitutionalism: Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650, Cambridge 1982, wobei dieser vor allem die Bedeutung des mittelalterlichen Konziliarismus für die Ausbildung staatlich-konstitutionellen Denkens betont.

nutzt diese Grundlage als der Realität zugrundeliegende und diese bewegende Struktur. Nicht mehr der einzelne politische und historische Akteur ist also der vorrangige Motor der Heilsgeschichte, sondern verschiedene soziale und politische Strukturen der jeweiligen Gegenwart, welche in abstrakter Form in der Bibel vorgezeichnet sind.[425] Aufgabe des Exegeten selbst ist es demnach, aus seiner historischen Position heraus diese Strukturen zu erkennen und darzulegen.

Die Bibel ist also für Radulfus gewissermaßen ein Ordnungssystem, in dem abstrakte (metaphysisch gesetzte) Regeln für zum Beispiel die politische, rechtliche, historische oder moralische Konstitution eines Individuums oder einer gesellschaftlichen Entität vorgezeichnet sind.[426] Alles, was der einzelne Exeget, Theologe oder auch Historiograph macht, sagt oder schreibt, macht von diesem System bewusst oder unbewusst Gebrauch. Das bedeutet aber für Radulfus auch, dass dieses Regelsystem der Bibel oder der Geschichte in seiner Ganzheit nie unmittelbar zum Vorschein kommt. Es findet immer nur einen individuellen Ausdruck in dem jeweiligen historischen Geschehen, einem Schriftstück, einer Person etc. und in der Auslegung der Bibel hinsichtlich dieser. Der einzelne Akteur oder das einzelne Ereignis bedient sich nur eines ganz kleinen Teils des unterliegenden Strukturregulariums. Ohne dieses Ordnungssystem, welches den Akteur, das Subjekt oder das Ereignis in einen Relevanzhorizont für andere Akteure, Subjekte und Ereignisse stellt, wären dieses alleine für die anderen irrelevant. Damit wird die Bibelexegese also gewissermaßen zur grundlegenden Erkenntnisquelle für politische und gesellschaftliche Fragen.

Eben diese Besonderheit der „strukturalen“ Bibelauslegung, die bei Radulfus zu finden ist, unterscheidet sich von den sonstigen Bestrebungen der Exegese in diesem Jahrhundert nach Vollständigkeit und Einheitlichkeit der biblischen Auslegung im Sinne einer Stringenz der historischen „Phänomene“, also der Schaffung eines ganzheitlichen, klaren Bildes, wie sie oben

[425] Selbstverständlich ist dabei für den mittelalterlichen Autoren ebenso wie Leser, dass diese Strukturen göttlich geschaffen sind und den *ordo naturalis* ausformulieren, wenn auch in seiner durch die Erbsünde deformierten Form.

[426] Der folgende Absatz ist eine teils wörtliche Übernahme der Strukturalismus-Definition von Christian STEGBAUER, aus dem Handbuch Netzwerkforschung, hg. v. DEMS., u. Roger HÄUßLING, S. 291f. Die Verfasserin hat hier eine Übernahme des modernen, sprachwissenschaftlichen Strukturalismusbegriffs auf die Exegese des 12. Jahrhunderts versucht, indem sie die Formulierungen dieser Lehrbuchdefinition zum Teil übernommen und für die Vorgehensweise Radulfus Nigers angepasst hat, um die Parallelität dieser gedanklichen Vorgehensweise zu unterstreichen. Stegbauer schreibt wörtlich: „Sprache ist also ein Ordnungssystem, in dem abstrakte Regeln gelten. Das, was der Einzelne von sich gibt, macht davon Gebrauch. Das bedeutet aber auch, dass „Langue“, also das Regelsystem der Sprache – in seiner Ganzheit (außer vielleicht durch einen wissenschaftlichen Zugang) nicht zum Vorschein kommt. Sie findet immer nur einen individuellen Ausdruck – sprechen kann nur ein Einzelner – keinesfalls ein Ordnungssystem. Der einzelne Sprecher bedient sich nur eines ganz kleinen Teils des unterliegenden Strukturregulariums. Ohne das Ordnungssystem, welches von demjenigen, mit denen er spricht, auch verstanden wird, wäre Verstehen unmöglich.“

dargestellt wurden. Eine Grundthese dieser Arbeit ist also, dass Radulfus sich in diesem methodischen Aspekt nicht in die genannten Strömungen einfindet, sondern dass das Stückhafte seines Stils ebenso wie die Auswahl der von ihm kommentierten Bücher Hinweise für eine solche Art „strukturaler Exegese“ liefern.

Um eine begriffliche Präzisierung zu erreichen und um die Denkansätze des modernen strukturalistischen Denkens hinsichtlich ihrer Nützlichkeit für das Verstehen der Arbeitsweise Nigers zu analysieren, sei hier ein kurzer Blick in die Grundsätze der Lévi-Strauss’schen Denkweise gewagt. Die strukturalistische Unterscheidung von Synchronie und Diachronie eignet sich dabei als Instrument eines Verständniszugangs für diese Art der Bibelauslegung des 12. Jahrhunderts. Dabei findet sich zum einen die historische Auslegung der Bibel, die erstens die Auslegung biblischer Themen und Ereignisse anhand historischer Geschehnisse im Kontext eines heilsgeschichtlichen Verständnisses vollzieht und zweitens die Tradition der Auslegungen von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart des Exegeten mit einbezieht – dies wären Formen eines „diachronen Zugangs“. Zum anderen jedoch wird zumindest bei Radulfus, wohl aus der Kommentierung des Römischen Rechts herkommend die Exegese in „synchroner“ Weise immer wichtiger, die das „Überhistorische“ der Bibel als Muster für politische, moralische und rechtliche Regeln und Funktionsweisen interpretiert. Allegorien oder bestimmte biblische Bilder sind zwar für Radulfus bestimmte sprachliche Signifikanten, jedoch in ihrer Bedeutung keineswegs als statische Bausteine zu verstehen, sondern in ihrer Anwendung dynamisch.

Lévi-Strauss sprach hinsichtlich der Aufgaben des strukturalistischen Ansatzes in der Ethnologie davon, dass es notwendig sei, das „Willkürliche auf eine Ordnung zurückzuführen, eine Notwendigkeit zu entdecken, die der Illusion der Freiheit innewohnt.“[427] Eben diese Rückführung des „Willkürlichen“ der politischen und historischen Ereignisse und Handlungen in der Geschichte auf das Ordnungsgefüge, dass eben dem Exegeten zufolge in der Bibel enthalten ist, scheint eine exegetische Aufgabenstellung dieses Exegeten des späten 12. Jahrhunderts zu sein.[428] Die Antwort eines Otto von Freising war es noch dieses

[427] LÉVI-STRAUSS, Claude, Mythos und Bedeutung. Fünf Radio-Vorträge, Frankfurt a. M. 1996, S. 74. Es wäre dabei auch ein lohnenswerter Ansatz die typologische Arbeitsweise Radulfus Nigers im Kontext der vergleichenden Methodik von Lévi Strauss zu untersuchen, die diese mehr im Sinne einer unterbewussten Generalisierung versteht, von der aus wiederum verschiedene Schlüsse gezogen werden können über Inhalt und Form des Verglichenen. Dieser kann jedoch an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden. Vgl. dazu DESCOLA, P., Anthropological Comparatisms: Generalisation, Symmetrisation, Bifurcation, in: Regimes of Comparatism. Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology, hg. v. Renaud GAGNÉ; Simon GOLDHILL; Geoffrey LLOYD, (Jerusalem Studies in Religion and Culture 24) Leiden [u.a.] 2019, S. 204-205.

[428] Die sich daraus ergebende theologische Fragestellung nach der Determination menschlicher Entscheidungen kann an dieser Stelle nicht weiter behandelt werden. Für Radulfus Niger spielt sie auch nicht explizit eine Rolle.

Ordnungsgefüge in der – nur historisch-empirisch, oder eben prophetisch zugänglichen – linearen Heilsgeschichte oder für Otto noch genauer in der „Geschichte zweier Staaten“ zu sehen, in welcher er die Ereignisse in das augustinische Schema der Heilsgeschichte einfügt. Radulfus bewertet die Geschichte nur als einen Aspekt dieser Ordnung, der jedoch keinesfalls nur in seiner linearen Entwicklung, sondern vielmehr in seinen strukturalen Einzelaspekten, also seinen spezifischen Ereignissen, Personen und Entwicklungen auch unabhängig von deren Einordnung in die diachron-lineare Struktur der Geschichte maßgeblich ist. Das erklärt nicht nur die Art und Weise seiner Bibelauslegung, sondern ebenfalls den völlig nüchternen Stil seiner Chronik, die ohne jegliche Geschichtstheorie eine reine Aneinanderreihung eben dieser Fakten ist, derer er zur strukturalistischen Auslegung in seiner Exegese bedarf.

Während Saussure bezogen auf die Sprachforschung die Notwendigkeit der Trennung der synchronen und diachronen Herangehensweise betont, sind sie in der exegetischen Forschung des 12. Jahrhunderts untrennbar dadurch miteinander verbunden, dass die „überhistorische“ Struktur der Bibel, im Logos in der Geschichte inkarniert ist, also mit der Inkarnation im mittelalterlichen Verständnis gewissermaßen eine Überschneidung beider systematischer Verständnisweisen passiert, die die Verbindung beider Zugangsweisen von der Bibel auf die jeweiligen Gegenwart für den mittelalterlichen Autoren notwendig macht.[429] Hinter diese schon in der Spätantike verwurzelte Grundbedingung, kann auch im 12. Jahrhundert nicht zurück gegangen werden. In der konkreten Auslegung, also dem Bibelkommentar selbst, ist jedoch eine Trennung dieser beiden Herangehensweisen voneinander zu erkennen.
Caspary spricht in seiner brillanten Darstellung der exegetischen Struktur der spätantiken Kirchenväter von dem Ineinanderwirken von dialektischer und zirkulärer Struktur der Exegese, wobei die zirkulären Strukturen sich seiner Meinung nach vor allem in der Exegese des Neuen Testaments finden und immer die Dialektik von Altem und Neuem Testament voraussetzen.[430] Die „paulinischen Paare“, also Fleisch-Geist, Altes Testament-Neues Testament usw. von denen er spricht und die er in gewisser Weise auf den Gegensatz „innerlich“ und „äußerlich“ runterbricht, zeigen nicht nur die Grundstruktur spätantiker Typologie, sondern verweisen auch auf das Verständnis einer ontologischen Struktur des Seins.[431] Diese Dialektik scheint in den

Die Handlungen des/der Einzelnen innerhalb der Geschichte werden für ihn nicht durch das dahinterliegende Ordnungsgefüge bestimmt, sondern verhalten sich dazu.
[429] Vgl. CASPARY, Politics and Exegesis, S. 114f.
[430] Vgl. ebd. S. 118.
[431] Vgl. CASPARY, Politics and Exegesis, S. 121. Aus genau diesem Grund unterscheidet sich der Zugang dieses mittelalterlichen „exegetischen Strukturalismus“ von dem Ansatz Lévi-Strauss’. Dennoch ist seine Unterscheidung zwischen der irreversiblen und der reversiblen Zeit des Mythos durchaus hilfreich für die

Bibelkommentaren Radulfus Nigers bis zu einem gewissen Grad in einer Synthese der Gegensätze in einer Struktur aufzugehen. Nicht mehr der Dialog zwischen Altem und Neuem Testament gibt darin die Exegese vor, sondern die dieser Dialektik innewohnende Hierarchisierung von Alt und Neu, Innerlich und Äußerlich wird weitestgehend aufgelöst, indem die Kirchengeschichte und die Gegenwart des Autors selbst als Bezugspunkte auf eine synchrone Analyseebene mit dem Alten und Neuen Testament gehoben werden. Damit verbunden ist bei Radulfus eine zum Teil völlige Loslösung der biblischen Bewertungskategorien ihrer Geschichten. Radulfus führt das soweit, dass er biblische Geschichten, wie etwa die Geschichte von David und Batseba (2 Sam 11,1-27) zum Teil auf ihre Erzählstruktur bzw. Personenkonstellation reduziert. Die moralische Bewertung des Ehebruchs als Grundsünde Davids, wie sie in der Bibel hervortritt, spielt damit also keine Rolle in seiner Auslegung (oder zumindest einer Variante davon). Er verwendet lediglich die strukturale Konstellation der Handlungen David, Batsebas, Urias und Joabs, um daran seine politischen und historischen Ideen festzumachen.

Bezogen auf die hochmittelalterliche Exegese Nigers ist hierbei besonders bemerkenswert, dass wir von ihm sowieso ausschließlich alttestamentliche Exegese haben. Auch wenn in dieser stellenweise durchaus die klassische Dialektik beider Testamente fortgeführt wird, ist diese Typologie der Testamente nicht das grundlegende Strukturmerkmal. Die Geschichte und besonders die Gegenwart bekommen hingegen als Bezugspunkte eine neue Bedeutung. Aspekte und Personen dieser werden gleichsam Zeichen oder Signifikanten der darunterliegenden Struktur.[432]

Ohne die strukturalistischen Theorie für die Analyse der Exegese Nigers übernehmen zu wollen, sei hier dennoch auf die darin erfolgte äußerst nützliche Unterscheidung zwischen Vorstellung und Ausdruck, signifié und signifiant, dem Zeichen und dem Bezeichneten, als Denkanstoß aufgenommen.[433] Ohne zu tief in die komplexe Verbindung einzugehen, wird sehr schnell klar, dass die Anwendung der Frage des Verhältnisses von Laut und Schrift, benannter Wirklichkeit und der Art der vermittelnden Instanz für die Bibelauslegung relevant sein muss

Darstellung von Nigers Verständnis von Bibel und Geschichte, vgl. LÉVI-STRAUSS, C., Die Struktur der Mythen, in: Strukturelle Anthropologie, hg. v. DEMS., Frankfurt a. M. ²1969, S. 226-254.

[432] Diese Bezeichnung als „Signifikanten“ muss dabei besonders in ihrer Abgrenzung zu den zeitgenössischen Begriffen von Typologie, Allegorie, aber im Falle von Radulfus Niger vor allem auch dem „Exempla“-Begriff verstanden werden, der gerade durch die persönliche Nähe Johannes von Salisburys als Vergleichsmoment naheliegt. Vgl. dazu MOOS, P, v., The use of exempla in the Policraticus of John of Salisbury, (Studies in Church History Subsidia 3) 1994, S. 207-261.

[433] Vgl. BRÜGGER, N., Vigsø, O., Strukturalismus, S. 35., vgl. dazu auch SAUSSURE, F. de, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, hg. v. Charles BALLY; Albert SECHEHAYE, 2001, S. 77ff.

und in dieser Zeit durchaus auch reflektiert wurde.[434] Der exegetische Ansatz Radulfus Nigers fordert derartige philosophische Überlegungen geradezu heraus.

Beispielsweise steht der Begriff oder Name „David" in der klassischen Exegese sowohl für die historische Figur König Davids, als auch in der typologischen Wirklichkeit für Christus als „neuen David", und speziell bei Radulfus in der allegorischen Seins-Ebene für verschiedene Strukturen, wie etwa dem *status commune*, einer politischen Zustandsbeschreibung, der jedoch wiederum mit der Stadt Jerusalem identifiziert werden kann.[435] Es scheint jedenfalls unwahrscheinlich, dass jemand, der – wie sich im *Philippicus* zeigt[436] – dem Finden der ursprünglichen Bedeutung der hebräischen Wörter der Bibel viel Mühe widmete und gleichzeitig einen enormen Abstraktionsgrad innerhalb seiner Auslegung aufweist, ohne solche sprachphilosophischen Überlegungen zu verstehen ist.[437] Insofern kann also dieser Begriff einer „strukturalen Exegese" als Hilfsmittel dienen, die Arbeitsweise Radulfus Nigers in ihrer Besonderheit zu beschreiben und die Strukturen, die er in seinen Bibelkommentaren über die theologischen Komplexe hinausgehend darstellt, als ideengeschichtliche Grundlagen zu begreifen. Dies soll jedoch nicht anhand einer rein theoretischen Reflexion erfolgen, sondern vielmehr als begriffliches Instrument dienen, um die exegetische Herangehensweise Radulfus Nigers zu fassen.

Mit diesem Anspruch der analytischen Darstellung der von Radulfus ausgelegten konkreten politischen, ekklesiologischen und rechtlichen Strukturen innerhalb seiner Bibelkommentare wird in den folgenden drei Kapiteln seine Exegese untersucht. Die konkreten Inhalte seiner politisch-gesellschaftlichen Vorstellungen und Zielsetzungen insbesondere zur Rolle der Kirche und des Rechts werden dabei in der Darstellung seiner Verwendung von *historia* und *allegoria* mehtodisch zusammengeführt.

---

[434] Insbesondere ist dabei der zeitgenössische Kontext des Universalienstreits zu beachten, der sich mit eben diesen Fragen auseinandergesetzt hat. Gemeint ist hiermit die Auseinandersetzung zum Verhältnis von Universalien (Wesenheiten) und der Bezeichnung desselben. Der „moderate Realismus" ist dabei eine Art Zwischenposition zwischen extremem Realismus (Universalien als ontologisch reale Dinge) und reinem Nominalismus (Universalien existieren nur im Wort). Ausgehend von Aristoteles werden die Universalien als im Kopf existierende Dinge angenommen, die jedoch in den jeweils einzelnen Dingen eine reale Essenz finden.

[435] Vgl. dazu MR X, 22; LCL MS 25, fol. 161va: *Quippe de Jerusalem hoc est de comuni statu uidencium domini per fidei commercium.*

[436] Vgl. STAUB, Philippicus, S. 15-17.

[437] Smalley und darauf Schmugge arbeiteten den Kontext heraus, in dem auch Radulfus Niger versuchte, das Hebräische zu verstehen und wohl selbst versuchte, die Sprache zu lernen, vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 34; SMALLEY, Study of the Bible, 103f. und 149f.

3. Ecclesia

Es ist wenig überraschend, dass die *ecclesia*, die Kirche, in den Bibelkommentaren Radulfus Nigers eine Hauptakteurin ist. In seiner politisch-gesellschaftlichen Vorstellungswelt wird die Kirche durchaus als eine weltlich-historische Einheit verstanden, die in ihrer Konstitution, sowie in ihrer historischen Rolle im Alten Testament auf verschiedene Weise präfiguriert wird. Nigers Auslegung beschränkt sich dabei keinesfalls auf eine mystisch-spirituelle Auslegung der Kirche als „neues Israel“[438]. Er stellt dabei explizit die weltlich-institutionelle Seite der Kirche in den Fokus seiner Überlegungen. Das Hauptaugenmerk Nigers liegt dabei insbesondere auf der innerkirchlichen Hierarchie, der politisch-gesellschaftlichen Rolle der Kirche sowie ihrer Aufgabe hinsichtlich der Erhaltung innerer Einheit und der Reinheit ihrer Lehre.

Was Radulfus unter Kirche versteht und wie er sie als Strukturelement in seine exegetische Denkweise einbaut, wird folgend anhand fünf verschiedener, sehr spezifischer Themen dargestellt, welche deshalb ausgewählt wurden, da sie die für Radulfus maßgeblichen Elemente seiner ekklesiologischen Denkweise deutlich machen. Diese betreffen jeweils einen Kernaspekt seiner Vorstellung darüber, was die Funktion der Kirche innerhalb seiner typologischen Exegese auf der einen und die Rolle der Kirche innerhalb des gesellschaftlichen und historischen Kontextes auf der anderen Seite ist. Dabei zeigen sich in diesen vier Bereichen immer wieder deutliche Querverbindungen zu seiner Art der Exegese, seiner Rechtsvorstellung, seinem Geschichtsbild und seiner politischen Denkweise.

Die fünf Aspekte, die folgend genauer untersucht werden, sind: Erstens die *ecclesia primitiva* als biblische Präfiguration der Kirche und Strukturelement seiner historischen Auslegung der Bibel. Zweitens werden das Vorkommen und die Rolle von Häresien und Schismen für seine Definierung und Identifizierung der Ecclesia als Teil seines systematischen Denkens untersucht. Drittens geht es um das Verhältnis der Kirche zum Judentum, sowohl biblisch als auch historisch, und das sich daraus ergebende Selbstverständnis. Viertens wird seine Darstellung der Rolle von Geld, besonders des Kirchenzehnts und die damit verbundene institutionelle Grenzziehung zum weltlichen Einflussbereich, analysiert. Und schließlich fünftens sein Verständnis und seine exegetische Ausformulierung der kirchlichen Hierarchien und der Verankerung dieser im gesellschaftlichen System beleuchtet. Alle Themenbereiche behandelt er dabei hinsichtlich der beiden schon genannten Kernattribute und -aufgaben, die

[438] Diese klassisch typologische Auslegung der Kirche als das neue Volk Israel hat seine biblischen Ursprünge in 1 Röm 9, 22-26 und Barnabasbrief 13, 1-4. Radulfus baut hier auf den klassischen Auslegungen der Kirchenväter auf, vor allem Origenes, Contra Celsum 2,2f, (Fontes Christiani 50), S. 353-355., aber auch Augustinus, Sermones 4,8-34 (PL 38), S. 37-52.

Radulfus der Kirche zuschreibt, nämlich die Einheit der Kirche und die Reinheit der Lehre. In diesem Spannungsfeld behandelt Radulfus alle genannten Aspekte.

Der erste große Themenbereich betrifft die Kirche also vor allem in ihrer historischen Dimension. Dabei liegt der methodische Ausgangspunkt dieser Untersuchung in Radulfus' Verwendung der *ecclesia primitiva* innerhalb seiner Werke. Mit diesem Begriff verbindet sich sowohl in der Zeit Radulfus Nigers, als auch in der heutigen Forschung eine breite Diskussion darum, was genau mit der *ecclesia primitiva* gemeint ist und davon ausgehend auch eine Diskussion um ihre kirchenpolitische Instrumentalisierung.[439] Bei Radulfus ist dabei ohne Zweifel die frühe Kirche der Apostel, als auch die verfolgte Kirche gemeint.[440] Es scheint auf den ersten Blick, dass er hier eine Art der „reinen", vorbildlichen oder idealen Kirche sieht, vielleicht auch der „biblischen Kirche", die als Wurzel und Bezugspunkt seiner zeitgenössischen Kirche ebenso von Bedeutung ist, wie als Interpretationsinstrument für das Alte Testament. Die Untersuchung der *ecclesia primitiva* in seinen Arbeiten kann daher also zum Fallbeispiel oder Ausgangspunkt für sein geschichtliches Denken und sogar als „roter Faden" innerhalb seines Geschichtsverständnisses benutzt werden.

Der zweite Komplex bezieht sich auf die politische Verfasstheit der Kirche und zwar gewissermaßen innerlich und äußerlich. „Innerlich" meint hier die Definition von Kirche bzw. ihrer Lehre anhand der Abgrenzung zu Häretikern und Schismatikern, welche in allen Kommentaren, vor allem jedoch im Paralipomenon-Kommentar eine maßgebliche Rolle spielen. Im größeren Kontext wird dieses Verständnis von Häresien und Schismen in die Diskussionen seiner Zeit im Kontext des Dritten und vor allem im Vorfeld des Vierten Laterankonzils und der dortigen Verurteilung von (bestimmten und klar definierten) Häresien bzw. des Umgangs mit Häretikern allgemein eingeordnet. Gleichzeitig muss hier die immer problematischere Situation in Südfrankreich mit bedacht werden, die anti-häretische Schriften

[439] Die Debatte spitzt sich im Mittelalter immer mehr zu und hat sicherlich ihren Höhepunkt in der Reformation, dennoch spielen die Anfänge dieser Diskussion im 12. Jahrhundert eine maßgebliche Rolle. Zur Debatte im 12. und 13. Jahrhundert vgl. vor allem die verschiedenen Aufsätze von Glenn Olsen, der sich intensiv mit der Rezeption des Begriffs im 12. Jahrhundert auseinanderstze: OLSEN, G., The idea of the "Ecclesia Primitiva" in the writings of the twelfth-century canonists, (Traditio 25) 1969, S. 61-86; DERS., Reference to the ecclesia primitiva in eight century Irish Gospel exegesis, (Thought. A review of culture and ideas 54) 1979, S. 303-312; DERS., Recovering the homeland: Acts 4:32 and the Ecclesia Primitiva in St. Bernard's sermons on the Song of Songs (Word and spirit 12) 1990, S. 92-117; DERS.; The "Ecclesia primitiva" in John Cassian, the ps. Jerome commentary on Mark and Bede, in: Biblical studies in the early Middle Ages. Proceedings of the Conference on biblical studies in the early Middle Ages, hg. v., Claudio LEONARDI; Giovanni ORLANDI, Firenze 2005, S. 5-27.

[440] Die Übersetzung von *ecclesia primitiva* ins Deutsche offenbart Schwierigkeiten, die vermutlich auch im 12. Jahrhundert mit der Verwendung dieses Begriffs einhergingen: Die „frühe Kirche", oder „Urkirche" wird seither als kirchenpolitischer Schlagbegriff verwendet, welcher kaum von einer historischen Beschreibung zu trennen ist. Für diese Diskussion grundlegend ist vor allem die kürzlich erschienene Monographie von Stefan HEID, Altar und Kirche. Prinzipien christlicher Liturgie, Regensburg 2019, bes. S. 11ff.

geradezu herausforderte, da vor dem Konzil und dem Aufruf zum Albigenser-Kreuzzug die Lösung des Katharer-Problems durch überzeugende Missionare versucht wurde.[441]

Ging es Radulfus primär um die „Reinheit" des Glaubens oder um die Einheit der Gläubigen, um die Wahrheit oder die Einheit? Auch hinsichtlich der Interpretation von *De re militari* ist seine Bewertung von Häresien und Schismen in den Bibelkommentaren ein möglicher Ausgangspunkt für eine Neubewertung. Auch die Frage des Verhältnisses zum Judentum macht sich sowohl in der Abgrenzung der *ecclesia primitiva* von ihrer „Herkunftsreligion", dem Judentum fest, als auch in der Problematik der allegorischen Übernahme des Volk Gottes-Privilegs auf die Kirche. Radulfus muss als Exeget des Alten Testamentes der Frage begegnen, wie die historische und exegetische Verbindung zum Judentum die Kirche selbst definiert.

Auch die gewissermaßen „außenpolitische" Perspektive schaut nun vor allem auf die Positionierung der Kirche im gesellschaftlichen und politischen Kontext seiner Zeit und der Zeiten vor ihm. Ausgangspunkte sind dabei für Radulfus die biblische Ableitung kirchlicher Privilegien und Freiheiten von der politischen Autorität auf der einen und die Frage nach der Legitimierung weltlicher Autorität schlechthin auf der anderen Seite. Ein Aspekt, an dem sich diese Frage sehr gut festmachen lässt, ist die kirchliche Steuer, der Kirchenzehnt. Die Frage, wer diesen erhalten und verteilen darf, wird dabei für ihn zu einer Markierungslinie kirchlicher und königlicher Rechtssphären.

Eben diese Unterscheidung und Abgrenzung beider Sphären behandelt schließlich der letzte thematische Aspekt: Die Frage nach Kriterien, Maßstäben, Unterscheidungsmomenten und historischen Präzedenzfällen für die klare Trennung von Kirche und politischer Macht ist, wie eingangs beschrieben, nicht nur für die politisch-wissenschaftliche Elite im England seiner Zeit eine der Hauptfragen, sondern spielt auch im persönlichen Leben Nigers eine beachtliche Rolle. Damit verbunden ist natürlich die Frage nach der institutionellen Verfasstheit der Kirche. Dabei ist nicht nur der hierarchische Aufbau und dessen biblische (und rechtliche) Begründung von Interesse, sondern diese immer auch mit Kritik am Klerus verbunden, die in den Bibelkommentaren ebenso wie in *De re militari* nicht zu kurz kommt.[442] Bedauerlicherweise fehlen bei der MS 25 die letzten Kapitel, die dem Inhaltsverzeichnis zufolge genau diese kirchliche Hierarchie mit den jeweiligen Stufen zum Thema haben.[443] Es ist daher zu vermuten, dass sein Interesse an dem Thema und die Bedeutung, die er der kirchlichen Hierarchie für seine

[441] Radulfus wendet sich dieser Problematik sehr explizit in *De re militari* zu, wie in der Literatur an verschiedener Stelle deutlich gemacht wurden, vgl. dazu zuerst SCHMUGGE, De re militari, S.43.

[442] vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 44f; etwa DRM IV, 52, Ed. Schmugge, S. 233f.

[443] Vgl. Inhaltsverzeichnis der Moralia Regum, LCL 25, fol. 4va, z.B. XII, 28 De summo pontifice. Im Übrigen sind dadurch auch seine Ausführungen zum „*bello iusticie*" verlorengegangen, die ebenfalls für die Einordung von *De re militari* interessant gewesen wären.

Auslegungen zuschrieb, über das hinausgehen, was in seinen Bemerkungen dazu in den Kommentaren zu den Königsbüchern und dem Paralipomenon zu finden ist.

3.1. Ecclesia primitiva

Glenn Olsen widmete sich in einer Studie von 2005 der Begriffsuntersuchng von *ecclesia primitiva* und stellte darin fest, dass Johannes Cassianus (ca. 365-435) wohl der Erste war, der diesen Begriff verwendete.[444] Beda Venerabilis wiederum beschäftigte sich – etwa 300 Jahre nach Cassian – am ausgiebigsten mit dem Thema der „primitiven", der frühen Kirche.[445] Savigni weist auf den Gebrauch des Begriffs in Bedas Schrift *In primam partem Samuhelem* hin, was wiederum für die Verwendung bei Radulfus ein hilfreicher Verweis ist. Die Übernahme der Begrifflichkeit bei Radulfus über Bedas Kommentare liegt nicht nur aufgrund der Bedeutung Bedas für England nahe, sondern besonders, da Beda, wie Radulfus, über die Samuelbücher schrieb, der exegetische Kontext also der gleiche ist. Inwiefern auch die Art der Auslegung ähnlich ist, kann nur im Einzelfall untersucht werden. Elisabeth Mégier arbeitete über die Verwendung des Begriffs im Jesaja-Kommentar von Haimo von Auxerre, wo *ecclesia primitiva* mindestens 20 Mal verwendet wird, davon 16 Mal in Bezug auf die ersten, noch jüdischen Christen.[446] Sie stellt bei Haimo eine parallele Verwendung des Begriffs zu Bezeichnungen wie *credentes ex Iudaicis* oder *qui crediderunt ex Iudaicis* her.[447] Gemeint sind hier also die ersten Christen aus dem jüdischen Volk, mitunter auch als Gegensatz zu den Heidenchristen. Auch im 11. und 12. Jahrhundert war die *ecclesia primitiva* ein wichtiger Begriff der Kirchenreform. Hauptargumentationsweise war es, die ursprüngliche Kirche als das eigentliches, richtiges Modell der Kirche darzustellen, welches durch Reformen in Kirche und Mönchtum wieder erreicht werden sollte.[448] Für das 12. Jahrhundert schreibt Olsen besonders den Kanonisten einen maßgeblichen Einfluss auf dieses Narrativ zu. Er nennt dabei vor allem Stephen von Tournai und Rufinus, die beide in ihren *Summae* diesen Begriff verwendeten, indem sie auf alte Rechtsgewohnheiten und Sitten hinwiesen und diese als Argumente in rechtlichen Diskussionen anführten.[449] Dass Radulfus die Texte von Stephen von Tournai

[444] Vgl. OLSEN, G., The "ecclesia primitiva" in John Cassian, the Ps. Jerome Commentary on Mark and Bede, in: Biblical Studies in the Middle Ages, hg. v. Claudio LEONARDO, Giovanni Orlandi, Florenz 2005, S. 5.
[445] Vgl. ebd.
[446] Vgl. MÉGIER, E., Jewish Converts in the Early Church and Latin Christian Exegetes of Isaiah, ca. 400-1150, in: Scripture and History in the Middle Ages: Studies in Latin biblical Exegesis (ca. 350-ca. 1150), hg. v. DERS.; Peter DINZELBACHER, (Beihefte zur Mediaevistik 23) Frankfurt a. M. 2018, S.10.
[447] Vgl. ebd.
[448] Vgl. OLSEN, The idea of the "Ecclesia primitiva", S. 63.
[449] Vgl. ebd. S. 72: Olsen nennt hier das Beispiel der Diskussion um die Klerikerehe und um den Stand der Subdiakone.

vermutlich kannte, wird an anderer Stelle dargestellt.[450] Da er sich intensiv mit den beiden Rechten, also dem römischen und dem kanonischen Recht, beschäftigt hatte, ist es wahrscheinlich, dass er in seiner Zeit in Paris auch Rufinus gelesen hatte. Dieser rechtliche und politische Kontext des Begriffs war also auch Radulfus durchaus bekannt. Inwiefern er ihn selbst auch als politischen Begriff verwendet hat, ist zu untersuchen.[451] Eine freie Übersetzung des Begriffs als „Urkriche" würde ihm gerade nicht entsprechen – historisch gesehen scheint dieser Begriff der „Urkirche", oder „Urgemeinde", die *ecclesia primitiva* vor allem im reformatorischen Kontext spätestens Ende des 18. Jahrhunderts abgelöst zu haben.[452] Die im vorgelagerten „Ur"- offensichtlich enthaltene Wertung klingt zwar in der Verwendung des Begriffs in vorreformatorischen Schriften durchaus recht stark an, ist jedoch nicht notwendigerweise so eindeutig.[453] Hingegen ist die frühe Verwendung des Begriffs bei Radulfus deutlich zu unterscheiden von dem Verständnis der *ecclesia primitiva* als eines schlichten historischen Rückbezugs auf eine idealisierte „Urgemeinde". Vielmehr verwendet er sie als einen zwar auch historischen, jedoch sehr viel komplexeren, systematischen Begriff einer „frühen", und vor allem „ersten" Kirche wie die folgenden Ausführungen zeigen.

Die Frage nach der zeitlichen Begrenzung der *ecclesia primitiva* in der mittelalterlichen Literatur ist unklar. Sie reicht von einer sehr engen Definition als der Zeit der Anwesenheit Christi unter den Aposteln,[454] über Definitionen, die die frühen Kirchenväter und deren Zeit einschließen, oder die Zeit der Christenverfolgungen unter den römischen Kaisern, bis zur Konstantinischen Wende. Letzteres scheint für die meisten Autoren der späteste Endpunkt der *ecclesia primitiva* zu sein, welche auch als die „apostolische Kirche" bezeichnet wurde.[455] Das Narrativ einer Kirche, die nach dieser Zeit durch Geld, Besitz und Korruption schlechter wurde, seitdem an ihrer ursprünglichen Reinheit in der Zeit der Märtyrer eingebüßt hat und durch

---

[450] Vgl. dazu Kap. 4.9., Anm.920. Radulfus scheint hier den Begriff des *convivium* von Stephen übernommen zu haben, den dieser eindrücklich im Prolog seiner Summa einführt. Vgl. dazu KALB, H., Studien zur Summa Stephans von Tournai. Ein Beitrag zur kanonistischen Wissenschaftsgeschichte des späten 12. Jahrhunderts, (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte 12) Innsbruck 1983, S. 29ff.

[451] Dafür ist ein Blick in *De re militari* aussagekräftig. Er verwendet den Begriff der *ecclesia primitiva* dort im zweiten Buch, Kap. 4, wenn er auf die Vereinigung der Juden- und Heidenchristen durch die Kirche hinweist in DRM II, 4, Ed. SCHMUGGE, S. 134: *Hoc enim diademate coronavit statum pacificum mater ecclesia Iudeorum et gentium, laboris ecclesie primitive coadunatis eis ad fidei simbolum*.

[452] Vgl. VOLP, U., Idealisierung der Urkirche (ecclesia primitiva), auf: Europäische Geschichte Online [Elektronische Ressource]: EGO = European history online, hg. vom Institut für Europäische Geschichte Mainz, 2011, URL: http://www.ieg-ego.eu/volpu-2011-de [02.03.2023; 14:39], S. 4.

[453] Ebd., S. 4: Volp sieht die Entwicklung dieses Begriffs der „Urkirche" sehr stark durch die aufklärerischen Schriften von Rousseau, Herder und Goethe beeinflusst, die das „Urchristentum" in einen starken Gegensatz zu den sich entwickelnden Kirchen, vor allem der katholischen Kirche des Mittelalters stellten. Da diese Sichtweise den Begriff der „Urkirche" bis heute sehr stark geprägt hat, jedoch nicht dem Hochmittelalterlichen Begriff entspricht, oder sogar völlig entgegensteht, soll hier auf eine Übersetzung der *ecclesia primitiva* in diese Richtung verzichtet werden.

[454] Anselm von Havelberg sieht diese enge Definition vor, vgl. OLSEN, Ecclesia Primitiva, S. 81.

[455] Vgl. ebd., S. 82.

Häresien und innere Schwierigkeiten angegriffen wird, wurde im 12. Jahrhundert entwickelt und spielte dann im 13. Jahrhundert in der Armutsdiskussion wieder eine bedeutende Rolle.[456] Inwiefern Radulfus dieses Narrativ übernimmt und welche Bedeutung sich hieraus für sein Kirchenbild ebenso wie sein historisches Verständnis ablesen lässt, soll die Analyse seiner Verwendung dieses Begriffs ergeben.

3.1.1. Die *ecclesia primitiva* in den Bibelkommentaren

Radulfus teilt zwar sowohl die Verwendung der Begrifflichkeit als auch die scharfe Kritik an der Kirche der nachkonstantinischen Zeit mit den patristischen Vorgängern, geht in seiner eigenen Darstellung der Geschichte und Rolle der *ecclesia primitiva* jedoch differenzierter vor. Etwas einfacher als der Endpunkt der *ecclesia primitiva* ist der Anfangspunkt derselben in seinen Schriften zu finden. Radulfus beschreibt sie als direkt von Christus, dem neuen David ausgehend:

> „Deshalb rief Johannes am erhellenden Morgen des Tages der Reue das Volk Gottes in diesem Tal der Tränen auf, Buße zu tun, denn das Reich Gottes nähert sich: an jenem Morgen erstand David als Christus oder die frühe Kirche auf und überlies die Herde dem Aufseher und verließ die Sorge um die Unternehmnungen der Engel und Menschen nicht, damit sie so fortschreite zum Heil der anderen."[457]

Christus selbst habe also die Sorge um die junge Christenheit nach seiner Auferstehung der frühen Kirche übertragen, blieb jedoch als Schutzherr bei ihr, während sie selbst, wie Radulfus an anderer Stelle deutlich macht, „im Blut der Martyrer" entstanden sei.[458]

Ein sehr detailliertes Bild seiner Vorstellung der Situation der *ecclesia primitiva* und der Vorgänge bei und nach Gründung der Kirche findet sich in seinem Numerikommentar. Es handelt sich hierbei um die Auslegung von Numeri 9,15. Die Vulgata schreibt hier: „*Igitur die qua erectum est tabernaculum, operuit illud nubes. A vespere autem super tentorium erat quasi*

---

[456] Nach OLSEN, The idea of the "Ecclesia primitiva", S. 84 im 12. Jahrhundert vor allem vertreten von Bernhard von Clairvaux. In den folgenden Jahrhunderten, v.a. im 14. Jahrhundert taucht der Begriff vermehrt im Kontext von Reformbestrebungen auf, etwa bei Nikolaus Cusanus an zwei Stellen vgl. ALBERIGO, G., Die *forma ecclesiae* im christlichen Humanismus unter besonderer Berücksichtigung des Nikolaus Cusanus, (Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 21) 1974, S. 215f. Im 13. Jahrhundert dann wiederum prominent in der Argumentation William von Ockhams verwendet wird, vgl. dazu LEFF, G., The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology, (The Journal of Theological Studies, N.S.18/1) 1967, S. 81f.

[457] MR V, 7; LCL MS 25, fol. 63va: *Mane utique illucente die penitentie populo dei . in hac ualle lacrimarum : clamante Johanne agite penitentiam . appropinquat . enim regnum celorum : mane illo : surrexit David Christus uel ecclesia primitiva et commendavit gregem custodi . non deserens curam sibi commissorum angelorum uel hominum quamuis proficisceretur ad salutem aliorum […].*

[458] DK I, 12; LCL, MS 24, fol. 73ra: *[…] in sanguine martyrum fundanda erat ecclesia […]*.

species ignis usque mane." Radulfus stellt hierbei einen direkten Bezug her von der Errichtung des Zeltes der Bundeslade zur Einsetzung der Kirche, genauer der *ecclesia primitiva*. Die Wolken interpretiert er als „die Wolken der Erschütterungen, die die Kirche verhüllen, die sie behinderten, weil die Lehre des Glaubens oder ihre Predigt ja nicht sofort von Anfang an frei war."[459] Mit der Freiheit von Lehre und Predigt bezieht er sich auf die nur im Untergrund arbeitende Kirche, der dann, wie er folgend weiter auslegt, das „Feuer der Verfolgungen folgt, durch die Juden und durch die Heiden, nachdem diese von der Verbreitung des Glaubens und der Beseitigung der Anstößigkeiten sowohl der Juden als auch der Heiden Kenntnis bekommen hatten."[460] Der Grund für die Verfolgungen ist also nach Radulfus, dass die christliche sich ausbreitende Lehre die *spurcitiae* der jüdischen und der heidnischen Religion zutage treten ließ. Vor allem jedoch sieht er die *plurima*, also die immer größer werdende Menge der Anhänger der Christen, die Radulfus hier als *ignota secta* bezeichnet, als ausschlaggebenden Grund für die Verfolgungen.[461] Die biblischen Zeitangaben „*a vespere […] usque mane"* legt Radulfus wiederum hinsichtlich einer historischen Periode aus: Vom „dunklen und öffentlichen Ende der Erschütterung, beginnt das Feuer der Trübsal sich zu zeigen" - hier meint der den Zeitraum der Christenverfolgungen, „bis zum Sonnenaufgang am Morgen der Kenntnis der verbesserten Bedingungen, als der Glauben nach den letzten Widrigkeiten angenommen wurde."[462] Auch trotz der Verfolgungen kam es zur Ausbreitung der *ecclesia primitiva*, wobei das Ende der Verfolgungen auch mit einer „Ermüdung der Kirche unter den Qualen der Belastungen" [463] einherging. Die *ecclesia primitiva* kennzeichnet hier also die verfolgte Kirche und wird als Subjekt der ersten Epoche der Kirchengeschichte zur Markierung für Nigers Periodisierung.

Das von ihm applizierte Narrativ bringt das 22. Kapitel seines sechsten Buches der Moralia Regum anschaulich zum Ausdruck:

---

[459] NK II, Prolog; LCL MS 23, fol. 27vb: *Itaque ordinata quodammodo ecclesia priori modo : quodammodo repperit a principio . ab erecto tabernaculo ut deinceps ueluti determinata dietarum profectionis . et mansionum numero : coordinetur profectus ecclesie institutio . die igitur erectionis tabernaculi . et institutionis ecclesie primitiue . operuit nubes uexationis ecclesiam . quae impediret eam . quoniam non statim ab inicio : libera fuit doctrina fidei . uel eius praedicatio […]*.

[460] NK II, Prolog; LCL MS 23, fol. 27vb: *Successit itaque nubi diurne uexationis : ignis persecutionis. Accepta quippe noticia propositi fidei . et eliminationis spurciciarum . tam iudeorum . quam gentium.*

[461] Ebd. weiter; NK II, Prolog; LCL MS 23, fol. 27vb: *Primo tamquam ignote secte que plurima eis placitura . eis que displicerent interponeret : uexationibus obuiauerunt . demum uero percepta noticia eliminationis error suorum : palam sese fidei opposuerunt . secundum quod in euangeliis docetur . et in actibus apostolorum*.

[462] Ebd. weiter; NK II, Prolog; LCL MS 23, fol. 27vb: *A uespere super tentorium erat quasi species ignis usque mane : quoniam ab occulte uel puplice uexationis fine . incoaret ignis tribulationis manifeste : quo usque orietur . mane scientie conditionis emendatione . suscepta fide finita aduersitate*. (Komm. zu Num 9,15: *A vespere autem super tentorium erat quasi species ignis usque mane.)*

[463] Ebd. weiter; NK II, Prolog; LCL MS 23, fol. 27vb – 28ra (Auslegung zu Num 9, 15): *Super tentorium erat species ignis persecutionis . quorum quod tenditur et extenditur . fatigatur quodammodo : et conturbatur extensionis supplicio . tunc enim tendebatur ecclesia primitiua : cum angarariaretur ad contraria : quod nollet pati uel facere illata persecutio*ne.

„Auf diese Art fand die „Frühe Kirche“ Gnade wegen den Wundern, die Gott durch sie gewirkt hat. Unter diesen Stämmen, stiftete nicht Judäa die letzte Christenverfolgung an, weil ja in diesen Tagen die Juden am meisten die heidischen Römer hassten. Weil der Kult des Glaubens wahrlich geteilt und uneinig war von dem Götzendienste der Heiden her, erbat David für die frühe Kirche, dass dieser ein abgesonderter Ort zum Wohnen gegeben würde und es ist ihr Sichelec gegeben worden. Die Kirche setzte nämlich bei den Mächtigen durch, dass sie abseits, als von den Riten der Heiden abgesonderte Religion, aber unter diesen bleiben konnte und nicht zum Götzendienst gezwungen wurde.“[464]

Die Frage nach der zeitlichen Eingrenzung dessen, was der Begriff *ecclesia primitiva* umfasst, wird hier indirekt damit beantwortet, dass Radulfus von einem Einschnitt spricht, der darin besteht, dass mit dem Erwerb bestimmter Privilegien durch die Kirche die vorangegangene Zeit der Verfolgung beendet wurde. („*[…] seorsum separata religione a ritibus gentilitatis inter eos manere posset […]“):* Ein wesentlicher Aspekt, der in den Ausführungen Nigers dazu beiträgt, die historische Entwicklung verstehen zu können, liegt darin begründet, was mit dem biblischen Ort Sichelec [zu deutsch Ziglag] und seiner Bedeutung für das altestametarische Gottesvolk gemeint ist. Der biblische Text berichtet nämlich davon, dass nachdem David mit seinem Heer im Zuge seiner Flucht vor Saul zu König Achisch nach Gad gekommen war, dieser ihm den Ort Ziglag als Wohnstätte übergeben habe. Von diesem Zeitpunkt an, war Ziglag im Besitz der Könige von Juda.[465]

Die Verfolgung durch Saul, die für die Rezipientenschaft von Radulfus natürlich die Verfolgung der Kirche als neues Volk Gottes meinte, wird hier von ihm als die Verfolgung der Kirche in den ersten Jahrhunderten dargestellt. Der biblische Ort Ziglag wird von Radulfus ausgelegt als ein rechtliches Privileg, das für die Kirche Sicherheit und Unabhängigkeit bedeutete. Auch wenn es hier wiederum nicht expliziert wird, liegt nahe, dass er damit Konstantins Erlass von 313 meint, welcher eine Zensur für die *ecclesia primitiva* kennzeichnet. An verschiedenen Stellen spricht Radulfus von der *ecclesia primitiva* als der verfolgten Kirche und nennt dabei auch immer wieder konkret einige historische Verfolgungen, Kaiser und

[464] MR VI, 22; LCL MS 25, fol. 88va: *Apud huiusmodi inuenit ecclesia primitiua gratiam propter miracula quae deus operabatur per eam. Inter has gentes non apposuit iudea ultra persequi Christianos : quoniam maxime in illis diebus gentibus romanis inuisierant iudei . Quia uero diuisus et discors erat cultus fidelium ab Idolatria gencium . expeciit David ecclesia primitiua . ut daretur ei locus habitationis seorsum . et data est ei Sichelec . Quippe impetrauit ecclesia apud potestates ut seorsum separata religione a ritibus gentilitatis inter eos manere posset ne cogeretur ad idolatriam.*

[465] 1 Sam 27,5.

Zeitpunkte.[466] Im Numerikommentar verweist er auf die *patres nostri*, die „*post labores ecclesie primitiue . intuentes potestate principum . et imperio cogentium homines ad fidem . ecclesiasticam disciplinam . lacius expandere . et uberius de cordibus hominum emanare : laudauerint dominum*.“[467]

Mit dem *post labores* ist zum einen die zeitliche Einordnung in die Zeit nach den harten Zeiten der frühen Kirche gemeint, also die Zeit nach der Christenverfolgung, nach der die Phase der Ausbreitung des Glaubens und der Glaubenslehre folgte.

Radulfus erwähnt die *ecclesia primitiva* auch in seiner Auslegung des Beginns von 1 Sam 8: „*Factum est autem cum senuisset Samuel, posuit filios suos judices Israel.“* Er schreibt hier:

> *„*Aber die Zeit schritt voran und die Liebe erkaltete; Nach dem Eifer der frühen Kirche, alterte Christus im Volk, welches durch die Sünde in die Werke des Altertums zurückfiel. Dieses, das einst durch die Gnade im Glauben, durch die Wiederbelebung [der Taufe] und die anderen Sakramente erneuert worden war, verlor seine Neuheit, indem es zu den Werken des Altertums herabkam. Wenn wir zu den Werken des Altertums abfallen, altert daher Christus in uns, dessen Jahre nicht abnehmen, der gleichsam in der Ewigkeit bleibt.*“*[468]

Er spricht hier vom Ende der frühen Kirche oder zumindest von ihrem moralischen Abfall von ihrer früheren Neuheit im Sinne einer Reinheit. Das „Altern“ und das Herabkommen zu den *opera vetustatis* wird hier verstanden als Rückfall in die Zeit vor der Erneuerung durch Christus. Damit meint er auf einer gesellschaftlichen Ebene die Gewohnheiten des Altertums, persönlich die Bekehrung nach der Taufe weg von den Sünden des *vetus homo.*[469] Ohne Frage wird hier das Alter also negativ konnotiert. In seiner göttlichen Natur kann Christus nicht altern (*cuius anni non deficiunt)*, allerdings in seinem „irdischen Körper“, nämlich der Kirche. Auch hier wird wieder Nigers primäres Verständnis der Geschichte als Kirchengeschichte deutlich.

---

[466] Vgl. z.B. MR V, 7; LCL MS 25, fol. 63ra-b: *Gaius enim cesar qui Tiberio successit . introduci fecit statuas in templum contra legem . et multis penis affecit iudeos . […] licet ergo iudei de christianis paucos sibi commanere consentirent . et rigorem sue persecutionis in ea parte temperarent […] Uel melius forte . licet David ecclesia primitiua . chithara morum et bonorum operum . in ea portione que secum erat . mitigaret interdum rigorem aut furorem iudaicum in aliquibus eorum . ut nec omnes christianos nec ubique infestarent : nichilominus comune propositum eorum fuit et studium . per uim et dolum impedire et inpugnare profectum christianorum.*

[467] Vgl. NK, III, 49; LCL MS 23 fol. 38va: *Sed et patres nostri post labores ecclesie primitiue . intuentes potestate principum . et imperio cogentium homines ad fidem . ecclesiasticam disciplinam . lacius expandere . et uberius de cordibus hominum emanare : laudauerint dominum.*

[468] MR II, 15; LCL MS 25, fol. 29vb: *[…]uerum procedente tempore . et refrigescente caritate . Post feruorem primitiue ecclesie : Christus senuit in populo . qui per peccatum in opera decidit uetustatis . hoc enim per gratiam renouatus in fide . per regenerationem et alia sacramenta : cum ad opera uetustatis recidit : suam nouitatem perdit . Christus igitur cuius anni non deficiunt . qui idem permanet in in eternum : in nobis senescit . quando nos ad opera uetustatis declinamus.*

[469] Vgl. Eph 4,22.

Historisch gesehen meint Radulfus hier die Zeit der gesellschaftlichen Etablierung der Kirche, welche auch eine Ermüdung, oder eben „Alterung", des Christentums mit sich brachte. Die Samuel-Christus Typologie führt Radulfus folgendermaßen weiter: „*Cum itaque Christus senuisset praedicto modo : posuit filios suos iudices super populum . praelatos immitatores eius : qui uerbo et exemplo proficerent*."[470] Während also Christus alterte, setzte er auf die vorhergenannte Weise seine Söhne als Richter über das Volk ein, nämlich die ihn nachahmenden Prälaten, die durch Worte und Beispiele nützen sollten.

> „Dem in seinen Gliedern alternden Christus, nachdem der bessere Zustand verändert worden war, folgten die beginnenden Richter, ungebildet und unerfahren in den Gerichtsdingen, und diese [die Richter] gehörten Gott, ehe sie in der Machtstellung verdorben wurden. Später aber ließen sie ab von dem, was sie tun sollten, und verloren sich in ihren Begierden."[471]

Kritik am Klerus ist in den *Moralia Regum* nicht ungewöhnlich. Allerdings scheint hier – chronologisch gesehen – von Radulfus in gewisser Weise ein Anfangspunkt markiert zu werden. Christus übergibt sein Amt an die Richter, die sich dann von ihm ab und – entsprechend der alttestamentarischen Erzählung – ihren eigenen Wünschen zuwenden. Etwas weiter unten überträgt er dies dann auch auf die Fürsten. Es lässt sich hier kein konkreter historischer Zeitpunkt ausmachen, den Radulfus in der Kirchengeschichte meint. Es ist vielmehr zu vermuten, dass es ihm bei dem Bild des „ermüdenden" Christus um eine zeitunabhängige Kritik an der institutionalisierten Kirche geht, die sich zu weit vom Charisma der *ecclesia primitiva* entfernt hat.[472]

Durch die alttestamentliche Einbettung stellt Niger eine doppelte exegetische Verankerung her: historisch in der Apostelgeschichte und typologisch in den Mose-Büchern. Wie bestimmend diese Auslegung für die Form der Kirche ist, zeigt sich etwa zu Beginn seines Numerikommentars. Er legt dort den Beginn des vierten Buchs Mose aus, der die Aufteilung des Volkes Israel in die verschiedenen Stämme und deren Aufgaben zum Thema hat. Radulfus legt dies hinsichtlich der Begründung der Kirche, genauer der *ecclesia primitiva* aus. Er schreibt: „Gott aber hat zu Moses gesprochen in der Wüste Sinai im Bundeszelt, nämlich in der frühen Kirche, in der Gott den Bund des Glaubens mit den Menschen in der Wüste Sinai

[470] MR II, 15; LCL MS 25, fol. 29vb.
[471] Ebd., MR II, 15; LCL MS 25, fol. 29vb: *Senescenti Christo in menbris eius . mutato statu meliori : sucesserunt iudices incipientes . et rudes . inexperti iudiciorum . qui fuerunt dei : priusquam in potestate peruerterentur . postea uero dimittentes que facere deberent : defluxerunt in desideria sua*.
[472] Dieses Narrativ würde wiederum in die von Olsen erarbeiteten Streitbegriffe des 11. und 12. Jahrhunderts passen. Der Begriff des „Charisma" meint hier die oben schon beschriebene Wesenheit der frühen Kirche als direkt den Anordnungen und dem Gründungsgedanken Jesu entsprechend, vor allem verbunden mit einer „Reinheit" der Lehre und Moral.

begründet hat."[473] Die Frühe Kirche hat eine klassischen Präfiguration im *tabernaculum foederis domini*, dem Bundesszelt Gottes. Wie bei den alttestamentlichen Auslegungen üblich, schreibt Radulfus auch hier nicht „so wie" oder „das bedeutet", sondern er verbindet die zeitlichen Ebenen. Gott spricht also, wenn er zu Mose spricht, zu der *ecclesia primitiva* und gründet die Kirche in der Wüste Sinai. Der Auftrag Gottes an Mose im Buch Numeri, das Volk Israel konstitutionell zu formen, ist also auch hier nicht einfach ein „Bild" oder „Vorbild" für die Gründung der Kirche, sondern Teil des Gründungsaktes selbst. Diese Gründung „in der Wüste" gibt nach Radulfus auch die unkultivierte Menscheit vor, „*in qua primo ecclesia est instituta"*. Damit meint er die Erwählung der einfachen und armen Leute, der *piscatores et pauperes*, die zu seinen Predigern und den *doctores ecclesiae* werden.[474]

Er bleibt in seiner Auslegung sehr nah am Bibeltext, genauer dem neunten Kapitel des Buchs Numeri[475] und schreibt:

> „Am ersten Tag des zweiten Monats des zweiten Jahre ihres Auszugs aus Ägypten, sagte er, dass die erste Erkenntnis des beginnenden Glaubens und der beginnenden Kirche war, dass sie ihren Angang nahm bei Anstrengungen und Quälerei wegen ihrer Neuheit und ihrer Beharrlichkeit und des Hasses der Feinde, sowohl der Juden als auch der Heiden. Und der erste war, wie wir früher sagten, der Monat der Unvollkommenheit der Erkenntnisse und der anfänglichen Mühen beim Emporkommen der Kirche, bei den Opfern und Friedensstiftungen und geheimnisvollen Heiligungen. Der zweite Monat aber war nach Eintreten des Fortschritts die Erkenntnis des Wachstums, was gewiss irgendeinen Mangel hat. Die erste Erkenntnis der im Fortschritt begriffenen Kirche Kirche aber war die Gesamtheit der Gläubigen, die die Gemeinschaft des Glaubens angenommen hatten, voneinander zu unterscheiden. Ich sage voneinander zu unterscheiden nach Verwandtschaft und Häusern und Namen (Num 1,2)."[476]

[473] NK I, 3; LCL, MS 23, fol. 6rb*: Locutus est dominus ad Moysen in deserto Synai in tabernaculo federis domini . uidelicet in ecclesia primitiua : in qua fidei fedus constituit deus cum hominibus in desertos Synai.*

[474] Ebd. weiter; NK I, 3; LCL, MS 23, fol. 6rb: *[…] inculte humanitatis : in qua primo ecclesia est instituta. Elegit enim deus infirma mundi : ut fortia eius confunderet . et piscatores et pauperes fecit suos praedicatores et ecclesie doctores.*

[475] Das Kapitel ist inhaltlich eingebettet in die Beschreibungen der Bestimmungen für das Paschafest.

[476] NK I, 3; LCL MS 23, fol. 6rb: *Prima die mensis secondi . anno altero egressionis eorum de Egypto . dicens . et quod prima fuit agnitio ordientis fidei et incipientis ecclesie: quod a labore . et uexatione sumeret inicium . propter sui nouitatem et obstinationem . et odium aduersariorum : tam iudeorum quam gentium . et mensis primus . ut dictum est : inperfectionis agnitionum et operum inicialium: fuit in elevatione ecclesie . sacrificiis et pacificationibus . et sanctificationibus misticis . Mensis vero secundus fuit . ab incoato profectu : agnitio prouentuum . quae utique habent aliquem defectum. Prima uero agnitio proficientis ecclesie fuit : internoscere summam fidelium . qui recepissent fidei consortium. Internoscere inquam: per cognationes et domos et nomina.*

Die erste Phase, die er beschreibt, ist die Phase der Verfolgungen, als deren Ursache Radulfus hier jedoch sowohl interne Gründe nennt, als auch äußere, nämlich ihre Neuheit, die den Hass ihrer Feinde verursachte, explizit den Hass der Juden und Heiden.

Die frühe Kirche wird an dieser Stelle also keineswegs als ein reines Ideal verstanden, sondern ihr Bild ist durch *inperfectio agnitionum et opera iniqualia* geprägt. Man könnte dies rein auf die Heiden und Juden bezogen verstehen, was in die oben ausgelegten Stellen passen würde. Dennoch scheint hier eine Interpretation hinsichtlich einer Unvollkommenheit der Kirche selbst durchaus plausibel. In gewisser Weise klingt dabei auch die in der Kirche bestehende Sünde mit, welche steter Teil ihrer historischen Ausformung bleibt.

Der Fortschritt der Kirche entgegen dieser auch intrinsischen Widerstände gelang nach Radulfus maßgeblich durch *sacrificiis et pacificationibus et sanctificationibus et mysticis*. Die zweite Phase beschreibt Radulfus als die Konstituierungsphase der Kirche, der eine genauere Erkenntnis vorangegangen sei. Es wäre zwar für ihn nicht ungewöhnlich, hier historisch konkret zu werden, dennoch belässt er es hier bei dieser vagen Beschreibung. Es scheint die Zeit der ersten große Konzilien, also vielleicht bis Nizäa gemeint zu sein. Dies würde auch die Auslegung der *inperfectio agnitionum* als Hinweise auf die spätantiken Irrlehren der Arianer oder Donatisten sinnvoll erscheinen lassen. Folgend beschreibt Niger – angelehnt an das erste Kapitel im Buch Numeri – einen Prozess der Abgrenzung und Aufteilung. Es könnte historisch verstanden die frühmittelalterliche Konsolidierung des Christentums, der *Christianitas* gemeint sein. Was genau er damit meint, führt er im folgenden Kapitel aus, nämlich:

> „Sie werden also aufgeteilt nach Verwandtschaften, nämlich der Charismen des Glaubens, und nach Häusern, nämlich der verschiedenen religiösen Berufe und nach den Namen der Einzelnen, die sie durch die Verdienste der guten Werke erreicht haben."[477]

Er interpretiert es also ganz konkret als Aufteilung der christlichen Gemeinschaft nach Glaubenscharismen, Aufgaben innerhalb der Kirche und einer moralischen Aufteilung und lehnt sich in dieser Auslegung an Paulus, 1 Kor 12 an. Die *ecclesia primitiva* ist für Radulfus dabei also nicht nur eine historische Phase innerhalb der Kirchengeschichte, sondern wird von ihm als biblische und historische Grundlage für die Kirche verstanden. Er steht damit zwar in der Tradition der Auslegungen der *ecclesia primitiva* Bedas und der karolingischen Autoren, wie Haimo von Auxerre, führt diese Auslegung jedoch weiter, indem er die *ecclesia primitiva* nicht nur als einen historisch fixen Orientierungspunkt für Reform sieht, sondern vielmehr die

[477] NK I, 4; LCL MS 23, fol 6rb: *[…] Seperandi sunt igitur per congnationes carismatum fidei . et per domus : uariarum professionum in religione . et per nomina singulorum . quae consequti sunt per bonorum operum merita.[…].*

Historizität der Kirche in diese Überlegung einbindet. Das bedeutet, dass sich für ihn die Ausprägung der *ecclesia primitiva* zu unterschiedlichen Augenblicken der Kirchengeschichte auf verschiedene Weise zeigt. Daraus ergibt sich für ihn ein Kirchenbild, das in der historischen *ecclesia primitiva* zwar alle Grundzüge vorgegeben hat, diese jedoch in den verschiedenen lokalen und zeitlichen Situationen historisch ausformuliert. Aus dieser doppelten Verankerung der Kirche in der *ecclesia primitiva* ergibt sich die Frage danach, was Radulfus unter Entwicklung versteht, wo sich Spuren dieser Entwicklung finden lassen und was dies wiederum über das Verhältnis von Kirche, Geschichte und Exegese in seiner Vorstellungswelt aussagt.

Er schafft mit dem Begriff der *ecclesia primitiva* ein Instrument, das von ihm sowohl für die diachrone Untersuchung der Kirchengeschichte als auch für die synchrone Untersuchung der Ekklesiologie, also der moralischen Verfasstheit der Kirche und zeitgenössischen Kirchenpolitik genutzt wird.

Dieser normative Gehalt zeigt sich auch etwa im Zusammenhang mit der Frage nach der richtigen Bibelauslegung. Radulfus konstatiert, dass eine vollständige Darlegung der Bibel notwendig ist, um Häresien und Irrtümer zu vermeiden. Er unterstreicht dies exegetisch mit einem bildlichen Vergleich aus eben dieser *ecclesia primitiva*: In der Zeit der frühen Kirche durften nur die Klügsten gegen die Gegner ausziehen, weil die noch unsicheren Neuchristen in Verwirrung geraten könnten:

> „*[…]quia sacre scripture catholica exposito reponenda est in tuto : donec innoteant errores : aduersus quos induci debeant . ne uelud in uulgus iacta missilia : ad indignum transferantur temere : archana dei misteria. Sic et cum prudentiores primiciarum ecclesie primitive . exirent aduersum iudeos uel gentiles : neophitis domi relictis . custodere delinquerunt [sic!] ne errarent.*“[478]

Diese Handlungsanweisung kann als Plädoyer gelesen werden. Dieses verlangt danach, der Reinhaltung der kirchlichen Lehre und der Sorge um die Verkündigung hierarchisch besehen eine höhrere Priorität innerhalb der christlichen Gemeinschaft einzurichten, als dem Verhandeln anderer die Gemeinschaft beschäftigenden Phänomene. Ein Argument, welches nicht nur anhand dieser Belegstelle offenbar wird, sondern auch in der ganzheitlichen Auffassung der Kirche, wie Radulfus sie in *De re militari* darlegt.[479]

---

[478] MR V, 7; LCL MS 25, fol. 63va-b: „Weil die katholische Darlegung der Heiligen Schrift im Ganzen niederzulegen ist, bis die Irrtümer unschädlich gemacht sind gegen die, die diese einführen sollten, damit die Geheimnisse und Mysterien Gottes nicht so wie ins Volks abgeschossene Geschosse zu Unwürdigen leichtfertig übertragen werden: So gingen auch in den Anfängen der Frühen Kirche die Klügeren hinaus gegen die Juden oder die Heiden: und ließen die Neugetauften zurück, um das Haus zu bewachen, damit sie nicht irrten.“

[479] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 42f.

Die *ecclesia primitiva* wird also zunächst historisch als die frühe Kirche der Apostel und der Märtyrer unter den römischen Kaisern eingeordnet und regelmäßig als Vergleichs- und Bezugsmoment in die Exegese eingebaut. Oft interpretiert Radulfus Geschehnisse aus der Zeit der *ecclesia primitiva* als Erfüllungen oder Erklärungen alttestamentlicher Ereignisse, übernimmt also die Figuren von Typos und Antitypos in die nachbiblische Zeit.[480] Dabei hat die *ecclesia primitiva* eine vollständig positive Konnotation. Sie kennzeichnet für Radulfus zwar durchaus eine gewisse historische Epoche, nämlich von der Auferstehung Christi bis zum Ende der Verfolgungen unter Konstantin. Diese Einteilung dient jedoch nicht primär einer Periodisierung der Kirchengeschichte, sondern zeigt eine bestimmte Seite der Kirche, die nach Radulfus in allen Zeiten auf unterschiedliche Weise historisch präsent war und ist. Dadurch ist dieser historische Teil der *ecclesia*, nicht einfach Teil der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart Referenzpunkt für Reform und Identität der Kirche. In diesem Sinne fügt Niger sich in die argumentative Verwendung der *ecclesia primitiva* des 12. Jahrhunderts durchaus ein, jedoch nicht unbedingt mit dem Ziel einer Rückkehr zu den Verhältnissen der Vergangenheit. Vielmehr scheint seine Darstellung den Zweck zu haben, die innere Struktur der Kirche, aber auch die Beziehung von Kirche und Kaiser und damit indirekt der *libertas ecclesiae* historisch aufzurollen und biblisch einzuordnen.

3.1.2. Kirche und Judentum

Auch das Verhältnis der Kirche zum Judentum macht Radulfus zunächst an der *ecclesia primitiva* und ihrem Ursprung im Judentum selbst fest. Dabei stellt sich die Aufgabe den Übergang vom Judentum zum Christentum so darzustellen, dass es eine begründete Übertragung der Legitimation als Volk Gottes gegeben hat. Exemplarisch für dieses Vorgehen ist etwa seine Interpretation von 2 Sam 6,6. Usa berührt Bundeslade und stirbt deshalb.[481] Radulfus schreibt in diesem Kontext:

> „Oder aber in der Tenne von Nachur wird das Heidentum verstanden. Als die frühe Kirche zu dessen Bekehrung kam, ist Juda ärgerlich geworden und hielt daran fest widerspenstig zu sein, indem es sagte, dass weil das Gesetz nur diesen, also den Juden

[480] Vgl. MR V, 7; LCL, MS 25, fol. 63vb: […] *quod praemium uictori dabitur : qui percusserit philisteum . uidelicet ecclesia primitiua in sponsam . et domus dei in fidelibus libera fieret a tributo : quod merito primi parentis debebatur inimico*.
[481] Der politische Gehalt wird im Kap. 5.2.1. analysiert.

allein gegeben worden ist, es nicht erlaubt sei, das Evangelium unter den Heiden zu verkünden.“[482]

Auch hier ist es wiederum ein Ort, der als historische Gegebenheit ausgelegt wird. Die „Tenne Nachor“, bei der Usa stirbt, kennzeichnet nach Radulfus die Wende zwischen der Zeit, in der das Evangelium bei den Juden verkündigt wurde, und dem Beginn der Heidenmission. Radulfus meint hier mit großer Wahrscheinlichkeit das Jerusalemer Konzil (zw. 44 und 49 n. Chr.), welches in der Apostelgeschichte 15 beschrieben ist und bei dem diskutiert wurde, ob und unter welchen Voraussetzungen auch Heiden zu Christen werden können.[483] Es geht also um die Schwelle von der Verkündigung an die Juden zu einem universalen Missionsansatz. Mit diesem ging, so Radulfus hier, eine erste Absonderung von denen einher, die die Heidenmission ablehnten und auf die Notwendigkeit der jüdischen Herkunft der Christen beharrten.

Erhellend ist dabei für das Verständnis ein Blick in die Schriften Bedas, der, wie schon erwähnt, den Begriff der *ecclesia primitiva* sehr prominent verwendete. Er schreibt in seinem Samuelkommentar:

> *„[…] nam et si primitiva Ecclesia maxime de Judaeis effloruit, et omnis Israel circa finem saeculi salvandus esse creditur, plurimi fidelium hujus corporis congregantur ad Evangelii suscipiendi sacramenta, quibus etiam hoc divinitus donatum est, ut revelatis oculis cordis sui, manifeste cognoscant litteram veteris Testamenti, evangelicae gratiae plenam esse mysteriis.“*[484]

Zunächst beschreibt Beda die *ecclesia primitiva* also aus dem Judentum „erblühend“, gibt ihr damit – wie Radulfus in den *Moralia Regum* eine explizit jüdische Herkunft. Weiter geht er auf die biblische Prophezeiung ein, dass die Juden am Ende der Zeiten gerettet werden. Ausschlaggebend für seine Erläuterungen ist hier jedoch, dass er an dieser Stelle das Verständnis des Alten Testamentes als Grenzpunkt darstellt: „sodass die Augen ihrer Herzen geöffnet werden, und die bekannten Buchstaben des Alten Testamentes durch die Geheimnisse der Gnade des Evangeliums vollständig seien.“[485] Die Juden, welche dieses „volle Verständnis“ des Alten Testamentes schon anfangs erkannt haben, bildeten also die *ecclesia primitiva*. Diesen Gebrauch übernimmt Radulfus, führt ihn jedoch, wie oben dargestellt, weiter.

---

[482] MR VIII, 12; LCL MS 25, fol. 117ra.: *Siue per arcam nachor gentilitas intelligitur . ad quam conuertendam cum uenisset primitiua ecclesia : indignata est Iudea . et cepit recalcitrare . dicens non oportere legem datam eis solis . et euangelium inter gentes praedicari.*
[483] Vgl. Apg 15.
[484] Beda Venerabilis, De Samuelis, XIII, Ed. GILES, Bd. 8, S. 304.
[485] Ebd.: […] *ut revelatis oculis cordis sui, manifeste cognoscant litteram veteris Testamenti, evangelicae gratiae plenam esse mysteriis.* [Übers. d. Verf.].

Auf die Notwendigkeit der Abgrenzung zu den Juden und Heiden kommt er im sechsten Buch des Paralipomenonkommentars zu sprechen, genauer in seiner Auslegung zu 2 Chr 24,13, die von der Restaurierung des Tempels unter König Joas berichtet:

> „Und da die, welche arbeiteten, mit großem Eifer an das Werk gingen, schlossen ihre Hände die Risse der Wände und sie brachten das Haus des Herrn wieder in den vorigen Stand, fest und sicher."[486]

Es geht hier im Kontext dieser Auslegung nicht um die *ecclesia primitiva*, sondern vielmehr um eine ekklesiologische Herangehensweise, die sich unter anderem an folgender Stelle zeigt:

> „Nicht nur die Arbeit ist beim Errichten erforderlich, sondern auch der Fleiß damit der Aufbau künstlerisch und schön geschieht. Und weil die Mauer der Kirche von den Juden und den Heiden mit verschiedenen Rissen der Irrlehren durchbrochen wurde, wurde gewissermaßen der Körper der Kirche verwundet und eine Narbe wurde durch das entsprechende Heilmittel herbeigeführt. Die Bruchsteine hoben daher die Kirche durch den Fleiß von so Manchem empor zu ihrem früheren Zustand, zu ihrer Reinheit und Unversehrtheit und sie erbauten diese durch die Kirchengesetze und die Konstitutionen und die Gesetze."[487]

Anhand dieses Textabschnittes wird deutlich, wie sehr Niger dem Narrativ treu bleibt, das von der durch die Irrlehren der Juden und Heiden erschütterten Kirche erzählt. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem *status pristinus* der Kirche, womit er einen früheren Zustand der Reinheit meint. Er verwendet diesen Begriff hier, ohne ihn weiter auszuführen. Sicherlich ist der *status pristinus* der Kirche der Zustand, in dem sich die *ecclesia primitiva* befand. Wen genau er mit den „Bruchsteinen" meint, ist hier nicht ganz klar. Da er von der Errichtung der Kirchengesetze, Verordnungen und Gesetze spricht, meint er hierbei wohl durchaus die frühchristlichen Herrscher.

Dass er sich hier speziell auf die Irrlehren oder „Verwirrungen" der Juden und Heiden bezieht und nicht auf häretische Irrlehren unterstreicht ebenfalls die Annahme, dass er sich hier auf die Anfangsphase der Kirche bezieht, in der sich diese in Lehre und Struktur manifestierte. Als Mittel der Wiedererrichtung und als Garant der Aufrechterhaltung dieser Integrität der Kirche erwähnt er hier explizit das Recht als Grundpfeiler des kirchlichen Aufbaus, hier ganz

---

[486] 2 Chr 24,13: *Egeruntque hi qui operabantur industrie, et obducebatur parietum cicatrix per manus eorum, ac suscitaverunt domum Domini in statum pristinum, et firmiter eam stare fecerunt.*

[487] PK VI, 29; LCL MS 27, fol. 96va: *Non solum opera est necessaria in edificando . sed etiam industria . ut fiat structura artificiose et pulcre . et quia paries ecclesie de iudeis et gentibus uarietate rimarum errorum intercisus erat : quasi uulnerato corpore ecclesie : et congruo medicamine obducebatur cicatrix . cemento alicuius industrie. Suscitauerunt igitur ecclesiam in statum pristinum . ad puritatem et in integritatem suam . et firmauerunt eam canonibus et constitutionibus et legibus*.

spezifisch ausgeführt in den kirchenrechtlichen Elementen der Kirchengesetze und Verordnungen, sowie allgemein der *leges*. An dieser Stelle ist zu bemerken, dass er diese (kirchen-) rechtlichen Elemente ganz eindeutig als strukturelle Grundlagen der Abgrenzung und Absicherung zu solchen Irrlehren der Juden und Heiden erwähnt.

Auch hinsichtlich Radulfus Nigers Modi der Einordnung der Geschichte ist ein Blick auf seine Darstellung des Judentums lohnenswert. Auch hier folgt Niger zunächst der klassischen Auslegung, die das jüdische Volk als Vorgänger der Kirche behandelt und die Ereignisse, die dieser zustießen, als Bilder oder Prophezeiungen dafür ansieht, was der Kirche Christi passieren würde. Mit dieser Analogie geht jedoch die notwendige Tatsache einher, dass das Judentum zeitlich vorangegangen ist und die Ereignisse des Neuen Testaments und der Kirchengeschichte auf den Ereignissen des Alten Testaments beruhen.[488] Eine der praktischen Schwierigkeiten, die mit diesem Verständnis einherging, war der Umgang mit dem noch existierenden Judentum seiner Zeit.[489] Wenn die legitime Rolle des Judentums in der Heilsgeschichte mit Christus endet, stellt sich die Frage nach der Bedeutung des existierenden Judentums in der Zeit Nigers.[490] Dieser Problematik ist sich Radulfus durchaus bewusst und er spricht sie an verschiedenen Stellen an. Den historischen Zeitpunkt der Trennung legt er in einer historischen Darstellung aus: In 1 Sam 28, 1 schließt sich David, der vor Saul fliehen muss, König Achis an, der ihn zum Wächter seines Hauses macht und ihn mit in die Schlacht nimmt. Radulfus interpretiert David hier als die Christen, die von den Juden verfolgt wurden. Kaiser Vespasian und Titus versuchen, nach Niger, die Christen im großen Jüdischen Aufstand 70 n.Chr. zu ihren Verbündeten gegen die Juden zu machen, genauer sich von den Christen Informationen über die Juden zu holen, damit sie sie besiegen können. Die Kirche sagt da zwar erst zu, hilft ihnen dann aber doch nicht so wie erhofft. Radulfus beschreibt hier aus seiner Sicht den Zeitpunkt der politischen Trennung zwischen Juden und Christen.[491] In seiner Chronik schreibt er zwar kurz

[488] Vgl. dazu etwa auch PK III, 1; LCL MS 27, fol. 42va.

[489] Vgl. dazu LINDER, A. Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great, in: Revue belge de philologie et d'histoire 54,4, 1976, S. 1023. Zur Einordnung dieser Frage im 12. Jahrhundert vgl. COHEN, J., Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity, Berkley [u.a.] 1999, insb. S. 152f. Cohen stellt in Part III die Argumentation verschiedener Autoren des 12. Jahrhunderts in dieser Frage dar, Vgl. ebd., S. 147-312.

[490] Vgl. dazu MÉGIER, E., Post-biblical history of the Jews: The case of Hugh of Fleury's Historia Ecclesiastica, in: Christliche Weltgeschithe im 12. Jahrhundert, S. 401: „Moreover the biblical history of the people of God and the post-biblical history of the Jews were separated by a difference in status, depending on the way they were related to Christianity. In biblical history historians just as well as biblical commentators – if we take the middle of the 12th century as terminus ad quem – tend to look, in search of a meaning, for figures and prophechies of Christ and the Church."

[491] MR VI, 22; LCL MS 25, fol. 88vb: *Notandum uero quod non solum fauore miraculorum . sed etiam odio iudeorum gratiam apud gentes inuenerint Christiani . maxime quia forte crederetur : quod tanto odio persequerentur Christiani iudeos . quanto ipsi eos prius fuerant prosequti . Unde accidit forte . ut estimaret prudencia gentilium : quia uenissent Christiani ad eos tantum ut persequerentur iudeos . unde achis elegit facere David custodem capitis sui . et ducere eum secum in praelium . hoc enim est quod Vaspanianus uel Titus*

über den jüdischen Krieg, erwähnt dabei die Rolle der Christen jedoch gar nicht. Er schreibt nach seinem Bericht über die Zerstörung des Tempels: „*Dum enim iniuria Dei vindicaretur, Ecclesia Dei, que erat Ierosolimis, accepto divino responso, secesserat interim ad Pellam oppidum.*“[492] In der Chronik hält er also nur fest, dass die Christen der Gemeinde aus Jerusalem nach Pella geflüchtet waren, während er in seinem Kommentar über eine gewisse Kooperation zwischen der Kirche und den Römern gegen die aufständischen Juden berichtet. In dem jüdischen Krieg begründet sich, so Radulfus, neben den gewirkten Wundern der Erfolg der Ausbreitung des Christentums bei den Heiden. Er schreibt:

> „Es ist allerdings bemerkenswert, dass die Christen nicht nur durch den Gefallen an den Wundern, sondern auch durch den Zorn der Juden die Gnade bei den Heiden fanden. Am meisten, weil fest geglaubt würde, dass die Christen die Juden mit so großem Zorn verfolgen würden, wie diese selbst vorher verfolgt worden waren.”[493]

Er spricht hier offensichtlich aus der Perspektive der Heiden, die annahmen, dass die Christen als Antwort auf die Christenverfolgungen der Juden, diese auch verfolgen werden würden. In gewisser Weise scheint hier auch eine Apologie impliziert zu sein, wenn er davon spricht, dass die Christen den Römischen Kaisern Vespasian und Titus zwar Hilfe verprachen *ad destructionem iudeos*. Sie leisteten diese, so Niger, jedoch nicht in dem Ausmaß, in dem es von den Römern erwartet worden war, weshalb deren Judenverfolgung nicht den geplanten Erfolg hatte. Das führte dann wiederum zu einer Verschlechterung der Bedingungen für die Christen, so das Narrativ. So wie David vor Saul fliehen muss und sich vom Volk Israel abwendet, müssten die Christen sich von den Juden lösen und einen Pakt mit den Heiden, die also als Achis interpretiert werden, schließen.[494]

Christianos qui de iudeis essent elegant . ut eorum uteretur consilio ad destructionem iudeorum . et quidem ecclesia promisit adiutorium gentilibus : non autem forte tale quale suspicati fuerant habere. Cum igitur iudei persequi non possent et uincere: statuerunt per obstinationem se uinci non debere . et obfirmauerunt cor suum : contra fidem et euangelium. Siue forte uocis defectio est cum eius intellectus quocumquemodo supprimitur: unde et lex Mosaica ante Christi aduentum Sichelec fuit . quam gentilitas dedit David . cum legem illam primitiue ecclesie exponendam commisit . fiundum ipsa gentilitas legem Christo per intellectum adaptauit.

[492] Chronica I, 4, Ed. KRAUSE, S. 69.

[493] MR VI, 22; LCL MS 25, fol. 88vb: *Notandum uero quod non solum fauore miraculorum . sed etiam odio iudeorum gratiam apud gentes inuenerint Christiani . maxime quia forte crederetur : quod tanto odio persequerentur Christiani iudeos . quanto ipsi eos prius fuerant prosequti.*

[494] Zum besseren Verständnis hier die vollständige Übersetzung zum eben auszugsweise zitierten MR VI, 22; LCL MS 25, fol. 43va: MR VI, 22; LCL MS 25, fol. 88vb.: *Notandum uero quod non solum fauore miraculorum . sed etiam odio iudeorum gratiam apud gentes inuenerint Christiani . maxime quia forte crederetur : quod tanto odio persequerentur Christiani iudeos . quanto ipsi eos prius fuerant prosequti . Unde accidit forte . ut estimaret prudencia gentilium : quia uenissent Christiani ad eos tantum ut persequerentur iudeos . unde achis elegit facere David custodem capitis sui . et ducere eum secum in praelium . hoc enim est quod Vaspanianus uel Titus Christianos qui de iudeis essent elegant . ut eorum uteretur consilio ad destructionem iudeorum . et quidem ecclesia promisit adiutorium gentilibus : non autem forte tale quale suspicati fuerant habere. Cum igitur iudei persequi non possent et uincere: statuerunt per obstinationem se uinci non debere . et obfirmauerunt cor suum : contra fidem et euangelium.*Übers.: „Es ist allerdings bemerkenswert, dass die Christen nicht nur durch das Gefallen der Wunder, sondern auch durch den Zorn der Juden die Gnade bei den Heiden fanden. Am meisten, weil

Zur Beziehung zwischen der Kirche und dem Judentum ist auch Nigers Deutung der Geschichte des Ehebruchs Davids mit Batseba aussagekräftig.[495] In 2 Sam 11 geht es um David, der Batseba, der Frau Urias, beim Baden zusieht, sie daraufhin zu sich holen lässt, mit ihr schläft und sie schwängert. Uria ist einer seiner Soldaten. Um ihn loszuwerden, befiehlt er Joab Uria beim Angriff in die erste Reihe zu stellen, sodass er im Kampf umkommt. Dies geschieht und David nimmt anschließend Batseba zur Frau.[496] Radulfus stellt für diese Geschichte wieder verschiedene Deutungsmuster zur Verfügung. Im ersten stellt David Christus dar, Uria den Teufel und Batseba die Kirche. Der inkarnierte Christus sieht die Kirche, die sich im Bade von ihren Sünden reinigt. Durch Christus wird der Teufel, hier in Form von Uria besiegt und er „*traduxit [ecclesiam] in uxorem*." Eine zweite Auslegung betrifft nun das Verhältnis der Kirche zum Judentum ganz konkret. Radulfus schreibt hierzu im dritten Kapitel des neunten Buches der Moralia Regum:

> „Oder in David wird Christus (verkörpert) und in Batseba das Gesetz der Schrift […] In Uria aber versteht man das Volk der Juden, von dem man mit gutem Grund behauptet, dass von ihnen das Gesetz weggenommen wurde, indem es gewissermaßen weniger rechtmäßig anerkannt und fleischlich verstanden worden war. Denn David mahnt Uria nach Hause zurückzukehren in die Kirche zur Gnade des Glaubens und er ruft die Juden, damit sie reingewaschen durch das Taufwasser zur wahren Ruhe finden. Doch er [Uria] verweigerte es zum Glauben zu kommen, weil er die Lade des Herrn, also das Gesetz unter den Fellen, bemerkte, also glaubte, dass es fleischlich und nicht geistig zu verstehen sei und er setzte all seine Hoffnung auf das Schattenbild der Opfer. Daher ist Uria von Joab in den Tod geschickt worden, weil ja derjenige es verdient vom Kirchengericht hart getroffen zu werden, der es verweigert, das Gesetz, das er mündlich

sie fest glaubten, dass die Christen die Juden mit so großem Zorn verfolgen würden, wie diese selbst vorher verfolgt worden waren. Und weiter geschah es etwa, dass die Klugheit der Heiden kalkulierte, dass die Christen zu diesen kommen würden, jedoch so, dass noch die Juden verfolgt werden würden. Und weiter erwählte Achis David zum Wächter seines Hauses zu machen und ihn mit sich in die Schlacht zu führen. Das aber meint, dass Vespasian oder Titus die Christen, die zu den Juden gehörten, auswählten, da sie den Rat dieser gebrauchen könnten zur Zerstörung der Juden. Und die Kirche versprach den Heiden freilich Hilfe, nicht aber genau so, wie sie vermutet hatten. Als die Juden sie daher nicht verfolgen und besiegen konnten, verblieben sie [die Juden] in diesem Trotz um sich nicht unterwerfen zu müssen und verhärteten ihr sein Herz gegen den Glauben und das Evangelium."

[495] Radulfus legt diese Geschichte auf verschiedene Weise aus. Vergleiche zur Auslegung des Verses 2 Sam 11, 4: *statimque sanctificata est ab inmunditia sua*, die Interpretation Nigers, die die Reinigung Batsebas nach dem Geschlechtsverkehr mit David als Heiligung durch die Berührung des gesalbten Königs auslegt, welche BUC, P., David's Adultery with Batsheba and the healing power oft he Capetian kings, S. 112 als für diese Zeit typisch auslegt. Er nimmt hier Bezug auf MR IX, 3, LCL MS 25 fol. 136vb: *Statimque sanctificata est ab immundicia sua. Statim abluit se post coitum, vel cessaverunt eius menstrua ex contactu regio, vel quia concepit cessaverunt facta in alimenta ferus concepti*. Zur weiteren Auslegung dieser Episode vgl. Kap. 5.3.1.

[496] Vgl. 2 Sam 11.

bekennt, auch durch Taten geistig zu erfüllen und daher verdientermaßen in den Tod läuft."[497]

In dieser Auslegungsvariante geht es also um die *lex*, das Gesetz, dessen Auslegungsautorität vom Judentum auf die Kirche übergeht. David, der Uria seine Frau eigentlich widerrechtlich wegnimmt und ihn sogar töten lässt, wird hier als Christus identifiziert, der die *lex litterae* also das Gesetz des Alten Testaments dem *populus iudaicum* wegnimmt. Das Argument, welches Radulfus dafür bringt, dass dies rechtmäßig war, ist, dass die Juden das Gesetz wörtlich nehmen und nicht geistig verstehen. Er unterstreicht dies dadurch, dass er betont, dass ihr Gesetz die Bundeslade selbst ist. Aus diesem wörtlichen Verständnis ergebe sich, dass sie ihre Hoffnung wiederum auf sinnliche Dinge in Form von Opfertieren bauen, anstatt auf die Kirche als eigentliche Bundeslade und den Opfertod Christi als einzig relevantes Opfer. Diese Notwendigkeit der Anerkennung des geistlichen Schriftsinns führt Radulfus im letzten Satz in eine allgemeine, über das Judentum hinausgehende Feststellung weiter, wenn er schreibt, dass jeder eine kirchliche Verurteilung verdiene, der dies ablehne.

In diesem Kontext ist zu bemerken, dass Radulfus selbst nicht nur ein reges Interesse an jüdischer Exegese bewiesen hat, sondern nachweislich auch zumindest indirekt über Herbert von Bosham und den befreundeten Konvertiten Philipp mit jüdischen Exegeten, vor allem der Schule von Rashi in Kontakt stand.[498] Es ist daher anzunehmen, dass er diese Einordnung der jüdischen Auslegungstradition keineswegs als polemische Verallgemeinerung einbrachte.

Die Aufforderung Davids an Uria, dass er nach Hause gehen solle, um sich die Füße zu waschen,[499] wird als die Aufforderung Christi an die Juden verstanden, sich durch die Taufe reinzuwaschen. Sie aber weigern sich und ebendeshalb verlieren sie Radulfus zufolge die Legitimation auf die Auslegung des Gesetzes. Weil sie die Wörter des Gesetzes also mit dem Mund bekennen, aber es eben nicht in seinem geistlichen Sinne erfüllen, so Radulfus' Argumentation weiter, machen sie sich vor dem *iudicium ecclesiasticum* des Todes schuldig.

---

[497] MR IX, 3, LCL MS 25, fol. 136ra: S*iue per Dauid Christum, per Bersabee legem littere […] Per Uriam autem iudaicum populum intelligunt a quo legem ablatam esse rationabiliter asserunt, quasi minus legittime habitam et carnaliter intellectam . Uriam enim monet Dauid domum redire . in ecclesiam ad gratiam fidei et iudeos uocat ut fonte baptismatis abluti : ad ueram perueniant requiem . uerum ad fidem uenire renuit : quia archam domini . hoc est legem sub pellibus respicit . hoc est carnaliter et non spiritualiter intelligendam esse confidit. et totam spem suam in umbra sacrificiorum constituit . Unde ad Ioab Urias occidendus mittitur: quoniam ecclesiastico iudicio percelli meretur . qui legem quam ore profitetur etiam opere spiritualiter implere renuit . et ideo digne mortem incurrit.*

[498] Vgl. STAUB, Philippicus, S.7; Vgl. Zum Einfluss der jüdischen Exegese der Schule von Rashi auf Herbert von Bosham: DE VISHER, E., Putting Theory in Practice? Hugh of Saint Victor's Influence on Herbert of Bosham's "Psalterium cum commento", in: Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris, hg. v. BERNDT, R., Münster 1995, S. 499f. Auch für die Schule von Sankt Viktor, v.a. Hugo wurde ein Einfluss der Schule von Rashi immer wieder betont, vgl. zuletzt. MEWS, C.; PERRY, M., Peter Abelaerd, Heliose and Jewish Biblical Exegesis in the Twelth Century,(Journal of Ecclesiastical History 62/1) 2001, S. 5f.

[499] Vgl. 2 Sam 11,8: *Et dixit David ad Uriam: Vade in domum tuam, et lava pedes tuos*.

Im Zusammenhang mit der vorherigen Auslegung liest sich dies fast wie eine Rechtfertigung der Tötung von Juden. Zumindest stellt es diese Frage in den Raum. Da hier jedoch das Gesetz im Mittelpunkt der Auslegung steht, geht es vermutlich mehr um die sehr deutliche Delegitimierung der jüdischen Auslegung des Gesetzes und dem jüdischen Verständnis des Alten Testamentes. Was hierbei hinsichtlich des historischen Verständnisses jedenfalls deutlich werden soll ist, dass es mit dem Christentum eine eindeutige Ablösung der Deutungshoheit über das Wort Gottes gegeben hat. Nach dieser muss das biblische Wort *spiritualiter* verstanden werden und die Juden sind aufgerufen, *in ecclesiam ad gratiam fidei* zu kommen.[500] Im religiösen Sinne haben sie nach dieser Auslegung ihre Berechtigung verloren, ebenso wie die Opfer, deren Bedeutung Radulfus hier mit der Bezeichnung *umbra sacrificiorum* zu nichtigen Schattenbildern des wahren Opfers Christi erklärt.

Nicht nur das Gesetz werde den Juden weggenommen, sondern auch das Priestertum. Darauf kommt Radulfus in seiner Auslegung von 1 Kön 2,26. Die Bibel schreibt hier über den Umgang König Salomos mit dem Priester Abjatar:

> „Zum Priester Abjatar sagte der König: Geh auf Dein Landgut nach Anatot! Zwar hast Du den Tod verdient, doch will ich Dich heute nicht töten, weil du die Lade Gottes des Herrn vor meinem Vater David getragen und alle Demütigungen mit meinem Vater geteilt hast. So vertrieb Salomo Abjatar den Priester des Herrn, sodass er nicht mehr Priester des Herrn war […].“[501]

Radulfus beschreibt eben dies als die Wegnahme des Priestertums von den Juden und die Vertreibung dieser aus der *civitas ecclesiae*: „*Iudei quoque expulsi sunt a sacerdotio . ueruntamen [sic!] extra civitatem ecclesie in uiculo reseruantur propter eos qui in fide crediturі sunt in Christum*.“[502] Die Juden verlieren also nicht nur ihre Legitimation ihrer Autorität der Auslegung des Rechts, sondern auch des Priestertums, das ihnen von Gott anvertraut worden war. Da die Juden jedoch – wie Abjatar – vor der Kirche rechtmäßig Priester gewesen waren, werden sie nicht getötet, sondern der Stadt verwiesen und in einem eigenen *viculo* untergebracht.[503]

---

[500] Mit dieser Darstellung reiht sich Radulfus in die übliche Deutungstradition ein. Vgl. zum Übergang zur „geistlichen Auslegung“ des Alten Testamentes MÉGIER, E., Post-biblical history of the Jews: The case of Hugh of Fleury’s Historia Ecclesiastica, in: Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert. Kontraste: Untersuchungen zu Hugo von Fleury, Ordericus Vitalis und Otto von Freising, hg. v. DERS., (Beihefte zur Mediaevistik 13) Frankfurt a. M. 2010, S. 403f.

[501] Vgl. 1 Kön 2,26-27.

[502] MR XIII, 16; LCL MS 26, fol. 10rb.

[503] Dies folgt auch der Argumentation Bernhards von Clairvaux, dass die Juden deshalb nicht vernichtet werden dürften, weil damit der Plan Gottes verhindert werden könnte, der eine Konversion der Juden am Ende der Zeiten vorsieht. Vgl. dazu COHEN, J., Living Letters of the Law, S. 243.

Weiter spricht Radulfus im sechsten Buch über den Übergang vom Judentum zur *ecclesia primitiva*, die bei den Heiden das Evangelium verkündet:

> „Das bedeutet, dass es [Ziglag] ihm gegeben und zugestanden wurde durch Gottes Vorhersehung, damit die Schwächung der Verkündigung, die es bei den Juden gab, die diese zurückwiesen, nach Einführung bei den Heiden wiederhergestellt würde. Daher würde sich die Bedeutung des Wortes Gottes auf die Vorhaut ergießen, weil die Beschneidung diese zurückgestoßen hatte."[504]

Die Zurückweisung der Beschneidung und die Abwendung von den Juden mit der Hinwendung zu den Heiden ist in der historischen Auslegung Nigers einer der maßgeblichen Punkte des Übergangs von der Verbindung der Zugehörigkeit zum Gottesvolk mit der Zugehörigkeit zum *populus iudaicus* zur neuen Form der Zugehörigkeit zum Gottesvolk durch die Annahme der Predigt und die Taufe.[505] Gleichzeitig verwendet Radulfus hier das Bild der Beschneidung sehr anschaulich, indem er den Verlust der Vorhaut in der Beschneidung als Verlust der Bedeutungshoheit über das Wort Gottes beschreibt.

Innerhalb der historischen Darstellungen Nigers, kennzeichnet das Judentum also keine explizite, sondern eine implizite zeitliche Einteilung. Damit einher geht die Veränderung im Umgang mit der Schrift, die die rein wörtlich-fleischliche Dimension verliert und die geistige Dimension betont.

3.1.3. *Ecclesia primitiva*: Zwischenfazit

Sowohl der Umgang Radulfus Nigers mit der *ecclesia primitiva*, als auch im engeren Sinne seine Beschäftigung mit dem Judentum bieten einen ersten, deutlichen Einblick in seine exegetische Systematik. Auf der einen Seite konstruiert Radulfus mit dem Instrument der *ecclesia primitva* ein chronologisch gefasstes historisches Moment, welches über diese historische Bedeutung zum allegorischen Referenzpunkt wird. Der in diesem Sinne maßgebliche systematische Aspekt, den die *ecclesia primitiva* darstellt, ist zweifach: die Reinheit der kirchlichen Lehre vor heidnischen, jüdischen und häretischen Einflüssen einerseits und die Grundlage für die institutionelle Unabhängigkeit der Kirche im Sinne einer *libertas ecclesiae*. Beide Aspekte verbindet Radulfus in seinem Begriff der *ecclesia primitiva* und schafft damit ein wichtiges Strukturelement seines historischen und politischen Denkens.

---

[504] MR VI, 22; LCL MS 25, fol. 88va: […] *hoc (Sichelec) est datum est et concessum ei deo prouidente : ut defectio praedicationis que apud iudeos respuentes eam fuerat : instauraretur apud gentes adducta . et uerbi dei mensura effunderetur in praepucium ; quia circumcisio repulerat eam*.

[505] Zum Kontext und der weiteren Erklärung dieser Stelle s.u. Kap. 4.3.

Anhand seines Umgangs mit dem Judentum lässt sich die Art und Weise dieser Konstruktion sehr gut nachvollziehen. Der Balanceakt einer unbedingten Bedeutung der Historizität der alttestamentlichen Texte für eine solche Auslegung mit einer typologischen Übernahme der im Alten Testament klar zugeschriebenen Legitimationen gelingt ihm durch die Übertragung der paulinischen Typologie von Altem und Neuem Testament auf die nachbiblische Geschichte mit einem sehr weit gefassten Allegorieverständnis. Seine Lösung des exegetischen Problems der Existenz von Juden neben Christen in seiner Gegenwart, welche zwar durch ihre bedeutende heilsgeschichtliche Rolle eine Daseinsberechtigung haben jedoch nicht innerhalb des neuen Gottesvolkes integriert werden können, zeichnet bereits die Systematik vor, mit der er sein Kirchenbild strukturiert und die sich am deutlichsten in seiner Darstellung von Häretikern und Schismatikern ausmachen lässt.

3.2. Häretiker und Schismatiker: Exklusion und Selbstdefinition

Eine Schwerpunktlegung Radulfus Nigers im Themenbereich Häresien und Schismen, beziehungsweise dem Umgang der Kirche mit diesen, überrascht nicht, kennt man seine Ausführungen in *De re militari*.[506] Häresie und Schisma spielen insbesondere hinsichtlich der Grenzziehung der *ecclesia* eine zentrale Rolle, die für die Etablierung seines Kirchenbildes Ausschlag gibt. Dass Niger dabei nicht bloß allgemeine Ressentiments nutzte um sein Kirchenbild zu skizzieren, sondern er breite Kenntnis über die verschiedenen Ausprägungen der häretischen Gruppierungen seiner Zeit besaß, ist ein nicht unwesentlicher Fakt über den bereits Schmugge in seiner Einleitung zu *De re militari* sagt: „Seine Ausführungen sind jedenfalls ein wichtiger Beitrag zur Kenntnis und Beurteilung der Ketzer am Ende des 12. Jahrhunderts.“[507] Schmugge geht dabei über die Auflistung dieser von Radulfus erwähnten Gruppierungen jedoch nicht hinaus, liefert also keine Darstellung des exegetischen Konzeptes, das sich hinter der häufigen Einbindung von Häresie und Schisma in seine Werke verbirgt. Anstelle einer erneuten Auflistung der erwähnten Häresien, geht es hier daher vielmehr um Häresie und Schisma als exegetische Motive. Das weiterführende Interesse dabei liegt in der Frage, inwiefern diese Definition der inneren Feinde für sein Verständnis von Kirche relevant ist. Die Verbindung vom Kampf gegen Dissidenten mit der Identitätsstiftung einer Institution, oder auch bestimmter Teile dieser Institution, wurde vor allem für die frühe Kirche, aber auch

[506] Vgl. etwa DRM III, 80, 81, Ed. SCHMUGGE, S. 192f.
[507] SCHMUGGE, De re militari, S. 43. Hier sei nochmal auf die Erwähnung des Wortes „Katharer“ in *De re militari* verwiesen, welches Nicholas Vincent als die früheste Erwähnung des Begriffs überhaupt einschätzt, vgl. LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 129.

für das 12. und 13. Jahrhundert bereits vielfach tiefergehend untersucht.[508] Während in den ersten Jahrhunderten jedoch vor allem der Kampf konkurrierender theologischer Ansichten um die dogmatische Vorherrschaft – verbunden mit dem Drang nach gesamtgesellschaftlicher Anerkennung dieser Lehren[509] – im Vordergrund standen, scheint die Situation im 12. Jahrhundert, im Nachklang der Gregorianischen Revolution, hinsichtlich der Autorität über diese Entscheidung wesentlich klarer.[510] Das starke Papsttum und die zunehmende Zentralisierung der kirchlichen Organisation hatten die dogmatische Klärung und damit Vereinheitlichung maßgeblicher Fragen befördert. Dazu kamen im 11. und 12. Jahrhundert entscheidungsstarke Entwicklungen in der Anwendung und Verschriftlichung des kanonischen Rechts, welches Fragen nach der Kompetenz ebenso regelte, wie Sanktionsmöglichkeiten aufwies.[511]

Die Spezifizierung dieser Fragen im Laufe des 12. Jahrhunderts hat in den verschiedenen Konzilien und Synoden gerade auch hinsichtlich der Frage des Umgangs mit jenen, die davon abweichen, bedeutende Schritte gemacht und im Vierten Laterankonzil einen juristischen Höhepunkt erreicht.[512] Dass mit der immer deutlicheren Definierung und Zentralisierung des Glaubens die Häretiker wenn nicht geschaffen, doch zumindest immer eindeutiger definiert wurden, war dabei ebenso unvermeidbar wie die Frage der Zeitgenossen nach dem richtigen Umgang mit den Abweichlern.[513]

Die gerade für den rechtlich gebildeten Radulfus sehr maßgebliche juristische Perspektive auf diese Fragen ist für das 12. Jahrhundert wesentlich schwieriger zu fassen, als für das 13. Jahrhundert, in welchem zunächst mit dem *Liber Extra* und dann mit der *Glossa ordinaria* für

---

[508] Für die frühe Kirche vgl. SCHOLTEN, C., Die Funktion der Häresienabwehr in der Alten Kirche, (Vigiliae Christianae 66/ 3) 2012, S. 229-268, der eine sehr brauchbare Unterscheidung zwischen der frühmittelalterlichen Haeresiologie und Häresiographie bringt. Vgl. ebd., S. 230f.; ELZE, M., Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert, (Zeitschrift für Theologie und Kirche 71/4) 1974, S. 389-409. Für das Hohe Mittelalter sind besonders die Thesen von Richard I. Moore ausschlaggebend, vgl. etwa MOORE, R. I., The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950–1250, Oxford ²2007 und DERS., The War on Heresy: the Battle for Faith and Power in Medieval Europe, London 2012.

[509] Vgl. z.B SCHOLTEN, Häresienabwehr, S. 236, der hier diesen Aspekt der gesellschaftlichen Anerkennung einer Lehre unter gleichzeitiger Verwerfung aller anderen herausstellt.

[510] MOORE, R., Conflicts of identity, conflicts through identity: heresy, schism and mechanisms of control, in: Religiosità e civiltà - Identità delle forme religiose (secoli X - XIV): atti del convegno internazionale, Brescia, 9 - 11 settembre 2009, hg. v. Elisabetta FILIPPINI; Giancarlo ANDENNA, Mailand 2011, S. 125-136.

[511] Vgl. zu dieser Entwicklung STECKEL, S., Häresie – Kirchliche Normbegründung im Mittelalter zwischen Recht und Religion, in: Gewohnheit - Gebot - Gesetz : Normativität in Geschichte und Gegenwart: eine Einführung, hg. v. Nils JANSEN, Peter OESTMANN, Tübingen 2011, S.83ff.

[512] Vgl. dazu: KIM, O. E., Canon three of the Fourth Lateran Council from 1215 to the Ordinary Gloss of 1241/66: Canonists' contributions to the delineation of crime and punishment for heresy, Pennsylvania 2007; LEFF, G., Heresy in the later middle ages: the relation of heterodoxy to dissent ; c. 1250 - c. 1450, Manchester 1967, S. 331ff.

[513] Zum Verhältnis zwischen der Ausbildung von Häresien und kirchlichen Konzilien bis ins 12. Jahrhundert vgl. FRASETTO, M., Precursors to Religious Inquisitions: Anti-heretical Efforts to 1184, in: A Companion to Heresy Inquisitions, hg. v. Donald S. PRUDLO, (Brill's companions to the Christian tradition 85) Leiden 2019, v.a. S. 53-65.

ebendiesen *Liber Extra* und Gratians Dekret feste Bezugspunkte für eine juristische Einordung der Häretikerfrage geschaffen wurden.[514] Sehr viel schwieriger ist die Quellenlage in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Auch wenn diese Fragen Gegenstand wissenschaftlicher und juristischer Beschäftigung waren, finden sich doch keine ähnlich expliziten Auflistungen einer Definition von Häresien oder des kirchenrechtlichen Umgangs damit. Das liegt möglicherweise an der sich immer deutlicher herauskristallisierenden Notwendigkeit einer universalen Antwort auf die Häretikerfrage, die schlussendlich nur mit der Autorität eines Innozenz III. und eines universalen Konzils beantwortet werden konnte.[515]

Erste Bezugsquelle für das 12. Jahrhundert sind die Beschlüsse der Konzilien und Synoden, vor allem die des Zweiten[516] und Dritten Laterankonzils[517]. Neben den Konzilstexten sind aus dem 12. Jahrhundert zahlreiche Texte überliefert, die im Umfeld der Schulen und jungen Universitäten entstanden und sich direkt oder indirekt mit diesen Fragen beschäftigen. Es sei hier etwa an die beiden öffentlichkeitswirksamen Fälle von Petrus Abaelard und Arnold von Brescia erinnert, die zwar zunächst Gegenstand von Gelehrtenstreitigkeiten waren, dann jedoch bei den Laterankonzilien behandelt wurden. Für beide Fälle stellen sowohl die Streitschriften beider Seiten als auch Briefe, wissenschaftliche Traktate oder Protokolle ein reichhaltiges Quellencorpus dar.[518] Ein anschauliches Beispiel dafür, wie mit dem Häresiebegriff unter Gelehrten und Reformern umgegagen wurde, stellen etwa die Texte Gerhoch von Reichersbergs dar, der diesen Begriff in seinen kirchlichen Reformbemühungen zwar häufig verwendet,

[514] Eben diese Glosse zum Liber Extra führte dazu beispielsweise aus der Feder des Kanonisten Tancred eine konkrete Liste der Gründe auf, die zu einer Verurteilung als Häretiker führen. Diese zwischen 1210 und 1220 entstandene Auflistung spezifiziert sich dann nochmal in einer Liste, die Gottfrid von Trani in seiner *Summa in titulos decretalium* ausbaut, die zwischen 1241 und 1243 entsteht, vgl. HAGENEDER, O., Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. Und 13. Jahrhunderts, in: The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.): Proceedings of the International Conference Louvain, May 13-16, 1973, S. 45f. Diese sehr ausführliche Auflistung jener, die „*haereticus dicitur*" ist nun im historischen Kontext im Nachklang des Albigenserkreuzzugs und eines enormen Aufschwungs der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der damit verbundenen Frage nicht überraschend.

[515] Vgl. zur Behandlung der Häretikerfrage beim Vierten Laterankonzil vgl. SACKVILLE, L. J., The Church's Institutional Response to Heresy in the 13th Century, in: A companion to heresy inquisitions, hg. v. Donald S. PRUDLO, Leiden [u.a.] 2019, bes. S.114ff.

[516] Hier v.a. Canon 23 und Canon 30, vgl. Conciliorum oecumenicorum Decreta. Hrsg. von Giuseppe ALBERIGO et alii, Bologna ³1973, S. 195–203.

[517] Hier vor allem Canon 27, der sich konkret auf die Katharer bezieht, vgl. dazu Conciliorum oecumenicorum Decreta, Ed. S. 205–225.

[518] Vgl. zu Arnold v. Brescia: EDELSBRUNNER, G., Arnold von Brescia. Untersuchungen über die weltliche Herrschaft der Kurie und die häretische Bewegung in Rom um die Mitte des 12. Jahrhunderts, Graz 1965. Zu Abelaerd vgl.: MEWS, C. J., The list of heresies imputed to Peter Abelard, in Abelard and his legacy, hg. v. DEMS. (Variorum collected studies series 704), Aldershot 2001, S. 73-110; ROMPAEY, A. van, Distinction mosaïque et hérésie: Guillaume de Saint-Thierry versus Pierre Abélard, in: Hérésies. Une construction d'identités religieuses, hg. v. Ch. BROUWER u.a., Brüssel 2015, S. 191-206.

jedoch keine Begriffsdefinition dabei vornimmt.[519] Natürlich bleiben für beide Seiten die wesentlichen Bücher der Heiligen Schrift als Referenzpunkt maßgeblich.

Die Vorgehensweise Nigers in der Bibelauslegung ist gekennzeichnet durch eine systematische Begründung seiner Sicht auf dieses Problem, die der häufig punktuell wirkenden Begründung seiner Zeitgenossen entgegensteht. Seine Haltung zu Häresie und Schisma, zu deren Protagonisten und dem Umgang mit diesen zeichnet sich eben nicht durch ein zwar durch Bibelzitate begründetes, aber letztendlich selektives Vorgehen aus. Vielmehr argumentiert er anhand kontextualisierter Entwicklungslininien, welche im engen Zusammenhang mit seinem Kirchenbild stehen. Wie die folgende Analyse zeigen wird, geht es Niger trotz seiner umfassenden Beschäftigung mit Häresie in der Geschichte nicht darum konkrete Fälle darzustellen, sondern darum, aufzuzeigen, dass Häresie und Schisma Elemente darstellen, die entlang der Kirchengeschichte als immanente Struktur erkennbar sind. Dabei stellt er fest, dass beide Phänomene zu jeder Zeit sowohl innerkirchlich, als auch innergesellschaftlich eine maßgebliche Komponente bilden.

Radulfus Niger behandelt Schismatiker und Häretiker in jedem seiner überlieferten Bibelkommentare. Dabei stehen in den allermeisten Fällen die Konnotation als Personen und Personengruppen und weniger die konkreten Lehren als solche im Vordergrund seiner Betrachtung.[520] Wie er schon in *De re militari* ausführt, scheinen Häretiker und Schismatiker für ihn eine weitaus gefährlichere gesellschaftliche Realität, oder auch Bedrohung zu sein, als die fernen Sarazenen.[521]

Was genau einen Häretiker ausmacht, bestimmt Radulfus jedoch nicht ganz eindeutig. An einer Stelle des Numerikommentars findet er eine gewisse Definition dafür, woran Häresie festgemacht werden kann, und wie man zum Häretiker wird. Exegetischer Kontext ist hier die Auslegung einer Anordnung im Buch Levitikus, welche besagt, wie ein Aussatz an einem Menschen festgestellt werden soll.[522] Er legt dies folgendermaßen aus:

> „Denn nicht nur der Wille allein und das Verständnis (der Lehre) machen zum Häretiker, sondern auch die Worte. In Angelegenheiten dieser Art ist eine große Sorgfalt

[519] Vgl. CLASSEN, P., Der Häresie-Begriff bei Gerhoch von Reichersberg und in seinem Umkreis, in: The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.): Proceedings of the International Conference Louvain, May 13-16, hg. v. Willem LOURDAUX; Daniel VERHELST, (Mediaevalia Lovaniensia 4) Leuven 1976, S. 29.
[520] Vgl. z.B. MR VIII, 50; LCL MS 25, fol. 134rb zu Pelagius und dem Pelagianismus.
[521] Vgl. DRM III, 81, Ed. SCHMUGGE, S. 192f.
[522] Lev 13, 1-3.

anzuwenden, damit man nicht über die Göttlichkeit oder die Menschlichkeit Christi oder über die Lehre der Apostel oder der Propheten in Irrtum gerate.“[523]

Er erläutert hier, wie schon Unachtsamkeiten dazu führen können, dass jemand etwas häretisches sagt, wenn er über die großen Dogmen wie die Natur Christi spricht. *Voluntas*, *intelligentia* und *verba* werden von ihm als die drei Wege zur Häresie genannt; Also der Wille zur falschen Lehre, die falsche Erkenntnis und auch die falsche Wortwahl, wobei er mit letzterem sicherlich die öffentliche Rede meint. Implizit stellt er damit hohe Anforderungen und es wird offenbar, dass eine gewisse Kenntnis theologischer Inhalte erforderlich ist, um überhaupt über den Glauben sprechen zu können. Sicher richtet er sich hierbei an die dogmatischen Leitfiguren bestimmter Häresien, spricht jedoch durchaus auch eine explizite Forderung nach Kenntnis der Glaubenslehre aus.

Auch zur geistesgeschichtlichen Entstehungsweise von Häresien und Schismen äußert sich Radulfus und zwar in seinem *Liber Moralia Regum* in der Auslegung zu 1 Kön 5,6. Er beschreibt hier, dass Häresien aus heidnischen Philosophien entstanden seien, deren Vertreter konvertierten, jedoch am alten Gedankengut festhielten. Die Vermischung dieser übertragenen heidnischen Philosophien mit der christlichen Lehre hätten, so Radulfus, zur Entstehung neuer, häretischer Lehren geführt. Beispielhaft erwähnt er hier Arius, Sabellius und Nestorius.[524]

Der öffentliche Aspekt von Häresie und Schisma zeige sich vor allem dadurch, dass Häresien oder Schismen in sich selbst gegen die *iustitia* verstoßen und zwar öffentlich, wie er sehr deutlich an einer Stelle seiner Auslegung des Paralipomenon (zu 1 Chr 20,5) kennzeichnet, wo er zwei Stufen des Eintritts in die Häresie beschreibt: „*Est enim quando hereticus in limine sue heresis . priusquam exierit multum […]. Est quando iam exiuit heresis in publicum . per heresiarcam suum . qui iam ecclesie reuelatus est hereticus uel scismaticus*.“[525]

Die erste Stufe des Übergangs zu einer Häresie beinhalte die geistliche Schwächung des Mannes. Bei der zweiten Stufe spricht Radulfus ganz eindeutig von einem öffentlichen Eintreten in die Häresie, die „*per heresiarcam suum*“[526] geschehe.

Diesen Zustand der öffentlichen Häresie beschreibt Radulfus im folgenden Kapitel, in dem er häretische Schlechtigkeiten in der Figur Goliath präfiguriert sieht. Biblischer Kontext ist hier

---

[523] LK III, 8; LCL MS 24, fol. 33rb: *Non enim uoluntas sola et intelligencia faciunt hereticum sed etiam uerba. In huiusmodi negociis multa diligencia est adhibenda . ne in diuinitate uel humanitate Christi uel in apostolorum aut prophetarum doctrina erretur*.

[524] MR XIII, 67; LCL MS 26, fol. 20vb: *Frequenter enim accidit quod quando doctores de gentibus ad fidem conuersi philosophiam suam sequebantur . ratiocinantes de singulis : in hereses et scismata dilapsi sunt . et potius cedros dei abscidebant a fide : quam ad edificationem praeciderent. Arrius quippe et Sabellius et Nestorius . et similes eis : secuti sunt errores disciplinarum gentilium […].*

[525] PK IV, 4; LCL MS 27, fol. 58ra.

[526] Vgl. zum Begriff Anm 569.

die Beschreibung eines zweiten Kriegs bei God von Saul mit den Philistern. In dieser Beschreibug in 2 Sam 21,18ff wird Goliath nicht von David, sondern von einem Krieger Davids, namens Elhanan getötet. Radulfus legt dies folgendermaßen aus: „*Per Goliath accipi potest iniquitas revelata . notorii scismatis uel heresis . quam iusticia quae per Eleanan designatur : condempnat*.“[527] Der Ungerechtigkeit, die in Häresie und Schisma öffentlich zu Tage tritt, muss also durch die Ausübung der *iustitia* – hier präfiguriert in Eleanan - entgegengetreten werden. Neben dem moralischen Problem, macht er hierbei damit implizit also die gesellschaftliche Relevanz der Häresie sowie die Bedeutung des Rechts für ihre Bekämpfung deutlich.

Etwas konkreter wird Niger in seinem Deuteronomiumkommentar, in der Auslegung zum 6. Kapitel des 11. Buches, in dem Gott Verheißungen und Warnungen hinsichtlich der Einhaltung seiner Gesetze ausspricht.[528] Radulfus bezieht diese Warnung hinsichtlich der Weisungen des Mosaischen Gesetzes direkt auf die Kirchengesetze und Dogmen:

> „So wie die Sakramente der Kirche und die Glaubenssätze gekannt und bekannt werden müssen, so müssen auch die schlimmsten Verbrechen gekannt und gemieden werden wie die Simonie, die Giezie, das Majestätsverbrechen und ähnliche, die einer Person nicht nur Schaden, sondern auch eine Einbuße ihres Ansehens und ihres Besitzes zufügen. Denn die Nachahmer dessen, der das Bett seines Vaters geschändet hat, machen auch verabscheuungswürdige Dinge, werden von der Erde verschlungen und aus dem Himmel ausgestoßen.“[529]

Zwar spricht er hier nicht explizit die Häresie an, sondern nennt als Verbrechen Simonie, Giezie[530] und das *crimen majestatis*. Dass aber Häresie zu dieser Zeit sehr wohl bereits als Majestätsverbrechen behandelt und gesehen worden ist, kann spätestens mit *Vergentis in Senium* in den päpstlichen Rechtsquellen nachgewiesen werden.[531] Auch wenn die Bulle *Vergentis in Senium* erst 1199 erlassen wurde, also nachdem Niger seine Kommentare abgeschlossen hatte, zeigt sich hier eine durchaus ähnliche Denkweise, die ohne Zweifel sowohl

---

[527] PK IV, 6; LCL MS 27, fol. 58rb.

[528] Hier speziell Deut 11, 6: *[…] et Dathan atque Abiron filiis Eliab, qui fuit filius Ruben: quos aperto ore suo terra absorbuit, cum domibus et tabernaculis, et universa substantia eorum, quam habebant in medio Israel.*

[529] DK I, 53; LCL MS 24, fol. 86ra. *Sicut sacramenta ecclesie et articuli fidei cognoscendi sunt et profitendi . ita et maxima crimina cognoscenda sunt : et uitanda . ut simonia . et giezia et crimen maiestatis et similia : quae non solum persone dampnum . sed etiam honoris et substantie perferunt detrimentum. Imitatores enim eius qui incestauit thorum patris sui et abnominabilia faciunt absorbentur terra . et a celestibus eliminantur*.

[530] Zum Begriff der Giezie s. u. Anm 535.

[531] Vgl. Vergentis in Senium, Abs. 6: in: Die Register Innocenz’ III. 2. Pontifiktsjahr 1199-1200. Ed.: HAGENEDER; MALECZEK; STRAND, Roma, 1979, N. 1, S. 5: *Quum enim secundum legitimas sanctiones, reis laesae maiestates punitis capite, bona confiscentur eorum, filiis suis vita solummodo ex misericordia conservata: quanto magis, qui aberantes in fide Domini Dei filium Iesum Christum offendunt, a capite nostro, quod est Christus, ecclesiastica debeat districtione praecidi, et bonis temporalibus spoliari, quum longe sit gravius aeternam quam temporalem laedere maiestatem?* Vgl. dazu auch STECKEL, Häresie, S. 90.

bei Radulfus, als auch bei Innozenz III. die Denkmuster des Römischen Rechts auf die Theologie überträgt.[532] Der zeitliche Abstand der Abfassung dieser Quellen stellt demnach keinen Widerspruch dar, da sie lediglich bereits im Kern bedachte und aus einem organischen Prozess erwachsene Überlegungen ausformulierten.

Das, was für die irdische Gewalt des Königs gelte, muss umso mehr für die himmlische Gewalt Gottes gelten. Eine Schmähung der Ehre Gottes durch Häresie kommt also einem Majestätsverbrechen gleich und kann daher auch mit der gleichen Strafe, der *poena capitis*, bestraft werden – so Innozenz 1199 in Vergentis in Senium.[533] Es ist also davon auszugehen, dass Radulfus hier, wenn er neben der Simonie und Giezie von einem *crimen majestatis* im Kontext dieser juristischen Entwicklungen spricht, die Häresie meint.

Wieder verweist Niger auf die unbedingte Kenntnis der kirchlichen Lehre. Die Folgerung eine Häresie könne nur dann sicher gemieden werden, wenn die Lehre als solche vom Gläubigen durchdrungen wurde und ein durch Abweichung von derselben folgendes Hauptverbrechen nur durch eine Auseinandersetzung und Anwendung mit ihr vermieden werden kann, ist ein Denkmuster, welches bereits in seinem oben dargestellten Levitikuszitat zum Vorschein kam. Im Folgenden überträgt er die Warnungen aus dem Deuteronomium direkt auf die Simonisten, Giezisten und Häretiker. Durch die Zusammenstellung von Simonie, Giezie und Häresie findet sich hier im Übrigen wiederum implizit eine Nebeneinanderstellung von der Warnung vor der Häresie und einer Kleruskritik, da sich die Vorwürfe der Simonie und Giezie notwendigerweise nur gegen den Klerus richteten[534]. Erneut werden in diesem Zusammenhang Ideen von Petrus Lombardus aufgegriffen, welcher im vierten Buch seines Sentenzenkommentars eine Differenzierung vornimmt, die die Verwobenheit unterschiedlicher Vergehen gegen die kirchliche Lehre aufzeigen und in enger Weise mit den Denkkategorien Nigers in Einklang stehen. Petrus Lomardus schreibt hier zunächst über „*De Symoniacis vero non est ambigiendum quin sint heretici: qui tamen ante sententiam degradationis et ordinant et consecrant"* und definiert dann sowohl die Simonie als auch die Giezie, die „*pro ministerio sacro precium recipiunt in modum Giezi, Giezitae vocandi sunt*."[535] Der Lombard prägt durch seine in dieser

[532] Dass der Gedanke der Häresie als Majestätsbeleidigung bereits vor *Vergentis in Senium* gängig war und sich auf das römische Majestätsverbrechen zurückbezieht, belegt etwa Lothar KOLMAR, Christus als beleidigte Majestät. Von der Lex „Quisquis" (397) bis zur Dekretale „Vergentis" (1199), in: Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter, FS Host Fuhrmann, hg. v. Hubert MORDEK, Tübingen 1991 für das 12. Jahrhundert und bspw. Huguccio v.a. S. 10f.

[533] Vgl. ebd.

[534] Zum Vorwurf der Giezie vgl. auch MR XXI, 13; LCL MS 26, fol. 140ra-b.

[535] Petrus Lombardus, Sentenzen IV, Distinct XXV, De ordinatis ab haereticis, Abs. 4, (PL 192), S. 907.

Zeit schon berühmte Schrift die Definition, dass grundsätzlich alle Simonisten als Häretiker zu bezeichnen seien.[536] Diese Definition übernimmt Radulfus hier.

Eine ganz ähnliche Zusammenstellung findet sich in Nigers Kommentar zum ersten Buch des Paralipomenons. Er interpretiert dabei das Volk der Zorathiter, lateinisch *Saraitae*, als das Volk „*quod interpretur leprosi uel locuste . per hos accipio praelatos ecclesie . qui prae aliis hominibus lepra Symonie et giezie et aliorum uiciorum frequentius scatent.*"[537] Simonisten und Giezisten werden demnach mit Aussätzigen oder Heuschrecken verglichen: Phänomene, welche besonders durch ihr unkontrolliertes Wuchern großen Schaden in Form von Plagen und Krankheiten in die Gesellschaft tragen.[538]

Sehr konkret bleibt dabei also wiederum der Klerus im Zentrum seiner Analyse, da die Ausprägungen des von ihm beschriebenen Aussatzes bei den Vertretern dieser Gruppe am häufigsten zu finden seien. Obwohl die Häresie in diesem Zusammenhang nicht erneut genannt wird, könnte die Verbindung zwischen seiner generellen Kritik an den *praelati ecclesiae* und seinen Vorwürfen mit Blick auf die unterschiedlichen Laster wie Simonie oder Giezie nicht deutlicher sein. Der Kulminationspunkt seiner Kritik am Zustand des Klerus findet sich im Folgenden, wenn er schreibt *„[…] et tantum aliquando tamquam locuste discurrunt praedicando et docendo propagantes ecclesie utilitatem.*"[539] Dadurch dass einmal mehr die *praelati ecclesiae* mit der biblischen Heuschreckenplage verglichen werden, verdeutlicht Niger, wie sehr sie dem Lehren und Predigen nicht nachkommen und dadurch die ihnen eigentümlichen Aufgaben vernachlässigen, ja nicht einmal nur keinen Nutzen für die Kirche bringen, sondern ihr sogar zum Schaden gereichen würden.

Niger unterscheidet also grundlegend verschiedene Arten von Häresien und deren Vertretern. Einerseits nennt er die schlechten Kleriker, die aus ihrem Amt Profit schlagen, andererseits nennt er die Irrenden, die aufgrund ihrer Unkenntnis der Lehre häretisch agieren, und dann wiederrum diejenigen, welche bewusst von der kirchlichen Lehre abweichen. In Bezug auf die historische und politische Auslegung vor allem in seinen Kommentaren zu den historischen Büchern, also den Königsbüchern und dem Paralipomenon, spielen alle Gruppen eine wesentliche Rolle innerhalb der Aushandlungsprozsse die Niger in der Kirche erkennnt und in

---

[536] Vgl. FICHTENAU, H., Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter, München 1992, S. 279.

[537] Vgl. PK I, CXI, LCL MS 27, fol. 16ra.

[538] Das Bild der wuchernden Seuchen und Plagen ist ein klassisches Instrument der Kirchenväter zur Beschreibung sich schnell ausbreitender schlechter Dinge, die zum Schaden des Gemeinwohls sind. Vgl. dazu etwa. LÖSSL, J., When is a Locust Just a Locust? Patristic Exegesis of Joel 1:4 in the Light of Ancient Literary Theory, (The Journal of Theological Studies 55/2) October 2004, S. 588ff. Für das Bild des Aussatzes zieht BUC, P. Holy War, Martyrdom and Terror. Christianity, Violence and the West, Philadelphia 2015, S. 97 etwa die Ausführungen von Hrabanus Maurus heran, welcher diesen Reinheitsgedanken vertieft.

[539] Vgl. PK I, 91; LCL MS 27, fol. 16ra.

der etwa schlechte Priester und unbrauchbare oder gar schlechte Gesetze vom Gut der zu glaubenden Lehrsätze getrennt wurden. Das beginnt schon in der Frühen Kirche, der e*cclesia primitiva*, in der die Kirche die Rolle übernahm, durch ihre rechtlichen Festschreibungen sowohl die schlechten Priester als auch die schlechten, unbrauchbaren Gesetze zu entfernen, indem sie diese der Häresie oder des Schismas überführte.[540] Damit bewegt er sich wieder in der historischen Dimension seiner Auslegung. Er meint hier ohne Zweifel die frühkirchlichen Auseinandersetzungen und Streitigkeiten. Ein konkretes Beispiel dafür ist die Frage der Einhaltung christlicher Festtage, die Radulfus in seinem Numerikommentar thematisiert. Er schreibt:

> „*Brevi tamen interpositione agi de hereticis et scismaticis et blasphemis et similibus personis : qui perturbant quietem feriationis . et de pena eorum et generaliter de ratione iniquorum . et de salbatismo [sic!] terre . et eis interpositis plenius agit de anni iubilei auctoritate.* "[541]

Die hier beschriebene Störung der Festtagsruhe bedeutete nicht nur einen Angriff auf die religiösen Sitten, sondern in Verbindung mit der rechtlichen Festlegung auch auf die öffentliche Ordnung. Diese wird hier in ihrer zeitlichen Dimension durch das Eintreten der Dissidenten gestört.

Radulfus belässt es nicht bei einer generellen Darlegung des Phänomens, sondern nennt auch ganz konkrete Häretiker und Schismatiker aus der Geschichte und weist diesen damit einen konkreten historischen Platz zu.[542] Er schreibt in der *Moralia Regum* über die apostolischen Männer in der frühen Zeit der Kirche und den Konflikt zwischen den teilweise arianerfreundlichen Kaisern und den römischen Päpsten im Kontext der Auslegung der Zerstörung des von König Jerobeam errichteten Altares. Er beginnt diese Darstellung mit der

---

[540] Vgl. NK V, 60; LCL MS 23, fol. 67rb, (Auslegung zu Num 31,8): *Balaan quoque filium Beor : interfecerunt gladio. Non solum reges eorum qui iudicio contra iusticiam agerentur . occidit ecclesia primitiua conuersione . sed et Balam filium Beor : prauum clerum et iudicium deprauatum : occiderunt gladio : sentencie forte iudicialis : in conuictos uel confessos de crimine heresis . aut scismatis . uel alterius in ordinationis.*

[541] LK I, 1; LCL MS 24, fol. 6rb.

[542] Vgl. zum Beispiel MR XIII, 20; LCL MS 26, fol. 11vb: *Sunt in ecclesia interdum qui latenter . et quandoque patenter merita fidei lacerant suis detractionibus . ut de corpore Christi male sentientes . siue etiam de ipsius ecclesie constitutione subsannantes eius prosperitati . et detrahentes principibus et prelatis odio uel inuidia . quia eis equi parari non possint. […] Tales sunt omnes Ernaldi Bissensis heretici . qui decorum ecclesie, quem beatus Silvester accepit exinanire gestiunt . et statum Salomonis reducere ad statum Dauid patris . magis bella uolentes quam pacem . et paupertatem necessariam : quam honestam sufficientiam. Tales etiam sunt quos appelamus Publicanos aut Cataros . qui non solum sicut priores ecclesie uenustatem lacerant : uerum etiam in quibusdam articulis fidei grauiter errant. Utique heretici nostris diebus adeo pullulauerunt et in Italia et in Aquitania : ut audeant etiam maximis principibus obviare*., vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 67, Amn. 301.

Einleitung: „Es sind uns viele Beispiele bekannt von Fällen dieser Prophetien und dieser Ereignisse.“[543]

> *„Multi enim uiri apostolici . et alii : multis Jeroboam imitatoribus annuntiauerunt diuisionem altaris . et uenientes de Iuda increpauerunt in sermone “thura” domini iacentes imperatores et reges . ascendentes super altare fidei . et spiritualia passim dissemintantes. Uiri annuntii multotiens et multi confracti sunt . ad restituendum manus aridas imperatorum et regum quas extenderant ad apprehendendum annuntiantes et increpantes . et maxime inter ipsos viros de Iuda oriente scismate in ecclesia romana*.[544]

Die Männer von denen er hier spricht sind diejenigen, die die „Teilung des Altares“, ankündigen. Sie wurden durch die Kaiser und Könige, hier dargestellt durch König Jeroboam, bekämpft, weil es diesen um die Wiederherstellung oder Erhaltung ihrer Macht ginge. So wie die Hand König Jeroboams verdorrt, als er sie gegen den Gottesmann aus Juda ausstreckt, so würden auch die Hände der weltlichen Herrscher verdorren, so Radulfus hier weiter, die sich gegen die Geistlichen wenden. Radulfus erwähnt auch an einer anderen Stelle die *manus aridas*, die ausgedörrten Hände der Herrscher, die jene ergreifen wollen, die sie kritisieren.[545] Mehr aber noch als unter diesen, leide die Kirche unter anderen Akteuren: „Am meisten jedoch unter jenen Männern aus Juda, durch die das Schisma in der römischen Kirche begann, aus dem von Judas stammenden Schisma in der Römischen Kirche.“ Möglicherweise meint Radulfus hier exemplarisch ein historisches Schisma, welches den von ihm beschriebenen Ablauf initiierte – auch wenn er in erster Linie eine generelle Aussage übertrifft. Welches Schisma innerhalb der römischen Kirche hier gemeint sein könnte, wird aus dem Kontext nicht ganz klar. Es könnte hier in diesem Kontext der Arianismus gemeint zu sein.[546] Radulfus schreibt nämlich weiter über den römischen Kaiser Constantius – gemeint ist hier Constantius II. (317 – 361), also der Sohn Kaiser Konstantins, – dass dieser den Glauben zerteilte und zerstreute, da er dem arianischen Glauben anhing und:

---

[543] MR XVII, 22; LCL, MS 26, 76rb: *Cuius prophetie et casus eius euentus : multa nobis extant exempla.* Zur Verwendung der Begriffe Prophetia und Exemplum vgl. Kapitel 5.3.2.

[544] MR XVII, 22; LCL, MS 26,fol. 76rb, er bezieht sich dabei auf 1 Kön 12,26ff.

[545] Zur *manus arida* vgl. etwa MR XVII, 22; LCL MS 25, fol. 76va: *Unde et in obiurgantes principatus manus extendit : dum persecutionum et comminationum angustiis . ecclesiastica iura contestantes : ad parientiam demum adegit . et manus suas aridas . prelatorum ignauia conveniente receperunt. Arida enim manus spiritualia donare non potuit : quia mortuum uiuificare non potest . spiritualia vero spiritus et uita sunt.*

[546] Möglicherweise das Arianische Schisma, vgl. dazu Ambrosius, De Fide ad Gratianum Augustum, Liber I, cap. XIX, (PL 16) S. 557: *Effusa sunt enim et Arii viscera, pudet dicere ubi, atque ita crepuit medius, prostratus in faciem; ea quibus Christum negaverat, foeda ora pollutus. Crepuit enim, sicut etiam de Juda Petrus apostolus dixit, quia possedit agrum de mercede injustitiar, et in faciem prostratus crepuit medius et effusa sunt omnia visera ejus. Non est fortuita mors, ubi in sacrilege pari poena pariis processut exemplum; ut idem subirent supplicium qui eumdem Dominum negaverunt : et qui eundem Dominum prodiderunt.*

„[…] indem er diese katholischen Männer verfolgte. Papst Liberius trat ihm entgegen und beschuldigte ihn, ein Häretiker zu sein und das Schisma des Altares, nämlich seines Glaubens, wurde vollendet, wie auch die Häresie, die auf Teilung und Zerstörung beharrte."[547]

Der innere Zusammenhang von Schisma und Häresie tritt mit dieser Episode deutlich hervor: Radulfus schreibt hier mit Bezug auf die kommetierte Bibelstelle in 1 Kön 13,5 von der *scissura altaris*, dem „Schisma des Altares" und legt dieses Bild als biblische Allegorie für das Schisma der Römischen Kirche aus, womit genauer die Abtrennung des Kaisers selbst vom katholischen Glauben gemeint ist. Diese Abtrennung breite sich dann auch innerkirchlich durch die Häresie auf die ganze Kirche aus. Die Akteure in dieser historischen Auslegung, die hier wiederum einfach die weltlichen Herrscher, die Kaiser und Könige sind, verkörpert in der Figur Constantius II., sind diejenigen die Schuld tragen an Schisma und Häresie – während noch sein Vater Konstantin geradezu Sinnbild der kirchlichen Einheit war. Das simple Motiv dafür, nämlich die Machtgier der säkularen Mächte, wurde schon erwähnt.

Eine noch deutlichere historische Einbettung der Entstehung und Bedeutung von Häresien und Schismen innerhalb der Kirchengeschichte nimmt er in einer Auslegung zu 2 Sam 5,20 vor:

„Sicut praeostensum est finito ueteri sacerdotio . et regno iudeorum euerso . destructa iudea a romanis : transiit gracia unctionis spiritus sancti ad populum christianum in sacramentis ecclesie longe . et late diffuse . per doctrinam et praedicationem. Cum autem dilataretur ecclesia : surrexerunt heretici et scismatici . et principes seculi : et subsannantes ad successus ecclesie : quaesierunt fidem euertere . et in Christianos multis modis persecutionum intragere."[548]

An den Anfang setzt er das Ende des alten Priestertums und des *regnum iudeorum*, welches durch die Römer eingeleitet wurde. Er beginnt also mit einer ganz klar historischen Auslegung. Allerdings führt er hier auch eine legitimatorische Typologie an, wenn er vom Übergang der priesterlichen Weihegnade des Alten Bundes auf die Kirche spricht. Zurück zum historischen Narrativ: Die Lehre der Kirche wird also *per predicationem et doctrinam* verbreitet. Mit dieser Ausbreitung der Kirche geht jedoch auch das Aufkommen der Häresien und Schismen einher. Dieser Ausbreitung stellt Radulfus hier wieder die weltlichen Fürsten zur Seite, die mit diesen

[547] MR XVII, 22, LCL MS 26, 76rb: *Constantio enim imperatori Arriano iacienti thura spiritualium . et dissipanti et dividenti fidem . illatis persecutionibus uiris catholicis : papa Liberius occurrit . et increpavit hereticum . et comminatus est scissuram altaris . videlicet eius fidei et heresis quam assereret divisionem et destructionem*. Radulfus erzählt die Geschichte noch zu Ende und schreibt von der Ab- und Wiedereinsetzung des Papstes Liberius, Vgl. ebd. LCL MS 26, fol. 76rb-va., wie schon oben bezieht sich diese Auslegung weiterhin auf 1 Kön 12, 26ff.

[548] PK III, 24; LCL MS 27, fol. 50rb. Vgl. dazu auch BUC, La Vengeance de Dieu, S. 463f.

Häresien die Kirche verhöhnen und mit dem Ziel agieren, den Glauben selbst umzustürzen (*evertere*) und neue Arten der Verfolgung zu schaffen. Niger formuliert damit eine Verbindung von politischer Ambition weltlicher Herrscher und der Entstehung neuer Häresien. Danach muss nicht notwendigerweise eine falsche Lehre am Anfang der Häresie stehen, sondern es kann auch die politische Ambition der Herrscher den Ausschlag geben für das Entstehen einer solchen. Implizit führt Radulfus damit die Unterscheidung zwischen Häresie und Schisma zusammen. In diesen zwei Sätzen schafft es Radulfus außerdem, sowohl die Übertragung der Gnadenlegitimation von den Juden auf die Kirche historisch zu fundieren (nämlich in der Auslöschung des jüdischen Reiches durch die Römer), als auch eine geschichtliche Verortung des Beginns der Häresien und Schismen in der Zeit der ersten Ausbreitung der Kirche zu etablieren. Maßgebliche Rolle in seiner Darstellung spielt auch hier wieder der Einheitsgedanke. Etwas weiter unten im gleichen Kapitel schreibt er:

> *„Eruperunt hereses et scismata . et principum edicta contra fidem : uerumtamen ipse contrarietates diuise sunt . ut heresis arriana : diuisa est in partes . et res publica romanorum . et scissa est per barbaros et diuisa per prauos heredes . adeo ut oriente inter eos discordia : minus intenderent persecutioni ecclesie . et ipsa etiam in tribulationibus suis cresceret. Cum enim fides semper in unitate procederet . et in concordia roboraretur : et inimici eius diuiderentur multiplici diuisione . uincebat ecclesia. <u>Omne enim regnum in se diuisum desolabitur</u> (Matth. 12, 25) : quorum quod diuisum est conturbatur.“*[549]

Die innere Zerbrochenheit und Uneinigkeit der Häresien und Schismen ist demnach Wesensmerkmal dieser und wirkt sich sowohl auf ihre Inhalte als auch auf ihre politisch-historische Ausprägung aus. Radulfus sieht das Zerbrechen des Römischen Reiches als eine Konsequenz dieser Uneinigkeit unter den Erben, die jedoch auch zu einer Verringerung der Christenverfolgungen geführt hätten, da sie zu sehr mit ihren eigenen Ärgernissen beschäftigt gewesen wären. Gegen das innerlich zersplitterte Reich stellt er den Glauben, der *semper in unitate* vorrangehe. Aufgrund dieser Einheit, die gegen die Zerstückelung ihrer Feinde steht, könne die Kirche siegreich hervorgehen. Indem er dieses Erfolgsmodell der frühen Kirche in den Kontext der Entstehung der Häresien und Schismen auf der einen und dem politischen Zerbrechen des Römischen Reiches auf der anderen Seite stellt, entwirft er hier auch eine implizite politische Anleitung für die Kirche im Umgang mit Häretikern und Schismatikern, aber auch mit Erlässen von kirchenfeindlichen Fürsten, nämlich die Konzentration auf die innere Einheit in Lehre und Predigt.

[549] PK III, 24; LCL MS 27, fol. 50va.

Außerdem, so Radulfus, müssen die Verwirrungen, die die innere Spaltung hervorgerufen haben, untersucht werden, damit sie in ihrer Falschheit erkannt und herausgestellt werden können. Dies auch, damit eine Wiederholung vermieden werde.[550] Er betont also auch hier wieder, wie ausschlaggebend die genaue Kenntnis der Irrtümer ist, um diese langfristig bekämpfen zu können.[551]

Wie die Bekämpfung der Häretiker konkret aussieht, macht er deutlich, wenn er ganz explizit von der Verfolgung der Häretiker durch die Katholiken spricht. Er legt den biblischen Vers:

> *„[…] exterruit itaque Dominus Aethiopas coram Asa et Iuda fugeruntque Aethiopes et persecutus est eos Asa et populus qui cum eo erat usque Gerar et ruerunt Aethiopes usque ad internicionem quia Domino caedente contriti sunt et exercitu illius proeliante tulerunt ergo spolia multa“*[552],

als eine Präfiguration der Häretikerverfolgung aus.[553] Asa und sein Heer, das die feindlichen Äthiopier verfolgt, stehen in diesem Zusammenhang bei Radulfus für die Katholiken, die die Häretiker verfolgen:

> *„[…] uicti sunt Ethiopes et fugerunt . et persecuti sunt eos usque Gerara . uidelicet catholici persecuti sunt hereticos uel alios malos . praedicando . docendo . corrigendo . corripiendo . castigando : usque ad ruminationem erroris sui . quousque eis materia pateret erroris . et adstraherentur ab errore.“*[554]

Radulfus macht hierbei auch die Methoden des Umgangs mit Häretikern aus, die er in der Predigt, der Zurechtweisung, der Bestrafung und Züchtigung benennt. Ziel dieser Methodik sei die Wiederholung der häretischen Irrtümer, die dann widerrufen werden sollen. In gewisser Weise beschreibt Radulfus hier also ein klar vorgegebenes Verfahren hinsichtlich Methode und Zielsetzung.[555] Gerade beim Lehren wird deutlich, dass es bei dieser Methodik nicht allein um

---

[550] Ebd.: PK III, 24; LCL MS 27, fol. 50va.: *Cum diuiduntur aque : exsicantur et euanescet . sic et populi diuisi . uires amittunt . et facile uictorie succumbunt : conuersionis bone. Cum enim homines diuiduntur ab erroribus suis agnita ueritate . per doctrinam et praedicationem : derelinquunt ibi sculptilia ad inuentionum suarum . intelligentes manitates [sic!; immanitates] et insanias falsas earum . Iussit Dauid deos eorum exuri : uidelicet supersticiones falsas earum examinari . haec in moralibus nostris luculentius exposumus. ut ea repetere nolimus*.

[551] Während er in der Moralia Regum deutlich macht, dass gerade der bewusste Widerspruch gegen die Kirche sich in den Glaubenssätzen der Häretiker und Schismatiker niederschlägt. Vgl. MR XIX, 19; LCL MS 25, fol. 107va: *Impossibile quippe est ut princeps uel praelatus hereticis aut scismaticis uel alias hostibus religionis faveat : nisi et ecclesie contradicat.*

[552] 2 Chr 14,12-13, „Und der Herr schlug die Kuschiter vor Asa und vor Juda, sodass die Kuschiter flohen. 12 Und Asa und das Volk, das bei ihm war, jagten ihnen nach bis Gerar. Und es fielen von den Kuschitern so viele, dass sie sich nicht wieder erholen konnten; denn sie wurden zerschmettert vor dem Herrn und vor seinem Heer. Und sie trugen sehr viel Beute davon.“

[553] Zum exegetischen Vorgehen ist hier zu bemerken, dass vor allem die Auslegung der Orte im Vordergrund steht, hier also Gerar, aber natürlich auch Jerusalem. Orte werden grundsätzlich als Zustände ausgelegt.

[554] PK VI, 9; LCL MS 27, fol. 86vb-87ra.

[555] Vgl. zur Praxis der Befragung der Häretiker im 12. Jahrhundert KELLY, H., The Fourth Lateran Ordo of Inquisition Adapted to the Prosecution of Heresy in: A companion to heresy inquisitions, hg. v. Donald S. PRUDLO, Leiden [u.a.] 2019, S.75-107; WAKEFIELD, W., Heresy, crusade and inquisition in Southern France: 1100 – 1250,

die Bekämpfung bestehender Häresien geht, sondern auch um die Vorbeugung der Verbreitung solcher. Im nächsten Schritt erläutert er den Umgang mit denen, die nicht bekennen und keine Einsicht zeigen:

> *„Grandis quippe cunctos terror inuaserat . et diripuerunt urbes . et multam praedam asportauerunt (2 Chr 14,14). uicerunt catholici . et spolia tulerunt quaeque optima quae apud eos inuenerunt . et percusserunt hereses particulares quae prodierunt de maiore heresi . et erant infra intellectum . et extra eum . et diripuerunt urbes conuenticulorum malorum et secum asportauerunt . Timor enim domini eos perculit quos ad bonum conuerti uoluit.*"[556]

Die Plünderung der Städte durch Asa und sein Heer wird hier also ziemlich direkt auf die Zerstörung und Plünderung der Städte der Häretiker übertragen. Was er hier genau mit der *major heresis* meint, ergibt sich aus dem Kontext nicht eindeutig.[557] Er scheint hier in jedem Fall diejenigen zu meinen, die *erant infra intellectum et extra eum*, also diejenigen, die nicht zur Einsicht kommen wollten. Diese werden wie die Städte, die um Gerar herum liegen, zerstört und geplündert. Er geht dann noch weiter und interpretiert die Plünderung und Zerstörung der Schafställe, von denen die Bibel spricht als die Zerstörung des Aberglaubens und der Irrtümer von den einfachen, einfältigen Menschen.[558] Jene einfachen Menschen werden nach seiner Auslegung wieder zum wahren Glauben gebracht werden und auch die *honorati* bekehren sich. Dieser Absatz, in dem sich Radulfus ganz konkret mit dem Vorgehen der Kirche gegen die Häretiker beschäftigt, enthält also eine implizite Anleitung für den Umgang mit diesen. Es scheint hier nicht in erster Linie eine historische Auslegung zu sein, die darstellt, wie Katholiken die Häretiker zu seiner Zeit verfolgt haben, sondern mehr eine Ableitung einer normativ-systematischen Vorgehensweise aus den biblischen Texten.

An anderer Stelle des gleichen Kommentars betont er nochmals die Verantwortung der weltlichen Herrscher für das Fernhalten der Häresie, wenn er schreibt:

London 1974, S. 82ff..; KELLY, H. A., Inquisition, Public Fame and Confession: General Rules and English Practice, in: The culture of inquisition in medieval England, hg. v. Mary C. FLANNERY, Katie WALTER, Cambridge 2013, S. 8-29.

[556] PK VI, 9; LCL MS 27, fol. 87ra.

[557] Es wäre möglich, dass er sich dabei auf die Katharer bezieht. In diesem Fall wäre es für ihn jedoch nicht untypisch gewesen, diese hier auch ganz konkret zu benennen, wie er es ja an anderer Stelle tut. Vgl. auch MR XIII, 20; LCL MS 26, fol. 11vb. LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 129 verweist auf das noch unveröffentlichte Manuskript von Nicholas Vincent, 'Peter Archbishop of Tarentaise: An Alpine Saint in Plantagenet Politics' der vermutet, dass *De re militari* vermutlich die erste Nennung des Begriffs „Katharer" enthält.

[558] PK VI, 9; LCL MS 27, fol. 87ra: *Sed et caulas ouium destruentes: tulerunt pecorum infinitam multitudinem . et camelorum . reuersique fuerunt in Jerusalem (2 Chr. 14,14). Caule ouium sunt superstitiones simplicium et errores eorum quos disciplina fidei destruxit . et simplices ad fidem induxit . et gibbis peccatorum honoratos conuertit . et cum tali ac tanta praeda Ierosolimam rediit . eam in ecclesiam conduxit.*

„Wenn aber der Stand christlicher Herrschaft die volle Gerechtigkeit Gottes ausgeübt hätte, und die, die auf den Herrn vertrauen, sich auf ihn bezogen hätten, wenn er ohne Hintertreibung und Sünde und anderen Irrtum fromm und standhaft gehandelt hätte, hätte Gott ihnen durch seine Gerechtigkeit geholfen, damit sowohl der Heresiarch, als auch die Häresie und die Häretiker sich bekehren oder verdammt werden."[559]

Die weltliche christliche Regierung müsse also, um als eine gerechte Regierung zu gelten, gegen die Häretiker, ihre Lehre und ihre Anführer vorgehen. Ziel sei dabei wiederum sehr klar die Konversion oder die Verurteilung der der Häresie Überführten. Die Zuständigkeit für die Häretiker sieht er also ganz eindeutig nicht bei der Kirche, sondern bei der weltlichen Macht, deren Aufgabe die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit sei.[560] Wie dies historisch Form angenommen hat, beschreibt er im Esrakommentar, genauer in seiner Auslegung zu Esra 3,2, wo Josua Gott einen Altar errichtet. Dies legt Radulfus als Errichtung des wahren Glaubens aus, was seines Erachtens nach historisch im Konzil von Nicäa insbesondere durch die Verurteilung der Arianer geschah:

„*Utique iudices ecclesiastici congregata synodo constituerunt simbolum fidei . et de auctoritate et potestate a deo sibi tradita . et a secularibus potestatibus dono dei concessa : ut in Niceno concilio assidente iustissimo imperatore Constantino factum est simbolum . et dampnatum dogma Arrianum et similiter in aliis*."[561]

Besonders die im Konzil vereinte Autorität der weltlichen Herrschaft, hier verkörpert durch Kaiser Konstantin, und der geistlichen Autorität der Synode rechtfertige nicht nur die Verurteilung der arianischen und anderer Lehren, sondern ermögliche auch die Durchsetzung dieser Verurteilung. Radulfus stellt dies gewissermaßen als Präzedenzfall des Umgangs mit Häresien vor, wobei dem Kaiser, also dem säkularen Herrscher, die entscheidende Rolle zukomme.

Im Kommentar zum Paralipomenon spricht Radulfus außerdem über die Verbindung zwischen Häresie und den äußeren Feinden, also insbesondere den Heiden. Schon in *De re militari* wird dieser Gegensatz von wie folgt formuliert:

---

[559] PK VI, 13; LCL MS 27, fol. 88rb. *Si enim status Christiani regiminis plenam dei iusticiam exercuisset . et in domino confisus quod ad eum pertineret . sine introuersione . et praeuaricatione et errore alio deuote et constanter fecisset : iusticie sue deus aspirasset . ut et heresiarca et heresis . et heretici conuersi uel dampnati fuissent.*

[560] Radulfus verbindet jedoch mit seiner Kritik an denen, die sich nicht gegen die Verbreitung von Aberglaube und Häresie einsetzen die Kritik an den weltlichen und den geistlichen Fürsten. Vgl. dazu etwa MR IV, III; LCL MS 25, fol. 62rb – 62va: *Sunt enim in populo idiote . obssinati . et procaces . qui quasdam superstitiones durissimi erroris asseuerant . et in eis incedunt praue uiuendo: a quibus facile auelli non possunt. Scutum uero eius est: pertinacia principum et praelatoris . qui erroribus auctoritatem pariter et robur praestant : obstinationis sue protectione.*

[561] EK I, 23; LCL MS 27, fol. 123rb.

„*Cum igitur in Occidente domi tanta fiat iniuria fidei et sancta Ierosolima assidue dissipetur et in omni fere regione palam vel occulte heresis aliqua versetur in ecclesie dei preiudicium, qua spe dabit occidens orienti subsidium, qui tantum in se discidium patatiatur?*“[562]

Die Feinde in Jerusalem, die Ungläubigen, werden den Feinden im Abendland, den Häretikern gegenübergestellt. Diese innere „Reinigung“ und Einigung des Okzidents sieht er der Rückeroberung vorgeordnet. Eine Reinhaltung des Glaubens innerhalb der europäischen Länder wird damit zur Bedingung für eine Eroberung des Heiligen Landes.[563]

Auch hier kommt wieder der Primat der inneren Einigkeit zum Vorschein, der für ihn Bedingung für die Rückeroberung ist: „*Qua spe dabit occidens orienti subsidium, qui tantum in se discidium patiatur*?“[564] In diesem Aspekt zeigt sich also weniger eine Ablehnung der Aktionen in Jerusalem, als vielmehr eine klare Priorisierung der Einigung im Inneren Europas.[565]

In diesem Kommentar wird er diesbezüglich noch konkreter als in *De re militari*. Hier schreibt er konkret über den Kampf gegen die Sarazenen. Biblischer Kontext ist dabei der Sieg König Davids über die Ammoniter und die Aramäer. Radulfus zieht hier wieder die übliche typologische Verbindung zwischen dem Volk Israel und der Kirche und schreibt über eine Zeit, in der die Fürsten dieser Welt dem Glauben nachgaben und das Heidentum den Glauben annahm:

„Cum enim principes seculi cederent fidei . et gentilitas fidem susciperet : prouidit deus immo permisit . ut sublimis sensus heretici exsurgerent in ecclesia : et pacem eius turbarent . aut e conuerso . purgata ecclesia a Siriis superbi sensus : insurrexerunt Sarraceni . et fidem ceperunt expugnare . quod multarum historiarum testimonio probatur. “[566]

Hier wird davon gesprochen, dass Gott zulässt, dass sich häretische Ideen in der Kirche verbreiteten und die Sarazenen den Glauben angriffen und ihre Eroberungen begannen.

[562] DRM III, 66, Ed. SCHMUGGE, S. 187f.
[563] Vgl. DRM III, Prolog, Ed. SCHMUGGE, S. 161. Vgl. zu diesem Motiv im späten 12. Jahrhundert: PORTNYKH, V., God Wills It! Supplementary Divine Purposes for the Crusades according to Crusade Propaganda, (The Journal of Ecclesiastical History 70) 2019, bes. S. 476-480 und BIRD, Jessalynn; PETERS, Edward; POWELL, James M., Introduction, in: Crusade And Christendom. Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187–1291, hg. v. DENS., Philadelphia 2013, S. 4ff.
[564] DRM III, 66, Ed. SCHMUGGE, S. 188
[565] Vgl. dazu MESCHINI, Penser la croisade, S. 40.
[566] PK III, 49; LCL MS 27, fol. 56vb, (Auslegung zu 1 Chr. 19,16): *Videns autem Syrus quod cecidisset coram Israel, misit nuntios, et adduxit Syrum, qui erat trans fluvium: Sophach autem princeps militiae Adarezer erat dux eorum.*

Radulfus schließt sich damit in der Schlagrichtung der klassischen Kreuzzugsrhetorik an.[567] Er bezieht sich dabei auf den biblischen Text, in welchem erzählt wird, dass die Aramäer nach ihrer ersten Niederlage diese von einer anderen Seite neu angriffen. Dies vergleicht Radulfus mit der Kirche, die, nachdem sie die Angriffe der Heiden überstanden hat, dem Problem der Häresien ausgesetzt sei.

Offensichtlich versucht Radulfus an dieser Stelle eine exegetisch-theologische Erklärung sowohl für das Existieren der Häresien als auch für die Erfolge der Sarazenen im Heiligen Land zu finden. Durch den *sensus heretici*, der in der Kirche herrsche, wird der Erfolg der Feinde überhaupt erst möglich, so die durchaus übliche These. Etwas weiter unten im gleichen Kapitel kommt Radulfus in seiner Auslegung des syrischen Heerführers Sophac nochmals darauf zurück und interpretiert ihn als den „Heresiarch"[568], was nach dem Decretum Gratiani der Anführer einer bestimmten Häresie ist.[569] Radulfus sagt über diesen, er sei der, *qui cum ope arcium quibus principatur : ducet ceteros in errorem quem inuenit*.[570] Er sei also sowohl der Erfinder der Häresie, als auch derjenige, der die anderen in den Glaubensirrtum führe. Damit findet sich hier also zumindest eine Beantwortung der Frage, wie die Entstehung der Häresie strukturell verstanden wird. Wie schon an anderer Stelle deutlich gemacht, sieht Radulfus einen Anführer der Häresie als hauptverantwortlich für das Unheil der ihm Folgenden an.

Natürlich treten Häresie und Schisma auch im Kontext rein moralischer Exegese auf, beispielsweise in einer Auslegung der Auflistung der Söhne Jakobs, die er jeweils hinsichtlich bestimmter moralischer Dispositionen interpretiert.[571] Radulfus schreibt hier in seiner Auslegung von Thanec:

> „So werden sie, wenn sie durch Häresie oder Schisma vom Glauben oder der Kirche abgeschnitten werden und sich der Nachbarschaft der Unwissenheit und der Nachlässigkeit anschließen, von den Lastern zerstört, die sich auf sie stürzen. Denn sie kennen diese selbst ebenso nicht, und geraten in andere schlechte Dinge durch die Nähe und den Umgang mit dem Bösen. Daher werden sie am Ende hart gemacht bis zur

[567] Vgl. etwa PORTNYKH, God Wills It!, S. 477f, der dafür exemplarisch die Chronik Roger von Howdens anführt: Chronica magistri Rogeri de Houedene, Ed. STUBBS, IV, S. 165.
[568] PK III, 49; LCL MS 27, fol. 56vb*: Siue columbaris est heresiarcha . qui cum ope arcium quibus principatur : ducet ceteros in errorem quem inuenit.*
[569] Gratianum Decreti Pars Secunda, Causa XXVI, Qu. 3, C. XXXII: *Qui aliorum errorem defendit multo est dampnabilior illis, qui errant, quia non solum ille errat, sed etiam aliis offendicula preparat erroris et confirmat. Unde quia magister erroris est, non tantum hereticus, sed etiam heresiarcha dicendus est.*
[570] Vgl. PK III, 49; LCL MS 27, fol. 56vb.
[571] 1 Chr 7,29.

Verbissenheit, sodass sie in ihren Erwiderungen ihre Irrtümer verteidigen, oder sie werden sich in der Häresie oder im Schisma oder in einem anderem Übel befinden."[572]

Im Gegensatz zu den anderen Stellen geht es Radulfus hier um die Auswirkungen von Häresie und Schisma auf das Individuum. Wiederum stellt er eine enge Verbindung zwischen Unwissenheit und Häresie fest, wobei gerade die nachlässige Unkenntnis den Nährboden für die Laster biete, die dann zur Abspaltung des Einzelnen vom Glauben und der Kirche führe. Als zweite Gefahr nennt er hier die persönliche Nähe und den persönlichen Umgang mit anderen Häretikern, der schließlich dazu führe, dass die Menschen sich innerlich verhärten in ihren Irrtümern und dann schließlich im Schisma oder in der Häresie blieben. Radulfus schreibt es nicht zuerst als Drohung oder als Ermahnung, sondern vielmehr als eine moralische, oder modern verstanden soziologische, Analyse darüber, wie das Individuum zur Häresie oder zum Schisma kommt. Der Aspekt der Notwendigkeit des Glaubenswissens wurde schon erwähnt. Zum anderen Aspekt der Gefahr durch den schlechten Einfluss durch andere Personen ist noch zu erwähnen, dass sich diese Überlegung direkt in die politischen und vor allem rechtlichen Konsequenzen im Umgang mit Häretikern einordnen lässt.[573]

3.2.1. Kritik am Klerus

Eng verbunden mit den Warnungen und Darlegungen zu Schismen und Häresien ist bei Radulfus die Problematisierung des schlechten Klerus. Die an verschiedener Stelle bereits deutlich gewordene, ausgesprochen kritische Haltung gegenüber dem Klerus zeigt sich in den zahlreichen Warnungen und Ermahnungen, sowie den Auslegungen hinsichtlich eines Klerus, der in erster Linie den Gefallen des Fürsten suche. Kritik am Klerus ist bei Radulfus weniger ein Thema mit dem er sich innerhalb der Bibelkommentare befasst oder eine spezifische Zielsetzung seiner Exegese, sondern bei dem Großteil seiner politischen Äußerungen stets präsent. Die folgenden kurzen Ausführungen sollen daher die in allen Kapiteln auftretende Kleruskritik Radulfus Nigers kurz einordnen.

---

[572] PK II, 74, LCL MS 27, fol. 35va: [*Et Thanec et filias eius . quod interpretur responsum meum . uel humilitas .] Quasi a fide uel ab ecclesia praeciduntur . per heresum aut scisma . et applicantur ad uiciniam ingorantium . et negligentium . deuastantur ab ingruentibus uiciis . ut et ipsi pariter ignorent . et alia mala incidant . a malorum uicinia et conuersatione. Indurantur itaque demum usque ad obstinationem . ut suum errorem respondendo defendant . siue fuerit heresis . siue scisma . siue aliud malum.*

[573] Vgl. dazu vor allem die päpstlichen Erlässe aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, v.a. das 10. Kapitel der Lucii III Constitutio Apostolica Bula Ad Abolendam 1184, cap. 10, hg. V. Emil FRIEDBERG. Corpus Iuris Canonici. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1881, Neuaufl. Graz 1959, Bd. 2, Sp. 782. Mit der Entwicklung der Inquisition im 13. Jahrhundert wuchs die Bedeutung der Frage nach dem Bewusstsein der eigenen Abweichung vom Glauben einerseits und der persönlichen Nähe zu anderen Häretikern andererseits für die Befragung bzw. auch die Bestrafung. Vgl. dazu: ARNOLD, J. H., Inquisition and Power. Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc, Philadelphia 2001, S. 44ff.

Man könnte es fast als typisch für die Auslegungen Radulfus Nigers beschreiben, dass der *clerus* bei seinen historischen Auslegungen eigentlich immer als *prauus clerus* beschrieben wird. In *De re militari* bezeichnet Radulfus Niger einen guten Kleriker, einen *honestus clericus*, als einen weißen Raben, also eine fast unmögliche Seltenheit.[574] Wie im Kapitel über die *ecclesia primitiva* schon deutlich geworden ist, sind es in seinem Narrativ meistens nicht die äußeren Feinde, die die wirkliche Bedrohung der Kirche darstellen, sondern die Amtsträger, die ihrer Aufgabe nicht gerecht werden, oder sich korrumpieren lassen.[575] Von politischer Bedeutung wird diese Argumentation Nigers im Kontext seiner Kreuzzugskritik, wie Ludwig Schmugge in seiner sehr ausführlichen Ausarbeitung der Kleruskritik in *De re militari* herausstellte.[576] Schmugge betont dabei, dass diese Art deutlicher Kritik am Klerus im 12. Jahrhundert nicht wirklich ungewöhnlich sei und verweist dabei auf Sextus Amaricus und Giraldus Cambrensis.[577] Während diese beiden Autoren bei ihrer Kritik an Verhalten und Lebensweise – insbesondere dem Konkubinat – jedoch vor allem auf eine Verbesserung dieser persönlichen Zustände aus zu sein scheinen, ist die Kritik am schlechten Klerus bei Radulfus Niger sehr viel systematischer. Bezieht man die Äußerungen Nigers in seinen Bibelkommentaren in die Bewertung mit ein, muss die Einschätzung Schmugges modifiziert werden: Radulfus bringt mit seiner Kritik am Klerus natürlich keine völlige Neuheit.[578] Er ordnet sie jedoch historisch-exegetisch ein und behandelt sie damit als eine strukturelle Komponente seines Geschichts- und Kirchenbildes. Gerade für das Zusammenspiel von geistlicher und weltlicher Macht spielt der schlechte Klerus bei Radulfus Niger eine entscheidende Rolle.[579]

Dabei ist die Argumentationsweise hier meist recht ähnlich: Ein korrupter und schlechter Kleriker hält aus niederen Beweggründen an falschen Lehren fest und führt damit ins Schisma, in die Häresie oder einen anderen Schaden für die Kirche. In seiner Auslegung von Num 23,16 schreibt er: „*[…] licet enim heresis uel scisma non cudatur . ab inicio a principe . sed magis ab aliquo clero malignante : principali tamen fauore manutenente errorem : facit eum esse suum*

[574] DRM IV, 52, Ed. SCHMUGGE, S. 182.
[575] Diese Argumentation findet sich insbesondere bei Bernhard von Clairvaux, der in einer Predigt das schwarze Pferd des vierten apokalyptischen Reiters als Sinnbild der „Bedrohung der Kirche durch weltliche Prälaten" auslegte. Vgl. dazu STECKEL, S., Rhetorische Spaltungen. Zur Dynamik von Invektivität im Inneren des hoch- und spätmittelalterlichen lateinischen Christentums, (Saeculum 70/1) 2020, S. 49.
[576] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 44-50.
[577] Vgl. ebd., S. 45.
[578] Vgl. BLENNEMANN, Gordon, Altestamentarische Modelle für den "Populus Christianus": Hrabanus Maurus' Kommentar zu den Makkabäerbüchern 1 und 2, in: Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel, hg. v. DEMS.; Klaus HERBERS, Stuttgart 2014, S. 111, der hier die Kleruskritik von Hrabanus in seinem Makkabäerkommentar darstellt.
[579] Für verschiedene Beispiele der historischen Auslegung vgl. Kapitel 5.3.1.

holocaustum.“[580] Es zeigt sich hier eine ebenso klare wie ganzheitliche Denkstruktur. Die Häresie oder das Schisma hätte von Anfang an unterdrückt werden sollen, wofür der weltliche Fürst zuständig gewesen wäre. Die Existenz der Irrlehren sei also eben dem Fürsten und einem schlechten Klerus geschuldet. Dieser wiederum handele (wie fast immer, wenn Radulfus über den „schlechten Klerus“ schreibt) mit dem Ziel, dem weltlichen Herrscher zu gefallen. Wie schon im Kontext der Untersuchung seines Häresiebegriffs deutlich wurde, geht es ihm hier nicht vorrangig um die Inhalte der Irrtümer, sondern um den innerkirchlichen und gesellschaftlichen Umgang damit. Er variiert zwar bei solchen Aussagen in der Verwendung von Häresie, Schisma, Blasphemie und anderen ähnlichen Begriffen, scheint jedoch keine größere Bedeutung auf die genaue Abgrenzung der Begrifflichkeiten zu legen, obwohl diese schon von Isidor zumindest etymologisch vorgenommen wurde, was ihm mit seiner klassischen Ausbildung ohne Zweifel ein Begriff war.[581]

Diese enge Verbindung zwischen der Kritik an einem korrupten, schismatischen und häretischen Klerus und einer tyrannischen Gesellschaft ist zur Zeit Radulfus Nigers durchaus nicht ungewöhnlich.[582] Sie findet sich ähnlich auch in Johannes von Salisburys *Policraticus*. Johannes beschreibt hier im Achten Buch das Negativbild einer Gesellschaft mit dem Ziel, daran ein Idealbild festzumachen.[583] Dabei gibt er den verschiedenen Funktionsträgern jeweils die möglichst negativsten Attribute. Er illustriert diese Negativgesellschaft in der körperlichen Form eines Monsters, dessen Haupt dem *imago diaboli* gleicht und die Seele den *heretici scismatici sacrilegi sacerdotes.*[584] Johannes, der enge Freund Nigers, zeichnet hier keine konkrete, aktuell-politische Gesellschafts- oder Kirchenkritik, sondern bewegt sich ganz bewusst auf einer politiktheoretischen Ebene. Dass jedoch in dieser Zeichnung einer schlechtmöglichsten Gesellschaft der häretische, schismatische und blasphemische Klerus einen zentralen Platz hat, – nämlich als die *anima*, die Seele des Ganzen, – kontextualisiert diese Verbindung, die Radulfus hier zieht. Im Gegenteil zu Johannes geht Radulfus jedoch noch

---

[580] NK IV, 23; LCL MS 23, fol. 46ra.

[581] Vgl. Isidor von Sevilla, Ethymologiae VIII, 3, Ed. LINDSAY, S. 306: *De Haeresi et Schismate. Haeresis Graece ab electione vocatur, quod scilicet unusquisque id sibi eligat quod melius illi esse videtur, ut philosophi Peripatetici, Academici, et Epicurei et Stoici, vel sicut alii qui perversum dogma cogitantes arbitrio suo de Ecclesia recesserunt. Inde ergo haeresis, dicta Graeca voce, ex interpretatione electionis, qua quisque arbitrio suo ad instituenda, sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi elegit. Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliqui de arbitrio suo induxerit. Apostolos Dei habemus auctores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt. Itaque etiamsi angelus de caelis aliter evangelizaverit, anathema vocabitur. […] Schisma ab scissura animorum vocata. Eodem enim cultu, eodem ritu credit ut ceteri; solo congregationis delectatur discidio. Fit autem schisma cum dicunt homines, ‘nos iusti sumus,’ ‘nos sanctificamus inmundos,’ et cetera similia*.

[582] Vgl. etwa COTTS, J., The Critique of the Secular Clergy in Peter of Blois and Nigellus de Longchamps, (The Haskins Society journal 13) 1999, S. 144ff.

[583] Vgl. NEDERMAN, John of Salisbury’s political theory, S. 284f.

[584] Vgl. ebd.; Johannes von Salisbury, Policraticus 8, 17, Ed. WEBB, Bd. 2, S. 779c.

tiefer in diese Strukturen hinein und versucht sie durch die Konkretisierungen in den biblischen Geschichten, aber auch in der gesellschaftlichen Realität nachzuvollziehen.

Daher fragt er etwa nach den Motiven der Schlechtigkeit des Klerus und kommt immer wieder auf die Formulierung *ad favorem principum* zurück.[585] Eines der stärksten Motive für die Abweichung von kirchlichen Lehren und Gesetzen ist für ihn die Anbiederung an die weltlichen Machthaber. Diese wiederum sind im Denken Nigers sehr wohl verantwortlich für den Zustand der Kirche. Er macht dies sehr deutlich im Königskommentar in einer Auslegung zu 2 Kön 12,4: „*Mollicies igitur regiminis potestatis regie . que diutius laxata licentia populum errare permiserat . per hereses et per uicia : unitatem ecclesie sciderat . et maxime circa diuina negligentem esse fecerat*.“[586] Die Verantwortung, oder zumindest die Ursache für die Verwirrung des Volkes liegt für ihn hier eindeutig in der schwachen königlichen Macht. Implizit steht hier ein Verständnis dahinter, dass diese und nicht die Kirche allein für die Disziplin des Volkes zuständig sei. Diese Irrtümer, die er meint, betreffen dabei sowohl die moralische Konstitution (*vicia*) als auch die religiös-dogmatische Verfassung des Volkes (*hereses*). Er geht jedoch noch weiter und sieht die Schwäche der königlichen Macht auch als ursächlich für den Bruch der kirchlichen Einheit, also für die schismatischen Tendenzen, die er auf eine allgemeine „Nachlässigkeit gegenüber dem Göttlichen“ zuspitzt.

Exemplarisch für diese strutkurelle Kleruskritik ist außerdem eine Stelle aus dem sechsten Buch seines Paralipomenonkommentars. Er legt darin 2 Chr 24,7 aus. Die als gottlos beschriebene Königin Atalia, deren Nachfolger Joas auf dem Thron von Juda war, hatte den Tempel verwüstet und die Tempelschätze in den Tempel des Gottes Baal gebracht. Für Radulfus bietet das ein ideales Bild für seine strukturelle Kleruskritik:

> „Atalia, die nämlich früher als die genannt wurde, die schlecht ihren Dienst tut. Jene, die eingesetzt wurden zur Belehrung der Kirche und sich umgewandt haben zur Begierlichkeit des weltlichen Profits sehen wir in Atalia und ihren Söhnen; Die schlechten Prälaten und unverschämten Amtsträger, die sich abwandten wie ein versagender Bogen[587] und zum großen Schaden der Kirche Gottes.“[588]

Radulfus legt hier nicht wie an anderen Stellen historisch aus. Er übt also keine konkrete Kritik an Zeitgenossen, sondern baut seine Kleruskritik strukturell auf. Dieser wird in der Königin

---

[585] Vgl. auch NK IV, XXX, LCL MS 23 fol 47vb.
[586] MR XXI, 22; LCL MS 26, fol.155ra.
[587] Das „*conversi sunt in arcum pravum*“ leiht er sich aus Ps 77,57: *Et averterunt se, et non servaverunt pactum: quemadmodum patres eorum, conversi sunt in arcum pravum.*
[588] PK VI, 29; LCL MS 27, fol. 96rb: *Athalia uero prioris appelatus qui male ministrauerat . ea que instituta fuerunt ad ecclesie eruditionem : conuertit ad cupiditatem quaestuum temporalium in Athalia et filii eius : praui prelati . et officiales impudici : conuersi sunt in arcum prauum . et in ecclesie dei grande praeiudicium.*

Atalia präfiguriert, also einer Figur, die hier mit in höchstem Maße blasphemischen Akten, nämlich der Tempelschändung zum einen und der Götzenanbetung zum anderen, in Verbindung gebracht wird. Die eigentliche Aufgabe des Klerus sieht Radulfus in der *eruditionem ecclesiae*. Er macht also den Schwerpunkt des Prälatenamtes in der Glaubenserziehung und -bildung fest. Gleichzeitig weist er jedoch an anderer Stelle darauf hin, dass die Bildung des Klerus und der fürstlichen Macht im allgemeinen Interesse liege.[589] Wenn der Klerus der Zielsetzung der Erziehung der Kirche nicht gerecht werde, sondern den eigenen Nutzen suche, würden er der Kirche schaden. Durch die allegorische Verbindung zu Atalia stellt Radulfus gewissermaßen das Bild des Tempelraubs und die Abwendung vom wahren Gott und der Hinwendung zu Baal, als Synonym für den Klerus dar, der sich von innerweltlichen Begierden leiten lässt.

Nicht nur innerhalb der Bibelkommentare finden sich zahlreiche solcher Darstellungen,[590] sondern auch in *De re militari* ist diese Kritik am Klerus ein vorherrschendes Thema.[591] Das Schema ändert sich zwar im Schwerpunkt, unterstreicht jedoch immer die gleiche Struktur und enthält immer dieselben Strukturelemente: Die Nichterfüllung von Pflichten, die Abwendung von Gott und die Hinwendung zu eigenen Begierden oder Zielen (häufig auch dem Gefallen des Herrschers).[592] Es endet in jedem Fall mit einem großen Schaden für die Kirche.

Diese Schwerpunktlegung in der Kleruskritik entspringt offenbar dem Drang, hier insbesondere seinem eigenen Stand eine deutliche Warnung auszusprechen, welche Radulfus – wie vor allem

---

[589] NK IV, 21; LCL MS 23, fol. 46ra*: Communis est igitur eruditio : principatus et cleri . principatus : ne fidem scindat heresi hel scismate . ut abutatur clerus corruptus olim tradita sibi potestate.*

[590] Vgl. Beispielsweise auch im Numerikommentar IV, 20; LCL MS 24 fol. 45va: *Ad hoc enim peruertitur coruptus clerus a principe ut ministerio sui officii : corrumpat residuum incorrupti populi . quasi potestas ministerii sit ab homine et non a deo. Et hoc quidem uerbum est quod positum est in ore Balaam: quia potestas maledicendi et non maledicendi sit a solo deo . qui solus diuidit bonum a malo. Timenda est utique sententia pastoris et praelati : quamquam non tenent in eo quem reum non inueniat. Timenda inquam et tenenda : licet tamen uim deum non faciat . quoniam solus deus absoluit et ligat : praelatorum tamen ministerio. Merito igitur Balaam etiam clerus prauus etiam inutilis intelligit . et enunciat : quod maledictionis sententia non teneat : ubi reum non unueniat . Solus enim deus primaria potestate ligat uel absoluit . quem iudicat.* Etwas differenzierter äußerst sich Radulfus etwas weiter unten in MS 23, IV, 21, fol. 45vb-46ra: *Dixti ergo Balac. Ueni mecum in alterum locum . unde partem Israel iudeas et totum uidere non possis inde maledicito ei (Num 23,13) . Ecce quam euidens institutionis humanae disciplina instruuntur pariter principatus et clerus : quando innuitur quatenus possit clerus quem sibi contra ecclesiam illigauerit inuidus . et quidem haec disciplina necessaria est : ut utique intelligat ex ea quatenus se sua potestas extendat . quando praeuaricatur ut noceat. Ecce iam ostensum est : quod diuisus clerus ab ecclesia . heresie uel scismate . principatus fauore . quo magis conuincti noceant de potestate spirituali quam habuit . in catholicos animaduertere non possit : qoniam adunitur potestas ministerio : quotiens excider ab ecclesia eius praeiudicio. Communis est igitur eruditio : principatus et cleri . principatus : ne fidem scindat heresi hel scismate . ut abutatur clerus corruptus olim tradita sibi potestate: cum hoc sibi prodesse nequeat . praecisus enim clerus ab ecclesia facto suo uel sententia: priuatur omni potestate sua . ut suffragari non possit ad uota principalia: in preiudencium ecclesie . Instruitur et clerus ex dampno quid immineat . et ex peccato . Quoniam itaque corruptus clerus non praeualeat ad id ad quod abducitur . ducitur alio : ut noceat alio modo . et qui totam ecclesiam . non possit corrumpere . et maledicere : noceat et maledicat in aliqua alia parte : ducit igitur Balac Balaam ad locum alterum . ac si ualeat fortuna locorum ad implendum malum . in uno magis quam in altero.* Vgl. auch NK IV, 30; LCL MS 23, fol. 47vb.

[591] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 51.

[592] Vgl. etwa NK IV, 24; LCL MS 23, fol. 46rb.

in *De re militari* deutlich wird – daher für notwendig hält, dass er insbesondere Vertreter des Klerus als korrupt erlebte.[593] Dabei ist sicherlich zu bedenken, dass im Becket-Konflikt auch einige bedeuetende Bischöfe auf der Seite König Heinrichs des Zweiten standen.[594] Diese Kritik ist jedoch in keiner Weise aus seinem gesamten Denken herausgeommen, sondern fügt sich in seine Gesamtbetrachtung des politischen Systems im Ganzen und des Zustands der Kirche im Speziellen ein. In diesem Zusammenhang wäre seine Warnung politisch: Die Kirche sollte sich nicht in erster Linie auf ihre Amtsträger stützen, sondern – und das wird an verschiedener Stelle deutlich – ihre Struktur vielmehr in Rechtssätzen und Konstitutionen verfestigen und schützen.[595] Ideengeschichtlich ist diese seine Darstellung also weniger im Kontext der zeitgenössischen Kritik am Verhalten des Klerus zu sehen, sondern vielmehr in der Entwicklung von einer traditionell-personalen Basis einer politischen Einheit hin zu einer eher rechtlich-systematischen Grundlegung politischer Körper.

3.2.2. Häretiker und Schismatiker: Zwischenfazit

Die Thesen, welche Radulfus Niger zur Häresie, ihrer inneren Struktur, ihrer Bedeutung für die Gesellschaft und ihrer Bekämpfung in seinen Bibelkommentaren herleitet, entspringen zum großen Teil der in seiner Zeit üblicher Rhetorik. Im Denken und exegetischen Arbeiten Radulfus Nigers zeigt sich jedoch der Versuch, eine systematische Darstellung des Problems von Häresie und Schisma zu skizzieren mit dem Ziel, die theologische wie politische Relevanz des richtigen Umgangs damit deutlich zu machen. Er bleibt dabei wiederum nicht bei einer Bestandsaufnahme stehen, sondern leitet aus den biblischen Texten Handlungsanweisungen ab. Er fasst zunächst die Definition derjenigen, welche einer Häresie anhängen, sehr konkret als jene, welche willentlich eine Entscheidung getroffen haben, ein intellektuelles Verständnis über diese Entscheidung vorweisen und also wissen, was die Unterschiede in der Lehre sind, und schließlich die Häresie öffentlich bekunden. Diese doch sehr engmaschige Sortierung derer, die tatsächlich Häretiker sind und derer, die durch gute Lehre von ihrer Unwissenheit befreit und bekehrt werden können, liegt darin begründet, dass Radulfus das Vergehen der Häresie grundsätzlich mit rechtlichen Maßstäben betrachtet. Er sieht die Häresie aufgrund der Falschheit der Lehre als in sich selbst gegen die *iustitia* gerichtet. Daraus leitet sich für ihn eine

[593] Vgl. DRM IV, 52, Ed. SCHMUGGE, S. 223.
[594] Schon erwähnt wurde etwas der Radulfus gut bekannte Richard von Ilchester, über den Radulfus im Briefwechsel mit Johannes von Salisbury schreibt und welcher später einer der engsten Vertrauten Heinrichs II. wurde. Vgl. NORGATE, K., ‚Richard of Illchester', in: Dictionary of National Biography, 1885-1900, Bd. 48, S. 194; vgl. dazu auch SCHMUGGE, De re militari, S. 5.
[595] Diese These wird im Kontex von Kapitel 3.4. noch eingehender belegt.

rechtliche Konsequenz ab. Noch deutlicher wird das in seiner Beschreibung der Häresie als *crimen majestatis*, welches die Häresie als Majestätsverbrechen gegenüber Gott definiert. Dieser Blickwinkel hat verschiedene Konsequenzen für sein Denken: Zum einen betont er von welch großer Bedeutung die möglichst breite und tiefgehende Predigt der kirchlichen Lehre ist, um Häresien zu vermeiden. Die Predigt sei dabei nicht nur Verhinderungsstrategie für das Ausbreiten der Häresien, sondern immer auch der erste Schritt in der Bekämpfung. Ihr folgen dann Zurechtweisung, Bestrafung und Züchtigung, immer mit dem Ziel der Bekehrung. Das Kernproblem in der Häresie beschreibt Radulfus nicht unbedingt in dem Angriff auf kirchliche Lehren, sondern sehr viel mehr in der Bedrohung für die Einheit der Kirche, die sich daraus ergibt. Er begründet das damit, dass in häretischen und schismatischen Strömungen der Angriff auf die religiösen Sitten immer auch notwendigerweise ein Angriff auf die öffentliche Ordnung sei. Hier liegt wiederum die Vorstellung zugrunde, dass die *iustitia* angegriffen werde, welche Grundlage aller öffentlicher Ordnung ist. Die Unterscheidung zwischen Schisma und Häresie ist aus diesem Grunde zweitrangig. Ebenso fällt für ihn die Korruption des Klerus, insbesondere in Form der Simonie, in dieselbe Kategorie. Petrus Lombardus folgend beurteilt Radulfus alle Simonisten als Häretiker und sieht sie so als starke Bedrohung der kirchlichen und gesellschaftlichen Ordnung.

Als verantwortlich für das Fernhalten und die Bekämpfung von Häresien und Schismen sieht Radulfus ganz eindeutig die säkulare Macht. Sie habe die Aufgabe, die innere Einheit des Reiches zu wahren, weshalb er ihnen im Falle eines Schismas immer eine Mitschuld gibt. Diese Zuordnung der Verantwortlichkeit ist schließlich auch wieder von seinem rechtlichen Denken her zu verstehen. Der weltliche Herrscher ist demnach zuständig für die Erhaltung und Durchsetzung der *iustitia*. Das zeige sich auch daran, dass – wie Radulfus an historischen Präzedenzfällen und exegetischen Präfigurationen verdeutlicht – die Verbreitung von Häresien immer mit politischer Uneinigkeit einhergehe und somit für politische Misserfolge sorge. Der Kampf gegen die Häresie, so die Aussage, ist daher nicht nur Pflicht, sondern auch im eigenen Interesse des Herrschers.

Eng verbunden mit der Verbreitung von Häresien ist für Radulfus die Verkommenheit des Klerus, welche er an zahlreicher Stelle anbringt. Radulfus nimmt dabei die typische Kleruskritik seiner Zeit auf. Seine exegetische Verankerung und systematische Verbindung mit verschiedensten politischen Fragestellungen gibt ihr jedoch eine strukturelle Bedeutung für sein politisches Denken, welches die moralische und intellektuelle Disposition des geistlichen Standes als auschlaggebend für das Gleichgewicht zwischen den Gewalten, sowie für die Einheit der Kirche beschreibt.

Niger fokussiert schließlich in seiner Exegese das Thema der Häresien und Schismen dahingehend, dass er diese als struktuelles Element politischer Entwicklung ansieht, welche er gewissermaßen als religiöses Pendent zu inneren politischen Streitigkeiten darstellt. Zwar beschäftigt er sich durchaus auch mit dem Effekt und dem Umgang des Individuums mit häretischen Lehren, leitet dies jedoch immer auch auf den gesellschaftlichen Aspekt zurück. Das Kernthema, welches Radulfus Niger in seiner Auseinandersetzung mit dem Thema Häresie und Schisma behandelt, ist nicht die Reinheit der kirchlichen Lehre, sondern ganz deutlich die Einheit (*unitas*) oder Eintracht (*concordia*) – die Einheit der Kirche als gesellschaftliche Realität, sowie die Einheit der einzelnen politischen Entitäten. Sie wird bei ihm Ausdruck für Wahrheit und Gerechtigkeit und somit auch zum Gradmesser politischer Herrschaft.

3.3. Der Kirchenzehnt

Ein Element, an dem sich die Positionierung einer Institution innerhalb einer Gesellschaft ebenso zeigt, wie ihr Verhältnis zur staatlichen Macht, ist die Finanzierung. Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Kirche von der weltlichen Macht zeigen sich nicht zuletzt in der Möglichkeit der Selbstfinanzierung und in den finanziellen Überschneidungen zu anderen politischen Machthabern. Gleichzeitig ist die Frage des Zugriffs auf bestimmte Finanzquellen immer maßgeblich für die politische Konstellation. Radulfus Niger geht darauf in seinen Bibelkommentaren ein. Konkret beschäftigt er sich immer wieder mit der *decima*, dem Kirchenzehnt. Diesen stellt er in mehrfacher Hinsicht als Markierung kirchlicher Rechte dar. Zwar nimmt der Kirchenzehnt als exegetisches Thema keinesfalls einen so großen Raum ein wie die *ecclesia primitiva* oder auch Häresien und Schismen. Er verwendet es jedoch fast im Sinne eines politischen Schlagwortes, um kirchliche Privilegien exegetisch zu verankern. Die enge Verbindung zwischen der finanziellen Eigenständnigkeit der Kirche und der *libertas ecclesia* im weiteren Sinne war dabei für seine Leserschaft vermutlich offensichtlich.

Die *libertas ecclesiae*, die als politisches Schlagwort in dieser Zeit maßgeblich wird für die Unabhängigkeitsbestrebungen der englischen Kirche,[596] meint nicht zuletzt auch eine

[596] Vgl. dazu SZABÓ-BECHSTEIN, B., "Libertas ecclesiae" vom 12. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Verbreitung und Wandel des Begriffs seit seiner Prägung durch Gregor VII, in: Die abendländische Freiheit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert, hg. v. Johannes FRIED, Sigmaringen 1991 S. 151. Sie legt dar, wie sich im Laufe des 11. Jahrhunderts die Idee der *libertas ecclesiae* immer stärker an konkreten Privilegien sowohl der Einzelkirchen, wie auch der Gesamtkirche festmacht. Sie nennt dabei explizit auch Steuerfreiheiten und Besitztitel, v.a. S. 152f.

finanzielle Freiheit von weltlichen Übergriffen.[597] In seiner Argumentation geht es Radulfus vorrangig darum, eine Verwendung dieses kirchlichen Privilegs für nicht-kirchliche, staatliche Aufgaben anzuklagen und das Recht der Kirche auf diese zu manifestieren.[598]

Deutlich wird seine Anklage einer fehlgeleiteten Verwendung der *decima* in seiner Auslegung von 1 Sam 8. Samuel warnt das Volk Israel, das statt der Verwaltung der Regierung durch die Richter lieber einen König möchte, vor den Vorrechten eines solchen Königs. Samuel warnt hier unter anderem: „*Sed et segetes vestras et vinearum reditus addecimabit, ut det eunuchis et famulis suis.*"[599] Die Warnung vor dem Recht der Zehnteintreibung durch den König legt Radulfus hier zunächst wörtlich aus, nämlich so, dass unter der Königsherrschaft Besitztümer weggenommen und anderen gegeben werden können.[600] Er spezifiziert dies weiter, indem er darauf verweist, dass auch die Erträge aus den Besitztümern abgegeben werden müssten. Begründet auf der Annahme, dass der König gemäß göttlichem Recht die Befugnis dafür besitze, diese besondere Abgabe einzutreiben, und unter dem Verweis, dass der Zehnt letztendlich Gott selbst zustünde, mindert Niger nicht den Anspruch des Königs als Eintreiber zu fungieren, sondern sieht ihn als den Akteur, dem eben auch diese Aufgabe zufalle. Umso bemerkenswerter ist diese Rollenzuschreibung deswegen, da die Aufgabenbeschreibung eingebettet ist in eine allgemeine Kritik am Königtum. Sie ist genauer einer Warnung vor dem Verlust der Freiheit, die mit der Regierung eines Königs einhergehe.[601]

Radulfus geht mit einem Fallbeispiel auf eine prophetische Deutung seiner eigenen Gegenwart ein, wenn er schreibt:

> *„Siue prophetia est temporis presentis in quo aduersus iusticiam dei milites decimas possident fere in uniuerso orbe. Per segetes accipimus prouentus quorumlibet laborum . per redditus uinearum fructus scientiarum de quibus solum deum placare solebatis . dum ei soli seruiretis : regem quoque inde placabitis . quia sicut deus quodammodo coli uolet a populo."*[602]

---

[597] Zur weiteren Einordung seines Begriffs von *libertas ecclesiae* vgl. ALTHOFF, G., Libertas ecclesiae oder Säkularisierung im Mittelalter, in: Literarische Säkularisierung im Mittelalter, hg. v. Susanne KÖBELE;Bruno QUAST, Berlin 2014 S. 371–384; SZABÓ-BECHSTEIN, B., Libertas ecclesiae: ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte; 4. - 11. Jahrhundert, (Studi gregoriani per la storia della Libertas Ecclesiae 12) 1985, v.a. S. 138f.

[598] Vgl. dazu etwa auch MR XVIII, 13; LCL MS 26, fol. 87va.

[599] 1 Sam 8,15.

[600] MR II, 19; LCL MS 25, fol. 32ra: *Possessiones uestras a uobis transferret ad alios . sed et fructus earum que penes uos sunt . et remanserint . translatis enim rebus immobilis . et per se mouentibus : etiam rerum mobilium prouentum addecimabit.*

[601] Ebd. weiter MR II, 19; LCL MS 25, fol. 32ra: *Uidelicet sicut deus quodamodo coli se uolet. Sicut enim deus suam accipit decimam per sacerdotes et leuitas : ita et rex sua auctoritate . et suo iure : frequenti loco post deum secundo segetes uestras et redditus uinearum: addecimabit . ut ei quoque sicut deo seruiatis*.

[602] MR II, 19; LCL MS 25, fol. 32ra.

Die Auslegung hier enthält also ganz klar einen aktuell-politischen Bezug.[603] Auch wenn er an dieser Stelle keine Namen nennt, beschreibt er ganz deutlich eine Veruntreuung des Zehnts, der unrechtmäßig an die militärische Klasse gehen kann. Zeitliche Dimension ist *tempus presens*, örtliche Dimension nichts weniger als der *universus orbis*. Nicht die Kritik an einem bestimmten Herrscher steht damit im Vordergrund des Interesses Nigers, sondern vielmehr eine generelle Kritik an seiner Zeit, in der das Kircheneigentum auf unterschiedliche Weise veruntreut wird. Auf seinen Ausführungen gründend, dass die weltliche Macht zwar den Kirchenzehnt eintreibe, ihn aber nicht für weltliche Zwecke gebrauchen solle, entfaltet sich dabei die Kritik Nigers an der missbräuchlichen Ausnutzung eines Systems.[604]

Unter den Äckern im biblischen Text wird die Wegnahme der Erträge der eigenen Arbeit verstanden und unter den Weinbergen die Wegnahme der Erträge der *scientia*, also des Wissens oder der Erkenntnis dessen, was nur Gott zustehen sollte. Es geht Radulfus an dieser Stelle also nicht ausschließlich um das Geld, sondern prinzipiell um die klare Trennung der Zuständigkeiten von Kirche und Königtum.[605] Der Zehnt ist hierfür gewissermaßen ein monetärer Ausdruck dieser Verfügungsbereiche. Auch wenn Radulfus hier nicht explizit auf Gratian zurückgreift, bezieht er diese Stellung auf der für ihn sicheren Grundlage der gratianischen Rechtssammlung. Gratian erklärt in der siebten Quaestio seiner Causa XVI wie die Zuständigkeiten hinsichtlich des Zehnts zwischen Laien und Klerus geregelt sind. Hierbei geht er ganz deutlich auf das Verbot für Laien ein, den Zehnt zu besitzen oder zu verwenden:

> *„Decimas, quas in usum pietatis concessas esse canonica auctoritas demonstrat, possideri a laicis apostolica auctoritate prohibemus. Siue enim ab episcopis, uel regibus, uel quibuslibet personis eas acceperint, nisi ecclesiae reddiderint, sciant, se sacrilegii crimen conmittere, et eternae dampnationis periculum incurrere*."[606]

Kirchenrechtlich ist diese Tat im Verständnis seiner Zeit also mit der kirchlichen Höchststrafe belegt und mit dem Fluch der ewigen Verdammnis. Die Vorstellung einer ewigen Verdammnis war ohne Zweifel ein bestimmender Faktor für Autor und Leserschaft.

In der *Moralia Regum* spezifiziert Niger seine Auslegung mit einer – wenn man so will – vermehrt politischen Lesart des Kirchenzehnts. Er berichtet in diesem Zusammenhang ganz konkret über Missstände bei den Franken und schreibt: „*Neccessum autem fuit ab inicio propter*

---

[603] Zum Verständnis und Begriff der *Prophetia* vgl. Kap. 5.3.2.

[604] Mit dieser Kritik ist er in seiner Zeit nicht alleine, Gerhoch von Reichersberg kritisiert ähnlich diesen Missstand in *Opusculum de aedificio Dei* 17 (PL 194), S. 1241 AB: *Decimas quippe ceteraque Deo militantium stipendia populus offert ex debito et legaliter […].* Auch Petrus Cantor argumentiert in diese Richtung und bezieht sich dabei auf das *Ius gentium*, vgl. BUC, L'ambiguïté du livre, S. 269f.

[605] Vgl. Buc, Exégèse et pensée politique, S. 153.

[606] Decretum Gratiani, Decreti Pars Secunda, C XVI Q. 7, c.1.

fidei nouitatem . dispensatum est in Francia . uel toleratur propter aliquam necessitatem : ut milites decimas haberent. pro tempore quid necessarie.“[607] Der Grund für die Übernahme des Zehnts durch das Militär wird hier recht allgemein mit *aliqua necessitas* genannt, womit er entweder eine Beliebigkeit der Umnutzung des Kirchenzehnts betonen möchte, oder aber deutlich machen will, dass keine Notwendigkeit, welcher Art auch immer, diese Umnutzung des Zehnts rechtfertigen würde. Es gebe also keinen legitimen Grund, der eine solche Umnutzung des Zehnts nach seinem – gut ausgebildeten – Rechtsverständnis rechtfertigen würde.

Innerhalb seiner schon erwähnten Auslegung der Warnrede Samuels vor einem König, klagt er an, dass es den gleichen Missstand auch in anderen Ländern gebe: „*[…] emulati sunt reges . adeo ut in plerisque partibus terrarum . ea que dei erant . praesumpserint . sicut decimas . que cum leuitarum esse deberent : in iura militum usurpate sunt : in partibus Galliarum et in Italia*.“[608]

Die Verortung der Wegnahme kirchlicher Rechte und speziell des Zehnts wird hier zunächst mit „*pleris partibus terrarum“* sehr breit beschrieben, am Ende des Satzes jedoch geographisch spezifiziert auf Teile von Gallien und ganz Italien.

Historisch konkret wird er hinsichtlich des Umgangs Karl Martells mit dem Kirchenzehnt, den er an mehreren Stellen in der *Moralia Regum* kritisiert.[609] Hier tritt der Zehnt als eines der kirchlichen Rechte auf, die es gegenüber den Eingriffen weltlicher Gewalt zu bewahren gilt. Radulfus schreibt hier: „*Karolus etiam Tutides ascendit super altare et thura iecit : dum decimas et ecclesiastica iura militibus donauit*.“[610] Dieser Vorwurf wird von ihm in eine historische Erzählung eingebettet, die vor allem hinsichtlich der Rolle interessant ist, die der Kirchenzehnt als Markierung zwischen kirchlichen und weltlichen Rechten spielt. Exegetischer Kontext ist hier die Geschichte des Königs Jerobeam von Israel, der sich und seinem Volk, das sich vom Haus Davids getrennt hat, zwei goldene Kälber errichtet und diesen opfert.[611]

> „Karl Martell stieg auch auf den Altar und beweihräucherte ihn, als er den Zehnten und die kirchlichen Rechte den Soldaten schenkte. Und gewiss tadelten ihn viele Männer Gottes sowohl wegen des Verlustes als auch wegen der Frömmigkeit. Deshalb hat er seine Hand ausgestreckt zu der tadelnden Fürstenschaft, bis er schließlich mithilfe der Beschwernisse von Verfolgungen und Bedrohungen die Beschwörer der kirchlichen

[607] MR VII, 27; LCL MS 25 fol. 107va.
[608] MR II, 19; LCL MS 25, fol. 32rb.
[609] Zur historischen Rolle der Karolinger bei Radulfus Nigers vgl. BUC, Exégèse et pensée politique, S. 149f. Vgl zur Auslegung dieser Stelle auch Kap. 5.2.1.
[610] Vgl. MR XVII, XXII, LCL MS 26, fol. 76va, Auslegung zu 2 Kön 12, 26-13, 27.
[611] Vgl. 1 Kön 12,33.

> Rechte zum Gehorsam zwang und sie ihre vertrockneten Hände unter der zustimmenden Feigheit der Prälaten zurückerhielten. Denn eine vertrocknete Hand konnte keine geistlichen Güter schenken, weil sie einen Toten nicht wiederbeleben kann. Geistliche Güter aber sind Geist und Leben. Doch der Mann Gottes aus Juda, Papst Stephan, wurde vom italienischen König Aistulf unterdrückt und Papst Hadrian wurde von dessen Sohn, dem König Desiderius unterdrückt und sie erlangten die Befreiung vom König der Franken Pippin und von dessen Sohn Karl. Befreit also von der Verfolgung und nach Erlangen des tröstlichen Friedens, überließen sie nicht nur die Zehntrechte ohne zu klagen den Laien, sondern gestanden denselben sogar die Investituren der Kirchen des ganzen Reichs und ihrer Königtümer zu. Aber Papst Leo machte Karl obendrein zum Kaiser und krönte ihn in der Kirche des Seligen Petrus und auf gewisse Weise schenkte er ihm die Teilhabe über die Stadt im Eigentum seines Besitzes, das die Kirche aus einer Schenkung des Kaisers Konstantin hatte. Papst Hadrian freilich gewährte nach der Synode der 408 Bischöfe und Äbte Karl das Recht den Papst zu wählen und den apostolischen Stuhl zu besetzen."[612]

Folgende Punkte lassen sich hier in Bezug auf Nigers Sichtweise über den Kirchenzehnt feststellen: Offensichtlich sticht sein sehr kritischer Blick auf die karolingische Dynastie hervor, der jedoch an anderer Stelle im Kontext seines politisch-historischen Denkens genauer untersucht wird.[613] Es geht ihm in dieser Auslegung darum, die grundsätzliche Unrechtmäßigkeit der Übertragung kirchlicher Güter an weltliche Herrscher deutlich zu machen. Diese Argumentation der Unrechtmäßigkeit zeigt sich sprachlich, wie auch an anderer Stelle zum einen in der Bezeichnung des königlichen Eingreifens mit seinen *manus arida*. Seine Hände, also seine Machtergreifungsinstrumente, gewissermaßen seine weltliche *potestas* werden als ausgedörrt, oder vertrocknet beschrieben, also ohne Kraft und hier besonders ohne

---

[612] MR XVII, 22; LCL MS 26, fol. 76rb-va: *Karolus etiam Tutides ascendit super altare et thura iecit : dum decimas et ecclesiastica iura militibus donauit . et quidem multi uiri dei obiurgauerunt . tam dampni quam pietatis occasione . unde et in obiurgantes principatus manus extendit : dum persecutionum et comminationum angustiis . ecclesiastica iura contestantes : ad parientiam demum adegit . et manus suas aridas . prelatorum ignauia conniuente receperunt. Arida enim manus spiritualia donare non potuit : quia mortuum uiuificare non potest. Spiritalia uero spiritus et uita sunt. Uir autem dei de Iuda papa Stephanus oppressus ab Aistulpho rege Italie . et Adrianus papa : a filio eius Desiderio rege compressus a rege Francorum Pepino . et a filio eius Karolo liberari meruerunt. Liberati ergo a persecutione accepta quoque pacis consolatione : non solum iura decimarum sine querela laicis dereliquerunt : sed etiam inuestituras ecclesiarum totius imperii et regnorum suorum eisdem concesserunt. Sed et Leo papa insuper Karolum imperatorem fecit et coronauit in ecclesia beati Petri . et quodammodo super urbem communionem donauit in proprietate sui dominii quod habuit ecclesia de munere imperatoris Constantini. Quippe Adrianus papa celebrata sinodo cl et viii Episcoporum et abbatum dedit Karolo ius eligendi summum pontificem . et ordinandi apostolicam sedem*.

[613] Vgl. dazu BUC, Exégèse et pensée politique, S. 149.

Legitimation beschrieben. Die Strafe der verdorrenden Hand wird dabei bei Radulfus gewissermaßen generalisiert als Begriff für das unrechtmäßige Eingreifen von Laien.[614] Das ist als Auslegung oder Weiterführung der biblischen Erzählung zu lesen, in der der König Jerobeam seine Hand gegen den Gottesmann ausstreckt und diese deshalb erstarrt.[615] Diese Delegitimierung dieser Handlungen der frühen Karolinger wird freilich schon im ersten Satz exegetisch manifestiert, wenn Karl Martell als derjenige dargestellt wird, der auf den Altar des Goldenen Kalbs hinaufsteigt und eine rituelle Handlung vollzieht. Im exegetischen Kontext Nigers erscheint dies als ein deutliches Bild der Trennung des Königs von der wahren Religion und der wahren Gottesverehrung. Zum einen zeigt sich das offentlichtlich darin, dass er dem „Goldenen Kalb opfert", also den Weihrauch, der eigentlich als Zeichen der Anbetung nur Gott zukommt, hier einem weltlichen, monetären Zweck zukommen lässt. Hierein interpretiert Radulfus also den Missbrauch der kirchlichen Güter für weltliche, militärische Zwecke. Dabei impliziert diese Auslegung jedoch nicht nur dies, sondern auch eine Kritik an dem rituellen Eingriff des Königs. Der König handelt hier unrechtmäßig im liturgischen Raum, indem er die *thura iecit*. Damit unterstreicht Radulfus die Trennung der beiden Sphären, die Grundlage der Unrechtmäßigkeit dieses königlichen Übergriffes ist.[616]

Die klare Trennung zwischen Klerus und Laien, durch die auch der König hier eindeutig auf die Seite der Laien gestellt ist, steht an einem Höhepunkt dieser Entwicklung. Diese beginnt mit dem anonymen Traktat *De ordinando pontifice* (um 1047-1048), in welchem diese Sphären eindeutig getrennt wurden und die Fähigkeit des Tadelns und Zurechtweisens dem Klerus gegenüber den Laien und auch dem König zugesprochen wurde.[617] Ganz eindeutig beschreibt Humbert de Silva Candida in seiner Schrift gegen die Simonisten den König als Teil der

[614] Vgl. dazu etwa auch Anm. 545.

[615] Vgl. 1 Kön 13,4: *Et exaruit manus ejus quam extenderat contra eum, nec valuit retrahere eam ad se.*

[616] Er geht grundsätzlich auf die rechtliche Unabhängigkeit der rechtlichen religiösen Sphäre vom König in seinem Deuteronimiumkommentar ein: DK III, 42; LCL MS 24, fol. 92rb. Eine parallele Kritik hinsichtlich der Vermischung dieser Sphären, bzw. der Übertretung, hier durch König Heinrich II. findet sich im Paralipomenonkommentar VII, 3; LCL MS 27, fol. 100rb: *Utique apellatus romanus non numquam a leproso regimine fedatus est . dum ecclesiam induxit infrunitam ambitionem . et cum duplici potestate regis et pontificis insigniretur : clerum regimine arcebat . et non officia diuersa : suis legibus moderabatur . et ita cum in prouide utrumque exerceret : neutrum bene perageret . uidimus regem sub quo passus est beatus Thomas martyr anglorum regimina . laicalia manibus clericorum attrectare . et regimina spiritualia laica manu incestare . et dum utrumque ageret : neutrum bene perageret. Cum igitur et ille in ecclesia incensum adolere decreuisset . et omni iura ecclesiastica suo mderamine derigere : lepra turpitudinis ignominios ambitionis percussus . a praefato martyre tanquam Azaria est correptus . magisque insolescere cepit : donec morte sua martyr eum palulum a templo domini abegit ut seorsum singularis existeret .*

[617] Vgl. Humbert de Silva Candida, De ordinando pontifice, Ed. ANTON, S.81, Z. 220-224; vgl. die Darlegungen des Herausgebers ANTON H., Der sogenannte Traktat "De ordinando pontifice": Ein Rechtsgutachten in Zusammenhang mit der Synode von Sutri (1046), Bonn 1982, S.49f.; LAUDAGE, Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert, (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft 22) Köln u.a.1984, S. 141 ff.; SCHIEFFER, R. Freiheit der Kirche. Vom 9. bis zum 11. Jahrhundert, in: Die abendländische Freiheit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich, hg. v. Johannes FRIED, Sigmaringen 1991, S. 64.

Laienschaft und die Eingriffe des Königs in kirchliche Geschehen als Verletzungen gegen die Kirche.[618] Zwar sind die Schriften Humberts mit politischer Rhethorik verfasst und im Stil nicht vergleichbar mit der Exegese Nigers, dennoch ist der Ton und die Klarheit in der moralischen Bewertung königlicher Eingriffe in kirchliche Sphären durchaus vergleichbar.[619]

Humbert beendet diese Diskussion in der Mitte des 11. Jarhunderts nicht,[620] sondern gerade im 12. Jahrhundert wird sie – unter wissenschaftlicheren Vorzeichen – weitergeführt. In frühscholastischer Manier wird diese Frage Anfang des zwölften Jahrhunderts etwa von Honorius Augustodiensis in seiner *Summa gloria* behandelt, in der er fragt: „*Aut enim rex est laicus aut clericus*?“[621] Er handelt diese Frage systematisch ab, um schließlich zu dem Ergebnis zu kommen, dass der König keinem der klar unterschiedenen geistlichen Stände entspricht und demnach ein Laie sei. Ludger Körntgen arbeitete dazu überzeugend heraus, wie die Stellung des Königs, die noch bis ins 11. Jahrhundert zwischen den Laien und Klerus eine „sakrale Sonderstellung“ war, sich im 12. Jahrhundert veränderte. Dies sei jedoch kein nachvollziehbarer historischer Akt einer bewussten „Entsakralisierung“ gewesen, so Körntgen, sondern vielmehr ein Produkt der rationalisierenden Definitionen auch dieses politischen Raums, das eine solche Sonderstellung nicht mehr erlaubte.[622] Dieses von *sic et non* geprägte Verständnis, das gerade bei der Frage der beiden Mächte wenig Spielraum ließ, ist für Radulfus selbstverständliche Denkgrundlage.

Vor diesem Hintergrund wird offensichtlich, dass Radulfus mit dieser Auslegung eine deutliche Grenzübertretung des karolingischen Königs beschreibt. Er gibt mit diesem sakrilegisch gemalten Bild den moralischen Rahmen vor, in dem auch die direkt danach erwähnte Verwendung des Kirchenzehnts für profane, militärische Zwecke verstanden werden soll. Das historische Narrativ ist einfach und gewissermaßen klassisch: Karl Martell hat konkret kirchliche Güter säkularisiert und in seinen Herrschaftsbereich einverleibt. Diese alte Kritik wurde schon zu seinen Lebzeiten von den *viri dei* kritisiert, wobei Radulfus Niger hier möglicherweise die biblischen „Gottesmänner“ auslegt als heilige Männer wie den heiligen Bonifatius, dessen Kritik an königlichen Konfiszierungen belegt ist.[623] Wie in den meisten

[618] Vgl. TELLENBACH, G., Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites, (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7) Stuttgart 1936, S. 131.
[619] Vgl. Humbert de Silva Candida, Adversus simoniacos, Praefatio, (MGH L.d.L. 1), S. 102.
[620] Zur Diskussion um die Datierung der Anti-Simonisten Schrift von Humbert vgl. TELLENBACH, Libertas, S. 131, Anm. 21. Er datiert sie überzeugend auf 1058.
[621] Honorius Augustodiensis, Summa Gloria 9, (MGH SS, LDL 3), S. 69.
[622] Vgl. KÖRNTGEN, L., „Sakrales Königtum“ und „Entsakralisierung“ in der Polemik Heinrich IV., in: Heinrich IV. hg. v. Gerd ALTHOFF, (Vorträge und Forschungen 69) Ostfildern 2009, S. 157f.
[623] Vgl. etwa den Brief von Bonifatius an König Aethelbald von Mercia, Ep. 73 (MGH Epp 3 VI), S. 340-346; vgl. dazu REUTER, T., ‚Kirchenreform’, in: „Kirchenpolitik“ im Zeitalter Karl Martells: Begriffe und Wirklichkeit, in: Karl Martell in seiner Zeit, hg. v. Jörg JARNUT; Ulrich NONN; Michael RICHTER, Sigmaringen 1994, S. 35–59, hier bes. S. 51–58.

seiner historischen Auslegungen kommen die Prälaten, also die geistlichen Vorsteher, auch hier nicht besonders gut weg – wie so häufig zeichnen sie sich vor allem durch Feigheit aus, wodurch sie eine Mitschuld an diesen laikalen Übergriffen erlangen. Diese Kombination aus weltlicher Machtgier auf der einen und opportunistischer Feigheit der geistlichen Prälaten auf der anderen Seite ist gewissermaßen ein Grundmuster der Gegenwartskritik Nigers. Das eine geht immer mit dem anderen einher. Es ist also nie eine einfache Aufteilung Kirche gegen Monarch, sondern immer die der reinen und weltlich unabhängigen Kirche auf der einen Seite und denen, die diese für weltliche Zwecke gebrauchen wollen auf der anderen Seite.[624]

Er erwähnt an dieser Stelle die *iura ecclesiastica*, die gegen die Übergriffe des Karolingers angerufen werden und die von diesem für seine Zwecke vereinnahmt werden. Welche Rechte genau gemeint sind, ist nicht eindeutig auszumachen. Von Bedeutung ist jedoch auch hier die methodische Gegenüberstellung von militärpolitischen Interessen auf der einen und rechtlich legitimierten Zuständigkeiten und Privilegien auf der anderen Seite, die für die gebildete Leserschaft des 12. Jahrhunderts eine ganz eindeutige Vorstellung über Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit implizierte. Oder einfacher formuliert: Das Recht ist in dieser Auseinandersetzung eindeutig auf Seiten der römischen Kirche. Das zeigt sich weiter in der beschriebenen Wahl der Mittel Karl Martells bei seinem Bestreben, die Vorherrschaft über kirchliche Gebiete zu erlangen. Als Mittel werden hier Bedrängnisse, Verfolgungen und Drohungen erwähnt. Dies sind alles Begriffe die eine Terminologie evozieren, die in der Erzählung Nigers im Gesamtkontext der Bibelkommentare an die heidnisch dominierte Zeit der christlichen Verfolgungen erinnert. Die theologisch rechtliche Begründung, warum Übergriffe der weltlichen Macht auf die geistlichen Güter unrechtmäßig seien, sieht Niger darin, dass, dass die geistlichen Güter, also die *Spiritualia*, nur denen zustehen können, die „die Toten zum Leben erwecken können“[625]. Damit spielt er auf die sakramentale Abhängigkeit von den geistlichen Ämtern an. Hier steht Radulfus in der klassischen Tradition, die den geistlichen Bereich der *anima* zuordnet, während der materielle Bereich dem *corpus* zugeordnet wird.[626] In dieser Formulierung macht er zum einen die klare Überlegenheit der geistlichen Sphäre über die weltliche aus. Zum anderen macht er ganz unmissverständlich deutlich, dass ein Wechsel von geistlichen Gütern, die also aus dieser transzendenten Sphäre kommen in einen weltlichen Bereich vollkommen unmöglich sei.

[624] Exegetischer Bezugspunkt ist hierfür die *ecclesia primitiva* als Idealtypos der „reinen“ Kirche.
[625] MR XVII, 22; LCL MS 26, fol. 76rb: *Arida enim manus spiritualia donare non potuit : quia mortuum uiuificare non potest.*
[626] Vgl. KÖLMEL, Regimen Christianum, S. 22.

Er konkretisiert dies dahingehend, indem er neben den Investiturrechten auch das Zehntrecht der Kirche nennt, das damit an Laien übergeben wurde. Sowohl die Übergabe von Spiritualien an Laien, wie auch die Art der Erlangung dieser Rechte wird durch die Einbettung in diese historische Exegese von ihm also als eindeutig unrechtmäßig dargestellt. Und zwar nicht nur in diesem historischen Fall, sondern aufgrund des exegetischen Kontextes auch in struktureller Dimension.

Zurückkommend auf die Frage des Eigentums, führt Radulfus sein historisches Narrativ folgendermaßen weiter: „*Sed et Leo papa insuper Karolum imperatorem fecit et coronauit in ecclesia beati Petri . et quodammodo super urbem communionem donauit in proprietate sui dominii quod habuit ecclesia de munere imperatoris Constantini.“*[627] Die Kaiserkrönung Karls des Großen wirkt eingebettet in diese Darstellung wie eine übertriebene Reaktion der Dankbarkeit von Seiten des Papstes. Für Radulfus scheint es ganz selbstverständlich, dass der Grund dafür, dass Leo Karl im Petersdom krönte allein in der Dankbarkeit – oder vielleicht sogar Schuldigkeit – des Papstes für die politische und militärische Rettung lag. Es fällt also kein Wort über die Rechtmäßigkeit dieser Krönung oder gar eine Auslegung in Richtung einer klassischen *translatio imperii* – eher im Gegenteil. Das eigentliche Problem, das mit dieser Kaiserkrönung einherging, liegt demnach eben darin, dass damit die Rechte, die der Papst, bzw. die Kirche nach traditioneller Vorstellung der *translatio imperii* spätestens seit den Ottonen von Kaiser Konstantin bekommen hatte, einer weltlichen Macht übergab. Explizit tritt damit die Darstellung der Unrechtmäßigkeit in der Argumentation Nigers hervor. Das Vokabular, das er dabei verwendet, impliziert ganz Eigentumsverhältnisse („*in proprietate sui dominii“*), auch wenn Radulfus die Gültigkeit dieser Aussage mit einem „gewissermaßen“ (*quodammodo*) abschwächt um deutlich zu machen, dass er die Rechtmäßigkeit ablehnt.[628]

Etwas früher in den *Moralia Regum* macht Radulfus den Umgang der Kirche mit diesen Unrechtmäßigkeiten zum Gegenstand seiner Verhandlung:

> „*Uerum non optinuit : quoniam uir dei diuine constitutioni et certo iuri non ausus est obuiare. Unde certum est ecclesiam sustinuisse uiolenciam regum et imperatorum de inuestituris : et nunquam plene consensisse : sicut nec consentit laicos habere decimas . sed sustinet : donec deus immutet hominum uoluntates.”*[629]

Die Legitimation der Kirche oder hier des „Gottesmanns”, sei klar durch die göttliche Einsetzung und das *certum ius,* also das feste, sichere Recht dargestellt. Es hat also sowohl eine

[627] MR XVII, 22; LCL MS 26, fol. 76rb.
[628] Eine intensivere Darstellung dieser Frage der politischen Machtaufteilung zwischen Kirche und Staat erfolgt an anderer Stelle. Hier soll vor allem die wirtschaftliche, bzw. finanzielle Aspekt betrachtet werden. Vgl. Kap. 5.2.1.
[629] MR XVII, 20; LCL MS 26, fol. 75rb-75va.

göttliche, wie auch eine weltlich-legale Verankerung. Im starken Kontrast dazu steht das gewaltsame Handeln der Könige und Kaiser mithilfe dessen sie die eigentlich fest verankerten Rechte der Kirche – hier wiederum explizit das Investiturrecht und den Kirchenzehnt – an sich nähmen. Die Kirche, so Radulfus, könne einem solchen Vorgehen eigentlich niemals zustimmen, müsse also immer in einer strukturellen Opposition zu einer solchen Vereinnahmung kirchlicher Rechte stehen, tut jedoch auch nichts aktiv dagegen. Vielmehr, so Radulfus an dieser Stelle, erträgt sie diesen Zustand *donec deus immutet hominum uoluntates.* Ihre Haltung solle also eine des Ertragens und Gottvertrauens sein, was jedoch keineswegs hieße, sich mit dieser eindeutigen Unrechtmäßigkeit abzufinden.

An anderer Stelle des gleichen Kommentars führt Radulfus Niger noch konkreter aus, wie im Falle eines Sinneswandels in diesen Fragen historisch vorzugehen sei. Er schreibt im 24. Kapitel des 19. Buches der *Moralia Regum* seine Auslegung der Geschichte von König Ahab und dessen Fau Isebel, die von dem frommen Nabot dessen Weinberg kaufen möchten, um dort einen Kohlgarten anzulegen. Nabot weigert sich und wird dann in einer List getötet, woraufhin der König und die Königin seinen Weinberg bekommen.[630] Diese Geschichte legt Radulfus Niger als eine Darstellung der Übergriffigkeit der weltlichen Macht auf geistliches Eigentum dar: „Weil tatsächlich niemand (Gott) mehr beleidigt, als diejenigen, die in den Kirchenzehnt und die Investituren und in andere kirchliche Rechte eingreifen.“[631] Insofern wiederholt er das schon Gesagte. Er erwähnt an dieser Stelle weiter die Problematik, wie damit umzugehen sei, wenn es von Seiten der Fürsten zu einer solchen Veränderung ihres Bewusstseins komme. Seiner Ausführung nach sei eine historische Rückgabe der kirchlichen Rechte keineswegs einfach.[632] Anhand der Auslegung der Geschichte von König Ahab, der, nachdem er Nabot getötet hatte und dessen Weinberg in Beschlag genommen hatte, dies aufgrund der Predigt Elijahs bereute und sich bekehrte, führt Radulfus seine typologisch-historische Auslegung der weltlichen Fürsten, – hier genauer Karls des Großen – weiter.[633] Er stellt die Buße König Ahabs zunächst als ein strukturelles historisches Element dar, welches in solchen Konstellationen auftreten könne: „*Hoc autem uerisimile est . quod status principum eius temporis multa ex parte*

[630] 1 Kön 21.
[631] MR XIX, 24; LCL, MS 26, fol. 109va (Auslegung zu 3 Kön 21,17-29): *Quia uero nimis grauiter offenderant . qui decimas et inuestituras et alia iura ecclesiastica inuaserunt*. Und weiter schreibt er: *et Naboth occiderunt et uineam eius occupauerunt : quodammodo erat descendere tam indignis et sceleratis aliquid annuntiare . unde posseret resipiscere*.
[632] Ebd. weiter: MR XIX, 24; LCL MS 26, fol. 109va: *Aut quia forte principibus facile possibile non erat . decimas reuocare quas alienauerant . seu non crederent expedire alia iura restituere que optinuerant apostolica auctoritate . non eo minus annuntiandum erat eis ex dispensatione transgressio sue culpe . et pena uindicte de preterita transgressione*.
[633] 1 Kön 21,20-29.

penitentiam egerit . quoniam eorum facta plurima dominus approbauit", bevor er dann konkreter wird und auf die historische Entwicklung des 9. Jahrhunderts eingeht. Als den „Elijah der Karls" bezeichnet Radulfus Niger hier den Heiligen Ägidius „und diesem Ähnliche".[634] Radulfus bezieht sich vermutlich auf die Legende aus dem 10. Jahrhundert, die besagt, dass ein Herrscher der Karolinger am Altar des Heiligen Ägidius um die Vergebung einer Todsünde gebeten hatte, die ihm gewährt wurde.[635] Die Auslegung dieses Herrschers als Karl den Großen übernimmt Radulfus aus der Überlieferung und legt eben genau diese Übergriffe auf kirchliche Rechte als die Sünde aus, die auf Einwirken des Heiligen Ägidius vergeben worden sein soll. Damit schafft er eine typologische Auslegung von Ahab zu Karl, sowohl in dessen unrechtmäßigem Übergriff auf den „Weinberg", also die Kirche als auch hinsichtlich dessen Buße und Umkehr. Denn, so Radulfus weiter, durch die Ermahnungen und Lehren des Klerus bekehrte sich Karl der Große und bereute seine Sünden.[636] Die Bewertung Karls durch Radulfus erfährt an dieser Stelle eine Wende, in dem dessen *bona et egregia opera*, genauer seine Bistums- und Klostergründungen, positiv erwähnt werden.[637] Einer der ersten Schritte bei der Wiedergutmachung dieser unrechtmäßigen Enteignung der Kirche sei also die Stiftung neuen kirchlichen Eigentums. Diese wird, so Radulfus weiter, von Karls Sohn Ludwig weitergeführt, der *curam ecclesiae diligenter excoluit*[638]. Diese typologisch-historische Auslegung führt er nochmal aus und benennt hierbei auch den Angriff auf das kirchliche Zehntrecht ganz explizit als eine der Sünden, von denen sich Karl der Große – wie Ahab – durch die Predigt heiliger Männer abwandte.[639] Rudolf Schieffer beschreibt diese Kritik des fränkischen Klerus am Kirchenregiment Karls des Großen und Ludwigs des Frommen, bei der im Rahmen der Synode von Paris auch die Begriffe *sacerdotalis libertas* und *episcopalis libertas* verwendet, in erster Linie als ein Forderung nach mehr Unabhängigkeit des Episkopats von weltlichen

[634] Ebd., MR XIX, 24; LCL MS 26, fol. 109va, zu 3 Kön 21,17-29: *Utique beatus Egidius et similis ei fuerunt Helias temporis Karolorum […].*

[635] Die Vita wurde von Fulbert von Chartres, dem Bischof von Chartres und Begründer der bedeutenden Katedralschule in Chartres geschrieben, vgl. MANITIUS, M., Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. 2, München 1976 [unver. Nachdruck von 1923], S. 687.

[636] MR XIX, 24; LCL MS 26, fol. 109va: *Unde et Karolus magnus de suis enormitatibus et transgressionibus parentum suorum calumpniatus et castigatus expauit . et proculdubio tanquam Acab ad amonitionem et doctrinam cleri et alterius religionis suis temporis forte penituit.*

[637] Ebd. weiter, MR XIX, 24; LCL MS 26, fol. 109va: *Innumera enim bona et egregia opera in uita sua fecit . et archiepiscopatus . et episcopatus . et abbacias . et alia religiosa loca fundauit . et ciuitates quasdam in dotes ecclesiarum suarum ut dicitur assignauit.*

[638] Ebd.

[639] Ebd. weiter, MR XIX, 24; LCL MS 26, fol. 109va: *Karolum enim magnum ut creditur inter beatos collocauit. Quod ergo propago Karolorum posterior post enormia peccata. et inuasionem decimarum et inuestiturarum et aliarum ecclesiasticarum rerum ad ammonitionem religionis penituit . et ad opera dei secundum doctrinam eorum exsurrexit : factus est sermo domini ad Heliam Tesbitem de humiliatione Acab . uidelicet principum eius temporis . qui uerbum dei benignius susceperunt.* BUC, Exégèse et pensée politique, S. 150.

Geschäften.[640] Dennoch, so Schieffer, ist es hier auffällig, dass in diesem Kontext auch die Gewaltenteilung erwähnt wird, es also wohl durchaus auch um eine grundsätzlichere Unabhängigkeit ging.[641] Der deutliche Unterschied zum 12. Jahrhundert zeige sich jedoch darin, dass die karolingische kirchliche Freiheit viel stärker im spätantiken, kirchenväterlichen Verständnis eine Freiheit der Bischöfe als eine Unabhängigkeit von weltlichen Angelegenheiten meine,[642] während Radulfus und seine Zeitgenossen nach dem 11. Jahrhundert hier ganz deutlich eine institutionelle Unabhängigkeit anstreben, die ganz konkret eben auch eine finanzielle *libertas* bedeutet.

Historisch gesehen liegt hier der Bezug zur englischen Debatte um die kirchlichen Freiheiten nahe, bei dem der Kampf Thomas Beckets um die *causa ecclesiae*, die „Sache der Kirche" sich, sowohl auf die Einschränkung königlicher Befugnisse, als auch auf die Notwendigkeit des Gehorsams der englischen Bischöfe gegenüber den Heiligen Stuhl bezog.[643] Dieser zweifache Bezug kirchlicher Freiheiten, der die lokale Bischofskirche zum einen vor weltlichen Eingriffen verteidigte und gleichzeitig die Unterordnung unter die päpstliche Gewalt forderte und den Primat Roms förderte, ist auch im Wirken Gerard Pucelles ein roter Faden.[644] Pucelle, der sehr wahrscheinlich neben Johannes von Salisbury auch Radulfus Niger unterrichtete, bemühte sich im Auftrag des Papstes, dieses Anliegen in England durchzusetzen – sicherlich in dem Bewusstsein, dass die Unabhängigkeitsbestrebungen der englischen Kirche vom König nur mit dem Rückhalt und dem institutionellen Bezug zur römischen Kirche durchsetzbar waren und zwar sowohl rechtlich-politisch, als auch theologisch-exegetisch. Mit der Intervention Roms gegen die Clarendon-Constitutionen und dem darauffolgenden „Seitenwechsel" Beckets wird die historische Relevanz dieser Frage deutlich.[645]

3.3.1. Decima decimarum – der Zehnteszehnt als Rechenschaftsstruktur

Eine sehr spezifische Frage, mit der sich Radulfus in diesem Kontext am Rande auseinandersetzt betrifft die *decima decimarum*, den sogenannten Priesterzehnt. Die Knappheit der Quellen zu diesem Phänomen im Zeitraum vor 1215 ermutigt dazu, einen genaueren Blick

[640] Vgl. SCHIEFFER, Freiheit der Kirche, S. 60. Vgl. dazu auch PATZOLD, S., Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts. Ostfildern 2008, S. 165.
[641] Vgl. SCHIEFFER, Freiheit der Kirche, S. 60.
[642] Vgl. ebd., S. 61.
[643] Vgl. BUC, Holy War, S. 217.
[644] Vgl. FRIED, Gerard Pucelle und Köln, S. 130.
[645] KLEINE, U., Der weite Weg von Clarendon nach Canterbury. Neue Überlegungen zu pragmatischen und symbolischen Dimensionen politischen Schrift- und Ritualhandelns am Beispiel des Becketstreits, (Historische Zeitschrift 290) 2010, S. 621-679.

auf diese Stellen zu werfen. Niger behandelt diesen an zwei Stellen des Numerikommentars, die eine Auslegung von Num 18,25-28 darstellen. Die Bibel beschreibt hier das Gotteswort an Moses:

> „Und der Herr redete zu Mose und sprach: Und zu den Leviten sollst du reden und zu ihnen sagen: Wenn ihr von den Söhnen Israel den Zehnten nehmt, den ich euch von ihnen als euer Erbteil gegeben habe, dann sollt ihr davon ein Hebopfer für den Herrn abheben, den Zehnten von dem Zehnten. Und euer Hebopfer wird euch angerechnet werden wie das Getreide von der Tenne und wie die Fülle von der Kelterkufe. So sollt auch ihr ein Hebopfer für den Herrn abheben von allen euren Zehnten, die ihr von den Söhnen Israel nehmt, und davon das Hebopfer für den Herrn Aaron, dem Priester, geben.“[646]

Radulfus legt diese Stelle folgendermaßen aus:

> „Der Zehnt ist jeder beliebige zehnte Teil eines Denars und kann als Zehnteszehnt als Vervollkommnung jedes zehnten Teils bezeichnet werden. Aaron, der Oberpriester, Vorsteher der religiösen Anschauung und an der Fülle seiner Macht herausragender Apostel oder der Kaiser wird den Zehnteszehnt erhalten, denn wie das Volk sich vor der Obrigkeit verantworten muss in Bezug auf die Einhaltung des Rechts sowohl bei Dingen, die zu tun, als auch bei Dingen, die zu unterlassen sind, so muss dieselbe Obrigkeit auch Rechenschaft über die Verwaltung ihrer Herrschaft vor dem Papst und dem Kaiser ablegen. Denn den Zehnten abzugeben bedeutet das Recht zu erfüllen, den Zehnteszehnt abzugeben, über die Erfüllung des Rechts Rechenschaft zu geben. Wie nämlich Privatpersonen sich vor ihren Machthabern verantworten müssen, vor jedem über ihr Gewerbe, so werden auch die Machthaber Rechenschaft ablegen müssen über die Besorgung und Pflege ihrer Verwaltung.“ [647]

Zunächst steht damit eine Darstellung von Verantwortungs- und Rechenschaftshierarchien im Vordergrund des Interesses Nigers. Das Geld, also die Abgaben, von denen Gott im Buch Numeri spricht, werden ausgelegt als Rechenschaftsberichte über den jeweiligen Verantwortungsbereich.

---

[646] Num 18, 25-28.

[647] NK III, 16; LCL MS 23, fol. 33rb: *[…] decima est quelibet pars decima : in denario . et decima decime dici potest : cuiusque decime partis perfectio . Aaron summus pontifex contemplationum princeps . et praecipuus : plentitudine potestatis apostolicus uel imperator . decimas decimarum percipiet . quia sicut populus habet respondere magistratui . de iuris oberuatione [sic!]. et faciendorum et omittendorum . ita idem magistratus reddere debet rationem de amministratione regiminis summo pontifici . et imperatori. Est enim decimam reddere ius implere . decimam decime reddere de iuris adimpletione respondere . Sicut enim priuati respondent suis potestatibus . cuique de professione sua : ita ipsi potestates rationem reddituri sunt : de cura amministrationis sue et cultura.*

Er spricht dabei zuerst über die Verpflichtung des Volkes gegenüber den rechtmäßigen Amtsträgern. Diese bestehe darin, einen Rechenschaftsbericht abzugeben über die Einhaltung des Rechts. Diese Einhaltung differenziert er hier noch in „*iuris ob(s)eruatione et faciendorum et omittendorum"*, also die Beachtung des Rechts, die faktische Ausführung und die Unterlassungen der Rechtsausübung. So wie die Abgabe des Zehnts für ihn ein Bild dieser Rechtfertigungspflicht ist, ist der Zehnteszehnt für ihn ein Bild für die Pflicht der Amtsträger selbst auch wieder Rechenschaft über ihre Tätigkeiten abzugeben. Die Spitze dieser Rechtfertigungsreihe, die in der Bibelstelle bei Aaron gründet, ist für Radulfus entweder der oberste geistliche Machthaber, also der *summus pontifex*, oder der weltliche Machthaber, der *imperator*. Die Unterordnung sowohl des Volkes als auch der Amtsträger unter das Recht als Maßstab ist dabei völlig gleich: Alle müssen sich an die rechtlichen Vorgaben halten und alle müssen über die Einhaltung des Rechts Rechenschaft abgeben. Der hierarchische Unterschied liege lediglich darin, dass das Volk das Recht einfach einhalten müsse, die Amtsträger jedoch letztlich die Verantwortung dafür tragen, dass diese Einhaltung auch durchgesetzt wird. Im letzten Satz konkretisiert er diesen Gedanken sprachlich noch etwas und stellt den *privatus* seinen *potestates* gegenüber. Das Objekt über das Rechenschaft gegeben werden muss ist im Falle des *privatus*, seine *professio*, also sein Betätigungsgebiet, sein Aufgabenbereich. Hier ist die Parallele zum Bild des Kirchenzehnts besonders klar. Der Bauer, der einen Zehnt seiner Ernte abgibt, gibt damit automatisch auch Rechenschaft darüber ab, wie groß diese Ernte war, wie gut er also seiner Aufgabe nachgekommen ist.

Das Gegenstück dazu auf Seite der Machthaber sind die *cura et cultura* um die Regierung. Beide Begriffe enthalten sowohl den Aspekt der Sorge um den gegenwärtigen Zustand, als auch die Aufgabe der Weiterentwicklung und des Wachstums. Ebenso wie im Falle des Privatmanns muss also die Regierung Rechenschaft ablegen. Dieser politische Rechenschaftsbericht wird von Radulfus als die *decima decimarum* ausgelegt. Ebenso wie der „Zehnteszehnt" der Bibel am Ende bei Aaron abgegeben wird, endet auch diese Rechenschaftskette an der politischen Spitze, also dem Papst oder dem König. Grundlage all dieser Berichte ist jedoch immer das Recht selbst, um dessen Einhaltung die ganze Rechenschaftsstruktur entwickelt wird. Diese Argumentation Radulfus Nigers ist durchaus bemerkenswert, da er hier auf elegante Weise sowohl die Letztverantwortung der geistlichen Macht exegetisch herausarbeitet als auch eine Notwendigkeit rechtlicher Rechtfertigung darstellt, wobei er ganz konkret politisches Handeln meint („*de cura amministrationis sue et cultura"*[648]*).*

Der rein wirtschaftliche Aspekt dieser Bibelstelle stellt eine zweite Ebene in der Auslegung dar:

[648] NK III, 16; LCL MS 23, fol. 33rb.

„Denn so wie die Priester vom Kirchenzehnt des Volkes, durch die Sonntagsopfer ihrer Pfarreien leben, so leben auch die bedeutenderen Priester, die Bischöfe, von den Gütern und gewissermaßen von den Zehnten der Priester. Das nämlich gewähren die niederen Priester ihren Obrigkeiten rechtmäßig aus ihrer Arbeit, wenn immerhin alles, was sie haben, aus der Spende der Laien kommt."[649]

Die Finanzstruktur der Kirche ist dabei also wesentlicher Bezugspunkt für die hierarchische Stuktur selbst. So wie die Pfarrer der verschiedenen Pfarreien vom Zehnt des Volkes leben, so leben die *maiores sacerdotes pontifices* vom Zehnt der Pfarrer, so Radulfus. Die Pfarrer müssen also nun von ihrem erhaltenen Zehnt wiederum ein Zehntel abgeben an die höher gestellten Priester und den Papst. Niger zieht dabei wieder die Konsequenz, dass das Recht für alle gleich gelte. Schließlich solle jeder aus seinen Schenkungen von Laien wiederum den Zehnt an die nächst höhere Instanz abgeben. Inwiefern das tatsächlich so praktiziert wurde oder ob Radulfus sich mit dieser Auslegung in eine aktuelle Diskussion in England einbringt, ist heute schwer nachzuvollziehen.[650] Bekannt ist, dass England zu den ersten Ländern gehörte, die den sogenannten „Peterspfennig" bezahlten, also eine Abgabe an den Papst, der dessen Anerkennung als kirchliches Oberhaupt finanziell ausdrückte.[651] Es scheint jedoch in dem Kontext, in dem er es erwähnt und argumentiert, durchaus eine Position zu sein, die weniger einfach einen Ist-Zustand beschreibt und mehr eine rechtliche Struktur, wie sie sich aus seinem Rechtsverständnis aus dieser Bibelstelle ergibt.

Dieses verwaltungstechnische Denken führt Radulfus im siebzehnten Kapitel weiter aus, mit der Auslegung zu Num 18, 28-29:

„Von allem, was man euch gibt, sollt ihr das ganze Hebeopfer des Herrn abgeben, von allem Besten davon, als seinen heiligen Teil. Ferner sag zu ihnen: Wenn ihr davon das Beste abliefert, wird es den Leviten angerechnet wie der Ertrag von Tenne und Kelter (Num 18,28-29). […] So wie das Volk seine Ersterträge den Priestern entrichtet, so legen gewissermaßen auch die Priester selbst, indem sie den Zehnteszehnt entrichten, ihre Ersterträge dar, weil sie von dem, was ihnen zukommt, wie aus ihrer Scheune oder

[649] Ebd., NK III, 16; LCL MS 23, fol. 33rb:*Sicut enim sacerdotes uiunt de decimas populi . per diuersas parochias : ita et maiores sacerdotes pontifices . uiunt de bonis et quasi de decimas sacerdotum . Quod enim legitime praestant minores sacerdotes de laboribus suis . suis magistratibus : licet omnia que habeant sint ex donatione laicorum […]*.

[650] Vgl. hierzu: LANDAU, P., Art. „Kirchengut", in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 18, hg. v. Horst R. BALZ; Gerhard KRAUSE; Gerhard MÜLLER, Berlin 1977, S. 566; Vgl. dazu auch das ältere Werk von JENSEN, O., Der englische Peterspfennig und die Lehenssteuer in England und Irland an den Papststuhl im Mittelalter, Heidelberg 1903, für diese Zeitspanne v.a. S. 45, wo der er einen soliden Überblick über die diesbezüglichen Rechtsquellen gibt. Ebd., S. 56 äußerte er die Meinung, dass sich mit der Herrschaft Heinrichs II. in England immer stärker das Bewusstsein herausbildete, dass England gegenüber dem Papsttum zur Abgabe einer Lehnssteuer verpflichtet sei.

[651] Vgl. LANDAU, Kirchengut, S. 566.

ihrem Kelter schenken. Freilich ist die Besorgung des Amtes ihre Scheune und die Ausübung dessen ihr Kelter und daher, wenn einer Rechenschaft über dessen Besorgung und Ausübung ablegt vor der höheren Behörde, für die es von Belang ist, legt er gewissermaßen die Ersterträge aus seiner Scheune und seinem Kelter ab. Doch dies muss sowohl von Privatleuten als auch von Staatsleuten sorgfältig gepflegt werden, damit die Geschenke, die sie dem Herrn anbieten, besonders aus den Zehnten, ausgezeichnet und bestens sind, da eine größere Vollkommenheit bei der Gabe der privilegierten Richter und Priester bei der Ablegung der Rechenschaft der Verwaltung gefordert wird als bei der Darlegung des Rechts bezüglich der Tätigkeit der Privatleute oder wenn Rechenschaft über deren Tätigkeit selbst abgelegt wird. Wenn nicht alle dargebotenen Güter die besten und ausgesuchtesten sind - wie alles, was in den Zehnteszehnt ausgelöst wird, gewissenhaftester Erwägung entstammt - werden sie Gott vielleicht nicht zum Wohlgefallen dienen. Denn wenn ein Richter oder Priester nicht alles richtig gemacht hat und wenn er etwas von dem, was ihm anheimfällt, ausgelassen hat, verfehlt er sich bei der Ablegung der Rechenschaft über sein Amt auch am Recht, das er nicht zur Vollendung erfüllt."[652]

Radulfus führt hier im Grunde das Bild weiter, dass er schon in seiner Auslegung im 15. Kapitel begonnen hat. Er konzentriert sich an dieser Stelle jedoch noch stärker auf die „Abgaben" der Amtsträger, genauer Priester und Richter, die seiner Auslegung nach eben nicht oder nicht nur in materiellen Gütern liegen, sondern in der sorgsamen und gerechten Ausführung ihrer Ämter. Die sorgsame Ausübung des Rechts, die ihr Ziel darin habe, dem Volk selbst zu dienen, ist nach dieser Darstellung die beste Art der Abgabe. Radulfus' Beschreibung ist dabei ausgesprochen positiv und unterstreicht die stabilisierende, rechtschaffende und damit gesellschaftlich grundlegende Rolle derjenigen, die das Recht ausführen. Er schafft es damit gleichzeitig, die Rechtmäßigkeit einer Exemtion von Priestern und Richtern vom Zehnteszehnt zu begründen

[652] NK III, 17; LCL MS 23, fol. 33vb-33va, (Auslegung zu Num 18,29): *Sicut populus primitiua sua praestat sacerdotibus : ita ipsi sacerdotes praestando decimas decimarum : quasi sua exponunt primitiua . quoniam ex eo quod eis competit : tamquam de area sua uel torculari condonant. Quippe cura magistratus area sua est . et exercitium eius torcular . et ideo cum de cura et eius exercicio rationem reddit . superiori potestati . cuius interest : tamquam de area et torculari reddit primitiua . uerumptamen hoc sollicite curandum tam priuatis quam puplicis personis: ut praeclara et optima sint donaria que offerantur domino . maxime ex decimis : quoniam maior exigitur profectio in oblatione priuilegiatorum iudicum . et sacerdotum in reddenda ratione amministrationum : quam in exhibitione iuris de opera priuatorum . siue ratio reddita de ipsa opera eorum . nisi quaeque oblata fuerint optima et electissima . ut omnia quae in decimas decimarum exsoluuntur exauctissime [sic! – exactissime] rationis sunt : non erunt forte deo beneplacita . Nisi enim iudex uel sacerdos omnia benefecerit . et nichil ex contingentibus omiserit : in reddenda ratione officii sui deficit . et iuri quod ad perfectionem . non satisfacit .*

und die Bedeutung der richterlichen und priesterlichen Tätigkeit für die Gesellschaft zu unterstreichen.

Die *decima decimarum* dient also in der Auslegung Radulfus Nigers einer Darstellung seiner Vorstellung von politischer Rechtfertigungsstruktur. Er macht daran die Unterschiede der Rechtfertigung einer politischen Klasse, vor allem aber der politischen Amtsträger deutlich. Dabei spielt die tatsächliche Pflicht zur Abgabe einer *decima decimarum*, also historisch gesehen des sogenannten „Peterspfennigs", nur insofern eine Rolle, als dass er erstens deren Rechtmäßigkeit biblisch begründet und zweitens die Erfüllung dieser Zahlungspflicht für bestimmte Amtsträger in der korrekten Ausübung ihres Amtes als erfüllt darstellt.

3.3.2. Kirchenzehnt und *libertas ecclesiae*: Zwischenfazit

Anhand des Begriffs und Themas des Kirchenzehnts macht Radulfus Niger geschickt das Thema der *libertas ecclesia*e fest und impliziert in seiner exegetischen Auslegung eine klare Vorstellung gesellschaftlich-politischer Paradigmen. Mit besonderer Betonung erwähnt er dabei an verschiedenen Stellen, dass allein der Kirche der Kirchenzehnt zustehe. Er belegt das sowohl biblisch als auch rechtlich. Eingriffe weltlicher Herrscher in dieses Privileg seien demnach immer Übergriffe und unrechtmäßiges Betreten des kirchlichen Raumes, welche dem Recht widersprächen. Um dies zu vermeiden, fordert er eine scharfe Trennung der Einflussbereiche, welche wiederum durch das Recht durchgesetzt werden sollen. Die Konsequenz dieser Übertretung stellt Radulfus in seiner Argumentation vor allem historisch-biblisch dar und konstatiert für die Fälle, in denen weltliche Herrscher den Kirchenzehnt für weltliche Zwecke eingesetzt haben, einen notwendigen Machtverlust. Er baut dabei einen Gegensatz zwischen der reinen, unabhängigen, freien Kirche auf der einen Seite und der eigennützig denkenden geistlichen Prälaten und säkularen Herrscher auf der anderen Seite auf. Auch hier tritt das Thema des korrupten Klerus wieder hervor, dem Radulfus in solchen Fällen immer eine Mitschuld gibt. Die theologische Begründung, die Radulfus dafür ins Feld führt ist die intrinsische Verbindung des Kirchenzehnts und der geistlichen Güter, also insbesondere der Sakramente, für die der Zehnt verwendet werden soll.

Radulfus verwendet bei diesem Thema neben der typologisch exegetischen, eine klar historische Argumentationsweise. Die markanten Ereignisse der Geschichte, etwa die Krönung Karls, werden von ihm so dargestellt und anhand biblischer Verweise eingeordnet, dass die Eingriffe in kirchliche Privilegien immer unrechtmäßig und unter Zwang geschehen seien. Er verbindet dabei Kirchenzehnt und Investiturrecht und stellt beide parallel als durch sicheres Recht gefestigte Privilegien der Kirche dar, welche die *libertas ecclesiae* auszeichnen.

Abweichungen davon seien demnach immer unrecht. Die Haltung der Kirche dabei müsse also die des Rechts sein. Er fordert von ihr jedoch auch bei Eingriffen kein aktives Vorgehen, sondern eine Haltung des Ertragens und Gottvertrauens.

Aus Bibel und Geschichte konstruiert Radulfus dabei auch konkrete Vorgehensweise zur Rückgabe kirchlicher Privilegien. Hier zeigt sich ganz deutlich die Schlagrichtung dieser Argumentation, die weniger eine historische Einordnung oder Bewertung bestimmter geschichtlicher Figuren zum Ziel hat, sondern als Apell an die eigenen politische Gegenwart zu verstehen ist.
Besonders konkret wird dies in seiner exegetischen Einbindung der *decima decimarum*. Er verwendet den Zehnteszehnt als Merkmal der Rechenschaftsstruktur innerhalb der gesellschaftlichen und kirchlichen Hierarchie. Die Logik, die er damit zum Ausdruck bringen will, ist die gemeinsame Verantwortung aller Stände gegenüber dem Recht. Insbesondere macht er dabei auch die Forderung einer Rechenschaftsablegung der Regierenden gegenüber dem Recht deutlich. Gleichzeitig behandelt er dabei auch die konkrete wirtschaftlich-soziale Komponente dieses Instruments und betont, dass etwa Priester und Richter die Erstattung des Zehnteszehnts in Form ihrer Arbeit ableisten, da diese für die Gesellschaft wichtig und stabilisierend sei.
Radulfus bringt mit dem Thema des Kirchenzehnts eine sowohl alttestamentarisch verwurzelte als auch historisch konkret festzumachende Realität ein, an der er das für ihn strukturell grundlegende Thema der *libertas ecclesiae* festmacht. Er tut dies mit einem klaren normativen Appell, welcher sich sowohl auf die Unantastbarkeit kirchlicher Privilegien, als auch auf den Primat des positiven Rechts in diesen Fragen bezieht.

3.4. Struktur und Hierarchie

Die drei schon behandelten Aspekte, nämlich die *ecclesia primitiva* als typologisches Bezugsmodell für die Kirche, die Identitätsbildung der Kirche und der kirchlichen Lehre durch die Abgrenzung zu „falschen Lehren“, v.a. Häresien und Schismen und schließlich die Suche nach einer Verankerung einer wirtschaftlich-institutionellen Eigenständigkeit der Kirche anhand des Kirchenzehnts zeigen verschiedene Facetten des Umgangs Radulfus Niger mit der Frage, wie durch alttestamentliche Exegese eine Verortung der Kirche in Geschichte und Welt geschafft werden könne. Ein Thema klang dabei immer wieder an, nämlich die Frage nach der strukturellen Verortung der Kirche innerhalb der Welt oder in ihrer politischen Form nach dem Verhältnis der Kirche zum politischen System. Und ohne Zweifel ist das eine der maßgeblichen

Fragen der Zeit – noch dazu bei einem Autor, dessen enge Verbundenheit zu Thomas Becket allein in seinen Werken an vielen Stellen deutlich wird. Gerade bei diesem Thema geht Radulfus, im Vergleich zu den oben genannten Bereichen jedoch wesentlich stärker exemplarisch vor und erläutert diese Fragen methodisch sehr stark historisch, wie unten im Kontext der Erarbeitung zur *historia* deutlich gemacht werden wird. Dennoch bleibt die Frage, inwiefern sich auch eine strukturelle Sichtweise auf die Frage des Verhältnisses von Kirche und politischem System finden lässt.

Die Beantwortung dieser Fragen erfolgt anhand der Kommentare Nigers zu Deuteronomium, Esra und dem Paralipomenon, in denen Radulfus immer wieder auf diese Thematik zu sprechen kommt. Die eindeutige historische Kontextualisierung dieser Auseinandersetzungen zwischen König und Kirche, wird dabei, wie gesagt, im Kapitel zur *historia* an verschiedenen Stellen ausführlich behandelt werden. Hier soll eher der Fokus auf seinen theoretischen Ansatz und auf die exegetische Kontextualisierung gelegt werden.

3.4.1. Ämter und Trennung der Zuständigkeiten

Bevor die Frage nach der Abgrenzung kirchlicher Rechte gegenüber äußeren Eingriffen geklärt werden kann, soll auch die Thematik des inneren Aufbaus der Kirche, also ihrer hierarchischen Struktur betrachtet werden. Hintergrund dieser Analyse ist dabei immer die Frage, welche systematische Vorstellung der Autor in seinen Ausführungen äußert und wie Radulfus die Kirche als eine systematisch-hierarchische Größe versteht.

Radulfus äußert sich dazu passenderweise in seiner Auslegung zu Deut 1,15.[653] Dies ist die Ansprache Gottes an das Volk Israel, in der er dem Volk Vorsteher für verschiedene Einheiten gibt, also *principes, tribunos, centurios, quinquagenarios* und *decanos*. Radulfus leitet davon direkt die kirchliche Ämterstruktur ab: „*[…] utique tempore gratie acquieuit ordinationi suscipiende : ecclesia dei . ut fierent episcopi . et archepiscopi . et patriarche. et alii praelati ecclesie . et yconomi*[654]*. et minores ordines […]*“[655] Damit gibt Radulfus diesen kirchlichen Ämtern eine feste legitimatorische Verankerung in der Heiligen Schrift – immerhin verkörpern sie durch diese typologische Auslegung nicht nur alttestamentliche Ämter, sondern in diesem Fall sogar direkt von Gott eingesetzte Vorsteherämter.[656]

[653] Deut 1,15: *[…] tulique de tribubus vestris viros sapientes et nobiles et constitui eos principes tribunos et centuriones et quinquagenarios ac decanos qui docerent vos singular.*

[654] Auch *oeconomus*, im Frühmittelalter so etwas wie Haushofmeister, ein Amt, das mit wirtschaftlicher Verantwortung verbunden ist.

[655] DK I, 7; LCL MS 24 fol. 72ra.

[656] Die Glossa ordinaria (PL 113), S. 450f. kennt etwa eine solche Übertragung der römischen Ämter auf die kirchliche Hierarchie nicht, sie beschreibt vielmehr in der Auslegung zu Deut 1, 15 die Aufgaben dieser Ämter.

Folgend erklärt er die Aufgabe, die diesen Ämtern gegeben ist. Sie sind nämlich, so Radulfus weiter, eingesetzt „*[…] pro dispositione iuris . mandato domini hii constiuuntur : ut agenda singulorum moderentur et omittenda determinent . et modum etiam et ordinem eorum sublatis coassignent*.“[657] Aufgabe aller kirchlichen Ämter sei es also, den Auftrag Gottes zu erfüllen, der sich im Recht offenbare. Genauer sei es ihre Verantwortung das Handeln der Menschen ebenso wie deren Unterlassungen zu kontrollieren. Dies ist eine klar moralisch-rechtlich definierte Aufgabenbeschreibung, die in ihrer Ausführung den Rechtsgeboten unterliegt, wie er folgend noch weiter ausführt.[658]

Insbesondere das Verhältnis zwischen der Kirche und dem König und dem weltlich-politischen System ist eines der Hauptthemen der politischen Interessen Radulfus Nigers, welches sich auch in der Frage der Ämterzuschreibung zeigt.[659] Dass diese Frage verschiedenste Facetten in seinem Denken einnimmt, wird an der Vielseitigkeit der Präfigurationen und Auslegungen deutlich, in denen er sich diesem Verhältnis widmet. Es ist auffällig, dass er gerade bei diesem Thema vergleichsweise häufig eine historisch-typologische Auslegung vornimmt.[660] Dennoch betrachtet Radulfus diese Frage des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Macht an verschiedener Stelle durchaus systematisch. Davon soll zumindest ein Beispiel schon an dieser Stelle erwähnt werden, nämlich seine Auslegung von 2 Chr 24,11-13. Radulfus schreibt hier zunächst über die gemeinsame Aufgabe von König und höchstem Priester, nämlich dem Papst:[661]

> „Oder aber das Geld ist die Münze der Tugenden und Sitten, die Lade (ist) die menschliche Natur, die die Leviten tragen, Pflege und Sorge des Klerus. Wenn dieses Geld überströmt, wird es ausgeschüttet vom Schreiber des Königs und dem Hohepriester (2 Chr 24,11). Wann immer die Mäßigung der Sitten und Tugenden durch königliche und priesterliche Leitung, also unter geistlicher und zeitlicher Gutachtung geordnet wird, geschieht auch alles zufriedenstellend. Im Buch der Könige heißt es, dass der Schreiber mit dem Hohepriester zusammen die Schatzkammer öffnet und der Hohepriester bei dieser Aufgabe keinen Stellvertreter einsetzt. Hier heißt es aber, dass der Schreiber des Königs eintritt und der, den der erste Hohepriester aufgestellt hat, nämlich der Hohepriester Ioiada, wissend, ja selbst erkennend, dass er einzelnen

[657] DK I, 7; LCL MS 24 fol. 72ra.
[658] Vgl. DK I, 7-8; LCL MS 24 fol. 72ra.
[659] Vgl. dazu Kap. 5.2.1.
[660] Vgl. dazu Kap. 5.3.1.
[661] Es wird hier eine etwas längere Passage in Übersetzung wiedergegeben, da seine Auslegungen hier in engem Zusammenhang mit dem biblischen Text stehen und dieser Kontext zum Verständnis seiner Darstellungen notwendig ist.

Personen seine Aufgaben zum allgemeinen Nutzen in der Kirche zuweist. Nachdem das Geld aus der Lade ausgeschüttet worden ist, wird sie wieder an ihren Platz gebracht, weil die Lade der Kirchengesetze und Verordnungen oder die Lade der Tugenden und Sitten immer an ihren Platz zurückgebracht wird, um zum Fortschritt beizutragen. Und es wurde unermesslich viel Geld zusammengetragen, das der König und Ioiada denen gaben, die den Tätigkeiten am Hause des Herrn vorstanden (2 Chr 24,11). Weil über wenige Tage verschiedener Erkenntnisse der Kirchengesetze und Verordnungen hinweg die Kirche bereichert und die Lade gefüllt und hin- und hergetragen wurde durch den großen Eifer um gute Gewinne, wurde ohne Zweifel unermesslich viel Geld für die Seelen, Tugenden und Sitten aus ihrem Eifer heraus zusammengetragen.“ [662]

Liest man diesen Absatz unter einem systematischen Blickwinkel ist zunächst zu bemerken, dass Radulfus die Leitungsgewalt (*regimina*) in kirchenväterlicher Tradition als eine moralische Aufgabe ansieht, nämlich in der Vermehrung der Tugenden und Sitten des Volkes. Entsprechend seiner Ausbildung ergänzt er dies, indem er den Tugenden und Sitten die kirchenrechtlichen *canones* und *constitutiones* zur Seite stellt. Die Rechtstexte sind dabei keinesfalls ein Gegensatz, sondern, wie er weiter schreibt, durch die Vielfalt ihrer Auslegungen gleichsam Garant für den Wachstum von *virtutes* und *mores*. Für das Erreichen dieses Ziels brauche es die gemeinsame und ergänzende Zusammenarbeit der weltlichen und geistlichen, genauer der königlichen und priesterlichen, also schließlich päpstlichen Macht. Diese werden in seiner Auslegung im königlichen Schreiber einerseits und im Hohepriester andererseits präfiguriert, welche gemeinsam die Schätze im Tempel ausschütten. Radulfus schreibt im Original, dass diese: „*quando morum et uirtutum moderamina diriguntur regali et pontificali regimine . sub spirituali et temporali examine : et fiunt queque idonee*.“[663] Das Volk könne also dann in idealerweise in Tugend und Sitte erzogen werden, wenn König und Papst ensprechend

[662] PK VI, 29; LCL MS 27, fol. 96rb-96va: *Siue pecunia est uirtutum et morum moneta . archa humana natura . quam portant leuite . cleri cultura et cura . hec pecunia cum habundat : effunditur a scriba regis . et pontifice . quando morum et uirtutum moderamina diriguntur regali et pontificali regimine . sub spirituali et temporali examine : et fiunt queque idonee. In libro regum dicitur quod scriba cum pontifice aperiunt gazofilacium . et non ponit pontifex in hoc negotio uicarium . hic uero dicitur quod scriba regis ingreditur . et is quem primus pontifex constituerat . scilicet pontifex Ioiada . sciens ipse cognoscens singulis assignare sua officia ad utilitatem communem in ecclesia . Archa effusa pecunia . refertur in locum suum . quia canonum et constitutionum archa . siue uirtutum et morum archa : semper reportatur in locum suum : ut operetur ad profectum . et congregata est infinita pecunia . quam dederunt rex et Ioiada his qui praeerant operibus domus domini (2 Chr 24,11) . Cum per singulos dies uariarum cognitionum canonum et constitutionum augetur ecclesia . et impletur archa . et portatur et reportatur per multa bonorum quaestuum studia : proculdubio congregatur infinita pecunia . animarum uirtutum et morum ex studiis eorum.*

[663] PK VI, 29; LCL MS 27, fol. 96rb.

ihrer jeweiligen Zuständigkeit zusammenarbeiteten.[664] Radulfus spricht davon, dass die gemeinsame Regierung somit unter Aufsicht (*examine*) sowohl geistlicher (*spiritualia*) als auch weltlicher (*temporalia*) Interessen stehe, wodurch eine entsprechend (gute) Regierung gewährleistet werden könne. In gewisser Weise formuliert er damit den Charakter politischer Gewaltenkontrolle einer gemeinsamen Herrschaft von Kirche und politischem System. An dieser Stelle wird dabei jedoch noch kein hierarchischer Unterschied zwischen den beiden Gewalten ausgemacht. Davon ausgehend kommt er auch auf die Besetzung der anderen hierarchischen Ämter zu sprechen, die natürlich ebenso *ad utilitatem communem in ecclesia* ausgeführt werden müssen.

Im folgenden Absatz schreibt Radulfus über die Ableitung der Macht und die hierarchische Strukturierung der kirchlichen Autorität:

> „Das Geld wurde vom König und dem Hohepriester dem gegeben, der die Arbeiten leitete (2 Chr 24,12) da ja die Sorge um die Seelen unter Zustimmung der Fürsten und durch die Macht der Päpste übergeben wurde, sodass den Bischöfen und Äbten und Prioren und Prälaten die Seelenherden anvertraut wurden vom Papst, bei dem die Fülle der Macht ist und das mit Zustimmung der Fürsten.“[665]

Die Autorität der kirchlichen Leitungsämter, explizit der Äbte, Prioren, Prälaten und Bischöfe, wird nach dieser Darstellung eindeutig durch die Machtfülle des Papstes an diese weitergegeben, jedoch auch durch die Notwendigkeit der Zustimmung der Fürsten. Niger stellt damit eine Antwort auf die Streitfrage der Investiturrechte von König und Papst in den Raum. Eindeutig besitzt der Papst für ihn die *potestas* der Einsetzung, braucht jedoch dafür den *assensus* des Königs. Letzteres betont er in einem weiteren Satz sogar nochmals. Radulfus präsentiert mit dieser systematischen Einordnung quasi einen Präzedenzfall der vorher genannten gemeinsamen Herrschaft unter Aufsicht oder Prüfung der weltlichen und geistlichen Rechte.[666] Direkt danach betont er jedoch gleich die Unverfügbarkeit der geistlichen Güter für die Fürsten, deren Herrschaft sich ausschließlich auf die zeitlichen Güter beschränkt, die zu den geistlichen Gütern gehören:

> „[…] Vornehmlich von den Spiritualien wird jedenfalls nichts der Sorge der Fürsten anvertraut, sondern von den Temporalien, die mit den Spiritualien verbunden sind.

---

[664] Hier zeigt sich das Denken, welches Radulfus auch im Zusammenhang mit Häresien und Schismen ausformuliert, nämlich die Notwenigkeit der Zusammenarbeit von König und Kirche hinsichtlich der Erziehung des Volkes, da damit die Einheit und Stabilität gewährleistet werden kann.

[665] PK VI, 29; LCL MS 27, fol. 96va: *Datur pecunia a rege et pontifice praefectis operum : quoniam cura animarum datur assensu principis et potestate pontificis : ut episcopis et abbatibus . et prioribus et prelatis commituntur greges animarum a summo pontifice . apud quem est plenitudo potestatis . et assensu principis*.

[666] Dieser Gedanke wird an anderer Stelle weiter ausgeführt, vgl. dazu Kap. 4. 2.

> Diese aber dingten dafür Steinhauer und Künstler für die einzelnen Arbeiten, dass sie das Haus des Herrn wiederherstellten (2 Chr 24,13). Den Prälaten und Vorgesetzten der einzelnen Werke ist das Geld vom König und Papst anvertraut worden und jene verteilten dieses nach ihrem Glauben, indem sie Steinhauer anwarben, nämlich Prediger und Künstler für die Werke, nämlich die Lehre zur Erbauung der Kirche, damit der Handel der Tugenden und Sitten zum Heil der Seelen gereiche.“ [667]

Radulfus zeigt in diesem Kapitel einen abstrakten, strukturellen Blick auf die Frage nach dem Zusammenspiel geistlicher und weltlicher Macht im gesellschaftlichen System.

Die Trennung der Zuständigkeitsbereiche macht sich wiederum an der Trennung der Rechtssphären deutlich, welche Radulfus, wie oben ausgeführt, in der Spätantike bei Kaiser Konstantin historisch verankert. Er führt dies insbesondere in der *Moralia Regum* aus, hier schreibt er:

> „*Magnus enim Constantinus non solum ei [ecclesia] priuilegia indulsit . et magnifice praesidia contulit : immo et insuper ei regalia insignia munificentissime cumulauit . ut que ab inicio fidei omni die persecutionis sue sub prioribus imperatoribus ancillarat : sub eo et eius sucessoribus deinceps . tanquam regina praenobilis in terris etiam regnaret . donauit igitur ei priuilegium ut eam nemo princeps aut priuatus iudicaret . sed illibata fori sui libertate gauderet*.“[668]

Die Kirche erhielt demanch also von Kaiser Konstantin nicht nur Privilegien, sondern *regalia insignia* und zwar, so Radulfus, als Ausgleich für die durch seine Vorgänger erlittenen Verfolgungen. Er meint damit konkret das *Constitutum Constantini*. Diese historische Argumentation führt er soweit, dass er daraus ableitet, „dass niemand, ob Fürst oder Privatmensch sie [die Kirche] richten kann, sondern sie sich vollkommen außerhalb davon ihrer eigenen Freiheit erfreue.“[669] Er definiert die von Konstantin gewährte Freiheit der Kirche von säkularen Eingriffen an dieser Stelle zunächst als eine rechtliche Unabhängigkeit und führt dies dann sehr spezifisch aus, indem er die Unabhängigkeit des kirchlichen Rechts vom *ius commune* darstellt:

---

[667] PK VI, 29; LCL MS 27, fol. 95ra-96vb: *Non enim absurdum est si ea que de munificentia principum ecclesie conferuntur : in principum conuientia dispensantur . ut eorum prouisio et conuiencia : pontificalem auctoritatem comitetur . ut enim legitime agatur . et bona quae de munificentia principum prodierunt . sincere distribuantur : decet ut principis aduocati conscientia adhibeatur . et conuientia praeretur. De spiritualibus utique principaliter nulla principi cura comendatur : sed temporalium quibus spiritualia anectuntur .At illi conduxebant ex a censores lapidum. et artifices operum singulorum : ut instauerent domum domini . Prelatis et praepositis operum singulorum commissa est pecunia a rege et pontifice : et illi in fide sua dispensabant eam . conducentes cesores lapidum . praedicatores . et fabros operum . doctores in edificationem ecclesie . ut uirtutum et morum conmercia ad remedia proficient animarum.*

[668] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 143vb.

[669] Ebd., MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 143vb: *[…] ut eam nemo princeps aut priuatus iudicaret . sed illibata fori sui libertate gauderet*.

„*[…] unde et sorsum a communi iure diuisum est . ius ecclesiasticum suis finibus limitatum intra quos fines nullum habet ius commune iurisdictionis aut potestatis officium. Est enim ius ecclesiasticum tamquam excisum et abscisum a communi iure romanorum . habens suum et singulare forum : de moribus et uita clericorum . et de altitudine celestium et spiritualium iudiciorum . et aliorum misteriorum*."[670]

Das *ius commune* hat, betont Radulfus hier sehr deutlich, keinerlei Rechtsgewalt innerhalb des kirchlichen Bereichs, welchen er definiert als die Sitten und das Leben des Klerus, sowie die Inhalte, welche sich auf himmlische, geistliche oder andere mystische Bereiche beziehen.[671] Dadurch, dass Radulfus hier wiederum das Recht als Grenzwächter der kirchlichen Freiheit etabliert, stärkt er weiterhin das Narrativ, dass ein Eingriff in die *libertas ecclesiae* immer ein Angriff auf die *iustitia* selbst sei. Paradebeispiel dafür ist für ihn natürlich der Eingriff König Heinrichs II. in die kirchlichen Investiturrechte, welcher nach Radulfus die Aufgabenbereiche nicht klar trennte und dadurch beide Bereiche schlecht regierte.[672]

Die strukturelle, administrative Struktur innerhalb der Kirche erwähnt Radulfus in seiner *Moralia Regum* zu 1 Kön 8,2-4,[673] also die Auslegung der Rede Salomos über den Bau des Tempels. In exegetischer Tradition nimmt Radulfus dies zum Anlass den Aufbau der Kirche zu erläutern. Sein grundsätzliches Narrativ dabei ist, dass die Kirche während der Regentschaft Davids, also in der „Zeit des Krieges und der Märtyrer" keine Ordnung etablieren konnte. Dies geschah erst unter Salomo, „*reddita tranquillitate per orbem, cum nullus aduersaretur fidei"*. Er meint damit ebenso typologisch die Zeit der Christianisierung Europas, also nachdem der Glaube zu den Heiden gekommen war: „*[…] fide ubique prosperante : eisdem innotuit statum ecclesie idonee ordinari posse […]*."[674] Der Terminus *status ecclesiae*, der in verschiedenen Kontexten immer wieder von Radulfus verwendet wird, meint hier den Zustand der Kirche hinsichtlich ihrer institutionellen und administrativen Strutkur.

Seine historische Auslegung der Regierungszeiten Davids und Salomos auf die Entwicklung dieser kirchlichen Strukur hin expliziert sich hinsichtlich der Ämter wie folgt:

---

[670] Ebd. weiter, MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 143vb.

[671] Vgl. zu seinem Verständnis des Ius Commune Kap. 4.3.

[672] PK VII, 3; LCL MS 27, fol. 100rb: *[…] clerum regimine laico . et laicos clericali regimine arcebat . et non officia diuersa : suis legibus moderabatur . et ita cum in prouide utrumque exerceret : neutrum bene perageret . uidimus regem sub quo passus est beatus Thomas martyr anglorum regimina laicalia manibus clericorum attractare . et regimina spiritualia lacia manu incestare . et dum utrumque ageret: neutrum bene perageret*. Vgl. dazu auch SCHMUGGE, De re militari, S. 63

[673] 1 Kön 8,2-4: *[…] misit autem et Salomon ad Hiram dicens : tu scis voluntatem David patris mei et quia non potuerit aedificare domum nomini Domini Dei sui propter bella inminentia per circuitum donec daret Dominus eos sub vestigio pedum eius 4nunc autem requiem dedit Deus meus mihi per circuitum non est Satan neque occursus malus.*

[674] MR XIII, 47; LCL MS 26, fol. 20rb.

„*Unde tanquam magis periti et melius instructi uenientes ad fidem : maiores in ecclesia fieri meruerunt. Tales quippe per hiyran excelse uiuentem significantur . ut . Hilarius Augustinus . et Dionisius . et similes eis alii. Tales utique ordinauerunt ecclesiam suis temporibus . et edificauerunt eam moribus simul et uita . Non enim ab inicio temporibus persecutionum potuit ecclesia congrue ordinari per totum mundum in sacris ordinibus distinguendis . et in praelationibus et dignitatibus componendis. Neque enim ecclesiam per uarias ecclesias in dioceses diuersas . et dioceses in parochioales dispertiri poterant: qui omni die et in omni loco persecutionem sustinebant . Sedata uero tempestate persecutionum: ordinata est ecclesia in uniuersitate et in singulis : per dignitates et ordines et official . haec autem per spiritum sanctum factum est ministerio maxime magnum peritorum . qui de gentibus ad fidem conuerti meruerunt.*“[675]

Als Konstrukteure der kirchlichen Struktur nennt Radulfus explizit die Kirchenlehrer Augustinus von Hippo, Hilarius von Poitiers und Dionysius von Alexandria, oder auch Areopagita.[676] Die Kirche, so Radulfus weiter, stimme hinsichtlich der *sacri ordines* weltweit nicht miteinander überein, sondern ist darin durchaus verschieden. Er nennt hier drei verschiedene institutionelle kirchliche Ebenen, nämlich die *diversas ecclesias* und die *diversas dioceses*, die wiederum in *parochiales* aufgeteilt waren. Diese Struktur konnte jedoch, so Radulfus, während der Bedrängungen der Christenverfolgungen noch nicht ausgemacht werden. Erst nachdem sich die Zeit der Verfolgungen gelegt hatte – also in seiner typologischen Auslegung in der Zeit Salomos – konnte der Kirche eine tatsächliche Ordnung gegeben werden und zwar, sowohl der Kirche als Gesamtheit als auch den einzelnen Kirchen vor Ort. Hergestellt wird diese Ordung laut Radulfus *per dignitates et ordines et officia* und durch den Heiligen Geist gerechtfertigt, hat also eine göttliche Legitimation. Etwas weiter unten benennt er, seine historisch-allegorische Auslegung weiterführend, die zwei Steine, aus denen die Kirche als *templum dei* gebaut ist, nämlich die Heiden und die Juden.[677]

Wie genau die kirchlichen Ämter sich hierarchich ausformulieren, behandelt Radulfus an einer Stelle im Paralipomenonkommentar: „*[…] et in capite iuda erant uiri robustissimi numerati per domos et familias minorum et maiorum ordinum et dignitatum . ut subdiaconi et cardinales diaconi et praelati . et episcopi*.[678] Die „streitbaren und gewaltigen Leute“, die sich in Josaphat versammeln und es immer größer werden lassen (2 Chr 17,13), werden ausgelegt als die

[675] Ebd.
[676] Die Darstellung der kirchlichen Hierarchie in Dionysius‘ *De Coelesti Hierarchia* wurde von Hugo von Sankt Viktor kommentiert, sicherlich kannte Radulfus diesen Kommentar. Vgl. zur Kommentierung des Werks bei Hugo ROREM, P., The Early Latin Dionysius: Eriugena And Hugh Of St. Victor, (Modern Theology 24/4) 2008, S. 605f.
[677] Vgl. ebd.
[678] PK VI, 14; LCL MS 27, fol. 89rb.

Ämterstruktur der römischen Kirche, die niedrigen und hohen Ränge und Würdenträger, hier aufgelistet in einer Zusammenstellung von Subdiakonen, Kardinalsdiakonen, Prälaten und Bischöfen, die er jedoch zum Ende des Kapitels mit einer sehr ausführlichen Darstellung der kirchlichen Weihestände ergänzt:

> „*Omnis hii erant ad manum regis . exceptis aliis quos posuerat in urbibus muratis . et uniuerso iuda*. (2 Chr 17,19) *Hii prenominati errant ad manum regis . promptiores . et propiores ei . comtemplatione et operatione . quoniam erant in Jerusalem ecclesie forte romane . uel eius quaecumque fuerit . quae disciplinam tenet ecclesie primitiue . summus pontifex . uel qualis ipse debet esse. Ethnas*[679] *est in deliciis fruitionis patrie excellentia uite sue. Episcopi suspenduntur in desiderio patrie . Sacerdotes operantur de consecratione adiutorio gratie. Leuite cardinales negotiantur in annuntiatione euangelii uerbo et opere: minores ordines . singulim sua perfectione ad praemium octaue negotiantur pro suo conamine. Preter eos tamen eiusdem meriti et perfectionis in urbibus particularium ecclesiarum sed aliqui familiares Iosaphat . et fortissimi ad bella domini. Distincti sunt differenter priores ordines . uerumtamen aliquis in ordine ultimo . plerumque meritis uite est in primo et econuerso . prout datur gratiarum diuisio.*"[680]

An den Papst wird mit der Forderung, nicht nur die Lehre der frühen Kirche zu erhalten, sondern dieser auch zu entsprechen, der höchste Anspruch gestellt. Die *ecclesia primitiva* wird an dieser Stelle ganz eindeutig wieder als die Verkörperung der Reinform kirchlicher Lehre verwendet. Die Bischöfe sollen in der Sehnsucht nach der Heimat leben, womit er vermutlich das Jenseits als „himmlisches Vaterland" meint. Die Priester handeln mit der Legitimation ihrer Weihe und mithilfe der Gnade. Etwas unklarer ist die Bezeichnung *leuite cardinales*: Im Zusammenhang mit der ersteren Aufzählung könnte er hiermit Kardinaldiakone meinen, die er nach seiner Darstellung durch Worte und Taten mit der Verkündigung des Evangeliums beauftragt sieht. Und schließlich fasst er die *minores ordines* zusammen, deren Aufgabe in der moralischen Verbesserung des Einzelnen liege.[681] Es geht Radulfus bei dieser Darstellung nicht um eine Hierarchiesierung der kirchlichen Stände. Vielmehr erscheint diese Aufzählung wie der

[679] Ethna wird in der Bibelstelle 2 Chr 17,14 beschrieben als der Heerführer des größten Heeres Judas. Radulfus legt ihn ihn etwas vorher als denjenigen, der allen Anderen moralisch überlegen ist. Vgl. PK. VI, 14; LCL MS 27, Fol. 89va.

[680] PK VI, 14; LCL MS 27, fol. 89va. Hier nimmt er implizit Bezug auf die paulinische Darstellung der verschiedenen Ämter in Röm 12,3-8.

[681] Die Anzahl der kirchlichen Weihestände war im zwölften Jahrhundert noch keineswegs eindeutig festgemacht. Gratian und Huguccio kennen neun Weihegrade, während Ivo von Chartres nur noch sieben zählt, da er den Psalmisten und den Episkopat nicht mitzählt. Vgl. HÄUßLING, A., Art. „Weihe", in: LexMa VIII, München 2002, Sp. 2106.

Versuch einer Systematisierung der kirchlichen Aufgaben, die den verschiedenen Ständen und Ämtern zugeordnet werden.

Etwas weiter untermauert er diese Aufteilung und stellt die Aufgaben der verschiedenen Kirchenfürsten dar, in seiner Auslegung von 2 Chr 23, wo steht:

> „Und die ganze Gemeinde machte einen Bund im Hause Gottes mit dem König. Und er sprach zu ihnen: Siehe des Königs Sohn soll König sein, wie der Herr geredet hat über die Kinder Davids. So sollt ihr also tun: Der dritte Teil von euch, die des Sabbats antreten von den Priestern und Leviten, sollen die Torhüter sein an der Schwelle, und der dritte Teil im Hause des Königs, und der dritte Teil am Grundtor; aber alles Volk soll sein in den Höfen am Hause des Herrn."[682]

Radulfus legt dies aus, indem er schreibt:.

> „*Tres ordines ecclesie trifariam diuiduntur . scilicet sacerdotes et leuite . et ianitores : quoniam tamquam principes ecclesie . primi negerantur in fidei propaganda. Tercia igitur pars erit in portis : ut introitus discrete . et legittime custodiatur . neue aperiatur indignis . uel claudatur electis . tercia uero pars ad domum regis . ut legittime dispensetur cura regiminis . tercia uero ad portam que apellatur fundamenti […]*."[683]

Die biblische Aufteilung wird von ihm als die Teilung der Kirche in drei Stände ausgelegt. Folgend legt er die Ianitoren, Leviten und Priester jedoch als drei Aufgabenbereiche der Herrschaft aus: zunächst die Verkündigung des Glaubens, dann die Türhüterschaft über die Kirche, die entscheidet, wer als würdig erscheint einzutreten, und drittens die *cura regiminis*, also die Leitung des Volkes. Diese drei Aspekte umfassen wiederum sehr deutlich die Vorstellung des kirchlichen Gefüges bei Radulfus Niger, nämlich das einer missionarischen Gemeinschaft,[684] zweitens einer exklusiven Gemeinschaft, die strikt ist in der Abgrenzung nach

---

[682] 2 Chr 23, in der Vulgata: *[…] iniit igitur omnis multitudo pactum in domo Domini cum rege dixitque ad eos Ioiadae ecce filius regis regnabit sicut locutus est Dominus super filios David iste est ergo sermo quem facietis tertia pars vestrum qui veniunt ad sabbatum sacerdotum et Levitarum et ianitorum erit in portis tertia vero pars ad domum regis et tertia in porta quae appellatur Fundamenti omne vero reliquum vulgus sit in atriis domus Domini.*

[683] PK VI, 24; LCL MS 27, fol. 94vb, im Kontext: *Dixitque ad eos Jojada . ecce filius regis regnauit . sicut locutus est super filios David. Iste est sermo quem facietis . tercia pars uestrum qui ueniunt ad sabbatum sacerdotum . et leuitarum, et ianitorum erit in portis . tertia uero pars . ad domum regis . et tertia ad portam que appellatur fundamenti (2 Chr 23,3-5) Qui scientiam habet ex causarum cognitione summus est pontifex . et primus in eruditione. Ipse et regem ostendit . quem prius abscondit . quando [sic!, quomodo] iusticie rigorem exerit . et gerit officium suum idonee : ut doceat quo utendum sit regimine . et quomodo cauendum sit a iuris interuersione. Tres ordines ecclesie trifariam diuiduntur . scilicet sacerdotes et leuite . et ianitores : quoniam tamquam principes ecclesie . primi negotiantur in fidei propaganda. Tercia igitur pars erit in portis : ut introitus discrete . et legittime custodiatur . neue aperiatur indignis . uel claudatur electis . tercia uero pars ad domum regis . ut legittime dispensetur cura regiminis . tercia uero ad portam que appellatur fundamenti […].*

[684] Vgl. dazu Radulfus Nigers Ausführungen über die Bevorzugung einer Bekehrung der Sarazzenen gegenüber deren Vernichtung, vgl. dazu DRM III, 90, Ed., SCHMUGGE, S. 196: *Non esse trucidandos Sarracenos sed repellendos. Anne trucidandi sunt Sarraceni? An quia deus donaverit eis Palestinam vel habere permisit? Ille dixit: Nolo mortem peccatoris. Homines sunt eiusdem conditionis nature cuius et nos sumus; utique repellendi*

innen und nach außen, insbesondere gegenüber Häretikern und Schismatikern, und drittens einer rechtlich fundierten Gemeinschaft, die einer klaren Regierungsordnung folgt.

Eine andere, noch stärker am Alten Testament orientierte Aufteilung der kirchlichen Ämter stellt Radulfus in seiner Auslegung zu 2 Chr 23,3-5 auf. Kontext der biblischen Geschichte ist die Situation, in der die Königin Atalja das Land Juda regiert. Da ihr Sohn Ahasjas getötet wurde, tötet sie alle Nachkommen der Königsfamilie in Juda. Die Königstochter Joscheba rettet den Königssohn Joasch und versteckt ihn für sieben Jahre im Tempel. Nach diesen sieben Jahren rebelliert der Priester Jojada mit dem Heer gegen die Königin, versammelt alle Leviten und stellt ihnen Joasch als den neuen König vor. Die Bibel schreibt dann von einer Verteilung der Wache, die Jojada anordnet und zwar wie folgt: „[…] und der dritte Teil im Hause des Königs, und der dritte Teil am Grundtor; aber alles Volk soll sein in den Höfen am Hause des Herrn."[685] Radulfus überträgt die Aufteilung dieser Bibelstelle auf eine Aufteilung in drei kirchliche Stände, nämlich in Priester, Leviten und Ianitoren[686]. Aufgabe von allen drei Ständen sei in erster Linie die Verkündigung des Glaubens. Der dritte Teil, also die Ianitoren[687] seien eben diese Torwächter der Kirche, deren Auslegung er anhand des biblischen Textes weiterführt: „*Tercia igitur pars erit in portis . ut introitus discrete . et legitime custodiatur . neue aperiatur indignis . uel claudatur electis . tercia uero pars ad domum regis : ut legittime dispensetur cura regiminis. tercia uero ad portam que appelatur fundamenti*."[688] Der Ianitor habe also die Aufgabe des Türstehers und gleichzeitig des Kontrolleurs derer, die in die Kirche gehen und zur Kirche gehören wollen. Dazu gehöre neben dem Aussortieren der „Unwürdigen" auch das Lob der „Auserwählten". Die Zuordnung zum Haus des Königs deutet Niger also auch als eine Form der Beteiligung an der Exekutive der königlichen Herrschaft. Er führt diesen Gedanken noch weiter und schreibt weiter unten: „*Porta fundamenti est custodia populi penes quem est omnis auctoritas ppotestatis [sic!] . quorum fauore et suffragio fundatur iurisdictio . quoniam quasi fundementum subteriacet potestati forti praesidio*."[689] Hier wiederum spricht er damit sehr deutlich über die weltlichen, säkularen Autoritäten, deren „Gefallen und Stimme", die Grundlage der Gesetzgebung seien und deren Aufgabe eben der Schutz des Volkes sei. Die

---

sunt et expellendi a possessione nostra quia vim vi repellere omnia iura permittunt, verumtamen cum moderamine inculpate tutele, ne medicina modum excedat. Utique gladio verbi dei percutiendi sunt, ut veniant ad fidem voluntarie et non coacti, quoniam angarias et coacta servitia odit deus. Quicumque ergo per violentiam fidem propagare querit, disciplinam fidei excedit. Vgl. dazu auch RUBENSTEIN, Nebuchadnezzar's Dream, S. 163, 182.

[685] 2 Chr 23,3-5*: […] tertia pars vestrum qui veniunt ad sabbatum sacerdotum et Levitarum et ianitorum erit in portis tertia vero pars ad domum regis et tertia in porta quae appellatur Fundamenti omne vero reliquum vulgus sit in atriis domus Domini.*

[686] PK VI, 24; LCL MS 27, fol. 94vb: *Tres ordines ecclesie trisariam diuidumtur . scilicet sacerdotes et leuite . et ianitores : quoniam tamquam principes ecclesie . primi negotiantur in fide propaganda.*

[687] Üblich auch als Ostiarier bezeichnet.

[688] PK. VI, 24; LCL MS 27, fol. 94vb.

[689] PK VI, 24; LCL MS 27, fol. 94vb-95ra.

Bedeutung der Zustimmung des Volkes für die Gesetzgebung sei dabei erstaunlich hoch, so Niger.

Eben dieser Schutzcharakter dieses „dritten Teils“ oder auch dieses dritten Standes der Ianitoren, macht eine Gleichsetzung dieses Standes mit den weltlichen Fürsten hinsichtlich ihrer Aufgabe deutlich, auch wenn er das an dieser Stelle nicht explizit schreibt. Das klassische Charakteristikum des Königs als Schutzherr formuliert er jedoch sehr deutlich am Ende des Kapitels: „*Corona enim regis et diadema . est custodia uniuersitatis . et eius circumstantia per obedientiam . et per bonam doctrinam . et operationem. Quippe dederunt ei legem tenendam in manu . ut pocius compleretur operatione. quam sermone*“[690] Aufgabenbereich und Legitimation eines guten Königs bleiben also der Schutz der Allgemeinheit auf der einen und die Ausführung des Rechts auf der anderen Seite. Um dabei direkt wieder die Abgrenzung zu den Machtbereichen klarzumachen, die gerade nicht im Aufgabenbereich des Königs liegen, kommt Radulfus in den letzen Sätzen wieder auf die kirchlichen Ämter zurück und schreibt:

> *„Opera quippe regiminis omnis habent expedire : uerum institutionem et doctrinam regiminis christiani . habet summus pontifex ministrare . cum filius cardinalibus . et coepiscopis aliis. Inprecati sunt ei . haec est . deuote precati sunt . ut augerentur eius auspicia . ut uiueret et uigeret noui regiminis censura . cura . uel cultura*.”[691]

Eigentliches Leitungsorgan der Christenheit bliebe also der Papst mit seinen Kardinälen und Mitbischöfen, die die Aufsicht, die Sorge und die Pflege der neuen Regierung mit frommem Gebet führen sollen.

Eine Form der Entscheidungsfindung, die er erwähnt, ist die Regierung oder Gesetzgebung durch Konzilien und Synoden. Radulfus schreibt darüber in seiner Auslegung zu 2 Chr 23,2-3.[692] Diese Zusammenkunft der Leviten aus allen Städten Judas in Jerusalem *in domo Dei*, interpretiert Radulfus als eine Präfiguration der konziliaren Struktur der Kirche. Jerusalem und das „Haus Gottes” ist natürlich die Kirche, die Leviten aus den verschiedenen Städten Judas werden ausgelegt als die „*leuitas congregant . minores uidelicet dignitates de cunctis congregationibus ecclesie subditis catholice . et principes familiarum [id est] potestates particulares.“*, also sowohl die weltlichen, als auch die geistlichen christlichen Fürsten und Würdenträger. Inhalt dieses Treffens sei die Aufsicht der Kirche und des apostolischen

[690] Ebd., PK VI, 24; LCL MS 27, fol. 95rb.
[691] PK VI, 24; LCL MS 27 fol. 95rb.
[692] 2 Chr 23,2-3: „Und sie zogen umher in Juda und versammelten die Leviten aus allen Städten Judas und die Familienoberhäupter von Israel; und sie kamen nach Jerusalem. Und die ganze Versammlung schloss im Haus Gottes einen Bund mit dem König.“

Stuhls.[693] Das biblische Treffen in Jerusalem wird damit zum Typos jeder Synode oder jedes (Partikular-)Konzils der Kirche: „*[…] hoc utique frequenter actum est in sinodo congregata aliquo in loco . uel in generali uel in particulari concilio. In ecclesia quippe initur fedus cum regimine : noua constitutione.*“[694] Mit dem letzten Satz betont Radulfus nochmals die Bedeutung, die diese Art der politischen Leitung der Kirche habe – nämlich in erster Linie als gemeinsames Organ der weltlichen und geistlichen Macht bei der Regierung der Kirche. Der *foedus*, der Vertrag mit der Regierung, und die *nova constitutio* von der er hier spricht, ist vermutlich generell als die Verbindung der kirchlichen mit der fürstlichen Macht zu verstehen. An anderer Stelle, etwas später in seiner Auslegung von 2 Chr 24,10 vertieft Radulfus diese typologische Verankerung der kirchlichen Synoden. Es geht hier um die Sammlung durch König Joasch für den Bau des Tempels. Er stellt einen Kasten (die Vulgata schreibt hier *arca*) auf, in dem das Geld für den Tempelbau gesammelt wird. Diesen Kasten interpretiert Radulfus als Sinnbild für eine Synode: „*Archa dici potest descriptio alicuius sinodi . de corrigendo statu regiminis christiani. In hanc colligitur pecunia animarum . uel constitutionum . effundenda ad templum reparandum . per eruditionem sapientum uirorum*.“[695] Der Kasten, in dem das Geld für den Tempelbau gesammelt wird, steht also nach Niger für die Institution der Synode, in der von allen die Weisheit gesammelt wird, durch die die Kirche (wieder)aufgerichtet wird. In beiden Stellen kommt die ausgesprochen positive Haltung gegenüber dem Mittel der Synode bei der Leitung der Kirche zum Ausdruck.

Diese konziliare oder synodale Methodik kirchlicher Entscheidungsfindung steht für ihn keineswegs im Gegensatz zu der beschriebenen kirchlichen Hierarchie. Vielmehr versteht er es als Mittel der Zusammenarbeit der Stände, in denen diese hierarchische Struktur in einem weiteren Sinne unter Einbeziehung der säkularen Gewalten die gemeinsamen Anliegen von Kirche und die Gesellschaft leiten.

3.4.2. Über das Petrusamt

Wie in den vorangegangenen Ausführungen bereits deutlich wurde, bleibt die allen anderen Ämtern übergeordnete Position des *summus pontifex* für Radulfus unbestritten. Die Ableitung

[693] Der Abschnitt im Kontext: *Qui circueuntes Judam . congregaverunt levitas de cunctis urbibus iuda . et principes familiarum Israel : ueneruntque in Jerusalem. Iniit ergo omnis multitudo pactum in domo domini cum rege (2 Chr 23,2-3) Praeenumerati uiri in religione congregati . leuitas congregant . minores uidelicet dignitates . de cunctis congregationibus ecclesie subditis catholice . et principes familiarum potestates particulares . et uenerunt in Ierusalem . ad censuram ecclesie romane . et sedis apostolice . et ibi aliquando actum est de emundando regimine*. Vgl. PK VI, 24; LCL MS 27 fol. 94vb.

[694] Ebd.

[695] PK VI, 29; LCL MS 27 fol. 96rb.

dieser Gewaltenfülle vom Apostel Petrus beschreibt er im Paralipomenonkommentar. Nach seiner Darstellung saß Petrus zuerst auf dem Patriarchenstuhl von Antiochia, bevor er dann Bischof von Rom und damit der *princeps apostolorum* geworden sei. Petrus wird nicht nur als „mit großen Gnaden ausgestattet" beschrieben, sondern erhält seine Legitimation auch als *filius sancti spiritus.*[696] Radulfus geht in seiner Auslegung zu 1 Chr 27,3 noch weiter ins Detail. Hier schreibt die Bibel über Joschobam: „Er war von den Söhnen des Perez und war das Oberhaupt aller Obersten des Heeres für den ersten Monat.", was Radulfus auslegt als eine Präfiguration Petri. Dieser war zwar Jude, gehörte also zu den „Kindern Perez", die „vom Heil Christi getrennt sind", wurde aber aus diesen in besonderer Weise herausgehoben und zum Apostelfürsten der Kirche.[697] Mit dieser Legitimation ausgestattet ist Petrus, wie Radulfus weiter ausführt, aus den Juden herausgehoben durch sein Apostelamt. In Anlehnung an die Bibelstelle schreibt Radulfus weiter über Petrus: „*[…] et de iudeis assumptus est Petrus in apostolatum . et factus princeps apostolorum in ecclesia militante et in defectu suo*."[698] Auch wenn der Grund für die Erwähnung der *ecclesia militans* an dieser Stelle wohl in erster Linie auf die kommentierte Bibelstelle zurückgeht, welche ja einen militärischen Kontext vorgibt, ist diese Bezeichnung dennoch auffällig, ebenso wie der Zusatz, dass Petrus mitsamt seinen Schwächen (*defectum suum*) zu diesem Amt komme.[699] Die Bezeichnung des irdischen, lebendigen Teils der Kirche als *ecclesia militans* ist in dieser Zeit durchaus noch nicht gängig, wenn auch schon Augustinus in *De civitate dei* diese Erde als *regnum militiae* bezeichnet hat.[700] In dieser Kombination ist eine Verwendung des Begriffs als Teil des Begriffspaares *ecclesia militans* und *ecclesia triumphans* erst seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts nachweisbar.[701] Direkt nachweisbar ist die Verwendung des Begriffs in der Einleitung der ersten Ausgabe der *Historia Scholastica* von Petrus Comestor, der ihn in den Kontext seiner Vorstellung von Exegese stellt.[702] Comestor schreibt: „*[…] allegoria, quae pertinet ad*

[696] PK IV, 43; LCL MS 27 fol. 66va: *hic uero Jesboam . quod est sedens in cathedra . filius Zabdiel . quod est magna additio est deus . utique beatus Petrus fuit sedens in cathedra antiochie prius : et rome postea . quem auxit deus donis gratie : ut fieret princeps apostolorum . quoniam filius sancti spiritus erat.*
[697] Ebd.
[698] PK IV, 43; LCL MS 27 fol. 66vb.
[699] Radulfus verwendet den Begriff auch an anderer Stelle, vgl. etwa MR I, 15; LCL MS 25, fol. 30ra.
[700] Vgl. Augustinus Aurelius, De civitate Dei, XX, 9,2, Ed. KALB, (CCSL 48), S. 716-717: *De hoc ergo regno militiae, in quo adhuc cum hoste confligitur et aliquando repugnatur pugnantibus uitiis, aliquando cedentibus imperator, donec ueniatur ad illud pacatissimum regnum, ubi sine hoste regnabitur, et de hac prima resurrection, quae nunc est, liber iste sic loquitur.*
[701] THOUZELLIER, C., Ecclesia militans, in: Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras, hg. v. Pierre NAUTIN, Paris 1965 Bd. 2, S. 1410: „Cette expression, tres rare encore, est generalement liee ä son antithese ecclesia militans qui n'apparaitra guere avant la seconde moitie du xiie siècle." Thouzellier arbeit in diesem begrifflich sehr detaillierten Artikel heraus, dass neben Augustinus besonders der Einfluss des Denkens Anselms von Canterburys und Hugo von Sankt Viktors ausschlaggebend war.
[702] Vgl. ebd., S. 1415.

Ecclesiam militantem, anagoge ad triumphantem et ad Domini trinitatem."[703] Neben Petrus Comestor etablierte dann auch Petrus von Poitiers in seinen Sentenzen das Begriffspaar *ecclesia militans, ecclesiae triumphans*.[704] Petrus von Portier lehrte spätestens seit 1167 in Paris, war also vermutlich gleichzeitig mit Radulfus dort. Nicht überraschend findet sich die erste tatsächliche Definition der *ecclesia militans* bei Petrus Cantor in seiner *Summa Abel*, in der er die *ecclesia militans* als ein Zelt (*tabernaculum*) beschreibt, in dem die „Reisenden", oder „Pilgernden" kämpfen und leben.[705] Die *ecclesia militans* war daher Ende des 12. Jahrhunderts, also in der Entstehungszeit von Nigers Kommentaren keineswegs mehr ein unbekannter Begriff, sondern vielmehr Gegenstand einer exegetisch-theologischen Diskussion, an der sich Radulfus mit dieser Auslegung beteiligt. Fast nebenbei bezieht Radulfus sich noch an andere Stelle auf das Begriffspaar der *ecclesia militans* und der *ecclesia triumphans*, nämlich in seiner Auslegung der Rede Salomos zum Wiederaufbau des Tempels in 1 Kön 8,3-4. Radulfus bezieht hier das Begriffspaar auf eine historische Ebene, nämlich auf die Kirche seit Abel. Er deutet also das Volk Gottes in seiner doppelten Bedeutung als die triumphierende Kirche auf der einen und die noch auf der Erde kämpfende auf der anderen Seite: „*Haec enim ecclesia est que a primo Abel iusto incepit . et in fine temporum consumabitur. Haec partum iam triumphat in celis . et partim militat in terris*.[706] Petrus sei somit kein Fürst einer abstrakten, allegorischen Kirche, sondern der aktuellen, lebendigen, „kämpfenden" Kirche und erhebt damit Anspruch auf Einmischung in die Bereiche und Themen, die diese Kirche auf dieser Erde betreffen. Radulfus schränkt seine Macht jedoch direkt wieder ein, indem er ergänzt: „Er kann jedoch nicht in der Machtfülle dienen, in der vor ihm Christus gedient hat […]."[707] Was genau die apostolische Machtfülle bedeutet, macht er an anderer Stelle des Paralipomenonkommentars deutlich, wenn er über die Entstehung und Grundlegung der kirchlichen Lehre schreibt:

> „Denn die höchste Macht und das Vorrecht liegt bei den apostolischen Männern, nämlich wegen der Lehre, weil sie die Beschlüsse und Dekrete prägen können und die höchste Autorität haben, Menschen zu binden und zu lösen, da ihnen die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut sind."[708]

---

[703] Petrus Comestor, Historia scholastica, Incipit (PL 198), S 1055-1056.
[704] Vgl. THOUZELLIER, C., Ecclesia militans, in: in: Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras, hg. v. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1965, S. 1415.
[705] Vgl. ebd., S. 1419, dort findet sich auch das Originalzitat aus Petrus Cantor, Summa Abel, Ed. PITRA, Spicilegium Solesmense, Bd. III, S. 183.
[706] MR XIII, 47; LCL MS 26, fol. 20rb.
[707] PK IV, 43; LCL MS 27 fol. 66vb im ganzen Satz: *In ea enim plenitudine ministrare non poterat . in quo ante eum Christus ministrauerat in anno benignitatis sue . et non in mense*.
[708] PK III, 7; LCL MS 27, fol. 44rb-44va: *Utique primaria potestas . et praerogativa est apud uiros apostolicos . scilicet doctrine : quoniam possunt constitutiones nouas et decreta cudere. et principali auctoritate ligare homines et soluere . quoniam tradite sunt eis claues regni celorum. […].*

Er spricht an dieser Stelle von den apostolischen Männern im Plural, womit er die Päpste meint. Er geht von da aus die Hierarchie der Kirche weiter runter und interpretiert die Söhne Eleazars als die niederen geistlichen Vorsteher der Kirche, die diese Leitungssorge zumindest teilweise innehaben.[709] Als dritte Gruppe oder alternative Deutungsweise für die Kinder Ahois erwähnt er schließlich auch die Laienfürsten. Deren Aufgabe hinsichtlich der Kirche liege im *adiutorium fidei*. Dafür seien sie eingesetzt, „*[…] quoniam iusticia secularis pungit . pro qualitate peccati. "*[710] Seine Darstellung der Aufgabenteilung zwischen geistlicher und säkularer Macht führt er im Bild der zwei Schwerter aus: „*Gladio enim spirituali . subest materialis in adiutorium : cum fuerit necessarium . quoniam in sacrilegos et alios malefactors animaduertit*."[711] Die Hierarchie zwischen der materiellen und geistlichen Macht ist eindeutig: Die Aufgabe der säkularen Gewalt sei es, der geistlichen zu helfen bei Angriffen gegen den Glauben und die Kirche. Hierin liegt damit auch die geistliche Legitimation der säkularen Fürsten.[712]

Radulfus versteht das Papstamt dahingehend als die Fülle aller Macht in sich vereinend, dass die Macht der anderen Stände und Ämter von diesem ausgeht. Dies geschieht indem diese vom Papst die „Herden der Seelen" anvertaut bekommen. Er beschreibt das in der bereits dargestellten Auslegung zu 2 Chr 24,12.[713]

3.4.3. Struktur und Hierarchie: Zwischenfazit

Der innere Aufbau, die Ämterhierarchie und die Struktur der Kirche hinsichlich Macht- und Aufgabenverteilung sind für Radulfus nicht nur hinsichtlich der Verankerung der nachbiblischen Kirche im Alten Testament, sondern insbesondere auch hinsichtlich seines gesellschaftlichen Denkens von Bedeutung. Die innere Struktur der Kirche ist für ihn eng verwoben mit der gesamten gesellschaftlichen und politischen Struktur innerhalb der christlichen Gesellschaft. Die verschiedenen kirchlichen Ämter und Stände, welche er immer wieder im Detail benennt, sind demnach göttlich legitimiert und mit der Aufgabe versehen den

[709] Ebd. weiter, PK III, 7; LCL MS 27, fol. 44va: *[…] admittuntur uero in partem sollicitudinis . et non in plenitudinem potestatis : minores ecclesie praelate . per Eleazar significati . sancte sollicitudinis filii .*
[710] Ebd.
[711] PK III, 7; LCL MS 27, fol. 44rb-44va.
[712] Vgl. dazu: SCHMUGGE, De re militari, S. 63. Zu dieser am Ende des 12. Jahrhunderts doch sehr gängigen Auslegung der beiden „Schwerter" vgl. KÖLMEL, Regimen Christianum, S. 22f.
[713] PK VI, 29; LCL MS 27, fol. 96va: *Datur pecunia a rege et pontifice praefectis operum : quoniam cura animarum datur assensu principis et potestate pontificis : ut episcopis et abbatibus . et prioribus et prelatis commituntur greges animarum a summo pontifice . apud quem est plenitudo potestatis . et assensu principis.* Vgl. dazu Anm. 665. Vgl. dazu auch die Darstellung der päpstlichen Machtfülle in DRM IV, 74, Ed. SCHMUGGE, S. 190.

Auftrag Gottes zu erfüllen, der sich wiederum in erster Linie im Recht offenbart. Radulfus verankert diese historisch und politisch gewachsenen ekklesiologischen Strukturen biblisch durch eine sehr spezifische Darstellung der kirchlichen Ständestruktur. Diese Struktur der Kirche wird von ihm dadurch exegetisch im Alten Testament verankert, er stellt sie jedoch trotzdem klar als Folge historischer Entwicklungen dar. Dabei betont er insbesondere den Einfluss der großen Kirchenväter.

Das Ziel kirchlicher Regierung allgemein wird von ihm klassisch in der Sorge um die Seelen und um den Wachstum von *virtutes* und *mores* beschrieben, wobei die letzten beiden auch Aufgabe der weltlichen Regierung sein sollen. Auch im Kontext der kirchlichen Strukturbeschreibung betont Radulfus Niger deutlich, dass die kirchliche Hierarchie und Amtsstruktur sich unabhängig von säkularen Einflüssen etabliert. Er argumentiert dies sowohl historisch mit den konstantinischen Privilegien als auch rechtlich mit der Unabhängigkeit des *ius ecclesiasticus* vom *ius commune*, nämlich indem er darlegt, dass das kirchliche Recht direkt aus dem Römischen Recht komme. Gleichzeitig betont er die Zweiteilung der Regierungsverantwortung in geistliche und weltliche Angelegenheiten und sieht eine gelungene Regierung immer als das Ergebnis einer guten Zusammenarbeit beider Bereiche.

Das Papsttum enthält nach Radulfus die vollkommene Machtfülle. Von ihm müsse daher alle andere Macht und die Verteilung dieser ausgehen. Von Bedeutung ist, dass Radulfus die Übergabe von Macht von Seiten des Papstes an andere Ämter mit dem Zusatz *assensu principes* versieht, die Bedeutung der Zustimmung der Fürsten dazu also strukturell für notwendig hält. Er beschreibt den Papst theologisch nicht nur allgemein als Vertreter Christi, der diese Machtfülle klassisch durch die petrinische Schlüsselgewalt innehat, sondern sieht ihn spezifisch in der Rolle des als Leiters der *ecclesia militans*, der streitenden Kirche.

Radulfus bleibt dabei jedoch nicht allein bei der vom Papst ausgehenden kirchlichen Hierarchie als Gesetzgebungskörper stehen, sondern betont überdies die Bedeutung der konziliaren Struktur der Kirche. Innerhalb dieser sind durchaus auch die weltlichen Fürsten und Würdenträger Teil der Entscheidungsfindung. Diese Bedeutung der Konzilien und Synoden verankert er ebenso durch seine typologische Exegese im Alten Testament.

3.5. Ecclesia – Zusammenführung

Im Denken und exegetischen Arbeiten Radulfus Nigers ist die *ecclesia* primärer Referenzpunkt und gewissermaßen Hauptakteur. Die himmlische Dimension der Kirche ist für ihn dabei zwar verbunden mit der irdischen, streitenden Form, tritt jedoch in seinen konkreten Ausführungen

eher in den Hintergrund. In den Bibelkommentaren zeigt Radulfus Niger in erster Linie Interesse an der institutionellen Form der Kirche, ihren historischen und politischen Zusammenhängen, sowie ihrer gesellschaftlichen Stellung.

Es lassen sich in seinen Ausführungen zur Kirche insbesondere drei Themen ausmachen, welche für ihn von vorangiger Bedeutung sind und sein Kirchenbild, ebenso wie seine politische Herangehensweise charakterisieren. Der erste Aspekt ist das Thema der Reinheit der kirchlichen Lehre, aber auch der Sitten. Dieser Aspekt zeigt sich insbesondere in seinen Ausführungen zur *ecclesia primitiva*. Er beschäftigt sich zwar durchaus sehr eingehend mit dem historischen Aspekt der frühen Kirche, baut den Begriff jedoch zu einem historisch-typologischen Referenzbegriff einer idealen, reinen Kirche auf. Reinheit meint hier neben der Klarheit in der Lehre auch die Unabhängigkeit von weltlichen Interessen. Diese innere Unabhängigkeit stilisiert er als Ideal, welchem sich die Kirche seiner Zeit im Spiegel der *ecclesia primitiva* stellen müsse.

Der zweite Aspekt von Bedeutung ist die Einheit der Kirche, was sowohl eine innere Einheit, also hinsichtlich ihrer Lehre meint, als auch eine Einheit in ihrer äußeren, gesellschaftlichen Gestalt. Dieser Aspekt ist das Hauptthema seiner Beschäftigung mit Häresien und Schismen. Er geht dabei keineswegs oberflächlich vor, vielmehr kann von einem Versuch gesprochen werden, dieses Problem auf einer Mikro- wie Makroebene zu behandeln. Zum einen beschäftigt er sich mit der Frage, wann jemand überhaupt zum Häretiker wird und legt dafür klare Kriterien an. Mit dem klar definierten Ziel der Bekehrung der Häretiker bietet er dazu gleich methodische Handlungsanweisungen im Umgang mit ihnen an. Das Problem der häretischen Verwirrungen eines Einzelnen ist für Radulfus Niger intrinsisch mit dem gesellschaftlichen Problem der Ausbreitung von Häresien und dem historischen Geschehen von Schismen verbunden. Der Kern liegt für ihn darin, dass die Hinwendung zu einer falschen, das heißt nicht wahren Lehre, immer einen Angriff auf die *iustitia* darstellt. Diese Sichtweise impliziert also, dass die Häresie eines Einzelnen oder einer Gruppe immer ein Vergehen ist, welches sich gegen die Gerechtigkeit und somit das Recht richtet. Da das Recht für ihn Grundlage des gesamten gesellschaftlichen Lebens ist, liegt die eigentliche Bedrohung der Häresien für ihn daher in der Zerrüttung und Uneinheit der Gesellschaft. Wichtigste und primäre Prävention ist daher für ihn die Erziehung des Volkes durch Predigt und Lehre. Die Einheit und Stabilität der Gesellschaft, so Radulfus Denken weiter, liegt jedoch vor allem im Verantwortungsbereich der säkularen Fürsten. Diese sieht er daher auch in der Verantwortung Häresien zu bekämpfen und Schismen zu vermeiden. Während er alle vorgenannten Thesen immer typologisch-allegorisch in der Bibel verankert und historisch in der nachbiblischen Geschichte, spielen die historischen

Beispiele der Fürsten im Umgang mit Irrglauben eine besondere Rolle. Eine der Hauptgefahren gegen die Einheit der Kirche und für das Wachstum von Häresien und Schismen sieht Radulfus dabei in einem korrupten und selbstsüchtigen Klerus, welchen er strukturell, wie auch in Einzelfällen immer als mitschuldig beschreibt.
Der dritte Aspekt welcher die Kirche als „Hauptakteur" seines strukturell-politischen Denkens ausmacht ist die *libertas ecclesiae*, die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche. Besonders markant macht er diese anhand des Teilaspekts der finanziellen Freiheit und der Unangreifbarkeit der kirchlichen Privilegien fest. Das biblisch fundierte Privileg des Kirchenzehnts kennzeichnet dabei für ihn den Rechtsraum der Kirche, in welchen durch die Nutzung dieses Geldes durch andere, insbesondere weltliche Zwecke, unrechtmäßig eingebrochen würde. Er bringt verschiedene historische Beispiele, welche illustrieren sollen, dass durch derartige Übergriffe das gesellschaftliche Gleichgewicht so massiv gestört werde, dass auch die säkulare Macht davon Schaden nehme. Radulfus argumentiert hier biblisch, historisch-typologisch und rechtlich. Die Bedrohung sieht er sowohl von eigensüchtigen weltlichen Herrschern, als auch wiederum von korrupten Geistlichen ausgehen. Die Veruntreuung des Kirchenzehnts behandelt er dabei durchaus parallel zum Thema der Investitur, da er beide als rechtlich gesicherte Privilegien der Kirche beschreibt, welche die Zuständigkeitsbereiche von Kirche und Laien trennen. Die Zielsetzung, die Radulfus mit seiner sehr klaren Haltung zur *libertas ecclesiae* einnimmt ist dabei keineswegs bloße Streitschriftenrhetorik im Kontext des englischen Investiturstreits. Vielmehr geht es Radulfus um eine systematische Darstellung der (rechtlichen) Strukturen, welche für eine stabile funktionierende Gesellschaft eingehalten werden müssen. Dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass er nicht bei einer Kritik an solchen Übergriffen stehen bleibt, sondern sich mit der Frage beschäftigt, wie eine Rückgabe solcher Privilegien, aussehen kann.
Dieser gesamtgesellschaftliche Ansatz, der in diesem Denken deutlich wird, zeigt sich sehr gut in seiner Darstellung der *decima decimarum*, des Zehnteszehnts. Er stellt diesen als Bild für die Rechenschaftsstruktur innerhalb der Gesellschaft dar. Dahinter steht wiederum sein sehr juristischer Blick auf die gesellschaftliche Ordnung, nachdem alle Stände und Individuen dem Recht gegenüber verantwortlich seien.

Diese drei Aspekte, die Reinheit und Unabhängigkeit der Kirche, die Einheit von Kirche und Gesellschaft und die *libertas ecclesiae* als Ausdruck ständischer Balance und gesellschaftlicher Stabilität, bilden für Radulfus drei maßgebliche Grundlagen einer funktionierenden Gesellschaft. Er baut dabei keinen grundsätzlichen Gegensatz zwischen Kirche und Welt auf.

Vielmehr sieht er eine erste Aufgabe darin, diese Paradigmen in Form des Rechts innerhalb der Kirche und der verschiedenen kirchlichen Ämter umzusetzen. Seine Beschäftigung mit dem inneren Aufbau der Kirche verfolgt schließlich eben dieses Ziel: die Hierarchie als Rechenschaftsgemeinschaft darzustellen in ihren verschiedenen Aufgabenbereichen. Dies gilt – ausgehend vom Papst, der nach Radulfus die Fülle der *potestas* in sich vereint – für alle kirchlichen Stände ebenso wie für die weltlichen Fürsten. Gerade hier wird sein Ansatz deutlich, der das Gelingen einer gesellschaftlichen Ordnung daran festmacht, dass jedes Amt, jeder Stand und jedes Individuum der ihm oder ihr zugedachten Aufgabe folgt und deren Zuständigkeitsbereiche keinesfalls übertritt.

4. Lex et Ius

Die Menge des juristischen Gedankenguts innerhalb seines exegetischen Werks ist einer der sowohl interessantesten, wie auch ungewöhnlichsten Aspekte der Bibelkommentare des Radulfus Niger. Wie ein roter Faden ziehen sich Hinweise zu seinem Rechtsverständnis durch seine Bibelkommentare. Schon die frühesten wissenschaftlichen Beschäftigungen mit seinem exegetischen Werk weisen zumindest am Rande auf diese Besonderheit hin.[714] Bis jetzt gab es jedoch noch keine systematische Darstellung dieser exegetisch implementierten juristischen Gedankengänge. Überdies schreibt Radulfus seine Ideenstränge stark eingebunden in den entsprechenden exegetischen Kontext und verortet seine Gedanken damit sehr bewusst innerhalb der biblischen Texte, wie bei einer intensiven Lektüre seiner Bibelkommentare deutlich wird. Radulfus hat sehr bewusst kein rechtliches Traktat geschrieben, sondern ausgewählte biblische Bücher kommentiert, die für ihn – unter anderem – einen Zugang zu den rechtlich-politischen Fragen boten.

Am bekanntesten ist seine Darstellung der Geschichte des Römischen Rechts anhand einer Auslegung der biblischen Geschichten um David, Absalom und Amnon.[715] Die Seltenheit der Erwähnung des Magisters Pepo und des Magisters Irnerius als früheste Akteure in der Wiederentdeckung des Römischen Rechts in den überlieferten Quellen des 12. Jahrhunderts allein machen diese Texte schon zu einem Interessensfeld für Rechtshistorikerinnen und Rechtshistoriker.[716] Der Wert seiner Arbeiten für die Rechtsgeschichte und insbesondere die Ideengeschichte des rechtlichen Denkens ist jedoch weitaus größer, wie im folgenden Kapitel dargelegt werden soll: Radulfus zeigt in seiner Bibelexegese eine systematisch-rechtliche Herangehensweise an politische Fragen, die besonders in diesem Quellenkontext unter seinen Zeitgenossen so nicht zu finden ist. Sein wesentlicher Beitrag für die Bibelexegese ebenso wie für die rechtlich-politische Ideengeschichte seiner Zeit äußert sich insbesondere darin, dass er mit den Kommentaren eine biblische Grundlage dafür schafft, Politik, Herrschaft und Gesellschaft vom Recht aus zu denken. Dies ist ohne Frage im 12. Jahrhundert eine innovative Leistung, insbesondere wenn man bedenkt, dass er sich damit im zumindest theologisch höchst reglementierten Genre der Bibelexegese bewegt. Er gibt dadurch der in diesem Jahrhundert

[714] Vgl. vor allem KANTOROWICZ; SMALLEY, Pepo, Irnerius, Ralph Niger [wie Anm. 4]; SCHMUGGE, Rechtsprobleme [wie Anm. 7]; SCHMUGGE, Codicis Iustiniani et Institutionum baiulus, S.1-9; LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, v.a. S. 137,143; COTTS, Exegesis of Violence, S. 276.

[715] Auf Grundlage einiger editierter Teile der Moralia Regum durch Hermann KANTOROWICZ und Beryl SMALLEY, Pepo, Irnerius, Ralph Niger, S. 237–252 wurde diese Darstellung der Geschichte des Römischen Rechts in der Literatur vereinzelt bearbeitet, zuletzt LOSCHIAVO, La legge che dio, S. 72-86, vorher auch SCHMUGGE, Rechtsprobleme, S. 495-509.

[716] Vgl. SCHMUGGE, Rechtsprobleme [wie Anm. 7].

nochmals durch Hugo von Sankt Viktor angestoßenen Frage nach dem rechten Verhältnis zwischen historischem Wortsinn der Bibel und dem allegorisch-typologischen Sinn eine neue Antwort, die rechtlich-strukturelles Denken als Bedeutungselement des typologisch-allegorischen Wortsinns versteht.[717]

Die folgenden Analysen orientieren sich zum einen an der von Radulfus verwendeten rechtlichen Terminologie. Anhand bestimmter Begriffe wie *ius humanum, ius naturalis* und *ius divinum, ius gentium* und *ius commune* oder auch der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen *ius* und *lex* werden dabei zunächst die Grundzüge seines rechtlichen Denkens dargestellt. Darüberhinaus werden davon ausgehend Fragen nach seiner darin implizierten Vorstellung rechtlicher Strukturen und Prozesse beantwortet: Woher kommt das Recht und wodurch können Gesetze legitimiert werden? In welcher Verbindung stehen mosaisches, göttliches und positives Recht? Wie stellt Radulfus den idealen Gesetzgebungs- bzw. Urteilsfindungsprozess dar? Welche konstituierende Rolle hat das Recht für das gesellschaftliche und politische Leben? Wer sind die maßgeblichen Akteure des Rechts und welche Rolle spielen König und *populus*?

Die Beantwortung dieser und weiterer Fragen anhand der Bibelkommentare offenbart eine ebenso systematische wie gründliche Auseinandersetzung Radulfus Nigers mit diesem Themenbereich. Der exegetisch vielleicht ungewöhnlichste Aspekt von Nigers rechtlichem Arbeiten zeigt sich schließlich in seiner Auslegung der Absalom Geschichte und seiner historischen Darstellung der Geschichte des Römischen Rechts. Deren Analyse soll schließlich die systematische Darstellung seines rechtlichen Denkens durch seinen historisch-typologischen Arbeitsansatz ergänzen.

[717] Wie Franklin T. HARKINS in seinem Aufsatz Littera et Lex: Scriptural Hermeneutics and the Old Law at the Twelfth-century Parisian Abbey of St. Victor., in: Das Gesetz – The Law – La Loi, hg. v. Andreas SPEER; Guy GULDENTOPS, Berlin-Boston 2014 hier v.a. S. 281f herausarbeitet, hat die ältere Forschung die Bedeutung, die Hugo der wörtlichen, historischen Auslegung gibt gleichzeitig zu stark als Absage an die Bedeutung des geistlichen Wortsinns verstanden. Franklin sieht das in einem Übersetzungsproblem begründet in der maßgeblichen älteren Edition des Werkes durch Jerome Taylor: The Didascalicon of Hugh of Saint Victor: A Medieval Guide to the Arts, hg. u. übers. v. Jerome TAYLOR, New York 1961. Er betont im Gegensatz zu Taylor, dass Hugo den wörtlichen Sinn als Grundlage für die geistliche Auslegung versteht, diese jedoch erfolgen muss, um den vollen Sinn der Schrift zu begreifen, vgl. HARKINS, Littera et Lex, S. 282: „The point, for Hugh, ist that whereas the „entire expression oft he truth" is firmly built on the litteral or historical meaning, this foundational significance in no way articulates or exhausts the entirety of the truth found in the biblical text: hence, the necessity of allegorical and tropological reading."

4.1. Rechtliche Terminologie und exegetische Arbeitsweise

Radulfus Niger liefert kein stringentes rechtsphilosophisches Traktat, sondern verweist, innerhalb seiner Exegese an verschiedenen Stellen seiner Kommentare mehr oder weniger eng am kommentierten Text orientiert, auf unterschiedliche Aspekte von Recht, Gesetz und Gesetzgebung und Rechtsprechung hin. Eine erste Schwierigkeit, die sich dabei einer modernen Leserschaft stellt, sind die Begrifflichkeiten, die er verwendet. Deren Übertragung in ein modernes Verständnis der Begriffe oder umgekehrt der Translationsprozess der unbewussten oder bewussten modernen Definitionen der rechtlichen Begrifflichkeiten in ein hochmittelalterliches Verständnis, genauer eine Gedankenwelt, die sich selbst in einem Umdefinierungsprozess dieser Terminologien befindet, stellt eine erste Herausforderung dar. Dieses grundsätzliche Problem in der Beschäftigung mit rechtsgeschichtlichen und rechtsphilosophischen Schriften der Vergangenheit zeigt sich schon in der offensichtlichen Divergenz zwischen dem Verständnis der Begriffe *lex* und *ius* im heutigen, beziehungsweise schon post-aufklärerischen Sprachgebrauch und dem spätantik-mittelalterlichen Verständnis. Die dahinterstehende sprachphilosophische Problematik liegt nicht zuletzt darin, dass „uns die komplexe Gesamtheit philosophischer und vorphilosophischer Intentionen, Voraussetzungen und Bedeutungskomponenten oft kaum noch bewusst“ [718] ist, wie Christoph Kann konstatiert. Wo dies nun schon in der Verwendung der deutschen Begriffe, also vor allem „Recht“ und „Gesetz“, Schwierigkeiten bereitet, zeigen sich in der Übersetzungsarbeit dieser Termini verschiedene Fallstricke, die bei einer solchen Bearbeitung zwar nicht umgangen werden können, aber dennoch zumindest erkannt werden müssen.[719]

Karl Kröschel hat diese begriffliche Problematik in seinem Aufsatz zu „Recht und Rechtsbegriff im 12. Jahrhundert“ für die deutsche Begriffsgeschichte schon allgemein dargestellt.[720] Er beschreibt dabei die Vielseitigkeit im Verständnis der Begriffe *ius, iustitia, lex* und *consuetudo* – alles Begrifflichkeiten, die auch bei Radulfus eine maßgebliche Rolle spielen. Kröschel schreibt zu dieser Problematik:

---

[718] KANN, C., Terminologie und Etymologie des mittelalterlichen Gesetzesbegriffs, in: Das Gesetz - The Law - La Loi, hg. v. Andreas SPEER; Guy GULDENTOPS, Berlin 2014, S. 19f. Er spricht hier auf S. 24 unter Bezug auf LIPPERT, S., Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin. Eine rationale Rekonstruktion im Kontext der Summa Theologiae, (Marburger Theologische Studien 65), S. 101 auch die im Mittelalter keineswegs geklärte Diskussion um das Verhältnis der Begriffe „*lex*“ und „*ius*“ an, „welches nicht zuletzt auf eine weitgehende Gleichstellung von Recht und Gesetz“ bei Isidor von Sevilla zurückgehe.

[719] Kenneth Pennington stellt dies besonders für den Begriff des *ius commune* heraus, vgl. PENNINGTON, K., Ancient, Medieval, and Early Modern Concepts, welches er freundlicherweise als Manuskript zur Verfügung gestellt hat. Es wird veröffentlicht in: Proceedings of the Saint Louis Congress of Medieval Canon Law 2022.

[720] Vgl. KRÖSCHEL, K., Recht und Rechtsbegriff im 12. Jahrhundert, in: Studien zum frühen und mittelalterlichen deutschen Recht, hg. v. DEMS., (Freiburger rechtsgeschichtliche Abhandlungen, NF 20) Freiburg 1995, S. 314-326.

> „Die Divergenzen von lateinischer und deutscher Rechtssprache lassen sich nicht dahin auflösen, daß die lateinischen Wörter Übersetzungen deutscher Begriffe seien, daß man also in lateinischer Schale einen deutschen Kern vor sich habe. Vielmehr stehen die lateinischen termini in einem kontinuierlichen Traditionszusammenhang, der nie ganz abgerissen ist, und die deutschen Wörter stellen entweder den Versuch einer Aneignung der hier überlieferten Begriffe dar, oder sie sind Zeugnis einer Angleichung eines überlieferten germanischen Rechtsbegriffes an den nächstliegenden Begriff des antik-christlichen Denkens.“[721]

Zu dieser Divergenz des mittelalterlichen und modernen Begriffsverständnisses kommt die Tatsache hinzu, dass Radulfus selbst zwischen biblisch-alttestamentlichen, also stark im exegetischen Kontext verwurzelten Rechtsbegriffen und seinen zeitgenössischen, also primär vom Römischen und kanonischen Recht beeinflussten Rechtsbegriffen hin und her wechselt.[722] Hierbei zeigt er keine allzu große Stringenz in der Wahl seiner Terminologie oder gar eine Reflexion dieser, wie sie etwa bei Gratian zu finden ist.[723] Wie sich im Verlauf der folgenden Analyse an verschiedenen Stellen noch zeigen wird, beschränkt sich diese begriffliche Problematik keineswegs auf die grundlegenden Termini von *lex* und *ius* oder eben „Gesetz“ und „Recht“, sondern äußert sich in weiterführenden Ungenauigkeiten bei der Wahl von Begriffen wie Rechtsprechung, Gesetzgebung oder Urteilsfindung also *iurisdictio, legislatio,* oder *iudicium*. Eine Darstellung des Verständnisses dieser Begriffe und ihres Verhältnisses untereinander kann also in keiner Weise einen definitorischen Anspruch haben, sondern muss als analytische Darstellung der Begriffsverwendung in dem konkreten Kontext der beschriebenen Bibelkommentare verstanden werden. Brian Tierney hat diese Problematik anhand des Begriffs *iurisdictio* deutlich gemacht und dabei bereits den maßgeblichen Unterschied im Verständnis dieses Begriffs zwischem dem 17. Jahrhundert und heute herausgestellt:

> „Nowadays the word is used mostly to describe the authority of a judge. But in seventeenth-century political thought ‘jurisdiction’ commonly meant the power of

[721] Ebd., S. 325f.

[722] Vgl. KANN, Terminologie und Etymologie, S. 37 bezeichnet dieses Problem im Umgang mit dem Begriff des Gesetzes als „Überschneidungsproblem zwischen Normalsprache und Fachterminologie“. Für Radulfus kommt nun eben noch ein Überschneidungsproblem zwischen verschiedenen, nicht klar ausgeprägen Fachterminologien, nämlich der exegetisch-theologischen und der römisch-rechtlichen hinzu.

[723] Vgl. dazu PENNINGTON, K., Lex Naturalis and Ius Naturale, (The Jurist 68) 2008, S. 572f. Er stellt hier unter anderem den Rückgriff Gratians auf die Etymologie Isidors dar, insbesondere in der Unterscheidung der Begrifflichkeiten von *lex, ius, mos* und *consuitudine*.

ruling in general, and 'supreme jurisdiction' was used as a synonym for *maiestas* or, in our modern word,'sovereignty'."[724]

Er macht den Wendepunkt für dieses Verständnis jedoch schon im 12. Jahrhundert aus, wenn die Unterstützer der päpstlichen Monarchie die Unterscheidung zwischen „Regieren" und „Besitzen" des Rechts, sowie zwischen dem „Machen" des Rechts und dessen „Auffinden" deutlich machten – eine Unterscheidung die vorher keineswegs gemacht wurde.[725] Der ursprüngliche Wortsinn, der die juristische Autorität eines Magistrats meint, rechtliche Fälle zu entscheiden, wurde auch danach beibehalten, jedoch in einen weiteren Bedeutungskontext eingebunden, der *iurisdictio* grundsätzlich als regiernde Macht verstand.[726] Geht man von dieser recht allgemeinen, jedoch ideengeschichtlich durchaus sinnvollen Darstellung aus, lässt sich Radulfus Niger ideengeschichtlich vor oder in diesem von Tierney ausgemachten Wendepunkt verorten. Zwar impliziert – wie in den folgenden Analysen deutlich wird – seine Vorstellung von *iurisdictio* durchaus den Aspekt einer regierenden Autorität, sie bleibt jedoch immer an den Rechtsprozess als solchen gebunden und grundsätzlich ein eigener Bereich.

Im Bewusstsein dieser Problematik soll daher die Analyse des Rechtsdenkens Radulfus Nigers ausgehend von den von ihm verwendeten Begriffen untersucht werden. Ein Forschungsziel ist dabei eben dieses, ihm eigene Verständnis von Recht und Gesetz zugänglich zu machen für die weitere Forschung zur Rechtsgeschichte dieser Zeit. Wie sich dabei zeigt, ist die begriffliche Genauigkeit und Unterscheidung von Konzepten wie Rechtsprechung, Urteilsfindung und Gesetzgebung in der Terminologie und dem Rechtsdenken von Radulfus keineswegs immer eindeutig. Gerade die Unterscheidung der Prozesse von Gesetzgebung und Urteilsfindung sind nicht einfach voneinander zu unterscheiden. Die begriffliche Differenzierung etwa von *iudicium*, *iurisdictio* und *legislatio* ist zwar bis zu einem bestimmen Grade durch das Römische Recht vorgegeben, jedoch in der exegetischen Einbettung durch Radulfus keineswegs in dieser Klarheit übernommen worden.

4.2. *Ius humanum* und *ius divinum*: Über den Ursprung des Rechts

In seiner Erzählung über den Ursprung des Rechts oder genauer der beiden Rechte, nämlich dem *ius divinum* und dem *ius humanum*, gibt Radulfus entsprechend der Bibel der Figur des Mose eine maßgebliche Rolle. Er schreibt: „*In hac enim porta praecipue : suscipiuntur mandata diuine legis et humane. Suscipiuntur inquam a Moyse : eloquenda filiis Israel* .

[724] TIERNEY, B., Religion, law, and the growth of constitutional thought 1150-1650, Cambridge 1982, S. 30.
[725] Vgl. ebd.
[726] Vgl. ebd., S. 31.

eruditione discipline diuini iuris et humani."[727] Mose ist also nicht nur der Überbringer der göttlichen Offenbarung, also des göttlichen Gesetzes, sondern gleichzeitig auch zuständig für die Unterrichtung des Gottesvolkes in beiden Arten von Recht. Damit meint er hier zunächst ganz grundsätzlich auf der einen Seite das göttlich gegebene und auf der anderen Seite das menschlich geschriebene Recht. Radulfus gibt damit der Figur Mose innerhalb der Kirchengeschichte eine ganz konkrete historische Figuration, nämlich in Form des zuständigen Amtsträgers „beider Rechte"[728]:

> „*Quippe Moyses significat magistratum in utroque iure . quo mediante ministrat deus uniuersitati leges et constitutiones . edicta . senatus consulta . interdicta . plebis ceca* [sic!, *plebiscita*] . *et prudentium responsa.*"[729]

Mose, der also das „Amt" selbst verkörpert, institutionalisiert und konkretisiert damit die beiden Rechte in den dargestellten Formen der römischen Gesetzgebung. Noch zugespitzter formuliert Radulfus diesen Grundsatz in *De re militari*:

> „*Ego enim estimaverim omne jus tam divinum quam humanum in terris lege Mosaica contineri. Quecumque enim de canonibus et legibus innitentia iustitie et fidei in scolis didici, de fontibus legis Mosaice sctaurire adverti.*"[730]

Um die konkrete historische Verankerung dieses Auftrags der Unterichtung im Recht deutlich zu machen, zählt Radulfus hier klassische römisch-rechtliche Beschlussarten auf, die rechtmäßig eine Rechtsaussage oder einen Rechtsentscheid enthalten können. Radulfus übernimmt diese Aufzählung aus dem Kommentar des Gaius zu den Konstitutionen, in welchem dieser definiert, aus was sich das Römische Recht zusammensetzt.[731] Zurückkommend auf die Mose-*Ius* Allegorie schreibt Radulfus hier weiter:

> „Mose ist aus dem Wasser genommen worden und wird dem Brauch nach als Amtsträger aus dem Volk gewählt. Er ist in einem Binsenkörbchen gefunden worden, da die Anzeichen für Sittlichkeit und Wissen mitteilen, wer in das Amt gewählt werden

[727] LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7rb.
[728] Während zunächst mit den „beiden Rechten" tatsächlich die Unterscheidung in göttliches und menschliches Recht gemeint ist, scheint hier durchaus auch die klassische Bedeutung der *utroque iure* mitzuschwingen, also die Zweiteilung in römisches und kanonisches Recht.
[729] LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7rb.
[730] DRM Prolog, Ed. SCHMUGGE, S. 95. Schmugge verweist hierbei auf den Prolog der Summa von Stephen Tournai, der dies als Meinung erwähnt: *Alii dicunt iudiciorum ordinem a ueteri lege initium habuisse.*, vgl. Stephen von Tournai, Summa über das Dekretum Gratiani, Prolog, Ed. SCHULTE, S. 2.
[731] Gaius Inst. 1, 2: *Constant autem iura populi Romani ex legibus, plebiscitis, senatusconsultis, constitutionibus principum, edictis eorum qui ius edicendi habent, responsis prudentium*.

muss, mittels dessen die Aufträge Gottes und seine Urteile unter das Volk gebracht werden.“[732]

Radulfus legt hier also die Erzählung, dass Mose in einem Körbchen im Wasser gefunden und aus diesem gehoben wurde, allegorisch aus als Bild dafür, wie ein Amtsträger rechtmäßig auserwählt werde. Hier tritt nun neben der göttlichen Vermittlung des Rechts die grundlegende Rolle des Volkes in der Begründung der Lehre hinzu. Es ist nämlich das Volk, welches ihn aus dem Wasser emporhebt (*elevare*) und seinem Brauch nach (*rite de populi*) zum Amtsträger macht. Die gesellschaftlich-politische Grundlage für das Einsetzen dieses Amtes liegt damit für den Exegeten in der Art von dessen Annahme, nämlich nicht durch eine einfache Übergabe von Gott an einen bestimmten Auserwählten, sondern eben durch die Annahme und Akzeptanz durch das Volk selbst.[733] Was genau die Aufgabe dieses Amtes ist, spezifiziert er, wenn er schreibt: „*Magistratum […] quo mediante mandata dei etiam iudicia in populum emanant.*“[734] Das Weidenkörbchen in dem Mose – hier weiterhin verstanden als das *ius* –, gefunden wurde und in welchem er aus dem Wasser, also allegorisch in den Stand des rechtlichen Amtsträgers erhoben wurde, steht wiederum für *mos et scientia,* also Sitte und Wissen(schaft). Gewissermaßen werden diese damit als die inhaltlichen Wurzeln des *ius* erklärt – die Tradition in ihren sittlichen Gewohnheiten auf der einen Seite und die rationale Wissenschaft des Rechts auf der anderen. Beide finden sich als die Grundlagen der Rechtslehre, so auch im *magistratus*, selbst. Die Zugrundelegung des rechtlichen Amts in Sitte und wissenschaftlicher Erkenntnis gibt diesem zunächst eine doppelte gesellschaftliche Verankerung. Offensichtlich ist dieser Darstellung zufolge mit diesem Amt ein enormer Anspruch verbunden, welcher sich nicht zuletzt darin äußert, dass Mose als der Typos des *magistratus* schlechthin dargestellt wird.

Durch diese durchaus stringente allegorische Auslegung einerseits und seine systematische Darstellung über Herkunft, Verankerung und Institutionalisierung des Rechts andererseits schafft es Radulfus Niger hier den beiden Formen des *ius* eine biblische Grundlage zu geben. Er belässt es nicht einfach dabei das Recht als gottgegeben zu verstehen, sondern stellt die göttliche und natürliche Grundlegung des Rechts von dessen Beginn an bis hin zu der ganz konkreten Verankerung des Rechts in Ämtern und Beschlüssen seiner eigenen Gegenwart hin dar. Ohne von dem Anspruch einer exegetischen Arbeit abzuweichen, schafft Radulfus Niger es durch diese Verbindung von allegorischer Auslegung und systematischer Darstellung im

[732] LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7va: *Assumptus est . Moyses de aqua : et eligitur rite magistratus de populo. Inuentus in fiscella scirpea : quia morum et scientie indicia : qui eligendi sint in magistratum manifestant . quo mediante mandata dei etiam iudicia in populum emanant.*
[733] Das Gleiche wird bei seiner Darstellung der Einsetzung des Königstums deutlich, vgl. Kap. 5.2.3.
[734] LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7va.

Grunde, die Legitimation des alttestamentlichen Verständnisses von dem notwendigerweise immer gottgegebenen Recht auf das Römische Rechtssystem zu übertragen. Das Amt beider Rechte ist dabei der institutionalisierte Garant für die authentische Verkörperung des Rechts innerhalb der Gesellschaft, dessen Grundlage weiterhin *mos et scientia* sein muss.[735]

In seinem typologisch-allegorischen Ansatz gibt Radulfus der Kirche dabei gegenüber der Gesellschaft jedoch gewissermaßen eine Sonderstellung, indem er die Rechtmäßigkeit der Figur des Mose als demjenigen, der direkt von Gott die Gesetze und das Recht erhält, unmittelbar auf die Kirche selbst überträgt. Er tut das in seiner Auslegung zum fünften Kapitel des Buchs Numeri, indem er die Kirche-Tabernaculum-Allegorie weiterführt:

> *„Ingresso quippe Moyse tabernaculum . et loquente in eo domino ad eum . admisso iure in ecclesiam . post eius expiationem . et introductis electis officialibus iuris . ad eius exercitationem: et asignatis quibusque suis officiis : proximum est aduertere suorum agendorum ordinem.*"[736]

Damit überträgt Radulfus die oben erarbeitete Logik aus Recht und Amt direkt auf die Amtsträger innerhalb der Kirche, die er gleichzeitig ebenso wie die weltlichen Amtsträger als gegenüber dem Recht verantwortlich darstellt. Ihre Aufgabe ist hier eindeutig als die *exercitatio iuris* bezeichnet.

Dieser starken Verankerung von Lehre, Gesetzen und Ausübung des Rechts im Volk, stellt Radulfus wiederum die Notwendigkeit der Herkunft jeder Art von Recht bei Gott als Gegensatz zu unrechtmäßiger königlicher Ergreifung des Rechts gegenüber. Auf typologischer Ebene betont Niger daher, dass Mose das *ius spirituale* figuriert, womit Radulfus eine generelle Legitimation beider genannten Formen des Rechtes meint. Deutlich wird diese im folgenden Absatz:

> „Da wir ja weiter oben gesagt haben, dass durch Mose das geistliche Recht gekennzeichnet wird, haben wir dieses so verstanden, da ja alles Recht vom heiligen Geist stammt und was nicht von ihm stammt, ist kein Recht, ja vielmehr Unrecht."[737]

Hier wird also zunächst der theologische Ursprung des Rechts deutlich gemacht. Das Recht – und zwar sowohl das *ius divinum*, als auch das *ius humanum* – müsse, um überhaupt Recht zu sein „vom Heiligen Geist" kommen, also von Gott selbst. Alles, was einen anderen Ursprung hat, sei per definitionem Unrecht.

---

[735] Dies sei jedoch, so Radulfus, in seiner Zeit nicht immer der Fall, vgl. dazu MR XVII, 14; LCL MS 26, fol. 70ra.
[736] NK I, 85; LCL MS 23, fol. 18ra.
[737] LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7rb-va : *Cum enim superius per Moysen ius spirituale significari diximus : id ipsum intelleximus, quoniam omne ius est . a spiritu sancto . et quod ab eo non est : ius non est . immo iniuria.*

Dieser Gedankengang weist in argumentativer Logik wie auch in der Formulierung eine gewisse Parallelität zur patristisch-mittelalterlichen Vorstellung der *potestas* auf, welche ausgehend von der Interpretation des Römerbriefs von Paulus für das Mittelalter prägend war.[738] Diese beinhaltet, dass jede Art von Macht und Gewalt von Gott kommen müsse: „*non est enim potestas nisi a Deo quae autem sunt a Deo ordinatae sunt*“[739]. Petrus Lombardus etwa führt diesen Gedanken in seinen Sentenzenkommentaren aus, indem er den Unterschied zwischen der *potestas iusta* und einer *actio prava* unterstreicht.[740] Dabei bezieht sich der Lombard unter anderem wieder auf Gregor den Großen, der diesen Aspekt in seiner Moralia in Hiob ausführt: „*Tumoris namque elatio, non ordo potestatis in crimine est. Potentiam Deus tribuit, elationem uero potentiae malitia nostrae mentis inuenit.*“[741] Gregor beschreibt hier, dass *potestas* notwendigerweise immer das in sich Gute sei, da sie vom omnipotenten Gott ausgehe. *Potestas* sei die Macht, die gegenüber den Verstößen ausgeführt werden kann, welche Gregor als *culpas* bezeichnet. Nach diesem Verständnis des Kirchenvaters liegt die einzige Legitimation für Machtausübung eines Menschen über einen anderen in der Korrektur der Schuld des anderen. Sollte keine Schuld vorliegen, wäre damit auch jede Art der Machtausübung nicht notwendig – oder eben nicht rechtmäßig – soweit Gregor der Große.[742]
Zurückkommend auf den Gedankengang von Petrus Lombardus bedeutet das, dass, wenn die *potestas* nicht in diesem klar definierten Verständnis und mit dieser klaren Begrenzung ausgeführt wird, sie zur *actio prava* führe. Petrus Lombardus zitiert in diesem Kontext weiter Augustinus, der in *De civitate dei* die für das mittelalterliche Herrschaftsverständnis grundlegende Stelle aus dem Buch der Sprichwörter „*per me reges regnant*“ ergänzt durch den Zusatz „*per me reges regnant et tyranni per me tenent terram*“[743]. Dadurch wird die unbedingte, weil definitorische Abhängigkeit jeder Art von Machtausübung von Gott noch deutlicher

[738] Vgl. zu dieser Diskussion BUC, L’ambiguïté du livre, S. 71ff, mit Verweis auf die grundsätzlichen Ausführungen von CASPARY, Politics and Exegesis, S. 102f.
[739] Vgl. Röm 13,1.
[740] Petrus Lombardus, Sentenzen, Lib 4., Dist. XLIV, Cap. 1,3, S. 268, Ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, S. 286.
[741] Gregor der Große, Moralia in Iob, 26, XXV, XXVI, Ed. ADRIAEN, (CCSL 143), S. 1303.
[742] Vgl. STRAW, C., Gregory the Great, Perfection in Imperfection, (Transformation of the classical heritage 14), Berkeley; Los Angeles 1988, S. 83f.,86: „Although every man is equal by nature in the sight of God, because of man’s Fall, social equality has been lost; diversity of status reflects man’s sinfulness. The observance of the hierarchical order imposed on man as punishment disciplines and aducates the soul”. Dieses Verständnis findet sich auch in ganz ähnlicher Form bei Nigers Zeitgenossen Petrus Cantor im politischen Kontext: *Ubi non delinquimus pares sumus*., vgl. dazu BUC, Davids adultery, S. 113.
[743] Augustinus, De civitate Dei, V, 19, Ed. KALB, (CCSL 47), S. 155: Er erwähnt das hier im Kontext der Frage nach der Einordnung der Herrschaft Neros: *[…] sed huius uitii summitatem et quasi arcem quandam Nero Caesar primus obtinuit, cuius fuit tanta luxuries, ut nihil ab eo putaretur uirile metuendum; tanta crudelitas, ut nihil molle habere crederetur, si nesciretur. Etiam talibus tamen dominandi potestas non datur nisi summi dei prouidentia, quando res humanas iudicat talibus dominis dignas. Aperta de hac re uox diuina est loquente dei sapientia: Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram. Sed ne tyranni non pessimi atque inprobi reges, sed uetere nomine fortes dicti existimentur […].*

unterstrichen. Impliziert ist dabei ausgehend von Augustinus die Grundlegung der *potestas* im göttlichen Recht.

Radulfus geht hier nun einen Schritt weiter und überträgt diese Logik von Definition und Konsequenz auf den Begriff des Rechts.[744] Nur das Recht, das vom Heiligen Geist kommt sei per se Recht. Alles, was mit diesem grundlegenden Kriterium nicht übereinstimme, sei damit per definitionem *iniuria*. Dass Radulfus damit keineswegs einen Rechtsbegriff verbindet, dessen Grundlage im rein theologisch-philosophischen Raum liegt, sondern ganz konkret in den rechtlich-politischen Strukturen des überlieferten Römischen Rechts, ergibt sich aus der vorher genannten Darstellung der Formen Römischer Rechtsgebung.[745] Dennoch ist seine grundlegende Definition von Recht angelehnt an die mittelalterliche *Potestas*-Diskussion am deutlichsten zu verstehen. Er verbindet mit dem Begriff *ius* selbst von vorneherein so klare theologische Konditionen, dass es nicht möglich ist, den Begriff dynamisch zu verstehen, d.h. ihn den konkreten Gegebenheiten des Rechts anzupassen. Vielmehr müssen bei einem so deutlich vorgezeichneten Begriff sich diese historischen Gegebenheiten am Begriff selbst und dessen Definition messen. Diese Parallele zwischen *potestas* und *ius* zieht sich nicht nur durch sein Verständnis des Rechts und dessen notwendigerweise göttlichen Urpsrung, sondern zeigt sich auch hinsichtlich der königlichen Gewalt in seinem politichen Verständnis.[746]

Dieser systematische Ansatz der Darstellung der Rolle des *ius* innerhalb der Gesellschaft wird folgend ergänzt, indem Radulfus die allegorische Darstellung durch eine geschichtliche Einbettung hinsichtlich der Übertragung des Rechts erweitert. Radulfus schreibt:

> „Das Recht, Gesetze zu erlassen, das, wie gesagt, zuerst vom Volk ausging, ist, nachdem das Volk sich vermehrt hatte, und weil die verschiedenen Stimmen nicht mehr leicht miteinander vereinbar waren, im Volk Israel zuerst auf die Führer übertragen worden, danach auf die Richter und schließlich ist es bei den Königen verwirrt worden. Dieses [Recht] ist bei den Heiden von Anfang an auf die Könige und die mächtigen Tyrannen

[744] Dass Radulfus selbst diese Vorstellung in Bezug auf *potestas* teilt, wird in einer Auslegung in der Moralia Regum deutlich, in der er 1 Sam 21,8 folgendermaßen auslegt: *[…] dixit autem David ad Achimelec . Si habens hic ad manum hastam . aut gladium . quia gladium meum et arma mea non tuli mecum . Sermo enim regis urguebat . habita scientia spirituali que est in lege et ex ea habetur discretio . uerum ea sola . non sufficit ad plenitudinem regiminis : nisi et potestas ei adiungatur . Potestatem uero diucius primi hominis peccato possederat inimicus Goliath : donec Dauid eo uicto reduxit eam in Jerusalem . ueniens igitur ad sacerdocium iudeorum Christus . ab eo expeciit sibi attribui et dari potestatem . sicut et discretionem et scientiam . quam omnis potestas ab eo est . hastam igitur uel gladium peciit : quo uel eminus uel cominus hostis arcerentur ab ouili domini. Non tulit arma sua secum : uidelicet euidentem potestatem diuinitatis . quoniam latebat in carne. Potestas enim diuina que est ipsa dei essentia fuit in Christo . ut qua regerentur omnia . uerumtamen in carne inuisibiliter operanbatur . Potestas uero creata : apud iudeos fuit quolibet modo impedita*. Vgl. MR V, 35; LCL MS 25, fol. 75rb.

[745] LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7rb: *Quippe Moyses significat magistratum in utroque iure . quo mediante ministrat deus uniuersitati leges et constitutiones . edicta . senatus consulta . interdicta . plebis ceca [sic, plebiscita] . et prudentium responsa. Cum enim superius per Moysen ius spirituale significari diximus : id ipsum intelleximus.*

[746] S. Kap. 5.2.3.

übergegangen. Wesentliches Merkmal des derartigen Amtes ist es, die zuvor aufgezählten Grundlagen des Rechts von Gott zu empfangen und diese im Volk zuverlässig zu verteilen und nicht von sich aus irgendetwas vorwegzunehmen, weil nur schlecht sein kann, was nicht von Gott, sondern vom Menschen kommt."[747]

Radulfus stellt hier zum einen eine historische Darstellung der *translatio* des Rechts dar, und macht dadurch die Aufgabe und geschichtliche Ausgangssituation des Rechts in seiner Gegenwart deutlich.[748] Anknüpfend an die vorherigen Ausführungen zum Ursprung des Rechts beginnt er dafür wieder bei Mose als dem allegorischen und biblischen Beginn. Diesem sei – vom Volk Israel – die Aufgabe gestellt worden, das Recht zu vermehren, es also zu systematisieren und die verschiedenen Interessen der einzelnen Menschen oder vermutlich auch Stämme in einem Rechtskorpus zusammenzufassen. Dieser erste Schritt in seiner Geschichte des Rechts beschreibt den Übergang von einem von Gott gegebenen Recht zu einem zwar immer noch göttlich legitimierten, jedoch menschlich verfassten Recht. Mose schafft also diesen ersten Rechtskorpus, welcher dann die drei Phasen der alttestamentlichen Regierungsformen durchläuft. Wie auch an anderer Stelle deutlich gemacht wird, ist der Dreiklang *duces-iudices-rex* für Radulfus immer mit einer Entfernung des Volkes Israel vom eigentlichen Willen und Gesetz Gottes verbunden.[749] Wie Radulfus es später auch in seiner Auslegung zu 1 Sam 8 im Zusammenhang mit der persönlichen Freiheit des Individuums auslegt,[750] beschreibt er hier die Problematik, dass mit dem Übergang der politischen Herrschaftsform in eine Monarchie oder Tyrannei die Frage aufkommt, welchen Platz das Recht in dieser habe und inwiefern es in der Verfügungsgewalt des Herrschers selbst liege. Radulfus beantwortet diese Frage, indem er auch an dieser Stelle deutlich macht, dass es dem König allein zustehe, die *elementa iuris*, die er von Gott erhalten hat, dem Volk angemessen zuzuweisen. In diesem Verständnis verwaltet der Herrscher also vielmehr das Recht, als dass er es selbst macht. Betont wird diese Abhängigkeit des Herrschers vom göttlichen Recht in dem nicht begründeten, jedoch schlichten und aussagekräftigen Statement, mit dem Radulfus diesen

---

[747] LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7va: *Quippe ius condendi leges quod primo cepit ut dictum est . a populo : eo multiplicato . quia diuersa non facile uota conuenirent in unum : in populo israelitico primo translatum est . ad duces . et secondo ad iudices . etiam tercio confusum est . in reges : quod ab inicio apud gentes transivit ad reges et tyrannos potestates . huiusmodi ergo magistratus proprium est : a deo suscipere praeenumerata iuris elementa . et ea in populo fideliter dispertire . et non a se aliquid praesumere : quia non nisi malum esse potest . quod fuerit non a deo : sed ab homine*.

[748] Vgl. dazu auch DRM II, 69, 70, Ed. SCHMUGGE, S. 158.

[749] Er bezieht sich dazu auf die Auslegung von 1 Sam 8, vgl. zur detaillierteren Auslegung dieser Bibelstelle Kapitel 5.2.2. Zur exegetischen Auslegung dieser Bibelstelle und der damit zusammenängenden ambivalenten Auslegung des *Ius Regis* im zwölften und dreizehnten Jahrhundert vgl. auch BUC, L'ambiguïté du livre, S. 246-260; vgl. auch FUNKENSTEIN, J., Samuel und Saul in der Staatslehre des Mittelalters, (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 40/1) 1952, S. 129 und S. 135.

[750] Vgl. hierzu auch die Ausführungen im Kapitel 5.2.2.

Absatz abschließt: „*[…] quia non nisi malum esse potest . quod fuerit non a deo : sed ab homine*.“[751] Er macht damit unmissverständlich klar: Trotz des im Anfang deutlich gemachten Anteils des Menschen an der Verfassung des Rechtes, müsse dessen Herkunft also bei Gott liegen.

Damit kommt er auch in dieser historischen Darstellung der Systematisierung des *ius* in der Gesellschaft wieder darauf zurück, dass die historischen Erscheinungsformen des *ius* sich immer an der ursprünglichen, von ihm klar definierten Form des Rechts messen müssen. Jedes historische und politische Rechtssystem steht damit für ihn sowohl in diesem historischen Ablauf, als auch in unmittelbarem Bezug zu den oben klar definierten systematischen Kategorien von Recht: Es muss erstens seinen Ursprung bei Gott haben und „vom Heiligen Geist“ kommen. Zweitens muss es vom Volk angenommen werden und drittens seine Wurzeln immer in *mos et scientia* haben, also eine sowohl traditionelle, wie rationale Verankerung besitzen. Viertens müsse es vom *magistratus* innerhalb der jeweiligen historischen Situation angepasst werden und schließlich in den geschichtlichen Ablauf ausgehend von Mose bis zur eigenen Gegenwart eingebettet sein.

Ohne die Unterscheidung von *ius humanum* und *ius divinum* aufzuheben, macht Radulfus deutlich, dass jede Form des menschlichen Rechts immer auch eine Form des göttlichen Rechts sein müsse, zumindest dahingehend, dass es von Gott kommen muss, um überhaupt Recht zu sein. Die Besonderheit des *ius humanum* gegenüber dem *ius divinum* liege jedoch in der zweiten legitimatorischen Grundlage, die es für seine Gültigkeit braucht, nämlich die Verankerung im Volk. Dessen Rolle liege in der Begründung des konkreten rechtlichen Amtes, welches in Sitte und Wissenschaft begründet sein muss. Diese Verankerung in den politisch-historischen Gegebenheiten des *populus* garantiert die Umsetzung des Gesetzes. Radulfus schafft es in dieser Systematik *ius humanum* und *ius diuinum* im *magistratus*, verstanden als das Amt dessen, der Gesetze schafft, zu verbinden. Er verankert diese Darstellung exegetisch in der typologischen Auslegung von Mose, der das Amt des Vermittlers zwischen *populus* und Gott darstellt.

4.3. Dem Gesetz opfern: Recht und Gehorsam

Dieser systematische Ansatz einer doppelten Verankerung des Rechts und der Gesetze sowohl bei Gott als auch im Volk stellt in weiterer Konsequenz die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Gesetzen und denen, die ihnen unterworfen sind dar. Radulfus geht auf diese

[751] LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7va.

Frage in seiner Auslegung der ersten Bestimmungen im Buch Levitikus ein. Levitikus beginnt mit einer Darstellung der verschiedenen Arten des Sühneopfers für die Israeliten, inklusive detaillierter Vorschriften darüber, wer diese wie genau darzubringen hat. Liest man diese, in der christlichen Tradition durch das neue Gesetz Jesu abgelösten rechtlichen Vorgaben, wird schnell deutlich, warum das Buch Levitikus, obwohl es zum Pentateuch gehört, ein sich für mittelalterlich-allegorische Auslegungen weniger eignendes Buch zu sein scheint. Hierzu einen passenden moralischen oder typologischen Bezug herzustellen ist keineswegs naheliegend. Radulfus wagt sich dennoch an diese Aufgabe mit der offensichtlichen Intention, die alttestamentlichen Rechtsvorschriften als exegetischen Ausgangspunkt für rechtliche Grundprinzipien zu nutzen.

Dabei ist hier zu bemerken, dass Radulfus sich an dieser Stelle im Vergleich zu anderen Auslegungen recht weit vom Originaltext entfernt und sich in seiner Darstellung vom Ursprung des Rechts stark von einer wörtlichen Auslegung der Bibel löst. Radulfus legt diese Rechtsvorschriften aus, indem er die Vorschriften zu den Opferungen als Umgang der Menschen mit dem Gesetz schlechthin auslegt: Das Opfer der Menschen äußere sich nach seinem Verständnis im Gehorsam gegenüber dem Gesetz, dem notwendigerweise eine Freiwilligkeit der Annahme des Gesetzes vorausgehe, wie er im sechsten Kapitel des ersten Buches seines Levitikuskommentars ausführt:

> „*[…] in auctoritate populi et suffragio ; ceperunt leges ab exordio . unde patet . iura cepisse condi et obseruari de populi arbitrio uoluntario . et non a coacto uel inuito. Quia uero unus plus posset alio . ne grassaretur malicia in publico : placuit statui iusticiam in medio duplici commodo ut firmaretur audatia . ne liceret ei pro libito : et ut instrueretur ignorantia . quod deberet deo et sibi et proximo […]*."[752]

Der Exeget macht hier zum einen deutlich, wer für die Annahme der Gesetze (hier *leges*) zuständig war und durch wessen Autorität sie angenommen wurden, nämlich durch die des Volkes. Das ist durchaus bemerkenswert, da es die Entscheidung über die Gesetzgebung selbst zur Sache des *populus* macht (zumindest zu Beginn des Prozesses). Zum anderen betont er hier die unbedingte Freiwilligkeit der Annahme des Rechts (hier verwendet er jetzt *ius*) durch das Volk. Einen Grund für diese notwendige Freiwilligkeit nennt er etwas später im gleichen

[752] LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7rb: „Durch die Stimme und die Autorität des Volkes nahmen sie zu Beginn die Gesetze an. Und weiter ist offensichtlich, dass die begründeten Rechte (*iura*) vom Volk angenommen und aus freiem Willen beachtet werden sollen und nicht gezwungen oder unwillig. Denn in der Tat kann einer mehr, als ein anderer. Damit die Bösartigkeit in der Öffentlichkeit nicht zunimmt, hat es beliebt, dass die Gerechtigkeit zum doppelten Nutzen in die Mitte gestellt wurde. Damit der Mut gefestigt wird, da diese [die Rechtsprechung] nicht nach eigenem Gutdünken erlaubt ist und damit die Unwissenheit darin belehrt werde, was sie Gott und sich selbst und dem Nächsten schuldet."

Kapitel, wenn er eine Parallele zwischen der Annahme des Gesetzes und der Annahme des Glaubens zieht:

> „So wie es also frei steht, heute das Joch des Glaubens auf sich zu nehmen, das man, nachdem man es einmal aufgenommen hat, nicht mehr ablegen darf, so war auch die Annahme des menschlichen Rechts von Anfang an frei. Lässt man dessen Oberbefehl aber freiwillig zu, dann ist danach seine Beachtung durch die Autorität des Volkes gemäß allgemeiner Übereinkunft[753] notwendig. Denn ein Mensch wird nicht von einem Gesetz in Schranken gehalten, dem er nicht mittels einer Vereinbarung seines Volkes unterworfen ist, die sich bis jetzt sowohl durch ihre Vernünftigkeit, als auch durch ihre Beispielhaftigkeit[754]durchsetzt. Wer nicht den Gesetzen des Glaubens untergeordnet ist, wird auf keine Weise daran gehindert, nicht einmal die Barbaren unter den römischen Gesetzen, die diese niemals annahmen, oder aber sie sogar in Gänze ablehnten.“[755]

Das „Joch des Glaubens“[756], welches der Gläubige freiwillig annehmen muss,[757] dann aber nicht mehr einfach ablegen darf, wird hier als Vergleich zum *ius humanum* verwendet, womit Radulfus die vom Menschen gegebenen Gesetze meint.[758] Für diese gelte ebenso wie für den

---

[753] Mit *de populi sui compromisso* bezieht sich Radulfus auf das römisch-rechtliche Verständnis von *compromissum*, welches bei der Uneinigkeit in einer Wahl die Beeindigung des Streitfalls in einer Übereinkunft meint, vgl. Dig. 4.8.1: *Compromissum ad similitudinem iudiciorum redigitur et ad finiendas lites pertinet.*

[754] Decretum Gratiani, C. XXII, q. 3: *Cum ergo, ut ratione et exemplo monstratum est, episcopus reus periurii non esset, consueta obedientia ab archidiacono sibi denegari non debuit, cum etiamsi criminosum illum esse constaret ante diffinitiuam tamen sententiam, ut supra monstratum est, nulli suorum clericorum ab eo liceret discedere.*

[755] LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7rb: *Sicut ergo liberum est . hodie fidei iugum suscipere . quod susceptum non liceat abicere . ita et iuris humani susceptio libera fuit ab inicio . admisso uero uoluntarie eius imperio : deinceps necessaria fuit eius obseruatio . auctoritate populi ex communi condicto . Non enim lege arcetur homo cui non subiectus est . de populi sui compromisso . quod et adhuc tenet et ratione et exemplo. Qui fidei legibus non subest : nequaquam arcetur eis . nec legibus romanis barbari : qui eas numquam susceperunt . siue etiam eas apud se in totum omnes abiecerunt* . Huguccio lehnt etwa in seiner Summa C. 28 q.1 C.I, 1 die gewalttätige Konversion von Juden ab, vgl. MÜLLER, W., Huguccio. The Life, Works, and Thought of a Twelfth-Century Jurist, (Studies In Medieval And Early Modern Canon Law 3) Washington D.C. 1994, S. 150.

[756] Die Verwendung dieses biblischen Begriffes war im zeitgenössischen Kontext üblich, insbesondere im Kontext der Kreuzzüge, vgl. dazu: KIESLINGER, T., Der Ritterorden von Santiago (ca. 1170-1310). Gemeinschaft und Selbstdarstellung (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, 42) Münster 2023, S. 132.

[757] Radulfus betont an verschiedener Stelle, sowohl in seinen Bibelkommentaren, als auch in *De re militari*, dass niemand mit Gewalt zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf. Vgl. dazu SCHMUGGE, De re militari, S. 65, der hier in Anm. 292 zahlreiche Belege anführt. Auch COTTS, Exegesis of Violence, S. 284 diskutiert diesen Aspekt und führt dazu Nigers deutliche Ablehnung der Mission durch das Schwert im *Liber Moralia Regum* an, MR XIX, 32; LCL MS 26, fol. 112va-b, abgedruckt in SCHMUGGE, De re militiari, S. 78. COTTS verweist ebendort auch auf den insbesondere durch KEDAR, Crusade and Mission, S. 110-111 angeführten Widerspruch, dass sich diese Verurteilung einer erzwungenen Taufe in *De re militari* widerspricht mit lobenden Kommentaren zum bewaffneten Kampf in den Chroniken. FLAHIFF, Deus non vult, S. 167 hatte diesen Konflikt zu lösen versucht, indem er Radulfus nicht als Pazifist, sondern als „non-interventionist“ charakterisierte.

[758] Das *ius humanum* wird im römisch-rechtlichen Kontext, in dem Radulfus Niger es ohne Zweifel versteht, als Gegenstück zum *ius divinum* verstanden. BERGER, A. hat es in seinem Encyclopedic Dictionary of Roman Law (Transactions of the American Philosophical Society 43/2) Philadelphia 1953, S. 529 folgendermaßen definiert: „A counterpart to ius divinum. It is created by men and it is protected by sanctions imposed my man. Its field is the governance of relations between man and man. The distinction between ius humanum and ius diuinum appears in the definition of marriage and in the division of things into res divini et humani iuris. (vgl. ebd, Bd. 10, Sp. 1212, 1238).

Glauben, dass nach der freiwilligen Übernahme die Beachtung derselben notwendig sei, so Radulfus.[759] Auch wenn also die initiale Entscheidung dafür oder dagegen eine freie Entscheidung sei, sei dies nur zum Beginn so und danach sei keine freie Entscheidung mehr darüber möglich, ob und welche Gesetze befolgt werden und welche nicht. Das liege nicht zuletzt daran, dass sie *auctoritate populi ex communi condicto* festgelegt werden.[760] Bei diesem Gedanken liegt Radulfus der römische Rechtsgrundsatz aus dem *Corpus Iuris Civilis* zugrunde, dass ein vom Fürst erlassenes Gesetz nicht nur zu befolgen, sondern auch nicht zu hinterfragen sei.[761] Radulfus bedient sich hier außerdem sprachlich bei Gratians 22. Causa, indem er die Durchsetzung des Gesetzes *ratione et exempla* übernimmt, welches Gratian im Kontext seiner Darstellung zu Eid und Meineid verwendet. Damit schafft Radulfus für den gebildeten Leser, die gebildete Leserin eine Legitimation dieser Herleitung, die sich insbesondere auf die Notwendigkeit einer gemeinsamen Zustimmung des Volkes zu einem Gesetz bezieht.

Radulfus kommt im nächsten Kapitel des Levitikuskommentars nochmal auf diesen Gedanken des Gehorsams zurück und ergänzt ihn damit, dass zum Gehorsam nicht nur die Worte, sondern auch die Konsequenz in den Werken gehören:

> „Denn so wie Glaube ohne Taten dem Tode verfallen ist, so ist auch der Gehorsam nichtig. Den Willen also dem Gehorsam ohne Ausführung anzufügen heißt, den Sinn des vorherigen Gesetzes zu umgehen und daher zeigt die folgende Verfassung es in Bezug auf die Verbreitung des Gehorsams auch an. Um aber nicht bei der Ausführung abzuschweifen, wird durch dieses Gesetz bestimmt, dass der Beginn der Tat, der

[759] Die Freiwilligkeit bei der Annahme des Glaubens spielt für Radulfus eine maßgebliche Rolle, er bezieht dies etwa auch auf die Muslime, deren Missionierung er fordert, jedoch sehr deutlich eine erzwungene Konversion verurteilt mit der Begründung, dass man mit ihnen die gleiche menschliche Natur teile, vgl. DRM III, 90, Ed. SCHMUGGE, S. 196: *Homines sunt eiusdem conditionis nature cuius et nos sumus*. Vgl. dazu RUBENSTEIN, Nebuchadnezzar's Dream, S. 163; AURELL, Des Chrétiens contre les croisades, S. 156. Radulfus betont im Numerikommentar auch nochmal, dass aus diesem Grund auch nicht der König mit seiner königlichen Gewalt in die Verkündigung eingreifen darf, vgl. dazu COTTS, Earthly Kings, S. 170f. Rechtlicher Bezugspunkt ist hier D 45 C. 5 über die Konversion der Juden. Gratian schreibt dazu: *De Iudeis autem precepit sancta sinodus, nemini deinceps uim ad credendum inferre. […] Ergo non ui, sed libera arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt, non potius inpellendi. Qui autem iampridem ad Christianitatem coacti sunt, (sicuts factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti); quia iam constat eos sacramentis diurnis associatos, et baptismi gratiam suscepisse, et erismate unctos esse, et corporis Domini extitisse participes, oportet, ut fidem, quam ui uel necessitate susceperint"', tenere cogantur, ne nomen Domini blasphemetur, et fides, quam susceperunt, nilis ac" contemptibilis, habeatur*.

[760] Vgl. dazu BUC, L'ambiguïté du livre, S. 262 welcher darin die Idee eines „sozialen Vertrags" sieht, den das Volk eingeht und aus dem sich auch die Sinnhaftigkeit der Einhaltung desselben ergibt.

[761] „*Quod principi placuit, legis habet vigorem*", vgl. Dig. 1,4,1,1; Cod. 1,17,1,7; Inst. 1,2,5; vgl. MIETHKE, J., Gehorsam und Widerstand, Herrschaft und Freiheit in mittelalterlicher Politiktheorie, in: Habitus: Norm und Transgression in Bild und Text. Festgabe für Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, hg. v. Tobias FRESE, Berlin 2011, v.a. S. 133f.. Er erwähnt an dieser Stelle schon die Einschränkungen dieses Rechtssatzes durch die Denker des 12. Jahrhunderts, wie etwa Johannes von Salisbury, der unter Berufung auf die „Freiheit des Heiligen Geistes" eine Kritik an den Erlässen des Monarchen als zulässig darstellte.

> vorschreibt, mit welcher Zurückhaltung etwas gemacht wird, von der Tiefe des Verständnisses ausgeht."[762]

Dem Gehorsam muss also die Konsequenz in der Tat folgen, wie auch für das Gesetz die Ausführung desselben im konkreten Fall maßgeblich ist, damit es Form annimmt. Gleichzeitig bleibt, so Radulfus weiter, das Verständnis für das Gesetz grundlegend für den Gehorsam gegenüber demselben: „Denn alle Menschen müssen die Gesetze, unter denen sie handeln verstehen, sowohl die privilegierten, als auch die Privatpersonen."[763] Auf gewisse Weise ist dieses Verständnis für seine Zeit ungewöhnlich, stellt es doch die Kenntnis des Rechts durch alle ihm untergeordneten Subjekte als Grundlage eines funktionierenden politischen Systems dar. Die Explizierung „*et privilegiate et priuate persone"*[764] drückt dabei aus, dass er gerade nicht nur diejenigen meint, welche einen höhergestellten sozialen Status haben, sondern darüberhinaus alle Privatpersonen, welche dem Gesetz folgen sollen.[765] Er beendet das Kapitel damit, dass er von zwei Arten des Opfers spricht, nämlich das Opfer des Willens und das Opfer der Werke:

> „Dieser vermag es jedoch mehr, Macht auf das Leben eines Angeklagten auszuüben, nach seinem eigenen Willen zu herrschen und sich der Übereinstimmung anzupassen, was besonders notwendig ist bei der Beherrschung des eigenen Willens, weil man leicht zu Unnützem abschweift. Das Opfer des Willens wird also getrieben durch zurückhaltende Macht und das Opfer der Tat durch das Verständnis für das Dargebotene."[766]

Radulfus expliziert diesen Gehorsam gegenüber dem Recht noch weiter aus, indem er die Opferbestimmungen aus Levitikus ausführt:

> „Ich sage, wer von den Größeren oder Kleineren einen entschlossenen Willen gezeigt hat, sodass er etwas bewirkt, soll diesen unbefleckten Willen an der Tür der Wohnung des Bürgerstandes oder der Kirche Gottes als Opfer darbringen, ich sage an der Tür beider, was freier Gehorsam ist, da wir die Paläste des menschlichen Rechts durch die doppelte Tür des Glaubens und des Gehorsams betreten, indem wir uns vom Bösen

---

[762] LK I, 7; LCL MS 24, fol. 7va-b, (Auslegung zu Lev 1,4): *Sicut enim sine operibus fides mortua est : ita et obedientia uacua . Uoluntatem igitur applicare obedientie sine executione : est . prioris legis mentem circumuenire . et ideo sequens constitutio indicit de propagatione obedientie. Ne autem euagetur in executione determinatur hac lege qua fiat discretione . praecipiens initium operis ordiri ab altitudine intelligentie.*

[763] Ebd. weiter, LK I, 7; LCL MS 24, fol. 7vb, *Omnes enim homines leges quibus operantur debent intelligere et privilegiate et priuate persone.*

[764] Ebd.

[765] Vgl. dazu Kap. 4.8.

[766] LK I, 7; LCL MS 24, fol. 7vb, (Auslegung zu Lev 1,4): *Qui autem praeualet in caput rei potestatem exercere : pro uelle suo regere . et ad congruentia coaptare quod maxime necessarium est . in propria uoluntate regenda . quia leuiter euagatur ad inutilia . hostia igitur uoluntatis discreta minetur potencia et hostia operis oblati intelligentia.*

abwenden und Gutes tun, indem wir Aufträge ausführen und uns von Verbotenem abwenden.“[767]

Der Gehorsam (*oboedientia*) gegenüber dem Recht ist diesem Verständnis nach selbst das Opfer, das dargebracht werden muss, sowohl gegenüber der Kirche als auch gegenüber der Gesellschaft. Kirche und Gesellschaft nehmen in diesem Gleichnis also die Rolle des *tabernaculum* ein, vor dem die Priester in Levitikus zum Opfern angeleitet werden. Der allegorische Bezug von *tabernaculum* auf die *ecclesia* ist durchaus klassisch.[768] Dass Niger hier jedoch mit der Zweiteilung von Kirche und Gesellschaft auch der *civilitas* in diesem typologischen Bild diesen Platz zuweist, zeugt von der Bedeutung, die er dem bürgerlichen Rechtssystem zuspricht. Dieser Gehorsam beiden gegenüber müsse freiwillig (*spontanea*) sein, betont Radulfus. Als Grund dafür gibt er einen doppelten Wert dieses Gehorsams an, nämlich eben die Verringerung des Bösen und die Schaffung von Gutem.

Der Gehorsam als Opfer des Gesetzes ist ein grundlegendes Moment in der Struktur, welche das Rechtsverständnis Radulfus Nigers ausmacht. Hier zeigen sich schon einige der Elemente, aus denen sich sein Denksystem zusammensetzt, nämlich das Gesetz als Beziehungselement zwischen dem politischen Individuum und dem *tabernaculum*, dem heiligen Zelt, als das er Kirche und Gesellschaft versteht. Gehalten wird es von Seiten des Individuums durch den Gehorsam, welcher eben der Gesellschaft geopfert werden muss, um diese zu erhalten. Dieser Gehorsam werde wirksam zum einen durch die Freiwilligkeit und zum anderen durch die konkreten Taten des Gehorsams. Auch hier klingen jedoch schon weitere Elemente an, wie etwa die konstitutive Bedeutung der Kenntnis der Gesetze durch jedes Individuum und die Annahme durch den *populus* und die damit verbundene Bedeutung der Öffentlichkeit. Die exegetische Einbettung dieses Gedankengangs in den Levitikuskommentar impliziert dabei die Sakralisierung der Rolle des Gesetzes innerhalb eines politischen Systems sowie innerhalb der Kirche, welche Radulfus auf einzigartige Weise als Grundlage für die Gesellschaft herausarbeitet.

[767] LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7rb*: Qui obtulerit inquam de maioribus seu minoribus promptam uoluntatem ut proficiat : offerat immaculatam ad hostium tabernaculi : ciuilitatis uel ecclesie dei. ad hostium inquam utriusque : quod est obedientia spontanea . quoniam fidei ad humani iuris palacia . ingredimur obedientie duplici ualua . declinantes a malo et facientes bona . exequentes mandata et declinantes inhibita.*

[768] Vgl. dazu etwa Beda Venerabilis, De tabernaculo et vasis eius II, 1, Ed. HURST (CCSL 119A), S. 42, Z. 1-5: *Tabernaculum quod fecit domino Moyses solitudine sicut et templum quod fecit Salomon in Hierusalem statum sanctae uniuersalis ecclesiae designat quae partim iam cum domino regnat in caelis partim in praesenti adhuc uita decedentibus ac succedentibus sibi membris suis peregrinatur a domino.*

4.4. *Ius gentium* und *ius commune*: Abgrenzungen der kirchlichen Gesetze

Im Kontext der Untersuchung der Entwicklung des *ius* ist auch die Verwendung des Begriffs *ius gentium* (bei ihm auch „*gencium*“) von Bedeutung, den er an verschiedener Stelle, vor allem aber in den *Moralia Regum* verwendet. Radulfus schreibt darüber im zehnten Buch der Moralia Regum, dass das Konzept der Herrschaft (*dominatus*[769]) aus dem *ius gentium* hervorgekommen sei – zum Unheil der Menschen.[770] Zur Beantwortung der Frage was er genau unter dem *ius gentium* versteht, liegt aufgrund seiner profunden Kenntnis des Römischen Rechts zunächst ein Verständnis im Sinne der Digesten nahe. In diesen wird das *ius gentium* nach Gaius im Gegensatz zum *ius civile* folgendermaßen definiert:

> „*Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur. nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis: quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur.*“[771]

Radulfus war sicher mit dieser Definition vertraut, es ist also hier eine Verwendung im Sinne der Digesten gut möglich; das *ius gentium* als positives Recht, das für alle Völker gültig ist und welches von der oder zumindest mit *naturalis ratio* eingeführt wurde.[772] Dadurch klingt konzeptionell eine gewisse Nähe zum *ius naturale* an, die im römischen Rechtsverständnis darin liegt, dass das Privatrecht sich eben aus diesen drei Teilen zusammensetzte: „*[…] privatum ius tripertitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus*.“[773] In den vorhergehenden Sätzen betont Radulfus die von Gott kommende Gleichheit aller Menschen (*omnes homines natura pares fecit*) und schreibt dann: „*Dominatus enim de iure gencium ortus est ad iniuriam humani generis*“[774]. Die Herrschaft im Sinne der Regierung selbst kommt also eben nicht aus der natürlichen oder göttlichen Ordnung, sondern aus dem *ius*

---

[769] Hier zunächst verstanden als „Regierung”, wohl im sehr allegmeinen Sinne, in dem es auch Petrus Cantor verstand, also sowohl die politische, als auch die moralische „Regierung”, vgl. CHAMBERS, K., When We Do Nothing Wrong, We Are Peers”: Peter the Chanter and Twelfth-Century Political Thought, (Speculum 88/22) 2013, S. 407.

[770] MR X, 17; LCL MS 25, fol 158vb.: *Dominatus enim de iure gencium ortus est . ad iniuriam humani generis.*

[771] vgl. D 1.1.9. vgl. zu den Diskussionen um die Auslegung der Digeste: Art. „ius gentium“ Encyclopedic Dictionary of Roman Law, hg. v. BERGER, A., Philadelphia 1953, S. 528.

[772] Zum Begriff der *ratio* bei Radulfus vgl. MESCHINI, Penser la croisade, S. 38ff., vgl. zur Verwendung des *ius gentium* Begriffs aus dem römischen Recht PENNINGTON, Lex Naturalis, S. 571.

[773] Vgl. Hierzu die Definition Ulpians zum *ius naturale* in D. 1.1.1.3: *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generi proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censeri.* Vgl. dazu PENNINGTON, Lex Naturalis, hier bes. S. 571f.

[774] MR X, 17; LCL MS 25, fol 158vb.

gentium. Er meint damit eben die Gesetze die von allen Völkern gesetzt und befolgt werden (*apud omnes peraeque custoditur)* und nicht die, die von der Natur oder von Gott her gesetzt sind. Das allen Völkern gemeinsame, geschaffene Recht ist der Ursprung der Beherrschung von Menschen, die – wie oben schon ausführlicher erörtert wurde – grundsätzlich zum Unrecht unter den Völkern führe. Dieses ist, so Radulfus, also erstens etwas von den Menschen selbst geschaffenes und zweitens etwas in allen Völkern der Welt existentes, das *ad iniuriam humani generis* führt.[775]

Radulfus geht noch an anderer Stelle auf das *ius gentium* ein, nämlich in seiner Auslegung von Esra 7,21-22.[776] Die Bibel berichtet hier von dem Brief des Königs Arthahsastha, welchen dieser dem Schriftgelehrten Esra mitgibt. In diesem weist er die Wächter in seiner Schatzkammer in Babel an, Esra große Mengen an Gold und Edelmetallen zu geben, damit dieser in Jerusalem dem Gott der Juden entsprechende Opfer darbringen kann. Radulfus legt dies folgendermaßen aus:

> „Jedenfalls wird vom Licht der Erkenntnis, das mühevoll durch die Betrachtung empfangen wird, Esra, dem Schriftgelehrten und Priester des himmlischen Gottes etwas gewährt, nämlich die Lehre der geheimnisvollen Auslegung, das Getreide der Verordungen und der Wein der Zurechtweisungen und das Öl der Dispensen bis zu einer Zahl von hundert, also bis zum Gipfel der Vollendung, von den Wächtern der Staatskasse jenseits des Flusses, also von den Rechtskundigen der Völker. Freilich bewachen die Rechtskundigen der Völker und die Richter die Staatskasse und aus dem *ius gentium* ging, als es notwendig war, durch Abstimmung der Ausleger das Canones- und das Dekretrecht hervor, die beide durch Nachahmung an das *ius gentium* angelehnt worden sind. Aber auch die Redegewandtheit blühte bei den Beschäftigungen der Völker auf und ging von da aus auf die Kirche über.“[777]

Das *ius gentium* wird in diesem Kontext als historischer Ausgangspunkt für die kanonische Gesetzgebung verstanden. Esra steht dabei für die kirchlichen Rechtsgelehrten, welche die Gesetze der heidnischen Völker im Lichte der kirchlichen Lehre auslegten und somit den Staatsschatz der heidnischen Völker für die Kirche und die christlichen Herrschaftsgebiete

---

[775] Zur Auslegung des *ius gentium* als Gegensatz zum *ius naturae* vgl. Kap. 5.2.2.

[776] Esra 7, 21-22: *[…] et a me ego Artarxersis rex statui atque decrevi omnibus custodibus arcae publicae qui sunt trans Flumen ut quodcumque petierit a vobis Ezras sacerdos scriba legis Dei caeli absque mora detis usque ad argenti talenta centum et usque ad frumenti choros centum et usque ad vini batos centum et usque ad batos olei centum sal vero absque mensura […].*

[777] EK II, 13; LCL MS 27, fol. 131va: *Utique a lumine intelligentie . de studio per meditationem excepte praestatur Ezrae scribe sacerdoti dei celi . uidelicet discipline expositionis mistice . frumentum constitutionum . et uinum correctionum . et oleum dispensationum . ad numerum usque centenarium . hoc est usque ad perfectionis cumulum. A custodibus arche publice ultra flumen . hoc est a legis peritis gentium. Quippe iuris periti gentium . et iudices archam publicam custodiunt . et de iure gentium cum fuerit neccesarium per suffragia expositorum prodeunt iura canonum et decretorum . per immitationem conformata iuri gentium . Sed et eloquentia apud exercitia gentium uiguit . et inde ad ecclesiam transiuit .*

öffneten. Radulfus beschreibt die Art der Entstehung der Canones und der kirchlichen Dekrete aus dem *ius gentium* mit „*per immitationem conformata*". Damit gibt er dem *ius gentium* eine wichtige Position in der Begründung des kirchlichen Rechtskorpus.

Eine maßgebliche Auslegung zur Unterscheidung zwischen der kirchlichen und der weltlichen Jurisdiktion und insbesondere eine Einordnung der Bedeutung des *ius commune* findet sich in Nigers Auslegung der Geschichte von David und Batseba im 17. Kapitel des neunten Buches der *Moralia Regum*.[778] An dieser Stelle stellt er anhand der Auslegung von David und Batseba die königliche der kirchlichen Macht gegenüber und beschäftigt sich mit dem Verhältnis beider, auch hinsichtlich des rechtlichen Bereichs und macht die Eindeutigkeit der Trennung beider Rechtssphären deutlich, wobei er historisch Kaiser Konstantin und dessen Privilegien an die Kirche an den Anfang dieser Entwicklung stellt.[779]

Ausgehend davon beschreibt Radulfus das Verhältnis der beiden Sphären folgendermaßen:

> „Er schenkte ihr [der Kirche] daher das Privileg, dass kein Fürst oder Privatmann über sie richte, sondern sie sich unvermindert der Freiheit ihrer eigenen Gerichtsbarkeit erfreue. Daher hat das Kirchenrecht fern vom *ius commune* eine Sonderstellung und ist durch seine eigenen Grenzen abgesteckt, innerhalb derer das *ius commune* keine Verbindlichkeit zur Rechtsprechung oder Machtausübung besitzt. Denn das Kirchenrecht ist gleichsam heraus- und abgehauen vom *ius commune* der Römer, wobei es seine eigene und gesonderte Gerichtsbarkeit besitzt in Bezug auf die Sitten und das Leben der Kleriker und in Bezug auf die Erhabenheit der himmlischen und geistlichen Gerichte und anderer Geheimnisse. Doch dieses Recht trifft mit der Lehre des *ius commune* zusammen und durch einen gewissen lobenswerten und notwendigen Austausch, einen gewissen Beitrag zu Veränderungen begünstigen sie sich gegenseitig, wenn auch die Gesetze es nicht verschmähen, die hochheiligsten Canones nachzuahmen. Deshalb ist das Recht der Religion auf gewisse Weise der Mann der Kirche, so wie das Bürgerrecht der des Staates, da beides Recht auf die Erweiterung der Nachkommenschaft in seinem Volk hinwirkt, wie ein Mann bei seiner Frau."[780]

---

[778] MR IV, 17; LCL MS 25, fol. 143vb-145vb.

[779] Ebd., MR IV, 17; LCL MS 25, fol. 143vb: *Magnus enim Constantinus non solum ei priuilegia indulsit . et magnifice praesidia contulit : immo et insuper ei regalia insignia munificentissime cumulauit . ut que ab inicio fidei omni die persecutionis sue sub prioribus imperatoribus ancillarat : sub eo et eius sucessoribus deinceps . tanquam regina praenobilis in terris etiam regnaret.* Vgl. zu dieser Auslegung auch LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 140f.

[780] MR IV, 17 ; LCL MS 25, fol. 143vb: *[…] donauit igitur ei priuilegium ut eam nemo princeps aut priuatus iudicaret . sed illibata fori sui libertate gauderet . unde et sorsum a communi iure diuisum est . ius ecclesiasticum suis finibus limitatum intra quos fines nullum habet ius commune iurisdictionis aut potestatis officium. Est enim ius ecclesiasticum tamquam excisum et abscisum a communi iure romanorum . habens suum et singulare forum : de moribus et uita clericorum . et de altitudine celestium et spiritualium iudiciorum . et aliorum misteriorum Hoc tamen ius concurrit discipline communis iuris . et quodam laudabili et neccesario commercio . quadam*

In diesem Absatz argumentiert Radulfus zum einen sehr deutlich für die klare Trennung der Jurisdiktionsgewalt in eine kirchliche und eine weltliche und begründet dies – zumindest an dieser Stelle – weitestgehend historisch mit den konstantinischen Privilegien. Er schreibt dabei jedoch nicht nur allgemein von einer rechtlichen Eigenständigkeit und Unabhängigkeit des kirchlichen Rechts, sondern macht im Besonderen das Verhältnis des kirchlichen Rechts zum *ius commune* aus. Gerade im Kontext des späten 12. Jahrhunderts ist es nun nicht ganz klar, was genau er mit dem Begriff *ius commune* verbindet. Wie Pennington deutlich machte, ergibt sich das römische Verständnis von *ius commune* im Sinne eines nicht weiter spezifizierten „Allgemeinen Rechts", welches keinen konkreten rechtlichen Bezug meinte.[781] Nach diesem Verständnis kann mit dem Begriff kein spezifischer Rechtskorpus gemeint sein, sondern eher ein allgemeines Rechts- oder Gerechtigkeitsprinzip.[782] Die Wiederentdeckung des Begriffs im 11. und 12. Jahrhundert ab Irnerius kennzeichnet eine gewisse rechtliche Konkretisierung dieses Begriffs, etwa bei Accursius, welcher es im Sinne von universalen Rechten als Gegensatz zu konkreten Gesetzen aufbaut.[783] Die quantitativ im Laufe des 12. und frühen 13. Jahrhunderts steigende Verwendung des Begriffs zeigt jedoch, so Pennington eine klare Tendenz, wie dieser verstanden wurde: „[…] the jurists used the term to describe universal legal principles and rights and adherence to the customary rights of institutions, and the universal norms that the papacy created through legislation and court cases."[784] Dieses Verständnis kann hier durchaus auch auf Radulfus Niger übertragen werden. Die Abgrenzung des Kirchenrechts vom *ius commune* der Römer welche er in der zitierten Stelle so nachdrücklich feststellt, scheint daher an dieser Stelle vor allem die Sonderstellung des kirchlichen Rechtssystems zu unterstreichen. Die Formulierung, dass das kirchliche Recht *tamquam excisum et abscisum a communi iure* sei,

contributione uicissitudinum : inuicem sibi suffragantur quamquam sacratissime leges : canones immitari non dedignentur. Est itaque ius religionis quodammodo uir ecclesie : sicut ius ciuile rei puplice . quoniam ius utrumque operatur ad propagationem sobolis in sua plebe: tamquam uir in sua uxore. Radulfus zitiert an der unterstrichenen Stelle Justinian in seiner Novelle 83.1 (Authen. 6.12.1): *Neque enim volumus talia negotia omnino scire civiles iudices, cum oporteat talia ecclesiastice examinari et emendari animas delinquentium per ecclesiasticam multam secundum sacras et divinas regulas, quas etiam nostre sequi non dedignantur leges.* Vgl dazu ALEXANDROWICZ, P., Leges non dedignantur sacros canones imitari: Canonical Reinterpretation of Justinian's Novel 83.1 (=Authen. 6.12.1) in Lucius III's Decretals, (Bulletin of Medieval Canon Law 35) 2018, S. 186.

[781] Vgl. PENNINGTON, K., Ancient, Medieval, and Early Modern Concepts of the Ius commune, [Manuskript, S. 5]: „Modern scholars have generally avoided trying to understand what the Roman jurists meant when they cited 'ius commune.' In recent English translations of the Digest, Codex, and Institutes, 'common law' was the most frequent term the translators of those volumes used to translate and interpret 'ius commune.'However, 'ius commune' in all of these texts never meant 'the common law of Rome' or 'general law of Rome.' Roman jurists already had a term that they used to refer to Roman common law as it is used in the English speaking world: ius civile, which was the common, positive law of Rome. If they wanted to cite a custom that was common to all peoples, they would say it was part of the ius gentium. The interpretation of 'ius commune' as 'general law' would have had no meaning to the Roman jurists."

[782] Vgl. ebd.

[783] Vgl. ebd., S. 10.

[784] Ebd., S. 14.

impliziert dabei, dass das kirchliche Rechtssystem trotz dieser besonderen Unabhängigkeit dem allgemeinen Rechtsprinzip des *ius commune* keinesfalls widerspricht, sondern eben von diesem herkommt. Im Gegenteil betont er, Justinian zitierend, dass das Recht miteinander im Einklang ist, und das kanonische Recht sich in der Art und Weise der Gesetzgebung am *ius commune* orierentiert, ja dieses sogar „nachahmt" (*imitare*).[785] Er übernimmt dabei den Grundsatz „*Leges non dignantur sacros canones imitari*" aus den Novellen Justinians, um die Vorrangstellung des kanonischen Rechts zu unterstreichen.[786]

Worin genau der Unterschied zwischen den beiden Rechtssphären liegt, macht er folgend eindeutig fest, nämlich in der Unterscheidung des *forum*, also des Rechtsbereichs, auf den sich die Rechtstexte beziehen. Dieser definiert sich im Falle des kirchlichen Rechts als „*de moribus et uita clericorum et de altitudine celestum et spiritualium iudiciorum et aliorum ministeriorum"*[787]. Es bezieht sich also sowohl als eine gesellschaftliche Gruppe, wie auch auf bestimmte – eben religiös-moralische – Themenbereiche.

Radulfus beendet diesen Absatz mit einem Vergleich, der gleichzeitig auf das Ziel des Rechts überhaupt hinweist. Mit Bezug auf den biblischen Text über David und Batseba vergleicht er hier das Verhältnis vom *ius religionis* und der Kirche, sowie dem *ius civile* mit dem Staat mit der Ehe. Die Rechte nähmen dabei jeweils die Position des Ehemannes ein, während *ecclesia* und *res publica* in dieser Metapher die Rolle der Ehefrau innehaben. Die Rechtssysteme wirken dabei im Staat und in der Kirche dahingehend, dass sie als aktiver Part die Nachkommenschaft generieren und damit eine Grundlage für den Fortbestand der Gesellschaft und der Gemeinschaft der Gläubigen schaffen würden. Mit diesem allegorischen Vergleich untermauert Radulfus nicht nur die Notwendigkeit der Zweigeteiltheit des Rechts in eine weltliche und eine geistliche Sphäre, sondern gibt ihnen damit auch eine maßgebliche, ja geradezu für die Gesellschaft und die Kirche überlebenswichtige Rolle.

[785] Vgl. dazu auch, LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 143, die diese Stelle in den breiteren exegetischen Kontext einbettet.

[786] Vgl. BUC, L'ambiguïté du livre, 161f. stellt dar, dass dieses Justinianzitat in den Diskussionen des 13. Jahrhunderts wieder auftaucht, etwa in der dominikanischen Postille zum ersten Petrusbrief. Er legt dar, wie darin in der Auslegung zu 1 Pet 2,9 mit dieser Stelle das königliche Priestertum als päpstliche Vorrangstellung über die Rechte ausgelegt wird. So weit will Radulfus an dieser Stelle nicht gehen, viel mehr als um die päpstliche Vorrangstellung geht es ihm um das Verhältnis der beiden Rechte. Seine Darlegung ist also sehr viel analystisch-systematischer zu verstehen als die wesentlich politischere spätere Anwendung dieses Zitats.

[787] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 143vb.

4.5. *Lex* - Das biblische Gesetz als rechtliche Ausgangssituation

Während der Begriff *ius* sowohl rechtsphilosophisch, als auch historisch bei Radulfus immer sehr eng mit dem Römischen Recht verbunden ist, liegt die Grundlage für das *lex* vor allem im biblischen Verständnis verankert.[788] Wie grundsätzlich in den Ausführungen Nigers gibt es dabei sowohl Stellen, an denen eine präzise Verwendung von Begriffen der Schlüssel zum Verständnis seines Denkens ist und etwa die Wahl zwischen *ius* oder *lex* einen grundlegenden Unterschied darstellt. Es scheint jedoch an anderen Stellen eine gewisse Beliebigkeit in der Terminologie zu herrschen, etwa wenn der inhaltliche Fokus woanders liegt.

Den Begriff *lex* im Singular verwendet Radulfus in seinen Kommentaren fast durchgängig für die *lex mosaica*, also das göttliche Gesetz, das Mose durch Gott erhalten hat. Dieses direkt von Gott kommende Gesetz meint keine spezifische gesetzliche Konstitution, sondern das moralische Gesetz schlechthin.[789]

In der *Moralia Regum* verwendet er jedoch auch den Begriff der *lex naturalis*.[790] Er erwähnt diese im Kontext der Nennung maßgeblicher rechtlicher Grundsätze wie: *„Uult enim deus inter homines pacta seruari . et ut fides obligationis legitime illibata ueritate seruetur.“*[791] Mit dem Grundsatz des unbedingten Einhaltens von Verträgen zwischen den Menschen und dem uneingeschränkten Gebot, rechtmäßigen Verpflichtungen nachzukommen, bewegt sich Radulfus klassisch auf römisch-rechtlichem Territorium.[792] Er beweist dabei möglicherweise

---

[788] Hier zeigt sich die Anlehnung an das terminologische Verständnis bei Gratian, vgl. PENNINGTON, Lex Naturalis, S. 570.

[789] Das Verständnis von *lex* als einem übergeordneten Begriff für das Gesetz im Gegensatz zu einzelnen, spezifischen Konstitutionen ist in seiner Zeit durchaus üblich, vgl. FRANSEN, G., Art. ‚Gesetzgebung'. A. Kirchliche Gesetzgebung, LexMA 4 (1999), Sp. 1392.

[790] Bei der terminologischen Verwendung ist hier der exegetische Kontext vor dem juristischen zu beachten. Die *lex naturalis* ist hier möglicherweise im Sinne der viktorianischen Schule zu verstehen, als das erste Recht, das dem mosaischen Recht vorgelagert war, also von Adam bis zu Mose galt und in welchem die natürlichen Grundsätze für das Zusammenleben zwischen den Menschen festgeschrieben waren, wie Hugo von Sankt Viktor in De Sacramentis christianae fidei I, 8, 11, Ed BERNDT, S. 202f. ausführt. Er lässt dieser historischen Aufteilung der drei Zeiten auch eine normative Einordnung der Menschen dieser verschiedenen Zeiten folgen, die er als *homines naturalis legis*, bzw. *homines scripta legis* oder eben *homines gratiae* bezeichnet und die ersteren als *aperte mali* kennzeichnet: *Tria enim sunt tempora per quae praesentis saeculi spatium decurrit. Primum est tempus naturalis legis; secundum tempus scriptae legis; tertium tempus gratiae. Primum ab Adam usque ad Moysen. Secundum a Moyse usque ad Christum. Tertium a Christo usque ad finem saeculi. Similiter tria sunt genera hominum; id est homines naturalis legis, homines scriptae legis, homines gratiae. Homines naturalis leges dici possunt qui sola naturali ratione vitam suam dirigunt. Uel homines potius homines naturalis legis dicuntur qui secundum concupiscentiam in qua natu sunt ambulant. Homines scpritae legis sunt ii qui exterioribus praeceptis ad bene viventdum informantur . Homines gratiae sunt ii qui per inspirationem Spiritus sancti afflati et illuminantur ut bonum quod faciendum est agnoscant, et inflammantur ut diligent, et corroborantur ut perficiant. Et ut idem manifestori disctinctione signemus: homines naturalis legis sunt aperte mali, homines scriptae legis ficte boni, homines gratiae uere boni.[…].* Vgl. dazu HARKINS, Littera et Lex, S. 283.

[791] MR III, 31; LCL MS 25, fol. 46vb, Auslegung zu 1 Sam 12,1.

[792] Im römischen Recht findet sich die Idee des Naturgesetztes vor allem in der Definition von Ulpian, der es durch die *naturalis aequitas* aller Menschen und Tiere als rechtliche Ausgangssituation verstand (Dig. I,1, I, 2-4), vgl. CHENEVAL, Francis, Art. "Naturgesetz", LexMA 6 (2002), Sp. 1046. PENNINGTON, Lex Naturalis, S. 578f anlysiert

auch die Kenntnis der Ausführungen Huguccios, der in seiner *Summa* zu Gratians Dekret eben diese Erfüllungspflicht von Verträgen theologisch bekräftigt.[793] Er begründet dies im folgenden Satz selbst jedoch biblisch-theologisch:

> *„Ab inicio siquidem fuit homo dei solius possessio . et quamquam grauiter pecasset in protoplausto : tamen misertus est eius deus . archano suo iudicio ut apponeret ei curam sui regiminis . et custodiam protectionis per obseruationem legis naturalis* [...].“[794]

Exegetischer Kontext ist hier die Ankündigung Samuels, dass Gott ihnen einen König geben wird.[795] Radulfus nimmt das zum Anlass, eine Begründung zu formulieren, warum Gott diese Art der Herrschaft eines Menschen über die Anderen zulässt und rechtfertigt. Im Urzustand der Welt – hier folgt Radulfus der augustinischen Lehre und der Gregors des Großen – habe es keinerlei hierarchische Unterwerfungen gegeben.[796] Die Menschen seien alle Gott allein unterstellt gewesen, der Mensch war *dei solius possessio.* Trotz der Erbsünde, so Radulfus, hat Gott dem Menschen „in seinem unergründlichen Ratschluss die Regierungsverantwortung übertragen“[797]. Bevor Radulfus überhaupt davon zu sprechen beginnt, wie diese Verantwortung politisch ausformuliert sein kann, macht er deutlich, auf welche Weise die Rechtmäßigkeit dieser Herrschaft gewährleistet werden soll, nämlich *per obseruationem legis naturalis*, durch die Anerkennung und Befolgung eines „natürlichen Gesetzes“. Jede Herrschaftsform unterliege diesem Grundsatz, womit die Frage für Radulfus eindeutig beantwortet ist, was die rechtliche Grundlage politischer Tätigkeit sein muss. Sein Denken bleibt hier durchaus stringent zu den eingangs beschriebenen Ideen zum *ius*, in denen er die Überordnung des Rechts über die Gesellschaft im Zusammenhang mit der Freiwilligkeit der Annahme des Rechts beschreibt. Er schreibt in diesem Zusammenhang davon, dass der Gehorsam gegenüber dem Gesetz gleichzeitig auch der Eintritt in die *civitas dei* bedeute – ein Gedanke, der sich hier im Grunde nochmal ähnlich formuliert findet: die Beachtung der *lex naturalis* ist die Grundlage für die rechtmäßige *cura regiminis*. Die Wahl zwischen den Begriffen *lex* und *ius* scheint an dieser Stelle beliebig zu sein.

---

die Entwicklung der Verwendung von der *lex naturalis* zum *ius naturalis*, insbesondere in der Summa von Thomas von Aquin.

[793] Vgl. LANDAU, P., Pacta sunt servanda – Zu den kanonistischen Grundlagen der Privatautonomie, in: „Ins Wasser geworfen und Ozeane durchquert". FS Nörr, hg. v. Mario ASCHERI; Knut W. NÖRR, Köln [u.a.] 2003, S. 462f.

[794] MR III, 31; LCL MS 25, fol. 46vb.

[795] Vgl. 1 Sam 12,1: *Dixit autem Samuel ad universum Israel: Ecce audivi vocem vestram juxta omnia quae locuti estis ad me, et constitui super vos regem*.

[796] Vgl. zu den verschiedenen Positionen dazu im 12. Jhd. BUC, L’ambiguïté du livre, S. 71ff; zur einflussreichen Idee der „natürlichen Gleichwertigkeit“ bei Gregor dem Großen Vgl. ebd., S. 73.

[797] MR III, 31; LCL MS 25, fol. 46vb: *[…] deus . archano suo iudicio ut apponeret ei curam sui regiminis […].*

Eine begrifflich differenziertere Auseinandersetzung mit den Formen und dem Ursprung der *lex* findet sich auch im leider nur fragmentarisch überlieferten Esrakommentar Nigers. Im dritten Kapitel des zweiten Buchs Esra (Neh 3,18-20) werden sehr ausführlich die einzelnen Bauschritte beim Wiederaufbau Jerusalems beschrieben. Diesen Kontext nutzt Radulfus, um die Frage nach der Herkunft des Gesetzes und der Verbindung des mosaischen Gesetzes mit dem „neuen Gesetz" und dem römischen Gesetz deutlich zu machen.

Der folgende exegetische Bezug zwischen dem mosaischen Gesetz und dem ausgelegten Bibeltext aus Esra wirkt zunächst wieder beliebig. Radulfus schreibt über folgende Bibelstelle:

> „[…] Nach ihm besserten ihre Brüder unter Binnui aus, dem Sohn Henadads, dem Obersten des anderen halben Bezirks von Keïla. Und ihm zur Seite besserte Eser, der Sohn Jeschuas, der Oberste von Mizpa, einen weiteren Mauerabschnitt aus, gegenüber dem Aufgang zum Zeughaus am Winkel. Nach ihm besserte Baruch, der Sohn Sabbais, eifrig einen weiteren Mauerabschnitt aus, und zwar vom Winkel bis zum Eingang des Hauses des Hohen Priesters Eljaschib."[798]

In seiner Auslegung geht Radulfus nun von dem „Winkel" aus, der errichtet wird, und deutet dessen Errichtung hinsichtlich der Errichtung des Gesetzes und der Verbindung zwischen den Juden und den Heiden durch den „Eckstein". Er schreibt:

> „Wer aber wäre stärker als jener Winkel, in dem sich der Eckstein befindet, der zwei Dinge zu einem gemacht hat und die Juden und die Heiden vereinigt hat? Aber schon ist eine einzige Wand hergestellt worden und es gibt keinen Winkel mehr, da ja die Heilige Schrift offengelegt und die Sakramente enthüllt worden sind. Der Winkel aber lag im Dunkeln, ehe der Stein hinzukam, der zwei zu einem machte und man stieg zuvor abwegig entweder nach jüdischen Grundsätzen oder durch Götzendienst empor. Gegenüber jenem verkehrten Aufgang der verderblichen Überschreitungen der Juden und der Heiden baute Azer, der Sohn Josuas; Er errichtete nämlich als zweites Maß zur Errettung der Helfer stark den Glauben an Christus."[799]

---

[798] Neh 3,18-20: *Post eum aedificaverunt fratres eorum: Bavai filius Enadad, princeps dimidiae partis Ceilae: et aedificavit juxta eum Azer filius Josue, princeps Maspha, mensuram secundam, contra ascensum firmissimi anguli. Post eum in monte aedificavit Baruch filius Zachai mensuram secundam, ab angulo usque ad portam domus Eliasib sacerdotis magni.* Am Rande ist hier zunächst seine etymologische Herangehensweise in der Verwendung des Bavai zu erwähnen, in der er die Unterscheidung in der hebräischen und lateinischen Schreibweise des Wortes erwähnt, wobei er auf seine Kenntnisse der hebräischen Exegese hinweist, leider ohne an dieser Stelle tiefer in diese einzusteigen. Dieses etymologische Interesse und die damit verbundenen Kenntnisse wurden bereits in der Arbeit zum *Philippicus* des Radulfus Niger deutlicher herausgearbeitet; vgl. STAUB, Philippicus, S. 208, der deutlich macht, dass Radulfus neben der christlich-exegetischen Tradition eine Einführung in die Methode der jüdischen Exegese erhalten hatte und sich vor allem, aber nicht ausschließlich im *Philippicus* die Bemühung ausdrückt, durch einen Einblick in den hebräischen Originaltext eine vertiefte Einsicht in die Bibel zu erhalten.

[799] EK III, 20; LCL MS 27, fol. 142ra*: Quis autem est firmior illo angulo in quo est lapis angularis . qui fecit utraque unum . et coniunxit iudeos . et gentes : uerum iam factus est paries unus . et iam non est angulus : quoniam aperta scriptura et reuelata misteria. Angulus uero fuit obscurus priusquam lapis accederet faciens duo unum . et*

Diese Darstellung, dass der Glaube Christi als Bindeglied zwischen den Juden und den Heiden fungierte und gleichzeitig auch deren Übertretungen korrigierte, übernimmt er aus der patristischen Literatur.[800] Er ergänzt dies folgend dadurch, dass er von zwei „Gesetzen" spricht. Zunächst meint er damit klassisch das mosaische Gesetze, das vom neuen Gesetz des Glaubens erfüllt wird.[801] Er ergänzt dies jedoch interessanterweise mit dem römischen Gesetz (*lex romanae*). Er schreibt:

> „Denn das erste Maß ist das Gesetz, das von Mose gegeben wurde. Denn das Gesetz ist das Maß und vielleicht ist jedes Gesetz das zweite in Bezug auf dieses, weil es ja wahrscheinlich ist, dass zu Beginn das römische Gesetzes von diesem [Anm: der Lex Mosaica] seinen Ausgang nahm. Das erste Gesetz des Glaubens ist also vielleicht das zweite Maß nach dem Gesetz Moses. Oder vielleicht noch besser und wahrer: das Gesetz Moses und das Gesetz des Glaubens sind, wie früher schon gesagt wurde, die zwei Flügel des Quelltores gleichsam das erste Maß, weil ja das Gesetz so wie ein Rad im Rad[802] ist, ähnlich den Flügeln und der Tür. Das erste Gesetz der zweiten Maße ist wahrlich eingesetzt durch die Apostel. Nachdem dessen Aufstieg verhindert worden war durch den Götzendienst der Heiden oder der Juden, bemühten sie sich, um einst zum Eckstein empor zu steigen, sogleich als eine feste Mauer errichtet worden ist."[803]

Radulfus versucht an dieser Stelle eine Art historische Hierarchie der Gesetze aufzubauen, wobei die exegetische Ausgangslage, nämlich die Auslegung der Maße mit denen die Mauer von Jerusalem gebaut wird, die Auslegung sprachlich so komplex macht, dass sie nicht in jeder Hinsicht stringent ist. Er beginnt mit dem ersten Maß, welches er wieder als das Gesetz Mose auslegt. Dieses wird folgend ergänzt durch das zweite Gesetz, also alle dem Mosaischen Gesetz folgenden Gesetze, worunter Radulfus konkret auch die *Lex romana* zählt. Ob er mit der

---

ascendebatur prius indirecte . siue iudaizando . siue per idolatriam . contra illum ascensum prauum transgressionum iudeorum uel gentium . edificauit Azer filius Iosue . uidelicet saluationis adiutorium . edificauit secundam mensuram . forte fidem Christi.

[800] Vgl. dazu etwa Beda Venerabilis, In Ezram et Neemiam, Liber III, Ed. HURST (CCSL 119A) S. 352, Z. 534ff: *[...] firmissimus quippe angulus dominus est qui in sua fide sc dilectione Judaeorum populum adunauit et gentium [...].*

[801] Vgl. dazu auch DK I,1; LCL MS 24, fol. 70ra.

[802] Hier zitiert er vermutlich das Vorwort der Königsbücher in der Vulgata des Hieronymus in dem dieser über die vier Evangelien schreibt: *Tenent se mutuo, sibique perplexi sunt, et quasi rota in rota volvuntur, et pergunt quocumque eos flatus Sancti Spiritus perduxerit.* Vgl. Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem; Ed. FISCHER [u.a.], S. 364-66.

[803] EK III, 20; LCL MS 27, fol. 142ra: *Prima enim mensura est legis date per Moysen . lex enim mensura est . et omnis forte lex secunda ad eam . quia uerisimile est immo uerum inicia legis romane ab ea sumpsisse exordium. Lex ergo fidei prima forte est secunda mensura post legem Moysi. Aut forte melius et uerius: lex Moysaica . et lex fidei sicut prius dictum est . sunt due ualue porte fontis tamquam . prima mensura . quoniam lex una tamquam . rota in rota . ualue simul et porta. Lex uero prima secundarum mensuarum : institutio est apostolorum . qua reprimitur ascensus . per ydolatriam gentium aut iudeorum . quo nitebantur ascendere ad angulum quondam . modo factum parietem integrum.*

Bezeichnung *lex romana* eine generelle Formulierung für das römische Gesetz meint, oder auf eine der frühmittelalterlichen Sammlungen, wie die *Lex romana Visigothorum* (506 n. Chr.) oder die *Lex romana canonice compta* (letztes Viertel 9. Jhd.) anspielt, bleibt leider unklar, da er sich auch in seiner Chronik nicht dazu äußert.[804] Wenn er folgend schreibt, das erste Gesetz des Glaubens sei also vielleicht das zweite Maß nach dem Gesetz Moses, scheint er hierbei das Gesetz des Glaubens als das oben genannte zweite Gesetz zu verstehen. Wenn das „Gesetz des Glaubens" hier verstanden wird als das kirchliche Gesetz, macht dies im Zusammenhang mit seinen vorherigen Ausführungen durchaus Sinn, da er ja explizit darstellt, dass das *ius religionis* aus dem *ius commune* „herausgehauen" wurde.[805] Dennoch scheint er hier weniger einen Gesetzescorpus zu meinen, sondern er bleibt vielmehr in dem anfangs beschriebenen Bild des *lex* als Maß, also als Faktor moralischer Messung, welche eben in dieser zweiten Form noch vollständiger da sei, als im Mosaischen Gesetz. Die Auslegung des Gesetzes des Glaubens und des mosaischen Gesetzes als die beiden Türflügel betont dann wiederum die notwendige Verbindung beider Gesetze, womit er hier wohl vor allem die Testamente meint. Nur die Öffnung beider Türflügel ermögliche die volle Sicht. Diese Interpretation wird noch unterstrichen durch sein Hieronymuszitat, „*rota in rota"*, das er dort in Bezug auf die vier Evangelien verwendet, wenn er von dem Ineinandergreifen der Schriften spricht. Durch die vorherige Darstellung des Hervorgehens der *Lex romana* aus dem Mosaischen Gesetz schafft es Radulfus implizit, in diesem Bild auch dem Römischen Recht einen klaren Platz zuzuordnen. Er macht jedoch folgend deutlich, dass das „erste Gesetz des zweiten Maßes" – womit er wohl wiederum das vorher als „zweites Gesetz" bezeichnte Gesetz des Glaubens meint – durch die Apostel eingesetzt wurde. Hier zieht er folgend den Rückschluss auf die vorherige Darstellung von Christus als dem verbindenden Eckstein und beschreibt wiederum die Vereinigung der Juden und Heiden, die, nachdem sie das Gesetz der Apostel zunächst zu verhindern versucht hatten, schließlich auch in der „festen Mauer" des Christentums zusammenfanden.

Für sein Rechtsverständnis ist dieser Absatz dahingehend relevant, dass er hier das Mosaische Gesetz und das Gesetz des Glaubens in einer eindeutig rechtlichen Weise verbindet. Das bedeutet, dass er die *Lex mosaica* nicht nur als eine typologische Vorlage für das kirchliche Rechtsverständnis sieht und auch nicht ausschließlich im paulinischen Sinne als eine durch das „neue Gesetz" Christi erfüllte Gesetzessammlung, sondern zumindest im historischen Sinne als juristische Grundlage aller folgenden Rechtssammlungen. Im Bild der beiden Türflügel verleiht

[804] Eine Aufstellung der aktuellen Forschung zur *Lex Romana Visigothorum*, der *Lex Romana Burgundionum*, der *Lex Romana Curiensis* und der *Lex Romana canonice compta* findet sich in der: Bibliotheca legum regni Francorum manuscripta, hg. v. Karl UBL [u.a.], Köln 2012, URL: http://www.leges.uni-koeln.de/lex/lex-romana-visigothorum/ [06.03.2023; 11:30].
[805] S.o. Kap. 4.4.

er diesem neben dem zweiten Gesetz seine Gültigkeit. Die Erfüllung des alten Gesetzes durch das Neue Testament bleibt dabei für ihn eine theologische Selbstverständlichkeit, welche er an verschiedenen Stellen in den Bibelkommentaren auch tiefergehend ausführt.[806]

Eine an dieser Stelle interessante Parallele findet sich im 66. Kapitel von *De re militari.* Radulfus schreibt hier über die Einsetzung des Deuteronomiums, also des „zweiten Gesetzes" Mose. Radulfus beginnt dieses Kapitel folgendermaßen:

> „*In hiis autem prioribus novem mansionibus docuit Moyses deuteronomium, ut innoteat priorum novem studiorum exercitia minari oportere nove legis disciplina fidei et gratie comitiva immutate lege veteri eius legis vetustate terminata*."[807]

Die Bezeichnung des neuen Gesetzes als *disciplina fidei et gratie* deutet die typologische Parallele dieses Gesetzes zum neuen Gesetz des Evangeliums schon an, welche er im letzen Satz dieses Kapitels vollendet.[808] In seinen folgenden Ausführungen geht Radulfus nun wiederum auf den Aspekt der Freiwilligkeit bei der Annahme dieses Gesetzes ein, wenn er schreibt:

> „*Ea enim, quorum prior iustitia legis fuerat exactiva, fidei gratia exhibentur voluntaria, et quodammodo hac commutatione duplicatur iustitia, quoniam finiunt veteris legis instituta et innovantur ex gratia per fidem facta voluntaria*."[809]

Die Betonung der Freiwilligkeit der Annahme des Gesetzes passt sich sehr stimmig den bereits dargestellten Ausführungen Nigers vor allem in seinem Levitikuskommentar an. Die Freiwilligkeit der Annahme des Gesetzes stellt für ihn gewissermaßen ein Kernelement der *lex nova* dar.

Für die Gesamtsystematik seines Rechtsdenkens spielen seine Auslegungen über das Gesetz, im Sinne von *lex* eine untergeordnete Rolle. Dessen Bedeutung liegt vielmehr in der historischen Darstellung der Rechtsentwicklung, sowie ihrer engen Verbindung zur Offenbarung. Hierbei wird nicht nur die Notwendigkeit und Gültigkeit des Mosaischen Gesetzes betont, welches als zweiter Türflügel neben das neue Gesetz des Glaubens gestellt wird, sondern das Gesetz wird als das Maß verstanden, an welchem die Verbindung der Heiden und Juden im christlichen Glauben erkennbar wird.

---

[806] Vgl. PK II, 34; LCL, MS 27, fol. 28va; MR VI, 23; LCL MS 25, fol. 88vb: *Sepulto Samuele : consummata lege per euangelium . ad emulationem legis sue liuor iudaicus ea que sue legi errant interdicta : abrasit de finibus suis . ne posset ei obici: quod contra legem faceret . uel omitteret : quod fieri deberet . quoniam ecclesia primitiua arguebat eos frequencius de ipsa lege.*

[807] DRM II, 66, Ed. SCHMUGGE, S. 157

[808] Ebd.: *Unde precipiuntur a Moyse in terra promissionis facienda, veluti exterminationem hostium ad internecionem et demolitionem cultus eorum usque ad inanitionem et similia ad observationem. Ponuntur et in lege innovata plurima, que trahuntur ad evangelia, quoniam eorum misteria spirant evangelicas superogationes.*

[809] Ebd.

4.6. Recht sprechen und Gesetze finden: Prozesse der Rechtsentwicklung

Aufbauend auf der Darstellung des Urprungs des Rechts beschreibt Radulfus die Verankerung der rechtlichen Gewohnheiten, Abläufe und Ämter in der Geschichte. Während es bei den vorherigen Auslegungen also um die Darstellung der Übergabe und Ausübung der Gesetzgebungsgewalt im Sinne eines Amtes der Verwaltung des Rechts ging, expliziert Radulfus in den folgenden Sätzen, wie genau die Rechtsfindung und -sprechung sich davon ausgehend gestaltet:

> „Daher muss die höchste und ausgesuchteste Sorgfalt das Recht prägen. Neue Rechtsfälle tauchen auf, sodass zuerst eine Streitfrage in der öffentlichen Versammlung vorgetragen wird zur Erörterung durch das Amt der Anwälte, Richter und Gehilfen. Folglich muss sich das Gericht über diese Erörterung an einem zurückgezogenen Ort zur Beratung versammeln und unter aller Zurückhaltung muss es [Anm: das Gericht] sich zusammentun zur Folgerung eines klar begrenzten Urteilsspruchs, welche dann danach in der Versammlung vorzutragen ist, sodass sie dem Gehör der Hochgebildeten und der weniger Erfahrenen mitgeteilt wird und zur Prüfung derer, denen es wichtig ist, ihre Stimme anzupassen; Und späterhin, nachdem abermals die Urteile der Stimmen über die Verordnung in Erfahrung gebracht worden sind, muss das Dekret wieder an einen abgesonderten Ort zur Umschrift gebracht werden, wenn an ihm irgendetwas wegen der Stimmabgaben verbessert werden muss. Drittens schließlich muss es in einer öffentlichen Schrift bekannt gemacht werden und mithilfe einer sachkundigen Schrift in den Provinzen verbreitet werden.“[810]

Radulfus beschreibt hier eine konkrete Art der Rechtsprechung, die er dabei keinesfalls nur als eine historische Variante darstellt, sondern mit einem gewissen normativen Anspruch versieht. Neue Gesetze machen sich demnach an Präzedenzfällen und konkreten rechtlichen Fragen, die auftauchen, fest. Diese erfordern ein Urteil, welches von den genannten Ämtern, den *officia aduocatorum et iudicum et assessorum* in dieser Weise vorgenommen werden müsse. Diese Verbindung von Rechtsprechung in konkreten Fällen und sich daraus ergebener Gesetzesfindung ist wohl auch einer der Gründe dafür, dass die begriffliche Unterscheidung

[810] LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7va.: *Unde summa et exquisita diligentia debet ius cudere . nouis emergentibus negociis ut primo questio proferatur in publicum consistorium : ad euentilandum per officium aduocatorum et iudicum et assessorum . consequenter discussionis iudicium . contrahendum est in deliberationis secretum . et omni discretione conflandum in corrolarium diffinite sentientie . quod inde secundo proferendum est . in consistorium : ut communicetur ad plurimum prudentum . et ad minus peritorum auditum et ad exquirendum eorum quorum inter est . accomodare suffragium . et postmodum iterato acceptis suffragiorum sententiis constitutionis decretum reuocandum est . in secretarium ad transscribendum . cum eo siquid fuerit ex suffragiis emendandum. Demum igitur postea tercio : in puplicum scriptum est . promulgandum et pracmatica scriptura interueniente in prouinciis uulgandum*.

nicht so sauber vorgenommen wird wie es aus analytischer Perspektive vielleicht wünschenswert wäre oder zumindest im deutschen Sprachgebrauch erforderlich scheint.

Charles Donahue hat darauf hingewiesen, dass gerade im englischen Recht vor der Wiederentdeckung des Römischen Rechts eine deutliche Unterscheidung herrschte zwischen einem durchaus schon lange existierenden positiven Rechtscorpus – etwa die Gesetzessammlungen von Aethelbert von Kent (552/560- 616/618) oder Cnut von England (995-1035). Diese wurden jedoch nicht im klassisch römischen Sinne als Grundlage für die Vorhersage von Urteilen verwendet.[811] Mit dem 12. Jahrhundert ändert sich dies dahingehend, dass die im jeweiligen Rechtscorpus festgeschreibenen Rechtssätze auch als Grundlage für die Entscheidung in einzelnen Fällen verwendet wurden.[812] Radulfus scheint hier jedoch genau die andere Richtung zu beschreiben, nämlich die Gesetzesfindung durch die Rechtsprechung in einzelnen Fällen. Zumindest ist die Verbindung zwischen einzelnem Rechtsfall und der Festlegung eines Gesetzes für ihn unmittelbar. Mit dem Ende des 12. Jahrhunderts konstatiert Donahue für England, dass sich hier auch in der säkularen Rechtsprechung eine römisch-rechtliche Prozedur in der Urteils- bzw. Rechtsfindung durchgesetzt hatte, – während das auf dem Kontinent erst später der Fall war.[813]

Als konkrete Akteure der Rechtsfindung nennt Radulfus die Ämter *advocati*, *iudices* und *assessores*[814], deren Aufgabenprofile er an dieser Stelle jedoch nicht genauer beschreibt. Die Versammlung, in der das Urteil getroffen werden soll, bestehe also in einer Zusammenkunft dieser Amtsträger und solle *in deliberationis secretum* stattfinden, also unter Ausschluss einer über die genannten Ämter hinausgehenden Öffentlichkeit. Die genaue Aufzählung der an diesen juristischen Erwägungen beteiligten Amtsträger macht gleichzeitig deutlich, dass die Person des Herrschers an dieser von Radulfus gewissermaßen idealisierten Form der Urteilsfindung zunächst keine Beteiligung zu haben scheint. Vielmehr handelt es sich hier um einen Kreis juristischer Experten, die ihr Urteil aufgrund ihrer Rechtskenntnis treffen. Neben dieser klar zum Ausdruck gebrachten Unabhängigkeit der Judikative vom Monarchen, die er hier nicht als

---

[811] Vgl. DONAHUE, C., Procedure in the Courts of the Ius commune, in: The History of Courts and Procedure in Medieval Canon Law, hg. v. Wilfried HARTMANN; Kenneth PENNINGTON, History of Medieval Canon Law, Washington D.C. 2016, S. 81f: „But the Anglo-Saxon laws certainly look like what we call law, and there is evidence, at least in some periods, that people were manipulating them in ways that we typically associate with law. The Anglo-Saxons do not, however, seem to have applied their laws to actual disputes."

[812] Vgl. ebd., S. 82.

[813] Vgl. ebd., S. 96.

[814] Die Assessoren waren in der Spätantike rechtliche Spezialisten, die jedem Gerichtsprozess beisitzen mussten, vgl. zur antiken Verwendung des Wortes Art. „assessor" in SMITH, W., A Dictionary of Greek and Roman Antiquities, London 1890, URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063:id=assessor-cn [27.04.2023; 11:43]. NIERMEYER, J.F., Mediae Latinitatis Lexicon Minus, hg. v. Co van de KIEFT; Jan, W.J. BURGERS, Jan W. J., Leiden ²2002, S. 64 weißt eine Nennung des Assessors als Ratgeber in Gericht oder am Hof am französischen Hof für das Jahr 1169 nach.

einfache Erzählung, sondern mit einem normativen Anspruch verbunden darstellt, betont er gleichzeitig, dass die Entscheidungsfindung in einer Art demokratischem Diskussionsprozess zustande kommen solle. Dieser Prozess ermögliche es, aufgrund eines Austauschs nicht nur juristischer Expertenmeinungen das Urteil zu fällen, sondern es werde auch *ad minus peritorum auditum* gebracht. Nicht nur die Rechtsgelehrten, sondern auch die (noch) Ungelehrten haben daher ein Mitspracherecht in der Entwicklung des Urteilsspruches und können durch ihre Eingebungen auch anfangs getroffene Entscheidungen revidieren. Dieser Änderungsprozess des Urteils ist dreistuftig und somit in mehreren Stufen für Anpassungen offen. Sind diese dann entschieden, führt Radulfus einen doppelten Veröffentlichungsvorgang an: Zunächst die mündliche Verkündigung, dann deren Verschriftlichung und Verbreitung dieser in den Provinzen, also über den Wirkungsrahmen des unmittelbaren Rechtsgeschäfts hinaus. Jeder Schritt dieses Vorgangs stellt gleichzeitig eine Vertiefung der Gültigkeit dieses Rechtsentscheids dar. Insbesondere die Veröffentlichung des Urteils über die unmittelbar betroffenen Teilnehmer hinaus weist auf die direkte Verbindung von Urteilsspruch und Gesetzesänderung und -findung hin. Aufgrund des beschriebenen Prozesses scheint hier das Wort der Rechts- oder Gesetzesfindung passender als das der Gesetzgebung. Bemerkenswert ist dabei außerdem, dass er hier nicht den Begriff *leges*, *legislatio* oder auch *iurisdictio* verwendet, sondern von den *emergentibus negociis* schreibt. Seine Darstellung spiegelt also keine theoretische Ordnung für eine Präzisierung oder Findung von Gesetzesentscheiden wider, sondern impliziert vielmehr ein Rechtsverständnis, dass von einem Präzedenzrecht ausgeht.[815] Zumindest ist in dieser Darstellung kein politischer Wille eines Regierenden oder Gesetzgebers ausschlaggebend für das Zusammenkommen des Konsistoriums, sondern ein konkretes Rechtsgeschäft, welches eines Urteils bedarf.

Radulfus unterscheidet dabei jedoch klar zwischen dem Entstehungsprozess eines einzelnen Gesetzes und der grundsätzlichen Gesetzgebungsgewalt. In unmittelbarer Folge dieses Absatzes schreibt er daher weiter über die Art der Gesetzeserlässe in seiner Gegenwart: Diese Erlässe seien, so Radulfus, in seiner Zeit ausschließlich dem Herrscher, genauer dem König oder Papst überlassen. In den folgenden Sätzen nutzt Radulfus die im ganzen Kapitel aufgebaute Darstellung über die göttliche Herkunft des Rechts und seine Vorstellung von Rechtsfindung und Gesetzgebung und schließt sie mit der sich daraus für ihn logisch folgenden Feststellung ab, dass auch der Gesetzgeber diesen Gesetzen gegenüber zum Gehorsam verpflichtet sei:

[815] Vgl. dazu REYNOLDS, S., The Emergence of Professional Law in the Long Twelfth Century, (Law and History Review 21/2) 2003, S. 362f.

„Heute erlässt nur der König oder der Kaiser Gesetze oder der Papst oder jene, denen diese Aufgabe speziell anvertraut worden ist. Es ist daher die erste Verfügung des Gesetzes, den Willen des Menschen dem Gehorsam anzupassen durch freiwilliges Entgegenbringen des Gehorsams, wohin im Gottesstaat ein zweifacher Zugang führt, sodass er sich von Verbotenem abwendet und Erlaubnissen und Befehlen folgt. Diesem ersten Auftrag gehorchen unzählige Gesetze, die sich auf das Erweisen von Gehorsam in Bezug auf den eigenen oder fremden Fortschritt beziehen. Von deren Beachtung aber wird niemand ausgenommen, nicht einmal der Kaiser, der sagt: ‚Es ist eine der Hoheit des Herrschenden würdige Aussage zu bekennen, dass er als erster den Gesetzen verpflichtet ist'[816], denn mag auch ein Gleicher einem Gleichen nichts befehlen und dem Urteil aller Menschen entzogen werden, so schuldet man dennoch Gott den Gehorsam und weil es erhabener als die Herrschaft ist, das Prinzipat dem Recht zu unterwerfen, wird demselben in Bezug auf den Nutzen seiner Autorität das Verdienst des Gehorsams mitgeteilt und zur Genüge angezeigt, dass er die Aufträge Gottes und der Fürsten befolgen soll."[817]

Auch hier wird wiederum betont, dass der Gehorsam dem Gesetz gegenüber frei sein muss. Gleichzeitig wird der Gehorsam als *ostium duplex in civitate dei*, also eine Notwendigkeit für den Zutritt in den Gottesstaat beschrieben. Diese Zugangsvoraussetzung schließt eben auch den Kaiser und Papst mit ein. Das Bild, das er damit indirekt von der *civitas dei* skizziert, ist das einer *civitas*, die auf der Zustimmung zu einem bestimmten *ius* beruht. Jedenfalls nimmt der Gehorsam und damit die Zustimmung zum Recht und den Gesetzen eine grundlegende Rolle ein.

Als Argument dafür, dass der Kaiser selbst nicht von dieser (freiwilligen) Gehorsamspflicht ausgenommen ist, zieht Radulfus den *Codex Justinianus* (C. 1.14.4) heran.[818] Er zitiert daraus – wie üblich, ohne darauf hinzuweisen, dass er hier zitiert – die „*digna vox*", aus einem

[816] Codex Justinianus, C. 1.14.4.

[817] LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7va: *Hodie leges condunt solus rex uel imperator . uel summus pontifex . uel illi quibus specialiter ea cura mandata est. Prima itaque legis constitutio est . uoluntatem hominis accomodare obedientie spontanea oblatione . obedientie . in quamque est . hostium duplex in ciuitate dei . ut inhibita declinet . et permissa et iussa sectetur . Huic primo mandato : innumere leges obsequuntur : quaecumque pertinent ad praestandam parientiam de profectu suo uel alieno. Ab eius uero obseruatione nemo eximitur . nec ipse imperator qui ait . 'Digna uox est maiestate regnantis se principem legibus alligatum profiteri . licet enim par pari non imperet . et omnium hominum subtrahatur iudicio : debetur tamen obedientia deo . et quia maius est . imperio iuri summittere principatum de sue auctoritatis utilitate obedientie meritum eidem intimatur . et ut mandata dei et principum abseruet : satis indicatur*.

[818] Codex Justinianus, C 1.14.4: *Digna vox est maiestate regnantis, legibus alligatum se principem profiteri, adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas*. Vgl. dazu CORTESE, E., La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico, Mailand 1962, Bd. 1, bes. S. 146, 150 and 151.

Schreiben von Kaiser Theodosius und Valentianus an den Volusiuanus, welches im vollen Wortlaut heißt:

> „Der Majestät eines Herrschers ist der Ausspruch würdig, wodurch sich derselbe an die Gesetze gebunden erklärt und deshalb hängt auch von dem Ansehen des Rechts unser eigenes ab. Und wirklich deutet es mehr Größe an, die Gewalt des Herrschers dem Gesetz unterzuordnen, als unbeschränkt zu herrschen. Durch den Ausspruch des gegenwärtigen Ediktes verkündigen Wir allgemein, was Wir Uns selbst nicht erlauben dürfen.“[819]

Indem Radulfus an dieser Stelle diesen Absatz aus dem *Codex Justinianus* zitiert, macht er schon zu Beginn seines Levitikuskommentars deutlich, in welche Tradition er sich in dieser Frage stellt.[820] Zum einen steht er damit auf der Linie seines Freundes Johannes von Salisbury, der in der Frage des Verhältnisses von König und Gesetz betont, dass der König selbst den Gesetzen dient, während er jedoch gleichzeitig *legibus solutus* bleibt.[821] Wie John Cotts darlegt, könnte Radulfus hier ebenfalls Bezug nehmen auf die zeitgenössisch entstandene *Summa Coloniensis*, die aus der Kölner Rechtsschule kommend Radulfus entweder von seinen dortigen Studien, oder über seinen Lehrer Gerard Pucelle bekannt gewesen sein könnte.[822]

Radulfus bezieht sich damit jedoch auch auf die Vorstellung des *lex digna*, welches nach Ernst Kantorowicz regelmäßig von den juristischen Kommentatoren im Zusammenhang mit der *lex regia* genannt wurde und von den beiden genannten spätantiken Kaisern ausging.[823] Diese legten darin fest, dass der Fürst auch gegenüber den Gesetzen, denen er selbst nicht unterstand,

---

[819] Übers. n. Corpus Iuris Civilis, Das römische Zivilrecht, Codex Iustiniani nach der zweiten Bearbeitung. Überarbeitete Übersetzung und Neuübersetzungen ins Deutsche von Dr. phil. Rudolf HALLER, Bd.1, S. 127. Vgl. dazu KRYNEN, J., Droit romain et état monarchique. A propos du cas français. In: Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge. Actes du colloque organisé par l'Université du Maine les 25 et 26 mars 1994, hg. v. Joël BLANCHARD, Paris 1995, S. 20.

[820] Er zitiert eben diese Stelle ebenfalls in DRM II, 3, Ed. SCHMUGGE, S. 132f.

[821] Vgl. Johannes von Salisbury, Policraticus IV, 2, Ed WEBB, Bd. 1, S. 514c : *Quid lex et quod princeps, licet sit legis nexibus absolutus, legis tamen servus est et aequitatis, geritque personam publicam, et innocenter sanguinem fundit*. Sehr deutlich wird das in Johannes' Position zum Tyrannenmord, den er als „*non modo licitum […] sed aequum et iustum*“ bezeichnet, wobei er dies darin begründet, dass der Tyrann von den Gesetzen abweicht, bzw. diese entleere und damit die Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft verliere, vgl. dazu MIETHKE, J., Gehorsam und Widerstand, Herrschaft und Freiheit in mittelalterlicher Politiktheorie, in: Habitus : Norm und Transgression in Text und Bild ; Festgabe für Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, hg. v. Tobias FRESE, Annette HOFFMANN, Berlin 2011, S. 142f. Vgl. Zur Diskussion um den römisch-rechtlichen Begriff „*princeps legisbus solutus“* (Dig. 1.3.31) auch TIERNEY, B., "The Prince is Not Bound by the Laws." Accursius and the Origins of the Modern State, (Comparative Studies in Society and History 5/4) 1963, S. 379f. KANTOROWICZ, E.H., The King's Two Bodies. A study in medieval political theology, Princeton 2016, ND v. 1957, S. 94ff, S. 104. weißt dabei auf die Unterscheidung zwischen *persona publica* und *persona privata* hin, die Johannes vornimmt. Radulfus geht weder an dieser Stelle noch an anderer auf diese analytischen Trennungen ein. Er denkt hier tatsächlich sehr viel mehr als Exeget mit dem offensichtlichen Ziel, die Einschränkung der königlichen Gewalt exegetisch einzubetten. Vgl. dazu auch PENNINGTON, K., The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition, 1200–1600, Berkeley 1993, S. 45.

[822] Vgl. COTTS, Earthly Kings, S. 167f.

[823] Vgl. KANTOROWICZ, The King's Two Bodies, S. 104.

eine moralische Verpflichtung hätte, diese selbst zu befolgen.[824] Diese Stelle steht keineswegs allein. Die Forderung nach einer Unterordnung der Monarchen unter das Gesetz taucht an verschiedenen Stellen der Kommentare Nigers auf und ordnet diesen damit in eine ideengeschichtliche Richtung unter seine Zeitgenossen ein, die sich, wenn auch nicht explizit, doch implizit gegen die klassischen römischen Rechtssätze richtete, der Kaiser nicht an die Gesetze gebunden ist.[825]

Radulfus lässt diesem Zitat eine gleichermaßen rechtliche, wie auch theologische Argumentation folgen, indem er die Digesten zitierend schreibt, dass „*licet enim par pari non imperet.*"[826] Daraus folgert er, dass zunächst der Kaiser oder Fürst rechtlich auf der gleichen Stufe stehe wie alle anderen Menschen.[827] Diese Disposition liege jedoch nicht nur in dem römischen Rechtssatz begründet, sondern theologisch auch darin, dass der König als Mensch Gott gegenüber Gehorsam schuldet.

Hierin wird die Lücke zwischen den ideengeschichtlichen Entwicklungen und den realpolitischen Gegebenheiten ebenso deutlich, wie auch in den zeitgeschichtlichen politischen Streitigkeiten zur Zeit Beckets und Nigers: Die Ideen eines die Souveränität des Herrschers einschränkenden Rechts waren im akademischen Bereich durchaus existent und – wie allein die Beispiele von Johannes von Salisbury und Radulfus Niger zeigen – auch innerhalb verschiedener Genres deklariert. Allerdings gab es keinen theoretischen oder praktischen Mechanismus dieser Theorien, der eine Einschränkung der Souveränität in der politischen Realität erfordert hätte. Es blieb also im Idealfall bei einer Selbstunterwerfung des Herrschenden unter das Gesetz, die Radulfus hier sehr klar fordert.[828] In diesem Spannungsfeld

---

[824] Vgl. ebd.

[825] Vgl. MR X, 17; LCL MS 25, fol 159r. Dabei fällt seine Auslegung der Darstellung der Monarchie im Kontext der Königkritiks Samuels in 1 Sam 8 aus dieser Einstellung heraus – hier schreibt er ausgehend vom biblischen Text, dass im Gegenteil zur Herrschaftsform der *duces* und der *iudices* der *rex* selbst der *dominus legum est*. Dieser Gegensatz zu der hier dargestellten rechtlichen Haltung lässt sich aus dem Kontext heraus erklären. Es geht Radulfus in seiner Auslegung von 1 Sam 8 um die Darstellung der Negativentwicklung der verschiedenen politischen Formen. Eben aus dieser Kritik der grundstätzlich möglichen Verfügungsgewalt des Herrschers über die Gesetze schließt er sich auf Grundlage des Römischen Rechts diesen Forderungen der Bindung des Königs an die Gesetze an. Vgl. Kap. 5.2.3. Zur zeitgenössischen Diskussion um die *Lex regia* vgl. BUC, L'ambiguïté du livre, S. 246-260.

[826] Nämlich den viel zitierten Grundsatz „*Par in parem non habet imperium*" der sich aus Dig. 4.8.4. ableitet, vgl. dazu PENNINGTON, The Prince and the Law, S. 129, Anm. 35.

[827] Hier schwingt wieder die kirchenväterliche Vorstellung der *aequalitas* aller Menschen mit, auf die später noch eingegangen wird, vgl. dazu STRAW, Gregory the Great, S.86f.

[828] Vgl. LEE, D., Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought, Oxford 2016, S. 19: „But without a formal mechanism for control in cases where such norms were violated, the best medieval theorists could do was entreat rulers to subject themselves to the law." Wobei hier angemerkt warden muss, dass die folgende Feststellung Lees, dass das Problem der Denker des mittelalterlichen Konstitutionalismus vor allem darin verwurzelt war, dass Autorität immer „personalisiert" gedacht wurde, er schreibt sogar „privatized". Der weiter oben dargestellte Denkstrang Nigers skizziert aber gerade einen Weg aus dieser „Privatisierung" heraus, indem das *magisterium* einen auch legislativ maßgeblichen Platz zugewiesen bekommt. Vgl. auch PENNINGTON, The Prince and the Law, S. 38, 45. Zum Aspekt des Verhältnisses von königlicher und kaiserlicher Souveränität im römischen Recht vgl.

der Aufnahme antiker Rechtsgrundsätze in einen politischen Kontext, der weiterhin maßgeblich durch die politischen Strukturen eines heiligen, von Gott legitimierten und stark an die Person gebundenen Königtums geprägt war, entwickelten sich die ersten Ansätze eines konstitutionalistischen Denkens.[829]

In seiner Darstellung der Rechtsprechung wird also zunächst deutlich, dass das Fällen eines Urteils und das Finden eines neuen Gesetzes unmittelbar zusammenhängen. Radulfus Niger geht also hinsichtlich der Entstehung neuer Gesetze von einem Präzedenzrecht aus. Das Finden dieses Urteils und damit auch des neuen Gesetzes ist dargestellt als ein zunächst vom Monarchen unabhängiger Prozess zwischen Rechtsexperten und Öffentlichkeit. Dieser Prozess entwickelt sich, so Radulfus, zwischen geheimer Beschlussfindung und öffentlicher Diskussion, zwischen der Meinung von Rechtsgelehrten und dem Einwand der Ungelehrten und finde schließlich ein diskursrechtliches Ergebnis, welches durch eine schriftliche, wie mündliche Verbreitung rechtlich manifestiert werde. Diese systematische Darstellung ergänzt Radulfus durch die historische Beschreibung seiner Zeit, in der es der Monarch ist, welcher die Gesetze erlässt. Die Funktionalität des Rechtssystems konstatiert Radulfus dabei zum einen in der Freiwilligkeit der „Anpassung des Willens des Menschen an das Gesetz“[830] und dem sich daraus ergebenden Gehorsam gegenüber dem Gesetz. Beide Aspekte, die Freiwilligkeit und der Gehorsam, finden in diesem Denksystem ebenso Anwendung auf den König, welcher zwar römisch-rechtlich *a legibus solutus* ist, jedoch nur durch eine freiwillige Unterordnung unter das Recht dem für ihn ebenso notwendigen Gehorsam gegenüber Gott gerecht werden kann.

ULLMANN, W., The Development of the Medieval Idea of Sovereignty, (The English Historical Review LXIV/CCL) 1949, S. 3.

[829] Vgl. TIERNEY, B., Religion, law, and the growth of constitutional thought, 1150-1650, Cambridge 1982, v.a. S. 10-14 beschreibt dieses Spannungsfeld zwischen sozialer und politischer Realtiät des 12. und 13. Jahrhunderts auf der einen und der Wiederentdeckung römisch-rechtlichen, sowie aristotelischen Ideen im akademischen Bereich auf der anderen Seite überzeugend, vgl. etwa S. 12: „Medieval intellectuals approached the problems of their society with ideas formed in the earlier, sophisticated civilisations of Greece and Rome. But they did not merely repeat those ideas, parrot-like. They blended the ancient ways of thought with their own Christian world-view; they used classical concepts to rethink the political experience of their own society; and in doing these things they created much of the substructure of later constitutional thought.” Tierney geht dabei weiterhin auf die Dualität zwischen Kirche und Staat ein, die in dem Spannungsfeld von „politischer Erfahrung“ und ideengeschichtlicher Entwicklung den maßgeblichsten Rahmen gab. Dass die Kirche unter Einfluss von Gratian und der Kanonisten des 12. und 13. Jahrhunderts als erste politische Konsequenzen daraus zog, macht Tierney deutlich, indem er die ideengeschichtliche Entwicklung der Vorläufer konziliaristischen Denkens in diesen Jahrhunderten zeichnet, vgl. dazu ebd., S.13; DERS., Foundations of the Conciliar Theory. The contributions of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism, Cambridge 1955, v.a. S. 8ff. Für die neuere Forschung vgl. v.a. BERNARD, G. W., Law, Justice, and Covernance: New Views on Medieval Constitutionalism, in: Law, governance, and justice. New views on medieval constitutionalism, Leiden 2013, S. 331-342.

[830] Vgl. LK I, 6; LCL MS 24, fol. 7va.

4.7. Iurisdictio: Über die Ausübung des Rechts

Auf die Art und Weise der Rechtsprechung kommt Radulfus im Kontext seiner Auslegung von Num 19,4-5 zu sprechen.[831] Die Bibel schreibt hier: „Der Priester Eleasar nimmt mit seinem Finger etwas von ihrem [des Opfertiers] Blut und spritzt damit siebenmal gegen die Vorderseite des Offenbarungszeltes. Darauf verbrennt man die Kuh vor seinen Augen. Ihr Fell, ihr Fleisch und ihr Blut, alles soll man verbrennen, samt ihrem Mageninhalt.“[832] Radulfus nutzt dies und die folgenden Verse aus Numeri, um über das Amt des Richters zu schreiben. Er beginnt hier wiederum mit der Bestätigung, dass die Rechtsprechung öffentlich sein muss und geht dann – mit sprachlicher Anlehnung an den Bibeltext – weiter auf das Richteramt selbst ein. Er baut dies exegetisch auf, indem er die Opferung der Kuh durch den Priester der Ausübung der Rechtsprechung durch den Richter allegorisch zur Seite stellt:

> „*Immolabitur uacca et exercebitur iurisdictio in puplico: hoc modo. Judex habens iurisdictionem suo adiutorio immolata ipsa per exercicium : tinget in sanguine sollicitudinis : digitum sue discretionis et asperget septies : hoc est temporaliter : contra fores tabernaculi ecclesie dei. Sunt enim fores ecclesie dei misericordia et ueritas . quarum obsequio . secundum spiritus sancti dona : fuerit iurisdictio . Siue contra fores has aspergit iurisdictio : quia cum rigor ecxercetur : aduersatur quodammodo misericordie . et cum levitas indulgetur : ueritati iusticie . quod tamen sit legitime . spiritus sancti moderamine : pro loco . et tempore . pro persona uel delicto . et multiplici ratione comburet eam immolatam cunctis uidenitbus.*“[833]

So wie das Blut auf die Tore des Offenbarungszeltes gesprengt werden soll, müsse sich die Rechtsprechung auf die „zwei Tore der Kirche Gottes“, die Wahrheit und Barmherzigkeit beziehen, indem die Art und der Grad der Strenge der Gesetzgebung an eben diesem Verhältnis der Rechtsprechung zu Wahrheit und Barmherzigkeit festgemacht werden würden.[834] Die Siebenzahl der Besprengung legt er als Verweis auf die Weltlichkeit der Rechtsprechung aus. Er ordnet sie also auch hier zunächst nicht der geistlichen, sondern der weltlichen Sphäre zu, obgleich sie der Lenkung des Heiligen Geistes unterstellt auch durch diesen legitimiert bleibt.

---

[831] Hier sei nochmals auf die schon erwähnte begriffliche Unterscheidung hinzuweisen zwischen Rechtsprechung, Gesetzgebung und Urteilsfindung. In diesem Kontext geht es tatsächlich um den Prozess der Rechtsprechung im konkreten Fall bzw. den Gerichtsprozess selbst.

[832] Num 19,4-5.

[833] NK III, 19; LCL MS 23, fol. 34 ra.

[834] Vgl. zu diesem Bedeutungspaar BUC, Pouvoir royal et commentaires de la Bible (1150-1350), (Annales. Economies, sociétés, civilisations 44/3) 1989, S. 696f, der für das Hohe Mittelalter *misericordia* und *iustitia* als „homologes Paar“ ausmacht. Vgl. dazu auch DERS., L’ambiguïté du livre, S. 51 und insbesondere S. 177f, wo er für das zwölfte Jahrhundert eine immanente Verbindung des Verhältnisses von *iusticia* und *misericordia* zu *regnum* und *sacerdotium* ausmacht.

Über den Priester selbst und dessen moralische Disposition schreibt Radulfus in seiner Auslegung zum folgenden Vers (Num 19, 6-7): „Dann wäscht der Priester seine Kleider, badet seinen Körper in Wasser und kehrt nachher ins Lager zurück; der Priester bleibt aber bis zum Abend unrein." Die hier genannte Reinigung bezieht sich darauf, dass der Richter selbst durch seine persönlichen Defizite dem Anspruch des Amtes der Rechtsprechung nicht genüge und deshalb regelmäßiger „Reinigung" bedürfe. Radulfus beginnt dabei mit der Beschreibung des richterlichen Amtes als: „*[…] iudex uicarius iurisdictionis : demum introibit in castra . emundatis status sui uestibus conscientia . Introibit inquam . castra discipline christiane . consummato profectu suo […]*"[835] Der Richter als *vicarius* der Rechtsprechung impliziert zunächst eine politische Legitimation dieses Amtes als Vertreter der Judikative. Es stellt den *iudex* als „Stellvertreter" des eigentlich Handelnden dar, womit hier jedoch nicht der König gemeint ist, sondern die *iurisdictio* selbst.[836] Im vorangehenden Kapitel wird dies ergänzt durch die Darstellung des Richters als Hilfe der Rechtsprechung oder aber des Königs oder des Volkes.[837] Die Waschung der Kleider des Priesters legt Radulfus hier mit der Waschung des Gewissens des Richters aus, nachdem dieser eben die Aufgabe der Ausführung der Rechtsprechung übernommen hat. Eine Reinigung seines persönlichen Gewissenszustandes sei also Voraussetzung für die Amtsausübung des Amtes des *vicarius iurisdictionis*. Das Lager, in das der Priester nach seiner Reinigung zurückkehrt, legt Niger als die christliche Lehre aus, zu der der Richter nach der Gewissensreinigung immer zurückkommen müsse. Der Frage, welche möglichen Fehler ihn bei der Ausübung der Rechtsprechung hindern könnten, wendet sich Radulfus in den folgenden Sätzen zu, wenn er über den Richter schreibt:

> *„[…] instituto iurisdictionis exercicio . in cautela et cura : et maculatus erit usque ad uesperam . quia non erit sine culpa omnino : iudex quoniam diu aliquid mali supererit in officio expurgations : uel cum ipse aliquid deliquerit . uix enim est ut exerceatur iurisdictio adeo plene et equo libramine : quo minus aliquid desit de perfectione.*"[838]

Das Amt fordere vom Richter also einen hohen moralischen Anspruch, den einzuhalten ihm gleichzeitig die Beschäftigung mit verschiedenen Übeln in seinem Amt erschwere. Er selbst dürfe, um Urteile über andere sprechen zu können, keine Verfehlung begehen, so Radulfus deutlich. Er ergänzt das an der weiter unten zitierten Stelle im Paralipomenonkommentar noch deutlicher mit der Forderung, der Richter dürfe sich nicht durch irgendeine Begierde leiten

[835] NK III, 19; LCL MS 23, fol. 34rb.
[836] Hier steht er ganz in der Tradition Johannes von Salisburys, der den Fürsten als Instrument der Gerechtigkeit darstellt, wie KANTOROWICZ, The King's Two Bodies, S. 96f darstellt.
[837] NK III, 18; LCL MS 23, fol. 34ra: *[…] videlicet adiutori iudici : quoniam iudicum adiutorio traditur iurisdictio ; uel a principibus, uel etiam a populo.*
[838] NK III, 19; LCL MS 23, fol. 34rb.

lassen.[839] Diese Forderung nach der moralischen Reinheit des Amtsträgers steht dabei in direkter Parallele zu den Anforderungen, welche Radulfus dem König zuschreibt, und gründet auf der zu Nigers Zeit vorherschenden Idee der inneren Reinheit der Kirche als Grundlage für das Gelingen des äußeren Kampfes.[840]

Im Paralipomenonkommentar widmet Niger sich im Rahmen einer längeren Auslegung zum Rechtsprozess, auf deren exegetischen Kontext folgend noch eingegangen wird, noch einmal dem moralischen und geistlichen Anspruch, der seines Erachtens nach mit dem Richteramt verbunden ist. Er beginnt dabei mit der Erinnerung daran, dass die Rechtsvorsteher sich in ihrem Handeln vor ihrem Schöpfer rechtfertigen müssen:

> „Wer bei den Vorstehern aufgenommen wurde oder hinzugefügt wurde, muss dauernde Furcht haben, damit er keinen Anstoß erregt bei dem Schöpfer, von dem er die Macht bekommen hat, den Vorsitz zu haben und zu richten. Er muss daher Fleiß, Bedacht und Rat haben, damit ihn nicht seine Begierde zu irgendetwas Unerlaubten führt.“[841]

Zu diesem Aufruf ergänzt Niger weiter die Notwendigkeit der brüderlichen Liebe und der achtsamen Ehrlichkeit und ermahnt, die Verurteilung der ihm Unterstellten sorgsam zu bedenken.[842]

Im Rahmen der Aufzählung der Nachkommen Levis im Paralipomenon widmet sich Radulfus weiterhin der juristischen Behandlung eines öffentlichen Streitfalls. Er beginnt damit, dass er den Namen Lobeni als *regula mea* oder *filius meus* interpretiert.[843] Er schreibt weiter:

> „Wenn ein Fall an die Öffentlichkeit kommt und dessen Gerichtsverhandlung anhängig ist, wird die Regel und Lehre dem Richter vorgestellt, damit er jeden der Litiganten so untersucht, als wäre er sein eigener Sohn, bis er die Wahrheit des Falls erkennen kann.“[844]

Und über Semei, den zweiten Sohn Gersons, exegetisch auslegend schreibt Radulfus:

> „Er muss nicht nur auf die Lehre des Rechts Acht geben, die in der Öffentlichkeit durch die Ämter der Anwälte vorgetragen wird, sondern er muss auch seine eigene Vernunft um Rat fragen, damit, wann auch immer ein Fall untersucht wird, er beim Richten nach

---

[839] Vgl. PK II, 30; LCL MS 27, fol. 28ra.
[840] Zur weiteren Ausführung und weiterführenden Literatur vgl. Kap. 5.2.3.
[841] PK II, 30; LCL MS 27, fol. 28ra: *Qui assumptus est . uel additus ad praelationem . iugem habere debet pauorem . ne offendat creatorem . a quo suscepit potestatem presidendi . et iudicandi. Debet etiam habere assiduum cogitatum et consilium : ne libido trahat eum ad aliquod illicitum.*
[842] Ebd. weiter, PK II, 30; LCL MS 27, fol. 28ra: […] *Sed et prae occulis assidue debet fraternum amorem habere . et honestatem attendere . et dampna subjectorum recte ponderare*.
[843] PK II, 27; LCL MS 27, fol. 27vb: *[…] interpretur Lobeni regula mea uel filio meo*.
[844] Ebd. weiter, PK II, 27; LCL MS 27, fol. 27vb: *Cum in medium causa proponitur et eius cognitio uentilatur . regula et disciplina iuris iudici anteponitur . ut secundum eam utique litigatori tamquam filio suo cognoscat . donec ueritatem cause agnoscat*.

> Recht und Billigkeit[845] entsprechend seinem Ermessen handelt und, auch wenn bezüglich des Vorfalls, um den es geht, keine Rechtsverordnung gefunden wird.“[846]

Die folgenden Kapitel gehen in dieser Weise weiter, sodass der ganze Stamm Levis ausgelegt wird hinischtlich der verschiedenen Rollen, Funktionen, Notwendigkeiten und Aspekte der Rechtsprechung. Dabei ist hier der exegetische Bezug zum Bibeltext kaum noch vorhanden. Es scheint Radulfus tatsächlich viel eher darum zu gehen, verschiedene Aussagen zum Rechtsprozess zu verorten, wie etwa über ein grundsätzliches Wohlwollen des Richters: „Und zwar muss der Richter offenkundig bei jedem Fall den Streitparteien von Anfang an gewogen sein, damit, wenn er jeder Parteilichkeit fern ist, der Prozess selbstständig läuft.“[847] Die Dichte an römisch-rechtlichem Vokabular, das Radulfus in diesem Kontext verwendet, scheint darauf zu verweisen, dass er sich damit keineswegs nur an ein theologisches Publikum wendet,[848] sondern an ein wesentlich breiteres, juristisch versiertes oder zumindest interessiertes. Dabei tritt auch immer wieder ein gewisser kritisch-ironischer Unterton zutage, wie etwa in folgendem Absatz:

> „Iaath, sein Sohn, wird ausgelegt als Angst; Jedenfalls ist es eine furchterregende Angelegenheit, vor Gericht zu gehen, weil dessen Ausgang ungewiss ist und es eine teure Strapaze ist, was die Spenden angeht, die den Gerichtshelfern gegeben werden und was die Löhne angeht, die den Anwälten gegeben werden, oder, wenn der Urteilsspruch durch das Gericht aufgestellt wird, muss man fürchten, dass er nicht zugunsten der Strafe übergangen wird.“[849]

Neben der Darstellung des Gerichtsverfahrens als einer kostspieligen und durchaus riskanten Angelegenheit, schwingt hier auch eine unterschwellige Kritik an den hohen Gehältern der Juristen mit.[850] Dennoch ist die Beteiligung an verschiedenen juristischen Gehilfen für die

---

[845] Vgl. zum Schiedsspruch „*ex aequo et bono*“ COING, H., Zur Entwicklung des Schiedsvertrages im Ius Commune, Die amicabilis compositio und der Schiedsspruch ex aequo et bono, in: Festschrift für Heinz Hübner zum 70. Geburtstag am 7. November 1984, hg. v. G. BAUMGÄRTEL; H.-J. BECKER; E. KLINGMÜLLER; A. WACKE, Berlin 1984, S. 37.

[846] PK II, 27; LCL MS 27, fol. 27vb: *Non solum est attendenda ei disciplina iuris proposita in medio . per officia aduocatorum . sed etiam propria ratio sua consulenda . ut quandoque causa cognita pro suo agat arbitrio . in iudicando ex bono et equo . et quando de casu unde agitur nulla inuenitur iuris constitutio.*

[847] PK II, 28; LCL MS 27, fol. 27vb: *Et quidem in omni causa iudex patet beniuolus esse debet litigatoribus ab inicio . ut omni deducta personarum acceptione . […].*

[848] Ein weiteres Beispiel wäre im folgenden Kapitel seine Verwendung der Wortgruppen „*de iure*“ und „*de facto*“, in folgendem Kontext: „[…] etwas, das aus dem Urteil heraus geschieht, als Konsequenz entweder von Gesetzes wegen oder nach den Tatsachen“; im Original: *[…] que accidunt de iudicio . ex consequentia siue de iure siue de facto;* vgl. PK II, 30; LCL MS 27, fol. 27vb.

[849] PK II, 30; LCL MS 27, fol. 27vb: *Iaath filius eius . quod interpretatur pauor . utique meticulosa res est ire ad iudicium . quia dubius est euentus eius . et sumptuosa uexatio circa sportulas que dantur apparitoribus . et circa salaria que dantur aduocatis . Siue cum sententia ex iudicio proponitur . timendum ne praetereatur . pro pena.*

[850] Diese Kritik wird im Kontext der Auslegungen zum *ius civile* noch ergänzt, vgl. dazu auch BELLOMO, M., The common legal past of Europe 1000-1800, übers. v. Laura COCHRANE, (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 4) Washigton D. C. 1995, S. 114f., der hier darauf verweist, dass diese Kritik am Juristenstand

erfolgreiche Durchführung eines Prozesses notwendig, wie Radulfus einige Zeilen weiter in seiner Interpretation von Iddo, dem Sohn von Joah (1 Chr 6,21), erörtert:

> „Addo ist dessen Sohn, der ausgelegt wird als die Ausstattung [Anm: des Prozesses] oder als die Zeugen. In der Tat nützt es jedem Vorsteher, in seinem Amt eine angemessene Ausstattung zu haben, mit Gerichtshelfern und richterlichen Amtsgehilfen und ähnlichen für den Richter notwendigen Leuten. Denn es nützt ihm in seinem Verfahren Zeugen zu haben, damit, nachdem diese Pflicht beendet ist, der Gerichtstag überhaupt mühelos verläuft.“[851]

Abgesehen davon, so Radulfus weiter, solle der Richter so weit wie möglich auf Grundlage der Gesetze urteilen und nicht nach seinem eigenen Ermessen:

> „Dadurch versteht man, dass man jede Empfindung ohne jedes Hindernis der Verhandlung des Falls schuldet und den Streitparteien die entschlossene Aufmerksamkeit. Asua, dessen Sohn, wird als der Eingekerkerte ausgelegt, jedenfalls ist der Richter den Gesetzen und anderen Hilfsmitteln des Rechts verpflichtet, sodass, sobald eine Streitfrage durch irgendeinen Artikel des Rechts festgesetzt wird, sein eigenes Ermessen keine Geltung hat.“[852]

Dieses Bild des Richters als durch das Recht gebunden, ja „eingekerkert“, zeigt zum einen die Wichtigkeit des geschriebenen Rechts und zum anderen die Skepsis, welche Radulfus mit einem zu großen Ermessensspielraum der Richter begründet.

Auf die Bedeutung eines ordentlichen Gerichtsprozesses für jeden Fall krimineller Taten geht Radulfus etwas später im Paralipomenonkommentar ein. Der exegetische Kontext ist hier die

---

durchaus schon im früheren 12. Jahrhundert Tradition hat. Er nennt hier etwa die Kritik des Mauritius von Sankt Viktor, welcher über die Kuristen sagte, sie „seek knowledge not to become wise, but to prostitute themselves venally for men’s praise or for money. Thus, being unworthy of knowledge, they never truly attain it“. Vgl. auch: WETZSTEIN, T., Der Jurist. Bemerkungen zu den distinktiven Merkmalen eines mittelalterlichen Gelehrtenstandes, In: Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter, hg. v. Frank REXROTH, Ostfildern 2010, S. 259f. Neben seiner sehr kurzen Darstellung der Kritik Nigers ordnet er diese in den weiteren Kontext solcher Kritiken ein: „So sind schon im 12. Jahrhundert Habgier und Käuflichkeit als frühe Topoi der Standeskritik nachweisbar, etwa bei Petrus Cantor, der in seinen um 1190 abgefassten *Verbum abbreviatum* auch einen Traktat *Contra advocatos* aufgenommen hat: nur auf *gloriam et lucrum* sei dieses von Geldgier getriebene *genus hominum* aus, das die freien Künste und die Theologie zugunsten des Codex links liegen lasse und seine *lingua venalis* feilböte, wo doch ihr Können eine natürliche Begabung sei. Der Habgier und Käuflichkeit fügte Bernhard von Clairvaux in seinem aus der Mitte des 12. Jahrhunderts stammenden Papstspiegel *De consideratione* bereits früh einen weiteren Vorwurf hinzu: Falschheit und Lüge, das der Zisterzienser geradezu als Ausbildungsziel der Jurastudiums darstellt“. Vgl. zur zeitgenössischen Kritik an den hohen Juristengehältern auch BRUNDAGE, J.A., Legal Ethics: A Medieval Ghost Story, in: Law and the Illicit in Medieval Europe, hg. v. Ruth M. KARRAS; Joel KAYE; E. Ann MATTER, Philadelphia 2008, S. 49f.

[851] PK II, 30; LCL MS 27, fol. 28ra: *Addo filius eius . quod interpretur apparatus . uel testis . Reuera expedit omni prelato . officio suo apparatum conuenientem habere . in apparitoribus et assessoribus et similibus neccessariis iudici . Expedit etiam eum actuum suorum testem habere . ut finito officio . conuentus facilius sit in tuto.*

[852] PK II, 31; LCL MS 27, fol. 28ra: *[…] Per quod intelligitur quod omnem sensuum sine omni obstaculo disceptationi cause debeat . et litigatoribus promptam audientiam. Asua filius eius . quod interpretur incarceratus . utique iudex legibus et aliis aminiculis iuris illigatus est . ut ubi fuerint aliquo iuris articulo questio determinata . suo nichil possit arbitrio.*

Geschichte der Einsetzung von Joasch zum König von Juda und damit zusammenhängend die Hinrichtung der Königin Atalja, welche als Anhängerin Baals die Krönung Joaschs zu verhindern gesucht hatte (vgl. 2 Chr 23). Die hier relevante Bibelstelle erzählt das Ende der Königin folgendermaßen:

> „Als aber Atalja das Geschrei des Volkes hörte, das herbeilief und den König rühmte, kam sie zum Volk ins Haus des Herrn. Und sie sah: Und siehe, da stand der König auf seinem erhöhten Standort am Eingang und die Obersten und die Trompeter beim König. Und alles Volk des Landes war fröhlich und stieß in die Trompeten. Und die Sänger standen da mit Musikinstrumenten und leiteten den Lobgesang. Da zerriss Atalja ihre Kleider und rief: Verschwörung, Verschwörung! Der Priester Jojada aber ließ die Obersten über Hundert, die Vorgesetzten des Heeres, heraustreten und sagte zu ihnen: Führt sie durch die Reihen hinaus! Und wer ihr folgt, soll mit dem Schwert getötet werden! Denn der Priester hatte gesagt: Ihr sollt sie nicht im Haus des Herrn töten! Und sie legten Hand an sie, und sie ging zum Eingang des Rosstores am Haus des Königs; und sie töteten sie dort.“[853]

Radulfus interpretiert diese Stelle hinsichtlich der Notwendigkeit von Gerichtsprozessen. Er beginnt zunächst mit der Nennung des grundlegenden Verbots im Tempel zu töten,[854] geht davon ausgehend dann jedoch über den biblischen Text hinaus und schreibt:

> „Sie dürfen nicht ohne Gerichtsverhandlung verdammt werden, vielmehr müssen sie dem Gericht überlassen werden, damit sie dadurch auch rechtmäßig verurteilt werden und das ist, was vorgeschrieben wird, dass Atalja mit dem Schwert getötet werden soll. Sie muss demnach während der Anschuldigung und Entgegnung und Gerichtsverhandlung außerhalb der Kirche geführt werden, um zu erweisen, dass ihre Gesinnung sich gegen den Glauben richtet und danach muss über sie geurteilt werden, das heißt, sie muss dem Schwert des Urteils unterworfen werden. Sie darf nicht in der Kirche getötet werden, solange freilich noch keine Gewissheit über ein Verbrechen und die Vereitelung des christlichen Glaubens besteht, darf sie nicht dem Schwert des Urteils

[853] Radulfus zitiert hier den vollständigen Text der Vulgata: 2 Chr 23,12-15: *[…] quod cum audisset Atholia vocem scilicet currentium atque laudantium regem ingressa est ad populum in templum Domini cumque vidisset regem stantem super gradum in introitu et principes turmasque circa eum omnem quoque populum terrae gaudentem atque clangentem tubis et diversi generis organis concinentem vocemque laudantium scidit vestimenta sua et ait insidiae insidiae…. egressus autem Ioiadae pontifex ad centuriones et principes exercitus dixit eis educite illam extra septa templi et interficiatur foris gladio praecepitque sacerdos ne occideretur in domo Domini et inposuerunt cervicibus eius manus cumque intrasset portam Equorum domus regis interfecerunt eam ibi.*

[854] PK VI, 37; LCL MS 27, fol. 95rb: *Illa ad populum . iste ad primates populi. Illa noui regiminis ingressum . uocat insidias . quorum preter consueta indicat. Ille apud peritiores christiani regiminis feritatem ad internitionem diuidicat . ut gladio interficiatur . prius tantum extra septa templi precipitur educi . et ne in domo domini occidatur : omnino prohibetur. Qui aliquando boni . et aliquando mali et infideles inueniuntur . ut in tempore credant et in temptationis tempore a fide recedant.*

> unterworfen werden. Wenn jedoch bewiesen ist, was angestrebt wird, muss man Hand an ihr Genick legen, sodass sie durch die Ausführung des verkündeten Urteils über ihre Erhebung in das fleischliche Verderben gezogen wird, damit ihr Geist am Tage des Herrn selig wird.“[855]

Die wörtliche Auslegung des Verbots der Tötung innerhalb einer Kirche erweitert Radulfus also um die Interpretation, dass ein Angeklagter, in diesem Fall die Angeklagte, nicht ohne eine Gerichtsverhandlung verurteilt und bestraft werden dürfe. Eine solche prozesslose Bestrafung käme also nach dieser Logik in ihrer Unrechtmäßigkeit einer Tötung im Tempel respektive in der Kirche gleich. Für die Rechtmäßigkeit des Urteils ist ein Beweis sowohl der Tat als auch der Absicht hinter dieser notwendig, so Niger hier weiter. Dass unter den genannten Umständen eine Verurteilung zum Tode von ihm keineswegs grundsätzlich abgelehnt wird, wird nicht zuletzt dadurch deutlich, dass er hier damit argumentiert, dass die Todesstrafe, also die Tötung des Körpers im Falle einer rechtmäßigen Verurteilung, den Geist und die Seele für das ewige Heil retten könne.[856]

Radulfus führt dieses Bild noch weiter und legt in den folgenden Zeilen die Bedeutung des „Rosstors am königlichen Palast“ aus, welches im Bibeltext als der Ort beschrieben wird, an dem die tyrannische Königin schließlich hingerichtet wurde (2 Chr 23,15). Diese *porta equorum*, wie das Tor in der Vulgata genannt wird, interpretiert er folgendermaßen:

> „Als sie also durch das Rosstor des Königs hindurchging, wurde sie getötet. Folglich sind die Pferde der Regierung, durch die ihr Befehl getragen wird, die Beamten des Richters und die Gerichtsvollzieher. Ihre Aufgabe ist eine Art Tor des Rechts, da sich das Recht ja bis dorthin erstreckt, da es jenseits davon nur die Strafe gibt, die den Verurteilten auferlegt wird ohne jeden Widerruf. Oder aber die Pferde des Königs mit aufgerichtetem Nacken sind unbezähmbarer und ausgelassener als die anderen Pferde, sodass sie leicht nach hinten ausschlagen. Wenn man also nach der Gerichtsverhandlung und nach Urteilsverkündung nach hinten ausschlägt und den Starrsinn anlegt, muss man sofort mit der rechtmäßigen Strafe getötet werden.“[857]

---

[855] PK VI, 27; LCL MS 27, fol. 95rb-va: *[…] non sunt sine iudicio dampnandi . immo iudicio committendi sunt : ut eo et legittime dampnentur . et haec est quod praecipitur : ut Athalia gladio feriatur. Educenda igitur est per accussationem et responsionem et iudicium extra ecclesiam : ut probetur eam sentire contra fidem et postea iudicanda : haec est subicienda gladio sententie. Non est in ecclesia occidenda . uidelicet dum non constet de crimine . et fidei christiane interuersione : non est subitienda gladio sentientie. Cum autem probatum fuerit quod intendatur . inponende sunt manus ceruicibus : ut executione date sententie . de suis elationibus trahatur in interitum carnis: ut spiritus saluus fiat in die domini (1 Kor 5,5).*

[856] Auch wenn er sich an dieser Stelle nicht explizit auf eine häretische Straftat bezieht, scheint diese doch an dieser Stelle im Vordergrund zu stehen, wobei, wie in Kap. 3.2 dargestellt wurde, das Vergehen der Häresie besonders hinsichtlich der gesellschaftlich destabilisierenden Kraft verurteilt wurde.

[857] PK VI, 26; LCL MS 27, fol. 95va: *Cum ergo transierit portam equorum regis : interficiatur . Equi regiminis sunt : quibus uehitur eius imperium . uidelicet officiales iudicis . et excqutores [sic] rerum iudicatarum . Officium*

Zunächst geht mit der Auslegung des Rosstores als dem Ort der Richter die Aussage einher, dass es einen bestimmten Platz für die Rechtsprechung gebe, an dem allein ein rechtmäßiges Urteil gefällt werden könne. Die Auslegung der Richter als die „Pferde der Regierung" also als diejenigen, die den König wie Pferde „tragen",[858] gibt wiederum der judikativen Gewalt eine große Bedeutung in der politischen Vorstellung Nigers. Die Betonung, dass den Richtern und eben nicht dem König allein die rechtmäßige Verurteilung und damit auch die Verordnung der entsprechenden Strafe zukomme, wird durch diese Allegorie des Rosstores noch mehr als an anderen Stellen betont. Die zweite mögliche Auslegung, die Radulfus für das „Rosstor des Königs" anbietet, also eine Auslegung auf diejenigen Angeklagten, die sich gegen die verhängte Strafe auflehnen, ist dahingehend interessant, dass Radulfus hier davon spricht, dass eben solche *statim*, also sofort bestraft werden sollen. Wenn durch die Richter das Urteil gefallen ist, so sei es *sine ulla retractione* anzunehmen, macht Niger in diesem Kontext deutlich.

Hinsichtlich der Rechtssprechung und Urteilsfindung sieht man in den genannten Stellen sehr deutlich, dass Radulfus dem Amt des Richters und davon ausgehend auch den anderen rechtlichen Ämtern eine maßgebliche Rolle zuschreibt, mit der ein entsprechender Anspruch einhergeht. Dies ist ideengeschichtlich eine Konsequenz der stärkeren Bedeutung des geschriebenen Rechts, welche Radulfus etwa ausführt, wenn er schreibt, dass im Falle einer Streitfrage, bei der ein entsprechendes Gesetz existiert, dies Anwendung finden muss.[859] Diese Entwicklung führte historisch wiederum zu einer Ausbildung der Gruppe hochspezialisierter rechtlicher Profis, die im 12. Jahrhundert eine wachsende Bedeutung sowohl in der Ausübung des Rechts als auch in der Weiterentwicklung des Rechtssystems bekamen.[860]

---

eorum est porta quedam iuris : quoniam eo usque ius extenditur . quoniam ultra sola pena est que irrogatur dampnatis . sine ulla retractatione . Siue equi regis erecte ceruicis magis indomiti sunt . et petulci quam alii equi : ut facile recalcitrent . Cum ergo in iudicio habito data sententia recalcitrat . et induit obstinationem : statim legittima ultione feriendus est.

[858] Hierbei ist zu betonen, dass die Pferde als edelste Tiere auch den Wert der Richter für die Gesellschaft allegorisch darstellen, vgl. dazu insbesondere die Auslegungen von Raimundus Lullus, Libro de la orden de caballería, Ed. CAXTON; ADAMS, S. 25f: „the most noble beast". Vgl. dazu auch FRIEDRICH, U., Der Ritter und sein Pferd Semantisierungsstrategien einer Mensch-Tier-Verbindung im Mittelalter, in: Text und Kultur. Germanistische Symposien Berichtsbände. hg. v. Ursula PETERS, Stuttgart 2001, S. 245- 267.

[859] PK II, 31; LCL MS 27, fol. 28ra: *[…] ut ubi fuerit aliquo iuris articulo questio determinata . suo nichil possit arbitrio.*

[860] Vgl. WETZSTEIN, Der Jurist, S. 245f. Er betont jedoch, dass die wirkliche wissenschaftliche Beschäftigung mit den römischen Rechtsquellen noch während des gesamten 12. Jahrhunderts hauptsächlich auf Oberitalien fokussiert war. Gerade für England macht er mit Verweis auf TUCKER, P., First Steps towards an English Legal Profession. The Case of the London ›Ordinance of 1280‹, (English Historical Review 121) 2006, S. 361–384 deutlich, dass seine professionelle juristische Ausbildung hier erst viel später erfolgte. Vgl. auch: BRUNDAGE, J.A., Legal Learning and the Professionalization of Canon Law, in: Law and Learning in the Middle Ages. Proceedings of the Second Carlsberg Academy Conference on Medieval History 2005, hg. v. Helle VOGT; Mia MÜNSTER-SWENDSTEN, Copenhagen 2006, S. 5–27; zur Entwicklung der Einbeziehung des Römischen Rechts, v.a. der Digesten in die Ausbildung von Richtern vgl. auch HOEFLICH, M; GRABHER, J.M., The Establishment of Normative Legal Texts, in: The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX, hg. v. Wilfried HARTMANN; Kenneth PENNINGTON, Washington 2008, S. 3f.

Die Rechtsprechung ist also nach Radulfus zunächst gebunden an die Lehre des Rechts einerseits und die damit für ihn eng verbundene *disciplina fidei* andererseits. Aus Letzterer ergäben sich Wahrheit und Barmherzigkeit als Stellschrauben des *rigor*, der Strenge in der Rechtsprechung, welche wiederum als Ziel *iustitia* und *veritas* habe. Die Durchführung einer derartigen *iurisdictio* hänge vor allem von der moralischen und inneren Disposition des Richters (und in zweiter Reihe auch seiner Gehilfen) ab, denn dieser müsse neben den Gesetzen auch nach seinem eigenen Ermessen und auf Grundlage seiner Vernunft entscheiden. Entsprechend des Zusammenhangs von innerer Reinheit und äußerem Kampf betont Radulfus daher die Notwendigkeit einer Reinheit des Richters, insbesondere von eigenen Motiven. Dies ist insbesondere von Bedeutung, da er die richterliche Gewalt als bede utende Stütze der politischen Herrschaft versteht. Die Form des Gerichtsprozesses hat schließlich ihren letzten konstitutiven Faktor wiederum in der Öffentlichkeit des Prozesses, wobei dabei die Bedeutung vor allem darin liegt, dass im Rechtsdenken Nigers jedem das Recht auf einen solchen Prozess zusteht.

4.8. Öffentlichkeit und Abgrenzung: Der Rechtsprozess als politisches Instrument

> „Der Herr sprach zu Mose: Gebiete den Israeliten, jeden aus dem Lager zu schicken, der an Aussatz oder an einem Ausfluss leidet, und jeden, der sich an einer Leiche verunreinigt hat! Ob Mann oder Frau, schickt sie hinaus, aus dem Lager sollt ihr sie hinausschicken! Sie dürfen das Lager nicht verunreinigen, in dessen Mitte ich wohne“[861],

so beginnt das fünfte Kapitel des Buches Numeri. Für Radulfus bietet dieses Kapitel eine ideale Ausgangslage, um grundsätzliche rechtliche Prinzipien auszulegen. Er beginnt mit der schon erwähnten direkten Verbindung der Einsetzung der kirchlichen Ämter durch Mose und führt diese Auslegung weiter, indem er darstellt, was die Umsetzung dieser gesetzlichen Forderung in Numeri für seine Gegenwart bedeutet. Das Lager der Israeliten – in seiner Auslegung die Kirche – müsse von den Amtsträgern zuerst von allen Verbrechen gereinigt werden. Was darunter genauer zu verstehen ist, ist erahnbar – es sind die Verbrechen gegen die Lehre der Kirche, vor allem Häresien, also *pravae doctrinae* und Schismen.[862] Damit führt er die im

[861] Num 1,1-3.

[862] NK I, 85; LCL MS 23, fol 18ra: *[…] unde primum iniungit eis facienda . malorum expurgationem : ne mali bonorum profectum inpediant . et castrorum exercicia contaminent. Primum ergo manifesta mala sunt eliminanda : ut obiciantur heretici . qui errores ueritati commiscent : ut quasi pustule errores appareant. Qui etiam semine fluit . ut praue doctrine adhereat . uel eam doceat . siue etiam manifeste turpituderi insideat . ut fornicationi . uel adulterio. uel simili uicio . eiciendus est ab ecclesie consortio. Quasi etiam pollutus est super mortuo . dum anathema uel crimini alteri . et simili uetito se inmiscuit: excommunicetur . et de castris ecclesie propellatur . perfecte igitur discolus aperte male senciens hereticus et aperte male agens . uel docens . semini fluus scismaticus*

Kontext des Richteramtes erwähnte Dualität von innerer Reinigung und äußerer Handlungsfähigkeit weiter.[863] Diese Übertragung der körperlichen Unreinheit auf die Unreinheit der Lehre entspricht der Denkweise Nigers, die im Rahmen der Ausarbeitungen zur e*cclesia* schon deutlich wurden.[864] Während die patristische Auslegung die Sünden und seelische Unreinheit des Individuums im Fokus hatte, überträgt Radulfus die strengen Reinheitsgesätze der Juden auf die Kirche bzw. die Gesellschaft als Ganzes. Er systematisiert sie also in gewisser Weise.

„Das taten die Israeliten: sie schickten sie aus dem Lager, wie der Herr zu Mose gesagt hatte.“[865], geht der Text der Bibel weiter. Radulfus legt dies aus, indem er die Weise der Rechtsprechung und vor allem ihrer Ausführung erläutert:

> „Und die Kinder Israels machten es so und schickten sie vor das Lager hinaus; wie der Herr zu Mose geredet hatte (Num 5,4). Was aber ist darüber hinaus das Urteil in öffentlichen Verbrechen? Bei einem Rechtsfall wird, nachdem er durch das Zeugnis von Auswärtigen bestimmt wurde, und in öffentlicher Abhaltung Betrug, Laster oder Verbrechen festgestellt wurden, durch die öffentliche Autorität der Herrschenden mit Gott gesagt, was zu tun ist, da dies öffentlich ausgeführt werden muss. Die Kirchengesetze und Gesetze und Statuten der Väter sind darin einig und ordnen dies an und tun dies. Der Apostel befahl die Ehebrecher öffentlich aus der Kirche zu werfen und öffentlich gewordene Verbrechen brauchen keine Anschuldigung und auch nicht irgendeine Kenntnis des Richters, sie brauchen jedoch die Vollstreckung.“ [866]

Eine maßgebliche Rolle spielt bei diesem Vorgehen also wiederum die Öffentlichkeit des Prozesses, wie auch der Vollstreckung des Urteils. Radulfus führt zur Argumentation der Öffentlichkeit des Prozesses die *canones*, *leges* und *statuta patrum* an, welche sich in dieser

---

. et aperte prohibitis insistens pollutus super mortuo : hec inquam criminia quasi notoria : mandantur magis executioni uindicte.

[863] Diese Dualität ist eines der Hauptthemen in *De re militari*, vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 57ff zum „*peccatis-exigentibus*“ Motiv, welches Radulfus schon in der Einleitung zu *De re militari* verwendet, vgl. DRM Prolog, Ed. SCHMUGGE, S. 92: *Cum autem Palestina ob insignem tipum fecunditatis sue effluentis lacte et melle multis retro temporibus et a multis hostiliter occupata fuerit, nostro quoque tempore capto rege in bello et occisis et captivatis principibus et populo terre peccatis hominum exigentibus, asportato etiam ligno vivifice crucis, a Sarracenis occupata est.* Radulfus steht damit ganz im „Mainstream“ seiner Zeit. Vgl. dazu insbesondere die derzeit in Publikation befindliche Dissertation von Alexander Marx, welche er dankenswerterweise zur Verfügung gestellt hat: MARX, A., Die Predigt des Dritten Kreuzzuges (1187-92). Religiöse Gewalt im Schatten der Exegese, Wien 2019, hier insb. S. 505ff.

[864] Vgl. Kap. 3.2.

[865] Num 5,4.

[866] NK I, 85; MS 23, fol 18rb: *Fecerunt que ita filii Israël . et eiecerunt extra castra : sicut locutus est dominus. Quod sit praeter iudicium in notoriis criminibus . ordinata causa per exteriores contestatione habita in publico de maleficio uicio . uel crimine manifesto : auctoritate publica principantium cum deo fieri dicitur . quoniam publica est executio . his canones et leges et statuta patrum consentiunt . et statuunt . et faciunt . Apostolus publicum fornicatorem eici de ecclesia iussit . et manifesta crimina accusatione non indigent : neque aliqua iudicii cognitione . sed tantum executione.*

Frage einig waren. Was genau das Wort „*publicus*“ im zeitgenössischen mittelalterlichen Kontext bedeutet, ist bekanntlich auch über den rechtlichen Rahmen hinaus Gegenstand von weitreichenden wissenschaftlichen Diskussionen.[867] Wortwahl und Wissenskontext von Niger legen hier jedoch einen starken Bezug auf das römische Rechtsverständnis von *publicus* nahe, wie Christoph Mayer in seinem maßgeblichen Aufsatz zum „Publicum als Instrument spätmittelalterlichen Rechts“ darstellt:

> „Hier [im Römischen Recht] meint *publicus* zunächst das, was dem Volk (*populus*) und dem gemeinen Gebrauch offensteht, sodann was den Staat (*res publica*) betrifft, d. h. etwa sein Eigentum, seine Strafgerichtsbarkeit und vor allem sein Wohl, die *utilitas publica*. Anders als im deutschen Recht des Mittelalters, wo dem Öffentlichen das Heimliche gegenübersteht, findet *publicus* im Römischen Recht sein Gegenstück in *privatus*, d. h. was den Einzelnen, der kein Amt im Gemeinwesen bekleidet, angeht. Die von römischen Juristen entwickelte Unterscheidung zwischen ius publicum und ius privatum bezieht sich demgegenüber vor allem auf die Normen und Rechtsgebiete, die das Recht der *res publica* bzw. des Einzelnen regeln, wobei das *ius publicum* dem *ius privatum* übergeordnet ist.“[868]

Meyer konstatiert im Folgenden, dass dieses antike Verständnis von *publicus* im Mittelalter weitestgehend verloren gegangen sei und eben erst mit dem 12. Jahrhundert eine „bescheidene Renaissance“ erlangte.[869] Für das Verständnis der Verwendung von *publicus* bei Radulfus Niger scheint jedoch dieses antike Verständnis für die Verwendung des Wortes durchaus ausschlaggebend zu sein. In dem Zusammenhang, in dem Radulfus den Begriff hier verwendet, bezieht er sich nämlich auf die genannte zweite Bedeutungsebene des Begriffs, also dem Bezug auf die *res publica*. Sowohl die Rechtsprechung, als auch die Ausführung des Rechts fallen nach seinen Ausführungen in diesen staatlich-öffentlichen Raum (*auctoritate publica principantium; publica est executio*). Diese staatlich-öffentliche Position des Rechts müsse demnach natürlich gewissen Kriterien entsprechen, wie der Notwendigkeit von Zeugen und vor allem der Übereinstimmung mit den Kanones, den Gesetzen und den *statuta patrum*. Der

---

[867] Vgl. dazu etwa DONAHUE, Procedure, S. 81f., der hier deutlich macht, dass zum Beginn des 12. Jahrhunderts gerade im angelsächsischen Raum keineswegs von einer klaren Unterscheidung zwischen privat und öffentlich gesprochen werden konnte. Zur Forschungsdiskussion der Bedeutung von „Öffentlichkeit“ bzw. „*Publicus*“ vgl. JASPERT, N., Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter: Zusammenfassung, in: MOOS, van, P., »Öffentlich« und »privat« im Mittelalter, (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 33) Heidelberg 2004, S. 10–35.

[868] MEYER, C., Das Publicum als Instrument spätmittelalterlicher Justiz. In: Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter, hg. v. Martin KINTZINGER; Bernd SCHNEIDMÜLLER, Ostfildern 2011, S. 91f. , vgl. auch: MÜLLEJANS, H., Publicus und privatus im römischen Recht und im älteren kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der Unterscheidung Ius publicum und Ius privatum, (Münchner theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung 14) München 1961, S. 4–61.

[869] Vgl. MEYER, Publicum, S. 92.

exegetische Bezug, also die mosaische Forderung der Entfernung aller „unreinen" Menschen aus dem Lager der Israeliten, gibt dabei den passenden Kontext, der die Rechtsprechung hier gewissermaßen als ein Instrument der Aussortierung beschreibt. Aufgabe der richterlichen Gewalt sei eben das Auffinden und Verurteilungen von „verunreinigten" Männern und Frauen und die Ausführung entsprechend der Gesetze.[870] Im Folgeschluss bedeute dies, dass die *leges* und *canones* quasi den gesellschaftlichen Rahmen schaffen würden, in welchem die Gesellschaft funktioniere. Exegetisch gesprochen stellen sie die Grenzen des *castrae*, des Lagers der Israeliten und damit eben der Kirche und der Gesellschaft dar. Hier findet auch die oben schon angeklungene Verbindung von *disciplina fidei* und *disciplina iuris* ihre exegetische Auflösung.

Eine weitere Ergänzung erfährt dieser Gedankengang in einer Auslegung im Levitikuskommentar. Radulfus interpretiert hier eine Stelle aus dem 27. Kapitel, in dem es um die Regelungen zu Gelübden und Weihegaben geht. Genauer legt er folgende Bibelstelle aus: „Aber nichts von dem, was ein Mann von seinem Eigentum an Menschen, Vieh und Feldbesitz als Banngut dem Herrn geweiht hat, darf verkauft oder ausgelöst werden. Alles Banngut ist etwas Hochheiliges; es gehört dem Herrn."[871] Radulfus nutzt diese Stelle, um die Unverfügbarkeit nicht nur sakraler Gegenstände, sondern auch geweihter Personen für profane Ämter und Funktionen zu betonen.[872] Als Beispiel für eine solche Entweihung heiliger Personen nennt er, einen Mönch als Zollwärter einzusetzen (*monachus sedeat ad theloneum*) oder ihn zu Webarbeiten einzusetzen. In diesem Kontext macht er zum einen eine Unterscheidung zwischen *officium publicum uel priuatum*, die er an anderer Stelle konkretisiert:

> „Alles Gebannte ist dem Herrn hochheilig. (Lev 27,28) nach der Weihe war eine Sache heilig und gehörte den Heiligen. Es hat die Werke und den Dienst dieser zu tragen, so wie beispielsweise die Angelegenheit oder das öffentliche Recht Sache des Öffentlichen Rechts und der Allgemeinheit ist oder an Stelle von diesen Sache des Fürsten und seiner Amtsträger. Und deshalb können solche Angelenheiten wenn sie an an Privatpersonen gebunden sind, nicht geehrt werden, ohne damit das Heilige loszukaufen und alles, was

[870] Vgl. dazu auch Kap. 3.2.
[871] Lev 27,28.
[872] Vgl. LK V, 80; LCL MS 24, fol. 66va: *Omne quod domino consecratur . siue homo fuerit . siue animal . siue ager : non uendetur nec redimi poterit. (Num 27, 1-3) Consecratur id quae transit ad sacrum et redimitur . consecratur id quod transit in sacrum et non redimitur . Res igitur sacra alii quam domino . ut prophanetur : non poterit obligari . Neque enim homo deo deuotatus ad munia publica . uel ad priuata communia opera : poterit obligari . ut monachus sedeat ad Theloneum . uel ex contractu comuni angarietur ad lauificium uel aliud simile officium publicum . uel priuatum : quod ordinem aut dignitatem consecrationis eius infatuet. Nec etiam redimi poterit : ut de sacro redeat in prophanum et commune hominum : quoniam post consecrationem efficitur sanctum sanctorum.*

> vom Menschen als Geweihtes geopfert wird, kann nicht losgekauft werden, sondern es muss getötet werden (Lev 27,29) Es kann nicht von Gott losgekauft werden, was in den Gebrauch von Laien übergegangen ist. Aber auch das geweihte Dargebrachte wird freigekauft, ja es rächt sich sogar, sodass man, so sehr bestraft wird, wie sehr man eine heilige Sache entweiht hat. Die Entweihung einer Heiligen Sache ist aber ihr Tod und deshalb ist das Sakrileg ein Kapitalverbrechen."[873]

Es geht ihm hier darum, die Trennung der beiden Bereiche des Heiligen und des Profanen zu begründen und gleichzeitig die Notwendigkeit der sauberen Differenzierung beider Bereiche voneinander zu unterstreichen. So wie – entsprechend seinen vorherigen Ausführungen und auch dem Bibeltext selbst – der sakrale Bereich und die sakrale Person nicht durch das Eingreifen von Laien profaniert werden dürfen, so darf auch der öffentliche Bereich nicht durch den Versuch von Privatpersonen, das öffentliche Recht zu übernehmen beeinträchtigt werden. Radulfus nutzt in diesem Kontext den Begriff des *ius publicum*, also wiederum einen Begriff des klassischen Römischen Rechts als Darstellung eben dieser Trennung der Zuständigkeitsbereiche zwischen Öffentlichkeit und Privatem. In den Digesten Kaiser Justinians wird die Unterscheidung zwischen Öffentlichem Recht und Privatrecht folgendermaßen definiert:

> „*Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. publicum ius est quod ad statum rei romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim."*[874]

Entsprechend den spätantiken politischen Umständen, verortet Ulpian den Bereich des Heiligen und der Priester natürlich jedoch sehr wohl im Öffentlichen Recht: *„[…] publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus constitit. privatum ius tripertitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus*."[875]

Radulfus ordnet dieses hinsichtlich der Zuständigkeit an dieser Stelle der *universitas*, oder den Fürsten und ihren Amtsträgern zu. Diese öffentliche Verortung, so Radulfus weiter, erfordert eben eine gewisse Unabhängigkeit von privaten Verpflichtungen.

---

[873] LK V, 80; LCL MS 24, fol. 66va*: Quicquid semel fuerit consecratum : sanctum sanctorum erit domino .(Lev 27,28). post consecrationem res sancta erit . et sanctorum . quorum opera et ministerio tractari habet sicut res uel ius publicum est : solius iuris publici . et uniuersitatis uel eius loco principis . et officialium eius . et ideo talia priuatorum obligatione non possunt honorari . nec facta sancta redimi . et omnis consecratio que offertur ab homine non redimetur . si morte morietur (Lev 27,29). Non potest redimi deo consecratum ut redeat ad usum laicum. Sed neque consecratum oblatum redimitur, immo punitur . ut quatenus rem sacram prophanauit : eatenus puniatur. Mors enim rei sacre est : eius prophanatio. et ideo crimen capitale est sacrilegium.*

[874] Dig. 1.1.1.2.

[875] Ebd.

Die Grenze zwischen dem Öffentlichen und Privaten, sowie dem Profanen und dem Sakralen wird dabei in den einzelnen *leges* und *canones* bestimmt und ihre Übertretung unter Strafe gestellt, wie Radulfus weiter ausführt:

> „*De alienatione rerum publicarum et rerum sacrarum . et de uotis priuatis et publicis et annexis . et de crimine sacrilegii . et de crimine peculatus : multe leges et canones pluria sanxerunt . et de eorum prohibitione . et de pena criminum . que omnia iure debent et possunt resolui in hoc capitulum tanquam principium suum.*"[876]

Die Kategorien, nach denen er die Bereiche aufteilt, sind also zum einen allgemein die Angelegenheiten (*res*), dann die Gelübde (*votum*), weiterhin die Arten von Vergehen (*crimina*) und die Art der Bestrafung. Diese Darstellung der Aufgaben von *leges* und *canones* bildet seine systematische Herangehensweise an die rechtlichen Fragen ab, die offensichtlich mindestens in der Frage der rechtlichen Zuständigkeiten auch eine politische Komponente implizieren.
Radulfus schafft mit diesem Verständnis einer klaren Aufteilung rechtlicher Bereiche gleichzeitig eine strukturelle Grundlage für die Gesellschaft. Dies zeigt sich zum einen in der Nutzung des Rechts zur Aussortierung derer, die innerhalb und derer, die außerhalb der Gesellschaft stehen und zum anderen in der Systematisierung der verschiedenen Bereiche des politischen Systems, die sich insbesondere in der Unterscheidung zwischen Kirche und Regierung, jedoch auch zwischen Öffentlichkeit und Privatem findet. Damit geht die Bedeutung des Rechts darüber hinaus, gesellschaftliche Grenzziehungen anzuzeigen. Vielmehr wird das Recht selbst zum strukturierenden Element. Dies ist ideengeschichtlich ohne Zweifel eine bedeutende Stufe auf dem Weg zu einem Verfassungsdenken.

4.9. Absalom als das *ius civile*: Eine typologische Auslegung des Römischen Rechts

Ein bereits in der älteren Forschung diskutierter Bereich, dem sich Niger vor allem im zehnten Buch der *Moralia Regum* widmet, ist seine Vorstellung von der Geschichte und der Bedeutung des positiven Rechts, insbesondere des Bürgerlichen bzw. Römischen Rechts.
Immer wieder wurde in der Forschung betont, wie gut bewandert der Magister Artium Radulfus Niger auch im Bürgerlichen, also Römischen Recht war.[877] Offensichtlich stellte dies für ihn ein grundlegendes Moment einer funktionierenden und legitimierten Gesellschaft und eine der

[876] LK V, 80; LCL MS 24, fol. 66va.
[877] Zuletzt hat LOSCHIAVO, La legge, S. 72-85. die Kapitel X, 6 und X, 19 aus den *Moralia Regum* Nigers über das Recht aus rechtshistorischer Perspektive in den Blick genommen. Als ausschlaggebende Arbeit ist der sehr frühe Aufsatz von Hermann KANTOROWICZ und Beryl SMALLEY, Pepo, Irnerius, Ralph Niger [wie Anm. 4] zu nennen, der erstmals auf die maßgeblichen Stellen der Moralia Regum hinwies.

bedeutendsten politischen und wissenschaftlichen Errungenschaften seiner jüngeren Vergangenheit dar. Die Analyse seines Begriffs und Verständnisses des Bürgerlichen bzw. Römischen Rechts in seiner *Moralia Regum* ist unter anderem daher besonders lohnenswert, da er hier eine für ihn ungewöhnlich lange, stringente und allegorisch-kreative Auslegung vorlegt. Diese erstreckt sich sich über viele Kapitel des zehnten Buches des Königskommentares. Er wendet hier in origineller Weise eine typologisch-allegorische Exegesemethodik an, in welcher er sowohl die Geschichte des Römischen Rechts als auch dessen Legitimation und Bedeutung in einmaliger Weise exegetisch aus einem Bibeltext herausarbeitet, der sich in keiner Weise selbst mit juristischen Themen befasst.

Das *ius civile,* also das Bürgerliche Recht, wird grundsätzlich bei Radulfus Niger als das Römische Recht verstanden, das durch die Wiederentdeckung etwas über ein Jahrhundert vor seiner Zeit neuen Einzug in die Geschichte und die Gesellschaft nahm. Er meint damit, das von Menschen geschaffene, also positive, Römische, Bürgerliche Recht. Dadurch, dass er es als ein *donum diuinae pietatis*[878] bezeichnet, stellt er es jedoch nicht als einen völligen Gegensatz zum *ius naturale* dar, das allein natürlichen und göttlichen Ursprungs sei.[879] Vielmehr hält er sich damit an seine rechtliche Systematik, nach der alles Recht immer seinen Ursprung in Gott haben müsse. Das gesetzte, positive Recht oder Gesetz sei also zwar ein Geschenk Gottes, oder wie er es später ausdrückt „*instictu diuino inductum est ius positiuum*“[880], es sei jedoch der Menschheit nicht a priori gegeben, sondern habe sich in der Geschichte entwickelt.

Radulfus sieht – wie folgend weiter erläutert wird - in einer außergewöhnlichen Auslegung in Absalom, dem ältesten Sohn Königs Davids, dieses Bürgerliche Recht typisiert. Die biblische Geschichte um Absalom ist gleichzeitig ein Bild, welches die philosophische und historische Entwicklung des *ius civile* darstellen soll.

Die maßgeblichen Kapitel der Bibel für Nigers allegorisch-rechtliche Interpretation sind die von 2 Sam 13,1 bis 2 Sam 15,12. Es geht hier um die Geschichte zwischen König David und drei seiner Kinder, nämlich Absalom, Tamar und ihrem Halbbruder Amnon. Amnon verführt und vergewaltigt seine Schwester Tamar und weist sie danach von sich fort. Absalom bekommt das mit und nimmt seine Schwester bei sich auf. Auch König David wird von dem Vorfall unterrichtet und ist traurig darüber, bestraft Amnon aber nicht: „*et noluit contristare spiritum Amnon filii sui quoniam diligebat eum, quia primogenitus erat ei*.“[881] Absalom will daher selbst an Amnon Rache üben, tut dies jedoch erst zwei Jahre später, nachdem er ihn in dieser Zeit

[878] Vgl. MR X, 17; LCL MS 25, fol 158vb. Das vollständig transkribierte Kapitel findet sich im Anhang.
[879] vgl. zur Definition des Naturrechts in der Spätantike Art. „ius naturale“ Encyclopedic Dictionary of Roman Law, hg. v. Adolf BERGER (Transactions of the americam philosophical society 43/2) Philadelphia 1953, S. 531.
[880] MR X, 17; LCL MS 25, fol 158vb.
[881] 2 Sam 13,21.

ignoriert. Er lässt ein Festmahl ausrichten, zu dem er alle Kinder des Königs einlädt. David erlaubt es allen seinen Söhnen dort zu erscheinen, kommt jedoch selbst nicht mit. Absalom macht Amnon bei dem Gastmahl betrunken und lässt ihn dann von seinen Dienern ermorden. Die anderen Söhne fliehen und setzen David von dem Mord in Kenntnis. Dieser trauert um Amnon, wodurch ein Konflikt zwischen David und Absalom beginnt und Absalom fliehen muss. Nachdem er drei Jahre im Exil geblieben war und David milder gestimmt ist gegenüber Absalom, wollte dieser wieder nach Jerusalem zurückkehren. Auf Bitten Joabs, des Neffen Davids, erlaubt der König es Absalom, wieder nach Jerusalem zurückzukehren, wo er jedoch zwei Jahre warten muss, bevor er zum König, seinem Vater, kommen darf. Joab reist zu Absalom, um ihn zurückzuholen. Die Bibel berichtet hier von der Schönheit Absaloms und den drei Kindern, die er hatte, von denen er die Tochter auch wieder Tamar nannte, wie seine Schwester. Absalom muss also zwei Jahre warten und darf nicht zum König kommen. Deshalb lässt er seinen Cousin Joab rufen, damit dieser für ihn vermittele. Da dieser nicht kommt, lässt Absalom dessen Felder verbrennen, um ihn auf sich aufmerksam zu machen. Joab kommt dann auch und wird von Absalom mit der Bitte zum König geschickt, dass dieser ihn empfange oder, wenn er ihn für schuldig hält, mit dem Tod bestrafe. David erteilt durch Joabs Vermittlung daraufhin Absalom die Erlaubnis, ihn zu sehen: „*et intravit ad regem et adoravit super faciem terrae coram eo; osculatus est rex Absalom*."[882]

Im 15. Kapitel geht es dann konkret um einen Streit zwischen dem König und Absalom über die Gerichtbarkeit des Landes. Absalom will selbst zum Richter im Land werden: „*Quis me constituat judicem super terram, ut ad me veniat omnes qui habent negotium et juste judicem*?"[883] Absalom versucht diejenigen, die wegen einer Rechtssache zum König kommen, abzufangen und richtet sich nach deren Wünschen.[884] Danach folgt die Beschreibung wie Absalom nach Ebron geht und von dort aus eine Verschwörung anzettelt, um seinen Vater zu stürzen und selbst König zu werden.

Im wörtlichen Verständnis der Bibel geht es hier also um die Erzählung einer historischen Begebenheit, die zunächst einen Streit unter Brüdern und dann einen Aufruhr eines Sohnes gegen seinen Vater umfasst. Betrachtet man die politische Situation, in der Niger sich Mitte der

[882] 2 Sam 14,33. Radulfus nennt hier zwei Gründe dafür, dass David nicht handelt, also Amnon nicht bestraft, und vergleicht das mit dem Handeln eines Geistlichen in einer solchen Situation, nämlich aus Liebe zu der Person des Täters und aus Rücksicht vor einem Skandal: MR X, 2; LCL MS 25, fol. 150vb: *Ita rector ecclesiasticus interdum cum uidet dampnum reperari non posse . quia personam diligat eius qui deliquaerit . et propter scandalum : dissimulat quod factum est*.

[883] 2 Sam 15,4.

[884] Der Text sagt: *extendebat manum suam et apprehendens osculabatur eum*. Die Interpretation, dass mit diesem Ausstrecken der Hand und dem Kuss gemeint ist, dass er nach deren Wünschen richtet, wird hier aus Nigers Kommentar übernommen – offensichtlich meint er damit jedoch ein Entgegenkommen gegenüber den Bittstellern, bzw. Anklägern.

1180er Jahre befand, ist dies keineswegs fern seiner eigenen Realität. Der Aufstand des Sohnes König Heinrichs II., Heinrichs des Jüngeren, war bis Anfang der 80er Jahre noch präsent und die Ablehnung, die Radulfus Heinrich dem Zweiten vor allem nach der Ermordung Thomas Beckets in seinen Werken zukommen lässt, wird in seiner Chronik ebenso deutlich, wie seine Sympathien dem jüngeren Heinrich gegenüber.[885] Dennoch bringt Niger an dieser Stelle keine aktuell-politische Interpretation der Situation, was keineswegs abwegig für ihn wäre. Er versucht nicht einmal, eine primär moralische Bewertung oder Einordnung des Konfliktes zwischen den Figuren zu treffen, sondern entwickelt anhand dieser Geschichte eine Allegorie der Geschichte des Römischen Rechts. Diese soll im Folgenden in ihren Grundzügen dargelegt werden, da sich an dieser Stelle sowohl die typologische Arbeitsweise Radulfus Nigers in besonderer Form zeigt als auch seine hier untersuchte rechtliche Systematik deutlich wird.[886]

Diese Auslegung beginnt zunächst mit der Beschreibung der Geschichte um Tamar. Im dritten Kapitel des zehnten Buches der *Moralia Regum* interpretiert Radulfus sie folgendermaßen: *„[...] accidit circa inicia status pacifici . et forte per Thamar merito accipiemus iusticiam . quoniam ipsa est virgo . et speciosissima et filia superni regnis* [...].“[887] Tamar steht also hier für die Gerechtigkeit, weil sie Jungfrau ist und die Tochter des höchsten Königs, also übertragen eine reine Form der Gerechtigkeit, die von Gott direkt kommt.[888]

Das erste Mal, das Radulfus Absalom als das Bürgerliche Recht bezeichnet ist ebenfalls im Zusammenhang mit der Erzählung um Tamar:

> „*Cum autem Thamar iustitia penes Absalon fratrem suum ius ciuile . et eius rigorem qui statum comunem pacificat . illibata uirgo consisteret : Amon simplicitas indocta laborans iuris ignorancia . et affectans pro libitu suo abuti iustici*a *[...]*.“[889]

An früherer Stelle bietet Radulfus eine zweite mögliche Auslegung für Tamar an und zwar als *dispensatio*. Diese Tamar als *dispensatio* so der Autor, wurde dem König (also David als dem *status communis*) geboren, *ad humane infirmitatis remedium*.[890] In diesem Kontext scheint Radulfus mit *dispensatio* so etwas wie eine mögliche Erweichung des Rechtes in

---

[885] Vgl. Chronica IV, 2, Ed. KRAUSE, S. 260f: *Henricum, quem fecit regem Anglie, virum gratiosissimum suo tempore* [...]. Es wurde immer wieder vermutet, Radulfus hätte wegen einer Beteiligung an der Verschwörung des jungen Heinrichs ins Exil gehen müssen, vgl. ebd, S. 9.

[886] Zur besseren Nachvollziehbarkeit und der Möglichkeit einer vollständigen Lektüre dieser Auslegung sind die entsprechenden Kapitel des zehnten Buchs der Moralia Regum im Anhang beigefügt. Daher werden die entsprechenden Stellen hier paraphrasiert und die Originalformulierungen nur ausschnittsweise angegeben. Dies soll bei der Länge der Kapitel die Nachvollziehbarkeit der ohnehin sehr sprunghaften Auslegungen Nigers erleichtern.

[887] MR X, 4; LCL MS 25, fol. 151rb.

[888] etwas später noch einmal: *Sed et interpretationis huius nominis Thamar : iusticie consonant*. MR X, 4; LCL MS 25, fol. 151rb.

[889] MR X, 4; LCL MS 25, fol. 151va-b.

[890] MR X, 4; LCL MS 25, fol. 151va.

Ausnahmefällen zu meinen, also wie es scheint ein Gegenbegriff zum später häufig erwähnten wichtigen *rigor iuris*. Schon im dritten Kapitel des gleichen Buches eröffnet Radulfus mit dieser Interpretation Absaloms als *rigor disciplinae*, stellt in diesem Kontext jedoch Tamar als Bild der *cura regiminis* dar, welche trotz des Versuchs der Vereinnahmung *incorrupta manet*.[891] Der *rigor* des Gesetzes ist in der Bibelauslegung nicht direkt einem Charakter zugeordnet, sondern vielmehr als eine Eigenschaft Absaloms beschrieben, also eine Eigenschaft des *ius civile*. Im sechsten Kapitel stellt Radulfus den *rigor iuris*, also die Starrheit, Festigkeit oder Unbeugsamkeit des Römischen Rechts als den ausschlaggebenden Akteur bei der Ermordung Amnons, also der Auslöschung der schlechten Rechte dar.[892] Im Kontrast vom *ius civile* zu den *iura extraordinaria*, stünde der *rigor iuris* als Eigenschaft des ersteren, der *simplicitas* des anderen gegenüber.[893]

Stephen Kuttner wies darauf hin, dass in der rechtlichen, besonders kanonistischen Auseinandersetzung der Zeit Nigers gerade *rigor* und *dispensatio* als Gegensatzpaar in der rechtlichen Methodik sehr gängige Kategorien waren: „Next to the exciting discovery of sources, it was the concern of these churchmen with principles of interpretation which would become a powerful element, a *potentissima pars*, in the beginnings of a new jurisprudence and a seminal force even beyond that field. To name only a few categories of their thought: the discerning reader should place a canonical rule in its context: he should explore the differences between strict law and the law that may be relaxed by dispensation, between justice and mercy, precept and counsel, divine immutable and human changeable laws [...].“[894]

Eben dieses Spannungsfeld des sich etablierenden und immer stärker auch außerhalb des intellektuellen Diskurses in konkreten rechtlichen Formen manifestierenden Rechts auf der einen und der Umsetzung des von Menschen geschriebenen und dennoch göttlich inspirierten Gesetzes auf der anderen Seite beschreibt Radulfus in dieser Auslegung. Dabei sind für ihn der *rigor iuris* und die *dispensatio iuris* gewissermaßen zwei Seiten einer Medaille, welche die Realisierbarkeit des Römischen Rechts garantieren.

---

[891] MR X, 3; LCL MS 25, fol. 150vb: *Siue per Absalon ut dictum est qui pater pacis interpretur : rigor discipline accipiatur . per Thamar cura regiminis que in amaritudinem commutator : quando uiolatur . haec cura cum incorrupta manet : uirgo estimatur . et reputatur*. Radulfus führt diese Interpretationslinie weiter. Wie Tamar nach der Vergewaltigung bei Absalom untergekommen ist, so verbirgt Absalom, der „Vater des Friedens" die *cura regiminis* um sie vor dem Skandal zu schützen: *vero pacis sororis sue detrimenta forte pro scandalo ad tempus dissimulat: donec aliquando uindicte oportunitatem inueniat.* Vgl. MR X, 3; LCL MS 25, fol. 151ra.

[892] MR X, 6; LCL MS 25, fol. 154ra: *Cum autem apparuerit temulentus iudex . ignorancia iuris debriatus : praeuaricator iuris et corruptela iusticie : praecipiente iure ciuiles secure percucitur . et occidetur de iuris rigore.*

[893] MR X, 4; LCL MS 25, fol. 151va-b: *Cum autem Thamar . iusticia penes Absalon fratrem suum ius ciuile . et eius rigorem qui statum comunem pacificat . illibata uirgo consisteret : Amon simplicitas indocta laborans iuris ignorancia . et affenctans pro libitu suo abuti iusticia [...].*

[894] KUTTNER, S., The Revival of Jurisprudence, in: Studies in the history of medieval canon law, hg. v. DEMS., (Variorum collected studies series 325) Aldershot 1990, S. 304f.

Der Anfang der Auseinandersetzung zwischen Amnon und Absalom wird von Radulfus historisch als die Auseinandersetzung zwischen dem Römischen Recht, dem *ius civile* und den anderen abendländischen Rechtsgewohnheiten beschrieben: „*[...] inexorabili odio habuit ius ciuile romanorum simplicitas occidentalium iudicum . et eliminauit eam in totum*."[895]

Während Radulfus die Zuordnung für das *ius extraordinarium*, das als Amnon identifiziert wird und für das *ius civile*, das Absalom meint, stringent durchzieht, bietet er etwa für die Auslegung der drei erwähnten Söhne des Königs, also Absalom, Amnon und einem von Radulfus nicht namentlich genannten dritten Sohn, zwei Varianten an: In der ersten Variante nennt er das *ius civile*, das *ius praetorium* und das *ius extraordinarium*. In einer zweiten Variante nennt das *ius naturale*, das *ius civile* und das *ius extraordinarium*.[896] Der Unterschied in der Interpretation liegt also beim dritten Bruder, den Radulfus nicht namentlich einem der biblischen Söhne Davids zuschreibt – wahrscheinlich ist hier der zweite Sohn, Daniel gemeint. Er wird von ihm einmal als das *ius naturale* und einmal als ein *ius praetorium* bezeichnet. Dass sich das *ius naturale* aus dem *status communis*[897] (als welcher König David ausgelegt wird) ergibt, scheint dann klar, wenn man das *ius naturale* als eine der Säulen des *status communis* versteht. Etwas unklarer ist, was Radulfus an dieser Stelle mit dem *ius praetorium* meint. Die Digesten Justinians definieren das *ius praetorium* folgendermaßen: „*Ius praetorium est, quod praetores introduxerunt adiuvandi vel supplendi vel corrigendi iuris civilis gratia propter utilitatem publicam [...]*."[898] Es handelt sich hierbei also um eine Art Ergänzung und Unterstützung des Bürgerlichen Rechts, das gleichzeitig jedoch auch ein Kontrollorgan oder Korrektiv für dieses darstellt. Gleich seinen „Brüdern", dem *ius civile* und dem *ius extraordinarium* muss das *ius praetorium* ein positives Recht im Gegensatz zum *ius naturale* sein, was ein göttlich vorgegebenes Recht ist, was die zweite Interpretation Nigers konsistenter machen würde.

Diese drei oder vier Formen des Rechts entspringen der exegetischen Logik Nigers folgend also dem *status communis*, als der König David ausgelegt wird. König David wird von Radulfus schon recht früh als der *status communis* bezeichnet. Dies hat Relevanz als „Vater", also Ursprung des *ius civile*, als die Instanz, die das Bürgerliche Recht zur Flucht zwingt und schließlich als der- oder dasjenige, was das Bürgerliche Recht sehen und treffen möchte. Was genau er damit meint, wird von Radulfus nicht eindeutig definiert. Daher muss versucht werden,

[895] MR X, 4; LCL MS 25, fol. 152va. Was genau er unter diesen alten Rechtsgewohnheiten meint wird später noch expliziert, wenn er über die *iura extraordinaria* schreibt.

[896] MR X, 17; LCL MS 25, fol. 158vb: *Natique sunt ei tres filii et una filia: nomine Thamar eligantis forme. filii: ius ciuile et ius praetorium . et ius extraordinarium . filia: dispensatio ad humanae infirmitatis remedium nata . Siue filiis ius naturale . et ius ciuile et ius extraordinarium*

[897] Radulfus wechselt in der Schreibweise, teilweise schreibt er *communis*, teilweise *comunis*.

[898] Dig. 1.1.7.1.

die Begriffsbedeutung aus dem Kontext heraus zu erschließen. In der Beschreibung des Aufeinandertreffens von *ius civile* und *status communis* wird etwas deutlicher, was Niger hier unter dem *status communis* versteht. „Das Gesicht des Königs sehen", interpretiert er als die Umsetzung des Bürgerlichen Rechts durch die *auctoritas comuni et principali*, und zwar *ad utilitatem tocius uniuersitatis* – in diesem Verständnis wäre der *status communis* also verstanden als Situation der politischen Gemeinschaft aller Menschen oder des *populus* die Verkörperung des *ius civilis* in der Gesellschaft.[899] Eben diese hätte, so Niger, die Autorität, das Recht zu verändern.[900]

Diese Position wird durch die Identifizierung Davids, also des Vaters Absaloms, als *status communis* illustriert. Theologisch würde es auch durchaus Sinn machen, wenn er dabei eine Seinsebene impliziert, die allen Menschen gleich ist. Er beschreibt damit den Zustand, gewissermaßen die Form der Menschheit, die sich aus dem *ius naturale* oder *ius naturae* heraus für alle gleich ergebe. Eine andere Interpretation der Situation vor dem Aufeinandertreffen von *ius civile* und *status communis* ist, dass das Recht zwar da war, es jedoch nicht weit bekannt war oder in Unkenntnis geraten war und deshalb keine Auswirkungen hatte. Dann würde das Treffen mit dem *status communis* gewissermaßen eine neue Kenntnis bedeuten. In diesem Sinne wäre der *status communis* auch als eine Art von allgemeiner Öffentlichkeit zu verstehen. Beide Interpretationen wären mit dem oben erläuterten Rechtsbegriff Nigers kohärent.

Nimmt man die relevanten Stellen zusammen, ergibt sich für die Bedeutung von *status communis* bei Radulfus Niger diese vorsichtige Definition: Der *status communis* stellt eine Art von öffentlicher politischer Gemeinschaft aller zum *populus* gehörenden dar, aus der heraus sich historisch das positive Recht legitimiert und durch die dessen Anerkennung das Recht gleichzeitig seine universale Bedeutung (wieder)erlangen kann.

Wie genau Radulfus die *iura extraordinaria* versteht, die er in Amnon figuriert sieht, wird im Laufe der Auslegungen immer konkreter. Zunächst definiert er sie als die Rechte, die nach dem Niedergang des Römischen Rechts und vor der Neuentdeckung des *ius civile* im europäischen Gebiet verwendet wurden. Genauer bezieht er sich dabei auf die Lombardischen Gesetze, was

[899] Radulfus erwähnt den *status communis* im Kontext seiner Darstellung der Wahl Sauls zum König und definiert diesen als den Aufgabenbereich des Königs im Gegensatz zu dem des Propheten/Priesters: Vgl. MR III, 9; LCL MS 25, fol. 39vb: *Sed et princeps misterium consilii sui non habet populo reuelare . sed pocius comuni statu populi procedente aliquantula deliberatione consilium domini postulare.*

[900] MR X, 17; LCL MS 25, fol 159ra: *[...] ut derogare et abrogare possit autoritatem habet*. Das wiederum ergänzt sehr treffend die oben geschilderte Vorstellung der Autorität des *populus* über die Gesetzgebung, die Radulfus im Kommentar zu Levitikus ausführt. Auch klingt dabei wiederum das Element der Öffentlichkeit mit an, die hierbei ein bestimmender Faktor ist.

sicherlich damit zusammenhängt, dass schon vom Frühen Mittelalter an die Lombardei als besonders stark in ihren Gesetzen verwurzelt galt.[901]

Radulfus Niger konkretisiert im sechsten Kapitel des zehnten Buches seine Definition der *iura extraordinaria* jedoch noch weiter, indem er sie als die Gottesurteile bezeichnet, die in diesen Regionen üblich waren. Er schreibt darüber im Zusammenhang mit der Kirche, die sich seiner Darstellung nach als erste von den *iura extraordinaria* löste:

> „Da ja durch sie selbst mit allen außerordentlichen Rechtsprüchen, Gott gleichsam herausgefordert und versucht wird zur Vorbereitung eines Gottesurteils, sage ich dieses jedem, damit sie [Anm. die *ecclesia*] sich abkehrt von ihrer Rechtsprechung, die einst den Herrn auf verschiedene Art erzürnte, sodass der Zweikampf, die Wasserprobe und das Feuerurteil und ähnliches von der Römischen Kurie nicht gestattet wird.“[902]

Radulfus gibt hier durchaus richtig wieder, dass die Kirche als erste die Gottesurteile als Rechtsfindungsmittel verboten hat. Sowohl die einseitigen Gottesurteile, also die Feuer und Wasserproben, als auch die zweiseitigen, nämlich der Gerichtskampf, waren zur Zeit Nigers bereits kirchlich verboten und wurden dann 1215 unter Innozenz III. endgültig verurteilt. Die Verbote der zweiseitigen Proben durch die Kirche vor dem allgemeinen Verbot von Gottesurteilen auf dem IV. Laterankonzil 1215 waren auf dem Laterankonzil von 1139 und dem von 1179 schon festgelegt worden.[903] Schon Gratians Dekret verurteilt 1140 derartige Gottesurteile in den allermeisten Fällen, was Niger hier jedoch unerwähnt lässt.[904] Dennoch wurde die Frage auch zur Zeit Nigers unter Kanonisten durchaus diskutiert, was die Heftigkeit der Argumentation Nigers in dieser Frage als eine Positionierung in dieser Auseinandersetzung erscheinen lässt.[905]

---

[901] Vgl. BALDWIN, J.W., The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 against Ordeals, (Speculum 36/4) 1961, S. 615.

[902] MR X, 6; LCL MS 25, fol. 154rb-154va: *Quoniam ipsa omnia iudicia extraordinaria quibus prouocatur quasi ad parandum indicium deus . et quodammodo temptatur : Illa in quam omnia: abicit a iurisdictione sua que enim dominum quocumque modo irritant . ut monomachia et iudicium aque et iudicium ferri . et similia : non approbat curia romana.*

[903] vgl. BALDWIN, Ordeals, S. 613.

[904] Vgl. ebd., S. 618.

[905] Als berühmtester Vertreter der Ablehnung von Gottesurteilten ist Nigers Zeitgenosse Petrus Cantor zu nennen, welcher diese unter anderem mit verschiedenen Beispielen der Untauglichkeit und Fehleranfälligkeit von Gottesurteilen begründete. Vgl. dazu: KAMALI, E. P., Trial by Ordeal by Jury in Medieval England, or Saints and Sinners in Literature and Law, in: Emotion, Violence, Vengeance and Law in the Middle Ages: Essays in Honour of William Ian Miller, hg. v. Kate GILBERT; Stephen D. WHITE, (Medieval Law and Its Practice 24), S.74. Berühmte Gelehrte, die sich in dieser Diskussion beteiligten waren außerdem der schon erwähnte Stefan von Tournai, der diese für bestimmte Fälle weiterhin vorsah, außerdem Rufinus und der Bologneser Rechtsgelehrte Bernhard von Pavia, die sich alle in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts mit dieser Frage auseinandersetzen. Vgl. BALDWIN, Ordeals, S. 620; vgl. auch: MCAULEY, Finbarr, Canon Law and the End of the Ordeal, (Oxford Journal of Legal Studies 26/3) 2006, S. 473-513.

Diese *iura extraordinaria* nehmen also als Beispiele von schlechtem Recht die Rolle Amnons in der Darstellung ein, des Sohnes Davids, also des *status communis*, des öffentlichen Zustands, der neben Amnon auch Absalom, das *ius civile* und Tamar, die *dispensatio disciplinae* oder auch *iustitia*, als Kinder hat.

Die Ermordung Amnons durch die Diener Absaloms ist für Niger eine Versinnbildlichung der Auslöschung aller alten, perversen Rechtsformen – wie eben dem Gottesurteil – durch die Durchsetzung des Römischen Rechts. Er begründet das in der *opressio iusticie*, die in den alten Formen des Rechts stattgefunden hatte und als die er die Vergewaltigung Tamars interpretiert.[906] Die zwei Jahre, die Absalom wartet, bevor er Amnon tötet, beschreibt Radulfus als die Zeit, in der die Kirche von den Fürsten gedemütigt wurde und die Gerechtigkeit von der Feigheit der Amtsträger verletzt wurde. Genauer meint er, stände das erste Jahr für die Demütigung der Kirche und das folgende für die „Verunreinigung" der Gerechtigkeit, weil, so Niger, die Fürsten die Kirche (als Ehefrau des göttlichen Rechts) verdorben hätten.[907] Hier spielt er auf die Frage der Freiheit, d.h. Unabhängigkeit der Kirche an – durch den wachsenden Einfluss der Fürsten in kirchlichen Fragen hätten diese sowohl die Kirche, als auch dadurch die Gerechtigkeit selbst verletzt. Er scheint hier nicht, oder zumindest nicht nur, eine historische Epoche zu beschreiben, sondern einen Zustand, der in verschiedener Weise in unterschiedlichen Zeiten und Orten auftauchte.[908] Eine zeitlich-historische Einordnung müsste diese Epoche wohl in die Zeit vor den Ottonen und nach dem Verlust des Römischen Rechts einordnen in denen die Kirche den Einflüssen der fränkischen und anderer Herrscher mit deren Rechtssystemen untergeordnet war.

Die Diener des Bürgerlichen Rechts „haben die Schafe in Baalassor geschoren" (2 Sam 13,23), das heißt nach Niger, dass das Römische Recht und dessen Vertreter die Menschen durch das Bürgerliche Recht von ihrer Einfachheit, genauer Primitivität, losgelöst haben und „zu Nacheiferern des wiedergeborenen Lichts der Gerechtigkeit" gemacht haben, was wiederum zum Nutzen des Volkes geschah. Das Festmahl, das Absalom gibt, legt Radulfus aus als die Einladung des bürgerlichen Rechts an alle, die ihm nacheifern wollen und ihre Sünden, d.h. ihre falschen Rechtsprüche erkannt haben. Sie sollen zu ihm kommen, um sich von ihm, also dem *ius civile*, verbessern zu lassen.

Hier bringt Radulfus tatsächlich ein historisches Beispiel für diese Situation, nämlich die Zeit unter „Otto dem Jüngeren", vermutlich meint er Otto den Dritten (980-1002), in der sich die

[906] Vgl. MR X, 6; LCL, MS 25, fol.154ra, die Transkription des ganzen Kapitels befindet sich im Anhang.
[907] Ebd., MR X, 6; LCL MS 25, fol. 153va: *Siue annus secundus fuit . annus incipientis status pacifici . in quo anno principatus humiliauerat religionem : et officialium ignauia : iusticiam . aut forte primus annus fuit humiliationis ecclesie . et sequens incestationis iusticie . ut principatus qui diuini iuris uxorem corrupit ecclesiam*.
[908] Vgl. dazu BUC, Exégèse et pensée politique, S. 152f.

Situation der Kirche und des Reiches verbessert hätte und alte Rechte wiederbelebt worden wären.[909] Er verweist hier auf die *Renovatio Imperii*-Bestrebungen Kaiser Ottos III.,[910] ebenso wie auf die Missionierung Dänemarks, welcher er auch in seiner Chronik relativ viel Aufmerksamkeit widmet, wobei diese noch unter Otto dem Großen (912-973), und Otto II. (955-983) stattfand.[911] In diesem Kontext erwähnt er den Missionar Popo (+ 1029), der bei dieser Mission eine maßgebliche Rolle gespielt hat.[912] Ebenso nennt er die Mission der Ungarn, die er der von ihm als Schwester des Kaisers bezeichneten Gilda oder Gilla, wie er sie in der Chronik nennt, zuschreibt, die selbst Königin der Ungarn, also Frau König Stephans (969-1038) geworden war.[913] Er meint damit offensichtlich Gisela (984-1065), die Frau König Stephans, die jedoch die Tochter Heinrichs des Zänkers war, also eine Nichte Kaiser Ottos I. und eine Cousine Ottos II..[914] Radulfus verherrlicht diese Zeit als eine Epoche des erfolgreichen Zusammenarbeitens von Kaiser und Kirche zum Wohl und Fortschritt des Volkes, eine Zeit in der das Bürgerliche Recht begonnen habe, sich zu erheben, (*incipit resurgere*).[915] In dieser friedlichen Zeit wurden, so Radulfus, auch die anderen Gesetze, nämlich die römischen, wieder neu gesucht, die vorher in Vergessenheit geraten waren.

Jedoch, so Niger, sei es niemandem möglich, sich aus der Gemeinschaft des *ius civile* auszuschließen, weder durch ein Privileg noch durch Verzicht, weil es sonst möglich wäre, dass diejenigen, die sich nicht um das Recht kümmern, dennoch davon profitieren würden.[916] Er konstatiert hier also eine universale Gültigkeit des Bürgerlichen Rechts, welches, so Niger, nicht neben anderen Rechten bestehen könne, sondern nur alleine. Daher betont er auch sehr deutlich, dass die „*iniqua iudicia extraordinaria*“, die eine Verletzung der *iustitia* gestatteten, nicht zum bürgerlichen Recht hinzutreten könnten, „*non expedit introire iuris ciuilis*

[909] MR X, 6; LCL MS 25, fol. 153vb: *Sed et imperium regem uidelicet communiem statum . et totum regnum uel imperium . inuitat ad talem apparatum. Quippe sub imperatore Ottone iuniore . melioratus est status ecclesiae . et imperii : et ceperunt iura aliquantum reuiuiscere . Et enim circa ea tempora . dani colentes Christum simul et idola : liberati sunt ab ydolatria . quodam clerico Poppone illesa manu baiulante ignitam massam ferri . ut ea signi probatione . ab ydolatria desisterent . Sed et gens hungarorum uenit ad fidem : per Gildam sororem imperatoris factam reginam hungarorum.*

[910] Vgl. Chronica III, 3, Ed. KRAUSE, S. 242: *Otto imperator, Rome dum ageret de statu ecclesiae et imperii reparando [...]*. Zu den Renovatiobestrebungen Ottos III., hinsichtlich des Römischen Rechts vgl. SCHRAMM, P.E., Kaiser, Rom und Renovatio, Darmstadt 1957, S. 100f.

[911] Vgl. Chronica III, 3, Ed. KRAUSE, S. 237: *Eo tempore Danis colentibus Christum et idola, a Popone clerico ignita ferri massa, quam illesa manu portavit, solum Christum coli obtinuit*. Er greift bei seinen Quellen hier v.a. auf Sigebert von Gembloux und Adam von Bremen zurück, vgl. ebd, Anm. 265.

[912] Er führt ihn ein mit den Worten: *[...]clerico poppone illesa manu baiulante ignitam massam ferri*. Also als Fackelträger stellt Niger den Bringer des Glaubens in heroischem Bild dar. Vgl. MR X, 6; LCL MS 25, fol. 153vb.

[913] Hier ist wiederum Siegebert von Gembloux die Quelle, vgl. Chronica III, 3, Ed. KRAUSE, S. 243.

[914] Vgl. BOGHAY, T. v., Art. ‘Gisela von Bayern’, in: Lexikon des Mittelalters 4, Sp. 1465-1466.

[915] MR X, 6; LCL MS 25, fol. 153vb.

[916] Vgl. ebd., MR X, 6; LCL MS 25, fol. 153vb: *Sed neque necessum est exemptos a iuris ciuilis communion . eius renuntatione . uel aliquo priuilegio : ut eius conuiuo se immisceant . ne de fructu eius gaudeant : ad cuius culturam uel curam non pertineant.*

commercia“[917]. Ein Nebeneinanderbestehen der alten Rechte mit dem römischen Zivilrecht ist also nach Radulfus nicht möglich. In diesem Verständnis wird der innere Zusammenhang zwischen der Reinheit der Rechtslehre und der politischen Einheit implizit deutlich gemacht. Radulfus sieht das Römische Recht gerade deshalb als das eine Recht an, das notwendigerweise alle anderen ersetzt, weil es diese in der Qualität seiner Lehre übertreffe. Er führt diesen Gedanken im Folgenden noch weiter aus.

Radulfus wirft den Vertretern dieser alten Rechte vor, dass sie „betrunken“ von der Unkenntnis des Bürgerlichen Rechts damit Dinge tun oder unterlassen, die ihnen nicht zustehen – eben im Falle einer Vermischung der Gesetze. Das Römische Recht, so Radulfus, solle sich daher nicht den *iura extraordinaria* unterwerfen, welche die Gerechtigkeit zerstören. Hier bringt er wieder die Zeit Ottos des Jüngeren als Beispiel, der die Richter der lombardischen und ähnlicher Gesetze beauftragt hat, diese aber „*coegit eum statum ius ciuile et de rigore et de equitate et de comuni utilitate*“[918]. Damit meint er vermutlich, dass Otto versucht hat, diese alten Rechtsgewohnheiten unter dem bürgerlichen Recht zu vereinigen und sie dem Römischen Recht einzuverleiben. Der Befehl Davids an seine Söhne, zu Absaloms Festmahl zu gehen ist also nach Niger der Befehl des Königs, dem *ius civile* zu folgen und dessen Kenntnis in der Öffentlichkeit zu verbreiten.

Beispielhaft kritisiert Radulfus an den alten Rechten die Gewohnheit der Bußgelder, weil damit die Angst vor der Strafe vom jeweiligen Wohlstand abhängig sei.[919] Die lombardischen Rechte, ebenso wie die *pravae constitutiones* der Deutschen, Engländer und Franken und anderer Königreiche hätten nur zu einem „königartigem“ Gastmahl geladen, da dieses Recht „*pocius est servile, quam regium*“, weil die Menschen unter Zwang handeln würden.[920] Daher würde in diesen Fällen anstatt Recht Unrecht ausgeführt. Alle Rechte so Niger, hätten ihren Ursprung in dem besten aller Rechtssysteme, den *ultima iura*, womit vermutlich die göttlichen Gesetze gemeint sind, da ja, so wieder der Exeget, alle Übertretungen aus der einen Sünde stammen

[917] MR X, 6; LCL MS 25, fol. 153vb.

[918] MR X, 6; LCL MS 25, fol. 153vb-154ra, im Kontext: *Coegit igitur Absalon eum. simile regem: ut dimitteret ei Amon a uniuersos filios regis . Coegit : non illatione uiolencie : sed illectione delectationis et utilitatis de tonsione . unde . et pro superiore regis coactione : rediit cum benedictione . et quidem status temporis Ottonis junioris: suasit non oportere iudices (fol. 154ra) lonbarde legis. et similium iniquarum constitutionum . comunari legibus romanis . ut pote sibi contrariis . uerumtamen coegit eum statum ius ciuile et de rigore et de equitate . et de comuni utilitate : quatinus dimitteret eum cum Amon . et aliis filiis regis: ad romane legis conuiuum : dum quandoque: praeciperet eius sequi iudicium . et eius scientiam produci in puplicum . feceratque Absalon conuiuium . quasi conuiuium regis. Utique conuiuium tonsionis quasi regis est : et non est regis .*

[919] Dies kritisiert er jedoch auch zeitgenössisch in seinem Kommentar über die hohen Gerichtskosten im Falle eines Verfahrens. Vgl. oben, Anm. 850.

[920] Zum Bild des Gastmahls, „*convivium*“ soll hier nur angemerkt werden, dass ein Bezug auf die Radulfus möglicherweise bekannte „convivium“-Szene im Prolog der Summa des Stephan von Tournai, in der ein Theologe und ein Jurist bei einem Gastmahl diskutieren, gut möglich ist. Dies muss jedoch noch eingehender untersucht werden. Vgl. KALB, Summa Stephans von Tournai, S. 29ff.

würden. Sowohl die Fälle des öffentlichen Rechts, wie auch die des Strafrechts entstammen also diesen *ultima iura*.[921] Er argumentiert hier offensichtlich nicht historisch, sondern systematisch. Im Zusammenhang mit seiner oben dargelegten Systematik des Ursprungs des Rechts können diese *ultima iura* auch das *ius commune* meinen, aus dem sich die anderen Rechte ableiten.[922]

Der betrunkene Amnon aber ist der von Unkenntnis des Rechts betrunkene Richter, der Prozessbetrüger, der die Gerechtigkeit verdorben habe. Damit impliziert Radulfus nicht nur die Schlechtigkeit der alten Gesetze, sondern auch die Verdorbenheit und Unfähigkeit der Rechtsgelehrten und Richter der alten Rechtssysteme. Diese werden daher vom Bürgerlichen Recht ermordet und sterben durch die Unbeugsamkeit des *ius civile*.[923] Radulfus wird hier in seiner allegorischen Auslegung wieder historisch konkret: Als einen der Diener Absaloms, die Amnon töten, nennt Radulfus den Bologneser Rechtsgelehrten Magister Peppo, oder Pepo und beschreibt einen historischen Rechtsfall, mit dem er darstellen will, wie das Römische Recht den anderen Rechten überlegen sei und auf welche Weise es diese ausgelöscht habe. Gemeint ist hier Meister Pepo ein Rechtsgelehrter an der Schule in Bologna im frühen 11. Jahrhundert durch den, nach Niger „*velud aurora surgente iuris civilis renasceretur*".[924] Radulfus beschreibt Magister Pepo als einen der „*puerum Absalom*"[925] bezeichnet ihn also als einen der Diener des bürgerlichen Rechts. Diese Diener Absaloms überfallen also den betrunkenen Amnon und töten ihn.[926] Diesem biblischen Ereignis stellt Radulfus nun in seiner Auslegung ein historisches Ereignis gegenüber. Er erzählt von einem Treffen aller Richter des Reiches, das der Kaiser einberief um einen Fall zu diskutieren:

> „Wir können von Magister Pepo sagen, dass er einem Diener Absaloms ähnlich sei. Denn als einst am Hof des Kaisers in der Lombardei alle Richter des ganzen Reiches zusammenkamen – nachdem ein Sklave von jemandem ermordet worden war und die Frage nach dem Urteil über den Mord aufkam, kamen sie deshalb wie zu einem Festmahl eingeladen, damit sie den Kaiser mit dem Recht speisen könnten und selbst

[921] MR X, 6; LCL MS 25, fol. 154ra*: […] paratur quasi regis conuiuium . quod pocius est seruile quam regium . quoniam sub earum angariis premuntur homines et turbantur et non deriguntur in Melius . dum proculdubio iniuria exerceatur pro iure . Sunt enim omnia ad ultima iura : que constitunt in sola exactione peccatio.*
[922] Vgl. oben, Anm. 780.
[923] MR X, 6; LCL MS 25, fol. 154ra: *Cum autem apparuerit temulentus iudex . ignorancia iuris debriatus : praeuaricator iuris et corruptela iusticie : praecipiente iure ciuiles secure percucitur . et occidetur de iuris rigore.*
[924] MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160va. Diese Erwähnung des Magisters Pepo in den Moralia Regum gilt seit dem Artikel von SMALLEY und KANTOROWICZ, Pepo, Irnerius, Ralph Niger [wie Anm. 4] als maßgebliche Begründung für die Existzenz des Magisters, wie SCHMUGGE, Codicis Iustiniani et Institutionum baiulus, S. 2 bestätigt. Vgl. dazu auch CORTESE, Théologie, droit canonique et droit romain, S. 63.
[925] Der biblische Kontext, den Niger hier beschreibt bezieht sich auf 2 Sam 13,28.
[926] 2 Sam 13,27-28: *[...] coegit itaque eum Absalom et dimisit cum eo Amnon et universos filios regis; praeceperat autem Absalom pueris suis dicens observate cum temulentus fuerit Amnon vino et dixero vobis percutite eum et interficite nolite timere ego enim sum qui praecepi vobis roboramini et estote viri fortes*.

bekräftigt würden. Als sie sich aber, wie Amnon, mit den zahlreichen Rechtfertigungen des Rechts betrunken hatten, gaben die schlechten Richter das Urteil ab, dass bei Mord eine Geldbuße allein ausreiche. Da erhob sich aber Magister Pepo in ihrer Mitte, gleichwohl den Codex Jusitinans und die Rolle der Institutiones tragend, da er von den Pandekten noch keine Kenntnis haben konnte, und tötete den betrunkenen Amnon indem er die früheren Urteilssprüche aufzählte. Er berief sich freilich darauf, dass wenn dieser einen Menschen aus der Herde der Menschen herauslöste, dies ein Unrecht an der Gesamtheit der Menschen sei, bis dahin, dass dieser, der einen Menschen der Gesamtheit der Menschen entrisse, auch die natürliche öffentliche Gemeinschaft verletze und daher selbst aus ihr genommen und getötet werden müsse. Ob es nun ein Sklave, oder ein Freier sei – es müsse ihm der gleiche Richtspruch zuteil werden, da ihn ja der Sklavenstand nicht aus der Gemeinschaft der menschlichen Natur herausnimmt. Nachdem er dieses Urteil also durch die Gesetze und Bestimmungen der Kaiser bekräftigt hatte, erlangte Magister Pepo das Herz des Kaisers und die anderen Richter zogen sich in Schande zurück."[927]

Es geht hier also um einen Fall eines ermordeten Sklaven und die Frage, welche Strafe für diesen Mord die angemessene wäre. Die Richter des ganzen Reiches – also nicht nur die der Lombardei – kommen beim Kaiser „wie zu einem Festmahl" zusammen, um dem Kaiser rechtlichen Rat zu geben. Dass es sich bei dem Kaiser um Kaiser Heinrich IV. handeln muss, wurde in der Forschung schon dargelegt.[928] Schmugge hält eine historische Identifizierung dieses von Niger erwähnten Zusammentreffens der Richter für unmöglich, Cortese ergänzt, dass der von den Richtern gesprochene Rechtspruch nach germanischen Rechtsgewohnheiten richtig war, was auch Mathias Schmoeckl betont, der dies auf den *Edictus Rothari* zurückführt,[929] wobei Loschiavo meint, das es durchaus nicht ausreichend war nach

[927] MR X, 6; LCL MS 25, fol 154ra-b.: *Fecerunt ergo pueri Absalon aduresus Amon sicut praeceperat (2 Sam 13,39) . forte uerisimiliter dicere possumus magistrum Pepponem fuisse puerum Absalon . Cum enim coram imperatore in lonbardia conuenissent iudices tocius regni . occiso seruo a quodam : quesitum est iudicium de homicida . uenerant itaque: tamquam ad conuiuium inuitati : ut de iure reficerent imperatorem . et ipsi reficerentur . Cum igitur multiplici allegatione iuris sui inebriarentur . tamquam Amon : praui iudices dictauerunt sentenciam in homicidam solam mulctam pecuniariam . Surrexit autem Magister Peppo in medium . tamen codicis Justiniani et institutionum bauilus . ut pote pandecte nullam habens noticiam . et percusit Amon temulentum: enumerans sentenciam priorum iudicum. Quippe allegauit cum qui exemisset hominem de grege hominum : uniuersitati forte iniurium . adeo : ut qui hominem ademisset uniuersitati hominum quorum uiolasset naturaliter comunionis consorcium : ipse pariter de medio tolleretur . et homicidam occideretur. Siue enim seruuus sine liber foret : idem ait esse iudicium . quoniam addicto seruitutis : delere non poterat comunionem nature humane conditionis . legibus igitur et factis constitutionibus imperatori firmato iudicio : obtinuit magister Peppo . coram imperatore . aliis iudicibus in confusione recedentibus*

[928] Vgl. zuerst SCHMUGGE, Codicis Iustiniani et Institutionum baiulus, S. 4; CORTESE, Théologie, droit canonique et droit romain, S. 64 vermutet ein *placitum* Kaiser Heinrichs IV. zwischen 1081 und 1084.

[929] Vgl. CORTESE, E., Le grandi linee della storia girudica medievale, Rom 2000, Bd. I, S. 24; SCHMOECKL, M., Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung: 2000 Jahre Recht in Europa, Köln 2005, S. 147.

Lombardischem Recht, einen Mord mit einer Bußgeldstrafe allein zu bestrafen – vielmehr war die Androhung oder sogar Durchführung der Todesstrafe durchaus üblich.[930] In seiner Chronik schreibt Niger selbst nichts über ein solches Treffen – was jedoch aus dem Kontext heraus nicht weiter verwunderlich ist, da er sich in dieser bei der Darstellung des 11. Jahrhunderts vorrangig mit der dänischen Geschichte befasst.

Sucht man nun nach Anhaltspunkten in der Geschichte, welches historische Treffen Niger hier wiedergeben könnte, wäre zunächst nach einem Kaiserlichen Gerichtstag in der Lombardei zu suchen, der während der Regentschaft Heinrichs IV. und in der Lebenszeit Pepos stattfand. Dabei findet sich als Möglichkeit ein Gerichtstag, den Kaiser Heinrich IV. am 15. November 1082 in der Nähe von St. Zeno einberief und bei dem nachweislich viele lombardische Richter zugegen waren.[931] Eine Teilnahme Pepos bei diesem ist jedoch ebensowenig bezeugt, wie die Behandlung eines solchen konkreten Streitfalls. Schmoeckl spricht ganz selbstverständlich – und leider ohne Quellenverweis – davon, dass Pepo 1075 bei einem Hoftag von Venturi erstmals die Digesten zitierte.[932] Tatsächlich gibt es nur eine Quelle, die eine Teilnahme des bologneser Rechtsgelehrten an einem Richtspruch bestätigt, nämlich eine Urkunde vom März 1075 „*intus burgum Martuli*“.[933] Hier wird Pepo an zweiter Stelle, nach dem vorsitzenden Richter als *legis doctore* angeführt.[934] Diese Urkunde bezeugt allerdings – wenn auch in einem anderen, nämlich zivilrechtlichen und nicht strafrechtlichen Kontext – eine erstmalige Berufung auf die justinianischen Digesten, die in diesem Fall tatsächlich nicht den lombardischen Gesetzesgewohnheiten entsprachen.[935]

Ob Radulfus Niger hier also von einem dieser historischen Ereignisse spricht, von dem er selbst Kenntnis besaß, und woher er diese Kenntnis nahm, bleibt also zunächst nur zu vermuten – es ist für den Zweck dieser Erzählung in den *Moralia Regum* jedoch auch nicht unbedingt maßgeblich. Im Kontext der gewöhnlich recht quellennahen Arbeitsweise Nigers ist davon auszugehen, dass er hier kein fiktives Ereignis erfindet, sondern, dass eine - nach seiner Kenntnis – reale historische Gegebenheit dieser von ihm dann ausgeschmückten Erzählung zugrunde liege. Am wahrscheinlichsten ist von einer Kenntnis des Rechtsstreits von Martuli

[930] Vgl. LOSCHIAVO, La legge che dio, S. 72.
[931] RI III, 2,3 n. 1091.
[932] Vgl. SCHMOECKL, Suche nach der verlorenen Ordnung, S. 145.
[933] MANARESI, C., I Placiti del Regnum Italiae, Bd. 3.1. (Fonti per la storia d'Italia 97) Roma 1960, Nr. 437, S. 379, zum Kontext der Urkunde vgl. THEISSEN, F., Die Wiederentdeckung des Römischen Rechts im Alltag des 11. Jahrhunderts. Dargestellt an einer Urkunde von 1076, (Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis/Revue d'Histoire du Droit / The Legal History Review 62/2) 1994, S. 127-143; vgl. auch SAVIGNY, F.C. v., Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, 1871, Bd. 4, S. 7.
[934] Vgl. MANRESI, Palciti, 437, S. 336.
[935] Vgl. THEISSEN, Wiederentdeckung, v.a. S. 131f. Es geht hier um ein „Ersitzungsrecht“, über einen Zeitraum von 40 Jahren, welches so im Lombardischen Gesetzeswerk, dem Edictum Rotharii nicht vorkommt. vgl. Ebd, S. 132, Anm. 24.

auszugehen, den Niger in seiner Erzählung personell mit der Anwesenheit des Kaisers aufstockte und überdies als Fallbeispiel die Bestrafung der Ermordung eines Sklaven nahm, um anhand dieser seine Rechtsvorstellungen noch deutlicher zum Ausdruck bringen zu können. Von Historikern wurde diese Beschreibung Nigers jedoch immer wieder als frühe Quelle über Magister Pepo und für die Einsetzung und Verwendung des Römischen Rechts verwendet.[936]

Das Ergebnis dieser Zusammenkunft aller Richter beim Kaiser sollte also zunächst, so Niger, eine einfache Geldstrafe für den Mörder des Sklaven sein. Die Ausdrucksweise Nigers dabei ist als offensichtlich verehrend, fast schon sanktifizierend zu bezeichnen. Das „*surrexit autem Magister Peppo in medium*" erinnert an biblische Sprache.[937] Das „Auf(er)stehen" des Pepo, das Niger hier betont und später noch deutlicher im Vergleich mit der Morgenröte bringt, bewertet die Art der Wiederfindung des Römischen Rechts. Hier tritt Pepo als Diener Absaloms gleichsam in Stellvertretung des Römischen Rechts, dieses repräsentierend in die Mitte der Richter wie in die Mitte der Geschichte. In der Person Pepos tritt das Römische Recht damit quasi wieder als Akteur in die Geschichte ein. Als ob es gestorben wäre, war es in der Zeit vor Pepo nicht existent und ersteht, so Niger, wie die Person dieses Magisters mit diesem in der Geschichte wieder auf.

Dieses Bild der Auferstehung oder Wiedergeburt tritt später im 19. Kapitel des zehnten Buches noch einmal und in sprachlich noch stärkerer Form auf, wenn er schreibt *„[...] a magistro Peppone velud aurora surgente iuris civilis renasceretur inicium […]*"[938]. Der „Sonnenaufgang" des Römischen Rechts und die Wiedergeburt desselben sollen den historischen Neuanfang zeigen, den Niger mit der Wiederentdeckung des Römischen Rechts verbindet – zumindest hinsichtlich des rechtlichen Denkens.[939] Radulfus schreibt dann weiter: „*[...] et postmodum propagante magistro Warnerio iuris disciplinam religioso cemate [sic!, schemate] traheretur ad curiam romanam*".[940] Hierin nimmt er Bezug auf Magister Irnerius (zweite Hälfte 11. Jhd – erstes Viertel 12. Jhd., bei Radulfus: Warnerius), der historisch sehr viel besser belegt ist als Pepo und der Gründer der Rechtsschule in Bologna war. Er wird von Niger jedoch weitaus geringer in der Bedeutung gehalten als Pepo. Irnerius ist in verschiedenen

[936] Vgl. LOSCHIAVO, La legge che dio, S. 73f; RADDING, C. M.; CIARALLI, A., The Corpus Iuris Civilis in the Middle Ages : Manuscripts and Transmission From the Sixth Century to the Juristic Revival, Leiden 2007, S. 183f.
[937] Vgl. etwa das Christuswort in Lukas 6, 8: *Surge, et sta in medium*!.
[938] MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160rb.
[939] Die Formulierung „*aurora surgente"* könnte ein Zitat aus dem Hohelied sein, Cant. IV, 10, wo steht: *Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata?* Dies war gleichzeitig als Antiphon von Maria Himmelfahrt bekannt (was wiederum Radulfus Niger sehr gut bekannt war, da er sich selbst in einer Schrift mit den Marianischen Festen beschäftigte: vgl. ZENTNER, De quattuor festivitatibus, S. 69-77. In diesem Kontext erscheint die Verehrung für das Römische Recht noch deutlicher.
[940] MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160rb.

Quellen als Gründer der Rechtsschule in Bologna belegt. Er begann als Magister Artium den justinianischen *Corpus Iuris Civilis* zu lesen und ihn mit scholastischen Lese- und Kommentargewohnheiten zu erarbeiten und zu rekonstruieren.[941] Niger beschreibt Irnerius durchaus richtig als Pepo in der Geschichte folgend. Während also Pepo nach Radulfus derjenige war, der das Römische Recht wieder neu zum Leben erweckt hat, kam es Irnerius zu, die Kenntnis desselben zu verbreiten (*propagare*). Tatsächlich ist eine Verbreitung der Römischen Rechtslehre durch Magister Warnerius in der Schule von Bologna ab 1088 belegt.[942] Radulfus spricht also Pepo (und nicht wie die moderne Forschung Irnerius) die Wiederentdeckung des Römischen Rechts zu und macht Irnerius (nur) zum Verbreiter des Rechts und der Rechtswissenschaft (*iuris disciplina*).[943] Dem folgend schreibt Radulfus, Irnerius hätte die Rechtswissenschaft zur römischen Kurie gebracht und zwar „*religioso cemate*“:

> „*[…] et postmodum propagante magistro Warnerio iuris disciplinam religioso cemate [sic!, schemate] traheretur ad curiam romanam . et in aliquibus partibus terrarum expanderetur in multa veneratione et mundicia : ceperunt leges esse in honore simul et desiderio adeo: ut occideretur Amon . abrogato prauo ritu iudicorum . in plerisque partibus terrarum.“*[944]

Was genau er damit meint ist nicht direkt verständlich. Offenbar meint er, dass durch Warnerius die Ausübung des Römischen Rechts nach Rom gekommen sei. Die Formulierung *religioso cemate* könnte darauf hindeuten, dass er eine Anwendung der antiken Texte des Bürgerlichen Rechts auf das Kirchenrecht begründete. Kuttner schreibt, dass neben lombardischen Rechtsquellen die ersten Quellen der 1090er Jahre, die sich mit den Digesten beschäftigten, kanonistische Texte sind, was auch nicht weiter verwunderlich scheint.[945] Eine andere mögliche Interpretation des *religiosum schema* wäre, dass Niger damit die Anwendung der scholastischen Methodik auf die juristischen Texte meinte, wobei Magister Irnerius ja tatsächlich die maßgebliche Rolle bei dieser methodischen Entwicklung gespielt zu haben scheint.[946] In beiden

---

[941] Vgl. WEIMAR, P., Art. ‘Irnerius of Bologna, jurist’, in : LexMA 5, Sp. 663, vgl. auch MÜLLER, W., The Recovery of Justinian’s Digest, (Bulletin of Medieval Canon Law 20) 1990, S. 1–29; HOEFLICH, GRABHER, Establishment, S. 4f.

[942] Vgl. GRUNDMANN, H., Vom Urspung der Universität im Mittelalter (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 103/2) Darmstadt [3]1976, S. 65f.

[943] Vgl. dazu BELLOMO, Legal past, S. 61 stellt die Tätigkeit des Irnerius ähnlich dar. Während Pepo die Rechtsquellen lediglich abgeschrieben hat, soll Irnerius – unter Ermutigung von Matilda von Tuszien die Bücher in neuer Anordnung zusammengesetzt, erweitert und in aufgeteilt haben. Bellomo bezieht sich dabei vor allem auf eine spätere Quelle, nämlich die Chronik des Burchhard von Biberach (gest. n. 1231). Bellomo schreibt über Irnerius, dass es ihm zu verdanken sei, „that Justinians legislative comiplaion was brougth back as a vital force in juridical circles“, Vgl. ebd., S. 65.

[944] MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160rb.

[945] Vgl. KUTTNER, Revival of Jurisprudence, S. 302.

[946] Vgl. WEIMAR, P., Art. „Irnerius of Bologna, jurist“, in : LMA 5, Sp. 663.

Fällen ist also anzunehmen, dass Niger dem Irnerius eine Verbindung des justinianischen Gesetzeswerkes mit dem Kirchenrecht zuschreibt. Auch diese historische Darstellung Nigers ist keineswegs falsch, da die wichtigsten Wissenschaftler des frühen 12. Jahrhunderts das römische Recht durchaus vor allem in seiner Anwendung in der Kanonistik behandelten.[947]

Pepo hingegen ist quasi der sinnbildliche Akteur des historischen Umbruchs von den alten Rechten zum römischen Recht. Mit welchen Argumenten er im Falle des ermordenten Sklaven das Urteil der Richter verwirft, macht Niger sehr plastisch deutlich, indem er beschreibt, dass Pepo als *baiulus*, also Träger zweier Bücher, nämlich dem *Codex Iustinianus*, das heißt dem *Codex iuris civilis* und den justinianischen Institutionen, auftrat um gegen die alten Lombardischen Rechte vorzugehen.[948] Die Pandekten, also die Digesten Justinians, trug Pepo nicht, so Radulfus, da er keine Kenntnis von ihnen hatte.[949] Es fällt hier direkt die Parallele zu Nigers Beschreibung der Missionierung der Dänen durch Popo im sechsten Kapitel des gleichen Buches auf. Dort schreibt er: „*[…] quodam clerico Poppone illesa manu baiulante ignitam massam ferri*."[950] Diese Art von Wortspielen treten immer wieder auf – hier ist offensichtlich die Parallele schon durch die Namensähnlichkeit der beiden Figuren gegeben. Der Missionar Popo und der Magister Pepo tragen also beide in gewisser Weise eine Lichtfackel. Sie treten beide als „Wahrheitsbringer" auf, der eine indem er den Glauben bringt und von *idolatria* befreit und der andere indem er das Römische Recht bringt und von dem Unrecht der alten Rechtsgewohnheiten befreit. Diese offensichtlich von ihm gewollte Parallele unterstreicht durchaus noch einmal die Bedeutung, die er der Wiederentdeckung des Römischen Rechts zuspricht.

Die von den alten Gesetzen und Gewohnheiten trunkenen Richter identifiziert Radulfus mit dem betrunkenen Amnon, der von Absalon im betrunkenen Zustand ermordet wurde. Absalon, also hier das Römische Recht, beseitigt den trunkenen (und ungerechten) Amnon, nämlich die Richtsprüche der alten Richter, hier exemplarisch dargestellt im dem ungerechten Richtspruch, welcher lediglich eine Geldstrafe für den Mörder des Sklaven vorsieht.

---

[947] Vor allem Ivo von Chartres, Bernold von Konstanz und Alger von Liège, vgl. KUTTNER, Revival of Jurisprudence, S. 304. KANTOROWICZ und SMALLEY, Pepo, Irnerius, Ralph Niger, S. 241 weisen darauf hin, dass die Darstellung Pepos als desjenigen, der das Römische Recht wiederbelebte und des Magister Irnerius als demjenigen, der das Recht verbreitete wohl durch Nigers Ausbildung in Paris beeinflusst ist, wo diese Rechtsgeschichte in der Zeit in der Niger dort lernte, also in den 1160er Jahren gängige Meinung war.

[948] Kenneth Pennington wies darauf hin, dass „*baiulus*" in diesem rechtlichen Kontext ein Amt am Gerichtshof bezeichnet und zwar denjenigen, der am Rechtshof für das Tragen der notwendigen Briefe zur Argumentation zuständig war.

[949] KUTTNER, Revival of Jurisprudence, S. 302 schreibt dazu: „We don't know the source of this information, but if he ist correct it shows, that the process of reading, absorbing and assimilating this enormous bulk of highly sophisticated thought, was rather slow in the period between about 1070 and 1100".

[950] MR X, 6; LCL MS 25, fol. 153vb.

Es folgt nun eine rechtsphilosophische Argumentation, über die Frage der gerechten Strafe für die Ermordung eines Sklaven:

> „*Quippe allegauit cum qui exemisset hominem de grege hominum : uniuersitati forte iniurium . adeo : ut qui hominem ademisset uniuersitati hominum quorum uiolasset naturaliter comunionis consorcium : ipse pariter de medio tolleretur . et homicidam occideretur. Siue enim seruuus siue liber foret : idem ait esse iudicium . quoniam addicto seruitutis : delere non poterat comunionem nature humane conditionis . legibus igitur et factis constitutionibus imperatori firmato iudicio* “[951]

Davon ausgehend, dass der Grund für die geringe vorgeschlagene Strafe die Tatsache ist, dass der Ermordete ein Sklave ist, also ein Unfreier und somit Eigentum des Besitzers, argumentiert Pepo gegen diese Prämisse mit zwei Argumenten: Erstens bezeichnet er es als eine Verletzung der *communitas*, hier als *grex hominum*, und zweitens als eine Verletzung der *aequalitas* aller Menschen. Aufgrund seiner menschlichen Natur, so Pepo nach Niger, war der Sklave Teil der menschlichen Gemeinschaft. Mit der Ermordung eines Teiles dieser Gemeinschaft, wird auch die Gemeinschaft selbst angegriffen, „*violasset naturaliter comunionis consorcium“*[952] oder zumindest eben das Grundprinzip, auf dem diese fußt. Die folglich gerechte Strafe, die sich daraus ergebe, wäre „*ipse pariter de medio tolleretur et homicidam occideretur“,* also die Todesstrafe für den Mörder.

Die *equitas* zwischen Sklaven und Freien aufgrund ihrer *natura humana*, wird, so Niger, nicht durch die Sklaverei aufgehoben.[953] Diese ist maßgeblich für die Schwere des Verbrechens, weshalb Mord immer gleich bestraft werden solle, *siue enim seruus, siue liber foret*. Aufgrund des fehlenden Unterschieds zwischen der Menschlichkeit eines Sklaven und der eines Freien sieht Radulfus hier den Rechtssatz wirkungsvoll, den er ohne Zweifel aus dem *Policraticus* kannte: „*[...]imparibus rebus paria iura desiderat*“[954]. Niger bekräftigt die Gültigkeit dieser Argumentation damit, dass der Richtspruch „*legibus igitur et factis constitutionibus imperatori firmato iudicio“,* womit er natürlich die justinianischen Erlässe meint. Es lassen sich im justinianischen Gesetzeswerk keine Artikel finden, die eine Strafe für diese Tat festlegen. In den *Institutiones* findet sich ein Text des Gaius, indem er auf eine Rechtsprechung des Antoninus Pius eingeht, nach welcher die Ermordung eines eigenen Sklaven ebenso hart

[951] MR X, 6; LCL MS 25, fol. 154rb.
[952] Was hier in der Terminologie besonders schön hervortritt, das „*con-sortium*“ als das „Mit-Schicksal“, das von allen geteilte Los. Dadurch tritt die immanente Verbindung des Einzelnen mit der Gemeinschaft hervor.
[953] Vgl. CORTESE, Théologie, droit canonique et droit romain, S. 64 sieht diese Argumentation Nigers auf Isidor von Sevilla fußend, vgl. Isidor von Sevilla, Etymologiae V, 27, Ed. LINDSAY, S. 197: *Talio est similitudo vindictae, ut taliter quis patiatur ut fecit. Hoc enim et natura et lege est institutum ut " laedentem similis vindicta sequatur*.
[954] Johannes von Salisbury, Policraticus, 4,2. Ed. WEBB, Bd. 1, S. 514c.

bestraft werden soll, wie die Ermordung eines fremden Sklaven – wie genau diese ausfällt, schreibt er jedoch nicht.[955] Grundsätzlich wird jedoch in den justinianischen Gesetzestexten der Rechtsstatus des Sklaven als Besitz betont und weniger – wie Niger es darstellt – die Gleichheit aller Menschen. Radulfus legt in dieser Szene dem Magister Pepo eine Argumentation in den Mund, die seinem eigenen, römisch geschulten Rechtsverständnis entspricht.[956] Dies wird zumindest am Beispiel der Betonung der „Gleichwertigkeit" aller Menschen deutlich, die sich als steter Parameter durch die Ideen Nigers zieht.[957]

Niger beendet die Episode damit, dass Magister Pepo vom Kaiser Recht bekam, während die anderen Richter *in confusione recedentibus* fortgingen, wodurch die alte Rechtsauffassung wieder neu etabliert wurde und die alten Gesetze aus der Geschichte verschwanden. Schmoeckl wies hierbei darauf hin, dass in den dieser Episode vorhergehenden Jahrhunderten „die Scheu deutlich geworden" war, „Kapital- und Leibesstrafen zu verhängen"[958]. Durch diese Wiedereinführung des Römischen Rechts wäre, so Schmoeckl, auch die Strafgewalt des Kaisers in diesem Bereich gestärkt worden.

Radulfus erwähnt ganz am Ende des sechsten Kapitels Magister Pepo noch einmal und zwar im Zusammenhang mit den fliehenden Richtern und ihren Gehilfen. Diese Mittäter und Schmeichler fliehen „*a Absalon, licet obtinuit dominus Peppo in iudicio*"[959]. Hier findet nun schließlich doch eine personale Typologie statt: In diesem von Pepo vertretenen Urteilsspruch personifiziert dieser gleichsam die allegorische Figur des Absalom als Römisches Recht in der Geschichte. Ein paar Zeilen weiter schließlich verbindet Niger Pepo noch mit einem anderen Akteur, nämlich der römischen Kirche. Er schreibt: „*Quod exemplariter diximus de magistro Peppone uerum est de ecclesia romana*." Pepo stellt in der Hinsicht essentiell das Handeln der römischen Kirche dar, wenn er die alten Rechte abschaffte, was auch die Kirche tat, indem sie das Gottesurteil in Form von Zweikampf, Feuer- und Wasserproben verbot.

---

[955] Vgl. Gaius, Institutiones, I, VIII: *„[...] Sed hoc tempore nullis hominibus qui sub imperio nostro sunt licet sine causa legibus cognita et supra modum in servos suos saevire. nam ex constitutione divi Pii Antonini qui sine causa servum suum occiderit, non minus puniri iubetur quam qui servum alienum occiderit [...]*". Auch Ulpian befasst sich im elften Buch der Digesten mit der Frage der Ermordung eines fremden Sklaven, jedoch nur hinsichtlich der Rechte, die sich daraus für den Besitzer des Ermordeten ergeben.

[956] Er beschreibt im Levitikuskommentar, dass das Sklaventum selbst aus dem Ius Gentium kommt, vgl. LK V, 46; LCL MS 24, fol. 61ra: *[…] Ius gentium introduxit seruitutem . et ideo eorum iure contra eos intendum est : ut ipsi tempori fiant serui hebreorum sempiterni […].*

[957] Hier wäre eine eingehende Untersuchung der Digesten hinsichtlich dieser Frage für eine Untermauerung notwendig, ebenso wie die Untersuchung der Schriften der frühen Glossatoren hinsichtlich der Frage des Unterschiedes im Rechtsstand zwischen Freien und Unfreien. Dabei ist anzumerken, dass damit die Einordnung dieser Erzählung als Quelle für die Wiederentdeckung des Römischen Rechts im späten 11. Jahrhundert, wie etwa SCHMOECKL, Verlorene Ordnung, S. 145f sie vornimmt, schwierig ist – viel eher ist es eine Quelle für die Sichtweise auf diese Entwicklung, ca. 100 Jahre später.

[958] Vgl. SCHMOECKEL, Verlorene Ordnung, S. 147.

[959] MR X, VI;, LCL MS 25, fol. 154rb.

Der Auftritt Pepos in Nigers Werk kann also in dreierlei Hinsicht betrachtet werden: rechtshistorisch gesehen als eine Zäsur, die durch die Wiedergeburt des Römischen Rechts, „Licht in das Dunkel" der germanischen Rechtsgewohnheiten brachte. Exegetisch gesehen die Identifizierung einer nachbiblischen, historischen Figur als einer der *pueri*, also der Diener einer biblischen Figur, die gleichzeitig auch eine politische Figur ist, nämlich hier das Römische Recht. Und rechtlich gesehen die Verbindung des antiken Römischen Rechts mit Nigers eigenen, scholastisch beeinflussten anthropologischen und politischen Grundüberzeugungen, hier vor allem der *equitas* aller Menschen, unabhängig vom Stand.

Die nach dem Mord an Amnon auf ihren Maultieren fliehenden Brüder Amnons beschreibt Niger als die Richter der alten und schlechten Rechtsgebräuche, die auf ihren unbrauchbaren Rechtswerken wie auf unfruchtbaren Maultieren vor dem Römischen Recht fliehen.
Durch den Akt der Auslöschung der alten Gesetzesordnungen wird die gesellschaftliche Ordnung grundsätzlich in Bewegung gebracht, *comunis status turbatur*, was Radulfus mit dem Aufstehen Königs Davids von dessen Thron beschreibt. Die anderen Brüder, die zu David zurückfliehen, interpretiert er als die Assessoren, die er hier als Mitläufer oder Schmeichler der Richter der schlechten Rechtsordnungen darstellt, welche vor dem Römischen Recht davonlaufen, wie in dem geschilderten Rechtsfall die Richter von Pepo fliehen.[960] Weiter stellt Radulfus hier Pepo als exemplarisch für die Römische Kirche als einen der ersten Akteure auf dem Weg zur Zerstörung der alten Rechte zugunsten einer Umsetzung des Römischen, Bürgerlichen Rechts dar.[961]
Absalom flieht nach Gessur, was Radulfus als Rom, genauer den *populus Romanus* identifiziert, wo er drei Jahre lang bleibt. Genauer gesagt, „versteckt" sich dieser Erzählung nach das Recht bei der römischen Kirche: „*apud ecclesiam delituit*", wo es „durch den Heiligen Geist vollendet werde". [962] Die Interpretation legt nahe, dass Niger hier von der Kanonistik spricht, die noch vor der profanen Rechtsprechung Einflüsse aus dem Römischen Recht in den Rechtskörper eingebunden hat, wie es schon im Kontext der Darstellung der Geschichte Pepos angeklungen ist.

[960] Vgl. MR X, 6; LCL MS 25, fol. 154rb: *Confusi de iudicio suo fugerunt : ascendentes steriles mulas legum suarum . sequentes comunis status dispositiones . uerumtamen turbatus est status comunis: de legis sue abrogatione timens ne eadem ratione relique leges inique abrogarentur.*
[961] Vgl. MR X, 6; LCL MS 25, fol. 154rb-154va: *Quoniam ipsa omnia iudicia extraordinaria quibus prouocatur quasi ad parandum indicium deus . et quodammodo temptatur : Illa in quam omnia: abicit a iurisdictione sua que enim dominum quocumque modo irritant . ut monomachia et iudicium aque et iudicium ferri . et similia : non approbat curia romana.*
[962] MR X, 12; LCL MS 25, fol. 156rb: *[…] siue secundum scientiam scripte legis diriguntur . et aliorum dirigunt . fugit igitur ad populum romanum . et apud ecclesiam delituit . que utique deducit mensuras legum sancto spiritu confectas.*

Der nächste biblische Akteur dieser Geschichte, der von Radulfus rechtlich interpretiert wird, ist Joab. Die *disciplina communis*, als die er Joab auslegt, werde durch die Verwirrung des Rechts beschädigt, so Niger. Mit *disciplina communis* meint er an dieser Stelle soviel wie die gesellschaftliche Ordnung. Im Gegensatz zum *status communis* ist die *disciplina communis* in der Verwendung in den *Moralia Regum* einfacher zu identifizieren, da Niger dies ausdrücklich selbst tut:[963] Niger legt sie als die römische Kirche aus, als die die Gesellschaft moralisch ordnende Instanz. Joab, der als Vermittler zwischen Absalom und David auftritt, stellt diese allegorisch dar. Der von der Kirche verantworteten öffentlichen Ordnung wird laut Radulfus durch die schlechten Gesetze geschadet. Dahingehend interpretiert er auch die Szene, in der Absalom die Äcker Joabs verbrennen lässt. Die alten, schlechten Gesetze, durch die die öffentliche Ordnung von der Kirche aufrechterhalten werde, würden erst durch das Bürgerliche Recht zerstört werden, bevor die Kirche ihre Ordnung mithilfe des *ius civile* neu und besser aufbaue.

In der biblischen Erzählung schickt Joab nach einer weisen Frau, die den König durch eine List überredet Absalom zurückkommen zu lassen.[964] Niger interpretiert diese Frau als die *mulier sapientiae*, nämlich als die Kirche, genauer die römische Kurie, oder alternativ als die *ratio*, die Vernunft.[965] Diese steht also in der Rolle der Vermittlerin zwischen dem Römischen Recht und der gesellschaftlichen Ordnung, die sich von der Vernunft einen Rat geben lässt.[966]

Anhand dieser beiden verschiedenen Interpretationsvorschläge können die beiden Auslegungen gezeigt werden, in denen er die biblische Geschichte hier allegorisch interpretiert. Er argumentiert hier rechtsphilosophisch zunächst, dass es nur der Vernunft gelingen kann, das Bürgerliche Recht der Öffentlichkeit zuzuführen.[967] Seine Interpretation Joabs als die römische Kirche, die das Römische Recht wieder allgemein einführt, folgt hingegen einer historischen Argumentation:

> „Die römische Kirche führte freilich das Bürgerliche Recht ein, bevor es fast verschwand und brachte es gleich in den Prozess ein, damit in diesen Fällen, in denen das Recht der Dekrete nicht ausreicht, als Stütze ihrer ungeminderten Autorität das Bürgerliche Recht der Römer beisteht und nämlich bei dem, was Schmutz ist, weil von

[963] MR X, 17; LCL MS 25, fol. 159ra-b.
[964] 2 Sam 14,2-18.
[965] Vgl. MR X, 12; LCL MS 25, fol. 156rb: *Misit ergo techuam et tulit inde mulierem sapientie . scilicet misit ad ecclesiam . et ex ea ad id officiis praeelegit curiam romanam . que assumpta perabola reintroduceret eorum legem scriptam. […]sive ipsa ratio est mulier tecuitas […]*.
[966] Ebd. MR X, 12; LCL MS 25, fol. 156rb: *Quod suggerit ratio interdum status comunis attendit . et consilium impertire promittit*.
[967] Vgl. MR X, 12; LCL MS 25, fol. 156ra-b und MR X, 17, LCL MS 25, fol. 159ra-b.

> Beginn an das Bürgerliche Recht die ungerechten Gesetze der Heiden abgeschafft hat."[968]

Radulfus spricht hier davon, dass die Kirche das ius *civile* für die Fälle einführte, *in quibus non suffecerit ius decretorum*. Er meint damit also, dass das Römische Recht die kirchlichen Gesetze nicht ablöste, sondern vielmehr eine Ergänzung der kirchlichen Dekrete darstellte und eine Verbindung einging, welche die Defizite der bis dahin existierenden kanonistischen Gesetzgebung ausgleicht und durch das römische Rechtsdenken ergänzt.[969]

Die Personifizierung Absaloms mit dem *ius civile* wird im siebzehnten Kapitel am deutlichsten ausgeschmückt. Radulfus legt hier die Schönheit Absaloms aus, indem er die Schönheit und Makellosigkeit des Bürgerlichen Rechts lobt. Die folgenden Ausführungen über die Schönheit, also das Aussehen Absaloms folgen wiederum nicht Nigers historischer Argumentation, sondern sind vielmehr zunächst eine strukturelle Darstellung der Verortung des Rechts in gesellschaftlichen und theologischen Strukturen.

Schon im ersten Absatz dieses Kapitels macht er dabei drei Aussagen über das *ius civile*. Erstens sagt er, dass es ein Geschenk der *pietas divina* sei. Er stellt hier das Bürgerliche Recht also nicht in erster Linie als ein menschlich erstelltes Recht, sondern als etwas von Gott geschenktes, genauer als ein „Gnadengeschenk der göttlichen Liebe für die Menschen"[970] dar. Damit entspricht auch diese Beschreibung seiner oben dargestellten Definition, nachdem jedes Recht, um überhaupt Recht zu sein, von Gott kommen müsse.

Zweitens bringt er schon hier die beiden Begriffe, die auch in seiner weiteren Darstellung die maßgeblichen Paradigmen seines Begriffs des Römischen Rechts sind: nämlich *iusticia* und *equitas*. Gerechtigkeit und Gleichheit vor dem Gesetz seien keine inneren Teile des Rechtskörpers, sondern stehen diesem Verständnis nach vielmehr außerhalb von diesem als Stellschrauben, die gewissermaßen die Funktionalität des Rechtssystems erhalten und

---

[968] Vgl. MR X, 8; LCL MS 25, fol. 154vb: *Romana quippe ecclesiae introduxit ius ciuile . fere prius absolet . et tanquam in diga statuit . ut in eis causis in quibus non suffecerit ius decretorum: in subsidium illibata sui autoritate suffragetur ius ciuile romanorum et quidem cenum est quod ab inicio ius ciuile iniqua iura gencium abrogauit.*

[969] Vgl. zur Identifikation Joabs mit der Kirche bzw. den kirchlichen Prälaten auch MR X, 11; LCL MS 25, fol. 156ra: *Et ait rex ad Ioab . ecce placatus feci uerbum tuum . uade igitur et reuoca puerum Absalon . cadensque Ioab super faciem suam in terram adorauit et benedixit regi et dixit Ioab . hodie intellexit servus tuus quia inveni gratiam in oculis tuis domine mi rex.* (2 Sam 14, 21,22*) Peciit ecclesia ad suggestionem et doctrinam praelatorum . unde et dominus honorem magisterii ipsis attribuit praelatis : ut ipsi reuocent peccatorem . ad praeces ecclesie reconciliant . unde adorare deum et benedicere debent. Ex eo enim possunt et debent intelligere . tunc maxime eos proficere . et dei gratiam habundancius habere : quando populus eorum doctrina et sudio dignus efficitur exaudiri pro alio . quoniam hoc est probate uere dilectionis. Surrexit ergo Joab et abiit in Gessur . et adduxit Absalom in Jerusalem* (2 Sam 14, 23) *Hic est a uicinia luminis usque ad pacis uisionem . uidelicet in ecclesiam . et sciendum quod surgit praelatos et proficit quociens ad officium suum exequendum . equitate et iusticia dictante intendit. […].*

[970] MR X, 17; LCL MS 25, fol 158vb: *Aliter .Porro sicut Absalon non erat pulcher in omni Israel (2 Sam 14, 25) . Inter omnia dona diuine pietatis . que deus praestitit hominibus : nullum uenustius est iure positiuo. Nulla enim in eo macula est. ab inicio : usque ad eius finem. In toto quippe corpore iuris . nichil absonum est […].*

regulieren.[971] Sie gehören damit als strukturelle Aspekte seines Rechtsdenkens in eine andere Kategorie als die verschiedenen Rechte – vielmehr bilden *iustitia* und *aequitas* mit den oben dargelegten Maßstäben der *veritas* und *misericordia* einen Vierklang der Maßstäbe, welche ein rechtliches System oder aber einen rechtlichen Prozess hinsichtlich seiner Qualität einordnen.[972]

Drittens betont er die hervorstechende Schönheit des positiven Rechts (*nullum venustius est iure positiuo*), die er genauer als eine innere Stimmigkeit des ganzen Rechtskörpers beschreibt: „*in toto quippe corpore iuris, nichil absonum est*". Hier ist nochmal anzumerken, dass er den Begriff des *ius positivum* als Synonym zum *ius civile* verwendet. Die Haare Absaloms interpretiert Radulfus, seinem vorherigen Bild treu bleibend, als die weltlichen Erträge des *ius civile*, genauer die ökonomischen und steuerlichen. Diese können – gleich dem schweren Haar – die Menschen im privaten und öffentlichen Bereich belasten (nämlich die *pondera puplicarum et priuatum angariarum*). Dies ist vor allem der Fall, wenn sie unrechtmäßig eingezogen werden (*minus legitime tondentur questus temporalium*). Sie belasten jedoch auch wenn es rechtmäßig ist (*etiam legitime questus*). Die Komplexität und die Feinheiten des Rechts erschweren dabei das Verständnis desselben häufig. Aus dem *ius civile*– so Niger – ergeben sich auch die Maße und Einheiten (*mensura quasi diffinitur*) für die staatliche Besteuerung (*taxatio publica*).[973]

Die Unterwerfung eines Menschen unter einen Anderen komme aus der Übertretung des Gesetzes (*de transgressione*) und aus der Verfehlung gegen das natürliche Recht, also der Erbsünde, führt Radulfus hier – entsprechend seinem oben schon erläuterten Verständnis von Hierarchie und Recht – aus.[974] Daher, so folgert Radulfus, muss auch jede Form der Geldeintreibung durch die Obrigkeit (*exactio prelationis*), die aus einer solchen Vorrangstellung kommt, von etwas Schlechtem kommen. *Transgressio* meint hier die Sünde, welche an dieser Stelle als eine Übertretung der gesetzlichen Vorgaben spezifiziert wird. Wobei sich die Übertretung in diesem Fall auf das *ius naturale* beziehen muss. Was er also meint ist, dass, wenn es keine Übertretung des natürlichen Rechts geben würde, bzw. gegeben hätte, sich auch keine Unterschiede in der (politischen und daraus resultierenden ökonomischen)

[971] Ebd. weiter, MR X, 17; LCL MS 25, fol 158vb: *[...] quod discordet a iusticia equitati combinata*. Die Transkription des vollständigen Kapitels findet sich im Anhang.
[972] Er geht darauf auch in *De re militari* ein, vgl. DRM IV, 16 und 17, Ed. SCHMUGGE, S. 170.
[973] MR X, 17, LCL MS 25, fol 158vb: *[…] Ponderabat capillos suos CC siclis(2 Sam 14,26) pondere puplico . Eius autem quod ponderatur . mensura quasi difinitur . quoniam taxatione publica rationes praestationum constitute : sub pondere uel numero uel mensura exiguntur .*
[974] MR X, 17; LCL MS 25, fol 158vb : *Quod enim homo subiectus sit homini . uel unus alii aliquid praeest de transgressione uenit. Omnes enim homines natura pares fecit et creauit deus. Dominatus enim de iure gencium ortus est . ad iniuriam humani generis . et omnis exactio praestationis nata de transgressione. Nemo enim alii deberet nisi quod sibi deberetur : nisi eum sua transgressio . uel aliud commercium faceret debitorem.*

Machtverteilung innerhalb der Menschen herrschen würden. Dies führt er aus in der Schlussfolgerung, dass sich grundsätzlich alle Individuen das Gleiche schulden – also auch die gleichen Rechte haben. Dieses Gleichgewicht kann nur durch die Übertretung eben dieses Rechtes verändert werden, oder wenn einer sich selbst schuldig (bzw. im ökonomischen Sinne zum Schuldner) macht. Ungleichheit unter den Menschen kann also immer nur von einer Person oder der Menschheit selbst durch deren Handlungen erzeugt werden, es kann niemals von Außen auf Andere übertragen werden. Dieser Gedankengang taucht in verschiedener Form immer wieder in seinen rechtlichen, ebenso wie in seinen politischen Auslegungen auf und bildet gewissermaßen die philosophische und anthropologische Grundlage seines politischen Denkens.

Mit der Interpretation der zwei Jahre, die Absalom in Jerusalem warten musste, bevor er David zu sehen bekam, geht Radulfus wieder in einen historischen Modus der Auslegung zurück. Er schreibt: „*Mansit utique ius positiuum scriptum in populo temporibus transgressionum temporalium alteritatum : priusquam ascenderet ad comunem statum*“[975]. Das geschriebene, gesetzte Recht blieb also als eine „Andersartigkeit“ festgeschrieben, bevor es „*ascendere ad communem statum“*. Offensichtlich war das Recht schon vorher, also *in temporibus transgressionum temporalium* schriftlich festgehalten und wurde auch beachtet, allerdings wohl nicht in einer geregelten und universal gültigen Form.

Wiederum legt Niger dar, wie das positive Recht aufgrund der Übertretungen des natürlichen Rechts entstanden ist und spricht hier davon, dass „*instinctu diuino inductum est ius positiuum*“[976]. Hier verortet er nun die Legitimation des *ius* genauer: Es sei nicht göttlichen Ursprungs in dem Sinne, dass es im Ganzen von Gott gleich dem *ius naturae* geschaffen worden sei, sondern es sei von den Menschen eingeführt worden, allerdings „*instinctu diuino*“, also durch die Eingebung Gottes.

Zustande gebracht wird dieses Aufeinandertreffen durch die Vermittlung Joabs. Auch hier interpretiert Radulfus wieder historisch. Joab will nicht zu Absalom kommen, weshalb jener seine Diener schickt und Joabs Gerstenacker verbrennen lässt.[977] Zurückkommend auf die anfängliche Auslegung interpretiert Radulfus die Äcker als die lombardischen Gesetze und die *pravae leges* der anderen barbarischen Völker. Diese seien vom *ius civile* zerstört worden, als „*citationes et edicta . et interdicta legittima et similia applicantur ad eas*“[978].

[975] MR X, 17; LCL MS 25, fol 158vb.
[976] Ebd.
[977] Vgl. 2 Sam 14,29-30.
[978] MR X, 17; LCL MS 25, fol. 159ra.

Dass Niger hier eine eindeutig historische Interpretation vornimmt, ergibt sich daraus, dass er ein ganz bestimmtes historisches Recht anspricht (die *Lex lombarda*). In Verbindung mit der Auslegung Ioabs als kirchliche Disziplin wäre das also zu verstehen als die Darstellung der Situation in der Zeit, in der die Kirche in Europa schon verbreitet war und diese Gebiete daher ihrem auch iurisdiktiven Einflussbereich zugeordnet wurden – diese allerdings noch durch die alten, „barbarischen" Gesetze geordnet waren. Diese alten Gesetze werden von Niger immer wieder in abschätziger Form beschrieben: hier beschreibt er sie als *cibus iumentorum*, was für ihn die *homines irrationabiles* darstellen.[979] Indem er die Äcker Joabs als die Äcker der kirchlichen Ordung beschreibt, meint er, dass diese kirchlichen Einflussbereiche oder auch die kirchlichen Rechtsordnungen die radikale Auslöschung der alten Gesetze durch das Römische Recht benötigten. Hier ist auch anzumerken, dass er von den lombardischen Gesetzen als verschiedene *leges* spricht, die dann von einem *ius* ersetzt werden. Dieser terminologische Gebrauch scheint eine gewisse Hierarchisierung zu enthalten, in der er den verschiedenen, beliebigen Gesetzen den einen, allgemein gütligen Rechtscorpus entgegensetzt.

In dieser Episode der Verwüstung der Äcker Ioabs sind die Akteure die Diener des bürgerlichen Rechts, die er als dessen verschiedene Verordnungen, Erlässe und Gesetze beschreibt. Es treten hier keine spezifischen Personen oder Institutionen als handelnde Subjekte auf.[980] Niger belässt es dabei vom Recht und dessen verschiedenen Ausführungen als handelnde Subjekte zu sprechen.

Vor der Erneuerung des kirchlichen Rechts war die Rechtsordnung der Kirche stark von diesen *pravae leges* beeinflusst. Die Verbrennung der Äcker Joabs zeigt also die Verbannung der schlechten Gesetze aus dem Kirchenrecht. Niger führt die Art der Zerstörung noch genauer aus, wenn er schreibt, dass der *ordo officiorum comunis disipline* verwüstet wurde. Damit meint er die Ämter- und Verwaltungsordnung in diesen Gesetzen, besonders bezogen auf den judikativen Bereich. Diese Ordnung sei dann durch das Aufkommen oder besser das „Einfallen" des Bürgerlichen Rechts von dessen Regelungen oder auch der *ipsa disciplina* ersetzt worden. Niger beschreibt diese Entwicklung bewertend und baut sie in sein Narrativ ein: die alten Gesetze und organisatorischen Regeln der Barbaren, mit denen die Kirche sich arrangierte, seien schlecht gewesen. Die Kirche hätte als erste das Römische Recht in ihren Rechtsgebrauch aufgenommen, nachdem in ihrem Herrschaftsbereich die alten, schlechten Rechte zerstört worden seien. Sie könne somit zum Vermittler für das Römische Recht werden.

[979] Wie auch die folgenden Begriffe aus MR X, 17; LCL MS 25, fol. 159r.
[980] Nicht wie in der vorherigen Erzählung der Ermordung Amnons, in der Pepo als Diener Absaloms bezeichnet wurde.

Das darauffolgende Aufeinandertreffen der *disciplina comunis* und dem *ius civilis* enthält Nigers Argumentation, warum er dieses radikale Zerstören der alten kirchlichen Regelungen durch das Eintreten des *ius civile* als gerechtfertigt und sinnvoll beschreibt. Sein Hauptargument ist, dass das *ius civile* Träger der *iusticia* und der *equitas* sei.[981] Außerdem gehe damit eine Vereinheitlichung des Rechts einher, sodass aus den vielen verschiedenen regionalen Gesetzen eine einheitliche Gesetzesordnung werde, der die ganze Welt sich unterwerfe.[982] Dies jedoch sei nur möglich, wenn folgend das *ius civile* mit dem *status communis* aufeinandertreffe. Er schreibt dazu Absaloms Rede an Joab interpretierend: „*[...] me ad conspectum comunis status induceres . ut a modo sicut olim totus orbis legibus uteretur*.“[983] Das *sicut olim* scheint Niger dabei in dem Zustand der Universalität des Römischen Rechts in der Zeit des Römischen Reiches, vor der Zeit der großen Kaiser Theodosius und Justinian, verwirklicht zu sehen.

Die Vermittlerin dieser Verbindung war, so Niger wiederum, die römische Kirche, die sich zuerst von den schlechten Rechtsgewohnheiten getrennt habe, indem sie das Bürgerliche Recht wieder einführte, dann bei den weltlichen Herrschern dessen Inhalt und Nutzen diesen vermittelte und es damit in die politische Gemeinschaft der Menschen brachte. Sie tat dies, so Niger, jedoch nicht leichtsinnig, sondern habe dessen Nützlichkeit vorher geprüft (*considerata diucius utilitate iuris*) und war gleichzeitig diejenige, die die ausführenden Instanzen, nämlich die *potestates orbis terrarum* im Bürgerlichen Recht lehrte. Die Kirche tritt also als prüfende, vermittelnde, bewahrende und lehrende Instanz in dieser Entwicklung des Rechts auf.[984]

Die Kaiser oder die weltlichen Herrscher nahmen aufgrund der Vorteile, die sie sich davon für die Festigung ihrer Herrschaft erhofften, dieses Recht an und ließen es schriftlich festschreiben, so Niger weiter.[985] Zunächst sind also die kirchlichen Instanzen die maßgeblichen Akteure, indem sie dieses prüfen und an die Fürsten weitergeben, dann sind die Kaiser oder eben diese weltlichen Fürsten diejenigen, die das Recht *ad statum comunis* führen.

Radulfus legt hier das biblische Bild der körperlichen Unterwerfung Absaloms unter David aus, als eine Unterwerfung des Rechts unter die Fürsten. Diese, so Niger, werden somit zu Herren der Gesetze, „*domini legum esse constituuntur*.“[986] In diesem Zusammenhang, in dem er über

[981] MR X, 17; LCL MS 25, fol 159ra: *Misi ad te tamquam iusticiam et equitatem nuncios*.
[982] Mit den drei Merkmalen *iustitia*, *equitas* und *unitas* führt Radulfus hier also drei der bereits herausgearbeiteten Bewertungskategorien für Rechtssysteme an.
[983] MR X, 17; LCL MS 25, fol 159ra.
[984] Vgl. MR X, 19; LCL MS 25, fol 160rb: *[...] tandem tamen ecclesia procurante . et propagante eorum scientiam . usque ad principes produxerunt eorum noticiam . et apud eos inuenit eis gratiam.*
[985] MR X, 17; LCL MS 25, fol 159rb: *[…] apud principes et potestates orbis terrarum dictis es factis intercesserunt pro eo . ut ad utilitatem publicam . in puplicum autoritate publica educeretur . hoc utique egit et optauit uariis causis emergentibus.*
[986] MR X, 17; LCL MS 25, fol 159rb.

die Unterwerfung der Gesetze unter die weltlichen Autoritäten spricht, verwendet er als Begriff *lex*, nicht *ius*. Er führt dies, sprachlich angelehnt an die kommentierte Bibelstelle weiter aus:

> „*Quippe adorauit ius ciuile super terram principes : quoniam in terrenis et circa transitoria . omnem eis subiectionem . et sui etiam ipsius cultum eisdem dedicauit . et subiecit . legibus enim subiecti non sunt . immo legum etiam auctoritate eximuntur a legibus . et domini legum esse constituuntur [...].*“[987]

Während Radulfus den Satz also mit einer Beschreibung beginnt, in der das *ius civile* die Fürsten der Erde „verehrt“, folgt anschließend eine Auslegung, welche ganz eindeutig die Überordnung der Fürsten über die Gesetze darstellt.[988] Die Verwendung von *lex* (und *leges*) in diesem Kontext macht hier nochmal den Unterschied zum Recht oder besser dem Römischen Recht selbst deutlich, welches in gewisser Weise eine übergeordnete Position gegenüber den einzelnen *leges* einnimmt. Die Füsten selbst – das macht Radulfus an dieser Stelle deutlich – sind den Gesetzen nicht unterworfen und selbst Herren der Gesetze.[989]

Den Fürsten ist damit auch die Rechtspflege anvertraut: „*sui* [Anm: des *ius*] *etiam ipsius cultum eisdem [Anm:* der *principes] dedicauit et subiecit*“[990]. Wenn er dann jedoch wieder auf das Verhältnis von Gesetzen und Fürsten zurückkommt, verwendet er immer *lex*, bzw. die Mehrzahl, *leges*. Indem sich das Römische Recht also den weltlichen Fürsten *ad utilitatem publicam* unterwirft, erkennt es die Fürsten als Herren der Gesetze an und stellt sie somit über die Gesetze.[991]

Der Kuss Davids und Absaloms meint nun der historischen Interpretation folgend die Vereinigung zwischen den Gesellschaften der alten Rechtsgebräuche mit dem Römischen, Bürgerlichen Recht, wobei Niger betont, dass es sich in der historischen Dimension nicht nur um die Fürsten des Römischen Reichs handelt, sondern auch um die *alios reges aliarum terrarum et insularum*, die dieses jetzt übernähmen. Als historisches Beispiel dafür bringt er das Recht der Adoption, welches aus dem Römischen Recht her kommend, die barbarischen Regeln außer Kraft setzte, wie etwa am Beispiel König Stephans von England (1092-1154) zu sehen ist, der Heinrich den Zweiten (welcher hier, wie in der Chronik, immer nur als *rex sub quo passus est beatus thomas martir anglorum* bezeichnet wird) adoptierte um ihn zur

---

[987] Ebd., MR X, 17; LCL MS 25, fol 159rb.

[988] Vgl. zur Einordnung dieser Darstellung in die ideengeschichtliche Entwicklung KANTOROWICZ, The King’s Two Bodies, S. 94-97.

[989] Vgl. zum Fürsten als dem *dominus legum*, Kap. 5.2.3.

[990] MR X, 17; LCL MS 25, fol 159rb.

[991] Eine ähnliche, komprimiertere Form dieser Sichtweise findet sich auch im DRM II, 3, Ed. SCHMUGGE, S. 132: *[…] Regia enim prerogativa affluentia sapientie et potestatis plenitudine quadam presidet libertate pro sua voluntate. Etenim ea, que sacerdotes et iudices habent iuris, stricta et brevi diffinitione tamquam iuri subditi et eius ministri, habeat rex licentius pro sua voluntate nulli iuri subiectus sed tanquam magister eius.*

Nachfolge einzusetzen.[992] In der Aufzählung der anderen Könige, die das *ius civile* angenommen hatten, konkretisiert Niger weiter, indem er auch explizit die spanischen Könige nennt. Als Motivation der Herrscher für die Übernahme des Rechts nennt er deren eigenen Nutzen und Ehre, die dadurch vermehrt werden solle.

Nach diesem Kuss der Versöhnung wendet sich Absalom jedoch gleich wieder gegen seinen Vater. Radulfus bringt hier den Vergleich vom Recht als einem Schwert, das in der Hand des Richtigen sehr viel Nützliches zustande bringen kann, in der Hand des Wildgewordenen jedoch umso mehr Schaden anrichtet.[993] So könne auch der Gebrauch des *ius civile* den größten Nutzen für ein Volk bringen. Wenn es jedoch für den eigenen Nutzen und die eigenen Ziele eingesetzt wird, also die *libido iniquorum iudicum abutitur eius ministerio*, dann sei es umso schädlicher. Anhand dieses Vergleiches wird ein Verständnis des Rechts deutlich, welches dieses als ein Instrument versteht, dessen Gebrauch von dem bzw. den Ausführenden abhängig ist. Es ist also für ihn kein statisches, festes Gebilde, das unabhängig vom Gebrauch durch Richter oder Regierende als unabänderliches Gut der Gesellschaft dient. Dieses Verständnis findet in der oben ausgeführten Darstellung der Bedeutung der moralischen Integrität des Richters die systematische Ergänzung.[994] Für den richtigen Gebrauch ist nach Radulfus neben der moralischen Integrität die genaue Kenntnis des Rechts ausschlaggebend, denn „*Si ius ignorat quamquam bonus existat . ceca manu gladium contrectat.*"[995] Hier nennt Radulfus wiederum Magister Pepo und Magister Irnerius als diejenigen, die zum sehenden, das heißt kenntnisreichen Gebrauch des *ius civile* innerhalb der Geschichte beigetragen haben. Nachdem das *ius civile* also nach Rom zur Kirche gebracht wurde, breitete es sich in *aliquibus partibus terrarum* aus und genoss überall Verehrung, während die alten Riten und Gebräuche *in plerisque partibus terrarum* abgeschafft wurden.[996] Die Fürsten, die ihm erst skeptisch

[992] MR X, 17; LCL MS 25, fol 159rb: *Cum enim ius adoptionis descendat de iure ciuili romanorum . et ad extra iura et ritus barbaros non pertineat : tamen rex anglorum Stephanus regem sub quo passus est beatus Tomas martir anglorum . adoptauit in filium . successurum ei in regnum. In his et in similibus casibus osculatus est Rex Absalon . quia quodammodo status comunis regiminis facit: quod a principibus eius factitari conspicitur . et eorum autoritate inducit. Similiter et reges hispanorum et reges aliarum gencium ius ciuile osculantur . eo aliquibus admisso particulariter . in eis articulis qui ministrauerint eis utilitatem uel honorem aliqua occasione ad suam uoluntatem.*

[993] MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160ra. *Quippe gladius utilis est et ad modus decens et usus eius necessius . et ad propulsandam iniuriam . et ad pacis custodiam . et ad transgressionum ultionem . uerumtamen in manu furiosi debacatur interdum ad innocentum internecionem . Quanto enim utilor est legitimus usus eius . ad rei puplice commoditatem . cum bene dirigitur: tanto perniciosior est abusus eis quando irruente malicia ad malum porrigitur. […] Cum autem libido iniquorum iudicum abutitur eius ministerio : tanto nocencius urit : quanto subtilius incidit . quia tanto efficacius est . ad nocendum in malo : quanto potencius est ad profectum in bono .*

[994] Vgl. Kap. 4.7.

[995] MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160rb

[996] Ebd., MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160rb: *[...] ut occideretur Amon . abrogato prauo ritu iudicorum . in plerisque partibus terrarum.*

gegenüberstanden konnten durch die Kirche von dem Nutzen, den ihnen die Einführung des *ius civile* bringen würde überzeugt werden, so Radulfus.[997]

Kurz nachdem sich das *ius civile* durchgesetzt hatte, erhob sich jedoch der *ordo legis peritorum, vel pocius legis picatorum*, also der Stand der Rechtsgelehrten, hier von Niger spöttisch als *legis-picatores* bezeichnet, was wörtlich in etwa mit „im Recht verteerten", also an den Rechten hängend übersetzt werden kann. Diese stehen in der Tür zur *via morum*, um die Menschen daran zu hindern, diesen Weg zu gehen. Diese, so Niger, versperrten diesen Weg, zum einen durch ihre Unkenntnis der Feinheiten des Rechts und zum anderen dadurch, dass sie ihren persönlichen irdischen Lohn suchten. Jedoch, so Radulfus, war die Pforte, die sie bewachten nicht die *porta veritatis* und der Weg nicht die *via iustitie*. Was Niger hier meint, ist, dass bei dem Richtspruch dieser Richter nicht nach Wahrheit und Gerechtigkeit richtete, sondern zu seinem eigenen Nutzen, also illegitim. Dennoch hielten diese Richter an ihrer Stellung fest und wollte diese nicht übergeben.

Die Menschen, die zum königlichen Gerichtshof wollen, müssen also an der Pforte bei den Männern Absaloms sagen woher sie kommen und was ihr Rechtsfall ist. Hier kritisiert Niger weiter, dass die Richter sich sorgfältig mit den Rechtsfällen der Menschen auseinandersetzen, um die Fälle richtig einzuschätzen - jedoch nicht, um gerecht und gut zu richten, sondern um daraus einen möglichst großen Nutzen für sie selbst ziehen zu können.[998]

Hier nun zieht Niger eine Parallele zur Situation in seiner eigenen Gegenwart. Er schreibt:

> „Diese Dinge sehen wir tagtäglich mit unseren eigenen Augen, dass, wie auch immer die Anwälte beschaffen waren, sie für einen Gewinn ihren Klienten den Sieg versprechen, solange sie nur einen passenden Richter haben, und gewiss haben wir gesehen, dass die, die an den Gesetzen kleben, die wohl irgendeinen kleinen Teil der Gesetze gehört hatten, ohne Auswahl zur Verteidigung vor Gericht liefen und einer beliebigen Streitpartei versprachen, was sie wünschte, wobei sie irgendwelche Fälle lobten und empfahlen. Doch irgendwann beschuldigten sie die Richter und die allgemeine Lage, da diese ja nicht in jeder Hinsicht gemäß den Gesetzen urteilten, sondern vielmehr gemäß den Gewohnheiten ihrer Regionen."[999]

---

[997] Vgl. ebd. weiter, MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160rb: *Sed et quamquam ab inicio displicerent iura principibus . quia uetustas consuetudines erasissent: tandem tamen ecclesia procurante . et propagante eorum scientiam . usque ad principes produxerunt eorum noticiam . et apud eos inuenit eis gratiam*.

[998] MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160rb: *Uidelicet eos qui causas haberent diligenter inquirebant : ut scirent et modum et merita causarum . non tamen ut eas secundum ueritatem deciderent : sed ut gratiam hominum captarent . uel alias propriam utilitatem inuenirent .*

[999] Ebd., MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160rb-160va: *Ista nostris occulis cotidie uidemus . ut qualescumque fuerint patroni causarum . pro lucro clientibus suis promittant uictoriam : dum tamen habent idoneum iudicem . Et quidem uidimus picatos legibus . qui uel aliquam particulam legum audierant ad patrocinia causarum sine delectu currere . et cuicumque litigatori quod desiderabat promittere collaudantes et commendantes quascumque causas.*

Er kritisiert hier also zunächst sehr scharf die mangelnde Ausbildung der Rechtsgelehrten seiner Zeit.[1000] Dabei betont er wiederholt, dass nur das Richten nach den Gesetzen des *ius civile* eine gerechte Rechtsprechung gewährleisten könne. Der Kern seiner Kritik liegt neben der Unkenntnis dieser Gesetze darin, dass das Richteramt zum eigenen Nutzen ausgeführt worden sei, also korrumptiert wurde und nicht zum Wohl des Volkes ausgeführt wurde.[1001] Niger schafft, es in dieser Passage also zu unterscheiden zwischen dem *ius civile* selbst und den Ausführenden dieses Rechts, also den Rechtsgelehrten. Diese richten jedoch nicht aufgrund der Gerechtigkeit, sondern damit sie den Menschen gefallen und dadurch einen eigenen Nutzen haben.[1002] Genau dies sieht Radulfus in verschiedenen Gegenden in seiner Zeit verwirklicht. Vor allem in Italien und England gäbe es die *scioli picati legibus*, also die Stümper in der Rechtslehre, die selbst nur wenig im sogenannten *Liber Pauperum*, über das Römische Recht gelernt hatten und es ohne eine eigehende Beschäftigung verwendeten, dass es ihnen selbst nützte:

> „Diesen Ablauf sahen wir voranschreiten in Italien und besonders in England, wo gewisse Halbwisser, die an den Gesetzen klebten und wenig über das Recht in dem Buch mit dem Titel „der Armen" unterwiesen waren, die Gleichheit des Römischen Rechts priesen und die Kunst des Rechts und der Billigkeit gewissen wahren und wahrscheinlichen Theorien anvertrauten und im Volk daraus Gunst und den eigenen Nutzen suchten, nicht das Wohl des Nächsten."[1003]

Uerumtamen aliquando incusabant iudices et statum communem; qui non omni modis secundum leges iudicarent. sed pocius secundum regionum suarum consuetudines.

[1000] Vgl. BRUNDAGE, J. A., The Medieval Origins of the Legal Profession: Canonists, Civilians, and Courts, Chicago 2008, S. 174.

[1001] MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160va: *Requirunt autem iudices esse super terram ut fructum habeant terrenum . non autem ut eleuetur eorum iudicium ad querendam utilitatem . uel salutem . uel pacem hominum.*

[1002] MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160va: *Et osculatur : dum eorum alludit uoluntati aliquibus delinimentis . extendit manum : cum audita causa hominis inducit ei aliquid allegationis aut defensionis auxilium. Apprehendit eum : cum aliquo iuris articulo ad causam accommodato percutit hominis intellectum . ut quod intendit uel defendit iustum esse credat iniuste.*

[1003] MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160va: *Huius ordinis progressum uidimus in Italia et maxime in Anglia . ubi quadam scioli picati legibus . in libro qui dicitur pauperum de iure minus instructi . equitatem iuris romani magnificabant . et quibusdam iuris et uerisimilibus rationibus artem iuris et equi commendabant et in populo fauorem ex eo querebant et utilitatem propriam et non comoda : proximorum.* Vgl. Hierzu auch WETZSTEIN, Der Jurist, S. 259f. Radulfus verfolgt diese Kritik dann weiter MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160rb-160va: *Procedente uero tempore auto [sic!, aucto] numero legumperitorum inpinguatus est dilectus [Absalom als das ius ciuile] et recalcitrauit in tantum . ut legis doctores apellarentur domini . indigne ferentes appellari doctores uel magistri. […] Hoc est in breui postquam admissum est ius ciuile: surrexit ordo legis peritorum uel pocius legis picatorum. […] Respondebatque Absalon . uideretur mihi sermones tui iusti. Ista nostris occulis cotidie uidemus . ut qualescumque fuerint patroni causarum . pro lucro clientibus suis promittant uictoriam […]. Sed et cum ascederet ad eum homo. ut salutaret illum : extendebat manum suam . et apprehendens osculabatur eum . ascendit homo ad salutandum ius ciuile . cum ad audiendum legis peritos . uel ad consulendum eos accedit . siue cum eis aliquem fauorem impertit intuitu equitatis et iusticie quas apud eos esse crediderit . Salutatus uero Absalon manum extendit . dum eis causis suis adiutorium aliquod impendit Et osculatur : dum eorum alludit uoluntati aliquibus delinimentis . extendit manum : cum audita causa hominis inducit ei aliquid allegationis aut defensionis auxilium. Apprehendit eum : cum aliquo iuris articulo ad causam accommodato percutit hominis intellectum . ut quod*

Radulfus Niger kritisiert damit also diejenigen, die von der Einführung des neuen Rechts profitieren wollen und mit einem Halbwissen des Rechts dieses zu ihren Gunsten anwandten. Der biblische Kontext ist hier das Grüßen der Menschen, die zu Absalom (also in Nigers Interpretation zum Bürgerlichen Recht) kommen. Sie wollen eigentlich zum König, von dem sie sich einen Richtspruch erhoffen, werden jedoch stattdessen zu Absalom geführt. Dieser richtet dann so, dass es ihnen gefällt, damit er sich bei ihnen beliebt macht und sie sich folgend gegen den König auflehnen.[1004] Er interpretiert diese Stelle so, dass das Römische Recht in Italien und in England durch Zusammenfassungen wie eben *Liber Pauperum* bekannt wurde, jedoch nicht in seiner Gänze gekannt und angewendet wurde, sondern nur je so, dass es dem jeweiligen (eigenen) Zweck der Regierenden dienlich wäre. In Nigers Übertragung loben die Richter zwar das Römische Recht, vor allem die *equitas*, welche im Römischen Recht vorherrscht, wenden dieses jedoch so an, wie es ihrem eigenen Nutzen entspricht. Die harsche Kritik, die Radulfus hier gegenüber den italienischen und englischen Rechtsgelehrten übt, scheint sich auf Zeitgenossen oder zumindest aus seiner Sicht jüngere historische Gegebenheiten zu beziehen. Der in England Ende des 12. Jahrhunderts sehr bekannte *Liber Pauperum*, wurde geschrieben beziehungsweise herausgegeben von dem für die englischen Schulen maßgeblichen Magister Vacarius, der für die Verbreitung der Kenntnis des Römischen Rechts in England als wichtigster Akteur angesehen wird.[1005] Richard Southern bewertete den *Liber Pauperum* sehr positiv als „efficient and well organized collection of extracts from the Corpus of Roman Law with explanatory glosses, designed as a brief and inexpensive compendium of those parts of Roman Law which were most valuable for a working knowledge

intendit uel defendit iustum esse credat iniuste . Osculatur eum: dum fauore aliquo falso eum decipit . uel eius gratiam quoquomodo allicit .

[1004] Vgl. 2 Sam 15,5.

[1005] Vgl. SOUTHERN, R.W., Master Vacarius and the Beginning of an English Academic Tradition, in: Medieval Learning and Literature. Essays presented to Richard William Hunt, hg. v., Jonathan J. G. ALEXANDER; Margaret T. GIBSON, Oxford 1976, S. 257. Es wäre möglich, dass Vacarius Radulfus persönlich bekannt war. Zumindest wurde mehrfach über Verbindungen zwischen Vacarius und Johannes von Salisbury geschrieben, vgl. KERNER, M., Johannes von Salisbury und das gelehrte Recht, in: Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law Munich, hg. v. Peter LANDAU; Jörg MÜLLER, (MIC C 10) Vatikanstadt 1997, S. 505ff; HOEFLICH und GRABHERÂ, Establishment, S. 15 schreiben in Bezugnahme auf John BARTON, 'The Study of Civil Law [at Oxford] before 1380', (HUO 1), S. 519–530: „John Barton, in his essay The Study of Civil Law [at Oxford] before 1380, argues that it may have been used as a substitute for the Digest, as a basis for lectures in the Schools, and certainly as 'a textbook for private reading'. He also notes, as had other historians before him, that one peculiarity of the Liber Pauperum is that many of the glosses upon it are, in fact, no more than crossreferences to the Digest. This is quite significant if one believes, as we do, that one of the reasons why the Liber Pauperum retained its popularity in England for so long a period is that it was used as a finding aid to the Digest, just as several of the continental glossed Institutes were so used. What we are seeing here, then, are creative attempts to make it simpler to find key passages in difficult to access legal texts, and we are driven to conclude that these glossed books of Vacarius functioned as proto-indices and, thus, as crucial tools for the mastery of the legal texts which lawyers then used."; Vgl. auch Leonard E. BOYLE, The Beginning of Legal Studies at Oxford, (Viator 14) 1983, S. 107–131; Vgl. auch ZULUETA, F.; STEIN, P., The Teaching of Roman Law in England around 1200 (Selden Society, Supplementary series 8) London 1990, S. XIII-LIII.

of the subject."[1006] Es handelte sich also um eine Art Lehrbuch für Studenten des Rechts, das sich in England, vor allem Ende des 12. Jahrhunderts, sehr großer Beliebtheit erfreute. Die Kritik, die Niger hier anbringt, bezieht sich nicht auf den *Liber Pauperum* selbst, sondern darauf, dass die englischen Juristen ihre Kenntnis des Römischen Rechts ausschließlich aus diesem Buch nahmen, welches eben nicht den ganzen Rechtskorpus enthielt, sondern nur Auszüge davon.[1007] Dadurch war der vom ihm kritisierte Missbrauch des Römischen Rechts durch halbgelehrte Juristen überhaupt erst möglich. Eben diese Anpassung des Rechts an die jeweiligen Bedürfnisse scheint es zu sein, die Radulfus hier im Vergleich mit der selektiven Vorgehensweise Absaloms kritisiert.

Im Kontext dieser Kritik an der Unkenntnis des Römischen Rechts, welche dazu führte, dass die Herrschenden dieses für ihre eigene Ziele missbrauchen, erwähnt Radulfus auch Gratian, wenn er schreibt:

> „Nun jedoch, das ist unser beklagenswertes Schicksal, müssen wir daher wahrnehmen, dass man dem Urteil der breiten Masse nachkommen muss, und zwar, dass man gewissermaßen dem Urteil der breiten Masse nachgekommen ist, wenn von Unerfahrenen die Rechtslehre bedroht wird und Herrschaft durch ehrgeiziges Streben gesucht wird, wegen Gewinn und Ruhm. Jedenfalls gab es diese Bemühung um das Recht von Seiten des herrschen Wollenden schon länger in Italien und in den westlichen Gegenden; Bis jetzt ungebunden umherschweifend wanderten sie auf der Suche nach einem Königreich und Herrschaft umher. Ähnliches habe ich über die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Dekreten Gratians gesagt, in denen die halben Rechte schlecht behandelt werden."[1008]

Noch sehr viel deutlicher als im Kontext der Erwähnung des *Liber Pauperum* spricht Radulfus hier also über die Intention der Herrschenden, oder hier derer, die *dominatus queritur*, welche von der Unkenntnis des Rechts profitieren. Er erwähnt hier beispielhaft Italien und Teile des Okzidents, also an dieser Stelle nicht explizit England. Dass sich seine Kritik hier jedoch nicht

---

[1006] Vgl. WETZSTEIN, Der Jurist, S. 261.

[1007] Diese Einschätzung der englischen Rechtspraxis in dieser Zeit unterstreicht auch REYNOLDS, S., The Emergence of Professional Law in the Long Twelfth Century, (Law and History Review, 21/2) 2003, hier insbes. S. 362f. Sie konstatiert noch für das 13. Jahrundert, „[…] their arguments concentrated on points of law, with a rather anecdotal use of precedents, untrammelled by doubts about the facts that litigants alleged, so that the common law of evidence did not begin to develop for centuries".

[1008] MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160vb*: Nunc autem quam misera nostra fors est . inde animaduertendum est : quod uulgi standum est iudicio . et quidem quasi uulgi statur iudicio [*vgl. Hieronymus, Briefe, S. Epistola LXUI ad Pammachium, (CPL 620), S. 142*: cum ab imperitis disciplina iuris minatur . et dominatus queritur per ambitionem : tantum propter quaestum et gloriam . utique conatus iste iuris regnare uoluntis diucius fuit in Italia . et in occiduis partibus . in serpens uagus adhuc circuit querens regnum et dominatum . Similia dixerim de scientia decretorum graciani . in quibus dimidiata iura male contrectantur.* Vgl. zur Einordnung dieser Ausführung Nigers auch MEYER, C., Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts: ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters, Leuven 2000, S. 182.

ausschließlich an Fürsten und Könige richtet, wird darin deutlich, dass er hier auf die wissenschaftliche Beschäftigung mit Gratian eingeht. Er bezeichnet diese als schlecht mit der Begründung, dass hier *dimidiata iura male contrectantur*. Ohne hier mehr ins Detail zu gehen, scheint seine Kritik sich hierbei entweder auf bestimmte Gratiankommentare oder Traktate über Gratian zu beziehen, welche diesen nicht in Gänze behandeln, sondern – vielleicht ähnlich dem *Liber Pauperum* – nur Teile Gratians übernähmen, anstatt die gesamten Zusammenstellung von Gratian selbst wiederzugeben. Es ist daher zu vermuten, dass er mit den „halben Rechten" auf das Fehlen bestimmter römisch-rechtlicher Rechtsgrundsätze innerhalb wissenschaftlicher Beschäftigungen mit diesen unter seinen Zeitgenossen anspielt.
Sich selbst stellt er dabei implizit als ausführlich und vollständig im Werk Gratians unterrichtet dar, da er in der Lage ist, ein solches Urteil zu fällen.
Radulfus spricht folgend außerdem von einem *nexus inviolabilis* zwischen der Religion und dem Römischen Recht.[1009] Diese unverletzliche Verbindung wird gefährdet durch die *inperfecta scientia* und, wenn die Fürsten aus Ehrgeiz die Herrschaft über Bereiche der Religion an sich reißen wollen, die jedoch, so Radulfus, nicht ihnen zustehen, sondern Christus.[1010] Auch durch diese Übergriffigkeit der weltlichen Herrscher in Gebiete der Kirche wird also die Gerechtigkeit beziehungsweise die Rechtsprechung gefährdet. Hier kommt er wieder auf den eingangs gebrachten Vergleich mit dem Schwert zurück, welches gut geführt Gutes und schlecht geführt Schreckliches anrichtet.

4.10. Das Recht als System: Zusammenführung

Das exegetische Werk Radulfus Nigers bietet eine systematische Zusammenstellung rechtshistorischer, rechtsphilosophischer und römisch-rechtlicher Ideen und Konzepte. Die enge sprachliche, wie auch inhaltliche Verbindung biblischer Geschichten mit rechtlichen sowie rechtshistorischen Darstellungen stellte dabei ohne Frage auch für seine Zeitgenossen eine methodische Innovation dar, die keineswegs den Gewohnheiten der üblichen Leserinnen und Lesern von Bibelkommentaren entsprach. Mit diesem Ansatz schaffte Radulfus es ein klassisches römisch-rechtliches Denken in einen alttestamentarischen Kontext zu verorten und damit nicht nur biblisch zu legitimieren, sondern durch die typologische Arbeitsweise auch in

[1009] MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160va: *Et quidem meo immo et iusto dei iudicio crediderim expedire uniuerso generi humano totum orbem subdi et regi legibus romanis si tantum uera religio . et plena scientia iuris in uiolabili nexu conbinata . materiam et modum iuris moderarentur […].*
[1010] MR X, 19; LCL MS 25, fol. 160va-b: *Cum autem Absalon ambitionem induit . et ad dominatum aspirat ex pars religionis uel ipocrita quaerens que sua sunt. et non que sunt Christi . et inperfectus scientia .*

ihrer gesellschaftlichen Relevanz für die Gegenwart deutlich zu machen. Gerade anhand der rechtlichen Themen zeigt sich hierbei ein Ansatz seiner strukturellen allegorischen Auslegung, welcher sowohl eine innere systematische Stringenz aufweist wie auch eine historische Verankerung.

Das System, welches in den Kommentaren Radulfus Nigers hinsichtlich der Verankerung, des Ursprungs, der Verbreitung und der Arten des Rechts sowie des Ablaufs und der Ausrichtung von Rechtsprechung und Gesetzgebung ersichtlich wird, ist durchaus komplex und in dieser Komplexität weitestgehend stringend.

Die erste und grundlegende Unterscheidung ist die zwischen dem *ius humanum* und dem *ius divinum*. Radulfus löst diese Unterscheidung bis zu einem gewissen Grad dadurch auf, indem er als ersten definitorischen Grundsatz festhält, dass jedes Recht immer von Gott kommen müsse, um überhaupt Recht zu sein. Dies kann sich allerdings auf unterschiedliche Weise ausdrücken, sei es als göttliches Geschenk, göttlich inspiriert, und direkt von Gott gegeben oder sei es durch Mose als der von Gott eingesetze Amtsträger vermittelt. Immer muss es jedoch direkt oder indirekt von Gott kommen. Alle anderen Gesetze, die nicht diesem Anspruch standhalten, fallen demnach grundsäztlich in die Kategorie *iniuria*.

Die Besonderheit des *ius humanum* gegenüber dem *ius divinum* liege dabei vor allem darin, dass es neben der Legitimation durch Gott (von oben) auch die Legitimation des Volkes (von unten) besitze. Denn das Lehramt in Form des *magistratus* werde zwar von Gott als Vermittler seines Gesetzes und rechtlicher Erzieher des Volkes eingesetzt. Es werde jedoch vom *populus* gewählt und muss in *mos et scientia* begründet sein. Dabei teilen sich alle Völker die gemeinsame positive Rechtsgrundlage des *ius gentium*, aus dem, wie Radulfus es auslegt, die *dominatus* des Menschen über andere Menschen hervorgegangen ist, zunächst zum Schaden der Menschen. Alle Rechtsformen des positiven Rechts können dieses Unrecht nicht lösen, außer das *ius civile* bis zu einem gewissen Grad. Nur das Bürgerliche Recht ermögliche es, nach Radulfus, die *aequitas* zwischen den Menschen zu erhalten und damit letztlich auch *iustitia* zu schaffen.

Dabei macht er eine qualitative Unterscheidung zwischen den von ihm genannten Rechtsformen und -begriffen. *Lex* wird zunächst immer im Kontext der Darstellung des Mosaischen Gesetzes verstanden, welches Gott nach dem Sündenfall an die Menschen gegeben habe, da die Menschen der *lex naturalis* nicht mehr folgten und es somit nicht mehr als rechtliche Grundlage reichte, um das Zusammenleben der Menschen zu regeln. Das Mosaische Gesetz sei mit den Aposteln durch das Gesetz des Glaubens ergänzt worden. Es ersetzte ersteres jedoch nicht einfach, sondern bildete mit diesem gemeinsam die beiden Türflügel zum

Gottesreich. Im Kontext der Darstellung von *lex* macht sich vor allem eine intrinsiche Verbindung zwischen der *disciplina*, als der Lehre des Glaubens und der Rechtslehre fest, welche zwar in der Form unterschieden werden, jedoch im theologischen Kern immer eng verbunden bleiben, da beide in Nigers Darstellung ihre Aufgabe im Finden der *veritas* hätten und die *via morum* suchten, die schließlich als Ziel den Zutritt in die *civitas dei* behielten.

Die Grundlage für das Erreichen dieses Ziels und das Funktionieren des rechtlichen Systems sei der Gehorsam des Menschen, den Radulfus als das Opfer auslegt, welches das Individuum gegenüber dem Staat und/oder der Kirche opfern müsse zum Funktionieren des Systems. Dieser Gehorsam gegenüber dem Gesetz sei zwar spezifische Aufgabe der Mitglieder des *populus*, da diese den Gesetzen unterstellt seien, während der Regent ihnen vorsteht. Dennoch sei auch der Monarch zum Gehorsam gegenüber Gott verpflichtet, woraus sich die Forderung nach einer freiwilligen Selbstunterwerfung unter die Gesetze ergibt. Die Freiwilligkeit des Gehorsams ist ebenso in der Annahme des Gesetzes durch den *populus* maßgeblich, bleibt dabei jedoch hier auf die initiale Annahme des Rechts beschränkt. Die Kirche wird dabei, ebenso wie das politische System als das *tabernaculum* verstanden, welches das Recht als etwas Heiliges enthält. Sie sei daher Empfänger dieses Opfers. Sowohl die Kirche als auch das politische System brauchen das Recht, um in der Gesellschaft fruchtbar zu sein und ihren Fortbestand zu sichern, wie Radulfus anhand des Vergleichs eines Ehemannes und einer Ehefrau erläutert. Dabei unterstreicht er jedoch die Unabhängigkeit des kirchlichen Rechtssystems, welche er in der historischen „Abschneidung" des kirchlichen Rechts aus dem *ius commune* begründet.

In diesem Zusammenhang tritt als weiterer konstituierender Faktor die Öffentlichkeit hinzu. Diese wird dabei im doppelten Sinne verstanden, nämlich zum einen als Gegensatz zum Heimlichen – hier hat sie ihre Bedeutung vor allem im Gesetzfindungs- und Urteilsprozess. Und zum anderen als deutlich abgegrenzter Gegensatz zu *privatum*, worin entsprechend dem römischen Rechtsverständnis zum Ausdruck gebracht wird, dass das Recht eine öffentliche Angelegenheit sei und sein müsse.

Die Entscheidung darüber, ob das *ius* zum Nutzen oder Schaden der Menschen dient, macht sich schließlich an der Art der *iurisdictio* sowie des *iudicium* fest. Dabei macht Radulfus zunächst deutlich, dass das Fällen eines Gerichtsurteils und das Finden eines neuen Gesetzes unmittelbar miteinander zusammenhängen. Das Verfahren folge dabei einem von ihm dargestestellten Prozess, in dem in einem Rechtsfall dialogisch zwischen den Rechtsexperten und dem Volk verschiedene Urteilsentwürfe vorgeschlagen und ergänzt werden, bis sie schließlich angenommen und in einem ebenso festgelegten Prozess veröffentlicht werden. Dieser Prozess entwickelt sich zwischen geheimer Beschlussfindung und öffentlicher

Diskussion, zwischen der Meinung von Rechtsgelehrten und dem Einwand der Ungelehrten. Als größte Bedrohung für einen gerechten Prozess nennt Radulfus dabei zum einen die Korruption der daran beteiligten Amtsträger und zum anderen die Unkenntnis oder Halbkenntnis des (Römischen) Rechts durch diese. Beides kritisiert er sowohl allgemein, wie auch historisch konkret. Rechtskenntnis, juristische Kompetenz und das Handeln zum Nutzen der Allgemeinheit stellen für Radulfus die maßgeblichen Eckpunkte eines funktionierenden und sich konstruktiv selbst weiterentwickelnden Rechtssystems dar.

Zusätzlich zur Darstellung des idealen Ablaufs eines solchen Prozesses und seiner Kritik an der zeitgenössischen Umsetzung bringt Radulfus an verschiedenen Stellen Kriterien an, welche das Maß für die Qualität eines rechtlichen Systems darstellen. Ausgehend von der engen Verbindung zwischen dem Gehorsam gegenüber dem Gesetz und dem Gehorsam gegenüber dem Glauben, finden zunächst *veritas* und *misericordia* Einzug in diese Kategorie. Sie seien gleichzeitig maßgeblich für die Balance zwischen *rigor* und *dispensatio* beim Fällen des Urteils. Die letztliche Bewertung macht sich jedoch daran fest, ob das Gesetz der *aequitas* zwischen den Menschen entspricht und damit die *iustitia* herstellen kann – was Radulfus eben nur in einem Prozess auf Grundlage des Römischen Rechts für realisierbar hält.

Ausschlaggebend dafür, was für eine Qualität ein solches Urteil und damit auch das Gesetz hat, ist weiterhin die moralische Disposition des Richters. Hier bringt Radulfus den Begriff der inneren Reinheit ins Spiel, der für das öffentliche Wirken Vorraussetzung ist. Als Gegenstück dazu nennt er in anderem Kontext die Einheit (der Kirche, wie auch der Gesellschaft), welche nur im Zusammenspiel mit der Reinheit des Gewissens, wie auch der Lehre erreicht werden könne. Damit einher geht die Funktion des Rechts als gesellschaftliches Muster, welches nicht nur die inneren Abläufe regele, sondern die Gesellschaft auch nach außen gegen innere und äußere Feinde abgrenze, um Einheit und Reinheit zu bewahren.

Mit der historischen Entwicklung des Römischen Rechts vor allem in seiner jüngeren Geschichte stellt Radulfus nicht nur eine geschichtliche Einordnung dar, sondern formuliert vielmehr eine stringente exegetische und rechtshistorische Argumentation der Überlegenheit des Römischen Rechts, welche dieses als einzig legitime Grundlage politischer und gesellschaftlicher Ordnung erscheinen lässt. Dabei zeigt sich jedoch an keiner Stelle ein Verständnis, welches die Gegenwart des Autors gewissermaßen teleologisch als „Ziel“ dieser rechtsgeschichtlichen Entfaltung versteht. Vielmehr versteht Radulfus Niger die Entwicklung des Rechts, der Gesetze und der Rechtsprozesse als eine sich innerhalb der Geschichte stetig weiterentwickelnde Größe, deren konkrete Umsetzung in seiner Gegenwart er äußerst kritisch bewertet. Maßpunkte dieser Entwicklung stellen für ihn zum einen die typologische

Verankerung der verschiedenen Aspekte des Rechts in der Heiligen Schrift, zum anderen jedoch die Anpassung der rechtlichen Strukturen an die jeweiligen juristischen und politischen Gegebenheiten dar.

Trotz dieses in Form der Absalom-Geschichte detailliert ausgeschmückten historischen Zugangs zum Recht, findet sich in den Bibelkommentaren des Radulfus Niger ein Rechtsverständnis, welches weit über eine historische Verankerung der gesetzlichen Grundlagen seiner Zeit hinausgeht. Vielmehr zeigt sich in seinen Auslegungen ein Denksystem, welches das Recht als Grundstruktur der Gesellschaft verortet und sowohl politisch wie auch gesellschaftlich damit als Bauplan eines modernen Gesellschaftsbildes anbietet, welcher zugunsten eines zwar a priori göttlich gegebenen, jedoch in seiner Ausformung eindeutig positiv-rechtlichen Systems die Rolle des herrschenden Individuums innerhalb dieses Rahmens einschränkt. Die Heilige Schrift bietet dafür für ihn gewissermaßen die narrative Grundlage für den Grundriss eines römisch-rechtlich fundierten politischen Konstrukts, welche sich von seiner biblischen Grundlage keineswegs löst, sondern diese als stete und notwendige Referenzgröße behält.

5. Historia et Allegoria

„Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendaturi."

Cicero, De oratore 2,36

Überträgt man das so oft wiedergegebene Zitat Ciceros auf die Beschäftigung mit der Geschichte im europäischen Mittelalter und insbesondere im 12. Jahrhundert, so kann man zwar die Attribute, die der Historia zugeschrieben werden, auch für dieses in klassischer Tradition stehende Jahrhundert durchaus übernehmen, die interessante Frage im Kontext der folgenden Analyse der Werke Radulfus Niger wird jedoch sein, ob an die Stelle von Ciceros ‚Orator' hier nicht der Bibelexeget tritt?

Radulfus Nigers Umgang mit *historia* und *allegoria* in seinen Bibelkommentaren ordnet sich ein in die großen Strömungen des 12. Jahrhunderts, in denen Geschichte von der Exegese aus gedacht wurde.[1011] Insbesondere sein Umgang mit der Geschichte als dem Sichtbaren, durch das das Unsichtbare erkannt werden kann, die viktorinische Betonung des historischen Wortsinns, sein Verständnis der Geschichte als Geschichte der Kirche, aber auch die typologische Einbeziehung historischer Ereignisse in die Auslegung, ferner sein Selbstverständnis als Exeget, der gewissermaßen nach Rupert von Deutz ein „Dolmetscher Gottes" ist, ist grundgelegt im Denken seiner Zeit. Er entwickelt jedoch ausgehend davon besonders in seiner exegetischen Arbeit eine eigene Systematik, die Gegenwart und Geschichte in der Allegorie biblisch verankert und daraus politische und normative Grundsätze ableitet, wie die Analysen seiner Werke in den später folgenden Abschnitten zeigen.

Der Umgang Radulfus Nigers mit der Geschichte und ihrer Bedeutung für seine Gegenwart, welche im Kontext seiner Bibelkommentare ohne Frage mit einem moralischen Anspruch verbunden war, ist keineswegs einfach zu verstehen. Gerade in Kombination mit der Frage nach der Bedeutung der Bibel, welche für ihn ein historiographisches Werk und ein Werk der göttlichen Offenbarung zugleich sein musste. Um die Besonderheiten seiner Arbeit zu erkennen und den Versuch einer Auseinandersetzung mit dem Geschichtsverständnis von Radulfus im Kontext seiner Zeit zu begründen, sollen der Analyse seiner exegetischen Werke hinsichtlich der Verwendung der Historie für politische und gesellschaftliche Fragen einige grundsätzliche Reflexionen zum Umgang mit Geschichte und Geschichtsschreibung vorangestellt werden. Dies erscheint an dieser Stelle insbesondere deshalb von Bedeutung, da Radulfus zwar selbst

[1011] Vgl. zur Darstellung seiner Einordnung in diesen ideengeschichtlichen Kontext Kap. 2.4.

als Historiograph tätig war, gleichzeitig aber, wie sich folgend zeigt, die Geschichte durchaus als ein grundlegendes Muster der Welt verstand und in seinen Bibelkommentaren historische Ereignisse, ähnlich dem Recht, als Sammlung von Präzedenzfällen verwendete, deren Grundprinzip sich in der Exegese auftut. Die Antworten eines Radulfus Nigers, eines Hugo von Sankt Viktors, eines Otto von Freisings oder gar eines Joachim von Fiore auf die Fragen nach dem Nutzen und Nachteil der Historie oder auch nur danach, was Geschichte überhaupt ist und in welchem Verhältnis der Mensch zu ihr steht, stellen den heutigen Leser, die heutige Leserin zunächst vor die Aufgabe, *historia* viel weiter zu denken, als es die moderne Geschichtswissenschaft gewöhnlich tut. Dabei stellen sich insbesondere die Fragen neu, was die Rolle der *historia* innerhalb ideengeschichtlicher Quellen ist und davon ausgehend in welchem Verhältnis „Geschichte" zu „Geschichtsschreibung" steht.[1012] Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Geschehenen und dem, was die Geschichtsschreibung daraus macht, ist nicht nur heute Objekt reger wissenschaftlicher Diskussionen,[1013] sondern stellte sich durchaus auch für die mediävistischen Autoren. Sie wird insbesondere dann interessant, wenn

[1012] Die offensichtliche Diskrepanz des hier anaylsierten Geschichtsdenkens zur moderenen Geschichtsschreibung und ihren theoretischen Ansätzen muss daher zumindest konstatiert werden, um grundsätzliche Zugänge zur Geschichte offenzulegen. Auf der Hand liegt dabei neben dem Unterschied im methodischen Anspruch an die Geschichtswissenschaft, auch die Frage, ob es überhaupt eine „Historia" unabhängig von der Geschichtsschreibung gibt. Gemeint ist dabei insbesondere der heute prägende narrativistische Ansatz, der die Geschichte selbst mehr als eine „Konstruktion" versteht und insbesondere die tatsächlich geschehenen Ereignisse als an sich unbedeutendes Material bewertet, welches nur durch die Anordnung und Organisation desselben durch den Historiker/die Historikerin zur Geschichte wird. Vgl. zur Kritik an diesem Ansatz GERBER, D., Intentionalität, Geschichte und historischer Sinn, oder: warum Geschichte keine Konstruktion ist, (Zeitschrift für philosophische Forschung 61) 2007, bes. S. 485ff., welche sich insbesondere mit den Versuchen von Rüsen, White und Ankersmit auseinandersetzt. Dabei sieht sie deren Ansätze verbunden durch einen „antirealistischen" Ansatz, welchen sie wie folgt charakterisiert: „Zwar ist die historische Bedeutung eines komplexen Ereignisses eine Eigenschaft dieses Ereignisses selbst, aber es ist eine Eigenschaft, die wir bei dem Versuch, dieses Ereignis zu erklären, nicht einfach vorfinden; sie ist uns mit dem Ereignis selbst nicht gegeben. Die Geschichte ist demnach zwar keine Konstruktion, aber eine Rekonstruktion in dem Sinne, dass die Bedeutung historischer Ereignisse immer wieder und immer von Neuem in der historischen Erklärung zu rekonstruieren ist. Allein durch die simple Tatsache, dass die Geschichte stetig weiter voranschreitet, erscheinen vergangene Ereignisse für uns in einem immer neuen und anderen Licht. Ja: Sie erscheinen nicht nur für uns in einem immer neuen Licht, sie verändern sich hinsichtlich ihrer historischen Bedeutung auch tatsächlich. Der historische Sinn eines Ereignisses ist eine Eigenschaft, die sich relativ zum Verlauf der Geschichte fortlaufend ändern kann." Vgl. ebd. S. 488. Hans Werner GOETZ versucht im Vorwort zu seinem Überblickswerk zu Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter, (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 1) Berlin 2008, S. 16 diesen Gegensatz unter anderem dadurch zu versöhnen, dass er die Begriffe der „Geschichte" als dem Gewesenen und dem „Geschichtsbild" als der Vorstellung, die sich das Individuum von Geschichte macht im Begriff der „Geschichtspräsentation" zu verbinden. Diese bleibt dadurch die legitime Aufgabe der Geschichtswissenschaft, da eine Aufgabe eines Begriffs von „Geschichte" zugunsten der ausschließlichen Existenz von „Geschichtsbildern" von ihm als methodisch nicht sinnvoll verworfen wird. Die Unterscheidung müsse beibehalten werden, da „sowohl die Geschichtswissenschaft einen abgrenzbaren Gegenstand als auch das Geschichtsbild einen Maßstab behalten muß, an dem es sich über die Zeiten hinweg orientiert." Diese Argumentation ist zwar als pragmatische Rechtfertigung für die Geschichtswissenschaft durchaus nützlich, geht jedoch nicht auf die tiefergehende Begründung für die Notwendigkeit der Beibehaltung beider Begriffe ein und funktioniert überdies allein in der deutschen Sprache. Vgl. zur Diskussion um das „Geschichtsbild" als Forschungsgegenstand STAUBACH, N., Geschichte als Lebenstrost. Bemerkungen zur historiographischen Konzeption Ottos von Freising, (Mittellateinisches Jahrbuch 23) 1988, S. 48.

[1013] Vgl. GERBER, Intentionalität, S. 485ff.

die Bibel als historische Quelle einerseits, und als ein die Geschichte moralisch-allegorisch einordnendes Instrument andererseits verwendet wird. Wenn eine Darstellung der Ereignisse der Vergangenheit als „richtig" oder „falsch", beziehungsweise „gut" oder „schlecht" eingeordnet wird, so wird dies in historistischer Tradition heute immer noch in erster Linie an der Sauberkeit und Nachvollziehbarkeit der Methodik dieser Darstellung festgemacht. Diese Frage des „wie", also gewissermaßen des Genres ist dabei durchaus eine vormoderne Fragestellung, welche sich nicht zuletzt in der Ausbildung klassischer historiographischer Genres im Hochmittelalter konkretisierte.[1014]

In vielleicht keinem Jahrhundert wurden diese Fragen intensiver diskutiert als im 12. Jahrhundert, als die Exegeten der Bibel sich ausgehend von Hugo von Sankt Viktor neu die Frage stellten, welche Rolle der wörtliche, der literale und der historische Sinn der biblischen Geschichten hat. Die Frage nach der historischen Faktizität des Erzählten wurde schließlich entscheidend für den Wert von Geschichtsschreibung überhaupt. Gerade aufgrund dieser parallelen Anfragen an den Wert der Geschichte als dem Geschehenen und an den Wert der Geschichte als über das Geschehene Geschriebenes, gibt der Blick auf das Geschichtsverständnis in der Bibelexegese des 12. Jahrhunderts eine relevante Perspektive.

Im 11. und 12. Jahrhundert tritt eine neue Generation von Gelehrten auf, welche sich die Frage nach der philosophischen Relevanz von Vergangenheit und Historia ganz neu stellten.[1015] Eingebettet in ein heilsgeschichtliches Gerüst und in Erwartung eines (baldigen) Weltendes,[1016] schrieben die mittelalterlichen Autoren Geschichte in dem Bewusstsein, selbst nicht die Autoren dieser Geschichte zu sein, sondern diese als Beobachter zu notieren und zu kommentieren. Die Bibel und etwa auch die Kirchenväter beeinflussten dabei die Form, den Inhalt und auch das Ziel der mittelalterlichen Geschichtsschreibung grundlegend.[1017] Hier liegt wohl der grundlegendste Unterschied zwischen der mittelalterlichen Grundannahme über die *historia* und der modernen Umgangsweise, der bei der folgenden Analyse der vormodernen

[1014] Wie insbesondere Mark CLARK, in seiner Studie zu Peter Lombard, Stephen Langton and the schools of Paris. The making of the twelfth-century scholastic biblical tradition, (Traditio 72) 2017, S. 271 darstellt, geht die Ausbildung von Genres keineswegs mit einer inhaltlichen Unterscheidung von theologischen, historischen, moralischen oder exegetischen Fragen einher. Ein Verständnis der Texte erfordert im Gegenteil immer eine ganzheitliche Lektüre.

[1015] Vgl. SPÖRL, J., Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung: Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts, (Libelli 203) Darmstadt ²1968, S. 33f.

[1016] Vgl. SCHMIEDER, F., Einleitung, in: Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes: Forming the future facing the end of the world in the Middle Ages, hg. v. DERS. [u.a.], (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft 77) Köln [u.a.] 2015, S. 10f. Vgl. für das 12. Jahrhundert auch RUBENSTEIN, Nebuchadnezzar's Dream, S. 23ff..

[1017] Vgl. SMALLEY, B., Historians in the middle ages, New York 1974, S. 13. Schon Augustinus sah die Geschichte im Sinne der *historia cognitio* als die Grundlage der gesamten irdischen Wissenschaft, insofern sie als Erzählung der Ereignisse des *saeculum* verstanden wurde, vgl. GOETZ, H-W., Geschichte im Wissenschaftssystem des Mittelalters, in: Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung, hg. v. Franz-Josef SCHMALE, Darmstadt ²1993, S. 205f.

Schriften zu beachten ist. Geht man jedoch eine Ebene weiter und betrachtet die Methodik, mit der zum einen Geschichte(n) geschrieben wurde und zum anderen die Frage nach der Bedeutung des einzelnen Ereignisses sowie der Geschichte als Ganzes gestellt und beantwortet wird, so verbieten sich vorschnelle Urteile.

5.1. Radulfus Nigers Geschichtsvorstellungen in den Chronica und De re militari

Radulfus Nigers Bibelkommentare stehen sowohl hinsichtlich der Denkweise als auch hinsichtlich ihres Entstehungsprozesses in engem Zusammenhang mit seinen anderen Werken. Für das Verhältnis von Geschichte und Bibel in seinem Denken und Arbeiten ist es daher insbesondere hilfreich, auch einen Blick auf die beiden großen Werke zu werfen, in denen er sich mit Geschichte und Gegenwart auseinandersetzte. Während sein Traktat über die Pilgerschaften nach Jerusalem sehr allegorisch geprägt ist, bezeugt seine erst am Ende des Lebens verfasste historiographische Arbeit eine nüchterne, solide Grundlage für historische Auslegungen – die er selbst jedoch wohl nicht mehr nutzen konnte.[1018]

5.1.1. De re militari triplici et via peregrinationis Jerosolimitate

De re militari triplici et via peregrinationis Jerosolimitate liest sich zwar insbesondere im letzten Teil wie ein politisches Traktat, es muss jedoch grundsätzlich als exegetisches Werk verstanden werden.[1019] Das Vorwort dieses berühmten Anti-Kreuzzugstraktats beginnt Radulfus mit dem Satz: „*Peregrinatio est tota vita hominis in hac valle lacrimarum, in qua manentem civitatem habemus, sed futuram inquirimus.*“[1020] Diese Einleitung über die Pilgerschaft, die in seiner weiteren Ausarbeitung vor allem eine innere Pilgerschaft meint, zeigt zwar zunächst seinen sehr weiten Begriff der *peregrinatio*, welcher auch Grundlage seiner Kreuzzugskritik ist, impliziert jedoch auch ein Geschichtsverständnis. Die Pilgerschaft umfasst nicht nur die *tota vita* des einzelnen Menschen, sondern eben auch der Menschheit als Ganzes. Gerade diese Fokusverlagerung von der historischen (*carnaliter,* hier als Gegensatz zur rein

[1018] Vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, Lost Chronicle, S. 197f.
[1019] Vgl. DRM Prolog, Ed. SCHMUGGE, S. 92: *Quia vero labor peregrinationis corporalis parum facit, nisi eam peregrination spiritualis purificet, estimavimus expedire de scrutinio sacre scripture vias legitimarum peregrinationum exerere easque sub compendio determinare.* Vgl. dazu die ausgezeichnete Darstellung der exegetischen Implikationen, sowie der Einordnung von *De re militari* in das intellektuelle Umfeld bei COTTS, Exegesis of Violence, S. 273-294.
[1020] DRM Prolog, Ed. SCHMUGGE, S. 93

geistlichen) Pilgerschaft des oder der Menschen hin zum inneren geistlichen Weg des einzelnen Büßers ist die grundlegende Methodik der Argumentation seiner Kreuzzugskritik.[1021]

Das *vallis lacrimarum* ist ebenso eine Gegenwartsbeschreibung wie die *manens civitas*, die der *futura civitas* vorangestellt ist. Die *peregrinatio* ist der Weg von der einen zur anderen *civitas*. Die Geschichte der Menschheit wird hier von Radulfus ganz im augustinischen Sinne als eine Pilgerschaft gesehen, deren Ziel eben die *civitas futura* ist.[1022] In dieser Übertragung des wörtlich-historischen Verständnisses auf ein moralisch-individuelles, liegt die normative Komponente seiner Exegese, in der sich auch deutlich der Einfluss Hugos zeigt.

In gewisser Weise kann *De re militari* sogar als Fallbeispiel für Nigers historischer Exegese verstanden werden, denn hier wird ein bestimmtes Moment – die *peregrinatio* – in ihrer dreifachen historisch-typologischen Verwendung interpretiert. Es gibt nur drei biblische Ereignisse, die Radulfus zufolge für jede folgende *peregrinatio* maßgebliche biblische Typoi sind, nämlich die Pilgerungen bei Mose, Esra und die in der Apostelgeschichte.[1023] Alle in der Gegenwart und Geschichte folgenden Pilgerschaften müssen als ein Antitypos dieser biblischen Pilgerschaften eingeordnet werden.[1024] Wenn der Pilger eine Pilgerschaft antritt, ohne vorher im geistlichen Sinne eine dieser von ihm ausgelegten drei Varianten nachvollzogen zu haben, bringe es ihm keinen Nutzen.[1025]

Ludwig Schmugge stellt die Interpretation der verschiedenen Etappen des Volkes Israel als ein Beispiel der Übertreibung in den mystischen Interpretationen Nigers dar. Radulfus legt die vierzig Jahre in der Wüste als die Zeit des Pilgers „*in deserto sue infidelitatis*“ aus, bevor er in der Lage sei, in das versprochene Land zu kommen. Das Ziel findet sich dann unter der Führung Josuas in Jerusalem, also im mystischen Sinne in den Sakramenten der Kirche.[1026]

Am Ende des zweiten Buches von *De re militari* schreibt Radulfus über das Ende der Zeit der Könige und bezieht das wiederum auf den Menschen, der sich von allen Machthabern befreien will. Er sieht seine eigene Zeit hierbei als Vorzeichen der Endzeit, in der die Königreiche ein Ende haben und der Mensch wieder ohne Regierung sein möchte. Seine Darstellung nimmt hier apokalyptische Züge an, ohne jedoch eine konkrete apokalyptische Voraussage zu beinhalten. Diese mündet vielmehr in eine klassisch moralische Auslegung.[1027]

[1021] Vgl. SCHMUGGE, De re militati, S. 61.

[1022] Dieses Moment übernimmt er aus dem Hebräerbrief, Heb 13,14.

[1023] Nämlich genauer SCHMUGGE, De re miliari, S. 23: „[…] der Zug des Volkes Israel von Ägypten ins gelobte Land (I, 45-II, 75), die Rückkehr von Babylon nach Jerusalem (III, 1-25) und den Wiederaufbau der Stadt, sowie die Befreiung Petri aus dem Kerker des Herodes (III, 26-40).“

[1024] Vgl. zur Übernahme des Begriffspaares Typos und Antitypos auf die nachbiblische Geschichte Kap. 5.3.2.

[1025] Vgl. SCHMUGGE, De re miliari, S. 25.

[1026] Vgl. DRM II, 59, Ed. SCHMUGGE, S. 153.

[1027] Vgl. DRM II, 75, Ed. SCHMUGGE, S. 160: *Et forte sicut in Israele et Iuda preivit regnorum et regum destructio, ita demum erit in universo mundo, quod omnis homo eximi desiderit ab omni imperio, secundum quod preconatum*

Der Weg und die Geschichte des Einzelnen werden also von Radulfus ebenso als eine *peregrinatio* angesehen, wie die Geschichte der Menschheit als Ganzes. Der Akteur dieser Pilgerschaft ist folglich der Mensch oder die Menschheit als Ganzes. Gleichzeitig ist jedoch in gewisser Weise ein Weg schon vorgezeichnet, der auch den Ausgang determiniert. Die Heilsgeschichte selbst wird somit zu einem Co-Akteur der Ausformung der jeweiligen Gegenwart. Mit dieser Vorstellung der Geschichte als Pilgerschaft steht Radulfus in langer klassischer Tradition, vor allem von Augustinus, der das Konzept des Lebens auf der Erde als Pilgerschaft und der *civitas Dei peregrinatio* im Rahmen von *De civitate Dei* zu einem Grundkonzept mittelalterlicher Geschichtsvorstellung machte.[1028] Mit Nachdruck übernimmt auch Otto von Freising den Gedanken schon in seinem Vorwort der Chronik und stellt – wie Radulfus – das himmlische Jerusalem als das Ziel eben dieser Pilgerschaft dar: „*Haec est civitas Dei Ierusalem caelestis, ad quam suspirant in peregrinatione positi filii Dei confusione temporalium tamquam Babylonica captivitate gravati.*“[1029] Wie Schmugge betont, scheint gerade in dieser prozesshaften Geschichts- und Endzeitvorstellung eine Verbindung von Radulfus zu Otto von Freising erkennbar zu sein.[1030] Die Frage nach dem Subjekt der Geschichte wird hier maßgeblich in dem *peregrinatio*-Konzept beantwortet. Subjekt der Geschichte sind hier die Pilgernden, und dies eben in Form der Menschheit, das heißt der Kirche als pilgerndes Volk auf der einen Seite und des Individuums in der Pilgerschaft zum himmlischen Jerusalem auf der anderen Seite. Die Pilgerschaften der Einzelnen zum inneren Jerusalem bilden auf der historischen Ebene die *peregrinatio* des Volkes Gottes zur c*ivitas futura*.

Die untrennbare Verbindung zwischen innerer, geistlicher und äußerer Pilgerschaft enthält dabei jedoch nicht nur den Auftrag an die Kreuzzüge, dass diesen eine innere Bußpilgerschaft vorhergehen müsse.[1031] Die Verbindung geht auch in die andere Richtung und verlangt vom Körper, den geistigen Weg mitzuvollziehen, da die Entfaltung der Buße im Körper von Bedeutung sei.[1032] Im diesen Kontext ist auch hier seine klassische Vorstellung der

est prophetarum oraculis et prophetatur adhuc multis indiciis incidentium difficultatum paulatim aprropinquante fine temporum.

[1028] Vgl. Augustinus, De civitate Dei, V, 18, (CSSL 47) S. 151-154; XI, 31,33 (CSSL 48), S. 350-354; XIV, 9 (CSSL 48), S. 425-43; XIX, 14, 17, 18, 23 (CSSL 48), S. 680-682, S. 683-685, S. 685f, S. 690-695. Zur *peregrinatio* bei Augustinus vgl. CLAUSSEN, M.A., ‚Peregrinatio' and ‚Peregrini' in Augustine's ‚City of God', (Traditio 46) 1991, S. 33-75.

[1029] Otto von Freising, Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten, Prolog, Ed. LAMMERS, S. 10, Z. 11ff.

[1030] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 31: „Radulfus Niger meint allerdings mehr den historischen Prozeß hin zum Weltende als die unmittelbare Endzeiterwartung und rückt damit in die Nähe der Anschauungen eines Gerhoch von Reichersberg oder eines Otto von Freising."

[1031] DRM III, 40, Ed. SCHMUGGE, S. 179: *Qui enim baiulat crucem et non sequitur crucifixum, frustra pedes vel eques peregrinatur, quoniam frustratur omnis labor et pena, que non impenduntur salvatori.*

[1032] Vgl. MESCHINI, Penser la croisade, S. 39: „L'insistance sur la peregrinatio mystique ne signifie pas toutefois une dévaluation complète de la peregrinatio corporelle : que la seconde sans la première soit vide déploiement du

untrennbaren Verbindung zwischen den „*peccatis omnium exigentibus*“ von Bedeutung:[1033] Die Sünden, insbesondere die Häresien der eigenen Zeit, haben Auswirkungen auf die Handlungsfähigkeit im Kreuzzug und sind sogar der Grund für dessen Notwendigkeit. Hierin findet die Zusammengehörigkeit von innerer und äußerer Pilgerschaft des Einzelnen ihre gesellschaftliche Parallele. In seiner Bemühung diese Thesen zu untermauern, erwähnt Radulfus auch in *De re militari* verschiedene historische Situationen, die ausschlaggebend für die historische Entwicklung waren. So beschreibt er insbesondere die Entwicklung bei den orientalischen Christen, die lange Zeit jeden aufgenommen hätten und damit ein Sammelbecken für Häretiker, ein *refugium peccatorum* geworden wären.[1034] Mit der inneren Pilgerschaft gehe auch der innere Kampf gegen das Böse einher, der als ein fortwährender Kampf des Menschen beschrieben wird.[1035] Dies macht Radulfus im ersten Satz des ersten Buches von *De re militari* deutlich, mit dem er in abgewandelter Form schon das Vorwort eröffnet hatte: „*Militia est vita hominis super terram* (Hiob 7,1), *quoniam malitia totius seculi transeuntibus illud adversatur assidue, ut inermis facile spolietur et vix interdum etiam armatus evadat*.“[1036] Anhand dieses Begriffs des andauernden geistlichen Kampfes (*militia*) legt er dann im ersten Buch das militärische Kriegsgerät hinsichtlich der moralischen Waffen aus, die der Mensch für diesen Kampf brauche. Der stilistische Griff, das bekannte Hiobzitat zunächst im Vorwort mit *peregrinatio* abzuwandeln und dann zum Beginn des ersten Buches im Original einzubauen, unterstreicht die inhaltliche Verbindung zwischen dem Leben als Pilgerschaft und dem Leben des Menschen als ständigem Kampf.[1037] Ebenso wie beim *peregrinatio*-Begriff bedingen sich dabei die grundsätzliche Legitimität des materiellen wie des spirituellen Kampfes, wobei der geistliche Kampf, wie auch die geistliche Pilgerschaft die materielle Form von Kampf und Pilgerschaft an Bedeutung übertrifft.[1038]

Im Kontext der Diskussion der die *peregrinatio* ins Heilige Land betreffenden Fragen, etwa zum Wesen der Sarazenen oder nach der Sinnhaftigkeit des Kreuzzugsablasses, werden von Radulfus in *De re militari* eher systematisch behandelt und weniger historisch oder exegetisch. Er argumentiert hier im Gegenteil sehr militärisch-rational und fordert etwa, dass ein solches

corps est un concept pleinement croisé ; il suffit pour s’en convaincre de repenser au deuxième canon du concile de Clermont de 1095, où l’iter vers Jérusalem était déjà clairement lié à une implication spirituelle et non seulement physique des participants.”

[1033] Vgl. ebd.; DRM Prolog, Ed. SCHMUGGE, S. 92; vgl. auch FLAHIFF, Deus non vult, S. 167.

[1034] Vgl. MESCHINI, Penser la croisade, S. 41, DRM III, 65, Ed. SCHMUGGE, S. 186 und DRM III, 83, Ed. SCHMUGGE, S. 193-194 Er beschreibt hier eine Begegnung mit dem Patriarchen von Jerusalem Heraklius „*et alii magnates Palestine*", die ihren Prunk öffentlich zur Schau stellten.

[1035] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, S. 26.

[1036] DRM I, 1, Ed. SCHMUGGE, S. 98.

[1037] Dieses Verständnis institutionalisiert sich gewissermaßen in den Ritterorden, vgl. dazu KIESLINGER, Der Ritterorden von Santiago, hier S. 170 der den Begriff des „ständigen Kreuzfahrers“ für dieses Verständnis prägt.

[1038] Vgl. COTTS, Exegesis of Violence, S. 277.

Kreuzzugsunterfangen nur von militärischem Personal ausgeführt werden und nicht durch die Anwesenheit von Klerikern gestört werden solle. Anstatt die für den Krieg notwendigen Vorräte zu verzehren, sollten diese sich ausschließlich um die Sakramente und die kirchlichen Angelegenheiten kümmern.[1039] Überhaupt solle der Krieg ausschließlich den militärischen Spezialisten überlassen werden, insbesondere den Ritterorden.[1040] Diese klare Aufgabenverteilung passt wiederum sehr gut zu seinem systematischen Gesellschaftsdenken. Der Grundsatz, dass aus der Geschichte gelernt werden könne, findet auch in *De re militari* eine ganz konkrete Anwendung, wie Mario Meschini anhand seiner Analyse des *experientia*-Begriffs in diesem Werk darlegte. Radulfus sieht die Erfahrungen aus vergangenen Erlebnissen als wichtigen Faktor, um daraus für zukünftige Unternehmungen zu lernen.[1041] Er schreibt dazu über die Erfahrungen des zweiten Kreuzzugs:

> „*Que acciderunt in expeditione imperatoris Conradi et piissimi regis Ludovici liceret in exemplum trahere, sed non oportet scripture mandare, quod de recenti memoria qui presentes interfuerunt aliis possent enarrare. Similia tamen aut deteriora, quod avertat deus, poterunt iterato accidere et populum peccatis exigentibus demetere*."[1042]

Diese Darstellung des zweiten Kreuzzugs enthält neben der Beschreibung als *experientia*, die als historischer Bezugspunkt herangezogen wird, auch die Formulierungen „*in exemplum trahere"* und „*de recenti memoria*". Die Darstellung einer vergangenen historischen Episode als *exemplum* tritt auch im Kontext der Bibelexegese auf, wobei die Verwendung hier sehr viel konkreter darauf bezogen ist, aus diesem Negativbeispiel Schlüsse für die nächste Expedition zu ziehen, während *exemplum* im exegetischen Kontext immer auch die allegorische Dimension beinhaltet.[1043] Der Begriff der *memoria* wird in diesem Zusammenhang tatsächlich als Erinnerung verstanden, wobei hier die erzieherische Dimension der Erinnerung im Vordergrund steht.

Grundsätzlich kann *De re militari* als das am wenigsten historisch ausgerichtete Werk Radulfus' eingeordnet werden, sieht man von seinem liturgischen Werk einmal ab. Vielmehr

---

[1039] Vgl. DRM IV, 54, Ed. SCHMUGGE, S. 224; MESCHINI, Penser la croisade, S. 57.
[1040] Vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, How to prevent a War, S. 210.
[1041] Vgl. MESCHINI, Penser la croisade, S. 54f.
[1042] DRM IV, 54, Ed. SCHMUGGE, S. 224.
[1043] Vgl. zum Exemplum-Begriff bei Radulfus, Kap. 5.3.2. Der Begriff der *exemplum* wird von Hugo von Sankt Viktor im Kontext v.a. der tropologischen Exegese verwendet. Er versteht *exemplum* als ein moralisches Beispiel genauer als ein *exemplum vivendi*, ein lebendiges Beispiel, welches also das Ziel moralischer Erziehung und Exegese sein soll, vgl. Hugo of St. Victor, De Tribus Maximis Circumstantiis Gestorum, Praefatio, Ed. GREEN, S. 491: *Unde etiam recte tropologia, id est, sermo conversus sive locutio replicata, nomen accepit, quia nimirum alienae narrationis sermonem ad nostram tunc eruditionem convertimus, cum facta aliorum legendo ea nobis ad exemplum vivendi conformamus*. Im Verständnis des Johannes von Salisbury verstehen sich *exempla* ganz klar als moralische Beispiele, deren Aufgabe eine Vermittlung zwischen göttlichen Wahrheiten und praktischen Leben ist – sie spielen für Johannes daher eine maßgebliche Rolle für seine Geschichtsschreibung, vgl. MONAGLE, Writing of History, S. 216.

nimmt das Werk seine argumentative Kraft aus der Allegorie. Radulfus entwickelt jedoch anhand des exegetischen Verständnisses der *peregrinatio* ein Geschichtsverständnis, das ausgehend von der Pilgerfahrt des Individuums die Pilgerfahrt des ganzen Gottesvolkes versteht und beide wiederum präfiguriert sieht in den biblischen Pilgerschaften. Die Verbindung von innerer und äußerer Pilgerschaft, sowie von äußerer und innerer *militia*, und die damit zusammenhängende Verbindung vom Einzelnen und der politischen Gemeinschaft sind ideengeschichtliche Grundlagen, die sich ganz deutlich aus seiner exegetischen Arbeitsweise ergeben und sich auch in seinen Bibelkommentaren wiederfinden.

5.1.2. Englische Chronik und Weltchronik

Um das Geschichtsverständnis und den Umgang mit der *historia* bei Radulfus Niger zu untersuchen, ist der naheliegendste Schritt ein Blick in seine historiographischen Werke. Nach der maßgeblichen Weltchronik verfasste er die unvollendet gebliebene „Englische Chronik".[1044] Während diese englische Chronik mit der Geburt Christi beginnt und in den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts endet, beginnt die vorher entstandene „Chronica", die er vermutlich 1197 abgeschlossen hat, mit der Erschaffung der Welt.[1045] Hinsichtlich seines Geschichtsverständnisses ist die Englische Chronik vor allem dahingehend interessant, dass Radulfus hier eine historische Darstellung des Heinrich-Becket Konflikts gibt, welche diesen nicht nur historisch einordnet, sondern der negativen Darstellung Heinrichs in den Bibelkommentaren gewissermaßen eine historiographische Grundlage verleiht.[1046] Sie ist in ihrem Stil dabei stärker bewertend, als die Weltchronik – so schreibt er etwa über Friedrich Barbarossa:

> „*His diebus elanguerat plurimum status ecclesiae a papatu Alexandri III. deterius usque in tempora nostra assidue, sicut plures narrant hystorie. Fredericus enim imperator romanus, qui tempore Alexandri pape decem et septem annis gravi scismate diversat ecclesiam, tempore Urbani pape obsedit eam, eo quod non concederetur ei privilegium,*

[1044] Vgl. KRAUSE, Chronica, S. 18* u. 22*. Nach Hanna Krause geht es Niger bei dieser *Historia anglicana* um eine chronologisch recht ungeordnete und mittelmäßige Arbeit, die einen Fokus auf die Darstellung Heinrichs II. legt. Diese ist in einer älteren Edition verfügbar: Radulfus Nigri Chronica. The Chronicles of Ralph Niger, Ed. Robert ANSTRUTHER, Publications of the Caxton Society, London 1851, Nachdr. 1964 und dann auch bei R. PAULI, (MGH SS XXVII) Hannover 1885, S. 327-344.Vgl. zum Forschungsstand Kap. 2.2.5.

[1045] Vgl. KRAUSE, Chronica, S. 21*,23*. Sie weist hier darauf hin, dass die fälschliche Datierung des Beginns der englischen Chronik bei der Erschaffung der Welt daran liegt, dass Radulfus der historiographischen Darstellung einen Abschnitt vorgelagert hat, in dem er „die verschiedenen Zählweisen der unterschiedlichen bibel- und Geschichtsschreibungstraditionen dar(ge)legt und eine Zusammenfassung der Komputation von Adam bis Christus" gibt.

[1046] Vgl. dazu MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 145ra.

ut in omni electione episcopi vel abbatis discordante ipse ad arbitrium suum eligeret abbatem vel episcopum."[1047]

Diese Darstellung über die Einmischung des Kaisers in die Investituren ähnelt viel mehr der Darstellung in den *Moralia Regum* als denen der Weltchronik.

Hannah Krause geht in ihrer Edition zur Weltchronik lediglich allgemein auf das „mittelalterliche Geschichtsbild" als solches ein und stellt dabei die Besonderheiten der Arbeit Nigers nur marginal heraus. Sie verweist allerdings darauf, dass die Auswahl des historischen Stoffs, den er in seiner Chronik beschreibt, deutlich macht, dass er hier bewusst auswählt, und nur den Teil der Geschichte für relevant hält, der für die *historia ecclesiastica* von Bedeutung sei. Nach der Einordnung der sechs Zeitalter, die er weitestgehend von Hugo von Fleury übernimmt, beschreibt er seine historiographische Auswahl folgendermaßen:

„*Scitarum imperia, quamquam illustria fuerint, quia nihil conferunt ad historiam ecclesiasticam, predictis conferre omisimus, licet non minus admiranda virtute feminarum quam virorum meruerint esse memorabiliora.*"[1048]

Wie Jay Rubenstein darlegt, nutzt Radulfus die sechs Zeitalter zwar als organisatorisches Prinzip, geht jedoch bei der Einteilung keineswegs stringent vor:

„At one point, he said that the fourth age began with David and the fifth with the Babylonian Captivity. Later, he started the fourth age with Moses and the fifth with Solomon's construction of the Temple. Like Lambert of Saint-Omer, Ralph also was keenly aware of the importance of the four kingdoms from Nebuchadnezzar's dream. Rather than adopt the westward drift of translatio imperii, he preferred the geographic model of Orosius: Babylon in the East, Carthage in the South, Macedonia in the North, and Rome in the West. Also, like Orosius and Lambert, Ralph noted the convergence of Babylon's fall and Rome's rise. It is difficult to tell if Ralph saw in this correspondence anything other than happy accident. 'Certainly the empire in the East declined as the empire in the West rose,' he observes simply."[1049]

Diese Ungenauigkeiten in der Übernahme des sechs Zeitalter-Modells lässt sich darin erklären, dass dieser Periodisierungsansatz, ebenso wie der im *Moralia Regum* Prolog erwähnte Ansatz für ihn mehr den Zweck einer Geschichtsinterpretation hat, als den einer ganzheitlichen Einrahmung der historischen Ereignisse. Ähnlich seinem Umgang mit biblischen Interpretationen neigt er dabei keineswegs zu eindeutigen oder dogmatisch festgelegten

[1047] Radulfi Nigri Chronica, Ed. PAULI, (MGH SS 27) S. 337.
[1048] Vgl. Chronica I, 4, Ed. KRAUSE, S. 53f.
[1049] RUBENSTEIN, Nebuchadnezzar's Dream, S. 160, mit Verweis auf KRAUSE, Chronica, S. 29.

Interpretationen, sondern stellt verschiedene Möglichkeiten als gültige Alternativen nebeneinander.

Das maßgebliche Kriterium für die Darstellung historischer Ereignisse ist also für ihn die Bedeutung dieser für die Kirchengeschichte. Der Rückgriff Nigers auf die klassischen Autoren christlicher Chronistik, wie Eusebius von Caesarea, Orosius, Beda oder Einhard und hinsichtlich seiner jüngeren Vergangenheit auch Siegebert von Gembloux, Hugo von Fleury und anderer, unterstreicht sein Verständnis, in dieser Tradition zu stehen und mit seiner Arbeit eine Erweiterung der historiographischen Bemühungen dieser klassischen Autoren vor allem eben hinsichtlich der Geschichte der Kirche zu erreichen.[1050] Das Anliegen der Chronik ist jedoch offensichtlich keine Interpretation der Geschichte. Stil und Auswahl der Daten und Ereignisse verweisen vielmehr auf die Bemühung, eine nüchterne Darstellung der Weltgeschichte zu liefern.[1051] Dass er die Chronik mit der Erschaffung der Welt beginnt, unterstreicht dabei seinen ganzheitlichen Ansatz, der möglicherweise aus der Intention kommt, die Geschichte der Welt als Material für allegorisch-typologische Exegese zur Verfügung zu stellen. Die im Vergleich zu seinen Bibelkommentaren relativ nüchterne Darstellung der historischen Ereignisse und Gegebenheiten verweist sehr stark auf das Geschichtsverständnis Hugo von Sankt Viktors, der grundsätzlich in der Geschichte beachtenswert findet, „was, wann wo und durch wen etwas geschehen sei“[1052] Besonders seiner Weltchronik scheint Radulfus diese Definition von Geschichtsschreibung zugrunde gelegt zu haben.[1053] Das zeigt sich etwa daran, dass König Heinrich II., der in allen anderen Schriften als der *rex sub quo passus est beatus Thomas martyr Anglorum* auftritt, in der Weltchronik schlicht mit *Henricus* bezeichnet wird.[1054] Im Gegensatz zu diesem nüchternen Verständnis und dieser Verwendung der Geschichte steht etwa das Geschichtsverständnis Johannes von Salisburys, der in seiner *Historia Pontificalis* schon im Prolog zuerst die moralische Komponente der Geschichte

[1050] Vgl. zu der Verwendung dieser Autoren in Nigers Chronica, KRAUSE, Chronica, S. 42*-99*. Radulfus verzichtete hier jedoch auf eine explizite Selbsteinordnung oder Darstellung der Historiographiegeschichte, wie sie etwa in der *Historia Pontificalis* von Johannes von Salisbury vorgenommen wird, was Christopher BROOKE, Aspekts of John of Salisbury's Historia Pontificalis, in: Intellectual Life in the Middle Ages: Essays Presented to Margaret Gibson, hg. v. Lesley, J. SMITH; Benedicta WARD, London 1992, S. 185, als eine „hasty history of history“ bezeichnete. MONAGLE, Writing of History, S. 218 stellte heraus, dass seine Darstellung der „Geschichte der Geschichte" durchaus üblich war. Bei Radulfus findet sich eine solche weder in seinen Chroniken, noch in seinen Kommentaren.

[1051] Hier sei auf KAMLAH, W., Apokalypse und Geschichtstheologie: die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore, Berlin 1935, S.61 verwiesen, der den Begriff der *historia* als Darstellung der Taten und Ereignisse für das mittelalterliche Verständnis definierte. In diesem Sinne entspricht die Chronik Nigers sehr genau einer Darstellung der *historia*. Dass die „Geschichtsphilosophie“ überhaupt im Rahmen der Exegese passiert und entsteht, ist also im zeitgenössischen Verständnis evident.

[1052] Hugo von Sankt Viktor, Didascalicon, VI, 3, Ed. OFFERGELD, S. 360: *[...] quid gestum sit, quando gestum sit, ubi gestum sit, et a quibus gestum sit […],* s.o., Anm. 275.

[1053] Vgl. auch EHLERS, Hugo von Sankt Viktor, S. 130.

[1054] Vgl. Chronica IV, 2, Ed. KRAUSE, S. 274.

verdeutlicht, wenn er schreibt: „Die Kenntnis der Chroniken hat aber ihren Wert im Vorantreiben oder Ausleeren von Geboten oder Privilegien, um diese zu stärken oder zu schwächen; und nichts leitet die Lebenden nach der Gnade und dem Gesetz Gottes richtiger und gültiger an, als wenn sie die Taten ihrer Vorgänger kennen.“[1055] Viel eher als bei seinen historiographischen Arbeiten wendet Radulfus diesen Grundsatz in seinem *Liber Moralia Regum* an, wie unten noch ausgeführt wird.

Es ist verglichen mit seinen exegetischen Werken fast schon erstaunlich, wie kommentarlos Radulfus die meisten Ereignisse der Welt- und Kirchengeschichte in seiner Chronik beschreibt, während die Interpretationen der Kommentare durchaus sehr klare Urteile über Ereignisse und Personen implizieren. Hierbei kann er hinsichlich des Stils durchaus in eine Linie mit den lehrbuchartigen Geschichtswerken Petrus Comestor und Hugo von Sankt Viktor eingeordnet werden, die er ohne Zweifel kannte.[1056] Die Verwendung historischer Figuren und Ereignisse in seinen – zeitlich vor der Chronik verfassten – exegetischen Werken zeigt nicht nur sein Interesse an den Ereignissen der Geschichte und ihrem Offenbarungscharakter im Kontext der Exegese, sondern könnte auch die Grundlage der Notwendigkeit einer Darstellung der Geschichte für diese Interpretation für ihn gewesen sein. Hinsichtlich seiner Endzeiterwartungen innerhalb der Historiographie stellt Rubenstein fest, dass Radulfus den prophetischen Charakter von Ereignissen und Quellen nicht in erster Linie hinsichtlich der apokalyptischen Dimension auslege.[1057]

Radulfus legt zwar in der Auswahl der genannten Quellen und Ereignisse selbst einen Maßstab für die Geschichte fest, in seinem Verständnis ist jedoch die Kirche der eigentliche Akteur der Geschichte.[1058] Sie bestimme, was die Geschichte relevant macht und was nicht. Während sie schon in seinen Bibelkommentaren eines der primären Themen seiner Auslegungen ist, wird sie in der Chronik gleichsam der Motor der dargestellten Heilsgeschichte, der auch die säkularen Ereignisse antreibt und bestimmt. Schon der Aufbau und das Genre der Chronik legen dabei fest, dass er hierbei in einem linear-chronologischen Stil berichtet. Er tut dies jedoch nicht

---

[1055] Johannes von Salisbury, Historia Pontificalis, Prolog, Ed. CHIBNALL, S. 3f: *Valet etiam noticia cronicorum ad statuendas uel euacuendas prescriptiones et priuilegia roboranda uel infirmanda; nichilque post gratiam et legem Dei uiuentes rectius et ualidius instruit quam si gesta cognouerint decessorum.* [Übers. d. Verf.].

[1056] Vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, Lost Chronicle, S. 198.

[1057] Vgl. RUBENSTEIN, Nebuchadnezzar’s Dream, S. 160: „In sum, Ralph was aware of all the important prophetic structures and used them in his own writing. He did not give pride of place to apocalyptic readings of current events, but he did have the nagging sense that the world might be ending. Charity, he noted, was growing cold, even as history entered into its final winter months, a reference to Christ’s words in the Little Apocalypse. But it could also have been a straightforward meteorological observation. Around 1190, when Ralph was writing, average temperatures in Europe had dropped a full degree.“

[1058] Dabei steht er in der Tradition des Eusebius und Orosius, versucht allerdings im Gegensatz zu Eusebius keine Form von „Reichstheologie” zu schaffen, sondern hat einen sehr viel weiteren Begriff der Kirchengeschichte, vgl. ARDUINI, Rupert, S. 385.

ausschließlich, sondern schreibt zum Teil auch nach Themen über einen bestimmten Zeitraum, auf den er dann in einem anderen thematischen Kontext noch einmal zurückkommt. Er strukturiert die Chronik also nicht ausschließlich chronologisch, sondern auch thematisch. Insbesondere im Vergleich zu seinen Bibelkommentaren wird bei der Lektüre der Chronik deutlich, dass es ihm hier um eine Sammlung von Ereignissen, Personen und Gegebenheiten ging, welche in ihrer Genauigkeit auch Bedeutung hat als Grundlage typologischer Exegese. Dabei lädt er ganz klassisch auch selbst zur Ergänzung und Korrektur seines Werkes ein:

> „*Ego tamen et de prioribus et de sequentibus non erubesco corrigi in eis, in quibus deliqui, et ideo hec chronica sicut et alia scripta mea omnia ad emendandum prudentiorum virorum committo iudicio.*“[1059]

Während Radulfus in seinem Traktat über den Pilgerweg nach Jerusalem anhand des *peregrinatio*-Begriffs ein Geschichtsverständnis entwickelt, dass die Geschichte als geistlichen Pilgerweg oder geistlichen „Exodus“ aus der Sündhaftigkeit der Welt versteht, bei dem sich die innere und äußere *militia* gegen das Böse ergänzen, arbeitet er in seinen historiographischen Werken an einer Sammlung historischer Ereignisse, die diese in historisch-typologischer Auslegung zugänglich macht. Dass er die Weltchronik ziemlich am Ende seines Lebens verfasst hat, also nach seinen Bibelkommentaren, deutet darauf hin, dass er die Notwendigkeit einer solchen geschichtlichen Zusammenstellung aus der Kommentierung heraus erkannte. Er schrieb sie daher nicht mehr als historische Grundlage seiner eigenen Exegese, sondern möglicherweise für zukünftige allegorisch-typologische Arbeiten.[1060]

5.2.Geschichte und Politik: historische Bibelexegese als politische Argumentation

Bereits in den vorangegangenen Kapiteln ist deutlich geworden, welche maßgebliche Rolle die politisch-historische Auslegung der Bibel für Radulfus Niger spielte. Dies wird sicherlich am deutlichsten in *De re militari* zum Ausdruck gebracht, welches vielleicht überspitzt als Traktat geistlicher Bibelauslegung mit politischer Zielsetzung bezeichnet werden kann.[1061] Ohne Zweifel las er die biblischen Bücher mit eben den Fragen und Problemen im Bewusstsein, welche ihn und seine Zeitgenossen bewegten und suchte darin Antworten und Erklärungsmuster für die Zustände seiner Zeit.[1062] Für die Vorgehensweise der Einbeziehung

[1059] Chronica III, 5, Ed. KRAUSE, S. 259.
[1060] Denkbar ist hier auch, dass er sich in einem intellektuellen Umfeld, welches den historischen Schriftsinn vermehrt als primäre Bedeutungsebene und Analysethematik verstand, als in dieser Hinsicht bewanderter Mitspieler auf dem akademischen Parkett beweisen wollte.
[1061] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, bes. S. 23ff.
[1062] Vgl. BUC, Princely Power, S. 312 betont mit Rückgriff auf die Arbeit von CASPARY, Politics and Exegesis, Origen and the two Swords, Berkeley 1979, die grundlegende, geradezu lexikonale Bedeutung der Exegese für die Ausformulierung politischer Ideen insbesondere im 12. Jahrhundert: „Biblical commentaries and glosses were

historischer und gegenwärtiger politischer Ereignisse in seine Exegese lassen sich neben den in den vorangegangenen Kapiteln bereits erwähnten kirchlichen und rechtlichen Aspekten weitere markante politisch-historische Beispiele anführen. Diese machen deutlich, wie er in seiner Exegese einerseits die historische Bedeutung allegorischer Auslegungen herausarbeitet, gleichzeitig jedoch die Zeitlichkeit der geschichtlichen Dimension als Erklärungsmuster aufhebt zugunsten einer überzeitlichen Verbindung historischer Ereignisse durch die biblischen Erzählungen. Die scheinbare Widersprüchlichkeit beider Herangehensweisen löst sich in seiner klassischen Nebeneinanderstellung verschiedener Deutungsmuster der Bibel auf. Die biblischen Erzählungen sind für ihn das Muster, anhand dessen die Geschichte relevant gemacht wird. Diese Vorgehensweise wurde bereits anhand der Darstellung der Geschichte Absaloms als Geschichte des Römischen Rechts deutlich.[1063] Methodisch auffällig dabei ist, dass er an manchen Stellen bis ins kleinste Detail die historischen Gegebenheiten in die biblische Geschichte passend auslegt und an anderer Stelle eher allgemein und fast oberflächlich eine Interpretation anbietet. Begrifflich stellt sich dabei die Frage, inwiefern diese Einbeziehung der Geschichte als e*xemplum* oder als Prophetie verstanden wird.

Ein prägnantes Beispiel für diese Anwendung der historischen Auslegung als Erklärungsmuster seiner Gegenwart findet sich im Prolog des 21. Buches der *Moralia Regum*. Radulfus legt an dieser Stelle die Belagerung Samarias durch die Aramäer (2 Kön 6,24) als Prophetie der nachbiblischen Geschichte, genauer seiner Gegenwart aus, nämlich in diesem Fall als die Belagerung der Christenheit zu seiner eigenen Zeit:

> „*Hystorie prophetiam : ad tempora nostra pertrahunt rerum ingruentium circumstantie. Cum enim per Benadad (2 Kön 6, 23) significetur principatus saracenorum euidenter innotescit de illorum obsidione que sit Samaria que obsideatur. Ciuitas enim uniuersitatis christiane nostris temporibus ab omni parte per circuitum obsidetur*."[1064]

Dem folgt eine detaillierte Darstellung der politischen Situation der Christenheit in seiner Zeit, Er nennt dabei explizit die Bedrohung der Deutschen durch die heidnischen Slaven und Ruthenen (Russen), die Bedrohung der Griechen durch die Mauren und die Besetzung des Landes der Palästinenser durch die Verbündeten der ungläubigen „Mohamedaner" (Macumetis

simultaneously dictionaries of, and agents in the elaboration of the vocabulary of power. Even more than that, they were a full-fledged source of political thought." Radulfus Niger ist ohne Frage geradezu ein Paradebeispiel dieser Verbindung.

[1063] Eine derartige historische Auslegung findet sich beispielsweise in seiner Darstellung der Zeit unter Kaiser Otto II. bzw. III., die er als die Zeit auslegt, in der sich im Kontext der *renovatio imperii* Bestrebungen der Ottonen aus den alten Rechten das neue,Römische Recht herausbildet, vgl. Kap. 4.9.

[1064] MR XXI, Prolog; LCL MS 26, fol. 134rb. Die Verwendung des Begriffs *obsidio,* bzw. *obsidere* wird darin von ihm als ein die Sätze „einschließendes" Stilmittel verwendet, welches gleichzeitig den exegetischen Bezug unterstreicht.

infidelitatis socii – die Verbündeten des Unglaubens der Mohamedaner)[1065], welche er spezifiziert als die Syrer aus Damaskus und Babylon. Die spanischen Gallier, so Radulfus weiter, würden durch die afrikanischen und asiatischen Sarazenen bedroht und viele andere Teile der Christenheit durch gänzlich ungläubige Inselvölker.[1066] Diese Bedrohung führt er so weit aus, dass die Grenzen des christlichen Reiches und große Teile des „Erbe des Gekreuzigten" von Eindringlingen besetzt seien.[1067]

Diese Darstellung, welche sehr gut in das Muster seines bereits dargestellten exklusiven und defensiven Kirchenverständnisses passt, ist an dieser Stelle insbesondere aufgrund seiner hier eindeutigen historischen Auslegung von Interesse. Diese Auslegung biblischer Erzählungen hinsichtlich vergangener oder auch zeitgenössischer politischer Konstellationen verwendet Radulfus häufig auch hinsichtlich der politischen Themen, welche für ihn von besonderem Interesse waren: Nämlich zum einen die Frage der Gewaltenteilung zwischen Kirche und weltlicher Macht und zum anderen die Frage nach der Stellung des Königs und der Rechtmäßigkeit der monarchischen Herrschaft.

5.2.1. Kirche und Fürsten: Zur Frage der Gewaltenteilung

Die biblische Begründung der Unabhängigkeit der Kirche von der weltlichen Macht ist eine der maßgeblichen politischen Interessen Radulfus Nigers, welche sich durch seine Kommentare zieht. Hier schlicht von einer Verwendung der Bibelkommentare für politische Ziele zu sprechen würde seiner Arbeit und seinem exegetischen Selbstverständnis jedoch nicht gerecht werden. Vielmehr ist er grundsätzlich der festen Überzeugung, dass die Kirche in der christlichen Gesellschaft eine eigenständige und von staatlichen Einflüssen zu schützende Größe sei. Im Rahmen der Ausarbeitungen seines Kirchenbildes wurde diese Dimension bereits kurz angeschnitten, etwa bei der Darstellung seiner Auslegung zu 2 Chr 24,11-13, wo er auslegt, wie das Volk von einer klaren Trennung der Zuständigkeiten zwischen Kirche und weltlicher

[1065] „Macumeti" als Schreibweise für Mahumeti.

[1066] MR XXI, Prolog; LCL MS 26, fol. 134rb-134va: *Quippe germanie populis imminent Sclaui et Rutheni adhuc ydola ueteris gentilitatis excolentes. Grecis incumbunt Mauripili Turcorum . Palestinis insident macumetis infidelitatis socii . uidelicet Sirii Damacenorum et Babilonii . Hispaniis Galliarum : africani et asiani Saraceni. Aliis uero partibus occiduis insidiantur infideles populi plurium insularum . qui aut fidem omnio non habent . aut habitam praeuaricentur. Que ergo in medio est Samaria nostre christianitatis . a praeenumeratis et ab aliis populis Saracenorum palam obsidetur. […] Ad eum enim defectum religionis disciplina salutaris peruenit : ut per multa commercia traduxerit in Samariam nostram . et pseudo christianos et alios infidels . qui potius aurisia percussi . uel stupore miraculorum . uel aliquo malo proposito . non uere conuersi ficte ad fidem introierit . refectique cibis eius : iterato redierunt ad infidelitatem.*

[1067] Vgl. MR XXI, Prolog; LCL MS 26, fol. 134va: *Obsident inquam et fines nostros frequenter inuadunt . immo quod grauius est fines imperii christiani in multis partibus orbis transgressi sunt . et multam partem hereditatis cruzifixi quam suo et martirum suorum quesiuit sanguine : ingressi occupauerunt et possident.*

Gewalt profitiert.[1068] Hinsichtlich der negativen Folgen eines Eingriffs weltlicher Gewalten in geistliche Verantwortungsbereiche wird er jedoch in seinen grundsätzlich sehr viel politischeren *Moralia Regum* sehr viel deutlicher, nämlich etwa im Zuge der Auslegung von 2 Sam 6,6-7.[1069] Die Bibel schreibt hier:

> „Und als sie zur Tenne Nachons kamen, da streckte Usa seine Hand nach der Lade Gottes aus und fasste sie an, denn die Rinder hatten sich losgerissen. Da entbrannte der Zorn des Herrn gegen Usa, und Gott schlug ihn dort wegen der Unehrerbietigkeit. Und er starb dort bei der Lade Gottes.“[1070]

Diese kurze Episode der stolpernden Rinder, die die Bundeslade zu verlieren drohen, welche deshalb von Usa gestützt wird, interpretiert Radulfus hier allegorisch als die Situation der Kirche, und der kirchlichen Lehre, die durch das moralische Schwächeln ihrer Prälaten zu fallen droht. Er schreibt:

> „*Cum enim nimia prosperitate laxatur ecclesiastica prouidentia : sine dubio inclinatur archa . ecclesia enim casum minatur : cum de statu sullimitatis in qua erat per religionem : descendit per indulgentiam . et negligentiam praelatorum. […]*“[1071]

Er schreibt dabei durchgängig im Präsens Passiv (*laxatur*, *inclinatur*, *minatur*), spricht also darüber, was mit der Kirche in der Gegenwart passiert, nämlich, dass sie durch die Nachsicht und Nachlässigkeit der Prälaten von ihrem hohen Stand abfällt.[1072] Seine exegetisch untermauerte Kirchenkritik soll dabei jedoch nicht allgemein bleiben, sondern konkretisiert sich historisch in seiner Zeit:

> „Besonders in unseren Zeiten hat der Kaiser Friedrich, der Sohn des Herzogs Friedrich von Schwaben, seine Hand ausgestreckt, um die Lade zu erleichtern, als er die römische Kirche entsprechend der Willkür seiner Bestimmung ordnen wollte. Denn er hatte den Herren Kardinälen in Aussicht gestellt, ein Maß für ihre Einkünfte und eine bestimmte Anzahl ihrer Bediensteten nach seinem Belieben aufzustellen unter dem Vorwand der Eindämmung der Prunksucht. […] Doch seine Hand vertrocknete, sodass er nicht mal einen Beginn für seine Anweisung zu erreichen vermochte. Doch seit dem Tod Papst

[1068] Vgl. etwa PK VII, 3; LCL MS 27, fol. 100rb.
[1069] Vgl. ergänzend zur Auslegung dieser Stelle auch seine Auslegung der Geschichte hinsichtlich des Judentums Kap. 3.1.2.
[1070] 2 Sam 6,6-7: *[…] postquam autem venerunt ad aream Nachon extendit manum Oza ad arcam Dei et tenuit eam quoniam calcitrabant boves iratusque est indignatione Dominus contra Ozam et percussit eum super temeritate qui mortuus est ibi iuxta arcam Dei.*
[1071] MR VIII, 12; LCL MS 25, fol. 116ra: „Als aber durch den übermäßigen Wohlstand, die kirchliche Fürsorge lau geworden war, ist ohne Zweifel die Bundeslade ins Wanken gekommen; die Kirche aber wurde zum Fallen gedrängt, als sie vom Zustand der Erhabenheit, in der sie durch die Religion war, herabkam durch die Nachlässigkeit und die Vernachlässigung der Prälaten.“
[1072] Zur Kleruskritik vgl. Kapitel 3.2.1.; vgl. auch DRM IV, 11-15, Ed. SCHMUGGE, S. 204f.

> Hadrians IV. zermürbte er Papst Alexander III. lange durch unzählige Quälereien, Bedrückungen und Schwierigkeiten sowie beständige Verfolgung zu Wasser und zu Lande. Weil die Unruhe des Schismas aufgekommen ist durch die Urheberschaft des vorgenannten Kaisers, ist aber der Unterarm des Kaisers während der Verfolgung vertrocknet und die Macht über sein Imperium ermattet. Die Trockenheit hätte sogar seinen Oberarm befallen, wenn die göttliche Milde den klugen und tatkräftigen Mann nicht gebeugt hätte, sodass er gemäß dem Willen der Kirche die Eintracht zwischen dem Imperium und dem Sacerdotium im 17. Jahr des Schismas wiederherstellte."[1073]

Radulfus spricht hier den Versuch Kaiser Friedrich Barbarossas an, die finanziellen Konditionen der römischen Kardinäle zu ordnen. Er beschreibt, wie der Kaiser versucht gegen den Papst vorzugehen, ohne jedoch zunächst Erfolg zu haben. Dies eben sei das „Verdorren der Hand", das passierte, als Usa seine Hand an die Bundeslade legte. Niger legt noch weiter aus, wie der Kaiser gegen Papst Alexander III. vorging und wie allein durch die Demütigung des Kaisers dieser davor bewahrt wurde, dass „sein Arm verdorrte", dass also seine politische Macht ebenso wie Usa *mortuus est ibi iuxta arcam Dei*, nämlich vor der Kirche zugrunde ginge.[1074] Usa – biblisch ein Priester – wird von Radulfus als eine weltliche Macht ausgelegt, die versucht, Hand an die Kirche zu legen. Radulfus sieht die maßgebliche Aussage der Bibelstelle darin, dass die Fürsten in keiner denkbaren Situation das Recht haben, sich in kirchliche Angelegenheiten einzumischen. Ganz konkret bindet er dabei einen historischen Fall in seine Auslegung ein, indem er dieses Ereignis als Historisierung dieser biblischen Szene beschreibt. Und zwar spricht er wie gesagt von dem Versuch Kaiser Friedrich Barbarossas, sich in die Vergütung der Kardinäle und der Bestimmung der Größe ihrer Haushalte einzumischen. Radulfus beschreibt hier, dass dieser Versuch, der unter dem löblich gemeinten Vorwand der Eindämmung der Prunksucht dieser Kardinäle vom Kaiser gerechtfertigt wurde, eindeutig einer unrechtmäßigen Einmischung in kirchliche, genauer päpstliche Befugnisse entspräche. Eben die führte daher zum „Verdorren der Hand" des Kaisers, also dem sich abzeichnenden Verlust

---

[1073] MR VIII, 12; LCL MS 25, fol. 116rb – 116va: *Nostris utique temporibus Imperator Fridericus . filius Frederici ducis sueuie : manum extendit ad eleuandum archam . uolens ad arbitrium sue dispositionis : ecclesiam romanam ordinare . Proposuerat enim dominis cardinalibus modum reddituum . et certum numerum familie : sub praetextu ambitionis resecande : ad libitum suum constituere. […] Uerumtamen manus aruit: ut ad ordiendum institutionis sue principium . nequaquam posset attingere. A morte tamen pape Adriani quarti dominum papam Alexandrum tercium uexationibus et tribulationibus et angustiis innumeris . iugi persecutione terra marique diucius attriuit : orta tempestate scismatis auctoritate praefati imperatoris . inter persequendum uero arescente brachio imperatoris . languente imperii sui potentia : etiam armum iruisset ariditas : nisi diuina clementia uirum prudentem et strenuum humiliasset : ut ad uoluntatem ecclesie inter imperium et sacerdotium concordia reformaretur decimo et septimo anno scismatis.*

[1074] Zum Vorgehen Kaiser Friedrichs gegen Papst Alexander und der Rolle maßgeblicher Denker, u.a. auch Otto von Freising vgl. WEINFURTER, S., Venedig 1177. Wende der Barbarossa Zeit?, in: Stauferreich im Wandel. Ordnungsvorstellungen und Politik in der Zeit Friedrich Barbarossas, hg. v. DEMS., (Mittelalterforschungen 9) Stuttgart 2002, S. 16ff.

im Streit zwischen Kaiser und Papst, welcher diesen schließlich zum Nachgeben bewegte. Genauer bezieht sich Radulfus dabei wohl auf den Frieden von Venedig 1177, bei dem Papst Alexander sich gegenüber den Bestrebungen Kaiser Friedrichs behaupten konnte. [1075]

Er beginnt seine Auslegung mit der Aussage, dass auch in seiner eigenen Zeit die *manus imperatoris extendit*. Sowohl das „*nostris temporis*", wie auch die Verwendung des Präsens lassen dieses Ereignis seiner Gegenwart zu einer historischen Ausführung des biblischen Geschehens werden. Er fügt weder „*exemplariter*", noch „*quasi*", oder ein „*quodammodo*" ein, relativiert also die Tatsächlichkeit des Geschehens nicht zugunsten einer Beispielhaftigkeit, (wie er es an anderer Stelle durchaus tut), sondern erzählt die Begebenheit als biblisches Ereignis. Etwas weiter unten spricht er dann wiederum im Präsens, wenn er darüber schreibt, dass der Arm des Kaisers in den Verfolgungen des Papstes verdorre.

Bei genauer Lektüre lassen sich also zwei Ebenen unterscheiden. Zum einen eine klar normative, in Sätzen wie: „*Non est enim a principibus archa tangenda : sed sequenda cum deuotione*" oder „*Non est ergo tutum . laica potestate . res ecclesie ordinare.*"[1076], in denen Radulfus politische oder rechtliche Grundsätze formuliert und aus den Bildern interpretiert, aber eben auch in die geschichtliche Erzählung integriert. Die zweite Ebene zeigt sich in den historischen Ereignissen. Diese sind Ausführungen, Geschehnisse dieser normativ-politischen Grundsätze, aber auch Ausformungen der in der Bibel präfigurierten Geschichte. Die bemerkenswerte semantische Verknüpfung von *historia* und *scriptura* in der Typologie wird etwa an der Stelle deutlich, an der Radulfus von der Berührung der Bundeslade durch den Kaiser erzählt. Er schreibt: „*manum extendit ad eleuandum archam . uolens ad arbitrium sue dispositionis : ecclesiam romanam ordinare*"[1077]. Er verwendet die Bundeslade also nicht nur als ein Bild oder ein Symbol für die Kirche, sondern drückt eine substanzielle Verbindung zwischen Kirche und Bundeslade aus. Das Ereignis der Vergangenheit ist zwar historisch ein anderes in der *serie temporaliter profluentium*, es enthält jedoch die gleiche Aussage, die sich historisch unter den Zeitgenossen des Autors wiederholt. Es zeigen sich dabei unterschiedliche Bewertungskategorien: Usa berührt die Bundeslade, um sie vor dem Sturz zu bewahren und stirbt. Friedrich Barbarossa möchte ebenfalls die Kirche vor ihrem moralischen Sturz bewahren und zwar, indem er versucht die *ecclesiam romanam ordinare* und ihm wird völliger Machtverlust angekündigt. In beiden Fällen ist die Intention des Handelnden anscheinend zum Wohl der Bundeslade, also der Kirche gedacht. Dennoch werden beide mit Tod

[1075] Vgl. dazu LAUDAGE, J., Gewinner und Verlierer des Friedens von Venedig, in: Stauferreich im Wandel. Ordnungsvorstellungen und Politik in der Zeit Friedrich Barbarossas, hg. v. Stefan WEINFURTER, (Mittelalterforschungen 9) Stuttgart 2002, v.a. S. 129f.
[1076] Vgl. MR VIII, 12; LCL MS 25, fol. 116va.
[1077] Ebd., MR VIII, 12; LCL MS 25, fol. 116va.

beziehungsweise Machtverlust bestraft, wenn sie der Kirche helfen, indem sie eingreifen. Was Niger damit also argumentiert, ist, dass unabhängig von der Frage, ob es ein gut oder schlecht motiviertes Engreifen ist, eine positive Einmischung des Kaisers oder Königs in kirchliche Angelegenheiten schlichtweg unmöglich sei, da sie eine in sich falsche Handlung darstelle.[1078] Dahinter steht, Nigers Argumentation zufolge, eine politische Grundstruktur, nämlich die biblisch begründete Notwendigkeit der Unabhängigkeit der Kirche in kirchlichen Angelegenheiten von der weltlichen Herrschaft.

Eine ähnliche Konstellation ist in Kapitel 17 des neunten Buches der Moralia Regum zu finden. Radulfus interpretiert dabei die schon erwähnte Geschichte, um David, Batseba und Uria.[1079] Neben den schon erwähnten Interpretationsmöglichkeiten, bietet Radulfus hier auch eine weitere, politische Auslegung an.[1080] Er sieht in König David die Präfiguration des englischen Königs Heinrich II. und in Uria die Präfiguration Thomas Beckets, welcher vom König betrogen und in den Tod geschickt wurde. Hinsichtlich der Verherrlichung und Verehrung des ermordeten Erzbischofs Thomas Becket, hat Beryl Smalley und darauf aufbauend auch Ludwig Schmugge Nigers Methode der Nutzbarmachung seiner Exegese für die Förderung der Verehrung von Becket analysiert. Sie macht diese eben an seiner Auslegung der Uria-Geschichte fest.[1081] Die einzelnen Stationen der Geschichte Urias werden dabei mit zeitgenössischen Gegebenheiten der Geschichte Beckets interpretiert und exegetisch untermauert. Die ganze Erzählung ist gleichzeitig eine Argumentation für die Unabhängigkeit der Kirche. Diese legt Radulfus nämlich in Batseba aus, welche David, der die weltlichen Fürsten figuriert, von seinem Balkon aus sieht. Den Balkon interpretiert Radulfus in diesem Kontext als die herausgehobene Stellung der Fürsten, von der aus diese die Kirche sehen, welche sich *in fastigio sue prosperitatis* badet und erfreut. Die Fürsten, so die Interpretation weiter, sehen die Kirche und verlangen nach ihr.[1082] David wird dann gesagt, dass es Batseba sei, die Tochter Helias und die Ehefrau Urias, nämlich nach Nigers Auslegung die Tochter *doctorum et praedicatorum, soli deo serviencium* und die Ehefrau Urias, welchen er als „*cleri*

[1078] Zur dahinterstehenden Argumentation Nigers vgl. Kap. 3.3., insbesondere mit Bezug auf MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 143vb.
[1079] 2 Sam 11,4-27.
[1080] Vgl. zur Auslegung dieser Episode hinsichtlich der Verhältnisses von Christentum und Judentum Kap. 3.1.2. und hinsichtlich der figuralen Auslegung als Heinrich II. und Thomas Becket Kap. 5.3.1.
[1081] Vgl. SCHMUGGE, Thomas Becket und König Heinrich II. in der Sicht des Radulfus Niger, S. 577; SMALLEY, B., The Becket Conflict and the Schools, S. 191-208.
[1082] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 144ra: *[…] Ioab inimicus uel est pater interpretur . domi uero deliciantur principes in solario sue prosperitatis . et ideo sit iusto dei iudicio . quia sibi commissa deserunt officiam : ut manum extendant interdum ad aliena negotia interdicta . unde Dauid deambulans in solario suo: uidit ex aduerso Bersabee. Lauantem se in solario suo . Praedictus enim status principum . exemtus a cura proprie sollicitudinis gratia uberioris delectionis : uidit ecclesiam ex aduerso sue felicitatis . lauantem se penitendo uel deliciando in fastigio sue prosperitatis . uidit et concupiunt.*

uel iuris ecclesiastici, cuius illustratio solus deus est"[1083] auslegt. Die Kirche begeht den Ehebruch, indem sie sich *per consensum* dem Gefallen der Fürsten unterwirft und sich damit ihrer früheren Privilegien berauben lässt.[1084] Weil die Kirche sich also auf den Ehebruch einlässt, bestätigt sie die Übergabe kirchlichen Eigentums (*confirmatio sue beneficium*).[1085] Diese Übergabe kirchlicher Privilegien sieht Radulfus natürlich äußerst kritisch, wie er folgend deutlich macht, wenn er schreibt: „*Hoc est . factum est licitum . quod prius erat illicitum : quoniam abiecerit suum priuilegium . licet enim cuiuis renunciare eis que pro se introducta sunt . et alterius conditionem facere meliorem*."[1086] Aus der Illegitimität des Kindes zwischen David und Batseba, die in dem Ehebruch begründet ist, aus dem das Kind hervorgeht, leitet Radulfus auch die Illegitimität von Beschlüssen ab, welche kirchliche Synoden in einer Zeit der Unterdrückung beschlossen haben. Er schreibt:

> „Sie schickte zu David und verkündete: „Ich bin schwanger geworden." Gewissermaßen ist der Beginn der Unterwerfung unter irriger Übereinstimmung eingegangen worden und besitzt rechtmäßig keinen Verteidigungsschutz, sodass er nicht für ungültig erklärt wird. Denn wie eine Ehebrecherin keinen rechtmäßigen Erben empfangen kann außer durch den fleischlichen Verkehr mit ihrem Ehemann, so konnte die gebrechliche und nachgiebige Kirche zur Zeit der Unterdrückung der unerlaubten Unterwerfung [unter die weltlichen Fürsten] keine rechtmäßige Versammlung wider den religiösen Einfluss der Prälaten abhalten."[1087]

[1083] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 144rb. Zur rechtlichen Seite dieser Auslegung vgl. Kap. 4.4.

[1084] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 144rb: *Cum enim per consensum uenisset in subiectionem principum . ipsis cum ea praeuaricantibus per adulterium : nacta est forte ecclesia temporalis quietis sompnium [sic!]. uidelicet pacis et delectionis sue profluuium. Statim quia sanctificata est ab immundicia sua . quoniam forte immundicia consensus adhibiti : confirmauit eam . ut forcius stabiliretur subiecta . de fauore principum . quam esset prius . cum fuisset libera de emunitate priuilegiorum . eo enim ipso quod concessit in iura principum […].*

[1085] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 144rb: *Per adulterium enim consequta est sanctificationis . hoc est confirmationis sue beneficium. Siue ex eo quod dormiuit cum ea praebente consensum : sanctificata est ab immundicia sua.* Diese Art der Auslegung ist für seine Zeit durchaus ungewöhnlich, wie BUC, David's Adultery, S. 112 über die Auslegung von Vers 2 Sam 11, 4: *statimque sanctificata est ab inmunditia sua*, in dieser Zeit darstellt. Buc verweist hierbei jedoch auf eine alternative Auslegung desselben Verses duch Radulfus, nämlich in MR IX, 3; LCL MS 25 fol. 136vb: *Statimque sanctificata est ab immundicia sua. Statim abluit se post coitum, uel cessauerunt eius menstrua ex contactu regio . uel quia concepit cessauerunt facta in alimentum fetus concepti*. Diese Interpretation Nigers, die die Reinigung Batsebas nach dem Geschlechtsverkehr mit David als Heiligung durch die Berührung des gesalbten Königs auslegt, belegt BUC, ebd., als für diese Zeit typisch. Diese sich scheinbar widersprechenden Varianten der Auslegung eines Verses sind für Radulfus nicht untypisch. Der Kontext der oben erwähnten Auslegungsvariante macht jedoch deutlich, dass es ihm hier um eine politische Aussage über die zwar freiwillige, aber unrechtmäßige Übergabe kirchlicher Privilegien an den König geht.

[1086] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 144rb.

[1087] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 144va: *Mittensque ad Dauid ait concepi. Quasi . subiectionis principium errante consensu inchoatum : nullum habet legittime defensionis praesidium : quo minus deuocetur in irritum. Sicut enim adultera concipere non potest heredere legitimum praeter mariti sui carnale commercium : ita nec ecclesia fragilis et mollis tempore oppressionis . subiectionis illicite conuentum facere potuit legittimum . praeter auctoritatem religionis praelatorum.*

In Konsequenz des vorher gesagten hieße es, dass kirchliche Beschlüsse, welche unter Einfluss einer starken weltlichen Macht getroffen worden sind, keine rechtliche Gültigkeit hätten. Radulfus konkretisiert dies noch weiter, indem er schreibt, dass die fürstliche Gewalt, welche die „Keuschheit und Freiheit" der Kirche verletzt, Ehebruch begehe, indem sie eine Sünde gegen die Gerechtigkeit begehe und die Würde der kirchlichen Privilegien schände. Die Kirche handle gleichermaßen gegen die Religion und den Glauben, da sie sich allein diesem untergeben solle und eben nicht weltlichen Mächten („*ecclesie quae fregit fidem religioni cui soli debet subiectionem"*).[1088] Beachtenswert ist hierbei, dass er für die Auslegung Davids nicht von den *principes* spricht, sondern in diesem Kontext immer *principatus* verwendet, also von einer historischen wieder auf eine systematische Ebene wechselt. Damit formuliert er Grundsätze, welche über konkrete historische Personen oder Konstellationen hinausgehen und einen gewissen strukturellen Anspruch enthalten. Den richtigen Umgang mit dieser Konstellation einer korrupten Kirche unter einer korrupten Herrschaft stellt demnach Uria dar, welcher das *ius ecclesiasticum* figuriert, der nicht in das Haus des Königs kommt, sondern vor dem Palast schläft. Er tut dies, so Radulfus, damit er nicht durch das Betreten dieses verdorbenen Ortes selbst korrumpiert wird.[1089] Nachdem David Uria eingeladen hat und ihn betrunken gemacht hat, geht dieser wiederum nicht nach Hause, sondern bleibt vor dem Palast bei den Soldaten, was Radulfus an dieser Stelle auslegt als die Abwendung der Kirche von den ungültigen – weil unter weltlichem Einfluss gefassten – Beschlüssen.[1090]

Der Fortgang der biblischen Geschichte ist bekannt – David schreibt an seinen Heerführer Joab, dass dieser Uria bei der Schlacht in die erste Reihe stellen solle. Hier beginnt Radulfus nun seine Kritik an den weltlichen Herrschern zunächst mit einer allgemeinen Anklage an die *mos potestatum*, sich anstelle der Verfolgung des Guten, lieber dem eigenen Willen zu unterwerfen.[1091] Diesem folgt nun eine historische Figuration eben dieser Kritik, die er an König Heinrich II. festmacht.[1092] Er schreibt:

[1088] Ebd. weiter, MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 144va: *[…] unde ait: concepi. Quasi subesse consensi : uerum consensum nulla religionis auctoritate firmaui . Unde et utriusque error adulterio similis est. Principatus : quia uiolauit ecclesie pudiciciam et libertatem. Et ecclesie : quia praeuaricata est suam religionem. Siue principatus : quia praeuaricatus est iusticiam . adulterando priuilegiorum ecclesie auctoritatem . et ecclesie : quia fregit fidem religioni cui soli deberet subiectionem.*

[1089] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 144vb.

[1090] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 145ra: *Egressus est uespere Urias . scilicet religio nacta penitentciam de eo in quo deliquit iniqua dispensatione uel consensu illicito : dormiuit in stratu suo . hoc est in humilitate sue deuotionis . et non descendit ad culpam alicuius praeuetatis [MS: praue rati] habitationis. factum est ergo mane : religioni euadenti desceptionem.*

[1091] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 145ra: *Hic utique mos potestatum a bono declinancium . et obtinere uolentium quocumque modo quod attemptare puplice non praesumunt obstante pudore uel opprobio . primum illiciunt admonitione . postmodum alliciunt seductione . postremo pelliciunt prodictione . sui uel alterius interpositione.*

[1092] Zur Auslegung der einzelnen historischen Figuren an dieser Stelle vgl. Kap. 5.3.1.

„Dies machte besonders jener, unter dem der selige Märtyrer der Engländer, Thomas, umgekommen ist. Zuerst forderte er ihn auf, dass er ihm bezüglich der ererbten und schlechten Gewohnheiten gegen die Kirche zustimmte, dass er diese bekräftigte, aber jener gute Mann lehnte ab. Später machte er ihn mit Schmeicheleien und Drohungen trunken, damit er dieselben schlechten Gewohnheiten im Wort der Wahrheit auf den Rat falscher Bischöfe hin bekräftigte. Am Abend aber kehrte er von seinem Irrtum ab und nachdem er wieder zu sich gefunden hatte, enthielt er sich während seiner Reue des Dienstes am Altar, solange bis er von Papst Alexander von der Verpflichtung zu diesem Schwur freigesprochen wurde. Er schlief auf seinem Lager, das dem Gläubigen bereitet war, und er gab dem königlichen Eifer nicht nach, ja vielmehr hielt er aus Anlass jenes Grundes sieben Jahre lang im Exil aus. Schließlich aber ist unter Vortäuschung des Friedens ein Brief an den Joab der Engländer geschickt worden, damit er im Angesicht des stärksten Gefechts gänzlich verlassen würde, sodass er durchbohrt im Kampf unterginge. Und so ist er schließlich von den Feinden getötet worden vor dem Altar im Schoß seiner Kirche.“[1093]

Hierbei verstrickt Radulfus die Erzählebenen so intensiv, dass er zum Beispiel vom *Ioab Anglorum* spricht. Er löst damit die zeitliche Dimension, die beide Ereignisse voneinander trennt auf. Die biblische Geschichte ist damit nicht nur eine Präfiguration, sondern erzählt ein Muster, dass sich in der Gegenwart des Autors findet und auf diese von ihm angewandt wird. König Heinrich II. nimmt hier zwar die Rolle der Figuration Davids ein, jedoch eben nur hinsichtlich des falschen Handelns. Es wird damit keineswegs eine grundsätzliche Gleichsetzung von David und Heinrich II. geschaffen, sondern nur betont, dass an dieser Stelle Heinrich dem Typos Davids in dieser Episode entspricht. Batseba wird weiterhin als Typos der (englischen) Kirche verstanden, die eben eigentlich Uria, also Bischof Becket zugehört, diesem jedoch durch den König unrechtsam entrissen wurde. Radulfus schafft mit dieser Darstellung Thomas Beckets als Uria eine ganz klare moralische Einordnung seiner Zeitgeschichte, welche nicht überrascht, bedenkt man seine persönliche und politische Nähe zu dem Erzbischof.

[1093] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 145ra: *Hoc utique modo fecit ille sub quo passus est beatus Thomas martir anglorum . primum ammonuit ut in auitis et prauis consuetudinibus contra ecclesiam ei consentiret ut eas firmaret . sed ille uir bonus renuit . postea et blandiciis et minis inebriauit eum . ut easdem firmaret in uerbo ueritatis prauas consuetudines . speudo [sic!] episcoporum consilio. Uespere uero egressus ab errore suo . ad se conuersus per penitenciam abstinuit ab altaris officio donec a papa Alexandro ab obligatione iuramenti absolueretur . dormiuit in stratu suo fideli proposito . et non acquieuit feruori regio . immo fere septennio cause illius occasione sustinuit in exilio . demum uero pace simulate : missa est epistula ad Ioab anglorum ut oppositu fortissimo prelio pro derelicto haberetur . quatinus percussus interiret in bello . et ita demum occisus est : ab iniquis coram altari in ecclesie sue gremio.* Zum historischen Kontex vgl. VINCENT, N., Beyond Becket: King Henry II and the Papacy (1154-1189), in: Pope Alexander III (1159–81). The Art of Survival, hg. v. Anne J. DUGGAN; Peter D. CLARKE, London 2012, S. 257-300.

Ebenso brisant ist die schon im Zusammenhang mit der *ecclesia primitiva* angesprochene Stelle aus dem 15. Kapitel des zweiten Buches der *Moralia Regum*.[1094] Radulfus legt hier die Stelle aus, in der Samuel, als er alt wird, seine Söhne als Richter einsetzt, diese allerdings nicht nach dem Gesetz handeln und richten. Nach der schon erwähnten Auslegung des „alternden Christus", geht Radulfus weiter und schreibt:

> „In unseren Tagen sehen wir, dass der König, unter dem der selige Märtyrer der Engländer, Thomas, gestorben ist, von seinen Söhnen Huldigung erhalten hat und dennoch hat die Tatsache, dass er der Vater war, die Herrschaft nicht stärker oder sicherer gemacht und seine Söhne nicht demütiger. Zu wenig nützte es schließlich das naturgegebene Recht dem Bürgerlichen Recht unterworfen zu haben. Doch beides Recht ist irgendwann mal nötig entsprechend der Vielfalt der Personen, gleichwohl es bei einer Person verfänglich zu sein scheint. Wer also als Fürst oder Vorsteher Gott gleichkommen und den Vorsitz der Macht haben will, rechnet sich nichts als das seine zu, weil es die Macht Gottes ist, von dem die ganze wahre Macht kommt."[1095]

Radulfus spielt hier indirekt auf die Rebellion der Söhne Heinrichs II. an, also den misslungenen Aufstand Heinrichs des Jüngeren und später die Niederlage Heinrichs gegen seinen Sohn Richard.[1096] Wenn er über *iura naturalia* und deren Anwendung spricht, impliziert das in dem Kontext möglicherweise auch einen Verweis auf die Konstitutionen von Clarendon, bei denen der Hauptkonflikt ja tatsächlich darin lag, dass hier kirchliche Rechte den bürgerlichen unterworfen werden sollten, genauer innerkirchliche Streitigkeiten und Gerichtsbarkeit der Gerichtbarkeit des Königs untergeordnet werden.[1097] Indem er diese Privilegien als natürliche Rechte formuliert, unterstreicht er deren Unverfügbarkeit. Seine Ablehnung dieser *pravae consuetudines* wird sowohl etwas weiter oben im *Liber Moralia Regum* II, 15, als auch in seiner Chronik zum Ausdruck gebracht.[1098] Eine einleitende Auslegung des Konflikts Heinrichs mit

---

[1094] Vgl. Kap. 3.1.1., Anm. 471.

[1095] MR II, 15; LCL MS 25, fol. 29vb: *Uidimus diebus nostris regem sub quo passus est beatus Thomas martir anglorum a filiis suis homagia trahere . nec tamen factus est pater dominio forcior aut securior : neque filii deuotiores . parumque demum profuit naturalia iura subiecisse ciuilibus. Utrumque tamen ius quandoque est necessarium : pro uarietate personarum . uerumtamen in una persona uidentur esse captiosa. Qui ergo princeps aut praelatus esse uoluerit . secundum deum potestati presidens : nichil reputet esse suum . quia potestas dei est . a quo omnis est potestas uera*. LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 127 betont an dieser Stelle, dass Radulfus Niger damit die Unmöglichkeit zum Ausdruck bringen wollte, sowohl ein guter Vater, als auch ein guter Herrscher sein zu können.

[1096] Vgl. Chronica IV, 3, Ed. KRAUSE, S. 283.

[1097] So z.B. der erste oder dritte Artikel der Constitutiones, vgl. Concilium Clarendonense , in: Concilia, Decreta, Leges, Constitutiones in re ecclesiarum orbis Brittanici, hg. v. Heinrich SPELMAN, Bd. 1, London 1664, S. 63f: Art. 1.: *De advocatione et praesentatione ecclesiarum, so controversia emersit inter laicos, uel inter laicos et clericos, uel inter clericos, in curia domini regis tractetur et terminetur,* Art. 3: *Clerici accusati de quacumque re, summonisti a judiciario regis […]*. Vgl. dazu auch LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 143.

[1098] Vgl. Chronica IV, 2, ed. KRAUSE, S. 275.

seinen Söhnen als Interpretation der Schwierigkeiten Samuels mit seinen Söhnen, die er als Richter einsetzt, wäre hier vielleicht als historische Auslegung naheliegend, würde aber eben nicht der vielmehr strukturalen Anwendung biblischer Typologien entsprechen, wie Niger sie verwendet. Der Vergleich der schlechten Gesetze, die Joel und Abia erließen und die korrupte Jurisdiktion unter ihnen, wird hier in der Auslegung den Söhnen wie dem Vater gleichermaßen angelastet.

Die Frage der Abgrenzung kirchlicher Rechte und Rechtsräume von weltlichem Einfluss zeigt sich insbesondere in Radulfus' *Moralia Regum* als maßgebliches Thema. Radulfus macht die politische Relevanz deutlich, indem er Szenen seiner Zeitgeschichte in typologischer Auslegung verwendet. Er verknüpft dabei die zeitlichen Ebenen semantisch so eng, dass die historische Dimension zugunsten der allegorischen Bedeutung verschwimmt: die moralische oder in diesem Zusammenhang politische Aussage tritt in den Vordergrund und erhält eine Allgemeingültigkeit: Das Eingreifen des weltlichen *principatus* in die kirchliche Ordnung führt notwendigerweise zum „Verdorren der Hand", dem Machtverlust der Fürsten. Begründet liegt dies in der grundlegenden Annahme, dass alle Macht von Gott verliehen werde und daher auch seinen Einschränkungen unterliegt.

Auch in seinem Paralipomenonkommentar verwendet Radulfus Situationen seiner jüngeren Geschichte als allegorische Auslegungen politischer Grundsätze. So etwa bei der Auslegung zu 2 Chr 25,23. Hier berichtet die Bibel von Amazja, einem König von Juda, welcher nach seinem Sieg über die Edomiter von Gott abfällt und deren Götzen anbetet. Nachdem er vom König von Israel im Zweikampf geschlagen wurde, nimmt er diesen mit nach Jerusalem und plündert es:

> „Und Joasch, der König von Israel, nahm Amazja, den König von Juda, den Sohn des Joasch, des Sohnes des Joahas, bei Bet-Schemesch gefangen und brachte ihn nach Jerusalem. Und er riss eine Bresche in die Mauer Jerusalems, vom Tor Ephraim bis an das Ecktor, vierhundert Ellen. Und er nahm alles Gold und Silber und alle Geräte, die sich im Haus Gottes bei Obed-Edom befanden, und die Schätze des Hauses des Königs und die Geiseln und kehrte nach Samaria zurück."[1099]

Radulfus legt nun diese Stelle als Eroberung und Plünderung der Kirche durch die säkularen Mächte aus und verbindet diese Auslegung mit seiner Darstellung des deutsch-römischen Investiturstreits.[1100] Er legt Joasch als den *status regiminis* aus und expliziert diese Darstellung

[1099] 2 Chr 25, 23-24.

[1100] PK VI, 34; LCL MS 27, fol. 98va: *Murus utique fuit ecclesie romane . constantia religionis sue . quam interrupit potentatus seculi prouocatus ad conflictum . Porta Effraim fructificationis porta est . a qua inchoatus fructus fidei . uel cuius libet alterius bone operationis. Porta uero anguli dici potest . ab illo lapide angulari : qui fecit utrumque unum . uidelicet perfectionis porta […].*

in seiner historischen Beschreibung der kaiserlich-päpstlichen Auseinandersetzungen, welche, wie er schreibt *prope ante tempora nostra* stattgefunden haben.[1101] Mit der Betonung der zeitlichen Nähe dieser Ereignisse, unterstreicht er die politische Bedeutung, die diese historische Darstellung hat. Er schreibt hier wörtlich:

> „*Damasus papa . et Leo papa multa bona fecerunt in ecclesia dei . et contra Edom lau[d]abiliter dimicauerunt . sed post eos scismata orta sunt de sede apostolica . ut potestas laica iudicauerit de ea . et amouerit disceptantes de sede illa .et posuerit in ea Suidigerum Bambergensem episcopum auctoritate sua . et postea Gerebertum . contra Gregorium qui Hildebrandinus est dictus. Sed et prius sedit Cadolus contra Alexandrum . quem deposuit Anno Coloniensis episcopus . procurator Henrici imperatoris. Gregorius quoque contra Edom dimicauit : qui sacerdotes uxores habere prohibuit . qui postea pulsus ab urbe . substituto ei Gereberto : obiit apud Salernum . utique status apostolatuum talium . prouocauit principes ad praelium : in praeiudicium suum . et Paschalis papa prouocauit principatum ad praelium : dicens laica manu inuestituras dari non debere . unde et excommnicauit inuestientes et inuestitos . uerum postea confractus est a deo : ut in ecclesia beati Petri intermissarum sollempnia priuilegium inuestiture porrexerit imperatori . ut libere per baculum et anulum daret episcopatus et alios honores ecclesiasticos.*"[1102]

Den Ursprung des Streits beschreibt er als eine nach den Pontifikaten von Leo IX. und Damasus II. beginnende schismatische Bewegung säkularer Fürsten, welche sich von der päpstlichen Gewalt loslösen wollten und daher Gegenbischöfe und Gegenpäpste einsetzen. Er nennt hier Suidger von Bamberg, der bei der Synode von Sutri von Heinrich II. als Papst Clemens II. eingesetzt wurde, oder Wibert von Ravenna, der als Gegenpapst Clemens III. Heinrich IV. zum Kaiser krönte und Cadalus, nämlich Pietro Cadalus von Parma, der 1061 von der kaiserlichen Partei gegen Papst Alexander II. als Gegenpapst installiert worden war und dann, so Radulfus, von Anno von Köln als eigentlichem Regenten während der Unmündigkeit Heinrichs IV. abgesetzt wurde.[1103] Radulfus erwähnt diese historische Darstellung ebenso in seiner Chronik und übernimmt darin diesen Teil – insbesondere den letzten Teil über Paschalis – zum Teil wörtlich.[1104] Gregor VII., von dem er sowohl in der Chronik, als auch im

[1101] PK VI, 34; LCL MS 27, fol. 98vb: *Apostolatuum tempora . determinant cronica et registra singulorum . ut ignoremus quos apostolatuum temporibus statum regiminis Amasie applicemus et quarum potentatuum regiminibus . statum regiminis Joas filii Ioachaz assignemus . uerumtamen prope ante tempora nostra.*
[1102] PK VI, 34; LCL MS 27, fol. 98vb.
[1103] Vgl. ebd.
[1104] Vgl. Chronica III, 4, Ed. KRAUSE, S. 252ff : *Cadelone disceptante de patu cum Alexandro, apud Mantuam coram Annone archiepiscopo Coloniensi purgato Alexandro in synodo de simonia, abiectus est Cadolus. Anno enim archiepiscopus fuit tutor et curator imperatoris Henrici, erepto imperio et puero de manu eius. Rome sedit*

Paralipomenonkommentar lobend betont, dass er derjenige war, welcher die Priesterehe verbot, legte ebenso wie sein Nachfolger Paschalis Berufung ein („*provocauit principes ad praelium"*) gegen die Laieninvestitur, da, „*laica manu inuestituras dari non debere*"[1105]. Paschalis *excommunicauit inuestientes et inuestitos,* also sowohl die Fürsten, die investierten, als auch die illegitim eingesetzten Geistlichen, wie Radulfus gleichermaßen in Chronik und Kommentar schreibt.[1106] Die Regelung der Investitur *per baculum et anulum* beschreibt Radulfus in der Chronik noch etwas ausführlicher, indem er die Rolle des Kaisers in der Liturgie ergänzt:

> „*Verum postea confractus est papa adeo, ut in ecclesia apostolorum inter missarum sollemnia post evangelium lectum imperatori coronato ante altare tradidit papa privilegium de investituris, ut libere per anulum et baculum daret episcopatus, et abbatias, et alios honores ecclesiasticos, et ut catholice acciperent ab eo potestatem ordinandi*."[1107]

Im Vergleich zu seinen sonstigen politischen Auslegungen bleibt er an dieser Stelle erstaunlich nüchtern. Er führt seine historische Auslegung jedoch an dieser Stelle weiter, indem er den folgenden biblischen Vers auslegt: „*[…] vixit autem Amasias filius Ioas rex Iuda postquam mortuus est Ioas filius Ioachaz rex Israhel quindecim annis*"[1108] Radulfus schreibt hier weiter:

> *„[…] et quidem rigor ecclesiasici regiminis . post praua tempora potentatuum opprimentium ecclesiam . uixit in exercicio legis . et V. sensuum : in libertate sua . saltem in francia . et in aliis regnis . ubi locum non habet inuestitura . sed electio pura*."[1109]

Nach diesen üblen Zeiten, in denen die säkularen Fürsten also die Kirche unterdrückten, kann, so Radulfus in seiner Auslegung, zumindest in Frankreich und einigen anderen Königreichen die Wiederkehr kirchlicher Regierung festgestellt werden, wobei er damit diese Länder meint,

---

Gregorius, qui prohibuit sacerdotes uxures habere. Iste Hillebrandus appelatus fuit, cuius dicta et facta imperator Henricus, collecta synodo Warmacie, constituit irritare et fecit eum abbiuari. Hillebrannus vero e contra eum excommunicavit. Qua de causa quidam principes imperatori tamquam excommunicato contradixerunt obedire. Veniens autem postea imperator, iudicato Gregorio et deposito, papam fecit Gerebertum, qui de Remensi archiepiscopatu transierat Ravennam. Chronica IV, 1, Ed. KRAUSE, S. 262f: *Abiit enim ad sedandum scandalum, quod diutius obtinuerat inter Hildebrandum et successors eius contra Gerebertum, unde ortum fuit scandalum inter imperium et sacerdotium. Privilegia enim, que habuerat imperatores a tempore Karoli Paulo plusquam LXIII apostolicorum temporibus de investituris, statuit Paschalis exinanire, dicens laica manu ecclesiasticarum rerum investituram fieri non debere. Unde et excommunicavit et investientes et investutos manu laica. Verum postea confractus est papa adeo, ut in ecclesia apostolorum inter missarum sollemnia post evangelium lectum imperatori coronato ante altare tradidit papa privilegium de investituris, ut libere per anulum et baculum daret episcopatus, et abbatias, et alios honores ecclesiasticos, et ut catholice acciperent ab eo potestatem ordinandi.*

[1105] PK VI, 34; LCL MS 27, fol. 98vb.

[1106] Vgl. ebd.; Chronica IV, 1, Ed. KRAUSE, S. 262f.

[1107] Chronica IV, 1, Ed. KRAUSE, S. 263.

[1108] 2 Chr 25,25: Und Amazja, der Sohn des Joasch, der König von Juda, lebte nach dem Tod des Joasch, des Sohnes des Joahas, des Königs von Israel, noch fünfzehn Jahre.

[1109] PK VI, 34; LCL MS 27, fol. 98vb.

die statt der Investitur der Bischöfe, eine *electio pura* haben, also eine Bischofswahl und -weihe ohne Laieninvestitur. Insgesamt zeigt sich bei der Behandlung des Themas der Investitur ein wesentlich weniger leidenschaftlich argumentierender Exeget, als bei dem damit eng zusammenhängenden Thema des Eingriffs säkularer Fürsten in kirchliche Vorrechte, worunter die Investitur nach Radulfus eben nur unter bestimmten historischen Voraussetzungen fällt.[1110] So legt er auch den Kampf König Uzias gegen die Philister, die Meuniten und die Araber aus, den er folgendermaßen kommentiert:

> „Oder aber die Städte sind die Verordnungen und Privilegien durch die wir uns gegen die Arglistigen und gegen die Tyrannen schützen. Oder aber die Geschenke des Geistes, die in der Kirche geschenkt werden, sodass weder Grausamkeit, noch Arglistigkeit im Menschen Raum finden. […] Der Herr hilft sowohl gegen die Philister, nämlich das Vergnügen der Säkularen, als auch gegen die Araber, die in Gurbaal sind, nämlich gegen die abscheulichen säkularen Machthaber und gegen die Amoniter, die das Volk Gottes unterdrücken und es von Gott entfernen."[1111]

Das Recht und insbesondere die schriftlich verfassten rechtlichen Texte erscheinen hier also wiederum als Bollwerk gegen die Eingriffe weltlicher Fürsten in die kirchlichen Rechtssphären. Diese Ansicht wird insbesondere dadurch bemerkenswert, dass Radulfus hier ein Verständnis von staatlichem oder gesellschaftlichem Zusammenleben, dem eine schriftliche, rechtliche Konstitution zugrunde liegt, als bevorzugenswert darstellt gegenüber einer rein monarchischen Herrschaft. Er tut dies mit dem Argument, dass diese als Schutz gegen tyrannische Übergriffe dient.

Der Investiturstreit und die Zeit des Schismas im Reich ist an verschiedener Stelle bei Radulfus Thema, auch über die *Moralia Regum* hinaus, so etwa auch in seinem Numerikommentar. Der exegetische Kontext ist hier die Geschichte von Bileam, der von König Balak gebeten wird, diesem gegen die Israeliten zu helfen, indem er sie verflucht. Gott verbietet Bileam mitzugehen, was dieser aber dennoch tut. Auf dem Weg stellt sich ihm daher ein Engel Gottes entgegen und der Esel, auf dem Bileam reitet, weigert sich weiterzugehen, da er den Engel fürchtet.[1112] Radulfus legt dies aus, indem er zunächst die öffentliche Straße, auf der Bileam auf seinem Esel zu Balak reitet, auslegt als die christliche Lehre und Bileam selbst später als die verkommenen

[1110] Vgl. dazu jedoch auch seine Behandlung der karolingischen Übergriffe, worin er wieder wesentlich deutlicher wird, s. u. Kap. 5.3.1.

[1111] PK VII, 1; LCL MS 27, fol. 99va: *Siue opida sunt constitutiones et priuilegia quibus munimur contra dolosos . et contra crudeles. Siue dona spiritus qui dantur in ecclesia : ne crudelitas aut dolositas oziantur in homine . […] Aduiuit dominus et contra philisteos . uidelicet oblectationes seculares . et contra Arabes : qui essent in Gurbaal . uidelicet contra execrabiles potestates seculi . et contra amanitas comprimentes populum dei . uel seducentes a deo […].*

[1112] Vgl. Num 22, 23-24.

Kleriker. Diese Straße der christlichen Lehre wird eingeengt durch die Häresien und Schismen. Der Engel, der sich in ihm in den Weg stellt verkörpert die Heilige Schrift:

> „Als die Eselin den Engel mit gezücktem Schwert auf dem Weg stehen sah, wandte sie sich vom Weg ab und ging über den Acker. Als Bileam sie peitschte und zum Pfad zurückführen wollte, stand der Engel an einer Engstelle zwischen zwei Mauern, von denen Weingärten umgeben wurden. (Num 22,23-24) Der oft befahrene, gepflasterte öffentliche Weg ist die christliche Lehre. Die engen Pfade aber sind Irrglauben und Schisma. Der Engel des Herrn ist, wie gesagt, die Heilige Schrift. Als also die Eselin der schlechten Regierung genötigt von jenem Reiter die Heilige Schrift ihr gegenüber auf der Straße und dem Pfad der Verirrung erblickte, den ihre Obrigkeit auserwählt hatte, wandte sie sich vom Unrecht ihres Vorgesetzten ab, zu dem er sich wandte, sie wandte sich zum Acker der reichlicheren Lehre, die mit Vernunft gepflegt wird. Sie wandte sich besonders ab, weil der Engel mit gezücktem Schwert dastand und dem Übertreter mit Strafe drohte. Mag auch der schlechte Vorsteher das Volk zu seinem Irrtum drängen, weil es erkennt, dass Strafe droht, wenn es ihm folgt, und sieht, dass er irrt, wendet es sich ab. Aber es achtet auch auf die Schläge, durch die es bedrängt wird, damit es sich umso mehr hütet, woher es fürchten muss in Bestrafung zu geraten. Denn mag Octovianus, genannt Papst Viktor, oder ein anderer ihm Unterworfener oder der Kaiser veranlassen, dass Alexander abgeschworen wird und das Volk zwingen, seinem Schisma zu gehorchen, ist es nichtsdestoweniger doch genauso wie bei Alexander in der Verachtung des Octovianus. Als auch jener König, unter dem der selige Märtyrer der Engländer, Thomas, gestorben ist, den Klerus und den Laienstand schwören ließ, dass der gebotene Gehorsam dem Erzbischof oder dem Herrn Papst, der diesen für ihn vorschreibt, nicht gewährt werden soll, und die schlechten Kleriker des Balaam die Menschen dazu drängten und dem Willen des irrenden Königs folgten, ist dies einem Zwang nicht gleich, sondern vielmehr wandten sich einige durch das Exil, einige auf irgendeine (andere) Weise die Misshandlung ab.“[1113]

[1113] NK IV, 14; LCL MS 23, fol. 42vb: *Cernens angelum asina stantem in uia euaginato gladio : auertit se de itinere : et ibat per agrum quam cum uerberaret Balaam . et uellet ad semitam reducere . stetit angelus in angustiis duarum maceriarum . quibus uinee cingebantur. (Num 22, 23,24) Uia trita strata puplica est disciplina christiana . Semite uero anguste sunt : hereses et scisma. Angelus domini ut dictum est sacra scriptura. Cum ergo praui regiminis asina . equitatu illius angariata . sacram scripturam sibi obuiam conspicit . in uia et semita erroris . quem magistratus suus praeelegerit : diuertit ab iniquitate sui prelati quam aduertit . diuertit in agrum discipline largioris . quae excolatur ratione diuertit : maxime angelo stante cum gladio euaginato : pena transgressori interminata . licet autem prauus praelatus ad errorem suum plebem urgeat : quia penam imminere cernat : si eum sequatur quem errare uideat . diuertit. Sed et uerbera quibus urgetur attendit quo magis caueat . unde penam incurrere timeat . licet enim Octouianus dictus Uictor papa . uel alius subiectus eius . uel imperator Alexandrum abiurari faceret . et plebem ad scisma suum parere cogeret : nichilominus tamen pariter est Alexandro : contempto Octouiano. Cum etiam rex ille sub quo passus est beatus Thomas martir anglorum . et clerum et laicatum iurare*

Während Radulfus zu Beginn dieser Auslegung insbesondere die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Bewahrung der richtigen Lehre heraushebt, wofür er die Verantwortung dem Klerus gibt, der das Volk diesbezüglich führt, tritt er im zweiten Teil dieses Absatzes wieder auf eine politische Ebene. Es geht ihm dabei nicht in erster Linie darum, den Gegenpapst Viktor IV (Octaviano de' Crescenzi Ottaviani de Monticelli, 1159 bis 1164) gegenüber Papst Alexander III. zu delegitimieren, auch wenn er ihn offensichtlich als *contemptus* verurteilt und als unrechtmäßig bestimmt. In der Chronik schreibt er über diesen „*Contra quem (Alexander) surrexit Octocianus/Victor dictus, cuius papatus defecit in quarto successore*."[1114] Radulfus macht dabei die Rechtmäßigkeit des Papsttums Papst Alexanders deutlich, welche Octavianus auch durch das erzwungene Schisma nicht erlangen könne. Radulfus geht es in diesem Kontext nicht um eine generelle Kritik an Friedrich Barbarossa, er lobt ihn in einem anderen Kontext sogar explizit und führt ihn als Positivbeispiel eines weltlichen Fürsten an, da er nachdem er sich an dem Schisma mit Papst Viktor beteiligt hat, dieses bereut hat, Buße getan und demütig zur Einheit der Kirche zurückgekommen ist.[1115] Im Falle Englands hingegen versucht ein weltlicher Fürst, nämlich eben König Heinrich II., sich über und gegen die ganze geistliche Autorität zu stellen – welche sich hier in Person des Erzbischofs Thomas und des Papstes zeigt – und das Volk zu zwingen, dieser abzuschwören. Damit macht er sich nach Radulfus einer Kompetenzübertretung schuldig, die weit schlimmer ist, als das vorhergenannte Schisma, da er als weltlicher Fürst das Volk von der kirchlichen Hierarchie zu trennen versucht.[1116] Wie meistens geht mit diesem Urteil eine Kritik an denjenigen einher, die eine solche Tat möglich machen, nämlich der *pravus clerus*, der seine geistliche Autorität dazu nutzt, das Volk dazu zu bringen, dem Willen des häretischen Königs zu folgen.[1117] Radulfus betont hierbei jedoch, dass es in diesem Falle durchaus Möglichkeiten gegeben habe, sich dem Verrat zu entziehen, nämlich eben beispielsweise durch Exil.

---

fecerit . ne prestaretur obedientia debita archiepiscopo uel domino pape praecipienti pro eo : et Balaam praui clerici : ad hoc homines urgerent . et regis errantis sequerentur uoluntatem : non est pariter coactioni . sed magis quidam exilio . quidam aliquomodo saeuiciam declinauerunt.

[1114] Chronica IV, 2, Ed. KRAUSE, S. 271f.

[1115] MR VIII, 31; LCL MS 25, fol. 126rb: *Siue per Siriam Damasci designantur uiri sublimis sanguinis scilicet nobiles huius mundi principes et reges terrarium . qui frequenter protegunt errores hereticorum contra catholicos . et plerumque idem ipsi conuertuntur . et redeunt ad unitatem. Uidimus nostris temporis Fredericum imperatorem fouisse scisma Octouiani aduersum . Alexander Papam III. qui postea ductus penitentia rediit ad unitatem in humilitate.*

[1116] Radulfus erwähnt Heinrich II. etwas später im Numerikommentar nochmal in ähnlichem Kontext und wirft ihm an dieser Stelle vor, die römischen Legaten nach seinem Willen anleiten zu wollen, vgl. NK IV, 17; LCL MS 23, fol. 44va, (zu Num 22,37): *Mittit munera Balaam et eis qui cum eo uenerunt . quoniam seducto clero malignanti et seductoribus eius : munera largiter ut eorum praeuaricationem irritet . et ad iniquitatis sue conuiuentiam peruertat . et magis noceat . uidimus regem sub quo passus est beatus Thomas martir anglorum quociens de curia romana legatum aduocauerat . ut faceret quod appetebat.*

[1117] Vergleiche zu dieser Kritk am Klerus auch NK IV,20 und 21; LCL MS 23, fol. 45vb.

Radulfus geht dabei etwas später nochmals auf die Rolle des Klerus ein und differenziert hier zwischen den verschiedenen Handlungsentscheidungen der Geistlichen im Investiturstreit. Neben den ganz klar schlechten Klerikern, welche sich zu Handlangern Heinrichs machten, kritisiert er noch eine zweite Gruppe von „Neutralen", nämlich in seiner Auslegung zu Num 23,25-26.[1118] Radulfus schreibt hier:

> „Denn weil man durch den Bileam des schlechten Klerus die katholische Einheit nicht verurteilen und ihr nicht schaden konnte, wurde danach getrachtet, dass sie [Anm: die Geistlichkeit] wenigstens schweigen sollte, damit sie weder Nutzen noch Schaden brächte. Bei den Verfolgungen des Seligen Märtyrers Thomas und des Papstes Alexander haben wir gesehen, dass einige von schlechten Menschen überzeugt worden waren, sodass sie in der Öffentlichkeit gleichwie ohne geistlichen Vorsitz weder fluchten noch segneten, weder Wahres noch Falsches begünstigten. "[1119]

Radulfus warnt hier also nicht nur vor dem Teil der Geistlichen, welcher sich eindeutig auf die Seite der weltlichen Macht stellt, sondern ebenfalls vor denjenigen, welche sich in eine Unentschiedenheit oder Neutralität begeben, aus welcher heraus sie die Ungerechtigkeiten und an dieser Stelle die Angriffe auf die Einheit der Kirche nicht mehr bekämpfen. Er vergleicht sie mit den „*acephali*", also Menschen, welche kein Haupt haben beziehungsweise eben Häretiker, die den Papst nicht als Oberhaupt anerkennen. Diese Art der Neutralität wird jedoch keinesfalls positiv gewertet, sondern als Ergebnis der Überredung oder Verführung von schlechten Menschen (*uidimus persuasum fuisse aliquibus a malis*).

John Cotts verwies bereits auf die weiteren historischen Auslegungen dieser biblischen Geschichte bei Radulfus, in der nämlich Nero als der Balak auftritt, der den Simon Magus als Balaam gegen Petrus und Paulus aussendet, oder Kaiser Constantius (II.), der als Balak den Balaam Arius schickt. Immer stellt er dabei eine historische Dynamik dar, in der weltliche Herrscher sich den Klerus nutzbar macht um gegen die wahre Kirche zu kämpfen und dieser zu

---

[1118] Num 23, 25-26: *Dixitque Balac ad Balaam nec maledicias nec benedicias . et ille ait . Nonne tibi dixi . quod quicquid michi deus imperaret : hoc facerem.*

[1119] NK IV, 26; LCL MS 23, IV, 27, fol. 46vb, hier mit dem vollständigen Kapitel: *Dixitque Balac ad Balaam nec maledicas nec benedicas . et ille ait. Nonne tibi dixi . quod quicquid michi deus imperaret : hoc facerem (Num 23,25-26). Cum principatus prauus intelligit precisum clerum ab ecclesia . nichil posse de potestate prius habita contra eam : ut uel conferat extra ecclesiam sacramenta . uel adimat collata . uel in eam etiam congerat maledicta : cum inquam etiam aduertit . quod sicut in rebus conferendis uel adimendis deficit . ita etiam nec de uerbo dei aliquid immutare possit . quin immo oporteat eum conuictum aut uelit aut nolit uerbi dei ueritatem confiteri : preelegit ut taceat . ut nec maledicat . nec benedicat. Cum enim per Balaam cleri mali unitati catholice praeiudicari non possit . et noceri : queritur saltem ut taceat . ne prosit aut noceat. In persecutionibus beati Thome martiris . et Alexandri pape uidimus persuasum fuisse aliquibus a malis : quatinus in medio tamquam acephali nec maledicerent nec benedicerent. Nec uero nec falso fauerent.*

schaden.[1120] Neben der oben zitierten zeitgenössischen Auslegung schildert er hier die Situation im Reich, in der

> „Entweder zu seiner Strafe oder zur Prüfung seines Volkes, stachelte der Balak unserer Zeit, der römische Kaiser, einen Teil der römischen Kirche gegen Papst Alexander an, so wie Balaam angestachelt wurde, gemeinsam mit einem großen Teil des Klerus seines Reiches. Und auch der König der Engländer, der seinen Klerus gegen den seligen Märtyrer Thomas bewaffnete bis er ihn in dieser Sache durch das Martyrium völlig besiegte. Und Balak ist bei dem Kaiser von Konstantinopel, der seinen Klerus gegen den römischen Pontifex erhebt."[1121]

Die Situation zwischen Kirche und weltlicher Macht ist für Radulfus ein maßgebliches Thema seiner politischen Überlegungen in den Bibelkommentaren. Seine Art historischer Bibelexegese nutzt er sowohl um seine realpolitische Situation zu untermauern, als auch, um seine grundsätzliche Sichtweise auf das politische System darzulegen. Seine realpolitische Position ist klar, er fordert die Unabhängigkeit insbesondere der englischen Kirche von den Eingriffen des Königs und verankert diese Forderung an verschiedenen Stellen des Alten Testaments.

Radulfus verwendet dabei auch über seine *Moralia Regum* hinaus in seinen Kommentaren historische Typologien, um politische Konstellationen darzustellen und vor dem Hintergrund der Heiligen Schrift zu bewerten. Ähnlich dem Recht entwickelt er dabei eine gewisse Systematik. Diese zeigt sich zunächst in der Abgrenzung der weltlichen von der kirchlichen Machtsphäre. Diese sieht er darin begründet, dass Gott als der Ursprung aller *potestas* die Kirche als seine *arca*, also sein Allerheiligstes als seinen direkten Einflussbereich vom Eingriff weltlicher Macht ausnimmt. Die Trennung zwischen Kirche und Staat wird also bei ihm eben nicht als historisch, sondern als apriorisch dargestellt. Zwar haben sich sowohl kirchliche, als auch weltliche Vertreter im Laufe der Geschichte in unterschiedlichem Ausmaß daran gehalten, der Grundsatz ist jedoch nach Niger kein Ergebnis historischer Entwicklung. Die historischen Situationen, insbesondere im Investiturstreit, in denen weltliche Herrscher in diese Ordnung eingreifen wollten, beschreibt Radulfus als geschichtliche Auswirkungen dieser grundsätzlichen Spannung zwischen Eigenständigkeit und Fremdbestimmung der Kirche. Es geht Radulfus hier jedoch nicht um eine historische Darstellung eines Fortschritts oder

[1120] Vgl. COTTS, Earthly Kings, S. 165.

[1121] NK IV, 9; LCL MS 23, fol. 43ra: *[…] uel ad penam suam . uel ad populi sui probationem fuerunt temporis nostril Balac : imperator romanus qui partem ecclesie romane tamquam Balaam . euocauit contra papam catholicum Alexandrum . et magnam partem clerum perii sui . et rex anglorum qui contra beatum Tomam martirem armauit clerum suum donec causam suam euicit per martyrium . est et adhuc Balac imperator Constantipolitanus : qui Balaam clerum suum . contra pontificem romanum erigit*. Vgl. dazu auch COTTS, Earthly Kings, S. 166.

Niedergangs der politischen Situation, sondern vielmehr um die Skizzierung eines idealen Systems, an welchem sich die historischen Situationen messen. Dabei spielt wiederum das Recht, hier insbesondere das *ius ecclesiastica,* als befestigendes Fundament der fragilen Konstellation der verschiedenen Akteure und als Bollwerk gegen Angriffe von außen eine grundlegende Rolle.

5.2.2. Politische Exegese: Die drei Formen alttestamentarischer Herrschaft

Radulfus Niger wandte sich nach der Ermordung Thomas Beckets intensiv der Frage nach den Grundlagen eines funktionierenden politischen Systems zu. Wie sich insbesondere in seinem *Liber Moralia Regum* zeigt, beschränkt sich diese Kritik jedoch nicht nur auf die Person König Heinrichs II., sondern verbindet sich in seiner exegetischen Arbeit mit einer generellen Kritik an der monarchischen Herrschaftsform. Dies wird wenig überraschend besonders in seiner Auslegung von 1 Sam 8 deutlich, also der Stelle in den Königsbüchern, an denen das Volk Israel Samuel darum bittet, ihnen einen König zu geben – nach dem Vorbild der Nachbarvölker – und dieser daraufhin das Volk vor den Nachteilen einer Monarchie warnt. Die biblische Geschichte beginnt damit, dass die Söhne Samuels, die als Richter eingesetzt waren, korrupt werden und das Volk diese Missstände beheben will.[1122] Radulfus Nigers Auslegung dieser Stelle ist vor allem hinsichtlich des politischen, systematischen Entwicklungsgedankens von Bedeutung, der hier enthalten ist. Seine Gedanken sind dabei im Einzelnen nicht unbedingt originell, sondern stützen sich weitestgehend auf die tradierten Vorstellungen, insbesondere die der Kirchenväter.[1123] Dennoch ist die Systematik, in welcher er seine politischen Vorstellungen begründet in ihrer exegetisch-politischen Argumentationsstruktur durchaus neu. Sie mündet, wie sich zeigen wird, in einer systematischen Kritik am Konzept der monarchischen Herrschaftsform und davon ausgehend in eine Theorie einer gelungenen Monarchie.

Er beginnt mit der Darlegung der biblisch-historischen Entwicklung der Trennung von *regnum* und s*acerdotium*, welche er wie folgt herleitet: Bei der Einsetzung von Samuels Söhnen Joel und Abjia als Richter wurde das Amt, das vorher ein einziges war und das auch nur einer ausführte, in zwei Ämter aufgeteilt, da es durch zwei in dieser Arbeit erfahrene Personen

[1122] Vgl. 1 Sam 8,1-5: *Factum est autem cum senuisset Samuel, posuit filios suos judices Israel. Fuitque nomen filii ejus primogeniti Joel: et nomen secundi Abia, judicum in Bersabee. Et non ambulaverunt filii illius in viis ejus: sed declinaverunt post avaritiam, acceperuntque munera, et perverterunt judicium. Congregati ergo universi majores natu Israel, venerunt ad Samuelem in Ramatha. Dixeruntque ei: Ecce tu senuisti, et filii tui non ambulant in viis tuis: constitue nobis regem, ut judicet nos, sicut et universae habent nationes.*

[1123] Vgl. dazu auch BUC, L'ambiguïté du livre, S. 369ff.

leichter auszuführen war.[1124] Dabei legt Radulfus die beiden Namen der Söhne Samuels als Darstellung dieser neuen Unterscheidung des Amtes in zwei verschiedene aus. In beiden Ämtern werde aber

> „[…] die Autorität des einen Reiches und der einen Macht verherrlicht, denn alle Macht ist von Gott, dem Herrn und dem Sohn Gottes gegeben, weil die zwei Schwerter in der Passion von diesem eingeführt wurden. So oft eines von beiden zuschlägt, leidet Gott selbst gewissermaßen, da er ja mit jeder Sünde des Geistes oder des Körpers immer mitleidet. Er ist also geistlich in der Religion und materiell im Volk. Und jedes von diesen beiden war bei den bei den Führern und später bei den Richtern mit denen die Priester aber verbunden waren. Bei Mose war vielleicht die Fülle der Macht beider Schwerter, weil er ein wahrer Mensch und mächtig war und die Anhörung und Ausführung sowohl in religiösen, wie auch gerichtlichen Angelegenheiten übernahm. Durch den heiligen Geist gelehrt, trennte er die Ämter und die Fülle des Geistes, die er hatte, und verteilte sie unter seinen Helfern.“[1125]

Schon in diesen ersten Sätzen wird die Machttheorie deutlich, welcher Radulfus hier folgt: Zunächst stellt er – aufbauend auf Röm 13 – fest, dass jegliche Art von Macht und Gewalt von Gott komme. Mit den beiden Schwertern, die ihren Ursprung in der Passion Christi, genauer Lk 22,38 und Mt 26,52 haben, bezieht er sich auf die alte Tradition der Auslegung dieser Schwerter als die beiden politischen Gewalten.[1126] Die Trennung dieser beiden Ämter werde zwar von Mose selbst vorgenommen, geschah jedoch, so Niger, *per spiritum sanctum edoctus*,

---

[1124] MR II, 16; LCL MS 25, fol. 30ra: *Constituerat filios suos iudices super populum : qui malignantes peruerterunt iudicia : propter auariciam suam . loco sui . duos substituit : Joel et Abjam . ut officium quod prius unius fuerat . et unus ministrauerat : duo leuius exequerentur . labore pertito.*

[1125] MR II, 16; LCL MS 25, fol. 30ra-30rb: *[…] uerum per duo eorum nomina : diuersa quodammodo officia discernuntur : unius imperii et potestatis auctoritate celebranda. Omnis enim potestas a domino deo est . et filio dei data : cum quo inventi sunt duo gladii in passione. Quociens alterutroque percutitur : ipse quodammodo deus patitur : quoniam omni excessu mentis aut corporis : semper compatitur . est itaque spiritualiter in religione . et materialiter in populo . horum utrumque primo fiut apud duces . et postea apud iudices adiunctis tamen eis sacerdotibus . apud Moysen forte fuit utriusque gladii potestatis plenitudo : quia uero homo fuit . et in potens : tam religionis quam iudiciorum audientiam et executionem sustinere : per spiritum sanctum edoctus . diuisit officia . et plenitudinem spiritus quem habuit : distribuit in adiutores suos […].*

[1126] Vgl. Lk 22,38: „Sie aber sprachen: Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter. Er aber sprach zu ihnen: Es ist genug.“ Mit Bezug darauf wurde im Investiturstreit die gleichberechtigte Existenz der weltlichen und geistlichen Macht ausgelegt, zunächst durch den Kanzler des Königs, Gottschalk von Aachen, der in einem Schreiben Heinrichs IV. an die deutschen Bischöfe diese Auslegung vornimmt. Bernhard von Clairvaux legte die beiden Schwerter als beide im Besitz des Nachfolgers Petri aus, welcher jedoch das materielle Schwert nicht verwendet mit Bezug auf Mt 26,25 „Stecke dein Schwert in die Scheide“. Vgl. GOETZ, W., Art. „Zwei-Schwerter-Lehre“, in LexMa Bd. 9, München 2002, Sp. 725; Radulfus Niger erwähnt die beiden Schwerter auch in De re militari, III, 74, Ed. SCHMUGGE, S. 190, wobei er da die Überlegenheit des des geistlichen über das materielle Schwert betont: *[…] Cum ergo gladius materialis spiritualis gladii minister sit, partier et executor verbi die iniuria plerumque compensatur materiali pena.* COTTS, Exegesis of Violence, S. 287 geht zwar auf die Bedeutung der Auslegung dieser Bibelstelle ein, erwähnt jedoch dabei deren Verwendung in der Moralia Regum nicht, sondern verweist auf die angegebene Stelle in *De re militari*.

also wiederum göttlich legitimiert. Die erste Aufteilung erfolgt in der Einsetzung von Moses und Josua:

> „Daher weihte er [Anm.: Moses] Aaron, seinen Bruder, nach göttlicher Auserwählung zum höchsten Priester und teilte ihm den Stamm Levi für das Amt der Religion zu. Aus den übrigen Stämmen aber holte er sich 50 alte Männer als Richter über das Volk herbei. Doch Moses selbst war der ehrenvollste und höchste Mann von allen in der Fülle der Macht, denn er stand sowohl der Religion als auch dem Volk vor, indem er auf den Berg emporstieg zum Herrn und wieder herabstieg, um das Volk zu regieren. Moses hatte daher gewissermaßen das Prinzipat inne und nach seinem Tod folgte ihm Josua so sehr als Führer, dass er das Volk unter seiner Leitung in das Land der Verheißung führte. Doch er konnte die Dinge, die Moses beschlossen hatte, nicht ändern, sondern er ist deshalb aufgestellt worden, damit er die zuvor durch ein unzweifelhaftes Gesetz beschlossenen Dinge durch seinen eigenen Fleiß und seine Mühe voranbrachte.“[1127]

Zunächst beschreibt Radulfus nochmals die Fülle des Amtes bei Moses, welches eben sowohl die weltliche als auch die geistliche Macht in sich vereinte. Seine Auslegung des Aufstiegs und Abstiegs Moses auf den Berg Gottes als eben diese zwei Seiten der Regierung charakterisiert die Führungsrolle Moses deutlich als eine einzige, nämlich als die eines Vermittlers. In keiner Weise wird hier über irgendeine Art von menschlicher Verfügungsgewalt gesprochen, sondern die Macht immer am Gesetz und der Vermittlung und eben der Verfestigung des göttlichen Gesetzes festgemacht. Radulfus schreibt nun weiter über die Übertragung dieser Macht:

> „Als sie aber das versprochene Land betreten hatten, erhielten sie Frieden und Heimatland und brauchten die Führer von nun an nicht mehr, sondern sie verlangten nach Richtern, um Frieden zu schaffen und zum Vollzug der Gerechtigkeit. Deshalb wurden die Richter im Volk durch Erbnachfolge eingesetzt bis zur Zeit Samuels. Gewissermaßen als die Ämter zuerst von Moses geteilt wurden, geschah es im Laufe der Zeit, entweder durch eine Notlage, oder durch Ehrsucht, oder aus anderen Gründen, dass die geteilten Ämter einer Person zugewiesen wurden und ein einziger Priester und Richter war, der während seiner Tätigkeit beides besetzte und keines von beiden gut ausführte. Nach dem Tod Helis kam schließlich das Priestertum und das Richteramt

[1127] MR II, 16; LCL MS 25, fol. 30rb: *Aaron itaque fratrem suum . dei electione in summum sacerdotem ordinauit . et tribum leui per officia religionis assignauit . de reliquis uero tribubus . L. senes sibi asciuit iudices super populum. Ipse tamen Moyses celeberrimus et summus fuit omnium : in plenitudine potestatis . preerat enim tam religioni quam populo : ascendens in montem ad dominum . et iterum descendens ad regendum populum . habuit igitur Moyses quodammodo principatum . quo mortuo : successit ei Iosue . tantum in ducatum : ut populum suo regimine duceret in terram repromissionis. Non autem poterat mutare quae Moyses constituerat . sed ideo positus est . ut prius constituta certa lege per suam industriam et operam proueheret.*

gleichermaßen zu Samuel, von dem er wusste, dass er beide gut ausführen würde, weil es der Sohn von Hannah und Elkanah war. Deshalb hat Gott, der Vater, dem alle Macht und Gewalt gehört, im Heiligen Geist durch Moses das Amt der zwei Schwerter geteilt bis zum Ende aller Zeiten und sie müssen durch verschiedene Personen ausgeführt werden im Volk Gottes geistlich und materiell, im Klerus und im [Laien]volk durch die Wüste der Welt."[1128]

Radulfus beendet diese Darstellung der biblischen Gewaltenübertragung mit einer normativen Forderung hinsichtlich der Notwendigkeit der Gewaltenteilung, die sich – unterstrichen durch die zeitliche Bestimmung *usque in finem temporum* – explizit auch an seine eigene Gegenwart richtet. Die klare Trennung, deren göttlichen Ursprung er hier exegetisch herleitet, wird dabei zwischen dem richtenden Amt, welches sich mit weltlichen Fragen beschäftigt, und dem geistlichen Amt, welches sich mit den religiösen Fragen beschäftigt, eindeutig gezogen und durch das Bild des zu Gott auf- und dann wieder von Gottes Berg absteigenden Mose illustriert.[1129]

Eine in der Betonung etwas andere Darstellung dieser Entwicklung findet sich im vorangehenden Kapitel des *Liber Moralia Regum*, in welchem Radulfus die Namen der beiden Söhne Samuels auslegt, welche dieser als Richter einsetzte, nämlich Joel und Abija. Radulfus bringt in diesem Kontext eine Beschreibung dessen, was er als ursprüngliches und ideales Verständnis von Herrschaft ansieht, wenn er schreibt:

„Omnis igitur princeps et praelatus bonus : pater est tantum . et non dominus . quoniam pater pietatem habet et imperium . dominus uero habet naturalis iniquitatis tantum imperium . de iure gencium constituum : per superbiam et iniquitatem primo inuentum. Cum enim natura omnes homines una mater edidit : nescit ullum dominium ius nature : nisi iniquitate succrescrente usurpatione captiuetur."[1130]

[1128] MR II, 16; LCL MS 25, fol. 30rb: *Cum autem terram promissam ingress : patriam et pacem optinerent : a modo tunc ducibus non egebant : sed ad pacem producendam et iusticiam exequendam : iudicibus indigebant . facti sunt itaque iudices in populo : per successionem usque ad tempora Samuelis. Uerumtamen cum diuisa prius essent officia per Moysen : procedente tempore accidit . uel neccesitate uel ambitione uel alia decausa : ut diuisa official . uni persone assignarentur . unusque fieret sacerdos et iudex : qui dum officium utrumque usurparet : neutrum bene perageret. Mortuo tandem Heli ad Samuelem uenit sacerdocium pariter et iudicium : qui quia filius fuit Anne et Helcane : utrumque nouit bene peragere . Deus itaque pater penes quem est omnis potestas et imperium : per Moysen in spiritu sancto . duorum gladiorum diuisit officia : usque in finem temporum per diuersas personas expedienda in populo dei . misterialiter et materialiter . in clero et in populo per desertum mundi huius*.

[1129] Im Paralipomenonkommentar VII, 3; LCL MS 27, fol. 100rb führt er dazu nochmal historisch aus, dass die Ausführung beider Ämter in einer Person, bzw. die Vermischung von geistlichen und weltlichen Aufgabenbereichen, immer zum Nachteil aller gereiche und illustriert das an der Person König Heinrichs II. von England: *[…] Clerum regimine laico . et laicos clericali regimine arcebat . et non officia diuersa : suis legibus moderabatur . et ita cum in prouide utrumque exerceret : neutrum bene perageret . Uidimus regem sub quo passus est beatus Thomas martyr . anglorum regimina laicalia manibus clericorum attrectare . et regimina spiritualia laica manu incestare . et dum utrumque ageret : neutrum bene perageret. […].*

[1130] MR II, 15; LCL MS 25, fol. 29vb-30ra.

Das Verständnis des Fürsten oder Prälaten als das eines Vaters und eben nicht das eines Herrn unterscheide sich demnach eben darin, dass der Vater zwar sowohl das väterliche Pflichtbewusstsein, als auch die Befehlsgewalt habe, während der Herr vielmehr jene Art der Herrschaft ausübe, welche auf den menschlichen Ungleichheiten aufbaue, so Niger. Diese, so Radulfus mit einem Seitenhieb gegen das *ius gentium*, sind in diesem durch Hochmut und Ungerechtigkeit erfunden worden und stehen somit in Gegensatz zu der von Gott geschaffenen Natur, genauer dem *ius nature*, in welchem diese Ungleichheiten nicht vorherrschen, da alle Menschen die Natur als Mutter teilen.

Als zweite Möglichkeit der Auslegung der beiden Söhne Samuels – und der beiden Schwerter des Evangeliums – nennt er das *sacerdocium purum*, zur reinen Verehrung Gottes als das Joel ausgelegt wird und das *imperium annexum sacerdocio*, zur menschlichen Verfassung als welches Abija ausgelegt wird.[1131] Gott erfand als Gegenstück zur natürlichen Gerechtigkeit die *iustitia positiva*, aus der die weltliche Herrschaft in Form von *imperium* und *dominium* hervorgegangen sei.[1132] Der Begriff der *iustitia positiva*, in seinen Ursprüngen in der *Politeia* von Sokrates entwickelt, ist im 12. Jahrhundert vor allem in dem *Timaios*-Kommentar von Bernhard von Chartres geprägt und überliefert worden.[1133] Der spätantike Autor Calcidius hat als Übersetzer der *Politeia* in seinem *Timaios*-Kommentar den Begriff der *iustitia positiva* der *iustitia naturalis* entgegengestellt.[1134] Dies übernimmt Bernhard und sieht darin das Bemühen Platos, den Gerechtigkeitsbegriff vollständig zu verstehen und darzustellen.[1135] Bernhard baut dabei auch auf dem Timaios-Kommentar von Wilhelm von Conches, welcher den Gegensatz folgendermaßen definiert: „*Iusticia enim alia positiva, alia naturalis. Et est positiva que ab hominibus est inventa ut suspension latronum etc. […]*"[1136] Es ist davon auszugehen, dass Radulfus mit den Ausführungen Bernhard von Chartres' vertraut war, aufgrund dessen Bekanntheit in der Zeit seiner Pariser Studien.[1137]

[1131] MR II, 15; LCL MS 25, fol. 30ra: *[…] tamen per hos duos iudices accipere debemus : sacerdocium purum . et imperium annexum sacerdocio . secundum duos gladios euangelicos . ut per Iohel sacerdocium purum . per Abiam imperium: noblis significetur . dei quippe solius est religio : ad quam pertinet sacerdocium . ad constitutionem hominum : pertinet imperium.*

[1132] MR II, 15; LCL MS 25, fol. 30ra: *Cum enim per adinuentionem iniquitatis prodierit iniusticia : dei dono inuenta est iusticia positiua : a qua imperium et dominium nascuntur.*

[1133] Vgl. SPEER, A., Lectio physica. Anmerkungen zur Timaios-Rezeption im Mittelalter, in: Plato's Timaeus and the foundations of cosmology in late Antiquity, hg. v. Thomas LEINKAUF; Carlos STEEL (Ancient and medieval philosophy 1,34) Leuven 2005, S. 217.

[1134] Vgl. NESCHKE-HENTSCHKE, A. B., Die iustitia naturalis gemäss Platos Timaeus in den Deutungen der Dekretisten des XII. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Archäologie der Menschenrechte, in: Plato's Timaeus and the foundations of cosmology in late Antiquity, hg. v. Thomas LEINKAUF; Carlos STEEL (Ancient and medieval philosophy 1,34) Leuven 2005, S. 295.

[1135] Vgl. SPEER, Lectio physica, S. 217f.

[1136] William von Conches, Glosae super Platonem, Ed. JEAUNEU, S. 59.

[1137] Vgl. KOBUSCH, T., Der Timaios in Chartres, in: Plato's Timaeus and the foundations of cosmology in late Antiquity, hg. v. Thomas LEINKAUF; Carlos STEEL (Ancient and medieval philosophy 1,34) Leuven 2005, S. 242.

Aus dieser positiven Gerechtigkeit, im Sinne von menschlich gegebenen, ergeben sich also, so Radulfus, Herrschaft und Regierung, *imperium* und *dominium*. Diese stehen damit im Gegensatz zu der vor dem Sündenfall in Einigkeit bestehenden natürlichen Ordnung; der Zeit der ungeteilten Unterstellung des Menschen unter das *ius patrie potestatis*, in der der Mensch allein Gott unterstellt war und daher auch der priesterliche und königliche Bereich nicht getrennt waren. Durch die Sünde sei diese Einheit in zwei Machtbereiche (*dominia*) zerfallen, nämlich eben *imperium* und *sacerdotium*.[1138] Radulfus ordnet sich, wie Stephen Langton, mit dieser politischen Einordnung menschlicher Regierung in die Schule Petrus Cantors ein, der aufbauend auf den Kirchenvätern die Existenz menschlicher Hierarchie nur in Verbindung mit der Übertretung des moralischen Gesetzes für möglich hält.[1139]

Radulfus geht in seiner Interpretation weiter und legt den nächsten Teilsatz der Bibel aus, der besagt: „*judicum in Bersabee*“[1140], also, dass die beiden Söhne Samuels in Bersabee Richter geworden sind. An dieser Stelle reflektiert Radulfus seine Quellen, wenn er hier schreibt, dass bei Flavius Josephus zusätzlich erwähnt wird, dass einer der beiden in Bethel eingesetzt wurde und der andere in Beerscheba.[1141] Er bezieht sich dabei auf das dritte Kapitel des sechsten Buches der „Jüdischen Altertümer“, in dessen lateinischer Übersetzung geschrieben steht:

> „*Deinde senectute grauatus et agere sollempraenia praepeditus filiis suis populi tribuit principatum quorum senior quidem dicebatur obel iunior autem abina. Praeposuit alium quidem in bethlehem ciuitatem ut illic sederet et iudicaret. Alium uero in bersabe diuidens populum qui eorum iudicus optime de parentibus suis existerent*.“[1142]

Radulfus geht hier jedoch nicht weiter auf die Darstellung bei Josephus ein, sondern betont, dass die Richter eben nicht in Ramatha eingesetzt werden, wo Samuel war, sondern in Beerscheba. Dieses legt er aus als die *ecclesia militans*,[1143] welche das *septenario praesentis uite* darstellt. Er erklärt diese Auslegung später wie folgt: „*Ecclesia quippe praesens . puteus septimus est . quia tempore praesentis uite hauriuntur in ea dona septiformis spiritus sancti.“*[1144] Diese Auslegung bezieht sich auf die etymologische Bedeutung von Beerscheba,

---

[1138] MR II, 15; LCL MS 25, fol. 30ra: *Cum autem imperium et religio . prius essent in uno . tanquam ius patrie potestatis : erat homo dei possession . subditus solius dei iudicio : donec per peccatum fieret dominio in duo . seperato imperio a sacerdotio.*

[1139] Vgl. BUC, Princely Power, S. 314, zu den entsprechenden Stellen im Werk Petrus Cantors siehe ebd., Anm. 13; zur Einordnung Radulfus Nigers in diesen Kreis vgl. auch DERS., Exégèse et pensée politique, S. 153.

[1140] 1 Sam 8,2.

[1141] MR II, 15; LCL MS 25, 30ra: *Hec nomina fuerunt iudicum in Bersabee . et non in Ramatha. Josephus tamen dicit unum positum fuisse in Bethel : et alterum in Bersabee .*

[1142] Flavius Josephus, Antiquitates 6, 3,2, (32), Bamberg Msc. Class. 78, fol. 64v.

[1143] Vgl. zur Verwendung dieses Begriffs Kap. 3.4.2.

[1144] Im Kontext: *Per Bersabee uero accipimus ecclesiam militantem . que septenario praesentis uite . in fide et dilectione dei . et proximi suspirat ad patriam. Ecclesia quippe praesens . puteus septimus est . quia tempore praesentis uite hauriuntur in ea dona septiformis sprititus sancti. Sacietatis quoque puteus est : pro modo uie . pro modo enim patrie saciabimur : cum apparuerit gloria domini* s. MR II, 15; LCL MS 25, fol. 30ra.

die abgeleitet von Gen 21,31 „Brunnen der Sieben“ oder „Schwurbrunnen“ bedeutet.[1145] Dieser etymologischen Darlegung folgt nun die historische Auslegung: „In der gegenwärtigen Zeit urteilen deshalb die Söhne Samuels über die Kirche, nämlich als Fürsten und Prälaten.“[1146] Die Ungerechtigkeit dieser Richter äußert sich nach Radulfus in der Unterdrückung der Schwächsten der Gesellschaft: „*[…] acceperunt igitur munera pro iudiciis peruertendis : opprimentes pauperes et orphanos et uiduas*“[1147]

Im 15. Kapitel der *Moralia Regum* hat Radulfus somit in zweierlei Hinsicht eine politische Situation skizziert: Zunächst darin, dass die von Gott ausgehende Regierung ursprünglich alle Aspekte der Regierung in einem Amt vereinigt hatte, nämlich in Moses und später nochmal in Samuel, diese jedoch dann aufgrund der menschlichen Sündhaftigkeit geteilt wurde in *imperium* und *sacerdotium*, in welchen sich in gewisser Weise die *iustitia naturalis* und die *iustitia positiva* gegenüberstehen. Diese Situation beschreibt Radulfus schließlich als den Zustand der *tempora praesens* und macht deutlich, dass es nicht möglich sei, diese Gewaltenteilung wieder rückgängig zu machen. Die beiden Ämter müssen: „*[…] usque in finem temporum per diuersas personas expedienda in populo dei . misterialiter et materialiter . in clero et in populo per desertum mundi huius*.“[1148] Erst am Zeitenende, wenn Christus, der neue Samuel, wiederkommt als *rex et sacerdos* um die Lebenden und Toten zu richten, würden auch diese Ämter wiedervereinigt, so Radulfus.[1149]

Der Zeit der Richter folgt nun also die Forderung des Volkes an Samuel, ihnen einen König einzusetzen.[1150] Radulfus gibt an dieser Stelle eine grundsätzliche Darstellung der verschiedenen Formen von alttestamentlicher Herrschaft und stellt diese in ihrer historischen Entwicklung so dar, dass er daraus eine politische Systematik mit theologischer Grundlage entwickelt. Um die Argumentationsweise Nigers deutlich zu machen, sei folgend zunächst der ganze Absatz wiedergegeben:

[1145] Dazu schreibt Radulfus ebd., MR I, 15; LCL MS 25, fol. 30ra: *Iuramenti quoque puteus est : quoniam in ea iurauit daturum se nobis et soluit quod promisit Abram et Ysac et Iacob.*

[1146] MR II, 15; LCL MS 25, fol. 30ra, mit Kontext: *In presenti igitur ecclesiam iudicant filii Samuel : principes et prelati. In Ramatha uero solus Samuel : quoniam in excelsis solus iudicat deus . bene ergo qui in inchoata iusticia permansuerunt : et paternitatem domini neglexerunt : fuit deus . uel fuit pater. nominati sunt : ut significentur paternitate dei indigni . et minus ydonei ad iudicandum.*

[1147] MR II, 1; LCL MS 25, fol. 30ra, mit Kontext: *Conuersi sunt enim ad auariciam : per cupiditatem . et ideo inciderunt ad iniquitatem : ut facerent in iusticiam . acceperunt igitur munera pro iudiciis peruertendis : opprimentes pauperes et orphanos et uiduas. Ex adipe igitur eorum prodiit iniquitas in affectum cordis eorum . ut inde prodiret in iusticia.*

[1148] MR II, 16; LCL MS 25, fol. 30rb

[1149] MR II, 16; LCL MS 25, fol. 30va: *[…] per Samuelem significatum ueri Samuel . Christi nacituri tempore gratie . qui simul futurus erat iudex uiuorum et mortuorum : rex et sacerdos secundum ordinem Melchisedec.*
Zur Diskussion über das Ende aller Macht bei der Wiederkunft Christi insbesondere bei Petrus Cantor und Stephen Langton, vgl. BUC, Princely Power, S. 317.

[1150] 1 Sam 8,4-5.

„Daher kam man von den Anführern zu den Richtern und später von den Richtern zu den Königen. Der Anführer aber schreitet denen voran, die er führt und die ihm aus freiem Willen folgen. Der Richter begleitet die, über die er urteilt, die ihm gemäß einer Vereinbarung und allgemeiner Übereinstimmung notwendigerweise gehorchen. Der König schickt die voraus, die er regiert und die notwendigerweise gehorchen werden. Der Anführer also gewährt Gehorsam aus Gnade. Der Richter erweist seinen Dienst entsprechend der Schuldigkeit seiner Amtsführung gemäß den Gesetzen und entsprechend dem Verdienst seiner Untertanen. Der König verhängt nach eigenem Ermessen Strafen oder teilt Belohnungen zu.

Unter den Anführern aß der Mensch das Manna, das Brot der Engel, unter den Richtern Weizenbrot, die Speise der Menschen, unter den Königen Gerstenbrot, das Futter der Lasttiere. Unter den Anführern also nährte ihn die Gunst, unter den Richtern nährte ihn die Anstrengung, unter den Königen zwang ihn die Strafe und die neuesten Verhältnisse werden schlimmer als die früheren. Einen König zu begehren, nachdem die Richter abgesetzt und vernichtet wurden, ist also nichts anderes als das Joch des Heilands gänzlich aufzugeben und die Willkür eines menschlichen Königs gegenüber dem Richtspruch Gottes zu bevorzugen. Der Richter freilich hat das Joch und wird selbst gelenkt durch das Urteil des geschriebenen Gesetzes und unterwirft sich den Gesetzen. Er ist ein Diener der Gesetze und nicht der Herr. Der König aber ist der Herr über die Gesetze. Er hat seine Autorität nicht von den Gesetzen, sondern vielmehr haben die Gesetze durch seine Autorität ihr Stimme und ihre Kraft, da er ja neue Gesetze erlassen und alte völlig abschaffen kann.“[1151]

Wie Radulfus selbst deutlich macht, beschreibt er hier eine historische Abfolge von Regierungsformen, welche er selbst als eine klare Negativentwicklung darstellt: „*fuerit novissima peiora prioribus*“. Der historische und gleichzeitig systematische Abstieg der Gesellschafts- bzw. Regierungsformen wird von Radulfus anhand verschiedener Merkmale

[1151] MR II, 16; LCL MS 25, fol. 30va: *Itaque de ducibus : uentum est ad iudices . et postea de iudicibus ad reges. Dux autem precedit : quos ducit . qui et eum sua uoluntate sequuntur. Iudex comitatur : quos iudicat . qui ex condicto et de consensu comuni . neccessario pareret. Rex praemittit : quos regit . neccessario parituros. Dux igitur ex gratia : impendit obsequium. Iudex pro debito aministrationis sue secundum leges et merito subditorum exibet officium. Rex pro suo arbitrio : penam irrogat aut impertit praemium. Sub ducibus manna panem angelorum manducauit homo . sub iudicibus panem triticeum : cibum hominum . sub regibus panem ordeiceum : pabulum iumentorum. Sub ducibus igitur gratia saginauit . sub iudicibus labor pauit . sub regibus pena angariauit . et fuerit nouissima peiora prioribus. Nichil igitur aliud est regem expetere . iudicibus abrogatis . et deletis . quam saluatoris iugo derelicto malle humano regi arbitrio : quam dei iudicio. Judex quippe iugum habet et regitur ipse legis scripte iudicio . et legibus subicitur : minister legum et non dominus. Rex uero dominus legum est . non habens auctoritatem a legibus : sed pocius leges habent ab eius auctoritate suffragium . et uigorem . quoniam leges nouas condere potest . et ueteres penitus abrogare.*

festgestellt.[1152] Die folgende Tabelle fasst die Kriterien zusammen, anhand derer Radulfus diese Wertung festmacht:

	Verhältnis Regent/ Regierte	**Warum folgt das Volk?**	**Ziel/Grund der Regierung**	**Nahrung der Menschen**	**Regierung durch:**	**Verhältnis zum Gesetz**
Duces	*praecedit: quos ducit*	*sua voluntate*	*ex gratia impendit obsequium*	*Manna, panem angelorum*	*gratia*	*sub lege dei*
Iudices	*comitatur: quos iudicat*	*ex condicto et de consensu comuni*	*pro debito aministration is sue secundum leges et merito subditorum*	*panem triticeum: cibum hominum*	*labor*	*regitur ipse legis scripte iudicio et legibus, minister legum et non dominus*
Rex	*praemittit: quos regit*	*penam irrogat aut impertit praemium.*	*pro suo arbitrio*	*panem ordeiceum: pabulum iumentorum*	*pena*	*dominus legum est, leges novas condere potet et veteres penitus abrogare*

Es wird darin deutlich, dass sich seine Bewertung an zwei Kriterien festmacht, nämlich zum einen an der Bedeutung der Gesetze in der jeweiligen Gesellschaftsform und zum anderen an der Freiheit des Einzelnen beziehungsweise des Volkes.[1153] Er macht letzteres allegorisch am Bild der verschiedenen Nahrungen fest. Während in der Zeit Moses und Josuas das Volk das Manna, das *panem angelorum* zu essen bekam, unterstand es nur dem Gesetz, dass ihm von Gott selbst gegeben wurde, war also gewissermaßen unter der *iustitia naturalis*. Das Weizenbrot, welches die Menschen in der Zeit der Richter bekamen, bezeichnet zwar im Gegensatz zum himmlischen Manna ein von Menschen gemachtes Brot, jedoch eines, welches

[1152] Er fasst dies in knapper Form schon in seiner Einleitung zum Liber Moralia Regum zusammen; LCL MS 25, fol. 5ra-b: *Dum enim ducum quos eis constituit deus . salutari immitatione sequerentur exempla : ipsius dei datoris ducum . immitati sunt uestigia . dumque pari obedientia , ad aptatione iudicum. iustificationes legis impleuerunt . et eius iudicia susceperunt : legislatoris . immo ipsius datoris dei regimine feliciter profeceret. Cum autem postmodum insolentes . humano pocius arbitrio subici malueret . regem impetrare sibi meruerit . factum est igitur archano dei iudicio . ut translatione potestatis iudicarie . puniretur neglectus iudicum . priuatione honoris:et insolentia populi praemeretur iugo duriori: et conditione honeris grauioris.*

[1153] Dabei bezieht er sich nicht auf eine geistliche Form der Freiheit, sondern tatsächlich eine institutionelle. Diese Vorstellung ist auch bei anderen aus seinem Kreis zu finden, insbesondere John von Salisbury (Brief Johannes von Salisburys an Johannes von Canterbury, Bischof von Poitiers, in: The Letters of John of Salisbury, Ed. BUTLER, MILLER, BROOKE, Bd. 2, S. 726). Vgl. dazu BUC, Holy War, S. 218, Anm. 17. BUC, L'ambiguïté du livre, S. 268 verweist bereits auf diesen Niedergang der Freiheit in dieser Darstellung Radulfus Nigers. Er schreibt dabei jedoch, dass es eine „degradation de la liberté populaire" ist. Wie in den folgenden Darstellungen dargestellt wird, geht es Radulfus dabei jedoch sowohl um die individuelle Freiheit, als auch die öffentliche des ganzen Volkes. Vgl. zu dieser Stelle seine Ausführungen ebd., S. 368ff.

den Menschen angemessen und somit gerecht ist, entsprechend der *iustitia positiva*. Unter dem König jedoch wird das Volk wie Tiere ernährt, da es deren Futterkorn, nämlich Gerste bekommt. Mit diesem Bild kennzeichnet Radulfus die vollständige Loslösung von der göttlich gegebenen Gesetzlichkeit, die in der Willkür eines Menschen besteht und den Menschen seiner von Gott ursprünglich gegebenen Freiheit beraubt und ihn wie ein Lasttier einem anderen Menschen untertan mache. Auch hier zeigt sich wiederum der Einfluss des Gedankenguts Petrus Cantors, welcher die Freiheit des Menschen von der Regierung durch einen anderen in der gemeinsamen natürlichen Vernunft begründet, welche beide regiert. Nur im Falle einer Abkehr von dieser wäre somit die Herrschaft eines Menschen über einen anderen legitim.[1154] Diese Freiheit, so Radulfus, verliere der Mensch unter einer Königsherrschaft. Der Niedergang dieser Freiheit zeigt sich in der zweiten Kategorie, in welcher die Art der Gefolgschaft des Volkes bestimmt wird. Während das Volk dem *dux* „*sua voluntate"* folgt, also nach einer freien Willensentscheidung und bei den Richtern diese *ex condicto et de consensu comuni* handeln, also auf Grundlage der freien Beschlüsse der Gemeinschaft, sind unter dem König *pena et praemium* Antrieb zum Gehorsam. Der freie Wille des Menschen spiele also dabei keine Rolle mehr.

All dies hänge unmittelbar zusammen mit der Rolle des Gesetzes innerhalb der jeweiligen Gesellschaftsform. Während die Leitung durch die *duces* direkt unter dem Gesetz Gottes stand, welches Mose von diesem erhalten hatte, werden die Richter als Diener und explizit eben nicht als Herren des Gesetzes verstanden, welche *regitur ipse legis scripte iudicio et legibus*, also selbst regiert werden und die Gesetze nur ausführen. Der König hingegen tritt wiederum aus diesem Schema der allgemeinen Unterordnung des Volkes unter das Gesetz heraus. Er ist, wie bereits dargestellt wurde, nach Radulfus, selbst der *dominus legum*, es liegt in seiner Macht Gesetze zu schaffen oder abzuschaffen.[1155] Radulfus formuliert diese königlichen Vorrechte dabei mit römisch-rechtlichem Vokabular, das insbesondere auf die beiden bekannten Formulierungen „*Quod principi placuit legis habet vigorem*" aus D.1.4.1. und dem schon erwähnten „*princeps legibus solutus*" aus D.1.3.31 Bezug nimmt. Darin liegt schließlich auch der Grund, dass die Menschen sich unter der Herrschaft eines Königs vom Gesetz Gottes entfernen und unter die Willkür eines Königs begeben. Auch wenn Radulfus ausgehend von seinem römischen Rechtsverständnis keineswegs der Meinung ist, dass der König von den

[1154] Vgl. dazu BUC, Potestas, S. 338-50 und DERS., Princely Power, S. 314, insb. auch Anm. 13, wo er die entsprechenden Quellenverweise auf Cantor bring. Radulfus drückt dies selbst im 17. Kapitel des zehnten Buches der Moralia Regum folgendermaßen aus: *Dominatus enim de iure gencium ortus est . ad iniuriam humani generis . et omnis exactio praestationis nata de transgressione. Nemo enim alii deberet nisi quod sibi deberetur : nisi eum sua transgressio . uel aliud commercium faceret debitorem*. Vgl. MR X, 17; LCL MS 25, fol. 158vb.
[1155] Vgl. zu diesem Verhältnis BUC, L'ambiguïté du livre, S. 372ff. Siehe dazu oben Anm. 825.

Gesetzen losgelöst regieren sollte, formuliert er an dieser Stelle die Situation einer Monarchie derartig aus, um darzustellen, wie de facto die Situation eines Volkes aussehe, wenn es der Gnade eines Menschen unterstellt ist. Außerdem beteiligt er sich damit an der inbesondere in Frankreich aktuellen Debatte über diese Fragen, in der das Recht des Herrschers die Gesetze zu verändern, das Rechtsverständnis dahingehend veränderte, dass dies als wandelbar und damit in einem gewissermaßen absolutistischen Sinne verfügbar verstanden wurde.[1156] Ohne die römisch-rechtliche Grundlage zu verlassen, stellt sich Radulfus gegen diese Ansicht indem er exegetisch den Vorrang einer freien, durch das von Gott gegebene Gesetz regierten Gesellschaft darstellt und die Situation unter einem König deutlich als Negativbild zeichnet.

Die biblische Reaktion Gottes auf die Bitte des Volkes ist: „*Audi vocem populi in omnibus quae loquuntur tibi: non enim te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos*.“[1157] Auf diese Abkehr von der Herrschaft, die, sei es durch einen Führer oder durch das Gesetz, am Ende den Menschen direkt Gott unterstellt hin zu einer Herrschaft, die den Menschen einem anderen Menschen unterstellt, zielt die vorherige Argumentation Radulfus' ab. In seiner Interpretation dieses Verses führt er diese Darstellung der abnehmenden Gottesnähe der drei Herrschaftsformen nochmals aus:

> „Wer sich aber weigert, dem vorausgehenden Anführer zu folgen und später die Lehre und Zurechtweisung der Richter verschmäht, fordert für sich die Herrschaft der schädlichen Freiheit [1158], da er vor der Barmherzigkeit der Führung Gottes und dem Urteil seiner Aufrichtigkeit flüchtet. Daher verwirft der Mensch so das Reich Gottes durch seine Verachtung, der es weder erträgt Vorbilder nachzuahmen, noch durch die Lehre geformt zu werden, sondern wählt, sich seinem eigenen Willen anzuvertrauen.“[1159]

Die Abkehr vom Reich Gottes, welche sich darin äußere, dass die gesellschaftliche Verfassung nicht entsprechend dem Vorbild und der Lehre Gottes geordnet wird, sondern nach menschlichen Maßstäben, führt demnach in eine gottesferne und für den Menschen letztlich

---

[1156] Vgl. zu dieser Diskussion KRYNEN, Droit romain, S 19.

[1157] 1 Sam 8,7.

[1158] Mit dieser Formulierung *noxie libertatis* bezieht er sich vermutlich auf Beda Venerabilis, welcher in In Genesim I. 2. 16–17 (CCSL 118A), S. 52, Zeile 1639 darlegt, dass die Freiheit des Menschen nachdem dieser den Hochmut gegenüber dem Gehorsam gegen Gott wählt zur „*mala noxie libertatis*“ wird. Damit stellt er diese Art der schädlichen Freiheit der eigentlichen ursprünglichen Freiheit gegenüber. Vgl. KLEIST, A., Striving with Grace. Views of free will in Anglo-Saxon England, Toronto 2008, S. 69.

[1159] MR II, 17; LCL MS 25, fol. 31ra: *Qui enim renuit sequi ducem praeambulum . et postmodum spernit doctrinam et correctionem iudicum : noxie libertatis expostulat sibi regnum . quoniam refugit ducatus dei misericordiam . et directionis eius iudicium . homo igitur ita abicit dei regnum : per contemptum qui nec exempla immitari neque doctrina sustinet conformari, sed eligit sue comitti uoluntati*.

schädliche Freiheit, welche letztendlich eben nicht die *misericordia dei*, sondern die Herrschaft eines Menschen zur Folge hat.

Während Radulfus also seine historischen Typologien dazu verwendet, den für alle politischen Systeme a priori gültigen Grundsatz der Freiheit der Kirche vor den Eingriffen säkularer Herrschaft zu illustrieren, wird diese Darstellung durch die Auslegung der drei Herrschaftsformen quasi historisch-exegetisch untermauert. Er nutzt dazu die biblische Darstellung des von Gott selbst so bewerteten Niedergangs von der Herrschaft der *duces* zur Herrschaft des *rex*, um die Minderwertigkeit der Königsherrschaft gegenüber den anderen Formen darzustellen, und untermauert diese Argumentation mit römisch-rechtlichen Formulierungen. Gleichzeitig macht sich hier auch seine klassische Herrschaftstheologie fest, die sich zum einen an der ursprünglichen Einheit der Macht und zum anderen an der Lehre der zwei Schwerter festmacht, welche nicht von einer Hand geführt werden dürfen. An dieser Stelle macht Radulfus implizit auch seine Kriterien deutlich, die er an politische Herrschaftsformen stellt, nämlich der Grad individueller Freiheit, die Stufe der Orientierung am Gesetz Gottes und damit verbunden die Verfügungsgewalt eines Menschen über einen anderen. Der historische Niedergang, der sich in der biblischen Ablösung der verschiedenen Regierungsformen entsprechend diesen Kriterien zeigt, präfiguriert dabei auch den grundsätzlichen Niedergang von Freiheit und Gottesebenbildlichkeit der Person in einer monarchischen Gesellschaft.

5.2.3. Rex

Bei dieser Darstellung der Königsherrschaft als die niederste der biblischen Herrschaftsformen bleibt Radulfus jedoch nicht stehen, sondern skizziert durchaus in seinen Kommentaren eine Idee königlicher Herrschaft, die diese Grundzüge negativ wie postitiv weiter elaboriert. Zunächst stellt er jedoch etwa in der Einleitung zum *Liber Moralia Regum* nochmals klar, dass die Entwicklung zur Herrschaft der Könige eine Folge negativer Entwicklungen war.[1160] Diese Bewertung wird im ersten Buch dann über mehrere Kapitel detailliert ausgeführt und

[1160] Vgl. MR, Prolog; LCL MS 25, fol. 5ra: *[…] eo quod temporibus iudicum : completa fuisse dinoscitur . huius autem ratio . hec esse creditor . quod continuato tempore . sublatis iudicibus : transiit auctoritas iudiciorum . in potestatem regum . instancia populi postulantis rege et ministerio Samuel prophete : de mandato domini in ungentis Saulem : per incuriam quippe iudicum et sacerdotium . a deo creuerat insolentia officialium : ut sublata omni reverentia legis et sacrificiorum : equis passibus prodirent in puplicum : ambitio pariter et uiolentia iniuriam . laxato itaque rigore iusticie elanguit executo iudiciorum : circa peccata subditorum . et siluescente libidine sacerdotum : aversus est populus a uia morum . in tantum : ut meruerit praeeligere homino regi arbitrio : quam diuino committi regimini.*

begründet.[1161] Eine exegetische Beschäftigung mit der Frage nach der konstitutionellen Rolle des Königs innerhalb der Gesellschaft war zu Nigers Zeit nicht ungewöhnlich.[1162] Biblische Ausgangsposition für die exegetische Einbettung dieser Antworten war stets die Einsetzung der jüdischen Königsherrschaft in 1 Sam 8 – so auch bei Radulfus Niger.[1163]

Die Rede Samuels an das Volk Israel auslegend, indem jener das Volk davor warnt, was passieren würde, wenn es anstatt der Regierung durch das göttliche Gesetz eine von Menschenhand geleitete Regierung wählen würde, macht Radulfus deutlich, warum die Herrschaft des Königs für das Volk schlecht sei. Am kommentierten Text orientiert schreibt er, derjenige,

> „der es vorzieht vom Gutdünken eines menschlichen Königs regiert zu werden, als durch das Gesetz Gottes, bindet, ob er will oder nicht, seine Werke an das Fahrzeug eines fremden Willens, sodass er irgendwann tut, was er nicht tun will und er arbeitet für Andere und nicht für sich selbst, sodass das, was er sät, ein Anderer erntet."[1164]

Ebenso wie im Vergleich mit den anderen beiden Regierungsformen, argumentiert Radulfus hier von der Perspektive der Untergebenen her und bewertet danach das Königtum. Dies passiert in drei Argumentationsstufen: Zuerst schreibt er den Untergebenen, also dem Volk selbst die Schuld zu, weil jenes die menschliche der göttlichen Leitung vorzieht. Dann benennt er zwei Konsequenzen: die Übergabe des eigenen Willens an jemand anderen, also der Verlust der individuellen Freiheit einerseits und damit einhergehende konkrete ökonomischen Konsequenzen andererseits. Unter dem König, so der Kommentar zu 1 Sam 8,11, müsse das Individuum sowohl seine Arbeit, als auch die Erträge der Arbeit an diesen abgeben, während in den vorherigen, freien Herrschaftsformen die Erträge seiner Arbeit ihm selbst zugekommen wären. Es handelt sich also um eine Änderung der wirtschaftlichen und sozialen Struktur, die mit der politischen Veränderung einhergehe. Die Erträge der Landwirtschaft müssen ebenso abgegeben werden, wie alles, was aus den *rebus immobilibus et per se mouentibus etiam rerum mobilium* kommt.[1165] Eben diese Erträge ihrer Arbeit würden dann, so Radulfus weiter, allein zur Erhabenheit des Königs verwendet und nicht so eingesetzt, dass sie für die Untergebenen Nützliches oder Notwendiges brächten, sondern so, dass sie ihm (also dem König) oder anderen

---

[1161] Vgl. dazu Kap. 5.4.2. zur These des historischen Niedergangs im Prolog vgl. auch BUC, Exégèse et pensée politique, S. 157.

[1162] BUC, Princely Power, S. 321f., hier insbesondere mit Bezug auf die *Glossa ordinaria.*

[1163] Vgl. ebd.

[1164] MR II, 19; LCL MS 25, fol. 31va-b: *Qui preelegit humano regi arbitrio : pocius quam secundum legem dei et eius iudicio : uelit nolit opera sua accomodabit uehiculo aliene voluntatis . ut aliquando et agat quod nolit . aliisque et non sibi laboret . ut quod seuit ille : alius metat.*

[1165] MR II, 19; LCL MS 25, fol. 32ra: *Possessiones uestras a uobis transferret ad alios . sed et fructus earum que penes uos sunt . et remanserint . translatis enim rebus immobilibus . et per se mouentibus etiam rerum mobilium prouentum addecimabit.*

nützten.[1166] Im Zusammenspiel mit seinen Ausfürhungen zum Zehnteszehnt, in welchem er die Abgaben als sinnbildlich für die Rechtfertigungsstruktur versteht, klingt hier auch eine diesbezügliche Änderung mit. So wie die wirtschaftlichen Erträge an den König gegeben werden, muss ihm gegenüber auch Rechenschaft über das Tun der Stände abgegeben werden.[1167] Später konkretisiert er dies noch, indem er die *possessiones, professiones et studia* nennt, die der König dem Volk wegnehme und ausnutze und sie an seine Diener verteile, womit Radulfus die vollständige Unterordnung der gesellschaftlichen Stände unter den König meint.[1168] Die negativen Auswirkungen der Königsherrschaft gehen jedoch nicht nur in die eine Richtung, nämlich eben die Notwendigkeit der Abgaben des Eigentums, der Arbeitskraft und der Freiheit an den König, sondern Radulfus beschreibt auch die andere Richtung, nämlich inwiefern die Launen und der Willen des Königs Einfluss haben auf die ganze Bevölkerung. Wenn nämlich der König zornig ist, so Radulfus, leitet er dies weiter und nimmt somit Einfluss auf die Stimmung in der ganzen Bevölkerung.[1169] Ein weiterer Nachteil der Königsherrschaft liege darin, dass der einzelne Monarch beeinflussbar ist durch Schmeicheleien von Leuten, die nur ihren eigenen Vorteil suchen.[1170]

An dieser Stelle nimmt Radulfus auch wieder die Diskussion um den Kirchenzehnt auf: Nicht nur dem Volk nimmt der König die Rechte, Besitztümer und Erträge ihrer Arbeit, sondern er vergreife sich auch am Eigentum Gottes, indem er den zehnten Teil der Einnahmen einzieht, der eigentlich Gott zusteht und ihn für das Militär verwendet, wie Radulfus für seine eigene Zeit feststellt: *„Siue prophetia est temporis presentis in quo aduersus iusticiam dei . milites decimas possiderent fere in uniuerso orbe*.“[1171] Mit der Formulierung „*prophetia est temporis presentis*“ wird der historische Bezug dieser generellen Kritik am Königtum am meisten

[1166] MR II, 19; LCL MS 25, fol. 31vb: *Facietque sibi equites . et pracursores quadrigarum suarum. Equites sunt . qui usum armorum in equis exercent. Equus uero elationem significat. Opera igitur nostra admotum elationum suarum usurpabit : que nobis non erunt utilia uel necessaria*. und später: *Messores : qui laborum fructus et questus recolligunt. Dum enim ea que per laborem nostrum et industriam utilitabus nostris recolligere debemus : ad regis horrea conportamus eius sequentes arbitrium . aratores et messores regis efficimur : quoniam ei et intentionem nostrarum studia . et laborum fructus applicamus . et homini quod dei est : attribuimus*.

[1167] Vgl. dazu Kap. 3.3.1. Decima decimarum.

[1168] MR II, 19; LCL MS 25, fol. 32ra: *Agros quoque nostros et uineas et oliueta optima tollet et dabit seruus suis. Non solum in suos usus conuertet opera nostra et proposita : sed et possessiones nostras . et professiones et studia disperciet seruis suis . et transmutabit ad obsequia servilia. […]Dum enim nobis uacare deberemus : ad aliena negocia . nostram intencionem et operum nostrorum omnia merita conuertimus propter regis imperium*.

[1169] MR II, 19; LCL MS 25 fol. 31vb : *Si princeps irascitur . siue iuste siue iniuste : cooperabitur ei zelus subditorum . et omnes motus hominis . non ratione semper . sed ad eius arbitrium : effectui mancipabit.*

[1170] MR II, 19; LCL MS 25, fol. 31vb: *Currus fabricant : dum consiliis . uel aliis quibuslibet incitationibus : affectiones regum . ad illicita perpetranda contrahunt . unde apud regem ampliorem gratiam habent : uel sibi lucrum aliquod acquirant . […] Per unguentarias : adulatores accipimus . qui in domibus regum habundant. Anime igitur que seruiunt regibus adulationibus mandatorum : unguentarie sunt.*

[1171]MR II, 19; LCL MS 25, fol. 32ra. Im Kontext: *Sicut enim deus suam accipit decimam per sacerdotes et leuitas: ita et rex sua auctoritate : et suo iure : sequenti loco post deum secondo segetes uestras et redditus uinearum : addecimabit . ut ei quoque sicut deo seruiatis. Siue prophetia est temporis presentis in quo aduersus iusticiam dei . milites decimas possiderent fere in uniuerso orbe*. Zur weiteren Auslegung dieser Stelle vgl. Kap 3.3.

deutlich. Es findet sich jedoch auch indirekt schon in den vorrangegangenen Aussagen, in denen er in der ersten Person Plural Präsens schreibt. Dadurch verbindet Radulfus diese Auslegung der biblischen Warnung Gottes über die Herrschaft eines Königs mit einer konkreten auf seine Gegenwart bezogenen Monarchiekritik, die zwar in ihrer Argumentation allgemein bleibt und in diesem konkreten Kontext nicht primär auf die historischen Personen bezogen ist, jedoch die grundsätzliche Schwäche einer Königsherrschaft für seine eigene Gegenwart hervorhebt.

Radulfus Niger führt das Königtum – entsprechend dem biblischen Text, den er hier kommentiert – zunächst also sehr negativ ein. In seinen weiteren Ausführungen geht er in der Darstellung des Königtums jedoch weiter, indem er die Bedingungen für eine gute Königsherrschaft analysiert. Eine erste und grundlegende Frage dabei ist, wodurch das Königtum überhaupt legitimiert werden kann.

In 1 Sam 8 bittet das Volk Gott, dass er ihnen einen König einsetzt, wie ihn auch die anderen Völker haben. Gott warnt sie durch Samuel sehr ausdrücklich davor, was geschehen würde, nämlich, dass sie, wie oben beschrieben, ihren freien Willen aufgeben müssten und seinem Gutdünken ausgeliefert sein würden. Er gewährt es ihnen dennoch und wählt durch Samuel Saul zum ersten König. In diesem Kontext erwähnt Radulfus nochmals die jeder menschlichen Herrschaft zugrundeliegende Tatsache, dass Macht immer von Gott übertragen werden müsse, da aus dem Menschen selbst keine Macht kommen könne. Genauer schreibt er:

> „Vordergründig und auch dem Namen nach war es eine ehrliche und erwählte Bitte, einen König zu verlangen. Innerlich, aber, die Intentionen dieser bedenkend, war es schädlich, weil es, obwohl es etwas Gutes war, nicht ihr Gut war, da es ja allein das Amt Gottes ist, zu regieren, welches der Mensch nicht aus sich selbst heraus haben kann. Die Königsherrschaft gehört deshalb dem Herrn, dem alle Befehlsgewalt gehört.“[1172]

Der Mensch, so Radulfus, maßt sich mit der Bitte um Selbstregierung an, ein Gut oder eine Kompetenz Gottes übernehmen zu wollen. Der Argumentation Nigers folgend ist dies schädlich, weil Befehlsgewalt – und hier meint er legitime Macht – nicht aus dem Menschen selbst kommen könne. Die Aussage „*regere solius dei officium est*“ macht deutlich, dass Herrschaft rechtmäßig eigentlich nur von Gott ausgeübt werden kann.[1173] Diese Grundannahme wurde schon in Nigers Ausführungen zu den verschiedenen Herrschaftsformen deutlich. Der nachfolgende Teilsatz impliziert jedoch, dass der Mensch diese Gewalt von Gott übertragen

[1172] MR III, 3; LCL MS 25, fol. 34ra: *Superfietenus et enim et nominetenus erat honesta et electa peticio : regem efflagitare . interius uero considerata eorum intentione: noxia fuit . quia quamquam de bono esset . non erat eis bona . quoniam regere solius dei officium est . quod ex se homo habere non potest. Domini enim est regnum . cuius est omnis potestas et imperium.*

[1173] Vgl. hierzu auch die Ausführungen zum parallelen Verständnis von *ius* und *potestas*, Kap. 4.2.

bekommen kann, wenn er nämlich schreibt: „*quod ex se homo habere non potest*“[1174]. Aus sich selbst kann der Mensch also nicht regieren, wohl aber durch Gottes Auftrag. Dieser darf jedoch weder erbeten werden, noch im Falle einer Anfrage weitergegeben oder abgelehnt. Er schreibt:

> „Wenn aber nach der Wahrheit das königliche Amt und die Macht des Königs erstrebt wird, muss der so beschaffen sein: wenn einer bittet, oder ein anderer: bittet er nicht in rechter Weise, sondern vergeht sich vielmehr bei dieser Bitte. Dieser, der deshalb anders oder zusätzlich zu Anderem eine Königsherrschaft auf sich nimmt, nimmt das Joch auf sich, ohne der so großen Last gewachsen zu sein und wird dadurch in den Untergang gezogen und bereitet für sich oder das Volk den Untergang vor und führt ihn herbei. Genauso ist bei dem, der für sich selbst die Herrschaft an sich reißt und beschließt, dass seine Seele mit ihrem eigenen Recht und ihren eigenen Regungen herrscht, ohne Rücksicht auf die Aufträge Gottes.“[1175]

Der Vergleich des Königsamtes mit dem zu tragenden Joch erinnert nicht nur an Nigers Darstellung des „Joch des Glaubens“,[1176] sondern hier auch an Gregor des Großen *Regula Pastoralis*, wie die Forderung an diejenigen, die es tragen, sich zuerst selbst zu beherrschen und entspricht somit klassischer christlicher Herrschaftsrhetorik.[1177] Diese Parallele wird noch deutlicher, da er etwas weiter einen Vergleich des Königtums mit dem Bischofsamt anstellt, indem er schreibt:

> „Wer das Bischofsamt ersehnt, ersehnt ein gutes Werk (1 Tim 3,1), denn es ist eine Bürde und ein Werk, das Volk zu beaufsichtigen und wie aus einer Anhöhe diesem überlegen zu sein im Leben und in den Sitten, im Wissen und Fleiß. Viel mehr noch der König, der allen vorstehen muss und jeden beherrschen und alles leiten: Er muss in allem hervorragender sein in jeder Wissenschaft und jeder Tugend.“[1178]

Die Aufgabe des Bischofs beschreibt er hier also mit *intendere*, oder genauer *super populum intendere*. Dieses Amt erfordere vom Amtsträger ein hohes Maß an Tugendhaftigkeit in der Lebensführung, sowie Wissen und Fleiß. Die Überlegenheit in diesen Tugenden gegenüber dem Volk sei notwendig um als moralischer Aufseher funktionieren zu können, was Aufgabe des

---

[1174] MR III, 3; LCL MS 25, fol. 34ra.

[1175] Ebd. weiter, MR III, 3; LCL MS 25, fol. 34ra: *Cum enim secundum ueritatem regalis officii . et potestatis regie .talis esse debet qui petitur : qui alium petit . uel ad aliud : non recte petit . sed in petendo pocius delinquit. Qui igitur aliter uel ad aliud regnum suscipit . improuidum et impar honeri tanto : iugum quo trahatur ad interitum suscipit . et sibi uel populo ruinam preparat . et inducit. Idem est et in eo qui sui ipsius sibi regnum praeripit . animumque suum dominari suo iure motibus suis constituit : immemor mandatorum dei.*

[1176] Vgl. zu dem Begriff Anm. 756.

[1177] Vgl. Gregor der Große, Regula Pastoralis I, VIII, Ed. JUDIC, S. 154, 156.

[1178] MR III, 3; LCL, MS 25, fol. 34ra-b: *Qui episcopatum desiderat : bonum opus desiderat . honus enim et opus est : intendere super populum . et uelut in specula eo superior esse : uita et moribus et scientia et industria. Multomagis rex . qui omnibus debet preesse . et omnibus dominari : et omnes regere : eminentior esse debet omnibus : omni scientia et omni uirtute.*

Bischofs sei.[1179] Der König aber, so Radulfus, müsse diese moralische und intellektuelle Überlegenheit noch viel stärker besitzen, da er alles und jeden regiert.[1180] Auch diese Forderung übernimmt Radulfus neben dem Timotheusbrief aus der kirchenväterlichen Lektüre von Gregor dem Großen, welcher im ersten Kapitel des zweiten Buches der Pastoralregel fordert: „*Tantum debet actionem populi actio transcendere praesulis, quantum distare solet a grege uita pastoris*.“[1181] Gefragt ist also eben jene moralische Überlegenheit gegenüber den zu Leitenden, die auch Radulfus hier für das Königsamt übernimmt. Die Legitimation einer guten Herrschaft zeigt sich also zweitens für Niger in der Überlegenheit in *scientia* und *virtus.*

Seine Interpretationen hinsichtlich der moralischen und intellektuellen Qualität eines Königs als legitimierenden Faktor ist Teil seiner sehr weitgefächerten Interpretation des Bibelzitates von 1 Sam 9,2: „*Et erat ei filius vocabulo Saul, electus et bonus : et non erat vir de filiis Israël melior illo*“. Da, wie er vorher ausführt, der König durch Gott oder durch dessen Propheten ausgewählt worden ist, sind die Kriterien dieser Wahl Sauls für ihn maßgebliche Kriterien für die Auswahl jedes Königs. „*Electus et bonus“* bezieht er hier auf eine intellektuelle und moralische Auszeichnung. Er führt dies etwas später noch weiter aus, wenn er schreibt:

> „Was die königlichen Rechte sind, ist von Samuel bestimmt worden; was aber die Pflicht des Königs ist, folgert man, wie gesagt, aus der Beschreibung seiner Beschaffenheit und aus seiner Gestalt. Daraus nämlich, dass gesagt wird, dass er gut und gewählt ist, schließt man, dass er guten Willens sein muss. Daraus, dass gesagt wird, dass er besser als die Übrigen ist, deutet man seinen Vorrang an Wissen und Sitten an.“[1182]

Neben der Ableitung der menschlichen Macht von der Macht Gottes, stellt Radulfus für die Legitimation eines Königs nochmals eine Überlegenheit an Wissen und Tugend heraus.[1183] Auf diese Verbindung der moralischen Konstitution des Königs und des Volkes weist auch Frédérique Lachaud in ihrem Aufsatz über die *Moralia Regum* Nigers hin.[1184] Sie betont die grundsätzliche Verbindung der „*moralia regum“,* der Moral der Könige mit der Moral der

---

[1179] Er spielt bei dieser Formulierung hier vermutlich auf die Bedeutung des Wortes „Episcopus“ als „Aufseher“ an, der von oben herab aufpasst.

[1180] Dieser Grundsatz, der für alle Vorsteher gilt, wird von Radulfus im Levitikuskommentar grundsätzlich ausgelegt: LK IV, 105; LCL MS 24, fol. 52ra.

[1181] Gregor der Große, Regula Pastoralis, II, 1, Ed. JUDIC, S. 174.

[1182] MR III, 3; LCL MS 25, fol. 34vb: *Que sint iura regia determinatum est a Samuele : quod autem sit officium regis : ex descriptione qualitatis eius et statura : dicto modo coniciatur . ex eo enim quod bonus et electus esse dicitur : bone uoluntatis esse debere colligitur. Ex eo que melior esse ceteris dicitur : praerogativa scientie et morum designatur.*

[1183] Eine noch sehr viel bildlichere und detailliertere Darstellung der notwendigen Tugenden des Königs findet sich in De re militari, II 4 und 5, Ed. SCHMUGGE, S. 133f., wo er die königlichen Insignien dahingehend auslegt. Vgl. zu dieser Darstellung die Ausführungen zu seiner Auslegung der Insignien von COTTS, Earthly Kings, S. 168.

[1184] Vgl. LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 125ff.

Gemeinschaft und verweist auf die Intention Nigers, diese enge Verbindung deutlich zu machen. Lachaud schreibt: „The movements of the soul spring from morals, and since the rights of governments proceed from the movements of princes, he considers it a useful endeavour, in order to distinguish the one from the other, to discuss the moralia regum, for there is no doubt that governments (*regimen moderamina*) are formed according to them."[1185]

Die politisch-gesellschaftliche Situation hängt dabei nach Radulfus jedoch ebenso von der moralischen Verfasstheit des Königs wie von an der des Volkes ab, wie Lachaud richtigerweise analysiert: „The morality of the people and that of the kings are intertwined, so that changes in the morality of the people lead to changes in the way governments (*regimen moderamina*) are controlled."[1186] Dabei bedeutet die moralisch und insbesonders religiöse Integrität des Königs nicht notwendigerweise auch, dass dieser am besten dazu befähigt sei, das Volk gegen äußere Feinde zu verteidigen, wie Philippe Buc mit Bezug auf das 15. Kapitel des 22. Buches der *Moralia Regum* darlegt.[1187]

Radulfus macht außerdem deutlich, dass die Beauftragung des Königs zu seinem Amt von Gott kommen müsse, um ihm die Legitimation von oben zu geben. Er betont jedoch im Rahmen seiner Auslegungen auch, dass Samuel als Prophet hier als Vermittler auftrete und ihm die Macht übermittele. Radulfus nutzt dies, um die Überlegenheit dieses geistlichen Amtes gegenüber dem weltlichen zu formulieren:

> „Es ist zu bemerken, dass die Verwaltung der Macht immer von oben herab kommt, von den Höhergesetzen zum Diener, weil keine Macht sich über sich selbst hinaus erstreckt, sondern in der Verwaltung entsprechend den ihr Untergebenen angepasst wird."[1188]

Seine Analyse zur Legitimation beschränkt sich jedoch nicht auf das Verhältnis von König und Gott, sondern er bezieht in seine Überlegungen die gesellschaftliche Komponente, nämlich die Zustimmung oder Ablehnung des *populus* mit ein. Nach der Einsetzung schreibt Radulfus diesbezüglich über die Zwiegespaltenheit im Volk. Während die einen akklamierend „*vivat rex*" riefen, gab es Andere, die nicht mit der Wahl einverstanden waren.

[1185] Ebd., S. 125.
[1186] Ebd., S. 137.
[1187] Vgl. BUC, Exégèse et pensée politique, S. 157 mit Bezug auf MR XXII, 15; LCL MS 26, fol. 164ra: *Cum ergo princeps usurpet spiritualia tractare negocia pariter cum temporalibu : fit ipse Ieroboam in diversa iudicans populum contra bonum et equum. Uerumtamen quia non habeat clerum aduersarium . immo una cum laicatu pariter subiectum : fit expeditior et fortior ad comprimendum uires infidelium.*
[1188] MR III, 9; LCL MS 25, fol. 39vb: *Dic puero ut antecedat nos et transeat. Tu autem subsisse paulisper: ut indicem tibi uerbum dei (1 Sam 9,27) Notandum est quod amministratio potestatis condescendo uenit a superior in seruis . quia nulla potestas ultra se porrigitur . sed infra se congrua dispensatione subiectis accomodatur. In eis enim constistit eius imperium. Unde cum descenderent in extrema parte ciuitatis . in qua Saul futurum erat imperium.*

„Doch von Samuel erwählt und in die Herrschaft eingesetzt, besaß er [Anm.: Saul] nicht sofort die Gunst aller, sondern nur derer, deren Herzen Gott berührt hatte wegen der Lehre Samuels und wegen seiner hochgewachsenen Statur, die sie bei dieser Person als angemessen empfanden. Auch heute noch, wenn jemand gemäß Gott gewählt wird, stehen ihm nicht alle bei, außer allein die Guten, die auf die Ehrfurcht vor Gott achtgeben und die Sitten und das Wissen des Erwählten betrachten und gutheißen.“[1189].

Niger unterteilt also das Volk in die Anhänger Sauls, als jene, die seine Lehre, also Gottes Lehre anerkannten und diejenigen, die das nicht tun. Er zieht hier ganz direkt eine Verbindung zur Gegenwart und kennzeichnet damit die grundsätzliche Gültigkeit dieser Aufteilung, indem er schreibt, dass bis heute bei jeder Wahl, die dem Willen Gottes entspricht, nur die zustimmen würden, die gottesfürchtig, kundig und sittsam seien. Im Kontext der oben schon erwähnten Ausführungen zum Investiturstreit und dem Streit um Thomas Becket scheint hier eine indirekte Anspielung auf die Frage der Anerkennung von Wahlen plausibel. Die Wahl hat für ihn also nur dann eine legitimierende Funktion, insofern sie von gottesfürchtigen, kenntnisreichen und moralisch guten Menschen durchgeführt werde.

Dass dennoch die *vox populi*, oder wie er schreibt das *votum communi* eine wichtige Rolle in der Einsetzung eines Herrschers spielt, macht er an anderer Stelle deutlich. Er schreibt:

„[…] und das ganze Volk rief: Es lebe der König! Dies ist die Salbung des Volkes, durch dessen Vorzug und Gnade und seinen festlichen Applaus: gleichzeitig mit der Abstimmung der Akklamation lebt der König. Wir erwählen uns diesen gewissermaßen mit gemeinsamer Stimme und unterwerfen uns ihm somit durch die gemeinsame Übereinkunft, sodass er nicht von den Übrigen sei, nicht gewissermaßen einer von uns, sondern über uns allen.“[1190]

Dieser Absatz ist in zweierlei Hinsicht auffällig: Zum einen spricht er im Präsens und in der ersten Person Plural, will also ganz offensichtlich damit eine Aussage treffen, die historische Allgemeingültigkeit hat. Und zweitens spricht er hier über das Verhältnis von Herrscher und Volk: Indem das Volk den König durch seine Akklamation bestätigt, übergebe es diesem gleichermaßen die Gewalt über sie und ihre Lebensbedingungen. Es scheint für Radulfus Niger hier von Bedeutung zu sein, dass der König nicht durch die Zustimmung gesalbt ist, das heißt,

[1189] MR III, 18; LCL MS 25, fol. 42va: *Electus autem a Samuele . et constitutus in regno : non statim omnium fauorem habuit . sed eorum tantum : quorum corda deus tetigit . propter doctrinam Samuelis . et propter stature proceritatem : quam in persona ydoneam viderunt . adhuc hodie . quando aliquis eligitur . secundum deum : non omnes acquiescunt . nisi boni soli . qui attendunt timorem dei . et considerant mores et scientiam electi et probant.*

[1190] MR III, 18; LCL MS 25, fol. 42va: *[…] et clamavit cunctus populus : vivat rex . haec est unctio populi . eorum fauor et gratia et applausus festiuus : cum suffragio acclamationis . vivat rex. Quasi comuni uoto eum elegimus . et ita comuni condicto nos ei summittimus: ut de cetero non sit quasi unus ex nobis . sed super nos omnes.*

dass die eigentliche Rechtfertigung durch die Erwählung durch Gott komme, allerdings der König nur dann *super omnes populus* herrschen kann, wenn dieses ihm durch die Akklamation seine Einverständniserklärung gegeben hat.[1191]

Eigentliches Subjekt und damit auch in gewisser Weise Legitimationsträger der neuen politischen Hierarchie ist somit in gewisser Weise das Volk selbst.[1192] Dem Gegensatz zwischen „*unus ex nobis"* und „*super nos omnes"* unterliegt allein schon dadurch eine Bewertung, dass ersteres an ein Zitat aus der Gen 3,22 anklingt, wo Gott sagt, dass Adam „*quasi unus ex nobis"* ist, womit er die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott ausdrückt.[1193]

Diese „Salbung des Volkes" meint also eine Art realpolitische Verantwortungsübergabe, das heißt auch Legitimation durch das Volk. Hier ordnet sich Radulfus sehr eindeutig in die Schule Petrus Cantors ein, der, wie Buc darstellt, eben diese legitimatorische Gewalt durch das Volk in seinem Kommentar beschreibt: „*Vivat ecce quia cum accensu populi constitutus est rex. Legem regni scilicet quid rex a populo exigere et quid populus ei reddere debeat. Ergo nec reges aliquid ultra prescriptum exigere debent*."[1194] Da Saul aber von Gott dem Volk gegeben wurde, ist eine göttliche Salbung für die Rechtmäßigkeit unerlässlich.

Zusammenfassend wird die Frage der Legitimation, das heißt der Rechtfertigung von Königsherrschaft von Radulfus folgendermaßen beantwortet: Zunächst kann aus dem König selbst heraus keine Macht kommen, da *potestas* nur von Gott besessen werde. Das heißt zum einen, dass auch jede Macht von Gott kommen müsse und zum anderen, dass der König nie mehr als ein Vermittler von Macht sein könne, was Radulfus am Beispiel der Bitten festmacht, die der König an Gott nur weitergeben und nicht selbst erfüllen kann. Umgesetzt werde diese Übergabe faktisch durch die Salbung des Königs durch den Propheten. Symbolisch empfängt der König dabei die Erkenntnis über das göttliche Gesetz, die ihm gewissermaßen ständige Anwesenheit und Anleitung Gottes bei seinen und für seine politischen Aktivitäten garantiert.

Realpolitisch beschreibt und bewertet Radulfus die Legitimation durch das Volk als grundlegend. Die Akklamation bezeichnet er als *unctio populi* – womit er das innerweltliche Legitimationsprinzip dem göttlichen parallelstellt. Durch die Zurufe „*vivat rex*" übergebe das

---

[1191] Vgl. BUC, Princely Power, S. 325 stellt diesen Gedankengang Radulfus Nigers neben die Auslegungen Stephen Langtons und Petrus Cantors, welche die Rolle des Volkes bei der königlichen Nachfolgeregelung beziehungsweise der Krönung hervorheben. Vgl dazu auch DERS., L'ambiguïté du livre, S. 371, der diese grundlegende Funktion der Akklamation des Volkes unterstreicht.

[1192] Vgl. dazu BUC, L'ambiguïté du livre, S. 271, der hier insbesondere eine Verteidigung der „libertés populaires" gegenüber den Übergriffen der *Lex Regia* sieht.

[1193] Gen 3,22: *[…] et ait ecce Adam factus est quasi unus ex nobis sciens bonum et malum nunc ergo ne forte mittat manum suam et sumat etiam de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum.*

[1194] Petrus Cantor, Kommentar zu 1 Kön 10,24-25, in Oxford Bodley SC 2717, fol. 7va, zit. n. BUC, L'ambiguïté du Livre, S. 320, Anm. 25. Buc weist an dieser Stelle außerdem darauf hin, dass sich in der *Glossa ordinaria* keine Auslegung zum „*Vivat rex*" findet.

Volk dem Herrscher die Zuständigkeit, über es zu herrschen: „*cum suffragio acclamationis vivat rex*“[1195] das Königtum lebe de facto von der Zustimmung des Volkes.[1196] Gleichzeitig, so Radulfus, resultiert daraus eine politische Ungleichheit und eine Hierarchie, die der natürlichen, Gott gegebenen nicht entspricht, nämlich dadurch, dass *unus ex nobis* durch das Königtum *super nos omnes* ersetzt wird.

Sowohl der göttliche, als auch der vom Volk ausgehende Argumentationsstrang, also sowohl die „Legitimation von oben“, als auch die „Legitimation von unten“, stellt Radulfus als gültig im Sinne von funktionierend dar, allerdings immer so formuliert, dass ohne Zweifel seine kritische Haltung deutlich wird. Auch hier richtet sich seine Kritik erstens gegen den Aufbruch der Gleichwertigkeit aller Menschen und zweitens gegen die Abgabe von Freiheit und Selbstständigkeit des Volkes an einen Menschen – was eigentlich ein *dei officium est*.

Radulfus geht desweiteren auf die Kompetenzen und Aufgabenbereiche des Königs ein. Implizit sind in diesen Ausführungen immer sehr deutliche Abgrenzungen der Befugnisse des Königs enthalten, wie folgend genauer dargestellt werden soll. Im Fokus steht dabei die unmittelbare Anhängigkeit des Einzelnen vom König. So schreibt er in Kapitel drei des dritten Buches:

> „So wie er einst an allen Verdiensten teilhat, wenn alle durch die Werke, die er tut, gut regiert werden, sodass sie Fortschritte machen, so hat er auch Teil an jedem Schaden, wenn sie durch seinen Leichtsinn oder Unvollkommenheit zugrunde gehen.“[1197]

Offensichtlicht meint er, wenn er von *meriti* und *defectus* spricht, gleichzeitig eine moralische, wie auch eine wirtschaftliche Komponente. Ebenso wie das Volk von den Verdiensten und Werken eines guten Königs profitiere, trage es auch den Schaden der Verfehlungen des Herrschers.[1198] Dies ist nicht notwendigerweise als normative Aussage gemeint, sondern vielmehr eine Feststellung, die Radulfus jedoch weiterführt:

[1195] MR III, 18; LCL MS 25, fol. 42va.

[1196] Vgl. dazu auch BUC, Exégèse et pensée politique, S. 159, 313-14, 366, sowie DERS., Princely Power, S. 325, wo er überdies darauf hinweist, dass Radulfus Niger hier in einer Tradition mit Petrus Cantor und Stephen Langton zu verstehen ist, mit Verweis auf BALDWIN, J. W., Masters, Princes, and Merchants the Social Views of Peter the Chanter & His Circle, Bd. 1., Princeton 1970. S. 172f.

[1197] MR III, 3; LCL MS 25, fol. 34rb-34va: *Sicut enim omnium meritis participat . cum eius ope et opera bene reguntur omnis . ut proficient : ita omnium defectu participabit : si eius incuria uel inperfectione deficiant.*

[1198] Vgl. BUC, Exégèse et pensée politique, S. 157, der für diese Komponente der doppelten moralischen Verantwortung auch MR XXIII, 13; LCL MS 25, fol. 163ra anführt: *Qui autem peccatis suis exigentibus incurius est in obsequio diuino : plerumque curiosus est et sollers in officio suo . ut libentius intendat discipline . et pro causa sui regiminis libenter dimicet et uincat.* Er ergänzt hier außerdem den Hinweis Radulfus Nigers, dass die persönliche Frömmigkeit des Fürsten nicht notwendigerweise zum Nutzen des Volkes sein muss, Vgl. ebd.: „Sur cette terre, cependant, en bon « tard-grégorien », Radulphus subodore que la piété et la plus grande efficacité politique ne marchent pas toujours la main dans la main : « Celui qui... néglige le service de Dieu, est très souvent attentif et habile envers son office, et donc attaque volontiers le pouvoir religieux, et se bat volontiers et l’emporte pour la cause de son gouvernement ». Les usurpateurs des droits de l’Eglise, gouvernants iniques par excellence, n’en sont que plus aptes à combattre les infidels.” Er bezieht sich dabei auf MR XXIII, 15; LCL MS 26, fol. 164

> „Der König oder Kaiser ist aber der Priester des menschlichen Rechts und er hat von Gott die ihm anvertraute Macht des Schwertes und aller Rechtsprechung. Deshalb sind Gottes Gaben Macht und Rechtsprechung, die der Mensch umsonst erhält und deshalb hat er diese umsonst zu verwenden.[1199]

Die Idee des Königs oder Kaisers als Priester des *ius humanum* hebt die Aufgabe, sowie die Position des Königs zum einen in einen höheren, sakralen Bereich, bindet deren Ausführung jedoch direkt an die Rechtfertigung gegenüber Gott.[1200] Die Art der Macht wird expliziert in die *potestas gladii et iurisdictionis*. Hauptaufgabe des Königs wäre dann also ganz klassisch die Rechtsprechung. Interessant wird nun, dass Radulfus hier darüber spricht, dass dieses Amt, und diese Macht *gratis* ausgeübt werden müsse, so wie er sie eben auch umsonst von Gott erhalbten habe. Er scheint hier auf eine Veräußerlichkeit von richterlichen Kompetenzen anzuspielen. Weiter schreibt er:

> „Wenn er also die Werke seiner Rechtsprechung verkauft hat oder gegen eine anderen irgendeine üble Gefälligkeit tauscht, begeht er ohne Zweifel ein Verbrechen vor Gott. So wie nämlich bei den kirchlichen Ungeheuerlichkeiten die Simonie und die Giezie gewiss Verbrechen der göttlichen Hoheitsbeleidigung sind, werden ähnlich, wenngleich schwerwiegender die zuvorgenannten Verbrechen oder noch schwerwiegendere Dinge vervielfacht, wenn Gerechtigkeit bei kaiserlichen und königlichen Bestrebungen verkauft wird. Denn Gerechtigkeit bedeutet jedem sein Recht zu erstatten und nicht zu verkaufen. ‚Denn umsonst habt ihr es empfangen und umsonst sollt ihr es geben' (Mt 10,8)."[1201]

Es geht Radulfus hierbei um die Unabhängigkeit des richterlichen Amtes, wobei er sowohl die Korruption eines einzelnen Rechtsaktes meint als auch die Vergabe von richterlichen Positionen. Beides wertet er, aufgrund der Verantwortung, die der König von Gott für die

---

ra: *Cum ergo princeps usurpet spiritualia tractare negocia pariter cum temporalibu : fit ipse Ieroboam in diversa iudicans populum contra bonum et equum. Uerumtamen quia non habeat clerum aduersarium . immo una cum laicatu pariter subiectum : fit expeditior et fortior ad comprimendum uires infidelium.*

[1199] MR III, 3; LCL MS 25, fol. 34va: *Humani enim iuris sacerdos est : rex uel imperator . et a deo habet sibi commissam potestatem gladii . et omnem iurisdictionem . dona quippe dei sunt . potestas et iurisdictio . que gratis accipit homo : et ideo gratis habet ea impendere.* Radulfus steht mit seiner Beschreibung des Königs als *sacerdos iuris* hier sehr deutlich in der Tradition Johannes von Salisburys, der den Fürsten aufbauend auf Justinian als *servus aequitatis* und *lex animata* versteht. Vgl. dazu KANTOROWICZ, The King's Two Bodies, S. 96f.

[1200] Für dieses Verständnis liegen wiederum der Digest Justinians, 1.1.1.1. zugrunde. Auch in *De re militari* verwendet Radulfus im Kontext der Rechte des Herrschers den Begriff „*sacerdos iuridicus*", vgl. DRM II, 3, Ed. SCHMUGGE, S. 132.

[1201] MR III, 3, MS 25, fol. 34va: *Si ergo iurisdictionis sue operam uendiderit . uel ob aliam aliquam turpem gratiam commutauerit : apud deum procul dubio crimen intra(ve)rit. Sicut enim in ecclesiasticis enormitatibus simonia et giezia lese quidem diuine maiestatis crimina sunt . similiter, immo gravius : in imperialibus et regalibus ambitionibus . quando iusticia venditur : preenumerata crimina siue grauiora multiplicantur. Iusticia enim est unicuique ius suum reddere : et non uendere. Gratis enim accepistis et gratis date*.

Rechtsprechung erhalten hat, als ein massives Verbrechen gegenüber Gott. Konkret vergleicht er es mit der Simonie und Giezie im kirchlichen Recht und stellt es königlichen oder kaiserlichen Ungerechtigkeiten gegenüber. Mit dieser Parallelsetzung schafft er es zum einen die Schwere des Verbrechens der Korruption in der Rechtsprechung deutlich zu machen. Gleichzeitig macht er jedoch für die weltliche Zuhörerschaft den Kern des Problems bei Simonie und Giezie deutlich, insbesondere in Form der gekauften Investituren. Seine Argumentation dabei ist, dass der König nur dann gerecht handle, wenn er jedem das gibt, was sein Recht ist – wobei er nicht sagt, wonach sich eben dies definiert. Der Hauptkritikpunkt ist also, dass der König die Rechtsprechungen, die in seinem persönlichen Verantwortungsbereich liegen, an Andere weitergebe oder im schlimmsten Falle verkaufen würde.

Es folgt seine Definition von Gerechtigkeit, nämlich „jedem sein Recht zu gewähren". Dies entspringt ohne Frage dem römischen Rechtsdenken, genauer den Digesten 1.1.10, wo Ulpian Gerechtikeit definiert als: „*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*"[1202]. Radulfus betont in diesem Kontext vor allem das „*reddere*" gegenüber dem vorherigen „*vendere*", dass also das Recht wörtlich „zurückgegeben" wird, was dem Einzelnen sowieso gehört und eben gerade nicht verkauft oder vertauscht werden darf. Es ist dem König nur zur Verwaltung gegeben, nicht aber zur freien Verfügung. Dies ist der Kerngedanke hier, den Radulfus Niger nochmals unterstreicht, wenn zum Ende dieses Gedankens die Bibel zitiert mit „*Gratis enim accepistis et gratis date.*"[1203]

Radulfus betont diese eindeutige Zuschreibung des richterlichen Amtes an die Person des Königs oder Papstes noch an anderer Stelle, wobei er besonders daran Kritik übt, dass königliche oder bischöfliche Aufgaben delegiert würden. Er macht diese Kirtik in seinem Paralipomenonkommentar explizit an den römischen Kaisern fest:

> „Die römischen Kaiser jedenfalls, solange sie selbst die Lehre antrieben und sie begleiteten und Urteile und Dispensen ihr entsprechend rechtmäßig verhängten, erfuhren gutes Gelingen bei ihrer Herrschaft und bei den Taten der Gerechtigkeit, solange sie selbst sich wie Könige und Priester um ihre Gerichtsbarkeit sorgten. Ähnlich lenkten auch die Päpste und die höheren Geistlichen rechtmäßig ihre Untergebenen, solange sie selbst ihre Dienste in Ehrfurcht vor Gott und in Ansehung der Gerechtigkeit

[1202] Dig 1.1.10, dieses Rechtsverständnis war maßgeblich in der Antike, wie sich etwa in Ciceros *De re publica* 3.24 ausdrückt, in der er schreibt: *[…] iustitia autem praecipit parcere omnibus, consulere generi hominum, suum cuique reddere, sacra publica aliena non tangere*. Es bliebt jedoch auch für das hochscholastische Mittelalter die definitorische Grundlage. So schreibt Thomas etwa in seiner Summa Theologiae Secunda Secundae, Quastio 58, Art. 1, Ed. BUSA:, S. 600: *Praeterea reddere ius unicuique pertinet ad principem . si igitur iustitia sit ius suum unicuique tribuens, sequetur quod iustitia non sit nisi in principe. quod est inconveniens*

[1203] Mt 10,8.: *Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, dæmones ejicite : gratis accepistis, gratis date.*

> und entsprechend der Schuldigkeit ihrer Amtsführung verrichteten. Als jedoch sowohl diese als auch jene ihre Pflichten anderen, für Geld gemieteten Stellvertretern übertrugen und sich selbst zuhause ergötzten und sich Übeln hingaben, sorgten die hinzugezogenen, gemieteten Stellvertreter lieber für ihren eigenen Nutzen als für den des Volkes oder derer, an deren Stelle sie handelten. Daher zerstörten sie Amon und unterdrückten und zerstörten die Einfalt der Menschen für ihren eigenen Gewinn und den ihrer Herren […] Auch die Päpste übertrugen ihre Pflichten zuerst den Erzdiakonen und später bis zu unserer Zeit den Vikaren und während sie sich zuhause dem Gebet widmen sollten, wandten sie sich irgendwann mehr der Ergötzung zu.[1204]

Der Grund dafür, dass die richterlichen Aufgaben nur durch die Amtsträger selbst und eben nicht durch Stellvertreter gut ausgeführt werden können, liegt in der oben schon dargelegten Verbindung zwischen der moralischen Disposition des Amträgers und der Qualität seiner Amtsführung. Dieses Verständnis ist bei bezahlten Kräften, die die Aufgabe gegen Geld erfüllen, nicht vorhanden und sie sind damit anfällig für Korruption. Gleichzeitig geht die Kritik Nigers dahin, dass eine Abgabe der Aufgaben dazu führe, dass die moralische Disposition der Bischöfe und Herrscher selbst darunter leide, wenn sie den ihrem Amt eigenen Aufgaben nicht mehr nachkommen. Sowohl für die Amtsträger selbst als auch für das Amt des Herrschers ist daher die Untrennbarkeit zwischen den Aufgaben und der Person grundlegend.

Während Radulfus bei seiner Kritik an der Königsherrschaft insbesondere betont, dass unter einem König die Freiheit des Menschen verloren gehe, da dieser sich einem anderen unterordnet, schreibt er gleichzeitig dem König die Aufgabe zu, die Freiheit des Volkes zu schützen, wenn er 1 Sam 10 folgendermaßen auslegt:

> „Das aber ist die Aufgabe des Fürsten: das Volk zu befreien von den Feinden, die es umgeben, sodass sie nicht in die Grenzen einbrechen und er den alten Feind oder die öffentlichen oder persönlichen Laster, abwenden kann.“[1205]

[1204] PK IV, 2; LCL MS 27, fol. 57va-b: *Utique imperatores romani . quamdiu ipsi minabant disciplinam . et comitarentur eam . iudicantes et dispensantes secundum eam legittime : feliciter prosp[er]abantur in suo regimine . et in operibus iusticie . dum ipsi tamquam reges et sacerdotes sollicitarentur de sua iurisdictione. Similiter et summi pontifices et maiores praelati . quamdiu ipsi sua ministrant officia . metu dei et intuitu iusticie . et pro debito sue amministrationis : legittime suos gubernabant subditos. Cum autem hii quam illi sua officia aliis uicariis mercennariis committerent . et ipsi domi deliciarentur et malis intenderent : exterius assumpti mercennarii uicarii . suam pocius curabant utilitatem . quam populi uel eorum quorum uicem amministrarent . uasteruerunt igitur Amon . et simplicitatem hominum pro lucris suis . et dominorum opprimebant et destruebant […] Summi quoque pontifices primum officia sua archidiaconibus et postea uicariis usque ad nostra tempora commiserunt : et dum domi oratione uacare deberent. Aliquando deliciationi magis intenderent.*

[1205] MR III, 8; LCL MS 25, fol. 39ra, hier mit Kontext: *„Ecce unxit te dominus super hereditatem suam in principem . et tu liberabis populum eius : de manibus inimicorum eius . qui incircuitu eius sunt. (1 Samuel 10) Quod osculum fuerit : determinatur . silicet daturo principatus . unxit te deus praeconsortibus tuis : super hereditatem suam ad regendum eam . hoc enim est officium principis : liberare populum a circumstantibus inimicis : ne irrumpant fines eius . hostis antiquus . siue uicia puplica : aut priuata . que possit auertere.*

Radulfus geht hier also von den äußeren Feinden des Reiches über auf die moralischen Feinde, also den“ Teufel und die Laster, die das Volk bedrohen. Zwar bezieht sich diese Stelle auf die besonder biblische Dimension der Königsherrschaft Sauls, welcher biblisch als Ausgleich der Sünden des Volkes verstanden wurde, dennoch lässt die Formulierung eine Übertragung dieser Idee auf das Königstum selbst zu. Indem es der Königs also zu seiner Aufgabe mache, das Volk vor diesen beiden, also den moralischen wie politischen Feinden zu bewahren, schaffe er es, wie Radulfus Niger sagt, dem Volk in gewisser Weise die Freiheit zu erhalten, also eben nicht ein König der Art zu werden, wie ihn Radulfus ausgehend von den Warnungen Gottes darstellt.[1206] Damit grenze er sich von dem Alleinherrscher ab, der als Tyrann herrscht.[1207]
Das zeigt sich weiter darin, dass der König zwar selbst nicht den Gesetzen unterworfen sei, jedoch die Möglichkeit habe, sich selbst an das Recht zu binden und danach zu richten und zu regieren. Radulfus schreibt dazu:

> „[…] und er warf sich auf dem Dach hin und schlief (1 Sam 9, 24-25) Jedenfalls ist der Fürst den Gesetzen nicht untergeordnet, sondern er ist sich selbst das Gesetz, daher wirft er auch sich selbst um. Und er ordnet sein Leben für den Antrieb seines Urteils. Oder aber er wirft sowohl sich als auch andere nieder während er alles befehligt und gut lenkt nach dem Geheimnis des Rechts und für den Richtspruch aus eigenem Willen das anordnet, was aus der Höhe des Daches der Beratung kommt.“[1208]

Die Formulierung „*archana iuris“*, welche Radulfus hier verwendet, übernimmt er aus den Schriften der frühen Bologneser Rechtsgelehrten, genauer aus dem Werk *Excerpta legum* des Bulgarus. Dieser war einer der vier *doctores* der frühen Schule von Bologna und verfasste dieses Werk mit dem Ziel, die *arcana iuris* zu erleuchten, wie er an seinen Freund Kardinal Aimericus schreibt.[1209] In diesem Sinne ordne sich der König zum Wohl des Volkes freiwillig dem Recht unter und verfolge die *„iusticie exercicium ad communis utilitatis“*[1210]. Die Freiwilligkeit des königlichen Gehorsams gegenüber dem Recht, welche schon im Zuge der

---

[1206] Zur Rolle des Königs als moralischer Leiter seines Volkes vgl. auch PK II, 47; LCL MS 27, fol. 38vb: *Preterea cum laxato regimine languet iusticia . etiam priuata lumine . populus ingurgitatur uoragine uiciorum. Unde cum applicatur ad populum corrigendum . quodammodo prouocat ad nauseam […] A tali enim profectus principio nascitur petitione propagationis profectus iusticie . et regiminis eius . ad utilitatem corrupte uniuersitatis et ita de cysnascitur [Saul] . petitio. petitio humanitatis pro defectu iusticie propagando per usum regiminis ad curam uniuersitatis. Deprauato enim regimine adumbrata . uel extinca luce iusticie . redeunte uel modico lumine . resurgere incipit homo . et euomendo mala proficere . ut in suo profectu apparente palam expetat maioris luminis usum . et iusticie exercicium ad communis utilitatis commercium . et ita petitio nascitur a duro profectus merito.*
[1207] Vgl. PK II, 48; LCL MS 27, fol. 38vb-fol. 39ra.
[1208] MR III, 9; LCL MS 25, fol. 39va: *[…] strauitque et in solario dormiuit. (1 Sam 9,24-25). Utique: princeps legibus subiectus non est : sed ipse sibi lex est. Unde et ipse sibi sternit . uitamque suam pro motu suo componit arbitru[sic!]. Siue sternit et sibi et aliis : dum omnia disponit . et bene moderatur secundum archana iuris . et pro arbitrio sue uoluntatis . que precepit ab alto de solario deliberationis.*
[1209] Vgl. STEIN, Roman Law in European History, S. 57f.
[1210] PK II, 47; LCL MS 27 fol. 38vb.

Darstellungen zum *ius* ausführlich analysiert wurde, wird hier gewissermaßen zum Idealbild der königlichen Regierung.[1211] Der sich selbst unterwerfende König entsprechend der *digna vox* (Cod. 1.14(17).4) wird hier von Radulfus exegetisch als die Form königlicher Herrschaft beschrieben, die sowohl Gott als auch dem Volk gerecht wird. Diese Argumentation tritt ebenso ausführlich in *De re militari* auf. Radulfus beschreibt hier den „*soccus*", nämlich – wie Cotts darstellt – ein palliumartiges, königliches Gewand, das von Priestergewändern übernommen wurde als „*[…] pallium quadrangulum auro et iacinto et purpura et cocco et bysso retorta contextum*"[1212]. Dieses ähnele stark dem Ephod und Logion Moses, wodurch versinnbildlicht wird, dass die priesterliche Gewalt über die *regia prerogativa* auf den König übergehe.[1213]An dieser Stelle verweist Radulfus wiederum auf die schon zitierte *digna vox majestate* und betont: „*Etenim ea, que sacerdotes et iudices habent iuris, stricta et brevi diffinitione tamquam iuri subditi et eius ministri, habeat rex licentius pro sua voluntate nulli iuri subiectus sed tanquam magister eius*."[1214] Die Freiwilligkeit wird an dieser Stelle insbesondere im Vergeich zu Priestern und Richtern als spezifisches Charakteristikum des Königstums dargestellt.

Radulfus Niger schreibt seine Bibelkommentare offensichtlich mit einer deutlichen Vorstellung davon, wie eine Gesellschaft aussehen sollte. Er schafft es mit seinem argumentativen Aufbau ausgehend von einer generellen Kritik am Königtum als Regierungsform zu einer Darstellung zu kommen, wie ein König so handeln kann, dass er diese genannten Schwächen dieser Herrschaftsform aufhebt oder zumindest abschwächt. Die Argumentation enthält fünf Hauptpunkte. Erstens die Legitimierung der Herrschaft durch Gott, dessen Wille durch die Kirche vermittelt wird. Zweitens die Legitimierung durch das Volk, welches der Wahl zustimmt. Drittens die freiwillige Unterordnung des Königs unter das Recht beziehungsweise eine rechtliche Konstitution und dem folgend die Rechtsprechung durch den König nach dem Recht. Und schließlich fünftens die notwendige moralische Integrität des Königs, welcher seinen politisch Untergebenen auch moralisch überlegen sein soll. Sind diese von ihm ausführlich erläuterten Kriterien erfüllt, sei es möglich, dass die Regierung des Königs nicht zur Unterdrückung des Volkes und der Beraubung aller Freiheiten der Untergebenen ausgerichtet ist, sondern dass die Regierung das klar formulierte Ziel des „*liberare populum*" erreichen könne.

[1211] Vgl. Kap. 4.3.
[1212] DRM II, 3, Ed. SCHMUGGE, S. 132
[1213] Vgl. ebd; COTTS, Earthly Kings, S. 167.
[1214] DRM II, 3, Ed. SCHMUGGE, S. 132.

Dieses systematisierte Denken trifft dabei auf sein historisches Denken, welches die Geschichte ausgehend von dem Abwärtsgang der Regierungsformen grundsätzlich als eine Geschichte des gesellschaftlichen Abgangs versteht. Buc ging in seinem Vergleich mit Nikolaus von Lyra so weit zu sagen, dass Radulfus den Fortbestand der politischen Institutionen – wohl auch als einschränkenden Faktor tyrannischer Bedrohung zwar für möglich hält, dies jedoch in seine Darstellung eines unumkehrbaren Niedergangs von *regnum* und *sacerdotium* einbaut.[1215] Dies scheint zwar durch Radulfus Nigers weitgehend negative Darstellungen von Königen und Fürsten ebenso untermauert zu sein, wie durch seine generelle Kritik an der Monarchie in Form seiner eigenen politischen Umstände. Sowohl die differenzierte Darstellung politischer Strukturen als auch die eng damit verbundene idealisierte Form der Einbettung des politischen Systems in eine Rechtsstruktur lässt jedoch eher vermuten, dass seine historischen und zeitgenössischen Negativbeispiele die Funktion haben, die er im Prolog der Moralia Regum dem ganzen Werk gab – nämlich die *erudicio presentis uite.*[1216] Die scheinbare Unumkehrbarkeit des historischen Niedergangs ist nach dieser Lesart weniger eine geschichtsphilosophische Grundlage, als vielmehr ein moralisches Spiegelbild, an dem sich die Gesellschaft orientieren soll, deren geistige Vordenker Radulfus in seinem Werk zur Reform aufruft. Die Beschreibung des idealen Königtums kann demzufolge auch als indirekte Kritik am zeitgenössischen Königtum verstanden werden, welche einen durchaus appellativen Charakter hat.

Dieser Entwurf eines politischen und sozialen System einer monarchischen Gesellschaft, der sich in den Kommentaren Nigers und insbesondere in seiner historisch-typologischen Auslegung findet, wird von ihm einerseits allegorisch verankert in den alttestamentlichen Schriften und andererseits historisch in verschiedenen geschichtlichen Konstellationen figuriert. Radulfus Nigers Entwurf enthält klar definierte und rechtlich fundierte Vorstellungen darüber, wie eine politische Gemeinschaft funktionieren könne. Die Kernpunkte dafür statuiert Radulfus in der Gewaltenteilung zwischen *regnum* und *sacerdotium* sowie zwischen König und Richtern; im Aufbau einer moralischen und rechtlichen Rechtfertigungsstruktur, in welcher der König sich freiwillig als Schuldner des Rechts versteht; in der Grundlegung der politischen Überlegenheit des Königs; in dessen moralischer Überlegenheit und in der grundlegenden Anerkennung des Königs durch den *populus*.

[1215] Vgl. BUC, Exégèse et pensée politique, S. 157: „Il est tout à fait capable de penser la continuité des corporations et des institutions. Juriste, il dispose pour cela des outils intellectuels adéquats. Seulement, il utilise en général la continuité en mauvaise part, pour étayer son tableau du déclin irréversible que subissent regnum et sacerdotium."
[1216] MR, Einleitung; LCL MS 25, fol. 5rb.

5.3.Typos, Status, Prophetie: Geschichte und Allegorie

In der Analyse der historischen Darstellungen Radulfus Nigers sowie seiner Geschichtsvorstellung tritt die Frage seiner Methodik gegenüber den Rechtsfragen und der Ekklesiologie am deutlichsten zutage. Außerdem stellt sich in Kenntnis seiner differenzierten politischen Analysen und damit verbundenen Forderungen auch immer mehr die Frage nach dem Motiv seiner typologisch-historischen Darstellungsweise. Auf welche Weise verbindet er die biblischen Geschichten mit der nachbiblischen Geschichte? Was sind dabei seine Intentionen? Welche Aussagen trifft er für seine Gegenwart und warum sollten diese Relevanz haben? Und inwiefern sieht er die Bibelkommentare auch als Grundlage von Aussagen über die Zukunft der Geschichte?

Diese Fragen über seinen Umgang mit *historia* werden folgend anhand der verschiedenen exegetischen Auslegungsarten beziehungsweise anhand der damit verbundenen Begrifflichkeiten untersucht, nämlich der Typologie als historische Methode, der Verwendung von *status* als historische Zustandsbeschreibung und der Prophetie als Verbindungselement zwischen Bibel und *historia* in ihrer die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden Form.[1217]

5.3.1. Typologie als politisches Instrument: Die Karolinger und der Becket-Konflikt

Radulfus bedient sich bei seinen Interpretationen historischer Personen und Ereignisse, die er als Auslegung der biblischen Geschichten schildert.[1218] Dabei stellt sich die Frage, welche Rolle Radulfus diesen geschichtlichen Einschüben gibt und ob sich dabei eine gewisse Systematik feststellen lässt. Er selbst spricht in seiner Einleitung zum *Liber Moralia Regum* von der Methode des dreigliedrigen Schriftsinns, die er in seiner viktorinischen Ausbildung übernommen hat.[1219] Darin spielt die Geschichte in dreierlei Hinsicht eine Rolle: zum einen im

[1217] Hier wird vorrangig die *Moralia Regum* zugrunde gelegt, da er in dieser explizit den erzieherischen Charakter der historischen Auslegungen erwähnt. Zwar nutzt er die genannte Methodik durchaus auch vereinzelt in seinen anderen Kommentaren, er expliziert seine Arbeitsweise und Geschichtsphilosophie jedoch vor allem an den im folgenden interpretierten Stellen seines Königskommentares. Vgl. dazu auch LACHAUD, Ralph Niger and the Books of Kings, S. 137.

[1218] Vgl. SCHMUGGE, De re militari, Einleitung, S. 36. Er nennt hier exemplarisch die Auslegung des Hauptes Goliaths als *mundana theologia* seiner Zeit (LCL MS 25, fol. 75va*: Multi diuersis temporibus . armorum Golie fabricatores extiterunt . quibus in manis sensus errorum deffenditur . et interdum ueritas expugnatur. Inuentores . enim liberalium arcium et mundane teologie assertores : cuderunt arma errorum. Mundana enim teologia . que incommunicabile nomen deitatis . ydolis et aliis accomodauit erroribus : capud fuisse Golie dicitur . quod ueniens in carnem uerus Dauid amputauit*) die vor Salomon streitenden Frauen als die streitenden *doctores* der Schulen (LCL MS 26, fol. 14rb-va) und die oben dargestellte Auslegung des Investiturstreits zu 2 Chr. 25,23f (LCL MS 27, fol. 98vb).

[1219] Vgl. MR, Einleitung; LCL MS 25, fol. 5rb: *Est igitur ad litteram materia . historia de qua agitur . secundum allegorum . status religionis et regiminum . usque in finem temporum . secundum tropologum : in formatio morum*

historischen, wörtlichen Sinne, der versucht, die biblischen Geschichten in ihrer eigenen historischen Situation einzubetten und zu verstehen, dann als Teil des moralischen, tropologischen Schriftsinns, der die Bedeutung der Aussagen für den geschichtlichen Kontext des Lesers deutlich machen soll und schließlich auch als Teil des typologischen und allegorischen Schriftverständnisses. Hierbei versteht Radulfus sowohl historische Personen, als auch Ereignisse als historische Ausformungen alttestamentlicher Präfigurationen. Wie in den vorhergehenden Analysen herausgearbeitet wurde, können diese Typologien verschiedener Art sein. Bei seinen politischen Auslegungen, wie etwa die der fallenden Bundeslade als die fallende Kirche unter Barbarossa oder die Auslegung der Plünderung Jerusalems als die Plünderung der Rechte der Kirche im Investiturstreit, geht er dabei meistens so vor, dass er anhand eines Details einer biblischen Szene eine historische Auslegung festmacht und diese dann über die biblische Rückbindung weiter ausführt. Die davon abgeleitete politische Grundaussage oder Forderung – wie etwa das unbedingte Verbot an den Kaiser in kirchliche Angelegenheiten einzugreifen – werden dabei meistens wieder mit einem biblischen Bezug formuliert.[1220] Sprachlich schafft Radulfus dabei die Verbindung zwischen dem Bibeltext und der historischen Geschichte meist dadurch, dass er beide Erzählungen auf die gleiche Zeitebene setzt. Damit unterstreicht er die Zeitunabhängigkeit der politischen Aussagen, ohne sie von ihrer biblischen und damit legitimatorischen Grundlage zu lösen.

Weniger punktuell, sondern sehr viel systematischer ist seine typologische Auslegung der Geschichte Absaloms als dem Römischen Recht formuliert.[1221] Zum einen fällt hier im Unterschied zu den meisten anderen historischen Auslegungen auf, dass er seine Auslegung über mehrere Kapitel ausdehnt, immer bemüht, die Stringenz in der allegorisch-historischen Auslegung möglichst breit beizubehalten. Zum anderen geht es ihm hier weniger um eine politische Aussage, welche sich an seine eigene Zeit richtet, sondern vielmehr tatsächlich um die historische Erzählung der Geschichte der Wiederentdeckung des Römischen Rechts. Dass er dabei die vorrangige Rolle der Kirche bei der Wiederentdeckung des Rechts deutlich macht und die absolute Überlegenheit des römischen Rechts gegen alle anderen Rechtsformen unterstreicht, impliziert zwar offensichtlich auch ein politisches Motiv, dieses ist jedoch eingebettet in die Darstellung einer historischen Entwicklung. Er möchte damit dem sich gerade etablierenden Römischen Recht ein historisches Fundament verleihen, welches die Lücke

. *secundum anagogum : praelibatio quedam cognitionis eternorum.* Vgl. dazu Hugo von St. Viktor, Didascalicon, V, 2, ed. OFFERGELD, S. 318. Die eschatologische Dimension wird hier nicht erwähnt und spielt auch in seinen Auslegungen eine untergeordnete Rolle.

[1220] Vgl. hierzu vor allem die Auslegung der zu fallenden Bundeslade, die von Usa berührt wird und er deshalb sterben muss. S. oben. Kap. 5.2.1.

[1221] Vgl. Kap. 4.9.

zwischen seiner Entstehung in der (Spät)antike und seiner Wiederentdeckung im 11. Jahrundert so erklärt, dass die Rechtmäßigkeit des Römischen Rechts in der christlichen Gesellschaft dadurch nicht gemindert wird. Gerade dieses argumentative Problem, dass er hier keine lineare Entwicklung innerhalb der christlichen Reiche darstellen kann, löst er, indem er die Typologie biblischer und nachbiblischer Geschichten als legitimatorische Brücke verwendet und das Römische Recht direkt in der Heiligen Schrift exegetisch untermauert. Dabei spielt neben der abstrakten Auslegung von biblischen Figuren mit rechtlichen Strukturen der Geschichte, also etwa die Auslegung Absaloms als das Römische Recht oder Amon als die alten, schlechten Rechtsgewohnheiten etc, auch die Nennung und exegetisch-typologische Verbindung einzelner maßgeblicher Figuren, wie etwa Magister Pepo oder Magister Irnerius mit biblischen Figuren eine Rolle. Diese Art der Typologie, welche biblische Figuren als Präfigurationen historischer Persönlichkeiten auslegt, liegt zumindest methodisch der klassischen Typologie zwischen Altem und Neuem Testament sehr viel näher, als seine „institutionellen Auslegungen". Diese Methodik verwendet er insbesondere in den Moralia Regum und in besonders markanter Form im Zusammenhang mit der Nennung von Mitgliedern der karolingischen Dynastie und natürlich als Auslegung von Thomas Becket und Heinrich II..[1222]

Die typologische Gegenüberstellung biblischer Figuren mit historischen Persönlichkeiten ist für Radulfus Niger ein beliebtes Instrument der moralischen Einordnung letzterer. Am deutlichsten wird das bei der Figur von König Heinrich II., also nach Radulfus dem *rex sub quo passus est beatus Thomas martyr Anglorum*. Hauptkritikpunkt ist dabei immer ein Missbrauch königlicher Vorrechte.[1223] Warum dieser Missbrauch von königlicher Macht zwar möglich,

[1222] Zur derartigen Auslegung von historischen Kaisern und Königen, vgl. die schon analysierten Stellen in: MR VIII, 12; LCL MS 25, fol. 116rb – 116va (Friedrich Barbarossa); PK VI, 34; LCL MS 27, fol. 98va, MR, X, 6; LCL MS 25, fol. 154ra-b (Kaiser Heinrich IV.), MR VI, XXII; LCL MS 25, fol. 43va (Kaiser Vespasian/Titus), MR XVII, 22; LCL MS 26, fol. 76rb (Kaiser Constantius II.), EK I, 23; LCL MS 27, fol. 123rb; MR IV, 17; LCL MS 25, fol. 143vb (Kaiser Konstantin), MR XVII, 22; LCL MS 26, 76rb-va (Kaiser Konstantin und Karl d. Gr.); MR X, 6; LCL MS 25, fol. 153vb (Kaiser Otto II. oder III./Gisela von Ungarn). Auch die Datierung des Werkes wird maßgeblich an der Nennung von Herrschern aus der Zeit seines Vaters festgemacht, vgl. dazu MR X, 41; LCL MS 25, fol. 166vb: *De persecutionibus illatis patribus a filiis propter peccata patrum per manibus exempla habemus . temporibus patris mei. Henricus imperator allemannorum Albertum seniorem mogunte sedis archiepiscopum multis uexauit insultibus . uerum praesul potens et prouidus . in ea uirtute suscepit impetus persecutoris : ut superinam manum semper habuerit : donec inter inducias treuiarum per proditionem ab imperatore captus fuit. […] Duxit itaque filiam regis anglorum matrem eius sub quo passus est beatus Thomas martir anglorum . factum est tandum . ut qui patrem suum spiritualem uexauerat a filio suo carnali uexaretur . et bello commisso uinceretur . et qui prius archiepiscopum fame coegerat ad dedicationem castrorum : a regno depulsus castris et rebus omnis spoliatus . inopia irruente Herbipoli uelud in mendicitate statutis diebus per domos canonicorum conuiuia querere coactus est. […].*

[1223] Vgl. dazu etwa: PK VII, 3; LCL MS 27, fol. 100rb: *[…] et non officia diuersa : suis legibus moderabatur . et ita cum in prouide utrumque exerceret : neutrum bene perageret . uidimus regem sub quo passus est beatus thomas martyr anglorum regimina . laicalia manibus clericorum attrectare . et regimina spiritualia laica manu incestare . et dum utrumque ageret : neutrum bene perageret. Cum igitur et ille in ecclesia incensum adolere decreuisset . et omni iura ecclesiastica suo mderamine derigere : lepra turpitudinis ignominios ambitionis percussus . a praefato martyre tanquam Azaria est correptus . magisque insolescere cepit : donec morte sua martyr eum paululum a templo domini abegit ut seorsum singularis existeret .*

aber dennoch falsch ist, demonstriert Radulfus in einer schon von Lachaud wiedergegebenen Anekdote über König Stephan von England.[1224] Darin wird erzählt, wie dieser die Heilkraft seiner königlichen Hände auf einen Hund angewandt haben soll.[1225] Mit ironischer Scharfzüngigkeit setzt er dieses Beispiel in einen Vergleich zu den übergriffigen Handlungen hinsichtlich kirchlicher Angelegenheiten und zieht als Moral daraus: „*Hoc itaque exemplo patet quod gratia dei abuti potest princeps uel prelatus : applicando eam ad aliud quam debeat . adeo ut etiam effectum habet in eo ad quod illicite applicatur.*“[1226]

Er wendet diese Art der typologisch-historischen Auslegung einzelner Personen jedoch in besonderer Weise auf die Herrscher der karolingischen Dynastie an. Die oben schon ausgeführte Gliederung der Geschichte nach *status* anhand der Königsbücher, die Radulfus Niger im Prolog des *Liber Moralia Regum* vornimmt, enthält gleichzeitig eine Bewertung der verschiedenen Epochen, welche insbesondere die Zeit der Karolinger als Zeit des Verfalls darstellt. Philippe Buc, der sich ausführlich mit dieser sehr kritischen Darstellung der Karolinger und Kapetinger im *Liber Moralia Regum* auseinandergesetzt hat, fasst Nigers Darstellung wie folgt zusammen:

> „Il est cependant remarquable de le voir frapper d’opprobre la dynastie carolingienne dans son ensemble, non seulement le repoussoir classique qu’est Charles Martel, non seulement Arnoul de Carinthie, ‘mort [dévoré] par les poux’, point final du status Karolorum, mais aussi Charlemagne et Pépin eux-mêmes.”[1227]

Diese hier konstatierte negative Darlegung der karolingischen Dynastie zieht sich durch die Kommentare Nigers, insbesondere durch die Auslegung der Königsbücher.[1228] Eine erste sehr prägnante Auslegung anhand derer diese Haltung deutlich wird, wurde bereits im Kontext der Ausarbeitungen zur e*cclesia* hinsichtlich der darin enthaltenen strukturellen Unterscheidung zwischen kirchlichem und königlichem Rechtsraum untersucht, nämlich die Darstellung Karl

---

[1224] Vgl. LACHAUD, Ralph Niger and the Books of Kings, S. 142.

[1225] MR IX, 13; LCL MS 25, fol. 141rb*: Ex facto audiuimus . quod Stephanus rex anglorum . cum haberet gratiam sanandi morbum . qui attactu regie manus et benedictione aboletur . canem quem diligebat eodem morbo laborantem sue manus contactu curauit. Ea uero usurpatione quoniam in mundo animali exibuit gratiam quam ad remedium rationabilis creature acceperat : eam postmodum omni tempore uite sue perdidit. Hoc itaque exemplo patet quod gratia dei abuti potest princeps uel prelatus : applicando eam ad aliud quam debeat . adeo ut etiam effectum habet in eo ad quod illicite applicatur.*

[1226] MR IX, 13; LCL MS 25, fol. 141rb.

[1227] BUC, Exégèse et pensée politique, S. 160 mit Verweis auf das Zitat über Arnulf von Kärnten in MR XXII, 2; LCL MS 26, fol. 145vb: *[…] finita enim Karolorum propagine: mortuo Acab et ochozia lapso per cancellos samarie. Forte in Arnulfo imperatore quem occideret pediculi et in similibus ei quorum ignauia dilaceratum est romanum imperium. Talium inquam principum statubus regiminum sublatis, super est ioram filius Acab, uidelicet principatus imitator Karolorum in praesumptione et frater ochozie, sed prioribus*.

[1228] Eine besonders deutliche Darstellung des Niedergangs der Herrschaft im Römischen Reich findet sich in MR XVIII, 11; LCL MS 26, fol. 86rb-86vb. In den anderen Kommentaren ist die Erwähnung eher punktuell und weniger systematisch zu finden, vgl. z.B. PK VI, 12; LCL MS 27, fol. 87vb-88ra.

Martells als König Jeroboam von Israel.[1229] Die biblische Erzählung, die Radulfus hier auslegt, erzählt von der Zeit König Rehabeams, also des Sohnes König Davids und beschreibt den ersten Teil der Trennung des Reiches Israel.[1230] Radulfus erzählt diese Episode als Auslegung der Übergriffe Karl Martells auf die kirchlichen Rechte:

> „Karl Martell stieg auch auf den Altar und beweihräucherte ihn, als er den Zehnten und die kirchlichen Rechte den Soldaten schenkte. Und gewiss tadelten ihn viele Männer Gottes sowohl wegen des Verlustes als auch wegen der Frömmigkeit. Deshalb hat er seine Hand ausgestreckt zu der tadelnden Fürstenschaft, bis er schließlich mithilfe der Beschwernisse von Verfolgungen und Bedrohungen die Beschwörer der kirchlichen Rechte zum Gehorsam zwang und sie ihre vertrockneten Hände unter der zustimmenden Feigheit der Prälaten zurückerhielten. Denn eine vertrocknete Hand konnte keine geistlichen Güter schenken, weil sie einen Toten nicht wiederbeleben kann. Geistliche Güter aber sind Geist und Leben.“[1231]

Diese ohnehin schon sehr deutliche Kritik an Karl Martell und an dessen Übergriffigkeit in die nach Radulfus eindeutig kirchlichen Rechte wird dadurch unterstrichen, dass Karl hier durch König Jerobeam präfiguriert wird. Dieser war nicht nur derjenige, der nach der biblischen Erzählung für die Trennung des Reiches Israel verantwortlich war, sondern auch sein Volk in die Abkehr von Gott führte, in dem er Götzenbildern opferte. Das oben genannte Beweihräuchern des Altares bezieht sich eben auf diese Beweihräucherung des goldenen Kalbs.[1232] Karl Martell historisiert nach diesem Verständnis also ein doppeltes Übel: Zum einen die Spaltung des Volkes Gottes, nämlich sowohl wegen der Trennung zwischen Laien und Klerikern, die zwei verschiedenen Gesetzen unterworfen sind, als auch die Trennung zwischen den Kirchen und Fürsten des Westens und des Ostens.[1233] Zum anderen steht er als Antitypos Jerobeams auch für den den Missbrauch göttlicher Opfergaben an weltliche Götzen – in seinem Fall die Verwendung des Kirchenzehnts für den Kriegsdienst. Dieses schon bei Jeroboam beginnende schlechte Königtum des Nordens findet seinen Tiefpunkt bei dem Baal anbetenden König Ahab (1 Kön 16,32), der, wie Buc darlegt, den negativsten biblischen Typos

---

[1229] Vgl. Kap. 3.3.
[1230] Vgl. 1 Kön 12,33.
[1231] MR XVII, 22; LCL MS 26, fol. 76rb-va: *Karolus etiam Tutides ascendit super altare et thura iecit : dum decimas et ecclesiastica iura militibus donauit . et quidem multi uiri dei obiurgauerunt . tam dampni quam pietatis occasione . unde et in obiurgantes principatus manus extendit : dum persecutionum et comminationum angustiis . ecclesiastica iura contestantes : ad parientiam demum adegit . et manus suas aridas . prelatorum ignauia conniuente receperunt. Arida enim manus spiritualia donare non potuit : quia mortuum uiuificare non potest. Spiritalia uero spiritus et uita sunt.*
[1232] 1 Kön. 12,32.
[1233] Vgl. BUC, Exégèse et pensée politique, S. 152 mit Verweis auf: MR XVIII, Prologus; LCL MS 26, fol. 83 rb: *Declinante uero Salomone [...] elatione regia simul et ambitione corrupto statu regiminis . excisa in partes auctoritate potestatis : subiit origo diuisionis . et ideo inter aduersas partes diuisa est censura regiminis communis.*

karolingischer Herrscher darstellt.[1234] Indem Radulfus hier terminologisch das Konstrukt des *status* verwendet, bewertet er nicht einfach die historische Figur Karls, sondern lässt sie gewissermaßen eine ganze Zeitspanne prägen, nämlich beginnend mit Karl Martell: „*curruerunt muri Iericho . euacuato omnis superstitionis gentae : a temporibus Constantini . usque ad peccata Karoli Tutidinis . a quo forte status Achab : duxit formam originis.*“[1235] Nachdem also die eingestürzten Mauern Jerichos, nämlich der durch Kaiser Konstantin abgeschaffte Aberglauben abgelegt worden war, begänne mit den Sünden Karl Martells der *status Achab*, und damit der Rückfall. Radulfus legt diese historische Darstellung folgend noch weiter aus, indem er schreibt:

> „In den Tagen Achabs nämlich, der Isebel zur Frau hatte und Baal in Samaria diente, also als der Sohn des Geizhalses die Ruhmsucht zur Frau hatte und der Habsucht diente bei all seiner Regierung, der Fürst oder Vorsteher nämlich zu den Zeiten der deutschen und fränkischen Fürsten, die dem griechischen auf das römische Reich folgten. In jenen Tagen, so sage ich, war die Religion von Bethel ihnen unterstellt und er [Achab] baute Jericho wieder auf, da er ja die Vergnüglichkeiten der Welt und ihre Verschlagenheit wieder einführte. Aber auch die Macht, die der Herr dem starken Mann entrissen hatte, als der Tyrann, der Fürst dieser Welt vertrieben worden war, als auf gewisse Weise die Fesseln gelöst worden waren, dieser gewissermaßen wieder eingesetzt worden war zum erneuten Angriff auf den verlorenen Besitz. Für ihn baute er Jericho wieder auf und führte ihn in die Welt zurück, als er den Laienfürsten die Autorität kirchlicher Macht bewilligte, insofern dem Klerus ähnlich, dass sie über das Volk herrschten. “[1236]

[1234] Vgl. BUC, Exégèse et pensée politique, S. 152: „L’idolatrie devient ouverte sous Achab de Juda et sa dynastie. Dans une certaine mesure, Achab représente Satan, prince de ce monde, que le Christ avait lié et qui, maintenant délié, reprend ses droits sur l’Eglise grâce à la complicité des clercs. Il figure surtout le « prince ou prélat de l’époque des princes allemands et francs qui succédèrent aux Grecs dans l’empire romain ». Cette époque vit le nadir des rapports entre regnum et sacerdotium quant à la question des investitures “

[1235] MR XVIII, 13; LCL MS 26, fol. 87rb. Die Zeitspanne endet mit der Herrschaft Heinrichs IV., bzw. Ludwig des Dicken: MR XVIII, 14; LCL MS 26, 87vb: *[…] a tempore Karoli Tutidi procuratoris Dagoberti iunioris usque ad tempora tercii Henrici imperatoris alemannorum . et Ludovici grossi regis Francorum.*

[1236] MR XVIII, 13; LCL MS 26, fol. 87rb-87va: *In diebus enim Achab qui duxit uxorem Iezabel et seruiuit Baal in Samaria . hoc est quando filius auari duxit uxorem ambitionem . et seruiuit habendi desiderio in omni regimine suo : uidelicet princeps uel praelatus temporibus alemannorum et francorum principum succendentium grecis in imperium romanum. In illis inquam diebus religio de Bethel eis subdita : reedificauit Jericho . quoniam oblectamenta mundi et uersucias eius reinduxit. Sed et potestatem quam alligato forti dominus eripuerat : expulso tyranno principe mundi : quodammodo solutis uinculis eo quasi restituto ad reinuasionem amisse possessionis : ei reedificauit Jericho . eumque in mundum reduxit : dum laicis principibus ecclesiastice potestatis auctoritatem indulsit . quatinus clero similiter ut populo principarentur.* Philippe Buc wies darauf hin, dass Radulfus hier eine Anspielung auf Mt 12,29 (*Aut quomodo potest quisquam intrare in domum fortis, et vasa ejus diripere, nisi prius alligaverit fortem? et tunc domum illius diripiet.*) macht, genauer auf die Auslegung im Matthäuskommentar des Hieronymus, in welchem dieser den Mann, der erst gebunden werden muss, bevor der Einbrecher die Schätze nehmen kann als den Satan interpretiert wird. Vgl. Hieronymus, Commentariorum in Matheum, I, 12, 29, Ed. ADRIEN; HURST, (CSSL 77), S. 93f: *Non debemus esse securi ; aduersarius noster fortis uictoris quoque uocibus comprobatur, domus illius mundus qui in maligno positus est non creatoris dignitate sed magnitudine delinquentis, uasa eius nos quondam fuimus. Alligatus est fortis et religatus in tartarum et Domini contritus pede et direptis*

Der Abfall von der durch Konstantin gesetzlich geregelten Ordnung, nämlich eben vor allem die Unabhängigkeit der Kirche von der weltlichen Macht, wird jedoch nicht nur durch die Karolinger, also die weltlichen Fürsten begründet, sondern kann nur durch das Zugeständnis der *auctoritas ecclesiastice potestatis* entstehen. Hierin macht Radulfus wieder das Zusammenspiel zwischen *regnum* und *sacerdotium* im Auf und hier besonders im Ab der Geschichte deutlich. Neben dieser epochalen Auslegung des *status Achab* ergänzt Radulfus jedoch die Darstellung damit, dass er den Niedergang der Herrscher der Römischen Reiches mit der Herrschaft Karl Martells beendet, als „*[…] quoniam omnia fere iura ecclesiastice usurpauit per Karolum Tutidem et eius successores . ut possessiones et decimas et primicias . et ueram religionem exinaniuit . et fere omnio elimauit*."[1237] Die durch und durch negative Darstellung Karl Martells als Feind der *libertas ecclesiae* dient gewissermaßen als negatives *exemplum* eines Königs, wie er in den oben ausgelegten Stellen von Radulfus gezeichnet wird.[1238]

Neben Karl Martell werden also auch seine Nachfolger als Usurpatoren bezeichnet. Dass dies sich in seiner Kritik nicht nur auf die unrechtmäßige Übernahme kirchlicher Rechte beschränkt, sondern darüber hinaus auch eine Kritik der Besetzung christlicher Reiche ist, zeigt sich im 22. Kapitel des 22. Buches der *Moralia Regum*. Hier legt Radulfus die Übernahme der Macht im Königreich Judäa durch Jehu aus,[1239] welcher durch Elijah zum König gesalbt wird und Joram und alle Söhne und Neffen Ahabs tötet, aus und zwar als Präfiguration der Übernahme der Macht über das Reich Childerichs durch Pippin, der diesen „ins Kloster vertrieb", aber auch der Übernahme der fränkischen Herrschaft durch Hugo Capet, die dieser „*favore pseudo clericorum"* erlangte.[1240]

Wie Buc in den *Moralia Regum* belegt, fällt die Bewertung Karls des Großen durch Radulfus etwas differenzierter aus, als die seines Großvaters. Karl führte zwar zunächst dessen Schandtaten weiter, indem er im Grunde die Vorherrschaft über das Papsttum, sowie das

---

sedibus tyranni captiua ducta captiuitatis. Dieser müsse, bei Radulfus eben in Form der Tyrannen, erst gebunden werden muss, damit Christus, bzw. die Kirche wieder in ihr Eigentum zurückkehren könne.

[1237] MR XVIII, 11; LCL MS 26, fol. 86vb, vgl. dazu BUC, Exégèse et pensée politique, S. 153.

[1238] Vgl. dazu auch MR XVIII, 14; LCL MS 26, 87vb-88ra: *a tempore Karoli Tutidi procuratoris Dagoberti iunioris usque ad tempora tercii Henrici imperatoris alemannorum . et Ludovici grossi regis Francorum : raro pluit aliquis imber salutaris uel predicationis uel doctrine uel scripture.*

[1239] 2 Kön 9-10.

[1240] MR XXII, 32; LCL MS 26, fol. 158vb: *Notandum quod adulationem domini prouocatus est Iheu per filium prophete : qui inunxit eum . quia secundum quod audierat predictum fuisse per Heliam executus est uindictam. Eleuauit quoque Ionadab filium Recab in currum suum : ad uidendum zelum eius et uindictam . quasi ad excusandum uiolentiam. Anne fuit filius prophete ille qui inunxit Pepinum filium Karoli Tutidis . scribens ei : illum regem censeri et appellari debere : qui se et alium bene regeret? Ab eius enim responsi unctione : dominum suum Childericum detrusit in monasterium . et occupauit regnum. Similiter et Hugo Capittius ab aliquibus filiis prophetarum fauore pseudo clericorum occupauit regnum francorum . et multi similiter inuaserunt sceptra aliorum regnorum in imperio christianorum.*

Zehntrecht und andere Privilegien erlangte, nachdem er den Papst in Rom gegen Aistulf verteidigt hatte.[1241] Dabei wird jedoch in der Formulierung dieser Ereignisse zwar Karl selbst die Ausnutzung der Zwangslage vorgeworfen, die eigentliche Schuld aber eher dem Papst gegeben, der die von Kaiser Konstantin geschenkten Privilegien einfach weiterschenkte.[1242] Die Parallelität zu Karl Martell beschreibt Radulfus auch in dessen zu verurteilenden Bündnissen mit den Sarazenen in Spanien. Anstatt sie weiter zu bekämpfen und die dortigen Christen zu befreien, schonte er sie aufgrund der geschlossenen Bündnisse und verlor deshalb die Schlacht von Roncesveaux.[1243]

Auch im Kontext der Auslegung des *status Achab* als die Zeit der Karolinger wird Karl die unrechtmäßige Übernahme kirchlicher Vorrechte vorgeworfen, welche hier ausgelegt wird als die Ermordung Nabots, dessen Weinberg er an sich reißen will.[1244] Radulfus legt Karl jedoch als den reuenden Ahab aus, der nach der Ermahnung und Drohung des Propheten Elijah –

[1241] Vgl. BUC, Exégèse et pensée politique, S. 153.

[1242] Vgl. MR XVII, 22; LCL MS 26, fol. 76rb-va: *Karolus etiam Tutides ascendit super altare et thura iecit : dum decimas et ecclesiastica iura militibus donauit . et quidem multi uiri dei obiurgauerunt . tam dampni quam pietatis occasione . unde et in obiurgantes principatus manus extendit : dum persecutionum et comminationum angustiis . ecclesiastica iura contestantes : ad parientiam demum adegit . et manus suas aridas . prelatorum ignauia conniuente receperunt. Arida enim manus spiritualia donare non potuit : quia mortuum uiuificare non potest. Spiritalia uero spiritus et uita sunt. Uir autem dei de Iuda papa Stephanus oppressus ab Aistulpho rege Italie . et Adrianus papa : a filio eius Desiderio rege compressus a rege Francorum Pepino . et a filio eius Karolo liberari meruerunt. Liberati ergo a persecutione accepta quoque pacis consolatione : non solum iura decimarum sine querela laicis dereliquerunt : sed etiam inuestituras ecclesiarum totius imperii et regnorum suorum eisdem concesserunt. Sed et Leo papa insuper Karolum imperatorem fecit et coronauit in ecclesia beati Petri . et quodammodo super urbem communionem donauit in proprietate sui dominii quod habuit ecclesia de munere imperatoris Constantini. Quippe Adrianus papa celebrata sinodo cl et viii Episcoporum et abbatum dedit Karolo ius eligendi summum pontificem . et ordinandi apostolicam sedem*. Vgl. dazu auch Kap. 3.3.

[1243] Vgl. BUC, Exégèse et pensée politique, S. 150, der das entsprechende Kapitel (MR XIX, 14; LCL MS 26, fol. 105vb) im Anhang übernimmt, Vgl. ebd., S. 163: *Istud estimabit aliquis referendum esse ad secundum prelium Karoli Tutidis in quo secundo Saracenos grauuiter attriuit. Iterata enim sollicitudine ammonitionis ecclesiastice, iterum congressus est cum eis, et uicit eos iterato. Ueruntamen de uictoria nimium gauisus forte non est insecutus eos fugitiuos ut consumeret prout fidei expediret, sed potius pepercit eis, inita cum ipsis aliqua federis pactione. Aut forte melius referendum est istud ad tempora nepoti sui Magni Karoli, qui rebellantibus Saracenis, descendit ad eos in Hispaniam expugnandos. Ueruntamen et ipse priusquam eos ad internicionem demolitus fuisset, et afflictos et iam desperatos, inito federe cum eis, quod in totum poterat demoliri, aliqua forte sordida pactione admisit in gratiam. Qui enim propter dei reuerentiam uenerat ad liberandum Christianos et loca sacra que ipsi occupauerant, et eorum etiam salutem debuit querere, non habuit cum eis aliquod inire fedus, cum cause sui aduentus preuaricatione maxime cum hostem oppressisset adiutorio dei, ut non posset euadere nisi sola deditione. Reuocantibus autem eum quibusdam negociis propriis in Franciam, et Saracenis querentibus eius pacem, preuaricata quodam modo causa dei quos in seruitutem adegerat sibi federauit. Ut enim occasione recedendi, et opportunitatem redeundi haberet, tanquam a pari cum eis fedus iniit, et Benadad in currum suum quoddam modo leuauit, dum Saracenis libertatem et gloriam suam communicauit. Unde et in ipso limine sui recessus statim penam accepit, quoniam rupto federe insequentibus Saracenis, insidiis Guasconum maiores de palatio suo perdidit, ut Egibardum, et Anselmum, et Rollandum, et magnam et electissimam partem sui exercitus.*

[1244] Vgl. dazu auch MR XIX, 21; LCL MS 26, fol. 108 va, wo Radulfus außerdem weitere Könige allegorisch als Mörder Nabots, nämlich der Freiheit (der Investituren) der römischen Kirche auslegt: *Annon fuit Iezabel status temporis Karolorum : Aistulphus lombardorum rex . uel filius Desiderius . qui interim oppressit ecclesiam romanam : ut ex necessitate cederet regibus francorum ius inuestiturarum : quatinus per eos ab oppressione liberarentur : et quidem ipsi et similes eis Naboth ecclesie romane occiderunt : dum eum ad illam enormem donationem inuestiturarum faciendam suis persecutionibus coegerunt. Predicauerunt utique ieiunium : dum ecclesie interdixeret iure sui uti. Sedere fecerunt eius Naboth inter principes : ut eius conditio laica potestate iudicaretur : sicut persona priuatorum.*

figuriert im Heiligen Ägidius - seine Tat bereut.[1245] Dies und die zahlreichen guten Taten zum Wohl der Kirche wögen jedoch seine Taten und die seiner Vorfahren wieder auf, so Radulfus: „*Innumera enim bona et egregia opera in vita sua fecit, et archiepiscopatus, et episcopatus, et abbacias, et alia religiosa loca fundavit, et civitates quasdam in dotes ecclesiarum suarum ut dicitur assignavit.*“[1246]

Radulfus nutzt die Typologie in der Darstellung der Karolinger zum einen als Instrument der Einteilung der Geschichte in moralische Phasen und beschreibt die Phase der Karolinger geradezu plakativ als Zeit der systematischen Übergriffigkeit weltlicher Herrscher auf kirchliche Privilegien. Auffällig ist, dass in dieser Systematik dem übergriffigen Herrscher in jedem Fall immer ein korrupter Klerus beigeordnet ist, welcher die Übertretungen überhaupt erst möglich macht. Mit dieser Darstellung der Karolinger verfolgt Radulfus im Gesamtkontext seines Königsbuchkommentares also zwei Ziele – zum einen die historisch-chronologische Darstellung der Entwicklung weltlicher Übergriffe auf die Kirche und zum anderen die systematische Verurteilung dieser Übergriffe durch die typologische Verbindung der handelnden Personen mit den abtrünnigen und götzenanbetenden Königen Ahab und Jerobeam. Diese exegetische Verankerung schafft wiederum einen politisch moralischen Spiegel für das Handeln eines Königs, den er für seine eigene Zeit und seine eigenen politischen Umstände schreibt. Die historische Darstellung der Karolinger findet somit einen moralisierenden Platz in seiner bereits skizzierten Darstellung einer idealen monarchischen Herrschaft.

Versteht man die typologische Nutzung historischer Personen in den Kommentaren (insbesondere den Königskommentaren) Radulfus Nigers in erster Linie moralisch-politisch, kann als allegorischer Gegenspieler zu dem in den Karolingern wie den englischen Königen beschriebenen Negativbild weltlicher Herrscher die Figur Thomas Beckets angesehen

[1245] Auslegung zu 1 Kön 21,19: *nonne vidisti humiliatum Ahab coram me quia igitur humiliatus est mei causa non inducam malum in diebus eius sed in diebus filii sui inferam malum domui eius.* Vgl. dazu auch BUC, Exégèse et pensée politique, S. 163, der dieses Kapitel im Anhang ediert.

[1246] MR XIX, 24; LCL MS 26, fol. 109 va, im Kontext: *Utique beatus Egidius et similes ei fuerunt Helias temporis Karolorum ut dictum est . qui facta ea que dei ecclesiam offenderant principibus intimarent . eosque ad penitentiam inclinarent. Quia uero nimis grauiter offenderant . qui decimas et inuestituras et alia iura ecclesiastica inuaserunt . et Naboth occiderunt et uineam eius occupauerunt : quodam modo erat descendere tam indignis et sceleratis aliquid annuntiare . unde possent resispicere. Aut quia forte principibus facile possibile non erat . decimas reuocare quas alienauerant . seu non crederent expedire alia iura restituere que optinuerant apostolica auctoritate . non eo minus annuntiandum erat eis ex dispensatione transgressio sue culpe . et pena uindicte de preterita transgressione. Unde et Karolus Magnus de suis enormitatibus et transgressionibus parentum suorum calumpniatus et castigatus expauit . et proculdubio tanquam Acab ad a[d]monitionem et doctrinam cleri et alterius religionis sui temporis forte penituit. Innumera enim bona et egregia opera in uita sua fecit . et archiepiscopatus . et episcopatus . et abbacias . et alia religiosa loca fundauit . et ciuitates quasdam in dotes ecclesiarum suarum ut dicitur assignauit.*

werden.[1247] Radulfus erwähnt den Erzbischof auch über die *Moralia Regum* hinaus in allen Kommentaren häufig und bezeichnet ihn darin immer als *beatus Thomas martyr Anglorum*, wohingegen Heinrich II., der *rex sub quo passus est beatus Thomas martir anglorum* von Radulfus ebenfalls als *Achab Anglorum* figuriert wird.[1248]

Die wahrscheinlich deutlichste Typologie im Zusammenhang mit dem Becket-Konflikt ist dabei Nigers bereits erwähnte Auslegung von Thomas als Uria und König Heinrich II. als König David, welcher Uria betrügt, indem er dessen Frau, der Kirche von Canterbury, unrechtmäßig in seine Gewalt nimmt, wie oben bereits dargelegt wurde.[1249] Radulfus geht bei dieser typologischen Auslegung besonders detailliert vor, indem er versucht möglichst jedes biblische Detail entsprechend dem Konflikt auszulegen. David wird also figuriert in Heinrich II., Uria in Thomas Becket, Batseba in der Kirche von England beziehungsweise Canterbury, die sich vom König zum „Ehebruch" überreden lässt, nämlich den königlichen Übergriffen in die Investitur zustimmt.[1250] Der Palast Davids, den Uria nicht betritt, ist der Typos der inneren Verdorbenheit des Königs und die Erzählung, dass David Uria dann doch zu sich einlud und betrunken machte, legt Radulfus hinsichtlich der anfänglichen Zustimmung Thomas Beckets zu den Clarendon Constitutionen aus, die dieser dann jedoch bereute, wie eben auch Uria danach „bei den

---

[1247] An dieser Stelle soll vorrangig die typologische Einordnung Thomas Beckets in den Bibelkommentaren Radulfus Nigers dargestellt werden, zur geschichtlichen Einordnung des Verhältnisses von Radulfus Nigers und Thomas Beckets und den diesbezüglichen Quellen vgl. Kap. 2.1. Vgl. dazu auch SCHMUGGE, L., Thomas Becket und König Heinrich II. in der Sicht des Radulfus Niger, S. 573, der Radulfus hier aufbauend auf der Arbeit von Smalley einordnet in die Gruppe der *eruditi*, die insbesondere in diesem Kontext die Exegese als „Arsenal der politischen Kontroverse" nutzten: „[…] Denn Theologie, Bibelauslegung und Rhetorik verbanden sich im Dienst der Propaganda des Becket-Kreises gegen den Machtanspruch Heinrichs II.."

[1248] Vgl. MR XVIII, 14; LCL MS 26, fol. 88ra: *[…] donec nostris diebus suggerentibus iterum Achab et Iezabel traherentur hominum studia ad obsequia Baal . uidelicet ad exercitia phisice et decretorum et legum : gratia questuum.* Vgl. dazu auch BUC, Exégèse et pensée politique, S.160.

[1249] S. o., Anm. 1093; MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 144ra: *[…] domi uero deliciantur principes in solario sue prosperitatis . et ideo sit iusto dei iudicio . quia sibi commissa deserunt officiam : ut manum extendant interdum ad aliena negotia interdicta . unde Dauid deambulans in solario suo : uidit ex aduerso Bersabee . lauantem se in solario suo . Praedictus enim status principum . exemtus a cura proprie sollicitudinis gratia uberioris delectionis : uidit ecclesiam ex aduerso sue felicitates . lauantem se penitendo uel deliciando in fastigio sue prosperitatis . uidit et concupiuit.*

[1250] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 144va: *[…] Mittensque ad Dauid ait concepi. Quasi . subiectionis principium errante consensu inchoatum : nullum habet legittime defensionis praesidium : quo minus deuocetur in irritum. Sicut enim adultera concipere non potest heredere legitimum praeter mariti sui carnale commercium : ita nec ecclesia fragilis et mollis tempore oppressionis . subiectionis illicite conuentum facere potuit legittimum . praeter auctoritatem religionis praelatorum : unde ait: concepi. Quasi subesse consensi : uerum consensum nulla religionis auctoritate firmaui . Unde et utriusque error adulterio similis est. Principatus : quia uiolauit ecclesie pudiciciam et libertatem. Et ecclesie : quia praeuaricata est suam religionem. Siue principatus : quia praeuaricatus est iusticiam . adulterando priuilegiorum ecclesie auctoritatem . et ecclesie : quia fregit fidem religioni cui soli deberet subiectionem.* MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 144rb: *Cum enim per consensum uenisset in subiectionem principum . ipsis cum ea praeuaricantibus per adulterium : nacta est forte ecclesia temporalis quietis sompnium [sic!]. uidelicet pacis et delectionis sue pro fluuium. Statim quia sanctificata est ab immundicia sua . quoniam forte immundicia consensus adhibiti : confirmauit eam . ut forcius stabiliretur subiecta . de fauore principum . quam esset prius . cum fuisset libera de emunitate priuilegiorum . eo enim ipso quod concessit in iura principum : ad tempus haberit pacem eorum . et per eos aliorum. Per adulterium enim consequta est sanctificationis . hoc est confirmationis sue beneficium. Siue ex eo quod dormiuit um ea praebente consensum : sanctificata est ab immundicia sua.*

Knechten“ schlief und eben nicht im Palast blieb.[1251] Diese anfängliche Unterstützung Heinrichs, wird von Radulfus zwar kritisiert und erst durch die päpstliche Vergebung durch Papst Alexander entschuldigt, ebenso wie in der biblischen Geschichte ist es jedoch neben der korrupten englischen Kirche auch in dieser Auslegung David, also Heinrich, der die Hauptsünde begeht. Heinrich II. wird dabei als Ehebrecher dargestellt und implizit die von ihm intendierte Trennung der englischen Kirche von der römischen Kirche als Ehebruch moralisch verurteilt.[1252] Das Muster bleibt hier also im Grunde hier das gleiche wie bei den Karolingern: Die weltliche Macht schafft es mit Hilfe der korrumpierbaren Kleriker gegenüber der Kirche übergriffig zu werden. Dies verallgemeinert Radulfus in diesem Kontext schließlich auch folgendermaßen:

> *„Hic utique mos potestatum a bono declinancium . et obtinere uolentium quocumque modo quod attemptare puplice non praesumunt obstante pudore uel opprobio . primum illiciunt admonitione . postmodum alliciunt seductione . postremo pelliciunt prodictione . sui uel alterius interpositione.”*[1253]

Diese deutliche Formulierung des Niedergangs durch Verführung bis zu Prostitution und Verrat drückt dabei die Schamlosigkeit aus, mit der die von ihm kritisierten Könige handeln.

Wie im Kontext der Analysen bereits deutlich wurde, legt Radulfus entsprechend der in der Exegese durchaus üblichen Vorgehensweise eine biblische Figur nie eindeutig auf eine historische Persönlichkeit fest. Vielmehr legt er den Typos einer biblischen Figur in einer bestimmten moralischen Disposition oder Situation als eine historische Person oder eine bestimmte Handlung einer historischen Konstellation aus. Das heißt, dass biblische Akteure sowohl als moralisch richtig handelnde Figuren ausgelegt werden können und gleichzeitig in anderem biblischen Kontext dann tyrannische Herrscher figurieren können. Dies zeigt sich insbesondere in der Figur König Davids, die im Laufe der verschiedenen Auslegungen mannigfaltige Interpretationen erfährt. So legt Radulfus ihn zwar im Kontext der Batseba-Geschichte als König Heinrich II. aus, in anderem Kontext jedoch als dessen Gegenspieler

---

[1251] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 145ra: *Hoc utique modo fecit ille sub quo passus est beatus Thomas martir anglorum . primum ammonuit ut in auitis et prauis consuetudinibus contra ecclesiam ei consentiret ut eas firmaret . sed ille uir bonus renuit . postea et blandiciis et minis inebriauit eum . ut easdem firmaret in uerbo ueritatis prauas consuetudines . speudo [sic!] episcoporum consilio. Uespere uero egressus ab errore suo . ad se conuersus per penitenciam abstinuit ab altaris officio donec a papa Alexandro ab obligatione iuramenti absolueretur . dormiuit in stratu suo fideli proposito . et non acquieuit feruori regio . immo fere septennio cause illius occasione sustinuit in exilio . demum uero pace simulate : missa est epistula ad Ioab anglorum ut oppositu fortissimo prelio pro derelicto haberetur . quatinus percussus interiret in bello . et ita demum occisus est : ab iniquis coram altari in ecclesie sue gremio. […] Egressus est uespere Urias . scilicet religio nacta penitentciam de eo in quo deliquit iniqua dispensatione uel consensu illicito : dormiuit in stratu suo . hoc est in humilitate sue deuotionis . et non descendit ad culpam alicuius praeuetatis [MS: praue rati] habitationis. factum est ergo mane : religioni euadenti desceptionem.*

[1252] Vgl. dazu VINCENT, Beyond Becket, S.7

[1253] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 145ra.

Thomas Becket. Dies tut er im Zusammenhang mit der biblischen Geschichte von König Saul, der David mit dem Ziel ihn zu töten dazu zwang, gegen eine Übermacht von Philistern in den Krieg zu ziehen und ihm als Trophäen deren Vorhäute zu bringen. Als Belohnung versprach er ihm seine Tochter Michol zur Frau – hatte aber nicht vor, dieses Versprechen zu erfüllen (1 Sam 18,25). Radulfus legt dies hinsichtlich der Überredung Thomas Beckets aus, sich durch den König zum Bischof wählen zu lassen, anstatt durch die anderen Bischöfe. Er schreib hier über ein Gespräch mit dem Erzbischof:

> „Ich erinnere mich daran, als ich dem Seligen Thomas, dem Märtyrer der Engländer, vorhielt, dass er auf den Befehl des Königs hin von gewissermaßen unwilligen Bischöfen gewählt worden war und daher leicht abgesetzt werden könnte, antwortete jener: „Mit welcher Einstellung sie mich gewählt haben, darauf gebe und gab ich nicht Acht, sondern mit welcher Einstellung ich das Bischofsamt eingegangen bin. Ich weiß, dass ich die Gerechtigkeit der Kirche nicht aus Angst vor irgendeiner Absetzung im Stich lassen werde.“ [1254]

Radulfus nutzt diese Stelle geschickt, um die „Schwachstelle“ in Thomas Beckets Biographie zu entschuldigen, nämlich seine Investitur auf Grundlage der königlichen Autorität. Indem er diesen selbst die Verteidigung sprechen lässt, schafft er es, die Annahme dieser Wahl zu rechtfertigen, ohne die Falschheit der Einsetzung durch den Königs gutzuheißen. Gleichzeitig zeichnet Radulfus mit dieser Antwort das Bild eines mutigen und unabhängigen, ja sogar seligen Bischofs.

Ludwig Schmugge führt in seinem Aufsatz über Thomas Becket und Heinrich II. eine weitere Stelle aus den *Moralia Regum* an, die die Art der typologischen Auslegung sehr deutlich illustriert. Es handelt sich um die schon angesprochene Stelle, in der Heinrich II. als der *Achab Anglorum* bezeichnet wird, während Thomas Becket den Typos des Propheten Elijah

[1254] MR V, 21; LCL MS 25, fol. 68rb-68va, im Kontext (übersetzter Text fett): *Dixit autem Saul . Sic loquimini Dauid . Non habet rex necesse . responsalia . nisi tantum centum praepucia philistinorum . ut fiat ulcio de inimicis regis. Porro Saul cogitabat tradere David in manus philistinorum (1 Sam 18,25) Utique rex uerus pares donationes propter nuptias non exigit : quia gratuitum est . quicquid tribuit . Non enim exigit nisi Philistinorum praepucia . uidelicet abcidi superflua . peccata populi . uel anime : ubi fiat ultio de inimicis dei. Secure igitur accedat Dauid . quolibet per suadente ad regimen animarum . amputatisque praepuciis anime sue . uel populi : Michol ducat. Quocumque enim fine suadeat quis . quod bonum fuerit : si id bene impleuerimus ad finem legittimum : praemio meriti sui nequaquam frustrabimur.* ***Memini cum obicerem beato Thome martiri anglorum quod ad imperium regis electus fuisset . ab episcopis inuitis quodammodo : et ideo facile deponi posset : ille respondet . Quo animo me elegerint : neque attendo . neque attendi : sed quo animo introierim episcopatum : scio . ne ullius depositionis timore iusticiam ecclesie deseram*** *. Malicia quidem iudaica suasit legalia : pocius ut incideretur ad uicia secundum desideria sua : quam ut per sensum misticum cauerentur ea . longam enim consuetudinem patrum suorum et suam : emulati sunt nimis*

darstellt.[1255] Radulfus beschreibt in diesem Fall seine Herangehensweise bei dieser historischen Auslegung und erwähnt dabei auch seine eigene Rolle in dieser Geschichte:

> „Weil aber der Elijah unserer Zeit, der Selige Märtyrer der Engländer, Thomas, das Geheimnis der Flucht in dieser Zeit aus meiner Sicht rechtgläubig durchlief, füge ich ihn zuversichtlich in das Zeugnis meiner Darlegung ein. Ich tue dies nicht, weil es besser auf die früheren Geheimnisse anspielen würde, sondern weil es sich mir persönlich mehr offenbart hat. Denn ich war eine Zeit lang seines Exils und seines Falles teilhaftig, aber dennoch zu meinem Verbrechen und meiner Schuld habe ich beim größeren Teil seiner Bedrückung Frieden gefunden und seinem Verfolger nach meiner Übergabe an den Hof nutzloserweise gedient. Als also der vorgenannte Bischof in den Vorzeichen seiner Beförderung dem Ahab seiner Zeit gedroht hatte, weil das Volk und der Klerus die Gerechtigkeit der Kirche übertraten, folgte er dem Wort des Herrn, indem er sich von Ahab abwandte, wo er es konnte […].“[1256]

Radulfus begründet hierbei die Auslegung von Thomas als Elijah darin, dass er selbst Zeuge dieser historischen Szene war und damit dieser Auslegung der biblischen Geschichte selbst am nächsten stehe. Er macht dabei jedoch gleichzeitig deutlich, dass dies nicht notwendigerweise heißt, dass diese Auslegung die Beste sei. Diese Bemerkung („*non quia melius prioribus misteriis alluserit, sed quia mihi magis innotuit“)* macht seine Einstellung zu seinen historischen Auslegungen generell deutlich. Er verbindet damit in keiner Weise einen Anspruch, die einzige oder sogar nur die beste Auslegung darzustellen, vielmehr geht es ihm darum, die für die eigene Gegenwart nächste Bedeutung auszulegen. Dabei beschreibt er an dieser Stelle auch seine eigene Position in dieser Geschichte und kritisiert sein eigenes Verhalten dahingehend, dass er selbst König Heinrich an dessen Hof gedient hätte.[1257]

Die Flucht Elijahs vor Ahabs Frau nach Senon legt Radulfus dann weiter als die Fahrt Thomas Beckets zur römischen Kurie aus, bei dem dieser den Papst, so Radulfus jedenfalls, um die Erlaubnis gebeten haben soll, sich als Zisterzienser zurückziehen zu dürfen – so wie Elijah in

---

[1255] Vgl. SCHMUGGE, Thomas Becket und König Heinrich II. in der Sicht des Radulfus Niger, S. 577. Vgl. dazu MR XIX, 3; LCL MS 26, fol. 100vb-101ra.

[1256] MR XIX, 3; LCL MS 26, fol. 100vb: *Quia uero nostri temporis Helias, beatus Thomas martir anglorum presentis fuge misterium sub aspectu meo fideliter transcurrit : eum in testimonium expositionis mee fiducialius accommodo . non quia melius prioribus misteriis alluserit : sed quia mihi magis innotuit. Ego enim aliquandiu exilii sui et cause particeps exilii . sed tamen infortunio et culpa mea postmodum inuenta mihi pace maiori parte tribulationis sue persecutori suo curie mancipatus inutiliter ministraui. Cum igitur prefatus episcopus in auspiciis sue promotionis comminatus fuisset Acab sui temporis quia populus et clerus preuaricassent iusticiam ecclesie uerbum domini secutus . declinans Achab : in quibus potuit profecit […].* Eine vollständige Transkription dieses Kapitels findet sich bei SCHMUGGE, Thomas Becket und König Heinrich II. in der Sicht des Radulfus Niger, S. 577ff.

[1257] Vgl. dazu Kap. 2.1.

die Wüste zu Gott ging.[1258] Die Identifizierung von Elijah mit Thomas Becket findet sich ähnlicher Form auch in der Vita des Heiligen Thomas von Herbert von Bosham, der sich selbst als der nach Elijahs Flucht (hier ausgelegt als dessen Märtyrertod) Zurückgelassene darstellt.[1259]

Papst Alexander wird dabei von Radulfus an anderer Stelle, im Numerikommentar, für seine unklare Haltung kritisiert, wo er schreibt:

> „*Cum enim per Balaam cleri mali unitati catholice praeiudicari non possit . et noceri : queritur saltem ut taceat . ne prosit aut noceat. In persecutionibus beati Thome martiris . et Alexandri pape uidimus persuasum fuisse aliquibus a malis : quatinus in medio tamquam acephali nec maledicerent nec benedicerent. Nec uero nec falso fauerent.*"[1260]

Nicolas Vincent untersuchte die Haltung des Papstes im Becket Konflikt, auch vor dessen Ermordung. Diese wird zunächst durch die mangelhafte Überlieferung der päpstlich-königlichen Korrespondenz erschwert, von der nur drei päpstliche Briefe Alexanders erhalten sind.[1261] Die historische Darstellung Vincents gibt Radulfus dahingehend Recht, dass Heinrich Alexander auch während des Becket Konflikts weiterhin als Mentor und geistlichen Vater verstand.[1262] Als Vertrauter Beckets ist es auch durchaus möglich, dass er von der anfänglichen Aufforderung des Papstes an Thomas Becket wusste, sich den Wünschen des Königs unterzuordnen und sich bei seiner Kritik an der Unentschiedenheit Alexanders in diesem Kampf eben darauf bezieht.[1263]

Neben diesen historischen Einordnungen ist die Erzählung über Thomas als Elijahs auch für Radulfus' historisch-typologische Arbeitsweise aufschlussreich: Er reflektiert nicht nur seine Rolle in dieser Geschichte, die er mit einer gewissen Reue darüber beschreibt, dass er nicht aktiv am Martyrium von Thomas teilgenommen habe.[1264] Er schreibt auch über seine exegetische Vorgehensweise und verwendet dabei die Formulierungen „*congrua manifestius*

[1258] MR XIX, 3; LCL MS 26, fol. 100vb: *Uenit autem in Bersabee iuda . uidelicet Senonis galliarum ad curiam romanam . et ibi quodammodo derelicto suo puero . et uelud intermissa cura populi . de licentia et consilio domini pape exulans : transiuit Pontiniacum ad ordinem cisterciensem . quasi una dieta in desertum . et ibi in dolore et tristicia obdormiuit.*

[1259] Vgl. DUGGAN, A., Master Herbert: Becket's eruditus, Envoy, Adviser, and Ghost-writer?, in: Herbert of Bosham: a medieval polymath, hg. v. Michael STAUNTON, York 2019, S. 29, Anm. 2, S. 53f. aufbauend auf der Entdeckung dieser Parallelität zwischen Niger und Bosham durch Nicolas VINCENT. Vgl. auch STAUNTON, Introduction, S. 17.

[1260] NK IV, 26; LCL MS 23 fol. 46vb, vgl. dazu auch SCHMUGGE, Thomas Becket und König Heinrich II. in der Sicht des Radulfus Niger, S. 576.

[1261] Vgl. VINCENT, Beyond Becket, S. 259.

[1262] Vgl. ebd., S. 263.

[1263] Vgl., dazu ebd., S. 264, der hier ein Schreiben Alexanders zitiert: The Correspondence of Archbishop Thomas Becket, Ed. DUGGAN, Bd. 1, S. 83, Nr. 26: *Quoniam vero votis principum condescendendum est et sue contemperandum voluntati.*

[1264] MR XIX, 3; LCL MS 26, fol. 100vb-101ra.

appareret“ und „*presenti historie possem adaptare*“.[1265] Während er die meisten Stellen, die er historisch auslegt, einfach mit „*nostri temporis*“, oder „*hodie*“, oder „*diebus nostris*“ einleitet,[1266] reflektiert er hier über eben diese Art der historisch-typologischen Auslegung. Die erste Formulierung zeigt dabei die – wenn man so will – überhistorische Ebene, bei der die zwischen den verschiedenen historischen Personen bestehende Verbindung zum Ausdruck kommt. Die Übereinstimmung hinsichtlich der Taten, der Tugenden oder Laster manifestiert sich dabei in der jeweiligen historischen Erscheinungsform. Die zweite Formulierung, das „*presenti historie possem adaptere“* macht die Rolle des Exegeten deutlich, der seine eigene Gegenwart und die Personen seiner Zeitgeschichte ihrem Platz in der typologischen Werteskala zuordnet.[1267] Die Zuordnung bietet Radulfus nicht nur die Möglichkeit, klare moralische Urteile zu fällen, ohne in eine Streitschriften-Rhetorik zu verfallen. Sie wird von ihm auch dazu benutzt, seine politischen Vorstellungen mit sowohl negativen als auch positiven historischen Typologien zu illustrieren. In diesem Sinne werden sie tatsächlich einfach als geschichtliche Beispiele verstanden, durch welche die Leserschaft politisch und moralisch erzogen werden soll.

5.3.2. Geschichte als Prophetie

Der Begriff der Prophetie ist, wie die Analyse des Geschichtsverständnisses und der Bibelauslegung Radulfus Nigers zeigt, neben der bestimmenden Denkfigur der Präfiguration oder Typologie häufig Teil nicht nur seiner Methodik, sondern erscheint auch explizit in seinen Formulierungen als Erläuterung zu seinem Geschichtsverständnis. Dies zeigt sich insbesondere in seinem *Liber Moralia Regum*. Bereits im Prolog beschreibt Radulfus die biblische Geschichte als Prophetie der Zukunft und erwähnt in diesem Kontext auch ihre Aufgabe: „*[…] haec autem quorum diebus Samuele . et eius ministerio partim completa sunt . et ex parte incoata : historiam sui temporis . tamquam prophetiam futuri : ad eruditionem praesentis evi contexuit*.“[1268] Diese spezifisch auf die Zeit Samuels bezogene Aussage kann durchaus verallgemeinert werden hinsichtlich der Bedeutung von *historia* und *prophetia*. Die biblischen Geschichten enthalten demnach eine Vorhersicht der Zukunft. Diese muss durch die Arbeit des Exegeten entschlüsselt werden, um ihrem Ziel dienen zu können, nämlich der *eruditio praesentis aevi*. Etwas später im Prolog wiederholt er dies, als er den Zweck des ganzen Werkes

[1265] Vgl. dazu LACHAUD, Ralph Niger and the Books of Kings, S. 137.
[1266] Vgl. dazu auch ebd., S. 142.
[1267] Er verwendete das Wort *adaptare* auch in Vorwort zum fünften Buch der Moralia Regum, ebenso im Kontext der Beschreibung seiner eigenen exegetischen Arbeit. s. Anm. 1335.
[1268] MR, Prolog; LCL MS 25, fol. 5ra.

in der Erziehung der Gegenwart beschreibt: „*Utilitas enim huius operis est : erudicio presentis uite*.“[1269] Liest man diese Einleitung im Zusammenhang mit den rechtlichen und politischen Aussagen, die in den vorangegangenen Kapiteln erarbeitet wurden, gewichtet sich auch deren Anspruch neu. Die Erziehung der Gegenwart aufgrund der Exegese der Bibel erscheint dann auch deutlich als eine der primären Motivationen der Kommentare. Im Prolog der *Moralia Regum* folgt dieser Aussage die unten dargestellte Darlegung der vier Königsbücher als Prophetien der verschiedenen nachbiblischen Ären.[1270] Diese Darstellung vorbereitend baut er die Bedeutung der Geschichte weiter aus:

> „*Modus materie spiritualiter : de historia formatur . et tanquam de uellere Gedeonis : exprimitur humor salutaris . ad irrigationem terre nostre mortalitatis . per subitas enim exiliencium prophetarum successiones : varietates religionum accipimus : que spiritu sancto producente . in medium prodierunt . uel produre sunt postmodum : usque in finem temporum […]. ”*[1271]

Das Geschichtsverständnis, das darin zum Ausdruck gebracht wird, reiht sich ein in die eingangs dargelegten Vorstellungen des von Augustinus kommenden Schlagwortes *per visibilia ad invisibila*.[1272] Radulfus stellt sich damit wiederum in die Tradition sowohl Otto von Freisings, als auch Hugo von Sankt Viktors[1273]. Die Geschichte ist danach gewissermaßen der sichtbare Ausdruck unsichtbarer Strukturen. Er verwendet dabei das Bild des Vlieses von Gideon, welches durch die göttliche Gnade besprengt wird als Bild für die Geschichte der Erde durch die verschiedenen Zeitalter hinweg, welche er folgend dann genauer als die verschiedenen *status* auslegt.[1274] So wie Gideon das nasse Vlies als Zeichen des Beistands Gottes ansieht, beschreibt Radulfus das Wasser, das aus dem Vlies gepresst wird als *humor salutaris*, also als das Heil, mit dem Gott die Erde bewässert und führt dann im folgenden aus, wie sich dies konkret in der Geschichte zeigt.[1275]

[1269] Ebd..
[1270] Dazu dazu Kap. 5.3.3.
[1271] MR, Prolog; LCL MS 25, fol. 5rb.
[1272] Augustinus, De civitate Dei 10, 14, Ed. KALB, (CSSL 47), S. 288: *[…] ut a temporalibus ad aeterna capienda et a uisibilis ad inuisibilia surgeretur*. Augustinus übernimmt diese Vorstellung wiederum von Paulus, bzw. führt dessen Gedankengang aus Röm 1,20: *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur […]* weiter aus.
[1273] Vgl. Hugo von Sankt Viktor, De vanitate rerum mundarum, Ed. GIRAUD (CCCM 269), S. 161.
[1274] Er bezieht sich dabei auf Ri 6, 36-38. Die Vulgata berichtet hier: *Dixitque Gedeon ad Deum: Si salvum facis per manum meam Israël, sicut locutus es, ponam hoc vellus lanæ in area: si ros in solo vellere fuerit, et in omni terra siccitas, sciam quod per manum meam, sicut locutus es, liberabis Israël. Factumque est ita. Et de nocte consurgens expresso vellere, concham rore implevit.*.
[1275] Vgl. MR, Prolog; LCL MS 25, fol. 5rb.

Radulfus spricht schon davor in seinem Widmungsbrief an die Kardinäle zu den *Moralia Regum* sehr explizit das Verhältnis seiner eigenen historischen Wahrnehmung und der Einbettung in die exegetische Auslegung an. Er schreibt:

> „Ich sehe freilich die Veränderungen in den Institutionen der Religion und der Regierung, die Verfolgungen der Prälaten und Fürsten und die Unverschämtheiten und die Kraftlosigkeiten dieser, die Ausschweifungen und die Nachlässigkeiten der Amtsträger und dann die unzähligen Bedingungen, und ich versuche diese alle, weil sie in den Geheimnissen dieser Prophezeihungen zu Beispielen zusammenkommen, insofern das möglich ist, in der Erleuchtung dieser Ausführungen zu behandeln."[1276]

Die Zustände seiner eigenen Gegenwart, nämlich eben vor allem den moralischen Zerfall der kirchlichen und weltlichen Herrschaftsstrukturen sieht Radulfus als eben solche Prophezeihungen und Beispiele, die durch die Exegese zu entschlüsseln seien.[1277] Seine eigene Aufgabe sieht er also darin, als Zeuge eines *exemplum*[1278] diese Prophetien zu deuten.[1279] Radulfus expliziert das an verschiedenen Fällen. Diesen seinen Wahrnehmungen gibt er – in Kombination mit den Auslegungen – einen Offenbarungs-, oder „Erleuchtungscharakter" (*potui huius expositionis elucidationi coaptare studui)*. Ebenso wie die Geschichte stellt er also auch seine eigene Gegenwart sehr bewusst in den Bewertungshorizont seiner Exegese.

Sieht man die Gegenwart des Autors als Teil der Geschichte an – was ausgehend von seinem eigenen Verständnis stimmig erscheint – lohnt sich ein Blick auf einige seiner Aussagen über seine eigene Zeit, in denen er den Begriff der Prophetie verwendet. Im zweiten Buch verwendet er den Begriff etwa, wenn er von den Kompetenzen und Übergriffen des Königs spricht: „*Siue prophetia est temporis presentis in quo aduersus iusticiam dei milites decimas possident fere in uniuerso orbe.*"[1280] Die Bibelstelle versteht er hier also als eine „Prophezeiung seiner Gegenwart", die jedoch nicht – wie das *sive* markiert – in ihrer Auslegung als alleingültig

---

[1276] MR, Ep. Ded.; LCL MS 25, fol. 2va: *Quippe mutationes religionum et regiminum . persecutiones prelatorum et principum . et insolencias et eneruationes eorum . excessus . et neglegentias officialium . et demum innumeras conditiones priuatorum uidi : que omnia quia misteriis huius prophetie ad exempla conueniunt prout potui huius expositionis elucidationi coaptare studui.*

[1277] An dieser Stelle ist *religio* in einem institutionellen Sinne zu verstehen. Er bezieht sich auf die kirchlichen und politischen Institutionen und deren Veränderungen.

[1278] Vgl. zur Einordnung des *exemplum* – Begriffs in die zeitgenössische Verwendungsweise v.a. bei Hugo von Sankt Viktor und Johannes von Salisbury Anm. 1043.

[1279] Hier sei noch einmal auf die Bedeutung Joachim von Fiores und seines Schülers, des Minoriten Alexander verwiesen, den KAMLAH, Apokalypse, S. 121 als maßgeblich beeinflussend für die Einbeziehung von Gegenwart und Zukunft in die Exegese erwähnt - allerdings etwas später als Radulfus, im frühen 13. Jahrhundert. Kamlah schreibt hier: „Da man die Ereignisse der Vergangenheit jetzt nicht allein in der Erfahrung, sondern auch in der Offenbarung zu finden meint, sieht man kein Hindernis, das dem natürlichen Sehen verschlossene Wissen um die Ereignisse der Zukunft auch aus der Offenbarung herzuleiten. Aus der Gegenwart des Exegeten schlägt die deutende Auslegung um zur Weissagung."

[1280] MR II, 19; LCL MS 25, fol. 32ra.

verstanden wird. Der Begriff der Prophetie tritt an verschiedenen Stellen als eine Interpretationsmöglichkeit auf. Er ist zunächst zu unterscheiden vom Typos und Antitypos, ebenso auch von der Allegorie, auch wenn diese Interpretation in den allegorischen Zweig der Auslegung gehört. Im Gegensatz zur Allegorie ist die Prophetie nicht eine bildliche, wörtliche und historische Existenz, deren wahre Bedeutung erst durch die Enthüllungen des oder der Antitypoi verstanden werden kann.[1281] Die Prophetie weist vielmehr – ob bewusst oder unbewusst – auf etwas hin, was geschehen wird, oder geschieht.[1282] Es geht bei der Prophetie also grundsätzlich um die Voraussage eines Ereigniszusammenhangs, während die Allegorie ein Teil des Ereignisses oder der Sache selbst beinhaltet.

Paul Michel beschreibt den *typos* oder die *figura* als eine „Realprophetie"[1283] des jeweiligen neutestamentlichen Antitypos, die er sog. „Wortprophetien" entgegenstellt.[1284] Diese Abgrenzung des Typos-Begriffs lässt sich sehr gut auf die Anwendung bei Radulfus Niger übertragen. Christus als der „neue oder wahre David", den Radulfus häufig erwähnt, braucht zwar David nicht, um seine volle Bedeutung zu haben, allerdings ist David notwendig für die biblischen Offenbarungen über Christus. Die Prophetie enthält eine Aussage der Vergangenheit (oder Gegenwart) über die Zukunft und zeigt dadurch gleichzeitig, was das Verständnis der Zukunft in der Vergangenheit, hier genauer in der Bibel ausmachte.[1285] Diese Art der Verwendung von Prophetie, die sie also im Kontext der typologischen Bibelauslegung als eine tatsächliche „Wortprophetie" versteht, kommt durchaus auch in den *Moralia Regum* vor, ist speziell in diesem Werk für Radulfus' Verständnis von Geschichte jedoch nebensächlich.[1286]

[1281] Zur Einordnung der Typologie – auch gegenüber etwa der Prophetie – im 12. Jahrhunderts in das Geschichtsverständnis stellte MÉGIER, Post biblical history of the Jews, S. 403 fest: „Old Testament people and events were supposed to signify or prophecise the accomplishments of the New Covenant, but they were not thought to provide their historical conditions or causes […] The relation by chronology provided an external frame more than a meaningful connection between events." In eben diese Tradition ist Radulfus Niger durchaus einzuordnen – seine Auslegungen und Typologien sind zwar gebunden an die Historizität der Ereignisse, allerdings völlig unabhängig von deren chronologischer Verbindung.

[1282] Vgl. HOLDENRIED, A., Implicit Future in the Old Testament: Hugh of St Victor and Peter the Chanter on the Propecies of Isaiah, (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 77/11) 2015, S. 55.

[1283] Dieser Begriff findet sich zuerst bei Erich Auerbach, der die „Figura" als „Realprophetie" definiert und dieses Verständnis besonders bei den Kirchenvätern findet, vgl. AUERBACH, Figura, S. 139ff.

[1284] Vgl. MICHEL, P., Einige Grundbegriffe der mittelalterlichen Bibelauslegung, in: Tiersymbolik, hg. v. DEMS., (Schriften zur Symbolforschung 7) Bern 1991, S. 209. Wobei diese Begrifflichkeit im Kontext der Exegeseforschung irreführend sein kann, da beide Prophetien nur durch das „Wort" überliefert sind. Die definierte Unterscheidung zwischen Prophetie und Allegorie ist da durchaus sinnvoller.

[1285] Vgl. HOLDENRIED, Implicit Future, S. 55. Interessant ist hier ergänzend der Prophetiebegriff Ruperts von Deutz, der diesen sehr stark in Verbindung mit der "*visio*" stellt, vgl. KAMLAH, Apokalypse, S. 107: „Der Visionär wird also durch die Vision nicht isoliert, sondern die Vision enthält schon selbst eine Rückbeziehung auf die Ecclesia, und zwar hier in den res, quas viderat, sofern diese res durch den intellectus zur „prophetia" werden sollen."

[1286] Vgl. z.B: MR XXII, 8; LCL MS 26, fol. 147va: *De Iezabel quoque prophetiam completam esse professus est.* Hier geht es um eine biblische Prophetie, die sich auch innerhalb der biblischen Erzählung erfüllt.

Die deutlichste Aussage trifft Radulfus am Ende seines Prologs der *Moralia Regum*, in dem er schreibt: „*Posset itaque ex predictis uideri liber hunc scriptis propheticis annumerandum . quoniam ipsa historia prophetia est : uerum sacius est beato Ieronimo consentire eumque agiographis connumerare.*“[1287] Diese reflexive Beobachtung sagt gleichzeitig einiges über die Selbsteinschätzung seiner Werke aus und „*ipsa historia prophetia est*“ definiert sehr eindeutig, dass er die Geschichte als Prophetie versteht, wodurch seine eigenen Schriften in der Tat von ihm selbst als prophetische Auslegungen verstanden werden müssen. Die Anmerkung, sie seien gleichzeitig nach Hieronymus auch hagiographisch, verweist wiederum auf die moralische Anleitung, die in diesen enthalten ist, könnte allerdings auch eine gewisse ironische Komponente beinhalten.[1288]

Der Begriff der Prophetie tritt bei Radulfus weiterhin im Kontext der Einleitung des fünften Buches der *Moralia Regum* auf. Darin schreibt Radulfus anfangs:

> „Die Zeiten der Kaiser und der Könige und die Taten, die sich unter ihnen ereignet haben, fügen wir bisweilen der gegenwärtigen Prophetie wie Beispiele bei, weil wir glauben, dass das Geheimnis der Geschichte eine Ordnung der über die Zeit hinweg hervorströmenden Dinge erkännen lässt in Bezug auf die größeren Ursachen der Dinge von der Geburt Christi an bis ans Ende der Zeit.“ [1289]

Er stellt damit eine Verbindung zwischen den *tempora imperatorum et regum* mit der *prophetia praesens* dar, deren Charakter sich nicht sofort erschließt. Erstere sollen im Sinne von *exempla* zur Entschlüsselung der Prophetie der Gegenwart dienen. Wie genau diese in der praktischen Ausführung aussieht, erklärt er im sich direkt anschließenden Satz:

> „[…] da wir das Einzelne dem Einzelnen anpassen, in dem Maße, in dem der Heilige Geist diese angeordnet hätte. Dieses überstiege nämlich allen belebten Intellekt und dies ist ein so schwieriges Geheimnis, damit nichts offenbart wird, außer durch den Heiligen Geist.“[1290]

[1287] MR Prolog; LCL MS 25, fol. 5vb.

[1288] Vgl. LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 139f. und EGGER, Pope without successor, S. 139. Lachaud sieht diese Aussage Nigers als maßgeblich an, indem sie interpretiert, dass es ihm vor allem darum ging, seine eigenen Erfahrungen in Verbindung mit der Bibel zu bringen: „[…] it is this definition and the desire to match the events told in the Books of Kings and his own experience of courts and gouvernment which explains why he constantly goes back and forth between Scripture and historical events, recent or not.”

[1289] MR V, Prologus; LCL MS 25, fol. 61vb: *Tempora imperatorum et regum et gesta que sub eis inciderunt interdum praesenti prophetie tanquam exempla supponimus . credentes historie misterium profiteri seriem temporaliter profluencium circa maiores causas rerum a natiuitate Christi usque in finem temporum.* Zur weiteren Analyse dieses Abschnitts vgl. Kap. 6.

[1290] Ebd. weiter, MR V, Prologus; LCL MS 25, fol. 61vb: *Uerumtamen de conscientia nostra palam confitemur : quia nequaquam rerum experiencia uel scientia sufficimus . ut singula singulis adaptemus . prout ea spiritus sanctus ordinauerit . hoc enim transcendit omnem animalem intellectum . et arduum adeo archanum est : ut non reueletur nisi per spiritum sanctum.*

Ein Schlüsselbegriff hierbei ist also die *prophetia praesens*, was wörtlich als gegenwärtige Prophetie verstanden werden kann. Ohne Zweifel bezieht sich Radulfus in seiner Verwendung dieses Begriffs auf die berühmte Darstellung im Ezechielkommentar Gregors des Großen. Für diesen „besteht das Wesen der Prophetie nicht in der Vorhersage des Künftigen, sondern in der Aufdeckung des Verborgenen."[1291] Wie die vorherigen Ausführungen zeigen, findet sich diese Betonung auch im Umgang Radulfus Nigers mit dem Begriff. Gregor schreibt in seiner ersten Predigt zu Ezechiel über die drei Formen der Prophetie, nämlich der Prophetie der Vergangenheit, der Prophetie der Gegenwart und der Prophetie der Zukunft.[1292] Er macht dabei sein Verständnis von der Prophetie deutlich, welche in erster Linie eine Erzählung über die Gegenwart beinhaltet:

> „*Occulta cordis eius manifesta fiunt, profecto monstratur quia per hunc modum prophetiae spiritus non praedicit quod futurum est, sed ostendit quod est. Quo autem pacto prophetiae dicatur spiritus, qui nihil futurum indicat, sed praesens narrat? Qua in re animaduertendum est quod recte prophetia dicitur, non quia praedicit uentura, sed quia prodit occulta. Rem quippe quamlibet, sicut ab oculis nostris in futuro subtrahunt tempora, ita ab oculis nostris in praesenti subtrahit causa*." [1293]

Radulfus übernimmt mit dem Begriff der *prophetia praesens* dieses Verständnis Gregors und macht also an dieser Stelle deutlich, dass er die Aufdeckung eben dieser gegenwärtigen Prophetie als Aufgabe seiner Exegese versteht. Gleichzeitig macht er deutlich, dass er die Bedeutung von Prophetien eben weder vorangig in der Erklärung der Zukunft sieht, noch eine allgemeine Erklärung der ganzen Geschichte durch diese für möglich hält. Demnach reicht nicht die Betrachtung der geschichtlichen Ereignisse für das Verständnis dieser aus, sondern muss immer in Verbindung mit der Auslegung der Heiligen Schrift erfolgen – ein Gedanke, den Radulfus ebenso von Gregor übernimmt.[1294]

Er könnte sich damit implizit auch gegen eine umfassende Erklärungsmöglichkeit der Geschichte wenden, die diese in ihrer Ganzheit, eben von Christi Geburt bis zum Ende erklären kann. Im Gegensatz dazu sieht er die Möglichkeiten des Begreifens und Verstehens als so

---

[1291] POTESTA, G. L., „Propheten, Propehtie", in LexMa 7, Stuttgart;Weimar 1994-1995, S. 252.

[1292] Gregor der Große, Homiliae in Ezechielem, 1, Ed. ADRIAEN (CSSL 142), S. 5: *Prophetiae tempora tria sunt, scilicet praeteritum, praesens et futurum. Sed sciendum est quod in duobus temporibus prophetia etymologiam perdit. Quia cum ideo prophetia dicta sit quod futura praedicat, quando de praeterito vel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit, quoniam non prodit quod venturum, est, sed vel ea memorat quae transacta sunt, vel ea quae sunt.* Über die *prophetia praesens* schreibt er*: Est etiam prophetia praesens cum res quaelibet non per animum, sed per absentem locum tegitur, quae tamen per spiritum denudatur. Et ibi fit praesens prophetantis animus, ubi per praesentiam non est corpus.*

[1293] Gregor der Große, Homiliae in Ezechielem, 1, Ed. ADRIAEN (CSSL 142), S. 5.

[1294] Vgl. Potestá, G.L., Prophetie als Wissenschaft. Das Charisma der Seher der Endzeiten, in Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen, hg. v. Pavlína RYCHTEROVÁ; Stefan SEIT; Raphaela VEIT, Berlin 2008, S. 278f.

defizitär an, dass er dem Menschen die Fähigkeit abspricht, aufgrund von *scientia* und *experientia* die Geschichte in ihrer ganzen Bedeutung fassen zu können. Es könnte darin auch ein gewisser Demutstopos enthalten sein, wahrscheinlicher ist jedoch eine Kritik an Autoren, die sich eine solche umfassende Einordnung der Geschichte anmaßen.

Denn die Bedeutung der Geschichte und damit auch die Enthüllung der *prophetia praesens*, so Radulfus, ist eben zu hoch, um sie mit dem Verstand zu erfassen und kann nur vom Heiligen Geist völlig offenbart werden. Seine eigene Herangehensweise, die er mit „*singula singulis adaptemus"* beschreibt, scheint ebenso wie das Vokabular wiederum sehr durch ein juristisches, vom Römischen Recht beeinflusstes Denken geprägt zu sein.[1295] Damit stellt er sich - ob nun bewusst oder unbewusst – gegen eine Denkweise, wie sie etwa bei Otto von Freising zu finden ist. Dessen Hauptverdienst wird eben gerade darin gesehen, dass er eine der bedeutenden vollständigen Analysen und Interpretationen des Geschichtsablaufs von seinem Anfang bis zu seinem Ende im frühen 12. Jahrhundert schuf.[1296]

Die Zugangsmöglichkeit zum Verständnis der Geschichte etwa bei Rupert von Deutz beruht maßgeblich auf dem Zugang über die *ratio*, durch die die Geschichte gelesen und eingeordnet werden kann.[1297] Diese allerdings, so Rupert, baut nicht auf einer menschlichen oder natürlichen Vernunft, sondern auf einer durch den Heiligen Geist geleiteten, „welcher allein dazu fähig ist, das Wirken Gottes in der Schöpfungsgeschichte wahr auszulegen."[1298] Hier findet sich der von Radulfus geäußerte Gedanke wieder, dass nur der Heilige Geist es vermag, die Geschichte ganz zu begreifen und nicht der *animalis intellectus*.[1299]

Auch seine eigene Zeit sieht Radulfus also als eine Weissagung oder deren Erfüllung im schon erwähnten Dedikationsbrief an die Kardinäle zum Beginn der *Moralia Regum*: „*Constat enim presentem historiam prophetiam esse . eamque uniuersitati rerum concurrere : usque in fines temporum* […]"[1300]. Auch hier klingt wieder das Verständnis der Prophetie im Sinne Gregors mit. Die gegenwärtige Geschichte spielt also eine Rolle als Prophetie von dem, was sich bis zum Ende der Zeiten enthüllt. Ebenso wie im Prolog zum fünften Buch spricht Radulfus hier wiederum von „*concurrere*", also einem Zusammenlaufen dieser Prophetien am Ende der

[1295] Das Verständnis der Behandlung des „Einzelnen einzeln" findet sich in diesen spätantiken Texten im juristischen Kontext häufig: vgl. etwa: Justinian, Institutiones II, XVII: *[…] sed quia sane commodius erat singulis causas singulis appelationibus distingui […]*; III, XIX: *[…] singulas enim res stipulari et ad singulas respondere debemus*.

[1296] Vgl. GOETZ, Otto von Freising, S. 8.

[1297] Vgl. ARDUINI, Rupert, S. 396.

[1298] Vgl. ebd., S. 397. Im Gegensatz zu Radulfus entwickelt Rupert von Deutz jedoch sehr wohl eine eigenständige Geschichtsphilosophie, die nämlich seine berühmte trinitarische Einteilung der Weltgeschichte enthält. Vgl. dazu KAMLAH, Apokalypse, S. 117, FN 2.

[1299] MR V, Prologus; LCL MS 25, fol. 61vb: *[…] ut non reueletur nisi per spiritum sanctum*.

[1300] MR Ep. Ded.; LCL MS 25, fol. 2ra.

Zeiten. Diese Ausrichtung auf das Ende der Welt verleitet ihn jedoch nicht zu eschatologischen Auslegungen. Viel eher als die Bedeutung für die Apokalypse scheint ihm die Bedeutung der Prophezeihungen für seine eigene Gegenwart von Belang zu sein.[1301]

Dieser moralische Aspekt der Prophetie zeigt sich an verschiedener Stelle. Im achten Kapitel des 22. Buches der *Moralia Regum* schreibt Radulfus: „*Cum enim impleri uidemus incipere quod prophetatum est prius : sine hesitatione cooperari poterimus ad eius complementum secundum praeuiam prophetie disciplinam . ut omnino consumentur ea fieri ceperunt*.“[1302] Das besondere hierbei ist, dass er davon spricht, durch das gegenwärtige oder zukünftige Handeln (er schreibt in der ersten Person Plural) das begonnen wird, was prophezeit wurde und gleichzeitig damit zur Vollendung dessen beigetragen werden kann, was in der „*praevia doctrina prophetiae*“ schon gelehrt wurde. Etwas weiter unten schreibt über den tropologischen Sinn, den Prophetien ihm zufolge haben (sollten), nämlich dem Ehrerweis gegenüber Jesus und den Heiligen: „*[…] et nequaquam ultra misteria huius historie : protenduntur significamenta ullius prophetie . nisi quatenus in gloria sanctorum adimplentur eternaliter sub magno Ihesu duce.*“[1303]

Neben dem Begriff der Prophetie tritt hier der Begriff der *exempla*, der Beispiele in den Vordergrund. Dieser kann – schon aufgrund der persönlichen Nähe – im Kontext der Verwendung bei Johannes von Salisbury verstanden werden.[1304] Johannes sah die Aufgabe der Geschichtsschreibung maßgeblich in der Darstellung ebendieser Sammlung von *exempla*, welche die Menschen eifriger in ihrer Gottesfurcht machen sollten.[1305] Die Geschichte wird dadurch zu einem maßgeblichen Träger von Argumenten für oder gegen bestimmte Entscheidungen. Die geschieht durch einen Analogieschluss zwischen einer Entscheidung der Gegenwart und einer der Vergangenheit, wie Peter von Moos herausarbeitete.[1306] Ebenso wie Johannes, ordnet Radulfus das historische Wissen als zweite Erkenntnismöglichkeit nach dem

[1301] Der eschatologische Aspekt der mystischen Exegese spielt grundsätzlich keine große Rolle in Nigers Exegese. COTTS, Exegesis of Violence, S. 291 unterstreicht das, indem er die überraschend seltenen Verweise in *De re militari* auf die Apokalypse des Johannes darstellt.

[1302] MR XXII, 8; LCL MS 26 fol. 147va.

[1303] MR Ep. Ded.; LCL MS 25, fol. 2va: „Und in keiner Weise werden die letzten Geheimnisse dieser Geschichte gezeigt, die irgendeine Weissagung anzeigen, wenn nicht damit es sich in der Ehre der Heiligen ewig erfüllt, unter dem großen Führer Jesus.“

[1304] Johannes von Salisbury schrieb die *Historia Pontificalis* vermutlich 1164 (vgl. CHIBNALL, M., John of Salisbury's Memoirs of the Papal Court, S. XXX.). Radulfus war nachweißlich 1166 mit Johannes in brieflichem Kontakt, (vgl. The Letters of John of Salisbury. Ed. MILLER, BROOKE, Letter 181 u. 182, S. 198-208) wodurch ein Austausch dieser Schriften und der Ideen als gesichert gelten kann.

[1305] Vgl. Johannes von Salisbury, Historia Pontificalis, Prolog, ed. CHIBNALL, M., London 1956, S. 3: *[...] et quasi propositis exemplis premii uel pene, reddant homines in timore Domini et cultu iusticie cautiores*.

[1306] Vgl. MOOS, Geschichte als Topik, S. 7: „Kern des Exemplum ist immer der Analogieschluss, mit dem aus empirischen oder historischen Daten eine fragliche praktische Entscheidung überprüft, bekräftigt oder abgelehnt werden kann, d.h. eine ‚Methode der Wirklichkeitsbewältigung'“.

Offenbarungswissen ein.[1307] Er führt dies sogar noch weiter, indem er das historische Wissen eben in den Dienst der Exegese stellt.
Er selbst sieht sich als Exeget in der Aufgabe, diese Geheimnisse eben dahingehend zu erleuchten, dass die geschichtlichen Ereignisse und Entwicklungen von ihm als Beispiele dieser Prophetien dargestellt werden.[1308] Diesen Auftrag, den er sich selbst als Exeget gibt, betont er im gleichen Brief ein zweites Mal, im Kontext der Bitte an die Kardinäle, ihn im Zweifel zu korrigieren: Dabei erwähnte er gleichzeitig seinen eigenen Anspruch an die Exegese, nämlich, wie schon eingangs erwähnt: „*Misteriis enim huiusmodi prophetie : futuris generationibus certa disciplina et continua ordinatur*“[1309].

Sowohl Prophetie, als auch *exempla* werden von Radulfus vorrangig in Kombination mit historisch-typologischer Exegese oder theoretischen Überlegungen über die exegetische Arbeit an sich verwendet. Die biblischen Geschichten bezeichnen demnach Prophetien späterer Ereignisse, welche sich zum Teil in Radulfus Nigers Vergangenheit, zum Teil in seiner Gegenwart und zum Teil in der Zukunft befinden. Diese Ereignisse enthalten gleichzeitig Antitypen biblischer Typoi und zielen in der exegetischen Erwähnung darauf hin, als moralische oder politische *exempla* zu dienen.

5.3.3. Die Entschlüsselung des *mysterium historiae*

Radulfus Niger hat sowohl in seinen Kommentaren als auch in seinen historiographischen Werken keine umfassende, tropologische Geschichtsphilosophie im Sinne eines Otto von Freisings oder auch eines Joachim von Fiores entwickelt. Sein Verständnis der Bibel und sein Umgang mit der Geschichte in Verbindung mit der typologischen Auslegung biblischer Geschichte eröffnet vielmehr einen philosophischen Zugang zur Geschichte, der einerseits stark exegetisch-typlologisch fundiert ist und andererseits einen explizit moralischen Ansatz enthält. Die Kommentare zu den Königsbüchern, die er ja markant mit *Liber Moralia Regum* betitelt hat, nehmen dabei eine Sonderstellung ein. Zum einen ist hier die erzieherisch-moralische Auslegung sehr viel stärker betont als in den anderen Kommentaren und zum anderen ist die Regierung und der Dualismus zwischen *regnum* und *sacerdotium* maßgeblicher Akteur dieses Kommentares.[1310]

[1307] Vgl. ebd., S. 11.
[1308] Vgl. beispielsweise PK VII, 3; LCL MS 27, fol. 100rb.
[1309] MR Ep. Ded.; LCL MS 25, fol. 2rb.
[1310] Vgl. dazu auch LACHAUD, Ralph Niger and the Books of Kings, S. 125.

Eine besonders markante Darstellung seines historisch-allegorischen Denkens findet sich in der bereits erwähnten Einleitung zum ersten Teil der *Moralia Regum*. Seiner allgemeinen Darstellung der Geschichte als sichtbare Ausformungen des Wirken des Heiligen Geistes folgt eine Darlegung darüber, wozu er diese Auslegung der Königsbücher macht und was ihr Nutzen ist, nämlich: „*Utilitas enim huius operis est : erudicio presentis uite . ut consideratis meritis gestorum . que in historia continentur : utilia et licita sequamur . et inhibita declinemus.*"[1311] Der schon in der Einleitung dargestellte angestrebte Nutzen seines Werkes wird hier als die Erziehung durch die Geschichte angegeben. Diese Begründung könnte ebenso im Prolog eines historiographischen Werkes stehen. Dennoch bezieht er auch hier die erste, biblische Ebene mit ein, da er in seiner moralischen Auslegung von den Werken der biblischen Figuren ausgeht, welche sich dann in den Ereignissen der Geschichte fortsetzen. Die Lehre aus der Geschichte, also ihr Nutzen, formuliert er in der ersten Person Plural, als „damit wir das Nützliche und Erlaubte nachahmen und das Verbotene meiden". Im Kontext der vorher und nachher genannten Themen der *Moralia Regum*, nämlich im allegorischen Sinne den Veränderungen des *status religionis* und *status regiminum*, also des Zustands der religiösen und politischen Entitäten[1312] ist dieser moralische Appell des Lernens aus der Geschichte offensichtlich nicht nur auf das Individuum, sondern vor allem auf Kirche und Regierung bezogen und somit politisch zu verstehen. [1313] Im Handeln der Könige sieht Radulfus eine enge Verbindung zu den Prophezeiungen von Jesaja, Ezechiel, Jeremia und Daniel.[1314] Während die Abfolge der Propheten die *varietates religionum*, also die verschiedenen Arten kirchlicher Institutionen darstellen, durch die der Heilige Geist sich offenbart, bezeichnet die Abfolge der Könige die verschiedenen *status* der Herrschaft, und zwar sowohl der geistlichen, als auch der fürstlichen.[1315]

Diese Perspektive wird schon in der in der Einleitung enthaltenen Periodisierung der nachbiblischen Geschichte deutlich von ihm konkretisiert. Er geht dabei so vor, dass er die vier Bücher der Könige als Präfigurationen nachbiblischer Geschichte auslegt. Er beginnt damit, die

[1311] MR, Einleitung; LCL MS 25, fol. 5rb.
[1312] Ebd.: *Secundum allegorem . status religionis et regiminum . usque in finem temporum.*
[1313] Siehe dazu auch etwas weiter oben in MR, Einleitung; LCL MS 25, fol. 5rb: *[…] Jeremiam prophetam . uel Esdram scribam . in prophetiam praesentis eui usque ad finem mundi : ut intelligatur mutations religionis et regiminum et temporum . uariari oportere . per profectus et defectus hominum : secundum historie praesentis significatmentum.*
[1314] Vgl. LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 137.
[1315] MR, Einleitung; LCL MS 25, fol. 5rb-5va: *Modus materie spiritualiter : de historia formatur . et tanquam de uellere Gedeonis : exprimitur humor salutaris . ad irrigationem terre nostre mortalitatis . per subitas enim exiliencium prophetarum successiones : varietates religionum accipimus : que spiritu sancto producente . in medium prodierunt uel produre sunt postmodum : usque in finem temporum . et differentes status eorum : sed et status regiminum . tam praelatorum . quam principum : interpretamur per successiones regum usque ad iudicium.* Vgl. zur Auslegung dieser Stelle Kap. 5.3.2.

Aufteilung seines Werkes in vier Bände in eine allegorische Verbindung mit der Lehre der vier Evangelien zu stellen, die in den vier Erdteilen in mystischer Form, und *sub figuris misticis* enthalten ist.[1316]

Die erste Phase beschreibt die Zeit Sauls, die er als *imperium synagogae*, also als Zeit der jüdischen Vorherrschaft auslegt. Diese gehe über in die zweite Phase, nämlich die Herrschaft Davids, die in ihrer nachbiblischen Erfüllung mit Christi Geburt – also der Geburt des *verus David* – beginnt und in der sich das Reich Christi ausbreitete. Diese Phase wird dann weitergeführt in der Missionsarbeit und der Verfolgung der frühen Kirche. Die dritte Phase, die Herrschaft Salomos ist die Phase des Friedens in der Kirche, die mit der Befreiung der Kirche auf der ganzen Welt beginnt.[1317] Radulfus nennt an dieser Stelle Kaiser Konstantin nicht explizit, jedoch an verschiedenen anderen Stellen seiner Kommentare, die dessen Regierung als Wendepunkt von der zweiten zur dritten Phase kennzeichnen.[1318] Er beendet diese Aufzählung indem er über die folgenden Königreiche schreibt: „*Per regna sequencium regum . usque ad Sezechiam ultimum significantur status ecclesie diuersorum temporum . proficientis uel declinantis circa religionem . et circa regnum usque ad iudicium quod erit in fine temporum*".[1319] Seine eigene Zeit ordnet er also in diese letzte, dynamische Phase ein, dem Zustand der Kirche in den verschiedenen Zeiten, in denen die Kirche unter den Religionen und den Reichen zunimmt oder sich auch verkleinert. Diese Phase endet erst mit dem Jüngsten Gericht am Ende der Zeit. Radulfus verwendet den Begriff des *status* im Kontext seiner Ausführungen im *Liber Moralia Regum* sowohl im Zusammenhang mit den verschiedenen schon genannten (und weiteren) historischen *status*,[1320] als auch allgemein als Begriff des *status communis*, hier insbesondere im Zusammenhang mit der Entwicklung des Römischen Rechts.[1321] Dieses, so wird in seiner Auslegung der Absalom-Geschichte deutlich, spielt für die

[1316] MR, Einleitung; LCL MS 25, fol. 5va: *Notandum uero quod series huius uoluminis in quatuor tomos expanditur . unde mistice datur intelligi : quod evangelii disciplina . que in quatuor mundi partes seminatur : sub figuris misticis in eo contineatur.*

[1317] MR, Einleitung; LCL MS 25, fol. 5va: *In regno quippe Saulis : sinagoge imperium significatur . quod Christo nascente . transiit ad misticum et uerum David. In regno enim David : regnum Christi exprimitur . et in persecutionibus eius : labores ecclesie primitiue considerantur. In regno uero Salomonis : designatur status ecclesie dilatate pacificus . nacta libertate professionis fidei christiane per uniuersum orbem.*

[1318] Vgl. etwa: MR XIII, 17; LCL MS 26, fol. 10va. Vgl. auch BUC, Exégèse et pensée politique, S. 152.

[1319] Im Anschluss an den Text aus Anm. 1317, MR Einleitung; LCL MS 25, fol. 5va.

[1320] Vgl. dazu die Ausführungen zum *status Karoli* oder zum *status Ahab* bei BUC, Exégèse et pensée politique, S. 149f: „Les Carolingiens – Radulphus le dit et le répète sont l'exemple-type du "status Achab", du régime politique le plus néfaste dans l'histoire de la Chrétienté, signifié par le règne d'un roi idolâtre, mari de Jézabel, et assassin de Naboth dont il convoitait la vigne. Ceux-ci et d'autres à leur ressemblance tuèrent le Naboth de l'Eglise romaine quand ils la forcèrent par leurs persécutions à faire cette donation irrégulière des investitures. […] Charles – comme Achab – s'est certes repenti de ses péchés sur la fin (Radulphus fait allusion à la légende de saint Gilles) et a construit maintes églises, reportant le châtiment divin sur la génération de ses petits-fils ; l'empereur (ut creditur) est parmi les saints."

[1321] Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. 4.9.

Veränderung des *status communis* innerhalb der Geschichte eine ausschlaggebende Rolle. Der Zustand der Gesellschaft, der historische *status* entwickele sich dabei sowohl positiv als auch negativ im Spannungsfeld zwischen Religion und Reich (*proficientis uel declinantis circa religionem et circa regnum).*

Radulfus schildert hier eine Einteilung der Geschichte in vier Phasen, die vermutlich weniger den Anspruch einer vollständigen Erfassung der Phasen der Geschichte im Sinne einer ganzheitlichen Geschichtsphilosophie innehat, sondern vielmehr die Geschichte als Material für die Auslegung der Bücher der König vorauswertet. Damit gibt er diesen Königsbüchern, die den ausführlichsten Teil seiner Exegese ausmachen, eine besondere Bedeutung. Sie werden dadurch in gewisser Weise prophetische Bücher.[1322] Er selbst bezeichnet sie in seinem Numerikommentar als prophetisch, wenn er schreibt: „*hec autem determinantur in moralibus nostris super librum regum : cui concurrunt et obseq[u]untur omnes attestationes prophetarum . a natiuitate Christi usque in fines omnium temporum.*“[1323]

Diese Art der Darstellung der Geschichte, die die Zeit des Alten Testamentes als prophetische „Vorerzählung“ der Geschichte seit Christus auswertet, findet die engste Parallele wohl in der Auslegung, die Joachim von Fiore in seinem *Liber de concordia novi ac veteris Testamenti* vornimmt.[1324] Insbesondere die exegetische Verbindung der biblischen Regentschaften mit historischen Regentschaften durch den Begriff des *status*, erinnert stark an Joachim.

Auch Frédérique Lachaud verwies darauf, dass auch das Verständnis Nigers von Prophetie in seiner Zeit nicht völlig ungewöhnlich ist und unterstrich den Einfluss durch die Ideen Joachim von Fiores.[1325] Bedeutsam für Joachim ist dabei vor allem, dass er seine eigene Exegese, wenn nicht als Prophetie, dann doch als mit einer besonderen Sendung Gottes versehen verstand, die

---

[1322] Vgl. BUC, Exégèse et pensée politique, S. 151, legt diese Aufteilung aus als Prophetie und Erklärungsmuster der Auseinandersetzungen zwischen *regnum* und *sacerdotium*: „Elle a pour function non de sanctifier les rois mais de faire comprendre les tensions toujours virtuelles entre regnum et sacerdotium, et les configurations différentes sous lesquelles elles peuveunt se manifester“.

[1323] NK IV, 36; LCL MS 23, fol. 50va.

[1324] Vgl. BUC, Exégèse et pensée politique, S. 151. Der Einfluss Joachim von Fiores auf die Werke Nigers wurde zuletzt von Christoph EGGER, Pope without successor, S. 161f. und vorher schon von SCHMUGGE, De re militari, S. 31 nachgewiesen. Trotz dieser Kenntnis der Werke Joachims übernimmt Radulfus jedoch nicht etwa seine Einteilung der Geschichte in die drei *status*, die nach der Trinität geordnet die Geschichte strukturieren. (vgl. dazu DANIEL, R., Joachim’s unnoticed Pattern of History: The second Diffinitio, in: Joachim of Fiore and the influence of Inspiration. Essays in Memory of Majorie E. Reeves (1905-2003) hg. v. WANNENMACHER, J., Berlin 2013, S. 4f.).

[1325] Vgl. LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 139 und EGGER, Pope without successor, S. 161. Zur Einordnung dieser Idee der “history as prophecy” vgl. SOUTHERN, R.W., Aspects of the European Tradition of Historical Writing: 3 History as Prophecy, (Transactions of the Royal Historical Society 5/22) 1972, S. 159-180. Hierbei müsste jedoch bei einer genaueren Untersuchung das Verhältnis zwischen Joachims *figura* und dem Begriff der Prophetie untersucht werden, also das typologische Denken mit dem prophetischen Ansatz in der Exegese verglichen werden. AUERBACH, Figura, S. 140, definiert *figura* folgendermaßen: „Figura ist etwas Wirkliches, Geschichtliches, welches etwas anderes, ebenfalls wichtiges und Geschichtliches darstellt und ankündigt“.

es ihm ermöglichte durch seinen *intellectus spiritualis* die Schrift authentisch zu verstehen.[1326] Joachim, wie auch Radulfus sind dabei wiederum beeinflusst von der Exegese des Rupert von Deutz, welcher der Prophetie innerhalb seiner gesamten symbolischen Exegese und nicht nur in den Kommentaren zu den zwölf kleinen Propheten eine außerordentliche Rolle zumaß.[1327] Joachim versucht jedoch mit seinem trinitarischen Geschichtsbild eine umfassende Darstellung des Geschichtsablaufes anhand eben dieser biblischen Auslegungen, die Radulfus in dieser systematisierten Form nicht anstrebt – Radulfus geht es vielmehr um die darin implizierten moralischen beziehungsweise politischen Aussagen.[1328]

Ebenso wie bei den verschiedenen allegorischen Auslegungsvarianten, die er bei einigen Bibelstellen alternativ anbietet, geht er auch mit derartigen geschichtlichen Periodisierungsansätzen nicht dogmatisch um. Die prophetische Gliederung der Geschichte nach den biblischen Königen dient ihm dazu, einen bestimmten Aspekt der Geschichte und ihrer moralischen Verfasstheit deutlich zu machen. Gleichzeitig verwendet er in seiner historiographischen Arbeit etwa das Modell der sechs Zeitalter und ist auch darin in seiner zeitlichen Einteilung der Phasen nicht ganz konsistent, wie Jay Rubenstein darlegt.[1329]

Radulfus Nigers Verständnis darüber, was *historia* für ihn im Kontext der Bibelauslegung bedeutet, vertieft sich weiterhin in der bereits im Kontext der Darstellung seines *prophetia*-Begriffs dargestellten kurzen Einleitung zum fünften Buch der *Moralia Regum*:

> „Die Zeiten der Kaiser und der Könige und die Taten, die sich unter ihnen ereignet haben, fügen wir bisweilen der gegenwärtigen Prophetie wie Beispiele bei, weil wir glauben, dass das Geheimnis der Geschichte eine Ordnung der über die Zeit hinweg hervorströmenden Dinge in Bezug auf die größeren Gründe der Dinge von der Geburt Christi an bis ans Ende der Zeit erkennen lässt.“[1330]

In dem Ausdruck *series*, den er hier verwendet, deutet sich ein lineares Geschichtsbild an. Schon in seinem Brief an die Kardinäle tritt dieser Ausdruck das erste Mal auf, wenn er mit impliziter Kritik an anderen Texten oder Predigten deutlich macht, dass es ihm wichtig sei, die

---

[1326] Vgl. STECKEL, S., Ein berennendes Feuer in meiner Brust, in: Prophetie und Autorschaft, Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung, hg. v. Christel MEIER; Martina WAGNER-EGELHAAF, Berlin 2014, S. 142.

[1327] Vgl. ARDUINI, Rupert, S. 405 und S. 416f, vgl. zum Einfluss Ruperts auf Joachim auch KAMLAH, Apokalypse, S. 101.

[1328] Vgl. KAMLAH, Apokalypse, S. 116f. spricht über die „Macht, die das MA durch die Offenbarung der Geschichte gegenüber hatte“, welche Joachim in vorher ungekannter Art bewusst machte. Vgl. zur Prophetie in Ruperts Geschichtsverständnis Kap. 2.3.4.

[1329] Vgl. RUBENSTEIN, Nebuchadnezzar’s Dream, S. 160.

[1330] MR V, Prologus; LCL MS 25, fol. 61vb: *Tempora imperatorum et regum et gesta que sub eis inciderunt interdum praesenti prophetie tanquam exempla supponimus . credentes historie misterium profiteri seriem temporaliter profluencium circa maiores causas rerum a natiuitate Christi usque in finem temporum*. Vgl. die Ausführungen dazu auf S. 334. Eine vollständige Transkription des Kapitels findet sich im Anhang.

Geschichte in einer kontinuierlichen *series* darzustellen.[1331] Er meint an dieser Stelle damit zum einen also eine (historische) Abfolge, zum anderen jedoch die damit verbundene Ordnung, in der sich die Ereignisse einfinden. Er verwendet den Begriff *series* auch im Prolog der zweiten Handschrift des *Liber Moralia Regum*, der MS 26, im Zusammenhang mit der Darstellung der biblischen Geschichten. Er macht dabei deutlich, dass es sich bei den Erzählungen der Samuel- und Königsbücher um eine einzige Geschichte handelt, weshalb er die Kommentare alle unter einem zusammenfassenden Titel verfasst hat („*Unde et ego sub unius nominis et tituli nuncupatione totius historie seriem deputaui"*).[1332] Die Aufteilung der *Moralia Regum* in zwei Handschriften erklärt er darin mit der praktischen Begründung, dass diese dadurch leichter zu tragen seien: „*Uerumtamen expositionis eius uolumen diuidi licere estimaui quatinus licet unus sit liber diuisus tamen in partes facilius baiuletur."*[1333]

Auch Otto von Freising verwendet diesen Begriff, *series*, gleich zu Beginn des ersten Kapitels des ersten Buches seiner Chronik. Otto schreibt: „*Gestarum rerum ab Adam protoplasto usque ad tempus nostrum seriem executurus primo ipsum quem habitat genus humanum, orbem, sicut a maioribus accepimus breviter distinguamus*."[1334] In dieser von Orosius übernommenen Einleitung verwendet Otto *series* also ganz ähnlich wie Radulfus als Begriff für die Anordnung oder den Verlauf der geschichtlichen Ereignisse. Die Geschichte wird also zunächst einfach dargestellt als die Abfolge von etwas, das bei Radulfus genauer beschrieben wird als das *temporaliter profluens*. Das *mysterium historiae* bezeichnet daher die Reihe oder Abfolge des sich in der Zeit Herausbildenden, nämlich dessen, was die *maiores causa rerum* sind. Radulfus versteht die Geschichte als die zeitliche Ausformung dessen, was die „bedeutenden Angelegenheiten der Dinge" beinhalten, seit der Geburt Christi. Der oben schon erwähnte, folgende Abschnitt des Prologs ist von Bedeutung hinsichtlich seiner methodischen Reflexion:

> „Gewiss bekennen wir unverhohlen nach unserem Gewissen: weil wir keineswegs in der Erfahrung oder der Kenntnis der Dinge genügen, da wir das Einzelne dem Einzelnen anpassen, in dem Maße indem der Heilige Geist diese angeordnet hätte. Dieses

[1331] Vgl. MR Ep. Ded.; LCL MS 25, fol. 2rb: *Et merito . quia continuam omnino aliam expositionem librorum regum nec uidit neque ab aliquo ueterum factam esse audiui. Intercisos enim sermons uel omelias uelud in panniculos historiam scindentes . et nullus continuationis seriem preferentes : sufficere non estimaui*. Vgl. dazu auch LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 139f.

[1332] MR, Prologus de libri diuisione; LCL MS 26, fol. 1ra: *[…] et Malachim hebrei diuidunt nominibus et titulis et uoluminibus. Ecclesia uero propter hystorie continuationem de successionibus regum Israel et Iuda usque ad Sezechiam ultimum : totam seriem successionis regiminum appellat una nuncupatione libri regum. Unde et ego sub unius nominis et tituli nuncupatione totius historie seriem deputaui. Ueruntamen expositionis eius uolumen diuidi licere estimaui : quatinus licet unus sit liber : diuisus tamen in partes facilius baiuletur. Tali enim diuisione licentia non adimitur . ei qui uoluerit tanquam unius hystorie . et uno uolumine unam expositionem contexere : quominus diuisa prius coniungat . uel etiam pluralius diuidat . dum tamen hystorie continentiam non scindat.* Vgl. dazu LACHAUD, Ralph Niger and the Book of Kings, S. 133.

[1333] Vgl. ebd.

[1334] Otto von Freising, Chronik I, 1, Ed. LAMMERS, 2011, S. 60, Z. 1ff.

überstiege nämlich allen belebten Intellekt und dies ist ein so schwieriges Geheimnis, damit nichts offenbart wird, außer durch den Heiligen Geist.“[1335]

Er stellt hier zum einen klar, dass der Mensch kein lückenloses Wissen über die Evangelien und auch die Geschichte vorweisen kann und beschreibt die Notwendigkeit, jeweils die Einzelfälle einzeln zu betrachten und die Auslegung dementsprechend anzupassen. Indem er erklärt, bei diesen Lücken auf das Wirken des Heiligen Geistes zu bauen, schafft er seiner eigenen Interpretation gleichzeitig eine legitimatorische Basis und durch das Eingeständnis seiner Kenntnislücken einen Ausweg für mögliche Fehler. Er wendet sich damit, wie oben argumentiert, implizit auch gegen eine ganzheitliche Geschichtsphilosophie im Sinne eines allgemeinen Erklärungsversuches, sondern bezeichnet das *singula singulis adaptare* als seinen gangbaren Weg der historischen Exegese.

Sein erster „Arbeitsschritt“ bei der Exegese ist daher die Kenntnis der Fakten über die Geschichten der Bibel und der Zeit danach. Hier ist sehr deutlich der Einfluss der viktorinischen Schule bemerkbar.[1336] Hugo von Sankt Viktor forderte, wie oben dargelegt, vor der Exegese eine notwendige ausführliche Kenntnis der Geschichte. Ehlers schreibt dazu: „Der gelehrte Betrachter musste den Geschichtsverlauf sorgfältig beobachten, exegetisch tätig sein, und aus der Schriftexegese, die Hugo in bisher nicht gekannter Weise mit Sachwissen verbunden betrieb, wurden die Methoden abgeleitet, mit denen Geschichte sich theologisch aufbereiten ließ.“[1337] Die Chroniken Nigers sind mit eben diesem Anspruch einer sorgfältigen Darstellung der geschichtlichen Abläufe geschrieben worden.[1338] Darin zeigt sich das Bewusstsein Nigers, dieser Grundlage zu bedürfen und darauf seine typologische Interpretation zu bauen.[1339] Die Umstände der Entstehung der Schrift (Ort, Zeit und Person) bildeten dabei schon bei den frühen Kirchenvätern die Ausgangslage ihrer Kommentare, werden aber erweitert durch die Einbeziehung der Bedeutung nachbiblischer Geschichte und einer systematischen

[1335] MR V, Prologus; LCL MS 25, 61vb: *Uerumtamen de conscientia nostra palam confitemus : quia nequaquam rerum experiencia uel scientia sufficimus . ut singula singulis adaptemus . prout ea spiritus sanctus ordinauerit . hoc enim transcendit omnem animalem intellectum . et arduum adeo archanum est : ut non reueletur nisi per spiritum sanctum*.

[1336] Vgl. dazu SCHMUGGE, De re militari, S. 39.

[1337] EHLERS, Hugo von Sankt Viktor, S. 2.

[1338] Vgl. KRAUSE, Chronica, S. 34f; MÜNSTER-SWENDSEN, Lost Chronicle, S. 197 schreibt über den Stil: […] Ralph’s longest historical work […] is a traditional universal chronicle written in a fact-oriented and somewhat arid style.”.

[1339] Hugo übernimmt für diese dreistufige Exegese das Bild der Erbauung eines Hauses von Gregor dem Großen (aus den *Moralia in Hiob*), vgl. HARKINS, F., Reading the Work of Restauration. History and Scripture in the Theology of Hugh of St Viktor, (Studies and texts 167) Toronto 2009, S. 167: „Quoting from Gregory, Hugh instructs the biblical user thusly: ‘Therefore, as you are about to build, ‘first lay the foundation of history, then through figurative meaning build the structure of your mind into an arc of faith. Finally, however, through the love of morality paint the edifice as with the most beautiful color.”

Interpretation derselben.[1340] Die im 11. Jahrhundert noch weitestgehend vorherrschende Separierung chronistischer Arbeit von geschichtsphilosophischen Überlegungen, die ein prominentes Ende bei Otto von Freising fand, wird hier von Radulfus Niger – wenn auch erst Ende des 12. Jahrhunderts – in origineller Konstellation mit Exegese verbunden.[1341] Er arbeitet gleichzeitig in seinen Chroniken ohne erkennbare geschichtsphilosophische Intention und entwickelte in der Bibelkommentierung zumindest implizit eine eigene Geschichtsphilosophie.[1342]

Diese baut eben maßgeblich auf den Erkenntnismethoden auf, die durch die Exegese zugänglich werden. Auch hier ist der Einfluss Hugos deutlich zu bemerken, der selbst die Exegese der Heiligen Schrift als Schlüssel für das Verständnis historischer Abläufe begriff.[1343] Diese Methoden ermöglichen es ihm jedoch keineswegs darin ein deutliches, einfaches Geschichtsverständnis herauszulesen. Radulfus selbst schreibt dazu in seiner eingangs schon zitierten Einleitung des fünften Buches der *Moralia Regum*:

> „Doch wir betrachten wie durch einen Spiegel in Rätseln spärlich, was wir gelesen und gehört haben über die Geschichten, die im Evangelium zusammentreffen und wir fügen aus der Annahme heraus so viel beispielhaft in die gegenwärtige Geschichtsschreibung ein, weil wir glauben und raten, dass ein Hinweis der Geschichte in der Anordnung der über die Zeit hinwegströmenden Dinge zu suchen ist und besonders in Bezug auf die Angelegenheiten und Geschäfte der Regierungen."[1344]

[1340] Vgl. HARKINS, Reading the Work of Restauration, S. 15: „Early medieval exegetes and teachers such as Gregory the Great and Bede maintained that who (persona), where (locus) and when (tempus) were the three „circumstances" necessary for understanding any sacred text. Hugo receives this centuries-old exegetical tool, but expands ist applicability beyond a single biblical text or book to Sacred Scripture as a whole and the salvation history it recounts. In fact, as we will see in the following analysis of this Chronicon, Hugh uses this exegetical technique of circumstantiae to outline biblical and post-biblical historia, which lies at the root of his entire plan of education and formation of the novices and other students at the School of St. Victor."

[1341] Vgl. GÖTZ, Geschichtsbild Otto von Freising, S. 12.

[1342] Vgl. dazu oben, Kap. 5.1.: Geschichtsbild in *De re militari* und den Chroniken. Dabei ist Geschichtsphilosophie hier allgemein verstanden als das Verständnis der Geschichte und die Bewertungsebenen, die an diese gestellt werden – nicht eben unbedingt als ein geschlossenes und strukturiert aufgeteiltes Geschichtsbild wie es Otto von Freising aufbauend auf Augustinus schaffte. GÖTZ, Geschichtsbild Otto von Freising, S.5 betont hierin, dass ein Geschichtsbild durchaus eine Zukunftsperspektive einbeziehen kann, und Geschichtsbild auch „Geschichtlichkeitsbewusstsein" einschließt: „Er (der Begriff) umschließt hier zumindest zwei Aspekte, nämlich einmal die systematische Interpretation, Verarbeitung und Beurteilung der bisher abgelaufenen Geschichte (Vergangenheit), zum anderen aber auch die Vorstellung von Geschichte als Prozess, von ihren Anfängen, ihrem Ablauf, Wesen , Ziel sowie von ihren Bedingungen und Kausalitäten (Geschichtswirkenden Kräften).". Diese Definition von „Geschichtlichkeitsbewusstsein" wird hier als Vergleichsmoment übernommen.

[1343] Vgl. SMALLEY, The Study of the Bible, S. 90.

[1344] MR V, Prolog; LCL MS 25, fol. 61vb: *Nos tamen uelud per speculum in enigmate tenuiter intuentes que legimus et audiuimus de historiis concurrentibus euangelio . ad praesentem historiam de coniectura tantum exemplariter applicamus . credentes . et sugerentes significamentum historie quaerendum esse de serie rerum temporaliter fluentium . et maxime circa causas et curas regiminum.* Vgl. dazu. Anm. 25.

Das, was die Evangelien, also die *scriptura sacra* enthalten, kann also ihm zufolge nur stückhaft, im Spiegelbild und in Rätseln erfasst werden. Hier übernimmt er die Bezeichnug „*per speculum et in aenigmate*“ aus dem ersten Korintherbrief, in dem Paulus die Wahrnehmungsmöglichkeiten der diesseitigen Welt der Schau Gottes gegenüberstellt. Es besteht für die Geschichte also nur eine teilweise Erkenntnis (*ex parte*).[1345]

Die Bibel erschließt sich nicht selbst, sondern muss interpretiert werden. Der erste Schritt ist dabei, dass die Geschichten des Alten Testaments in den Evangelien „*concurrere*“, also umgekehrt die Evangelien das Interpretationsmuster für die Geschichten des Alten Testaments liefern. Damit ist die klassische typologische Vorgehensweise bezeichnet. Der nächste Schritt ist das „*ad praesentem historiam applicare*“, verstanden als die Annäherung oder Anbindung dieser Geschichten an die Gegenwart. Dies geschieht bei Radulfus dadurch, dass das *significamentum historiae* untersucht wird, also die Bezeichnungen eben dessen, was „zeitlich geflossen“ ist, also der Vergangenheit. Einen ähnlichen Kommentar macht Radulfus nochmal im achten Kapitel des 22. Buches der *Moralia Regum*, also in einem völlig anderen biblischen Kontext. Er schreibt hier: „*Ecce, quodammodo ex propositis uerbis Ihesu nobis suggeritur praesentis historiae seriem coaptandam esse profluentibus euentibus rerum.*“[1346]. Ebenso wie der vorherige Absatz kann dies verstanden werden als das Verständnis einer Notwendigkeit der Einordnung seiner eigenen historischen Gegenwart in den Lauf der Geschichte. Wiederum spricht er von den *profluentes eventus* und *serie*, was sein Verständnis der Geschichte als Ablauf unterstreicht. Während er im Prolog des fünften Buches das Verb „*applicare*“ verwendet, benutzt er jetzt „*coaptare*“, was inhaltlich sogar eine Steigerung darstellt. Gemeint ist hier wiederum die Anpassung oder das Zusammenbringen der einzelnen Ereignisse in den Zeitfluss. Dem Geschichtsbild einer Abfolge wird damit die typologische Einordnung der Geschichte durch die Zuordnung an biblische Geschichten zur Seite gestellt. Dieses Vorgehen, welches Radulfus hier bezeichnet, ist ihm zufolge besonders relevant bei der Untersuchung politischer Fragen.

Der Zugang Radulfus Nigers zur Geschichte ist nicht als eindeutiges, stringentes Geschichtsbild zu fassen. Zwar versteht er die Geschichte im Sinne einer *series*, als Abfolge geschichtlicher Ereignisse, belässt es jedoch innerhalb seiner Exegese nicht dabei, sondern sieht die Aufgabe des Exegeten darin, das Geheimnis der Geschichte zu entschlüsseln mit dem Ziel der *erudicio praesentis vitae*. Dieses Aufdecken des Geheimnisses geschieht auf verschiedene Weise. Ein Aspekt dieser Entschlüsselung ist die Aufteilung der Geschichte nach *status*, welche sich

[1345] Vgl. 1 Kor 13,2: V*idemus nunc per speculum in aenigmate tunc autem facie ad faciem nunc cognosco ex parte tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.* Zur weiteren Auslegung dieser Stelle vgl. Kap. 6.
[1346] MR XXII, 8; LCL MS 26, fol. 147va.

historisch an den vier Königsbüchern festmachen und den jeweiligen Zustand der Geschichte vorrangig in das Spannungsfeld zwischen *regnum* und *sacerdotium* einordnen.
Seine eigene Methodik beschreibt er im Anpassen der einzelnen historischen Ereignisse an die biblischen Präfigurationen, aus der sich eine typologische Systematisierung der Geschichte ergibt, die er der chronologischen Aufteilung der *historia* zur Seite stellt.

5.4.Historia und Allegoria: Instrumente der Entschlüsselung – Zusammenführung

Die *historia* nimmt im Werk Radulfus Nigers einen Angelpunkt zwischen seiner Bibelexegese und seinem politischen Denken ein. Seine Arbeitsweise ist dabei maßgeblich beeinflusst durch einige der großen exegetischen Autoren des zwölften Jahrhunderts und verbindet verschiedene Aspekte dieser Ideen in origineller Weise. Seine starke viktorinische Prägung bleibt ausschlaggebend für seinen Umgang mit der Bibel, seine Kommentare sind jedoch durch die politische Ausrichtung der Werke seines Freundes Johannes von Salisbury oder die Diskussionen im Umfeld Petrus Cantors ebenso beeinflusst wie von seiner auf Systematik drängende rechtliche Ausbildung.
Die intrinsische Verbindung zwischen der Geschichte des Individuums und der Geschichte der Menschheit, bot bereits für Otto von Freising ein Erklärungsmuster für die Geschichte. Hugo von Sankt Viktor ging viel tiefer auf diese theologische Verbindung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft ein und setzt sie schließlich als Brücke zwischen *allegoria* und *historia* ein – die Einbeziehung der nachbiblischen Geschichte und Gegenwart als Weiterführung des Neuen Testaments in die typologische Auslegung ist danach deshalb möglich, weil der einzelne Christ, ebenso wie die christliche Gemeinschaft quasi lebendige Weiterführung des biblischen Buchstabens sind. In dem von Otto und Hugo geprägten Geschichtsverständnis, in dem die Geschichte „*per similitudines visibilium rerum […] ad invisibilia*“ verweist, findet diese ihre Legitimation als Offenbarungsquelle. Auf dieser theologischen Grundlage kann Radulfus die innere Verbindung von Einzelnem und Gemeinschaft in seinem römischen Denken systematisieren als Verbindung von *privatus* und *publicus* und nutzt dies, um aus der moralischen Auslegung der Bibel eine politische Auslegung zu machen. Dabei orientiert sich dieser moralisch-politische Ansatz an der historiographischen Zielsetzung Johannes von Salisburys, welcher sein Werk mit dem Ziel der Veränderung der Gesellschaft schreibt. Aus dieser Zielsetzung heraus übernimmt Radulfus von Johannes auch in ähnlicher Weise dessen Ansatz, die Entschlüsselung der *signa* Gottes in der Geschichte mit Hilfe von *exempla* vorzunehmen. Er nutzt diese historischen Beispiele sehr deutlich mit dem Ziel der Darstellung

negativer und positiver Vorbilder als Anstoß für Veränderung. In seinem exegetischen Vorgehen baut er dabei wiederum sehr stark auf der exegetischen Grundlagenforschung Hugos von Sankt Viktor sowie deren Weiterführung bei Rupert von Deutz und Gerhoch von Reichersberg auf. Danach ist die Erfassung des historischen Sinns der biblischen Texte notwendige Grundlage jeglicher allegorischer Auslegung. Die Notwendigkeit der historischen Realität der interpretierten Geschichte wird in diesem figuralen Verständnis zur Grundlage der Realität der allegorischen Aussage. Die *historia* der Bibel dürfe danach nie zugunsten der *allegoria* negiert werden. Eine Konsequenz aus diesem Verständnis ist die Notwendigkeit einer intensiven philologischen und historischen Auseinandersetzung mit den biblischen Texten, wie sie sich bei Rupert von Deutz findet, welcher seine Arbeit, ebenso wie Radulfus, insbesondere auch auf der jüdisch-hebräischen Exegese aufbaute. Eine zweite Konsequenz ist, dass als Ausgangspunkt einer allegorischen und tropologischen Auslegung eine Sammlung historischen Wissens notwendig sei. Radulfus schafft eine solche in seiner *Chronica*, die gewissermaßen als Verankerung seiner allegorischen Auslegungen dienen soll. Das zeigt sich ab und zu darin, dass seine historischen Beispiele in den Bibelkommentaren teilweise wörtlich mit den entsprechenden Teilen der Chronik übereinstimmen. Der Hauptunterschied zwischen beiden liegt in der moralisch-politischen Bewertung, die Radulfus eben nicht innerhalb seiner Historiographie vornimmt, sondern in einem exegetischen Hintergrund verankert.

Die Einteilung der Geschichte nach vier *status*, welche sich aus den vier Königsbüchern ergeben, erinnnert an die Aufschlüsselung der Geschichte nach den drei trinitarischen *status* bei Joachim. Während das bei Niger ausgelegte Bild der Geschichte zunächt pessimistisch und im Vergleich zu Joachims historischer Entwicklung zur *restauratio hominis* gegenläufig erscheint, kann diese *restauratio* gewissermaßen als Ziel der moralisch-politischen Darlegungen Nigers verstanden werden. Mit seiner systematischen rechtlich-politischen Exegese verbindet dieser nämlich durchaus das Ziel, den Lauf der Geschichte zu beeinflussen und politische Veränderungen anzustoßen. Freilich liegt dieser Impetus dem sehr viel deterministischeren Geschichtsbild Joachims fern. Die Systematik, mit der Radulfus die Geschichte zu fassen und insbesondere in rechtlichen und politischen Strukturen zu finden versucht, hat ihr Fundament nicht wie bei Joachim in mathematischen Figuren, sondern er entnimmt sie vielmehr aus den biblischen Geschichten selbst. Damit steigt die Bedeutung des Exegeten innerhalb der Geschichte, der gewissermaßen wie bei Rupert von Deutz zum „Dolmetscher Gottes“ wird, indem er aus den biblischen Geschichten einerseits und deren historischen *figurae* andererseits die rechtlichen und politischen Strukturen heraus liest, welche für die *restauratio hominis* und die Gemeinschaft der Menschen dienlich sind. Ebenso im Sinne Ruperts ist der Exeget – wie

auch jeder einzelne Mensch – dabei dazu angehalten, mithilfe des *lux rationalis*, beziehungsweise der *ratio humana* in der sichtbaren Geschichte den Willen Gottes zu erkennen. Als Aufgabe des Exegeten versteht Radulfus es die geschichtlichen Ereignisse allegorisch den biblischen Geschichten anzupassen (*adaptare*). Dieses Selbstverständnis des Exegeten wird ergänzt durch sein Verständnis der biblischen Geschichten als Prophetien vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Ereignisse. Hierbei beruht das Verständnis Radulfus Nigers von Prophetie maßgeblich auf dem Gregors des Großen, welcher Prophetien, insbesondere die *prophetia praesens* als Enthüllung eines tieferen Geheimnisses versteht. Es ist demnach die Aufgabe der allegorischen Exegeten, diese Prophetien zu entschlüsseln und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart darzustellen. Dafür ist auch bei Radulfus insbesondere das Instrument der historischen e*xempla* von Bedeutung, welches in Verbindung mit seiner typologischen Auslegungsweise historische und zeitgenössischer Ereignisse als Figurationen biblischer Prophetien oder Präfigurationen auslegt. Ziel dieser Auslegung ist die *erudicio vitae*, sowohl im privaten, wie auch im öffentlichen Bereich. Radulfus bezieht also die tropologische Auslegung der biblischen Geschichten nicht nur auf das Individuum, sondern auf den *status communis*, die öffentliche, politische Gemeinschaft. Seine historischen Auslegungen, die zunächst den grundsätzlichen Niedergang dieser darstellen, dienen dabei der Verbesserung eben dieser Gemeinschaft. Ziel seiner historisch-allegorischen Auslegung wäre demnach eine Art *restauratio status communis.* Die maßgeblichen Baustellen dieser *restauratio* sind dabei die *libertas ecclesiae*, verstanden als die Unabhängigkeit der Kirche von den weltlichen Mächten einerseits und die Form des politischen Systems andererseits. Die Auseinandersetzungen zwischen *regnum* und *sacerdotium* bilden nach diesem Verständnis gewissermaßen den Motor des letzten der vier *status* innerhalb der Geschichte, wobei Radulfus in seinen Bibelkommentaren vielfach deutlich macht, dass ein Eingriff weltlicher Herrschaft in kirchliche Privilegien immer notwendigerweise ein unrechtmäßiger Übergriff ist. Die markanteste Historisierung dieses Prinzips zeigt sich für Radulfus bei den Karolingern, unter denen diese Übergriffe in schlimmster Form stattfanden und die ihresgleichen höchstens im englischen König Heinrich II. fanden. Den Grund dieses Übels konstatiert Radulfus jedoch schon in der Wahl der Monarchie als Regierungsform selbst, welche im Gegensatz zu den biblischen Formen der Führer und Richter den Menschen einem anderen Menschen unterordnet und somit die natürliche Ebenbürtigkeit der Menschen missachtet. Mit dieser theologisch begründeten Skepsis gegenüber der monarchischen Herrschaft ordnet er sich gedanklich in die Strömung ein, die von seinem Zeitgenossen Petrus Cantor geprägt wurde. Im Gegensatz zu den anderen Regierungsformen, in denen die Menschen in gleicher Weise Gott und seinem Gesetz

untergeordnet waren, führt demnach die Monarchie nach Radulfus zum Verlust der Freiheit des Individuums und davon ausgehend auch zum Verlust der wirtschaftlichen Eigentumsrechte. Das zunächst durch und durch negative Bild der Königsherrschaft wird dann jedoch im Sinne des erzieherischen Ziels der *Moralia Regum* von Radulfus ergänzt durch verschiedene Anforderungen an den König und sein Amt, welche die negativen Implikationen der Königsherrschaft aufzuheben in der Lage sein sollen. Die wichtigste und grundlegenste Forderung ist dabei, dass sich die politische Position des Herrschers in seiner moralischen Überlegenheit wiederspiegeln müsse, was sich in *virtus* und *scientia* zeige. Seine persönliche moralische Integrität ist dabei eng verknüpft mit der Moral der Gemeinschaft des Volkes. Im moralischen wie auch im wirtschaftlichen Bereich beeinflussen *merita* und *defectus* des Königs auch das Volk - und andersherum. Damit verbunden ist auch die Forderung der doppelten Legitimation des Königs, nämlich die Legitimation von Gott und durch die Kirche einerseits und die Legitimation durch die Akklamation des Volkes, oder wie er es nennt, die *unctio populi* andererseits. Grundlage seiner Herrschaft müsse innerhalb seines Denkens immer unbedingt das Gesetz sein, unter welches der eigentlich eben über dem Gesetz stehende König sich freiwillig selbst unterordnen solle. Die Aufgabe der *jurisdictio* sei dabei neben der *propagatio fidei* ureigene Aufgabe des Königs, die dieser auch nicht an jemand anderen abgeben dürfe. Wenn die Königsherrschaft diesen Forderungen entspricht, sei es möglich, dass sie trotz der in ihrem Usprung enthaltenen Defizite dazu gereichen könne, das Ziel zu erreichen, das Radulfus im „*liberare populum*“ beschreibt.

Diese politische Systematik entwickelt Radulfus dabei anhand seines Umgangs mit Geschichte und Allegorie: Die Entwicklung der drei Herrschaftsformen legt er ebenso als historische Entwicklung wie als ein politisches Prinzip aus, welches sich dann in konkreten historischen Konstellationen figuriert. Ebenso geht er in seiner Aufteilung der vier *status* vor, die er anhand der Einteilung der Königsbücher festmacht. Die historischen Auslegungen sind nicht nur Bewertungen historischer Personen und Ereignisse, sondern enthalten als Typologien alttestamentarischer Prinzipien immer auch Wertungen für seine eigene Gegenwart. Radulfus Nigers chronologisches Geschichtsverständnis als Ordnung und Abfolge (*series)* historischer Ereignisse wird somit ergänzt durch die typologische und prophetische Auslegung biblischer und nachbiblischer Geschichte. Nur beide Ansätze gemeinsam können dem von Radulfus selbst gesetzen Ziel der *historia* näherkommen, nämlich der Verbesserung des aktuellen *status* oder auch der Erziehung des gegenwärtigen Lebens.

Das eingangs wiedergegebene Zitat Ciceros über das Wesen der Geschichte müsste also im Sinne Radulfus Nigers dahingehend ergänzt werden, dass die *historia* die Erfüllung der

Prophetien, die Enthüllung der Allegorien, die Figurierung der Präfigurationen und die Fleischwerdung der biblischen Geheimnisse enthält und daher ihre Entschlüsselung und Auslegung dem Bibelexegeten anvertraut werden muss.

Pars III: Conclusio

6. Per speculum in aenigmate – Radulfus Niger als politischer Exeget

Zu Beginn der Analyse der Bibelkommentare Radulfus Nigers wurde die These einer „strukturalen Exegese“ vorgestellt, in welcher die Methodik Radulfus Nigers bei seiner Bibelexegese begrifflich gefasst wurde. Die drei analytischen Kapitel zu *ecclesia, lex et ius* und *historia et allegoria* haben aufgezeigt, wie Radulfus innerhalb seiner Auslegung des Alten Testamentes eine solche „strukturale Exegese“ verfolgte. Er formulierte damit systematisch Vorstellungen rechtlicher, politischer und ekklesiologischer Strukturen und verankerte diese typologisch und allegorisch im Alten Testament. Diese Methode erlaubt es, einen Einblick in seinen Anteil zur politischen Ideengeschichte des späten 12. Jahrhunderts festzustellen und macht damit seine Bibelkommentare für die historische Forschung zu einer wertvollen Quelle.
Die Gefahr einer Reduzierung der Exegese Radulfus Nigers liegt dabei insbesondere für die heutige Forscherin und den heutigen Forscher darin, die vielseitig und in fester exegetischer Tradition stehenden Auslegungen auf die Bereiche zu reduzieren, die für die politische Ideengeschichte heute interessant erscheinen. Die Auswahl der hier analysierten Themenbereiche könnte den Eindruck vermitteln, dass die fünf dicken Handschriften, die in der altehrwürdigen Bibliothek in Lincoln liegen, voll sind von politischer Auslegung biblischer Texte. Selbstverständlich ist das nicht der Fall: Ein Großteil der Auslegungen Radulfus Nigers enthält klassische theologische und moralische Auslegungen, die sich sowohl auf das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament beziehen, als insbesondere auch auf die individuell-moralische Anwendung der biblischen Botschaften. Der Großteil seiner Auslegungen steht in deutlicher Tradition zu den erwähnten Autoren, insbesondere der Schule von St. Viktor und den deutschen mystischen Auslegungen, wie die von Rupert oder Gerhoch.[1347] Dennoch ist die Fokussierung auf einzelne Fragestellungen, hier eben auf die gesellschaftlichen und politischen Fragen nicht nur wissenschaftlich legitim, sondern insbesondere dadurch zu rechtfertigen, dass Radulfus die Auslegungen ganz selbstverständlich neben die klassischen Auslegungstraditionen stellt, ohne dabei eine erkennbare Hierarchie der verschiedenen Dimensionen festzulegen.
Die Durchführung einer solchen, expliziten Analyse der für die politische Ideengeschichte relevanten und interessanten Fragen hinterlässt nun das Bild eines Theologen, welcher das Alte Testament allegorisch gelesen hat als einen Algorithmus gesellschaftlicher Strukturen. Sowohl

[1347] Eine theologische Einordnung wurde hier nicht vorgenommen und müsste in einer theologischen Arbeit erfolgen, die Einschätzung dieser Einflüsse erfolgt aufgrund der eingangs dargestellten Parallelen.

die erzählerischen als auch die gesetzlichen Texte des Alten Testamentes können von ihm gewissermaßen als Code gelesen werden für eine funktionierende, christliche Gesellschaft. In diesem Verständnis wird auch deutlich, warum er sich ausschließlich mit dem Alten Testament beschäftigte: Eine so starke Reduzierung des neutestamentlichen Textes auf seinen allegorischen Gehalt wäre undenkbar gewesen – die Evangelien bieten keinen allegorischen Spielraum, sie sind in diesem Verständnis ja selbst Auslegung. Dass in der Auslegung der Alttestamentlichen Bücher hingegen auch im 12. Jahrhundert durchaus dieser Spielraum gegeben war, beweist nicht zuletzt die kirchliche Approbation seiner Werke.
Die Zusammenfassung der von ihm verstandenen und hier herausgearbeiteten Strukturen beruht dabei sozusagen auf der Exegese seiner Exegese. Um diese grundlegenden Ideen und Systeme darzustellen, ist eine Auslegung und Neuformulierung seiner Exegese notwendig. Die anachronistische Gefahr einer Implementierung späterer Begriffe und Ideen oder auch der Vereinfachung zugunsten einer historischen Nutzbarkeit bleibt schließlich bestehen, muss jedoch eingegangen werden, um die Exegese Radulfus Nigers für die politische Ideengeschichte zu erschließen.

Radulfus Niger dachte die Gesellschaft zweifaltig. Die politischen und historischen Herausforderungen haben für ihn immer zwei Seiten: eine individuelle Seite (eng verbunden mit dem persönlichen Glauben) und eine gesellschaftlich-öffentliche. Beide Seiten, oder wie er es schreibt „Türen“ gehören unmittelbar zusammen und sind für das Gelingen sowohl des individuellen Lebens, als auch des gesellschaftlichen Zusammenlebens relevant. Die Institution, welche beide Seiten verbindet und ihr Verhältnis gewissermaßen reguliert, ist nach Radulfus die *ecclesia*. Sie wird damit für ihn zum historischen Hauptakteur und politischen Gradmesser. Das Kirchenbild Radulfus Nigers hat als maßgeblichen Referenzpunkt die *ecclesia primitiva*, die frühe Kirche der Apostel und frühen Christen. Sie ist gleichzeitig ein roter Faden für sein Geschichtsverständnis. Er versteht die *ecclesia primitiva* dabei nicht nur als die historische frühe Kirche, sondern verbindet mit dieser das Idealbild einer unverdorbenen, idealisierten Kirche, die von ihm in verschiedenem Kontext als überhistorisches Idealbild herangezogen wird. Gewissermaßen verwendet er die *ecclesia primitiva* als Allegorie einer Kirche, welche die Ideale der Einheit und Reinheit aufrechterhält. Er verbindet dabei mit der exegetischen Einbindung der *ecclesia primitiva* in historische und politische Fragen immer den Anspruch der Historisierung dieser *ecclesia primitiva* in der eigenen Zeit. Neben dem Reinheitsgedanken, der mit diesem Begriff verbunden ist, stellt er an zweite Stelle die *libertas*

ecclesiae, welche in der *ecclesia primitva* verwirklicht sei und im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder erkämpft werden müsse.

Bei seiner Verwendung des Begriffs der *ecclesia primitiva* legt Radulfus den Schwerpunkt jedoch weniger darauf, die Geschichte der Kirche als eine Geschichte des Niedergangs zu kennzeichnen, wie es spätere Autoren, auch mit propagandistischer Zielsetzung getan haben, sondern verwendet sie vielmehr als Konstruktion eines Ideals, dessen Verwirklichung er jeder historischen Situation neu zur Aufgabe macht. Im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen ist sein Blickwinkel daher kein eschatologischer. Anstatt den Niedergang der Kirche als Vorbote der Wiederkunft Christi zu deuten, konstruiert er einen Begriff, der in erster Linie den Impetus zur Reform enthält.

Eng verbunden mit der Konstruktion dieser *ecclesia primitiva* ist für ihn die Frage nach der historischen und exegetischen Rolle des Judentums. Das Judentum wird von ihm zwar als Vorgänger und Ausgangsbedingung für die frühe Kirche beschrieben, jedoch ebenso wie das Heidentum dahingehend als Gefahr gesehen, dass es durch falsche Lehren die Einheit und Reinheit der Lehre in der frühen Kirche bedrohe. Die legitime Funktion des Judentums verortet er in seiner vorchristlichen Existenz als Verweis oder Prophezeiung des danach Kommenden. Das Judentum selbst nimmt damit eine rein typologische Funktion ein, seine Bedeutung wird gewissermaßen auf die einer Allegorie reduziert. Spätestens mit der Zerstörung des Tempels endet für Radulfus historisch die Legitimität der Juden als erstes Volk, aus dem die Christen hervorkamen, und die Bedeutung des Judentums wird zugunsten des universalen Heilsanspruchs der Kirche aufgehoben. Durch das falsche Beharren auf dem Alten Gesetz, was für Radulfus eben nur als Allegorie und Prophetie von Bedeutung ist, hätten die Juden den Anspruch auf die authentische Auslegung des Gesetzes verloren. Neben dem Gesetz sei den Juden durch die Entstehung der Kirche auch der Anspruch auf das wahre Priestertum entzogen worden, ergänzt Radulfus. Auch hierbei wird das materielle und familiäre Verständnis der Zugehörigkeit und Legitimation durch ein spirituelles und universales Verständnis ersetzt. Radulfus formuliert zwar durchaus eine historische Grenze der Ablösung der Rechtmäßigkeit des Judentums als dem Volk Gottes, lässt deren Übertretung jedoch auch für die in seiner Zeit lebenden Juden als möglichen und notwendigen Schritt offen.

In seinem systematischen Denken nimmt die *ecclesia primitiva* damit eine zweifache Symbolfunktion ein: als Bild der Reinheit der kirchlichen Lehre vor heidnischen, jüdischen und häretischen Einflüssen einerseits und die Grundlage für die Unabhängigkeit der Kirche im Sinne einer *libertas ecclesiae*.

Der Kampf gegen Häresien und Schismen ist im Denken Radulfus Nigers sowohl hinsichlich der inneren gesellschaftlichen Struktur ausschlaggebend als auch Gradmesser der Funktionalität einer politischen Entität. Die erste breite exegetische Verankerung findet dieses Thema im Umgang mit Aussätzigen im mosaischen Gesetz. Der Logik folgend, dass ein Überleben des Volkes Israel nur möglich sei, wenn Aussätzige von der Gemeinschaft getrennt werden, schreibt Radulfus der Kirche die Aufgabe zu, dauerhaft diejenigen von der Gemeinschaft auszuschließen, die „wie Aussätzige oder Heuschrecken" ihr Überleben bedrohen. Die Identität der Kirche selbst ist in diesem Verständnis grundlegend geprägt durch eine dauernde und nie abgeschlossene Aufgabe der Bekämpfung von Häresien und Schismen. Entsprechend der Bedeutung, die Radulfus diesem Thema gibt, widmet er sich sehr systematisch den damit verbundenen Fragen: Dabei legt Radulfus zunächst sehr detailliert fest, wann ein Individuum als Häretiker eingestuft werden kann. Als Kriterien nennt er dafür den Willen (*voluntas*), das Verständnis (*intelligentia*) und die gesprochenen Worte (*verba*). Das bewusste Verständnis der Häresien setzt eine intellektuelle Auseinandersetzung mit den falschen Lehren auseinander – Radulfus betont daher die Bedeutung der Bemühung um Kenntnis, Predigt und Verbreitung der wahren Lehre. Insbesondere der letzte Aspekt, nämlich die Öffentlichkeit des Bekenntnisses zu einer Häresie ist für ihn maßgeblich, da dadurch die gesellschaftliche Bedrohung konkret wird. Dieser Aspekt steht insgesamt in seinem Umgang mit dem Thema im Vordergrund: Häresie stellt für Radulfus keine primär religiöse Problematik dar, sondern eine gesellschaftlich-rechtliche, da er sie als Verstoß gegen die *iustitia* definiert. Aufgrund dieser öffentlich-politischen Dimension der Häresie, beschreibt er sie auch als *crimen majestatis*. Gerade im Zusammenhang mit seiner Kritik am Kreuzzug übernimmt Radulfus dabei den „*peccatis in exigentibus*"-Gedanken dahingehend, dass er die gesellschaftlichen und kriegerischen Schwächen als Folgen der sündhaften häretischen Auswüchse in den christlichen Ländern beschreibt. Der Bekämpfung von Häresien müsse demnach die primäre Aufmerksamkeit gewidmet werden. Wie dieser Kampf genau aussehen soll, beschreibt er sehr konkret in den Schritten der Predigt, Zurechtweisung, Bestrafung und Züchtigung. Die Verantwortung für die Bereinigung der Gesellschaft von Häresien sieht Radulfus in erster Linie bei den christlichen Herrschern, also in säkularer Hand.

Untrennbar verbunden mit seiner Kritik an der Ausbreitung der Häresien und Schismen ist seine überdeutliche Kritik am Weltklerus. Seine Kritik an weltlichen Herrschern geht immer mit einer Kritik an einem korrupten Klerus einher, der die Übergriffe der Laienfürsten durch seine Lauheit oder Korruptheit überhaupt erst ermöglicht. Hinter dem schlechten Handeln dieser Kleriker steht nach Radulfus immer eine Bevorzugung des Materiellen gegenüber dem

Geistlichen – er führt das am Ende zurück auf die Kernsünden des Klerus, die Giezie und die Simonie, welche für ihn in dieselbe Kategorie gehören wie Häresien. Das Handeln schlechter Kleriker aus Machtwillen oder zum Gefallen der weltlichen Herrscher ermögliche demnach erst Schismen, Spaltungen innerhalb der Kirche, so das Narrativ.

Radulfus betont sehr deutlich seine Positionierung in der Frage nach der Rolle der Kirche in der Gesellschaft und tritt als klarer Unterstützer einer universell verstandenen *libertas ecclesiae* auf, welche kein theoretisches Konzept ist, sondern sich sehr konkret in der politischen und wirtschaftlichen Realität äußert. Er macht dies anhand seiner Auslegungen zur Laieninvestitur und insbesondere zum Kirchenzehnt fest. Er betont dabei die Notwendigkeit der Unabhängigkeit dieses kirchlichen Privilegs von dem Einfluss weltlicher Herrscher. Anhand dieser konkreten Forderung, die er historisch insbesondere an der Veruntreuung des Kirchenzehnts für militärische Zwecke unter Karl Martell festmacht, bildet sich seine dahinterstehende Vorstellung der strikten Trennung kirchlicher und weltlicher Bereiche ab. Eine gute Regierung könne nur gewährleistet werden, wenn die Kirche die geistlichen Güter (*spiritualia*) verwaltet und die politische Macht die weltlichen Interessen (*temporalia*) in dem gemeinsamen Ziel, das Volk zum Guten hin zu erziehen. Dabei gehe innerhalb der kirchlichen Hierarchie zwar alle Gewalt und damit auch das Einsetzen der geistlichen Ämter vom Papst aus, Radulfus gesteht dem König jedoch zu, dass seine Zustimmung zur Besetzung dieser notwendig sei. Er findet hier somit gewissermaßen einen Ausgleich zwischen den Interessensgruppen, ohne von seiner strikten Haltung der Unverfügbarkeit kirchlicher Rechtsbereiche abzurücken.

Die innere Struktur der Kirche, deren historische Entwicklung er sehr bewusst rekonstruiert, verankert er in den biblischen Erzählungen der Chronik und macht dadurch eine direkte Verbindung zwischen dem alttestamentlichen Gottesvolk und der mittelalterlich konstituierten Kirche aus. Innerhalb dieser Struktur gibt er den Prozessen der synodalen und konziliaren Leitung der Kirche eine besondere Rolle, die insbesondere in der Reform der Kirche eine tragende Rolle spielen, da darin die „Weisheit aller gesammelt wird“. Diese positive Einstellung gegenüber der synodalen Entscheidungsfindung steht für ihn jedoch keineswegs im Widerspruch zu einem starken Papsttum. Der Papst als Ausgangspunkt aller innerkirchlichen Hierarchie und Inhaber der *plenitudo potestatis* sei gleichzeitig als höchster Vertreter der *ecclesia militans* befugt, sich auch in allen weltlichen Belangen zu äußern und schließlich die weltlichen Fürsten an ihre Aufgabe zu erinnern, welche im *adiutorium fidei* liegt.

Radulfus verwendet die verschiedenen ekklesiologischen Aspekte als Ausgangspunkte seiner gesellschaftlichen Vorstellungen. Bei all diesen Vorstellungen muss sowohl die „Reinheit“ im

Sinne einer nicht korrumpierten Lehre Ziel der politischen Bemühungen sein als auch die Einheit der Kirche im Sinne einer möglichst universalen Lehreinheit und schließlich in der Unabhängigkeit dieser Lehre und der damit verbundenen institutionalisierten kirchlichen Hierarchie von äußeren Eingriffen vor allem der säkularen Fürsten. Die Lehre der Kirche wird in diesem Denken synonym zur *iustitia* verstanden, wodurch jede Beschäftigung Radulfus Nigers mit der *ecclesia* zu einer grundlegenden Auseinandersetzung mit der Frage nach einer gerechten Gesellschaft wird.

Die systematische Grundlage oder auch das Muster, nach dem eine Gesellschaft agieren sollte, um zu funktionieren, wird dabei für Radulfus Niger ganz deutlich durch das kirchliche und weltliche Recht festgelegt. Gerade in den damit verbundenen Aussagen findet sich ein deutlich normativer Anspruch, in dem die rechtlichen Strukturen, welche Radulfus Niger ausgehend vom Römischen Recht in eine biblische Grundlage einbettet, als eine Idealform vorgestellt werden, die unbedingt zu erstreben ist.
In seinem historisch-allegorischen Narrativ über den Ursprung des Rechts, welches er ausgehend von der biblischen Übergabe des Gesetzes an Mose auslegt und ableitet, stellt er grundlegende Kategorien auf, welche für jede Form positiven Rechts gelten müssen, um dieses sowohl biblisch als auch römisch-rechtlich zu legitimieren. Zunächst steht demnach jedes positive Recht neben der biblisch-historischen Grundlage der *Lex Mosaica* immer auf dem Boden der *lex naturalis*, welche von ihm im augustinischen Sinne als in der Schöpfungsordnung verankert und daher unumgänglich verstanden wird. Dabei legt er exegetisch – und parallel zur *potestas*-Diskussion – dar, dass jedes Recht notwendigerweise seinen Ursprung bei Gott haben und vom Heiligen Geist inspiriert sein und zweitens vom Volk in einem öffentlichen Akt angenommen werden müsse. Letzteres unterscheide schließlich das *ius humanum* vom *ius divinum*, während beides Recht immer von Gott komme. Die Verankerung des Rechts im *populus* wird von ihm aus dem Römischen Recht entnommen, jedoch in seiner Argumentation biblisch verankert. Hinsichtlich des Inhalts der Rechtssätze müssen die Wurzeln immer in *mos et scientia* verankert sein und in der konkreten Ausführung entsprechend der Situation vom *magistratus* angepasst werden. Damit impliziert er eine konkrete Einbettung positiver Rechtssätze in die jeweilige kulturelle, historische und politische Situation.
Durch die Erfüllung dieser Kriterien könne das Recht dann in eine historische und legitimatorische Linie mit der Übergabe des Mosaischen Gesetzes durch Moses an das Volk Israel gestellt werden.

Um dem Gesetz die gesellschaftlich fundamentale Bedeutung zu geben, welche Radulfus für notwendig hält, ist die Anerkennung des Rechts sowohl durch die öffentliche Gemeinschaft als auch durch das Individuum grundlegend. Radulfus nimmt daher das alttestamentarische Opferverständnis als allegorisches Vorbild des Verhältnisses des Einzelnen und der Gesellschaft zum Recht und der Rechtsverfassung. So wie die Darbringung des Opfers auf dem Altar die Unterwerfung unter Gott öffentlich darstellte und die Unterordnung des Individuums unter das göttliche Gesetz und somit auch die gesellschaftliche Ordnung bezeichnete, so stellt die Darbringung des Gehorsams als Opfer gegenüber dem Recht den Anerkennungsakt des Einzelnen dar, welcher seine Zugehörigkeit zur rechtlich begründeten Gesellschaft darstellt. Dieser Akt der Anerkennung der öffentlichen Ordnung müsse, so Radulfus Niger, in seinem Ursprung frei getroffen werden – so wie auch der Akt der Annahme des Glaubens frei sein müsse. Sobald diese Entscheidung für die Unterordnung unter die Rechtsordnung passiert ist, stehe es dem Einzelnen jedoch nicht mehr frei, sich nach Belieben nach dem Recht zu richten oder nicht. Die hier implizierte Bedeutung der notwendigen freien initialen Zustimmung des Individuums zur gesellschaftlich-rechtlichen Ordnung impliziert eine Vorstellung von Recht, welche dieses zum Garant öffentlicher Ordnung macht.

Radulfus ist grundsätzlich sehr bemüht darum, eine Hermeneutik der Entwicklung des Römischen Rechts von der Spätantike bis zu seiner Zeit darzustellen. Dabei spielt insbesondere das *ius gentium* eine Rolle, aus dem, so Radulfus, die Kirche durch Übernahme und Anpassungen das kanonische Recht hervorgegangen ist. Neben der Darstellung dieser Entwicklung ergänzt Radulfus mit einem systematischen Ansatz, dass das kirchliche Recht quasi aus dem *ius commune* herausgeschnitten sei, seine systematische Grundlage, also im allgemeinen bürgerlichen Recht, genauer im *codex iuris civilis* hat. Das kanonische Recht ist diesem Verständnis nach das Bürgerliche Recht, welche „*de moribus et uita clericorum et de altitudine celestum et spiritualium iudiciorum et aliorum misteriorum*“[1348] handelt, also bezogen ist auf die Rechtssphäre des Klerikerstandes und religiös-spirituelle Rechtsfragen. Dies stehe jedoch keineswegs im Widerspruch zu seiner Eigenständigkeit gegenüber dem weltlichen Recht.

Dem Verständnis folgend, dass das Recht keineswegs eine abstrakte oder rein theoretische Idee ist, sondern der Akt des Gehorsams gegenüber dem Recht gesellschaftlich konstituierend ist, beschäftigt sich Radulfus auch sehr konkret mit den Formen der Ausübung der Rechtsprechung und Gesetzesfindung – welche sowohl begrifflich, als auch prozessual bei ihm nicht klar getrennt werden. Auch hierbei lässt sich wieder eine Darstellung mit starkem normativem

[1348] MR IX, 17; LCL MS 25, fol. 143vb.

Charakter ausmachen, welche eine Idealform der Rechtsprechung und Gerichtshaltung vorstellt. Bei dem Prozess der Findung von Gesetzen, der im Zusammenhang mit Präzedenzfällen stattfindet, betont Radulfus wiederum die konstitutive Rolle des Volkes. Ergänzend zur Diskussion der Rechtsgelehrten sollen demnach auch die weniger Gebildeten in den Prozess eingebunden werden und die Vorschläge hören. In einem Prozess von Anhörung, Anpassung und Veröffentlichung der gesetzlichen Beschlüsse zeigt sich eine nicht nur theoretische, sondern auch praktische Umsetzung dieses Anspruchs. Diese Vorstellung spiegelt die oben ausgeführte grundsätzliche Annahme wider, dass das positive Recht immer auch die Zustimmung des *populus* brauche. Dass der Erlass dieses Gesetzes dann durch den Monarchen erfolgen muss, bleibt davon unberührt. Dieser sei zwar, so Radulfus, dem Gesetz übergeordnet, er ist jedoch dazu aufgerufen, sich in freiem Gehorsam dem Gesetz unterzuordnen, zum einen, da er als Mensch den anderen Menschen von der Natur aus nicht übergeordnet sei, und zum anderen, da er als Mensch Gott gegenüber Gehorsam schulde, was ihn wiederum auch an dessen (und die durch ihn inspirierten) Gesetze binde.

Die Rechtsprechung selbst müsse, so Radulfus dieser Denkweise folgend, notwendigerweise ein öffentlicher Akt sein. Die Forderung nach der Öffentlichkeit der Rechtsprechung hängt eng mit seinem Verständnis zusammen, dass das Recht in Form von Gesetzen die Grenzen der Gesellschaft zieht. Wer Teil der Gesellschaft ist, werde durch diese Grenzen bestimmt, weshalb sie im Umkehrschluss für alle zugänglich ausgeführt werden müssten. Er ordnet die Rechtsprechung dabei grundsätzlich dem weltlichen Bereich zu. Überdies führt er exegetisch aus, dass die Grundpfeiler der Rechtsprechung immer Wahrheit und Barmherzigkeit sein müssten. Diese Pfeiler bilden das Spannungsfeld, in welchem Rechtsprechung geschehe. Anhand dieser Aspekte werde schließlich auch der Grad der Strenge gemessen und die Balance zwischen *rigor* und *dispensatio* gehalten. Zwar ist der Richter der aktiv Handelnde beim Prozess, Radulfus versteht ihn jedoch als *vicarius*, als Stellvertreter des eigentlichen Richters, nämlich des Rechts selbst. Diese prozessurale Darstellung widerspricht für Radulfus nicht der Tatsache, dass die *iurisdictio* selbstverständlich in den Zuständigkeitsbereich des Königs fällt. Als notwendige Grundlage für eine gerechte Rechtsprechung wird dabei immer die feste Verankerung des Richters in der christlichen Lehre und seine Kenntnis der Gesetze betont, an die er sich halten soll. Hier kommt wieder der bereits im ekklesiologischen Zusammenhang dargestellte Grundbegriff der Reinheit von Lehre und Charakter ins Spiel, welcher für Radulfus sowohl Ziel, als auch Bedingung für das richterliche Handeln sein muss. Die Unabhängigkeit des Richters und seiner Gehilfen von eigenen Intentionen in einem Prozess sei, so Radulfus, maßgeblich für den Grad der *iustitia*. Gerade im Zusammenhang mit der historischen

Darstellung der Gerichtsprozesse seiner eigenen Gegenwart tritt eine starke Kritik Radulfus Nigers an dieser hervor. Einer der maßgeblichen Kritikpunkte sind die – häufig durch Korruption verursachten – extrem hohen Kosten eines (zivilen) Gerichtsprozesses, welche Viele überhaupt davon Abstand nehmen lassen, in einen solchen einzutreten. Im Zusammenhang mit Strafprozessen betont er in einer ausführlichen exegetischen Auslegung, dass eine Verurteilung nie ohne einen Prozess erfolgen dürfe. Als Akteure dieser Prozesse nennt Radulfus verschiedene rechtliche Ämter, welche sehr eng am Gesetz urteilen sollen.
In der bemerkenswerten Auslegung der Geschichte von Absalom, Amnon, Tamar und David baut Radulfus dieses Rechtsverständnis gewissermaßen in eine historische Erzählung ein und beschreibt die Wiederentdeckung des Römischen Rechts als den Beginn der Entstehung einer gerechten Gesellschaft. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Art der historisch-typologischen Exegese, mit der er das Römische Recht und dessen Anwendung in seiner Zeit sowohl biblisch-typologisch verankert, als auch im Narrativ einer historischen Entwicklung von seiner Entstehung in der Spätantike bis zur Wiederentdeckung und Ausbreitung im elften und zwölften Jahrhundert einbettet. Neben dieser historischen und exegetischen Legitimation des Römischen Rechts baut er in dieses Narrativ gleichzeitig systematische Argumentationen der Überlegenheit dieses Rechts gegenüber den alten Rechtsformen der Volksstämme ein. Diese Überlegenheit beschreibt er vor allem darin, dass die philosophische Grundlage der gemeinsamen Natur aller Menschen im Römischen Recht verankert sei, weshalb die Gerechtigkeit von vorneherein gegeben wäre. Während die alten Rechtsformen, vor der Wiederentdeckung des Römischen Rechts also von Irrationalität, Gottesurteilen und fehlender rechtsphilosophischer Substanz geprägt seien, komme mit dem Römischen Recht eine rechtliche Systematik, welche nicht nur die Rechtsprechung, sondern die ganze politische Struktur der Gesellschaft auf eine neue Grundlage stelle, welche im Spannungsfeld von Wahrheit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit eine neue gesellschaftliche Struktur formt. *Lex* und *ius* bilden für Radulfus die Grundlagen jeder gesellschaftlichen Ordnung. Aufgrund dieser enormen Bedeutung kann die exegetische Verankerung des positiven Rechts als eine der Hauptintentionen innerhalb der strukturalen Exegese in seinen Bibelkommentaren eingeordnet werden.

Das Geschichtsverständnis ist für Radulfus Niger maßgeblicher Pfeiler der Verbindung von Heiliger Schrift und politischer Realität und sowohl hinsichtlich der legitimatorischen Verankerung seiner Ideen als auch für die Verdeutlichung der politischen Relevanz seiner Vorstellungen grundlegend. Schon in *De re militari* zeigt sich in seiner Verwendung des

peregrinatio-Begriffs ein Narrativ, welches die Geschichte als äußere Abbildung eines inneren, geistlichen Kampfes versteht. Historische Ausformungen der biblisch präfigurierten Ereignisse stellen dabei Stationen dieser Entwicklung dar, welcher der Exeget einordnet und bewertet. Dabei zeigt sich, dass diese allegorisch-typologischen Auslegungen nicht nur die intensive, auch etymologische Auseinandersetzung mit den biblischen Texten selbst voraussetzt, sondern auch eine fundierte Kenntnis der Ereignisgeschichte. Beiden Voraussetzungen scheint Radulfus in seinem weiteren Werk, nämlich vor allem dem *Philippicus* und den Chroniken näher kommen zu wollen.

Dieses Bild wird ergänzt in seinem *Liber Moralia Regum*, in welchem er die Geschichte als beständige Auseinandersetzung zwischen *regnum* und *sacerdotium* beschreibt, welche in der Abfolge der alttestamentlichen Könige präfiguriert sei. Dieser historischen Grundstruktur folgend, legt er in seiner politischen Exegese alttestamentarische Geschichten typologisch als Antitypoi historischer und zeitgenössischer Ereignisse aus. Er tut dies mit der deutlichen Intention, anhand dieser allegorisch-historischen Bibelexegese politische Grundstrukturen als Idealformen darzustellen und für die Notwendigkeit von deren Einhaltung zu argumentieren.

Die sicherlich am deutlichsten auftretende These ist dabei, dass eine Trennung der Kirche und des politischen Systems notwendig sei und insbesondere Eingriffe der politischen Macht in die kirchlichen Privilegien den biblischen Texten widersprächen, was sich eben auch in deren historischer Figuration zeige. Eng verbunden damit ist für ihn die Frage, welche Formen politischer Herrschaft dieser Vorstellung entsprechen. Ausgehend von den drei biblischen Formen der *duces, iudices* und *rex* entwickelt er dabei eine Systematik der Bewertung dieser Herrschaftsformen. Zum einen messe sich die Qualität daran, wie direkt die Herrschaft von Gott eingesetzt ist. Die zweite Kategorie nimmt die Freiheit, welche das Individuum innerhalb dieser Gesellschaftsform hat, ebenso wie die Freiheit des *populus* als Ganzem als Maßstab. Nach diesen beiden Kriterien bewertet Radulfus die Entwicklung *duces-iudices-rex* als eine Abwärtsentwicklung hin zur schlechtesten der drei Formen. Auf dieser Grundlage legt er ausführlich seine Monarchiekritik dar. Sein philosophischer Hauptkritikpunkt an der Herrschaft des Königs ist, dass es die Überordnung eines Menschen über andere Menschen sei, welche aufgrund der naturrechtlichen Gleichheit aller Menschen in sich eine Problematik darstelle.

Diese grundsätzliche Kritik an der monarchischen Herrschaft bleibt jedoch nicht bei dieser allgemeinen Ablehnung stehen. Vielmehr systematisiert Radulfus sowohl seine Vorstellungen einer Königsherrschaft, die trotz dieser problematischen Ausgangssituation zum Wohl der Menschen sein könne. Aus seinen verschiedenen Kommentaren lassen sich dabei vor allem fünf Kriterien ausmachen, die er als für das Gelingen einer Monarchie notwendig sieht: Die

Notwendigkeit der Legitimierung der Herrschaft durch Gott, und die Vermittlung seines Willens durch die Kirche; zweitens die folgende Anerkennung des Königs durch das Volk, welches der Wahl zustimmt; drittens die freiwillige Unterordnung des Königs unter das Recht, was sich in der Rechtsprechung des Königs nach diesem Recht äußert und schließlich die notwendige moralische Disposition des Königs, welcher seinen Untertanen dahingehend überlegen sein soll. Das Ziel der Königsherrschaft müsse schließlich im *liberare populum* liegen, wodurch die negative Ausgangsdisposition der Herrschaft eines Menschen über andere letztlich zumindest ansatzweise aufgelöst werden solle.
Mit dieser allegorisch-historischen Auslegung baut Radulfus Niger eine systematische Darstellung politischer Grundstrukturen auf, welche er als ideal ansieht. Er schreibt dies nicht als politische Propaganda, sondern vielmehr als biblische begründete, politische Systematik, welche letztlich ihr Ziel in der *erudicio presentis vite* hat.

Radulfus ordnet historische Figuren biblischen Vorgängern zu, um deren Handeln moralisch zu einzuordnen. Gleichzeitig ist mit dieser Vorgehensweise ein Aufruf an die Leserschaft impliziert, beim Lesen die eigenen Taten entsprechend dieser moralisch-politischen Typologien zu werten. Diese grundsätzliche Methode ist verbunden mit tatsächlicher historischer Kritik an bestimmten Herrscherfiguren, vor allem Heinrich II. von England und Karl Martell. Auch diese Kritik ist jedoch von Radulfus Niger vor allem als Appell intendiert, dass deren falsches Handeln – maßgeblich deren Angriffe auf die *libertas ecclesiae* – nicht nachgeahmt werden. Historische Figuren, Dynastien und Epochen finden somit für Radulfus Niger ihre Bedeutung in erster Linie als Markierungen und Illustrationen bestimmter Fehlentwicklungen, welche es bei der Gestaltung der Gegenwart zu vermeiden gelte. Dass damit für Radulfus selbstverständlich auch eine Argumentierung seines eigenen politischen Handelns verbunden ist, steht dazu in keinem Widerspruch.
Es liegt dem Autor der Bibelkommentare fern mit seiner exegetischen Arbeit auch eine prophetische Arbeit zu verfassen. Der endzeitliche Aspekt der biblischen Texte nimmt bei ihm einen sehr untergeordneten Platz ein. Wenn man so will, liegt das Diesseits sehr viel mehr im Zentrum seines Interesses als das Jenseits. Dennoch ist der Begriff der Prophetie für seine Auslegungen maßgeblich, nämlich indem er die biblischen Texte als prophetisch für die Gegenwart und die Zukunft versteht und die Auslegung dieser Prophetien als erzieherische Aufgabe des Exegeten selbst beschreibt. Insbesondere die Auslegung des moralischen Zerfalls der kirchlichen und weltlichen Herrschaftsstrukturen ist Thema dieser prophetischen Ankündigungen, die Radulfus in seiner Zeit bezeugt. In diesem Verständnis steht der Begriff

dem des Typos oder der Präfiguration sehr nahe – sie können gewissermaßen als retrospektiver Zugang zur Entschlüsselung der biblischen Prophetien verstanden werden.
Es kann nach diesem Verständnis keine Geschichtsphilosophie im Sinne Otto von Freisings oder eines anderen großen Narrativs geben, welches die Geschichte als ganze erklärt. *Historia* ist in Radulfus Nigers Verständnis vielmehr nur zu erklären als Abfolge verschiedener Historisierungen biblischer – und damit prophetischer – Erzählungen und Begriffe. *Historia* kann demnach nur durch die Bibel verstanden werden und nur durch den Bibelexegeten erklärt und ausgelegt werden und bleibt in dieser Auslegung immer stückhaft. Auch ist dieser Zugang zum Verständnis der Geschichte ein dynamischer, welcher zu jeder Zeit und in jedem Kontext neu unternommen werden müsse: Jede Gegenwart muss sich und ihre Vergangenheit demnach neu als Historisierungen biblischer Geschichten exegetisch einordnen. Das Ziel ist im Grunde eine moralische und politische Analyse und Zielsetzung der gesellschaftlichen Gegenwart durch den Spiegel der Bibel. Nur diese könne, so Radulfus, die Verbesserung der gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Zustände begründen. Er schafft damit also gewissermaßen ein analytisches Instrument zur historischen Bewertung der jeweiligen Gegenwart mit der Bibel als maßgeblichem Instrument.
Die politischen, rechtlichen und ekklesiologischen Ideen Radulfus Nigers können in diesem Zusammenhang sowohl als gesellschaftliche Analyse, als auch als konkrete Vorschläge politischer Reform verstanden werden, welche biblisch und exegetisch legitimiert werden.

Radulfus Niger gibt seiner eigenen Rolle als Exeget eine maßgebliche Funktion in der Entschlüsselung der biblischen Geheimnisse und als Interpretator der politischen Notwendigkeiten seiner Zeit. Natürlich ist dafür auch der historische Kontext von Bedeutung, in dem er selbst arbeitete. Bibelkommentare waren das akademische Eintrittsticket, die theologisch-wissenschaftliche Visitenkarte und gleichzeitig die Feuerprobe der kirchlichen Lehrtreue. Dass Radulfus sich hier ohne Frage in das akademisch-theologische Milieu einfinden möchte, zeigt sich in seinem Bemühen um kirchliche Approbation ebenso wie in der offensichtlichen Einordnung in die viktorinische Tradition. Er wollte mit seinen Auslegungen Teil eines wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Austauschs sein, neue Ideen in die Diskussion einbringen, ohne kirchlich zu provozieren. Gleichzeitig nutzt er das vielleicht konservativste Genre der damaligen akademischen Welt, die Bibelkommentare, um Ideen auszuformulieren, die weit über die politische Realität seiner Zeit hinausgingen. Er tat dies nicht, um das Genre legitimatorisch auszunutzen, sondern vielmehr mit dem offensichtlichen Verständnis, dass es grundlegende Strukturen des menschlichen Zusammenlebens gibt und

diese sich nur dann erfassen lassen, wenn die Bibel etymologisch und allegorisch ausgelegt wird und diese allegorischen Auslegungen verbunden mit historischer Forschung in ihrer historischen Bedeutung dargelegt werden. Er drückt diese Überzeugung am deutlichsten in dem bereits zitierten Vorwort zum fünften Buch des *Liber Moralia Regum* aus, wenn er wie folgt schreibt:

> „*Tempora imperatorum et regum et gesta que sub eis inciderunt interdum praesenti prophetie tanquam exempla supponimus . credentes historie misterium profiteri seriem temporaliter profluencium circa maiores causas rerum a natiuitate Christi usque in finem temporum. Uerumtamen de conscientia nostra palam confitemur : quia nequaquam rerum experiencia uel scientia sufficimus . ut singula singulis adaptemus . prout ea spiritus sanctus ordinauerit . hoc enim transcendit omnem animalem intellectum . et arduum adeo archanum est : ut non reueletur nisi per spiritum sanctum. Nos tamen uelud per speculum in enigmate tenuiter intuentes que legimus et audiuimus de historiis concurrentibus euangelio . ad praesentem historiam de coniectura tantum exemplariter applicamus . credentes . et suggerentes significamentum historie quaerendum esse de serie rerum temporaliter fluentium . et maxime circa causas et curas regiminum.*"[1349]

Radulfus Niger fasst in diesem Prolog sowohl sein Verständnis der Geschichte als auch seinen Zugang zur Bibelexegese zusammen. Die historischen Ereignisse – und vor allem die, welche sich auf politische Zustände beziehen – müssen als Beispiele der biblischen Prophetien eingeordnet werden in die Anordnung, welche sich für ihn aus der Geschichte und der Bibel her ergeben. Diese Einordnung der historischen Ereignisse sieht Radulfus als seine Aufgabe, die Aufgabe des Exegeten an. Die Erfüllung dieser Aufgabe beruht auf seiner Kenntnis und seiner Erfahrung. Der Exeget ordnet die historischen und politischen Zustände ein in das vom Heiligen Geist geschaffene Ordnungssystem – nicht in einem verallgemeinernden Prozess, sondern verbunden mit dem Anspruch jeweils die einzelnen Situationen anhand der Bibel zu analysieren und zu bewerten. Der Blick in das Alte Testament ist für Radulfus der Blick in den Spiegel, in welchem er die Rätsel der Vergangenheit und Gegenwart erkennt. Die Entschlüsselung dieser Geheimnisse durch die Einordnung in den Ablauf der Geschichte ist eben die Aufgabe des Exegeten, welche ihm eine Kompetenz in politischen Fragen verleiht, die seine Bibelkommentare über jedes politische Traktat erhebt.

[1349] MR V, Prologus, LC MS 25, fol. 61vb. An dieser Stelle soll die Terminologie Radulfus Nigers im Fokus stehen, die Übersetzung des Prologes findet sich auf S. 334. Eine vollständige Transkription des Kapitels findet sich im Anhang.

Seine darin publizierten politischen Vorstellungen können schließlich eingebettet in den historischen Kontext Englands im späten 12. Jahrhundert als Teil einer ideengeschichtlichen Etappe in der Entwicklung hin zu einem konstitutionellen Denken bewertet werden. Diese finden ihre historische Ausformulierung nur einige Jahre nach Nigers Tod in den großen politischen Ereignissen des Jahres 1215, dem Erlass der Magna Charta, der ersten Verfassung Englands und dem Vierten Laterankonzil, dessen Zusammensetzung, Zielsetzung und nicht zuletzt die Formulierung des ersten Kanons deutliche Züge von konstitutionellem Denken trägt.[1350] Das Recht nahm die ersten Schritte auf dem Weg dazu, zur politischen Grundlage gesellschaftlichen Zusammenlebens zu werden. Die politischen Ideen Radulfus Nigers haben zwar nicht den historischen Einfluss erlangt, für den sie das Potential bargen, seine Bibelkommentare bergen für die historische Forschung jedoch wertvolle Zeugnisse nicht nur der politisch und akademisch diskutierten Fragen dieser Zeit, sondern insbesondere einer Bemühung, diese neuen Ideen innerhalb der Bibel strukturell zu verankern. Dieser Ansatz birgt retrospektiv gewissermaßen den Versuch eines Brückenschlags zwischen einer Gesellschaft, deren Verständnis von Gottesgnadentum zuallererst personal war, hin zu einer politischen Gemeinschaft, deren Verständnis von Gottesgnadentum sich vielmehr auf die gesellschaftlichen Grundlagen und Strukturen bezog. Der ideengeschichtliche Wert der politischen, rechtlichen und historischen Exegese Nigers liegt ohne Zweifel genau hier. Weniger durch scholastische Logik, sondern vor allem mit typologisch denkender Kreativität schafft Radulfus die Sakralisierung der konstitutionellen Struktur und damit auf lange Sicht den ideengeschlichtlichen Übergang in die Moderne.

[1350] Vgl. dazu TIERNEY, Constitutionalism [wie Anm. 424.], aber auch HELMRATH, J., Das IV. Lateranum von 1215 in Rom im konzilsgeschichtlichen Vergleich. Überlegungen zu Organisation, Oratorik und Procedere, in: Et l'homme dans tout cela?: von Menschen, Mächten und Motiven ; Festschrift für Heribert Müller zum 70. Geburtstag, hg. v. Gabriele ANNAS; Jessika NOWAK, (Frankfurter historische Abhandlungen 48) Stuttgart 2017, v.a. S. 27f. Zur Magna Charta vgl. auch PENNINGTON, Ius Commune, S. 11 und VINCENT, N., Magna Charta, Origins and Legacy, S. 9f.

Pars IV: Anhang

7. Literaturverzeichnis

- ALBERIGO, Giuseppe, Die "forma ecclesiae" im christlichen Humanismus unter besonderer Berücksichtigung des Nikolaus Cusanus, (Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 21) 1974, 209-235.
- ALEXANDROWICZ, Piotr, Leges non dedignantur sacros canones imitari: Canonical Reinterpretation of Justinian's Novel 83.1 (=Authen. 6.12.1) in Lucius III's Decretals, (Bulletin of Medieval Canon Law 35) 2018, S. 185-214.
- ALTHOFF Gerd, Libertas ecclesiae oder Säkularisierung im Mittelalter, in: Literarische Säkularisierung im Mittelalter, hg. v. Susanne KÖBELE und Bruno QUAST, (Literatur – Theorie – Geschichte 4) Berlin 2014, S. 371–384.
- ANTON, Hans H., Der sogenannte Traktat "De ordinando pontifice": Ein Rechtsgutachten in Zusammenhang mit der Synode von Sutri (1046), (Bonner historische Forschungen 48) Bonn 1982.
- ARDUINI, Maria L., Rupert von Deutz (1076 - 1129) und der "Status christianitatis" seiner Zeit. Symbol.-prophet. Deutung d. Geschichte, (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 25) Köln u.a. 1987.
- ARNOLD, John H., Inquisition and Power. Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc, Philadelphia 2001.
- AUERBACH, Figura, in: Mimesis und Figura: Mit einer Neuausgabe des »Figura«-Aufsatzes von Erich Auerbach, hg. v. Hanna ENGELMEIER; Friedrich BALKE, Paderborn²2018, S. 121-188.
- AURELL, Martin, Des Chrétiens contre les croisades (XIIe - XIIIe siècle), Paris 2013.
- BALDWIN, John W., The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 against Ordeals, (Speculum 36/4) 1961, S. 613-636.
- BALDWIN, John W., Masters, Princes, and Merchants the Social Views of Peter the Chanter & His Circle, 2 Bde., Princeton 1970.
- BALDWIN, John W., Master Stephen Langton, Future Archbishop of Canterbury: The Paris Schools and Magna Carta, (The English Historical Review 123) 2008, S. 811-846.
- BARDEN, Garret, Rezension zu: Daniel PATTE, "What is Structural Exegesis?", (Thomist : a Speculative Quarterly Review 41/ 4) 1977, S. 596-601.
- BÄRSCH, Dominic, Poets, Prophets, and Philosophers - The End of the World According to Otto von Freising, in: Finding, Inheriting or Borrowing? The Construction and Transfer of Knowledge in Antiquity and the Middle Ages, hg. v. Jochen ALTHOFF; Dominik BERRENS; Tanja POMMERENING, (Mainzer historische Kulturwissenschaften 39) Bielefeld 2019, S. 343-364.
- BEINERT, Wolfgang, Die Kirche - Gottes Heil in der Welt: Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 13) Münster 1973.
- BELLOMO, Manilo, The common legal past of Europe 1000-1800, übers. v. Lydia COCHRANE, (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 4) Washington D. C. 1995.

- BERGER Adolf, Encyclopedic Dictionary of Roman Law, (Transactions of the American Philosophical Society 43/2) Philadelphia 1953.
- BERNARD, George W., Law, Justice, and Covernance: New Views on Medieval Constitutionalism, in: Law, governance, and justice. New views on medieval constitutionalism, hg. v. Richard William KAEUPER, (Medieval law and its practice 14) Leiden 2013, S. 331-342.
- BIRD, Jessalynn, PETERS, Edward, POWELL, James M., Introduction, in: Crusade And Christendom. Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187–1291, hg. v. DENS., Philadelphia 2013.
- BLENNEMANN, Gordon, Altestamentarische Modelle für den "Populus Christianus": Hrabanus Maurus' Kommentar zu den Makkabäerbüchern 1 und 2, in: Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel, hg. v. DEMS.; Klaus HERBERS, (Beiträge zur Hagiographie 14) Stuttgart 2014, S. 101-122.
- BOYLE, Leonard E., Canon Law before 1380, in: The History of the University of Oxford, Bd 1: The Early Oxford Schools, hg. v. Jeremy I. CATTO, Oxford 1984, S. 531-564.
- BOYLE, Leonard E., The Beginning of Legal Studies at Oxford, (Viator 14) 1983, S. 107–131.
- BROOKE, Christopher, N., Aspekts of John of Salisbury's Historia Pontificalis, in: Intellectual Life in the Middle Ages: Essays Presented to Margaret Gibson, hg. v. Lesley, J. SMITH; Benedicta WARD, London 1992, S. 185-196.
- BRÜGGER, Niels, VIGSØ, Orla, Strukturalismus, Paderborn 2008.
- BRUNDAGE, James A., Legal Learning and the Professionalization of Canon Law, in: Law and Learning in the Middle Ages. Proceedings of the Second Carlsberg Academy Conference on Medieval History 2005, hg. v. Helle VOGT; Mia MÜNSTER-SWENDSTEN, Copenhagen 2006, S. 5–27.
- BRUNDAGE, James A., Legal Ethics: A Medieval Ghost Story, in: Law and the Illicit in Medieval Europe, hg. v. Ruth Mazo KARRAS; Joel KAYE; E. Ann MATTER, (The Middle Ages series) Philadelphia 2008, S. 47-56.
- BRUNDAGE, James A., The Medieval Origins of the Legal Profession: Canonists, Civilians, and Courts, Chicago 2008.
- BUC Philippe, Pouvoir royal et commentaires de la Bible (1150-1350), (Annales. Economies, sociétés, civilisations 44/3) 1989, S. 691-713.
- BUC, Philippe, Exégèse et pensée politique: Radulphus Niger (vers 1190) et Nicolas de Lyre (vers 1330), in: Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge. Actes du colloque organisé par l'Université du Maine les 25 et 26 mars 1994, hg. v. Joël BLANCHARD, Paris 1995, S. 145-164.
- BUC, Philippe, David's adultery with Bathsheba and the healing Power of the Captetian Kings, (Viator 24) 1993, S. 101-120.
- BUC, Philippe, Holy War, Martyrdom and Terror. Christianity, Violence and the West. ca. 70 C. E. to the Iraq War, Philadelphia 2015.
- BUC, Philippe, La vengeance de Dieu. De l´exégèse patristique à la réforme ecclésiastique et à la première croisade", in: La vengeance 400-1200; [les textes recueillis dans cet ouvrage forment les actes du Colloque La Vengeance: 400 - 1200 réuni á Rome les 18, 19 et 20

septembre 2003] hg.v. Dominique BATHÉLEMY; François BOUGARD; Régine LE JAN, (Collection de l'École Française de Rome 357) Rom 2006, S. 451-486.
- BUC, Philippe, L'ambiguïté du livre: prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge, (Théologie historique 95) Paris 1994.
- BUC, Philippe, Potestas: prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible (Paris et France du nord 1100-1330), Diss., Paris 1989.
- BUC, Philippe, 'Principes gentium dominantur eorum': Princely power between legitimacy and illegitimacy in twelfth-century exegesis, in: Cultures of Power. Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe, hg. v. Thomas N. BISSON, (The Middle Ages series) Philadelphia 1995, S. 310-328.
- CASPARY, Gerard, Politics and Exegesis. Origen and the two Swords, Berkeley 1979.
- CHAMBERS, Katherine, "When We Do Nothing Wrong, We Are Peers": Peter the Chanter and Twelfth-Century Political Thought, (Speculum 88/2) 2013, S. 405-426.
- CLARK, Mark, Peter Lombard, Stephen Langton, and the School of Paris: the making of the twelfth-century scholastic biblical tradition, (Traditio 72) 2017, S. 171-274.
- CLASSEN, Peter, Der Häresie-Begriff bei Gerhoch von Reichersberg und in seinem Umkreis, in: The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.): Proceedings of the International Conference Louvain, May 13-16, hg. v. Willem LOURDAUX; Daniel VERHELST, (Mediaevalia Lovaniensia 4) Leuven 1976, S. 24-41.
- CLASSEN, Peter, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie, Wiesbaden 1960.
- CLAUSSEN, Martin A., ‚Peregrinatio' and ‚Peregrini' in Augustine's ‚City of God', (Traditio 46) 1991, S. 33-75.
- COCCI, Alfredo, 'Prigionia dei peccati e liberazione di Gerusalemme nel De re militari (1188–1189) di Radulphus Niger (c.1140–1198/99)', in La liberazione dei 'captivi' tra Cristianità e Islam: oltre la Crociata e il Ĝihād: tollerana e servizio umanitario. Atti del Congresso interdisciplinare di studi storici (Roma, 16–19 settembre 1998), hg. v. Giulio CIPOLLONE, (Collectanea Archivi Vaticani 46) Vatican City 2000, S. 513–24.
- COHEN, Jeremy, Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity, Berkley [u.a.] 1999.
- COING, Helmut, Zur Entwicklung des Schiedsvertrages im Ius Commune, Die amicabilis compositio und der Schiedsspruch ex aequo et bono, in: Festschrift für Heinz Hübner zum 70. Geburtstag am 7. November 1984, hg. v. Gottfried BAUMGÄRTEL; Hans-Jürgen BECKER; Ernst KLINGMÜLLER; Andreas WACKE, Berlin 1984, S. 35-46.
- COLEMAN, Janet, John of Salisbury: Literal 'historia', the Presentness of the Past, and the Logical Method of the Historian Reconstructing Timeless Probable Truths, in: Jean de Salisbury, nouvelles lectures, nouveaux enjeux, hg. v. Christophe GRELLARD; Frédérique LACHAUD, (mediEVI 19) Florenz 2018, S. 93-107.
- COOLMAN, Boyd T., The Theology of Hugh of St.Victor: An Interpretation, Cambridge 2010.
- CORTESE, Ennio, Théologie, droit canonique et droit romain. Aux origines du droit savant (XIe-XIIe s.), (Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 146e année 1) 2002, S. 57-74.

- CORTESE, Ennio, La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico, 2 Bde. Mailand 1962.
- CORTESE, Ennio, Le grandi linee della storia girudica medievale, Rom 2000.
- COTTS, John D., Earthly Kings, Heavenly Jerusalem: Ralph Niger's Political Exegesis and the Third Crusade, (The Haskins Society journal 30) 2018, S. 159-176.
- COTTS, John D., The critique of the secular clergy in Peter of Blois and Nigellus de Longchamps, (The Haskins Society journal 13) 1999, S. 137-150.
- COTTS, John, D., On Warfare and the Threefold Path of the Jerusalem Pilgrimage. A Translation of Ralph Niger's De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane, (Crusade Texts in Translation) New York 2023.
- COTTS, John, The exegesis of Violence in the Crusade Writings of Ralph Niger and Peter of Blois, in: The Uses of the Bible in the Crusader Sources, hg. v. Elisabeth LAPINA; Nicholas MORTON, (Commentaria 7) Leiden; Boston 2017, S. 273-295.
- CURSCHMANN, Michael, Imagined Exegesis: Text and Picture in the Exegetical Works of Rupert of Deutz, Honorius Augustodunensis, and Gerhoch of Reichersberg, in: Wort, Bild, Text: Studien zur Medialität des Literarischen in Hochmittelalter und früher Neuzeit, hg. v. DEMS., (Saecula spiritalia 43-44) Baden-Baden 2007, S. 155-192.
- DANIEL, Emmett R., Apocalyptic Conversion: The Joachite alternative to the Crusades, (Traditio 25) 1969, S. 127-154.
- DANIEL, Emmett R., Joachim's unnoticed Pattern of History: The second Diffinitio, in: Joachim of Fiore and the influence of Inspiration. Essays in Memory of Majorie E. Reeves (1905-2003), hg. v. Julia WANNENMACHER, Berlin 2013, S. 3-14.
- DESCOLA, Philippe, Anthropological Comparatisms: Generalisation, Symmetrisation, Bifurcation, in: Regimes of Comparatism. Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology, hg. v. Renaud GAGNÉ; Simon GOLDHILL; Geoffrey LLOYD, (Jerusalem Studies in Religion and Culture 24) Leiden [u.a.] 2019, S. 202-2017.
- DE LUBAC, H., Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture, 2 Bde., Edinburgh 1998-2009.
- DE LUBAC, Henry, Exégèse médiévale. Les quatre send de l'Écriture , 2 Bde., Paris 1959-65.
- DE VISSHER, Eva, Putting Theory in Practice? Hugh of Saint Victor's Influence on Herbert of Bosham's "Psalterium cum commento", in: Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris. Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen, hg. v. Rainer BERNDT, (Corpus Victorinum. Instrumenta 3) Münster 2009, S. 491-502.
- DONAHUE, Charles, Procedure in the Courts of the Ius commune, in: The History of Courts and Procedure in Medieval Canon Law, hg. v. Wilfried HARTMANN; Kenneth PENNIGNTON, Bd. 5, (History of Medieval Canon Law) Washington 2016, S. 74-124.
- DOYLE, Matthew A., Herbert of Bosham and Peter Lombard, in: Herbert of Bosham: a medieval polymath, hg. v. Michael STAUNTON, York 2019, S. 55-63.
- DUGGAN, Anne, Master Herbert: Becket's eruditus, Envoy, Adviser, and Ghost-writer?, in: Herbert of Bosham: a medieval polymath, hg. v. Michael STAUNTON, York 2019, S. 29-54.
- EDELSBRUNNER, Gudrun, Arnold von Brescia. Untersuchungen über die weltliche Herrschaft der Kurie und die häretische Bewegung in Rom um die Mitte des 12. Jahrhunderts, Diss., Graz 1965.

- EGGER, Christoph, A Pope without successor: Ralph of Coggeshall, Ralph Niger, Robert of Auxerre, and the Early Reception of Joachim of Fiores's Ideas in England, in: Joachim of Fiore and the influence of inspiration: essays in memory of Marjorie E. Reeves (1905 - 2003), hg. v. Julia E. WANNENMACHER, Farnham [u.a.] 2013, S. 145-179.
- EGGER, Christoph, Viktorinische Exegese in Süddeutschland und Österreich im 12. und 13. Jahrhundert, in: Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris: Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen, hg. v. Rainer BERNDT, (Corpus Victorinum. Instrumenta 3) Münster 2009, S. 539-555.
- EHLERS, Joachim, Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts, (Frankfurter historische Abhandlungen 7) Wiesbaden 1973.
- EHLERS, Joachim, Otto von Freising: Ein Intellektueller im Mittelalter; eine Biographie, München 2013.
- ELZE, Martin, Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert, (Zeitschrift für Theologie und Kirche 71/4) 1974, S. 389-409.
- FERRUOLO, Stephen C., The Origins of the University, The Schools of Paris and their critics 1100-1215, Stanford 1985.
- FICHTENAU, Heinrich, Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter, München 1992.
- FITZGERALD, Brian D., Time, History, and Mutability in Hugh of St. Victor's Homilies on Ecclesiastes and De vanitate mundi, (Viator 43) 2012, S. 215-40.
- FLAHIFF, George B., Ralph Niger: An Introduction to His Life and Works, (Mediæval Studies 2) 1940, S. 104-126.
- FLAHIFF, George B., Deus non vult: A Critic of the Third Crusade, (Mediaeval Studies 9/1) 1947, S. 162-188.
- FLAHIFF, George B., Ecclesiastical Censorship of Books in the Twelfth Century, (Mediaeval Studies 4) 1942, S. 1-22.
- FLANNERY, Mary C., WALTER, Katie L., The culture of inquisition in medieval England, (Westfield medieval studies 4) Cambridge 2013.
- FRASETTO, Michael, Precursors to Religious Inquisitions: Anti-heretical Efforts to 1184, in: A Companion to Heresy Inquisitions, hg. v. Donald S. PRUDLO, (Brill's companions to the Christian tradition 85) Leiden 2019, S. 41–72.
- FRIED, Johannes, Gerard Pucelle und Köln, (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung 68) 1982, S. 125-135.
- FUNKENSTEIN, Josef, Samuel und Saul in der Staatslehre des Mittelalters, (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 40/1) 1952, S. 129-140.
- GERBER, Doris, Intentionalität, Geschichte und historischer Sinn, oder: warum Geschichte keine Konstruktion ist, (Zeitschrift für philosophische Forschung 61/4) 2007, S. 484-502.
- GERDŽIKOVA, Zlatomira, Die kirchliche Hierarchie nach dem Kodex des Theodosios, in: Štrichi kam balkanskoto srednovekovie: izledvanija v pamet na prof. Nikolaj Kocev, hg. v. Vasil T. GJUZELEV, (Studia balcanica 27) Sofija 2009, S. 17-32.
- GIL, Thomas, Zeitkonstruktion als Kampf-und Protestmittel: Reflexionen über Joachim's von Fiore Trinitätstheologische Geschichtskonstruktion und deren Wirkungsgeschichte", in

Disputatio, Bd. 2: Constructions of Time in the Late Middle Ages, hg. v. Carol POSTER; Richard UTZ, Evanston 1997, S. 35–49.
- GOETZ, Hans-Werner, Die ‚Geschichte' im Wissensschaftssystem des Mittelalters. Eine Einführung, in: Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung, hg. v. Franz-Joseph SCHMALE, (Die Geschichtswissenschaft) Darmstadt ²1993, S. 165-213.
- GOETZ, Hans-Werner, Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts, (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft 19) Köln [u.a.] 1984.
- GOETZ, Hans-Werner, Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter, (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 1) Berlin 2008,
- GOODWIN, Deborah, Herbert of Bosham and the Horizons of Twelfth-Century Exegesis, (Traditio 58) 2003, S. 133 – 173.
- GRUNDMANN, Herbert, Kleinere Beiträge über Joachim von Fiore, in: Ausgewählte Aufsätze, Bd. 2., hg. v. DEMS., (Monumenta Germaniae Historica. Schriften 25/2) Stuttgart 1977, S. 70-100.
- GRUNDMANN, Herbert, Vom Ursprung der Universität im Mittelalter (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 103/2) Darmstadt ²1976.
- HAGENEDER, Otto, Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. Und 13. Jahrhunderts, in: The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.): Proceedings of the International Conference Louvain, May 13-16, hg. v. Willem LOURDAUX; Daniel VERHELST, (Mediaevalia Lovaniensia 4) Leuven 1976, S. 42-103.
- HARKINS, Franklin T., Reading and the work of restoration: history and scripture in the theology of Hugh of St. Victor, (Mediaeval law and theology 2; Studies and texts 167) Toronto 2009.
- HARKINS, Franklin T., Littera et Lex: Scriptural Hermeneutics and the Old Law at the Twelfth-century Parisian Abbey of St. Victor, in: Das Gesetz – The Law – La Loi, hg. v. Andreas SPEER; Guy GULDENTOPS, (Miscellanea Mediaevalia 38) Berlin; Boston 2014, S. 281-297.
- HASHAGEN, Justus, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker, (Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte 6/2) Leipzig 1900.
- HEID, Stefan, Altar und Kirche. Prinzipien christlicher Liturgie, Regensburg 2019.
- HELMRATH, Johannes, Das IV. Lateranum von 1215 in Rom im konzilsgeschichtlichen Vergleich. Überlegungen zu Organisation, Oratorik und Procedere, in: Et l'homme dans tout cela?: von Menschen, Mächten und Motiven ; Festschrift für Heribert Müller zum 70. Geburtstag, hg. v. Gabriele ANNAS; Jessika NOWAK, (Frankfurter historische Abhandlungen 48) Stuttgart 2017, S. 19-46.
- HOEFLICH, Michael H., GRABHER, Jasonne M., The Establishment of Normative Legal Texts: The Beginnings of the Ius commune, in: The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234 From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX, hg. v. Wilfried HARTMANN; Kenneth PENNINGTON, Washington 2008, S. 1-27.
- HOLDENRIED, Anke, Implicit Future in the Old Testament: Hugh of St Victor and Peter the Chanter on the Propecies of Isaiah, in: Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht

des Weltendes. Forming the future facing the end of the world in the Middle Ages, hg. v. Felicitas SCHMIEDER, (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft 77) Köln 2015, S. 53-76.
- HOUSLEY, Norman, The Later Crusades, 1274-1580: From Lyons to Alcazar, Oxford 1992.
- JAMES, Montague R., Two essays on the abbey of St. Edmund at Bury: I. The Library. II. The Church, Cambridge 1895.
- JASPERT, Nikolaus, Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter: Zusammenfassung, in: »Öffentlich« und »privat« im Mittelalter, hg. v. Peter van MOOS, (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 33) Heidelberg 2004, S. 10–35.
- JENSEN, Ole, Der englische Peterspfennig und die Lehenssteuer in England und Irland an den Papststuhl im Mittelalter, Heidelberg 1903.
- JOBLING, David, The sense of biblical narrative: Structual Analyses in the Hebrew Bible, Bd. I, (Journal for the study of the Old Testament, Supplement Series 7) Sheffield 1986.
- KALB, Herbert, Studien zur Summa Stephans von Tournai. Ein Beitrag zur kanonistischen Wissenschaftsgeschichte des späten 12. Jahrhunderts, (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte 12) Innsbruck 1983.
- KAMALI, Elizabeth P., Trial by Ordeal by Jury in Medieval England, or Saints and Sinners in Literature and Law, in: Emotion, Violence, Vengeance and Law in the Middle Ages: Essays in Honour of William Ian Miller, hg. v. Kate GILBERT; Stephen D. WHITE, (Medieval Law and Its Practice 24) Leiden 2018, S. 49–79.
- KAMLAH, Wilhelm, Apokalypse und Geschichtstheologie: die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore, Berlin 1935.
- KANN, Christoph, Terminologie und Etymologie des mittelalterlichen Gesetzesbegriffs, in: Das Gesetz - The Law - La Loi, hg. v. Andreas SPEER; Guy GULDENTOPS, Berlin 2014, S. 19-38.
- KANTOROWICZ, Ernst H., The Kings two bodies. A study in medieval political theology, (Princeton Classics 87) Princeton²2016, Nachdruck von 1957.
- KANTOROWICZ, Ernst H.; SMALLEY, Beryl, An English Theologian's View of Roman Law. Pepo, Irnerius, Ralph Niger, in: Medieval and Renaissance Studies, Bd. 1, hg. v. Richard HUNT; Raymond KLIBANSKY, London 1943, S. 237-252; auch in: Rechtshistorische Schriften, hg. v. Ernst H., KANTOROWICZ; Ulrich HERMANN; Helmut COING; Gerhard IMMEL, (Freiburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen 30) Karlsruhe 1970, S. 231-244.
- KARFÍKOVÁ, Lenka, Von Augustin zu Abaelard. Studien zum christlichen Denken, (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 58) Fribourg 2015.
- KEDAR, Benjamin Z., Crusade and Mission: European Approaches towards the Muslims, Princeton 1984.
- KELLY, Henry A., Inquisition, Public Fame and Confession: General Rules and English Practice, in: The culture of inquisition in medieval England, hg. v. Mary C. FLANNERY; Katie WALTER, Cambridge 2013, S. 8-29.
- KELLY, Henry A., The Fourth Lateran Ordo of Inquisition Adapted to the Prosecution of Heresy in: A companion to heresy inquisitions, hg. v. Donald S. PRUDLO, Leiden [u.a.] 2019, S.75-107.

- KER, Neil R., Medieval Libraries of Great Britain: a list of surviving books, (Guides and handbooks 3) Royal Historical Society ²1964.
- KERNER, Max, Johannes von Salisbury und das gelehrte Recht, in: Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law Munich, hg. v. Peter LANDAU; Jörg MÜLLER, (Monumenta iuris canonici 10) Vatikanstadt 1997, S. 503-521.
- KIESLINGER, Thomas, Der Ritterorden von Santiago (ca. 1170-1310). Gemeinschaft und Selbstdarstellung (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft 42) Münster 2023.
- KIM, Onyoo E., Canon three of the Fourth Lateran Council from 1215 to the Ordinary Gloss of 1241/66: Canonists' contributions to the delineation of crime and punishment for heresy, Diss., University of Pennsylvania 2007.
- KLEINE, Uta, Der weite Weg von Clarendon nach Canterbury. Neue Überlegungen zu pragmatischen und symbolischen Dimensionen politischen Schrift- und Ritualhandelns am Beispiel des Becketstreits, (Historische Zeitschrift 290) 2010, S. 621-679.
- KLEIST, Aaron J., Striving with Grace. Views of free will in Anglo-Saxon England, (Toronto old English series 20) Toronto 2008.
- KLOTZ, Rainer, Zur Trinitätslehre des Rupert von Deutz in De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti, in: Rupert von Deutz – ein Denker zwischen den Zeiten, Internationales Symposion der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek und des Instituts für christliche Philosophie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, hg. v. DEMS.; Heinz FINGER; Harald HORST, (Libelli Rhenani 31) Köln 2009, S. 133-162.
- KNEEPKENS, Corneille H., John of Salisbury, in: A Companion to Philosophy in the Middle Ages, hg. v. Jorge J. E. GRACÍA; Timothy B. NOONE, (Blackwell companions to philosophy 24) Oxford 2003, S. 392-396.
- KNOCH, Wendelin, Geschichte als Heilsgeschichte, in: Hochmittelalterliches Geschichtsbewusstsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen, hg. v. Hans-Werner GOETZ, Berlin 1998, S. 19-29.
- KOBUSCH, Theo, Der Timaios in Chartres, in: Plato's Timaeus and the foundations of cosmology in late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance, hg. v. Thomas LEINKAUF; Carlos STEEL, (Ancient and medieval philosophy 1 34) Leuven 2005, S. 235-252.
- KOLMAR, Lothar, Christus als beleidigte Majestät. Von der Lex „Quisquis" (397) bis zur Dekretale „Vergentis" (1199), in: Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter, Festschrift für Host Fuhrmann zum 65. Geburtstag, hg. v. Hubert MORDEK, Tübingen 1991.
- KÖLMEL, Wilhelm, Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8.-14. Jahrhundert), Berlin 1970.
- KÖRNTGEN, Ludger, „Sakrales Königtum" und „Entsakralisierung" in der Polemik Heinrich IV, in: Heinrich IV., hg. v. Gerd ALTHOFF, (Vorträge und Forschungen 69) Ostfildern 2009, S. 127-160.
- KÖRNTGEN, Ludger, Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit, (Orbis Mediaevalis – Vorstellungswelten des Mittelalters 2) Berlin 2001.
- KRAUSE, Hannah, Chronica: eine englische Weltchronik des 12. Jh., Frankfurt a. M. [u.a.] 1985.
- KRETSCHMER, Marek T., "Drinking of the Golden Cup of Babylon": Biblical Typology and Imagery in the Chronicle of Otto of Freising, (Viator 47/1) 2016, S. 67-84.

- KRISTENSEN, Anne K., Knut Magnussens kronike, (Hist. Tidsskrift 12/ 3) 1968, S. 431-52.
- KRÖSCHEL, Karl, Recht und Rechtsbegriff im 12. Jahrhundert, in: Studien zum frühen und mittelalterlichen deutschen Recht, hg. v. DEMS., (Freiburger rechtsgeschichtliche Abhandlungen Neue Folge 20) Freiburg 1995, S. 314-326.
- KRYNEN, Jacques. Droit romain et état monarchique. A propos du cas français. In: Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge. Actes du colloque organisé par l'Université du Maine les 25 et 26 mars 1994, hg. v. Joël BLANCHARD, Paris 1995, S 13-32.
- KUTTNER, Stephen, The Revival of Jurisprudence, in: Studies in the history of medieval canon law, hg. v. DEMS., (Variorum collected studies series 325) Aldershot 1990, S. 299-323.
- LACHAUD, Frederique, Ralph Niger and the Book of Kings, in: Anglo-Norman Studies XL Proceedings of the battle conference 201, Cambridge 2018, S. 125-146.
- LAMMERS, Walther, Einleitung, in: Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten / Otto Bischof von Freising, hg. v. DEMS.; Adolf, SCHMIDT, (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 16) Darmstadt 1960.
- LANDAU, Peter, Art. „Kirchengut", in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 18, hg. v. Horst R. BALZ; Gerhard KRAUSE; Gerhard MÜLLER, Berlin 1977, S. 560-575.
- LAUDAGE, Johannes, Gewinner und Verlierer des Friedens von Venedig, in: Stauferreich im Wandel. Ordnungsvorstellungen und Politik in der Zeit Friedrich Barbarossas, hg. v. Stefan WEINFURTER, (Mittelalterforschungen 9) Stuttgart 2002, S. 107-130.
- LAUDAGE, Johannes, Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert, (Archiv für Kulturgeschichte, Beiheft 22) Köln [u.a.]1984.
- LAVERE, George J., The Two Cities' of Otto, Bishop of Freising: Study in neo-Augustinian Political Theory, (Augustinian studies 13) 1982, S. 55-65.
- LEE, Daniel, Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought, Oxford 2016.
- LEFF, Gordon, Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent, C. 1250-c. 1450, 2 Bde., Manchester 1967.
- LEFF, Gordon, The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology, (The Journal of Theological Studies, New Series 18/1) 1967, S. 58-82.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, Die Struktur der Mythen, in: Strukturelle Anthropologie, hg. u. übers. v. Hans NAUMANN, Frankfurt a. M. 1969, S. 226-254.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, Mythos und Bedeutung. Fünf Radio-Vorträge, Frankfurt a. M. 1996
- LINDER, Amnon, Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great, (Revue belge de philologie et d'histoire 54/4) 1976, S. 1019-1060.
- LIPPERT, Stefan, Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin. Eine rationale Rekonstruktion im Kontext der Summa Theologiae, (Marburger Theologische Studien 65) Marburg 2000.
- LOEWE, Raphael, The Mediaeval Christian Hebraists of England: Herbert of Bosham and earlier scholars, (Transactions. The Jewish Historical Society of England 17) 1951-52, S. 225-249.
- LOEWE, Raphael, 'Herbert of Bosham's Commentary on Jerome's Hebrew Psalter' II, (Biblica 34/2) 1953, S. 159-192.
- LOSCHIAVO, Luca, La legge che dio trasmise a Mosè Fortuna medioevale di un'operetta volgare, (Rechtsgeschichte 2) 2003, S. 72-86.

- LÖSSL, Joseph, When is a Locust Just a Locust? Patristic Exegesis of Joel 1:4 in the Light of Ancient Literary Theory, (The Journal of Theological Studies 55/2) 2004, S. 575–599.
- LUSCOMBE, David E., Otto of Freising and Historical Knowledge, (Quaestio 15) 2015, S. 31-46.
- MANARESI, Cesare, I Placiti del Regnum Italiae, Bd. 3.1., (Fonti per la storia d'Italia 97) Roma 1960.
- MANITIUS, Max, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. 2, München 1976 [unver. Nachdruck von 1923].
- MCAULEY, Finbarr, Canon Law and the End of the Ordeal, (Oxford Journal of Legal Studies 26/3) 2006, S. 473-513.
- MÉGIER, Elisabeth, "Tamquam lux post tenebras", oder : Ottos von Freising Weg von der Chronik zu den Gesta Friderici, (Mediaevistik 3) 1990, S. 131-268.
- MÉGIER, Elisabeth, Ecclesiae sacramenta. The Spiritual Meaning of Old Testament History and the Foundation of the Church in Hugh of Fleurys "Historia ecclesiastica", (Studi medievali 43) 2002, S. 625-650.
- MÉGIER, Elisabeth, Jewish Converts in the Early Church and Latin Christian Exegets of Isaiah, ca. 400-1150, in: Scripture and History in the Middle Ages: Studies in Latin biblical Exegesis (ca. 350-ca. 1150), hg. v. DERS.; Peter DINZELBACHER, (Beihefte zur Mediaevistik 23) Frankfurt a. M. 2018, S. 63-92.
- MÉGIER, Elisabeth, Post-biblical history of the Jews: The case of Hugh of Fleury's Historia Ecclesiastica, in: Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert. Kontraste: Untersuchungen zu Hugo von Fleury, Ordericus Vitalis und Otto von Freising, hg. v. DERS., (Beihefte zur Mediaevistik 13) Frankfurt a. M. 2010.
- MESCHINI, Marco, Penser la croisade après la chute de Jérusalem (1187). Le De re militari et triplici via peregrinationis ierosolimitane de Radulfus Niger, in: Les projets de croisade. Géostratégie et diplomatie européenne du XIVe au XVIIe siècle, hg. v. Daniel BALOUP; Benoît JOUDIOU; Jacques PAVIOT, (Méridiennes. Série Croisades tardives 1) Toulouse 2014, S. 31-60.
- MEWS, Constant J., The list of heresies imputed to Peter Abelard, in: Abelard and his legacy, hg. v. DEMS., (Variorum collected studies series 704) Aldershot 2001, S. 73-110.
- MEWS, Constant J., PERRY, Micha, Peter Abelaerd, Heliose and Jewish Biblical Exegesis in the Twelth Century, (Journal of Ecclesiastical History 62/1) 2011, S. 3 – 19.
- MEYER, Christoph, Das Publicum als Instrument spätmittelalterlicher Justiz. In: Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter, hg. v. Martin KINTZINGER; Bernd SCHNEIDMÜLLER, (Vorträge und Forschungen 75) Ostfildern 2011, S. 87-145.
- MEYER, Christoph, Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts: ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters, (Mediaevalia Lovaniensia 29) Leuven 2000.
- MICHEL, Paul, Einige Grundbegriffe der mittelalterlichen Bibelauslegung, in: Tiersymbolik, hg. v. DEMS., (Schriften zur Symbolforschung 7) Bern 1991, S. 205-216.
- MIETHKE, Jürgen, Gehorsam und Widerstand, Herrschaft und Freiheit in mittelalterlicher Politiktheorie, in: Habitus: Norm und Transgression in Bild und Text. Festgabe für Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, hg. v. Tobias FRESE, Berlin 2011, S. 131-150.

- MONAGLE, Clare, John of Salisbury and the Writing of History, in: A Companion to John of Salisbury, hg. v. Christophe GRELLARD; Frederique LACHAUD, (Brill's Companions to the Christian Tradition 57) Leiden 2015, S. 215-234.
- MOORE, Richard I., Conflicts of identity, conflicts through identity: heresy, schism and mechanisms of control, in: Religiosità e civiltà - Identità delle forme religiose (secoli X - XIV): atti del convegno internazionale, Brescia, 9 - 11 settembre 2009, hg. v. Elisabetta FILIPPINI; Giancarlo ANDENNA, (Storia. Ricerche. Le settimane internazionali della Mendola, NS 2007 - 2011 Mailand) 2011, S. 125-136.
- MOOS, Peter von, Geschichte als Topik, Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im „Policraticus" Johannes von Salisburys, (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit 2) Hildesheim [u.a.] ²1996.
- MOOS, Peter von, The use of exempla in the Policraticus of John of Salisbury, in: Studies in Church History. The World of John of Salisbury, (Subsidia 3) 1994, S. 207-261.
- MOTTU, Henri, La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le Traité sur les Quatre Evangiles, Paris 1977.
- MÜLLEJANS, Hans, Publicus und privatus im römischen Recht und im älteren kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der Unterscheidung Ius publicum und Ius privatum, (Münchner theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung 14), München 1961, S. 4–61.
- MÜLLER, Wolfgang, Huguccio. The Life, Works, and Thought of a Twelfth-Century Jurist, (Studies In Medieval And Early Modern Canon Law 3) Washington D.C. 1994.
- MÜLLER, Wolfgang, The Recovery of Justinian's Digest, (Bulletin of Medieval Canon Law 20) 1990, S. 1–29.
- MÜNSTER-SWENDSEN, Mia, How to prevent a War with a Theologico-Legal Treatise: The Intellectual Strategies of Sigebert of Gembloux and Ralph Niger, in: Liber amicorum Ditlev Tamm. Law, history and culture, hg. v. Per ANDERSEN; Pia LETTO-VANAMO; Kjell Å. MODÉER,; Helle VOGT, Kopenhagen 2011, S. 199-216.
- MÜNSTER-SWENDSEN, Mia, Lost Chronicle or Elusive Informers? Some Thoughts on the Source of Ralph Niger´s Reports from Twelfth-Century Denmark, in: Historical and Intellectual Culture in the Long Twelfth Century : The Scandinavian Connection, hg. v. DERS.; Thomas K. HEEBØLL-HOLM; Sigbjørn Olsen SØNNESYN, Toronto 2016, S. 189-210.
- NEDERMAN, Cary J., John of Salisbury's political theory, in: A Companion to John of Salisbury, hg. v. Christophe GRELLARD; Frederique LACHAUD, (Brill's Companions to the Christian Tradition 57), S. 258-288.
- NESCHKE-HENTSCHKE, Ada B., Die iustitia naturalis gemäss Platos Timaeus in den Deutungen der Dekretisten des XII. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Archäologie der Menschenrechte, in: Plato's Timaeus and the foundations of cosmology in late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance, hg. v. Thomas LEINKAUF; Carlos STEEL, (Ancient and medieval philosophy 1/34) Leuven 2005, S. 281-304.
- NIERMEYER, Jan F., Mediae Latinitatis Lexicon Minus, hg. v. Co van de KIEFT; Jan W. J. BURGERS, Leiden ²2002.
- OLSEN, Glenn, Recovering the homeland: Acts 4:32 and the Ecclesia Primitiva in St. Bernard's sermons on the Song of Songs, (Word and spirit 12) 1990, S. 92-117.

- OLSEN, Glenn, The “ecclesia primitive” in John Cassian, the Ps. Jerome Commentary on Mark and Bede, in: Biblical Studies in the Middle Ages, hg. v. Claudio LEONARDO; Giovanni Orlandi, (Millennio medievale 52, Millennio medievale. Atti di convegni 16) Florenz 2005, S. 5-27.
- OLSEN, Glenn, The idea of the "Ecclesia Primitiva" in the writings of the twelfth-century canonists, (Traditio 25) 1969, S. 61-86.
- OLSEN, Glenn, Reference to the ecclesia primitiva in eight century Irish Gospel exegesis, (Thought. A review of culture and ideas 54) 1979, S. 303-312.
- OTTO, Stephan, Die Denkform des Joachim von Fiore und das Caput »Damnamus« des 4. Laterankonzils, (Münchener Theologische Zeitschrift, 13/3) 1962, S. 145-154.
- PATZOLD, Steffen, Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts, (Mittelalter-Forschungen 25) Ostfildern 2008.
- PENNINGTON, Kenneth, Lex Naturalis and Ius Naturale, (The Jurist 68) 2008, S. 569-59.
- PENNINGTON, Kenneth, The Ius Commune, Suretyship, and Magna Carta, (Rivista internazionale di diritto comune 11) 2000, S. 255-274.
- PENNINGTON, Kenneth, The prince and the law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition, A centennial book, Berkeley 1993.
- PEPIN, Ronald E., John of Salisbury as a Writer, in: A Companion to John of Salisbury, hg. v. Christophe GRELLARD; Frederique LACHAUD, (Brill’s Companions to the Christian Christian tradition 57) Leiden [u.a.] 2015, S. 147-179.
- POIREL, Dominique, Reading and Educating Oneself in the 12th: Hugh of Saint-Victor’s Didascalicon, in: A Companion to Twelfth-Century Schools hg. v. Cédric GIRAUD (Brill’s Companions to the Christian Tradition 88) Leiden 2020, S. 113-140.
- PORTNYKH, Valentin, God Wills It! Supplementary Divine Purposes for the Crusades according to Crusade Propaganda, (The Journal of Ecclesiastical History 70) 2019, S. 472-486.
- POTESTÀ, Gian Luca, Il Tempo dell’apocalisse – Vita di Gioacchino da Fiore, (Collezione storica) Bari 2004.
- POTESTÀ, Gian Luca, Prophetie als Wissenschaft. Das Charisma der Seher der Endzeiten, in Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen, hg. v. Pavlína RYCHTEROVÁ; Stefan SEIT; Raphaela VEIT, Berlin 2008, S. 275-286.
- PREISS, Martin, Die politische Tätigkeit und Stellung der Cistercienser im Schisma von 1159-1177, Berlin 1934.
- RADDING, Charles. M., CIARALLI, Antonio, The Corpus Iuris Civilis in the Middle Ages : Manuscripts and Transmission From the Sixth Century to the Juristic Revival, (Brill’s Studies in Intellectual History 147) Leiden 2007.
- RAININI, Marco, Geschichte, Prophetie und Berechnung, (Archiv für Kulturgeschichte 95) 2013, S. 333-358.
- RATZINGER, Joseph, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1957, ND St. Ottilien 1992.
- REEVES, Marjorie, Joachim of Fiore and the prophetic future. A medieval study in historical thinking, Stroud ²1999.
- REEVES, Marjorie, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism, London ²1993.

- REUTER, Timothy, „Kirchenreform“ und „Kirchenpolitik“ im Zeitalter Karl Martells. Begriffe und Wirklichkeit, in: Karl Martell in seiner Zeit, hg. v. Jörg JARNUT; Ulrich NONN, Michael RICHTER, (Beihefte der Francia 37) Sigmaringen 1994, S. 35–59.
- REYNOLDS, Susan, The Emergence of Professional Law in the Long Twelfth Century, (Law and History Review 21/2) 2003, S. 347–366.
- RIEDL, Matthias, Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit, Würzburg 2004.
- ROMPAEY, Anja, van, Distinction mosaïque et hérésie: Guillaume de Saint-Thierry versus Pierre Abélard, in: Hérésies. Une construction d’identités religieuses, hg. v. Christian BROUWER; Guillaume DYE; Anja VAN ROMPAEY, (Problèmes d’histoire des religions 22) Brüssel 2015, S. 191-206.
- ROREM, Paul, The Early Latin Dionysius: Eriugena And Hugh Of St. Victor, (Modern Theology 24/4) 2008, S. 601-614.
- RUBENSTEIN, Jay, Nebuchadnezzar’s Dream: The Crusades, Apocalyptic Prophecy, and the End of History, Oxford; New York 2019.
- SACKVILLE, Lucy J., The Church’s Institutional Response to Heresy in the 13th Century, in: A companion to heresy inquisitions, hg. v. Donald S. PRUDLO, Leiden [u.a.] 2019, S. 108-140.
- SALTMAN, Avrom, Supplementary Notes on the Works of Ralph Niger, in: Bar-Ilan Studies in History, hg. v. Pinhas ARTZI, Jerusalem 1978, S. 103-113.
- SASSIER, Yves, John of Salisbury and Law, in: A Companion to John of Salisbury, hg. v. Christophe GRELLARD; Frederique LACHAUD, (Brill’s Companions to the Christian Tradition 57) Leiden [u.a.] 2014, S. 235-257.
- SAUSSURE, Ferdinand de, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, hg. v. Charles BALLY; Albert SECHEHAYE, übers. v. Hermann LOMMEL, Berlin; New York 2001.
- SAVIGNY, Friedrich C. von, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, Bd 4., Heidelberg 1871.
- SCHEIN, Sylvia, Fideles crucis. The Papacy, the West and the recovery of the Holy Land 1274-1314, Oxford 1991.
- SCHIEFFER, Rudolf, Freiheit der Kirche. Vom 9. bis zum 11. Jahrhundert, in: Die abendländische Freiheit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich, hg. v. Johannes FRIED, (Vorträge und Forschungen 39) Sigmaringen 1991, S. 49-66.
- SCHMALE, Franz-Josef, Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung, mit einem Beitrag von Hans-Werner Goetz, Darmstadt 1993.
- SCHMIEDER, Felicitas, Einleitung, in: Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes: Forming the future facing the end of the world in the Middle Ages, hg. v. DERS. [u.a.], (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft 77) Köln [u.a.] 2015, S. 9-16.
- SCHMOECKL, Mathias, Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung: 2000 Jahre Recht in Europa, Köln 2005.
- SCHMUGGE, Ludwig, Thomas Becket und König Heinrich II. in der Sicht des Radulfus Niger, (Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 32) 1976 S. 572-579.
- SCHMUGGE, Ludwig, "Codicis Iustiniani et Institutionum baiulus". Eine neue Quelle zu Magister Pepo von Bologna, (Ius commune 6) 1977, S. 1-9.

- SCHMUGGE, Ludwig, Radulfus Niger. De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane: (1187/88), (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 6) Berlin [u.a.] 1977.
- SCHMUGGE, Ludwig, Rechtsprobleme im Werk des Radulfus Niger. Ein Beitrag zur Verbindung von Theologie und Jurisprudenz im 12. Jahrhundert, In: Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, hg. v. Stephan KUTTNER, Vatikanstadt 1976, S. 495-509.
- SCHOLTEN, Clemens, Die Funktion der Häresienabwehr in der Alten Kirche, (Vigiliae Christianae 66/3) 2012, S. 229-268.
- SEGL, Peter, Felix qui potuit rerum cognoscere causas. Bemerkungen zu den Vorstellungen Ottos von Freising vom Wesen des Menschen und den Gesetzen der Weltgeschichte, in: Geschichtsvorstellungen. Bilder, Texte und Begriffe aus dem Mittelalter. FS Goetz, hg. v. Steffen PATZOLD; Anja RATHMANN-LUTZ; Volker, SCIOR, Wien [u.a.] 2012, S. 178-202.
- SMALLEY, Beryl, A Commentary on the "Hebraica" by Herbert of Bosham, (Recherches de théologie ancienne et médiévale 18) 1951, 29-65.
- SMALLEY, Beryl, Historians in the middle ages, New York 1974.
- SMALLEY, Beryl, The Becket Conflict and the Schools: A study of intellectuals in politics, Oxford 1973.
- SMALLEY, Beryl, The Study of the Bible, Oxford 1952.
- SMALLEY, Beryl, Trends in Medieval Political Thought, Oxford 1965.
- SØNNESYN, Sigbjørn, Eternity In Time, Unity In Particularity: The Theological Basis Of Typological Interpretations In Twelfth-Century Historiography, in: La Typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale, hg. v. Marek Thue KRETSCHMER, (Textes et études du moyen âge 75) Turnhout 2014, S. 77-96.
- SØNNESYN, Sigbjørn, Qui Recta Quae Docet Sequitur, Uere Philosophas Est. The Ethics of John of Salisbury, in: A Companion to John of Salisbury, hg. v. Christophe GRELLARD; Frederique LACHAUD, (Brill's Companions to the Christian Tradition 57) Leiden 2015, S. 307-338.
- SOUTHERN, Richard W., Aspects of the European Tradition of Historical Writing: 3 History as Prophecy, (Transactions of the Royal Historical Society 5/22) 1972, S. 159-180.
- SOUTHERN, Richard W., Master Vacarius and the Beginning of an English Academic Tradition, in: Medieval Learning and Literature. Essays presented to Richard William Hunt, hg. v., Jonathan J. G. ALEXANDER; Margaret T. GIBSON, Oxford 1976, S. 257-286.
- SPEER, Andreas, Lectio physica. Anmerkungen zur Timaios-Rezeption im Mittelalter, in: Plato's Timaeus and the foundations of cosmology in late Antiquity, hg. v. Thomas LEINKAUF; Carlos STEEL, (Ancient and medieval philosophy 1/34) Leuven 2005, S. 213-234.
- SPÖRL, Johannes, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung: Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts, (Libelli 203) Darmstadt ²1968.
- STAUB, Daniel, Radulfus Nigers "Philippicus", Diss., Zürich 1993.
- STAUBACH, Nikolaus, Geschichte als Lebenstrost. Bemerkungen zur historiographischen Konzeption Ottos von Freising, (Mittellateinisches Jahrbuch 23) 1988, S. 46-75.
- STAUNTON, Michael, An Introduction to Herbert of Bosham, in: Herbert of Bosham: A Medieval Polymath, hg. v. DEMS., York 2019, S. 1-28.

- STAUNTON, Michael, Time, Change and History in Herbert of Bosham's Historia, in: Herbert of Bosham: A Medieval Polymath, hg. v. DEMS., York 2019, S. 104-126.
- STECKEL, Sita, Ein berennendes Feuer in meiner Brust, in: Prophetie und Autorschaft, Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung, hg. v. Christel MEIER; Martina WAGNER-EGELHAAF, Berlin 2014, S. 129-168.
- STECKEL, Sita, Häresie – Kirchliche Normbegründung im Mittelalter zwischen Recht und Religion, in: Gewohnheit - Gebot - Gesetz : Normativität in Geschichte und Gegenwart: eine Einführung, hg. v. Nils JANSEN; Peter OESTMANN, Tübingen 2011, S. 73-97.
- STECKEL, Sita, Rhetorische Spaltungen. Zur Dynamik von Invektivität im Inneren des hoch- und spätmittelalterlichen lateinischen Christentums, (Saeculum 70/1) 2020, S. 39-74.
- STEGBAUER, Christian, Strukturalismus, in: Handbuch Netzwerkforschung, hg. v. DEMS.; Roger HÄUßLING, Wiesbaden 2010, S. 291-299.
- STEIN, Peter, Roman Law in European History, Cambridge 1999.
- STRAW, Carol, Gregory the Great, Perfection in Imperfection, (Transformation of the classical heritage 14) Berkeley; Los Angeles 1988.
- STURLESE, Loris, Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280), München 1993.
- SZABÓ-BECHSTEIN, Brigitte, "Libertas ecclesiae" vom 12. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Verbreitung und Wandel des Begriffs seit seiner Prägung durch Gregor VII, in: Die abendländische Freiheit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert, hg. v. Johannes FRIED, (Vorträge und Forschungen 39) Sigmaringen 1991, S. 147-175.
- TELLENBACH, Gerd, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites, (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7) Stuttgart 1936.
- THEISSEN, Frank, Die Wiederentdeckung des Römischen Rechts im Alltag des 11. Jahrhunderts. Dargestellt an einer Urkunde von 1076, (Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis, Revue d'Histoire du Droit, The Legal History Review 62/2) 1994, S. 127-143.
- THOMSEN, Rodney M., The English Reception of the Writings of Hugh of St. Victor, in: Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris. Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen, hg. v. Rainer BERNDT, (Corpus Victorinum. Instrumenta 3) Münster 2009, S. 527-537.
- THOMSON, Rodney M., Catalogue of the Manuscripts of Lincoln Cathedral Chapter Library, Cambridge 1989.
- THOUZELLIER, Christine, Ecclesia militans, in: Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras, hg. v. Centre National de la Recherche Scientifique, 2 Bde., Paris 1965, S. 1407-1423.
- TIERNEY, Brian, "The Prince is Not Bound by the Laws." Accursius and the Origins of the Modern State, (Comparative Studies in Society and History 5/4) 1963, S. 378 – 400.
- TIERNEY, Brian, Foundations of the Conciliar Theory. The contributions of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism, (Studies in the history of Christian thought 81) Cambridge 1955.
- TIERNEY, Brian, Medieval Origins of Constitutionalism: Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650, Cambridge 1982.
- TIERNEY, Brian, Religion, law, and the growth of constitutional thought, 1150-1650, Cambridge 1982.

- TUCKER, Penny, First Steps towards an English Legal Profession. The Case of the London ›Ordinance of 1280‹, (English Historical Review 121) 2006, S. 361–384.
- ULLMANN, Walter, The Development of the Medieval Idea of Sovereignty, (The English Historical Review 64) 1949, S. 1-33.
- VAN ENGEN, John, Wrestling with the Word: Rupert's Quest for Exegetical Understanding, in: Rupert von Deutz – ein Denker zwischen den Zeiten. Internationales Symposion der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek und des Instituts für christliche Philosophie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, hg. v. DEMS.; Heinz FINGER; Harald HORST, Köln 2009, S. 185-199.
- VOLP, Ulrich, Idealisierung der Urkirche (ecclesia primitiva), auf: Europäische Geschichte Online [Elektronische Ressource]: EGO = European history online, hg. vom Institut für Europäische Geschichte Mainz, 2011, URL: http://www.ieg-ego.eu/volpu-2011-de [02.03.2023; 14:39].
- WAGNER, Wolfgang E., Herrscherbeinamen in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung Versuch einer Typologie anhand von Vergabe und Verwendung, (Namenkundliche Informationen 103/104) 2014, S. 288-303.
- WAKEFIELD, Walter L., Heresy, crusade and inquisition in Southern France: 1100 – 1250, London 1974.
- WEINFURTER, Stefan, Venedig 1177. Wende der Barbarossa Zeit?, in: Stauferreich im Wandel. Ordnungsvorstellungen und Politik in der Zeit Friedrich Barbarossas, hg. v. DEMS., (Mittelalterforschungen 9) Stuttgart 2002, S. 9-25.
- WEINFURTER, Stefan: Das Jahrhundert der Salier (1024–1125), Ostfildern 2004.
- WETZSTEIN, Thomas, Der Jurist. Bemerkungen zu den distinktiven Merkmalen eines mittelalterlichen Gelehrtenstandes, in: Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter, hg. v. Frank REXROTH, (Vorträge und Forschungen 73) Ostfildern 2010, S. 243-296.
- WHALEN, Brett E., Joachim the Theorist of History and Society, in: A companion to Joachim of Fiore, hg. v. Matthias RIEDL, (Brill's companions to the Christian tradition 75) Leiden 2017, S. 88-101.
- ZENTNER, Edward, Radulfus Niger. De Quattuor festivitatibus beate marie virginis. Einleitung und Edition, Lizentiatsarbeit, Diss., Zürich 1982.
- ZULUETA, Francis de, STEIN, Peter, The Teaching of Roman Law in England around 1200, (Selden Society, Supplementary series 8) London 1990.

8. Quellenverzeichnis

AMBROSIUS VON MAILAND

- De Fide ad Gratianum, hg. v. Christoph MARKSCHIES, (Fontes Christiani 47) Turnhout 2005.

ARNOLD V. BRESCIA:

- Fonti per la storia di Arnaldo da Brescia, (Testi medievali 1) Roma 1938.

AURELIUS AUGUSTINUS VON HIPPO

- De civitate Dei, hg. v. Alfons KALB; Bernhard DOMBART, (CCSL 48) Turnhout 1955.
- De doctrina christiana, hg. v. Roger P.H. GREEN, (CSEL 80) Oxford 1995.
- Sermones, hg. v. Jacques P. MIGNE (PL 38) Paris 1863.

BEDA VENERABILIS

- De Samuelis, The Complete Works of Venerable Bede, Bd. 8: Commentaries on the Scriptures (Patres ecclesiae Anglicanae: Aldhelmus, Beda, Bonifacius, Alcuinus, et reliqui), hg. v. John Allen GILES, Boston 1844.
- De tabernaculo et vasis eius, in: Beda Venerabilis Opera. Pars II. Opera Exegetica 2A, hg. v. David HURST, (CCSL 119A) Turnhout 1969.
- Expositio super Genesim, hg. v. Charles W. JONES, (CCSL 118A) Turnhout 1967.
- Historia Ecclesiastica gentis Anglorum. Kirchengeschichte des englischen Volkes Lateinisch und Deutsch. Nach der Edition von B. COLGRAVE und R. A. B. MYNORS, ins Deutsche übers v. Günther SPITZBART, Darmstadt ²1997.
- In Ezram et Neemiam, in: Beda Venerabilis Opera. Pars II. Opera Exegetica 2A, hg. v. David HURST, (CCSL 119A) Turnhout 1969.

HUGO VON SANKT VIKTOR

- Didascalicon de studio legend, hg. v. Thilo OFFERGELD, (Fontes Christiani 27) Freiburg i. Br. [u.a.] 1997.
- The Didascalicon of Hugh of Saint Victor: A Medieval Guide to the Arts, hg. u. übers. v. Jerome TAYLOR, New York 1961.
- De Sacramentis Christianae fidei, hg. v. Rainer BERNDT, (Corpus Victorinum. Textus historici 1) Münster 2008.
- De scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae V, hg. v. Jacques P. MIGNE, (PL 175) Paris 1879, S. 9 – 28.
- De Tribus Maximis Circumstantiis Gestorum, hg. v. William M. GREEN, (Speculum 18/4) 1943, S. 484-493.
- De vanitate rerum mundarum (De vanitate mundi), hg. v. Cédric GIRAUD, (CCCM 269) Turnhout 2015.

GERHOCH VON REICHERSBERG

- Opusculum de aedificio Dei, hg. v. Jacques P. MIGNE (PL 194) Paris 1841-1864, Sp. 1187-1336.

GERVASIUS VON TILBURY

- De otiis imperialibus, hg. v. Reinhold PAULI (MGH SS 27), Hannover 1885, S. 359-394.

GREGOR DER GROßE

- Homiliae in Hiezechihelem Prophetam, hg. v. Marc ADRIAEN, (CCSL 142) Turnhout 1971.
- Moralia in Iob, hg. v. Marc ADRIAEN, (CCSL 143) Turnhout 1985.
- Regula Pastoralis, hg. v. Bruno JUDIC; Floribert ROMMEL; Charles MOREL, (SC 381, 382), Paris 1991-1992.

HIERONYMUS

- Commentariorum in Matheum, hg. v. Marc ADRIAEN; David HURST, (CCSL 77) Turnhout 1969.

HONORIUS AUGUSTODIENSIS

- Summa Gloria, hg. v. J. DIETRICH, (MGH SS, LdL 3) Hannover 1897, S. 63-80.

HUMBERT DE SILVA

- Adversus simoniacos, hg. v. Friedrich THANER, (MGH SS LdL 1) Hannover 1891, S. 100-253.

ISIDOR VON SEVILLA

- Ethymologiarum sive originum, Bd. 1, hg. von Wallace M. LINDSAY, Oxford 1911, ND 2008.
- The Etymologies of Isidore of Seville, hg. u. übers. v. Stephen A. BARNEY; W. J. LEWIS [u.a.], San Marcos 2006.

JOACHIM VON FIORE

- Concordia Novi ac Veteris Testamenti, Bd. 3, hg. v. Alexander PATSCHOVSKI, (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates 49) Rom 2017.
- Genealogia, in: Opera omnia / Ioachim abbas Florensis. 4: Opera minora; 6 Scripta Breviora, hg. v. Lorenzo BRACA; Alexander PATSCHOVSKY; Gian Luca POTESTÀ, (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates 40) Rom 2014, S. 15-28.
- Tractatus super quatuor evangelia, hg. v. Francesco SANTI; Robert E. LERNER; Kurt-Victor SELGE, (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates 17) Rom 2002.
- Liber Introductorius, in Expositionem super Apocalypsim, hg. von Alexander PATSCHOVSKY; Kurt-Victor SELGE, in: Joachim von Fiore, Expositio super Apocalypsim et opuscula adiacentia. Teil 1: Expositio super Bilibris tritici etc. (Apoc. 6, 6), hg. v. DENS., (Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters Band 31) Wiesbaden 2020, S. 519-680.

JOHANNES VON SALISBURY

- Historia Pontificalis, Memoirs of the Papal Court, hg. v. Marjorie M. CHIBNALL, London 1956.
- Metalogicon, Liber III, VI, hg. v. Jacques P. MIGNE, (PL 199, S, 900) Paris1855, S. 945-964.
- Policraticus, hg. v. Clemens WEBB, 2 Bde,, Oxford 1909.
- The Letters of John of Salisbury. 2: The Later Letters (1163-1180), hg. v. W.J. MILLOR; Harold E. BUTLER, Christopher N. L. BROOKE, Oxford 1978-79.

ODERICUS VITALIS

- Historia Ecclesiastica, The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis: Volume 3: Books V and VI, hg. v. Marjorie CHIBNALL, (Oxford Medieval Texts) Oxford 1972.

ORIGENES

- Contra Celsum II, hg. v. Michael FIEDROWICZ, übersetzt von Claudia BARTHOLD, (Fontes Christiani 50/2) Freiburg 2011.

OTTO VON FREISING

- Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten, übers. v. Adolf SCHMIDT, hg. v. Walther LAMMERS, (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 16) Darmstadt[6]2011.
- Gesta Friderici I imperatoris, Bischof Otto von Freising und Rahewin. Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica, hg. v. Franz-Josef SCHMALE (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 17) Darmstadt 1965.

PETRUS CANTOR

- Summa Abel, ed. Partielle, in: Analecta sacra spicilegio solesmensi parata, hg. v. Jean-Baptiste PITRA, Paris 1855, S. 1-308.

PETRUS COMESTOR

- Historia scholastica, hg. v. Jacques P. MIGNE, (PL 198) Paris 1844, S. 1051-1722.

PETRUS LOMBARDUS

- Sententiae in IV libris distinctae Spicilegium Bonaventurianum, Liber 4, hg. v. Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Rom 1971.

RADULFUS NIGER

- Chronica, hg. v. Hanna KRAUSE, Frankfurt a. M. 1985.
- Radulfus Nigri Chronica. The Chronicles of Ralph Niger, hg. v. Robert ANSTRUTHER, Publications of the Caxton Society, London 1851; Ausz. Ed. R. PAULI, (MGH SS 27) Hannover 1885, Nachdr. 1964, S. 327-344,
- De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane, hg. v. Ludwig SCHMUGGE, (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 6) Berlin [u.a.] 1977.

- De Quattuor festivitatibus beate marie virginis, hg. v. Edward ZENTNER, Lizentiatsarbeit, Zürich 1982, S. 33-117.

RUPERT VON DEUTZ
- Commentaria in Evangelium sancti Iohannis I, hg. v. H. HAACKE, (CCCM 9) Turnhout 1969.
- Commentaria in Apocalypsim, hg. v. Jacques MIGNE, (PL 169) Paris 1894, Sp. 925D-940AB.
- De Trinitate, et operibus eius libri XLII, De sancta trinitate et operibus eius; De operibus spiritus sancti, hg. v. H. HAACKE, (CCCM 24) Turnhout 1972.

RAIMUNDUS LULLUS
- Raimundus Lullus, Libro de la orden de caballería, hg. v. William CAXTON; Robert ADAMS, The Book of the Order of Chyvalry, Huntsville 1991.

STEPHEN VON TOURNAI
- Summa über das Decretum Gratiani, hg. v. Johann F. SCHULTE, Gießen 1891, ND. Aalen 1965.

Thomas von Aquin
- Summa theologiae. secunda secunda, Ed. Roberto BUSA, (S. Thome Aquinatis Opera Omnia 2) Stuttgart 1980.

WILLIAM VON CONCHES
- William von Conches, Glosae super Platonem, hg. v. Édouard JEAUNEU, (Textes philosophiques du Moyen Âge 13) Paris 1965.

WILLIAM VON MALMESBURY
- Liber super explanationem lamentationum Ieremiae prophetae, hg. v. Michael WINTERBOTTOM; Rodney M. THOMSON; Sigbjørn SØNNESYN, (CCCM 244) Turnhout 2011.

Rechtliche Quellen:

- GAIUS: Institutiones. Die Institutionen des Gaius, hg. u. übers. v. Ulruch MANTHE, (Texte zur Forschung 81) Darmstadt 2004.
- Digesten/Pandekten: Corpus Iuris Civilis Bd. II-V: Digesten, hg. v. Okko BEHRENDS; Rolf KNÜTE; Berthold KUPISCH; Hans H. SEILER [u.a.], Heidelberg 1995-2012.
- Codex Iustinianus, in: Corpus Iuris Civilis Bd. 2: Codex Iustinianus, hg. v. Paul KRÜGER, Berlin 1906.
- Decretum Gratiani: Gratian's Tractatus de Penitentia. A New Latin Edition with English Translation, hg. v. Atria A. LARSON (Studies in medieval and early modern canon law 14) Washington 2016.
- Conciliorum oecumenicorum Decreta, hg. v. Giuseppe ALBERIGO [u.a.], Bologna ^{3}1973.

- Bibliotheca legum regni Francorum manuscripta, hg. v. Karl UBL; Dominik TRUMP; Daniela SCHULZ, Köln 2012, URL: http://www.leges.uni-koeln.de/lex/lex-romana-visigothorum/ [27.04.2023; 22:01].
- Concile de Verone. Decretale Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem du 4 novembre 1184, in: Enchriridion fontium valdensium, hg. v. G. GONNET, Torre Pellice 1958, S. 50-53, online unter: https://digilander.libero.it/eresiemedievali/decretale_1.htm [27.04.2023; 22:01].
- Die Register Innocenz' III. 2. Pontifikatsjahr. 1199-1200, hg. v. O. HAGENEDER; Werner MALECZEK; A. STRAND, Rom 1979.

9. Abkürzungen

CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis

CSSL – Corpus Christianorum Series Latina

Dig. – Digesten

DK - Deuteronomiumkommentar

DRM – De re militari

EK – Esrakommentar

Inst. – Institutiones

LCL – Lincoln Cathedral Chapter Library

LexMa – Lexikon des Mittelalters

LK – Levitikuskommentar

MGH – Monumenta Germaniae Historiae

MR – Liber Moralia Regum

NK – Numerikommentar

PK – Paralipomenonkommentar

PL – Patrologia Latina

SC – Sources Chrétiennes

10. Transkriptionen

Moralia Regum X, 6: De corrupti iuris insolentia, MS 25, fol. 153va - fol. 154rb

Aliter factum est post tempus biennii . et cetera . Sicut curopalates habuerunt suum annum apud imperatores : ita et procuratores apud reges suum . post finem igitur eius biennii : accidit quod hic dicitur. Ius enim ciuile et rigor eius . frater iusticie . et pater pacis : simplicitatem indisciplinatorum iudicum occidit temulentam . in uindictam oppressionis iusticie prateriti temporis : quam incestauerat pro sua libidine . Siue annus secundus fuit . annus incipientis status pacifici . in quo anno principatus humiliauerat religionem : et officialium ignauia : iusticiam . aut forte primus annus fuit humiliationis ecclesie . et sequens incestationis iusticie . ut principatus qui diuini iuris uxorem corrupit ecclesiam : in penam sentiret . quod magistratus eius filius . corrupisset filiam suam iusticiam . ad ignominiam fratris sui iuris ciuilis . post biennium igitur tale . hoc est post talem duplicis transgressionis euentum : accidit ut tonderetur oues Absalon. Oues enim sunt simplices homines priuati . de quibus lac et lanam mulgent et tondent eorum magistratus . serui Absalon . iuris ciuilis ministri . tonderentur oues in Baalassor . que est iuxta Effraim : quando excuciuntur homines a simplicitate sua . iuris autoritate : inhabitantibus zelum luminis renascentis iusticie. iuxta utilitatem rei puplice. Siue tondentur oues . haec est simplices mulctantur datione petitione. et aliis (fol. 153vb) angariis : occasione iusticie renascentis de fructificatione rei puplice . et uocauit Absalon omnes filios regis . hoc enim est quodammodo populum regem . post finem biennii . uidelicet post plenam noticiam transgressionis eius . eum corrigere . et praeteritos excessus conuenienti pena emendare . et quidem ad huiusmodi conuiuium inuitat ius ciuile : omnes imitatores se et alios bene regencium . Sed et imperium regem uidelicet communem statum . et totum regnum uel imperium . inuitat ad talem apparatum. Quippe sub imperatore Ottone iuniore . melioratus est status ecclesiae . et imperii : et ceperunt iura aliquantum reuiuiscere. Et enim circa ea tempora . dani colentes Christum simul et idola : liberati sunt ab ydolatria . quodam clerico Poppone illesa manu baiulante ignitam massam ferri . ut ea signi probatione . ab ydolatria desisterent. Sed et gens hungarorum uenit ad fidem : per Gildam sororem imperatoris factam reginam hungarorum. Sed et de profectu fidei hilaratus comunis status : plurimum melioratus est . quoniam imperatores et reges cum clero : summo studio ad salutem suam et populi pari concordia laborabant. Itaque eo tempore pater pacis Absalon hoc est ius ciuile . et eius rigor . incepit resurgere . aliqua exercicii sui libertate . et omnis inuitauit de sua utilitate. Inuenta enim pace inter regna : tractatum est de regiminibus . et requisita sunt iura aliqua : que in dissuetudinem abierant. Dixitque rex ad Absalon . Noli . et cetera . non expedit omnes uenire ad tonsionem . neque ut

tondeant . neque ut tondeantur . quoniam rex qui se et alios bene regit : legitime excusatur . ut quia non deliquit : non tondeatur . sed neque ut tondeant: omnis inuitandi sunt . quoniam non omnes expedit iudices esse . ne ipso iuri fiat grauamini: iudicum multitudo . et ait Absalon. Si non uis . et cetera. legittime excusatus a munere non angariatur de iure . ut comunis status uniuersaliter habet interesse conuiuio tonsionis . de censura iuris ciuilis . Sed neque necessum est exemptos a iuris ciuilis communione . eius renuntatione . uel aliquo priuilegio : ut eius conuiuo se immisceant . ne de fructu eius gaudeant : ad cuius culturam uel curam non pertineant. eos etiam . qui conniuente statu comuni . uel quoquomodo tolerante incestata iusticia . conuolauerunt ad iniqua iudicia extraordinaria : non expedit introire iuris ciuilis commercia. Quippe facile inebriantur iuris ciuilis ignorantia quod dedidicerunt : ut inueniantur temulenti . in omittendo uel faciendo: quae non oportet . et hoc est. Non est necesse ut uadat tecum . uidelicet . non expedit . ut iurisdictioni ciuili se subiciat : ordo iudicum extraordinariorum . qui iusticiam incestauit. Coegit igitur Absalon eum. scilicet regem: ut dimitteret ei Amon a uniuersos filios regis. Coegit : non illatione uiolencie : sed illectione delectiationis et utilitatis de tonsione . unde . et pro superiore regis coactione : rediit cum benedictione . et quidem status temporis Ottonis junioris : suasit non oportere iudices (fol. 154ra) lonbarde legis. et similium iniquarum constitutionum . conuiuari legibus romanis . ut pote sibi contrariis . uerumtamen coegit eum statum ius ciuile . et de rigore et de equitate . et de comuni utilitate : quatinus dimitteret eum cum Amon . et aliis filiis regis: ad romane legis conuiuium : dum quandoque praeciperet eius sequi iudicium . et eius scientiam produci in puplicum . feceratque Absalon conuiuium . quasi conuiuium regis. Utique conuiuium tonsionis quasi regis est : et non est regis . Non enim uere regere : est tondere . neque cui quam inuito quod suum fuerit auferre . est autem quasi regere : mulctam pecuniariam constituere . et similes praestationes : ut metu pene iacture bonorum suorum : cohibeantur ab excessibus : et cogantur bene facere . de fece igitur legis lonbarde et similium prauarum constitutionum allemanie et anglie et francum et aliorum regnorum . que non reguntur romano iure : paratur quasi regis conuiuium . quod pocius est seruile quam regium . quoniam sub earum angariis premuntur homines et turbantur et non deriguntur in melius . dum proculdubio iniuria exerceatur pro iure. Sunt enim omnia adulterina iura : que consistunt in sola exactione petitione . siue de ciuili causa agatur siue de crimine . praeceperatam Absalon . et cetera . utique haec est censura iuris ciuilis et rigoris eius : ut cum indocta simplicitas iudicum inebriata fuerit . non intellecto iure . ubi maxime iuris ignorancia laborauerit . et nocuerit : feriatur . iure tamen dictante . ut quia contra ius uenit incestando iusticiam : iusta sentencia condempnetur. Nemo enim uocatus in ius . condempnandus est quantumcumque fuerit temulentus : nisi de iure in eum sententia dictetur . causa ordinata per

executores legittime. Cum autem apparuerit temulentus iudex . ignorancia iuris debriatus : praeuaricator iuris et corruptela iusticie : praecipiente iure ciuili secure percutitur . et occidetur de iuris rigore . ne umquam amplius habet de iure ministrare. Unde. Ego sum qui praecipio uobis. Ubi enim constat de peccato uisa ebrietate in aperto : ius est in manifesto . ut non timeatur iuris officio legittime ministrato . licet de rigore facto iudicio. Unde. Roborarmini : et estote iuri fortes . quasi de autoritate iuris robur summite . et fortitudinem de ipso iure : ut nullam timeatis culpam offense . feceruntque pueri Absalon aduersus Amon sicut praeceperat . forte uerisimiliter dicere possumus magistrum Pepponem fuisse puerum Absalon . Cum enim coram imperatore in Lonbardia conuenissent iudices tocius regni . occiso seruo a quodam : quesitum est iudicium de homicida . uenerant itaque: tamquam ad conuiuium inuitati : ut de iure reficerent imperatorem . et ipsi reficerentur . Cum igitur multiplici allegatione iuris sui inebriarentur . tamquam Amon : praui iudices dictauerunt sentenciam in homicidam solam mulctam pecuniariam . Surrexit autem magister Peppo in medium . tamen codicis justiniani et institutionum bauilus . ut pote pandecte nullam habens noticiam . et percusit (fol. 154rb) Amon temulentum: enumerans sentenciam priorum iudicum. Quippe allegauit cum qui exemisset hominem de grege hominum : uniuersitati forte iniurium . adeo : ut qui hominem ademisset uniuersitati hominum quorum uiolasset naturaliter comunionis consorcium : ipse pariter de medio tolleretur . et homicidam occideretur. Siue enim seruuus sine liber foret : idem ait esse iudicium . quoniam addictio seruitutis : delere non poterat comunionem nature humane conditionis . legibus igitur et sacris constitutionibus imperatorum firmato iudicio : obtinuit magister Peppo . coram imperatore . aliis iudicibus in confusione recedentibus. Unde. Surgentesque omnis filii regis . et cetera . Confusi de iudicio suo fugerunt : ascendentes steriles mulas legum suarum . sequentes comunis status dispositiones . uerumtamen turbatus est status comunis: de legis sue abrogatione timens ne eadem ratione relique leges inique abrogarentur. Unde . cumque adhuc pergerent . et cetera . Cum alicui celebri legi derogatur ut abrogetur in totum : reliquis timetur . qui simili iniquitate formantur . Et enim fama uelocius et facilius incutit : quod a simili metui possit . ubi cum de uno sit pronunciatum : praeconetur quia de generibus similibus pariter sit promulgatum. Surrexit ergo rex et cetera . utique: in melius mutato statu surrexit: uerumtamen quia continencia diutine consuetudinis interrumpitur : comunis status turbatur . et scindit uestimenta sue conuersationis : amissa consolatione terrene utilitatis. Qui enim capite plectitur : frustra ad pecunie praestationem mulctatur. Respondens autem . et cetera . Concius criminis eis qui interiit . et is maxime cuius consilio reus usus fuit : rei euentum praesagiuit. Qui enim quatenus reus deliquit . ponderauit et praeordinauit : quatinus rigor iuris animaduertere potuit : nouit . scilicet quia solus Amon occubuit . uidelicet indocta simplicitas .

qui iusticiam incestauit et nullus prudencium : igitur reus non fuit . Siue personadab ab accipimus . assessores iudicium prauorum qui conscii sunt omnium criminum eorum . et fautores . et palpatores ad utilitates dominorum querendas . fugit a Absalon . licet obtinuit dominus Peppo in iudicio : nichilominus timuit comunis status indignationem . cuius inmutauerat consuetudinem.

Et eleuauit speculator . et cetera. Ipsa utique: ratio suggerit comuni statui : quodammodo redeant dispersi a latere montis per demum : qui indocti et indiscreti abierant ad conuiuium iudiciorum . ipsi quoque errantes in uia morum. Dixitque Ionadab . et cetera . Coniectura conscientie consonat rationi . et retractat animo ueritatem sue praedictionis conscius et con participes deperditi iudicis . Cumque cessassent . et cetera. Quamuis sedetur quassatio eius quod timebatur : doletur tamen amissio consuetudinis que diucius obtinuit. Quod exemplariter diximus de magistro Peppone uerum est de ecclesia romana . Quoniam ipsa omnia iudicia extraordinaria quibus prouocatur quasi ad parandum indicium deus . et quodammodo temptatur: Illa inquam omnia: abicit a iurisdictione sua que enim dominum quocumque modo irritant . (fol. 154va)
ut monomachia et iudicium aque et iudicium ferri . et similia : non approbat curia romana;

Moralia Regum X, 17 : De pulchitudine iuris ciuilis, MS 25, fol. 158va-fol. 159rb

Aliter . Porro sicut Absalon non erat pulcher in omni Israel . Inter omnia dona diuine pietatis . que deus praestitit hominibus : nullum uenustius est iure positiuo. Nulla enim in eo macula est. ab inicio : usque ad eius finem. In toto quippe corpore iuris . nichil absonum est : quod discordet a iusticia equitati combinata. Capillos habet : quoniam habundantia temporalium et affluentia copiarum . iustitiam consequuntur . (fol. 158vb)

Multus enim et multiplex est questus iuris . de uariis constitutionibus cura fiscum : et in tributis . et sportulis . et salariis . et aliis muneribus. Quanto enim amplius iura exercentur : tanto magnum ad questum negerantur. Omni enim anno ordinarie semel exiguntur prestationes que aliquo iure debentur. Sepius uero modernis temporibus tondetur multis exactionibus . unde et frequenter grauat cesaries : cum minus legittime tondentur questus temporalium.

Sed et questus etiam legittime quesitus : interdum grauat . quoniam sollicitudinem cumulat . et aliquando insolenciam comportat. Sed et ius ciuile multas inducit subtilitates . que interdum intellectum grauant . et pocius negotia impediunt : quam expediant. Similiter et commenta hereticorum in subtilitates interdum pululant [sic!, polluant] que ipsos etiam hereticos grauant . cum eis respondere non sufficiant. Ponderabat capillos suos CC siclis pondere puplico . Eius

autem quod ponderatur . mensura quasi diffinitur . quoniam taxatione publica rationes praestationum constitute : sub pondere uel numero uel mensura exiguntur .

Appendebant capilli CC siclos quoniam quaestus iuris sicut et diuicie spine sunt . et pondera puplicarum et priuatarum angariarum : que pocius honerant quam expediant. Sunt enim . et CC . siclorum . hoc est perfecte in perfectionis transgressionum. Quod enim homo subiectus sit homini . uel unus alii aliquid praeest de transgressione uenit. Omnes enim homines natura pares fecit et creauit deus. Dominatus enim de iure gencium ortus est . ad iniuriam humani generis . et omnis exactio praestationis nata de transgressione. Nemo enim alii deberet nisi quod sibi deberetur : nisi eum sua transgressio . uel aliud commercium faceret debitorem. Natique sunt ei tres filii et una filia: nomine Thamar eligantis forme. filii: ius ciuile et ius praetorium . et ius extraordinarium . filia: dispensatio ad humanae infirmitatis remedium nata . Siue filiis ius naturale . et ius ciuile et ius extraordinarium. uel praetorum. Elegantis forme dispensatio est : quoniam humane infirmitati uicaria compassione condescendere decentissimum est.

Mansitque Absalon in Jerusalem duobis annis . priusquam uideret patrem suum. Mansit utique ius positiuum scriptum in populo temporibus transgressionum temporalium alteritatum : priusquam ascenderet ad comunem statum. Ius utique nature inmutabili lege anno sue perpetuitatis durasset illesum : nisi transgressione inducente iniuriam . salubri quadam necessitate . uarietate alteritatum exigente : subrogatum fuisset ius ciuile positiuum . humana uero praesumptione irruente ad iuiurias ab inicio : instinctu diuino inductum est ius positiuum : ne unus aduersus alium inpune praesummeret . et ut qui ius alteri ius suum impertiret. his duobis annis fuit in Jerusalem . et non uidit patrem . uidelicet ut omnis principatus eius auctoritate fungeretur. Siue annis transgressionum imminencium de absencia iuris et eius ignorantia fuit in imperio ius ciuile apud quosdam. Uerumtamen status comunis (fol. 159ra) auctoritatem non uidit: ut iudices generaliter eo fungerentur et in omnibus causis secundum ipsum iudicarent.

Misit itaque ad Ioab. ut mitteret eum ad regem . qui noluit uenire ad eum. Concupunt enim multorum sollicitudo . ut disciplina comunis intercederet pro iure ciuili quatinus induceretur in gratiam comunis status : ad obsequium et officium comunis regiminis . ita ut generaliter iudicia formarentur et fierent secundum ipsum in omnibus negotiis. Uerumtamen disciplina comunis non statim consensit . Unde cum iam secondo misiss : Absalon . et Ioab uenire nollet : praecepit seruis suis ut agrum ordei Ioab exurerent. Ager ordei fuit . forte lex lombarda et similes ei praue leges ad libitum barbarorum inuente . cibus quidem iumentorum scilicet hominum irrationabilium. Agrum huiusmodi prauarum legum a seruis ciuilis iuris exuritur: quando citationes et edicta . et interdicta legittima . et similia applicantur ad eas . ut in triumphantur

eorum placita : ne solito currant ordine ad nutum et uoluntatem iudicum. Annunciant serui Ioab agrum exustum scissis uestibus : quoniam turbatus ordo officiorum comunis discipline . inmisso iuris ciuilis rigore infra terminos iurisdictionis sue surrexit ipsa disciplina . ordinario iure et dampno suo prouocta . uenit itaque : Ioab in tomum Absalon requierens quare serui eius segetes suas combusissent . cum enim ciuilis iuris officia inusitata exercentur in populo : uenit disciplina comunis quodammodo in domum iuris ciuilis requirens causas et rationes eorum que fierent contra solitum ordinem suorum iudiciorum . et respondit Absalon ad Ioab: Misi ad te obsecrans ut uenires ad me et mitterem te ad regem. Quasi eiectus ego tuo interuentu rediui. sed nondum in integrum restitutus : misi ad te tanquam iusticiam et equitatem nuncios . quatinus relictis prius legibus certo et scripto iuri operam dares et me ad conspectum comunis status induceres . ut a modo sicut olim totus orbis legibus uteretur. Quasi induxisti me in comunionem ad noticiam et gratiam . uerumtamen coartor quia non sufficiam . uel non debeam utilitati puplice apparere. Quare ueni de Gessur: Melius mihi erat ibi esse. Utique uerum est . quia melius esset uiam ueritatis non agnouisse . quam post agnitam retro abire . forte et a simili. Melius esset ius ciuile in totum eliminatum fuisse . quoniam agnita eius ueritate . eidem non acquieuisse. Inutiliter enim quodammodo inductum est ius ciuile ad cognitionem et ad scientiam : si proficere non debeat exercitio sui ad communem utilitatem. Obsecro ut uideam faciem regis. Quasi . de utilitate et honestate mea hoc suggero . ut autoritate comuni et principali fungar in utilitatibus et causis publicis . hoc enim est uidere faciem regis . Scilicet puplicari ad usum et utilitatem tocius uniuersitatis. Quod si memor est iniquitatis mee interficiat me. Quasi totum corpus iuris respiciat . et si iniquitas est in eo abiciat et corrigat. Quoniam ut derogare et abrogare possit autoritatem habet. Ingressus est Joab ad regem et nunciauit (fol. 159rb) ei. utique disciplina christiana cuius capud est ecclesia romana . que ius ciuile reintroduxit . considerata diucius utilitate iuris : apud principes et potestates orbis terrarum dictis es factis intercesserunt pro eo . ut ad utilitatem publicam . in puplicum autoritate publica educeretur . hoc utique egit et optauit uariis causis emergentibus . unde : uocatusque est Absalon et intrauit ad regem et adorauit super faciem terre. Suggerentibus quoque iudicibus Italie . imperatoribus utilitates fisci . et honorem et auctoritatem . quam leges praestant imperatoribus : grandi desiderio uocatum est ius scriptum in palacium . et apud eos gratiam inuenit . quia non minus utilitates multiplices . quam praeceptarum dignitatum honores eis ad iudicauerit. Quippe adorauit ius ciuile super terram principes : quoniam in terrenis et circa transitoria . omnem eis subiectionem . et sui etiam ipsius cultum eisdem dedicauit . et subiecit . legibus enim subiecti non sunt . immo legum etiam auctoritate eximuntur a legibus . et domini legum esse

constituuntur . et osculatus est rex Absalon. Non solum enim admisit eis subjectionem immo et dilectionem ei condonauit per osculi interpositione ad pacis confirmationem.
Nec solum apud principes imperii romani . sed et apud reges alios aliarum terrarum et insularum. Cum enim ius adoptionis descendat de iure ciuili romanorum . et ad extra iura et ritus barbaros non pertineat : tamen rex anglorum Stephanus regem sub quo passus est beatus Tomas martir anglorum . adoptauit in filium . successurum ei in regnum. In his et in similibus casibus osculatus est rex Absalon . quia quodammodo status comunis regiminis facit: quod a principibus eius factitari conspicitur . et eorum autoritate inducitur. Similiter et reges hispanorum et reges aliarum gencium ius ciuile osculantur . eo aliquibus admisso particulariter . in eis articulis qui ministrauerint eis utilitatem uel honorem aliqua occasione ad suam uoluntatem;.

Moralia Regum V, Prologus, LCL MS 25, fol. 61vb

Tempora imperatorum et regum et gesta que sub eis inciderunt interdum praesenti prophetie tanquam exempla supponimus . credentes historie misterium profiteri seriem temporaliter profluencium circa maiores causas rerum a natiuitate Christi usque in finem temporum. Uerumtamen de conscientia nostra palam confitemur : quia nequaquam rerum experiencia uel scientia sufficimus . ut singula singulis adaptemus . prout ea spiritus sanctus ordinauerit . hoc enim transcendit omnem animalem intellectum . et arduum adeo archanum est : ut non reueletur nisi per spiritum sanctum. Nos tamen uelud per speculum in enigmate tenuiter intuentes que legimus et audiuimus de historiis concurrentibus euangelio . ad praesentem historiam de coniectura tantum exemplariter applicamus . credentes . et suggerentes significamentum historie quaerendum esse de serie rerum temporaliter fluentium . et maxime circa causas et curas regiminum. Circa inicia . enim ecclesie primitiue surrexit magnus philisteus Gaius cesar qui ut deus coli uoluit . et ordo reliquorum imperatorum qui et iudeos et primicias fidei exstirpare proposuerunt. Quippe et in Jerusalem religionem incestauerunt in missis statius . et exterius per praesides iudeam uastauerunt. Sed et apostolos et discipulos occiderunt. Item auersum ecclesia surrexerunt aduersarii ut philo quem incusantem christianos spernit Gaius . et Symon magus sub Nerone . et Menander et Cherintus et similes qui tamquam in manis philisteus exprobauetunt agminibus Israhel.