

Universität Bielefeld
Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie

Michael Zozmann

De regimine principum 2.0

Zur Anwendung von Methoden der
Digital Humanities in der Mediävistik
am Beispiel einer semantischen Untersuchung
von zwei Fürstenspiegeln aus der Zeit um 1300.

Dissertation

eingereicht zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

Erstgutachten: Prof. Dr. Ulrich Meier, Universität Bielefeld

Zweitgutachten: Prof. Dr. Petra Schulte, Universität Trier

© Michael Zozmann 2018

Die vorliegende Arbeit wurde auf alterungsbeständigem, holz- und säurefreiem Papier nach DIN-ISO 9706 gedruckt.

Inhaltsverzeichnis

0	Intro	1
1	Einleitung – Ziele und Struktur der Arbeit	2
1.1	Theoretische Grundlagen – Zum Verhältnis von Sprache und Gesellschaft	9
1.2	Thematische Einführung und Perspektiven der Forschung – Zur Herrschaft im Mittelalter	21
1.2.1	<i>Regnum</i> und <i>sacerdotium</i> – Das Verhältnis der zwei Gewalten	21
1.2.2	Augustinus und Aristoteles – Antike Herrschaftskonzepte im Mittelalter	25
1.2.3	Zwischen Königtum und Bürgerherrschaft – Die Suche nach der besten Regierung.....	35
1.3	Fragestellung, Quellen und Methode	38
2	Thomas von Aquin – <i>De regno ad regem Cypri</i>	48
2.1	Herrschaft in <i>De regno</i>	52
2.1.1	Zum Ursprung und zur Funktion von Herrschaft.....	54
2.1.2	Zum Ziel von Herrschaft.....	59
2.2	Die beste Regierung und das Königtum in <i>De regno</i>	67
2.2.1	Zur besten Regierung	69
2.2.2	Zum Königtum	77
2.3	Staatsmetaphoriken	112
2.3.1	Die Metaphorik des Hirten und seiner Herde	112
2.3.2	Metaphorik der Seefahrt.....	115
2.3.3	Metaphorik des Körpers und seiner Glieder.....	119
2.4	Zusammenfassung <i>De regno ad regem Cypri</i>	122

3	Engelbert von Admont – <i>De regimine principum</i>	126
3.1	Herrschaft in <i>De regimine principum</i>	131
3.1.1	Zum Ursprung und zur Funktion von Herrschaft.....	133
3.1.2	Zum Ziel von Herrschaft.....	138
3.2	Die beste Regierung und das Königtum in <i>De regimine principum</i>	150
3.2.1	Zur besten Regierung	152
3.2.2	Zum Königtum	171
3.3	Staatsmetaphoriken	205
3.3.1	Die Metaphorik des Körpers und seiner Glieder.....	206
3.4	Zusammenfassung <i>De regimine principum</i>	225
4	Fazit und Ausblick	229
5	Quellen- und Literaturverzeichnis.....	234
5.1	Quellen.....	234
5.2	Literatur.....	234
6	Anhang	250

0 Intro

Arthur: How do you do, good lady. I am Arthur, king of the Britons.
Whose castle is that?
Woman: King of the 'oo?
Arthur: King of the Britons.
Woman: 'Oo are the Britons?
Arthur: Well, we all are! We are all Britons! And I am your king.
Woman: I didn't know we 'ad a king! I thought we were autonomous collective.
Man (mad): You're fooling yourself! We're living in a dictatorship!
A self-perpetuating autocracy in which the working classes--
Woman: There you go, bringing class into it again...
Man: That's what it's all about! If only people would--
Arthur: Please, please, good people, I am in haste! Who lives in that castle?
Woman: No one lives there.
Arthur: Then who is your lord?
Woman: We don't have a lord!
Arthur (surprised): What??
Man: I told you! We're an anarcho-syndicalist commune!
We're taking turns to act as a sort of executive-officer-for-the-week--
Arthur (uninterested): Yes...
Man: But all the decisions of that officer 'ave to be ratified at a special
bi-weekly meeting--
Arthur (perturbed): Yes, I see!
Man: By a simple majority, in the case of purely internal affairs--
Arthur (mad): Be quiet!
Man: But by a two-thirds majority, in the case of more major--
Arthur (very angry): BE QUIET! I order you to be quiet!
Woman: ,Order', eh? 'Oo does 'e think 'e is?
Arthur: I am your king!
Woman: Well, I didn't vote for you!
Arthur: You don't vote for kings!
Woman: Well, 'ow'd you become king then?

(Holy music up)

Arthur: The Lady of the Lake-- her arm clad in the purest shimmering samite,
held aloft Excalibur from the bosom of the water, signifying by divine
providence that I, Arthur, was to carry Excalibur. *That* is why I am your
king!
Man (laughingly): Listen: Strange women lying in ponds distributing swords is no basis for
a system of government! Supreme executive power derives from a man-
date from the masses, not from some-- farcical aquatic ceremony!
Arthur (yelling): BE QUIET!

[Monty Python and the Holy Grail, 1975]

1 Einleitung – Ziele und Struktur der Arbeit

BE QUIET! – ‚King Arthur‘ gehen in diesem Dialogauszug aus dem 70er-Jahre-Klassiker der britischen Komikergruppe Monty Python im Angesicht seiner aufsässigen Untertanen die Argumente aus. Die Erzählung, dass er ein von einer überirdischen Macht auserwählter König sei, stößt bei den in einer ‚anarcho-syndicalist commune‘ organisierten Bauern auf Unverständnis, sie legitimiert seine Herrschaft nicht. Die *Pythons* nehmen hier zwar vor allem albern-ironisch die britische Klassengesellschaft aufs Korn, man darf aber unterstellen, dass im Hintergrund der fein austarierten Dialoge dieser Szene auch ihr an den Universitäten von Oxford und Cambridge erworbenes Wissen steht.¹

Die Frage nach der Legitimation von Herrschaft ist ein geradezu klassisches Problem politischer Ideengeschichte. Für den sagenumwobenen König einer historisch unbestimmten mittelalterlichen Vorzeit Britanniens wird diese Frage eher nicht relevant gewesen sein – die Wahl dieses Helden bot den Autoren hier lediglich die Gelegenheit, einen nationalen Erinnerungsort der Briten ironisch zu brechen und gleichzeitig ihre eigene Gesellschaft zu kommentieren. Für die realen Könige des europäischen Spätmittelalters jedoch hatte die Frage nach den Grundlagen ihrer Legitimität durchaus Bedeutung – oder vielleicht sollte man besser sagen: im Verlaufe des Mittelalters wurde über die Grundlagen und die Ziele von Herrschaft, über deren Entstehung und Legitimität, wie auch über die Tugenden der Herrschenden intensiv nachgedacht, diskutiert und publiziert.² Inwiefern die Früchte dieses Nachdenkens dann bei Herrschern und Beherrschten ankamen, ist ein anderes, weit schwerer zu bearbeitendes Problem.³

¹ Terry Jones (Englisch/Geschichte) und Michael Palin (Geschichte) studierten in Oxford; Eric Idle (Englisch), John Cleese (Recht) und Graham Chapman (Medizin) in Cambridge. Ebendort war Walter Ullmann – einer der zu dieser Zeit führenden Historiker auf dem Feld der mittelalterlichen politischen Theorie – seit 1949 Lecturer und Professor. Man könnte die obige Filmszene geradezu als eine populäre Umsetzung seiner bekannten These vom Widerstreit eines ‚descending‘ (hier: ‚farcical aquatic ceremony‘) und eines ‚ascending‘ (hier: ‚mandate from the masses‘) ‚principle of government‘ verstehen. Vgl. dazu Kapitel 1.2.

² Das schon sehr alte Genre der Fürstenspiegel, welches auch in dieser Arbeit im Mittelpunkt steht, ist dabei die offensichtlichste Form der Politikberatung. Grundlegende Einführungen in die Thematik und wichtige Quellen bei WILHELM BERGES: Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Leipzig 1938 und HANS H. ANTON: Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters, Darmstadt 2006; ergänzend aus nordeuropäischer Sicht SVERRE BAGGE: The Political Thought of the King's Mirror, Odense 1987; aus literaturwissenschaftlicher Perspektive mit wertvollen Anregungen ULRIKE GRABNICK: Ratgeber des Königs. Fürstenspiegel und Herrscherideal im spätmittelalterlichen England, Köln 2004. Ausführlicher dazu siehe Kapitel 1.3.

³ Einige Überlegungen bei JÜRGEN MIETHKE (Hg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, München 1992, JÜRGEN MIETHKE: Wirkungen politischer Theorie auf die Praxis der Politik im Römischen Reich des 14. Jahrhunderts. Gelehrte Politikberatung am Hofe Ludwigs des Bayern, in: JOSEPH CANNING / OTTO GERHARD OEXLE (Hg.): Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages = Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter, Göttingen 1998, S. 173-210 und JÜRGEN MIETHKE: Wissenschaftliche Politikberatung im Spätmittelalter. Die Praxis der scholastischen Theorie, in: MARTIN KAUFHOLD (Hg.): Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Essays in honour of Jürgen Miethke, Leiden u.a. 2004, S. 337-357.

In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts jedenfalls hätten sich mit der Wiederentdeckung, Übersetzung und Rezeption der ‚Ethik‘ und ‚Politik‘ des Aristoteles – so lautet jedenfalls eine Meistererzählung der ideengeschichtlichen Forschung⁴ – die Voraussetzungen und Rahmenbedingungen für die Legitimation von Herrschaft im Allgemeinen und Königsherrschaft im Besonderen geändert. Die Annahme, dass eine Person oder ein Geschlecht von Gott zur Herrschaft erwählt sei, habe nicht mehr ausgereicht, um die Herrschaft eines Königs gegenüber anderen Regierungsformen zu legitimieren.

Wie über Herrschaft nachgedacht wurde, auf welche Weise die Autoren des späten 13. und frühen 14. Jahrhunderts diese neuen Einflüsse verarbeitet haben, ob und wie sich Vorstellungen von Herrschaft zu dieser Zeit gewandelt haben – diese Fragen sind in philosophisch, theologisch oder historisch geprägten Forschungen über Quellen dieser Zeit wiederholt behandelt worden. Die Resultate dieser Studien sollen als Material dienen, mit dem die im Folgenden herausgearbeiteten Ergebnisse verglichen werden. Dabei wird in der vorliegenden Arbeit nicht angestrebt, eine neue Großerzählung zu entwerfen. Das Ziel ist zunächst bescheidener und auf einer anderen Ebene angesiedelt: zwei Fürstenspiegel aus der Zeit um 1300 sollen mit Computerunterstützung im Hinblick auf das in ihnen entworfene Herrschaftsverständnis untersucht werden. Auf diese Weise sollen Erkenntnisse darüber gewonnen werden, ob und ggf. wie die mediävistische Forschung vom Einsatz digitaler Hilfsmittel bei der Analyse und Interpretation von Texten profitieren kann.

Nun sollte man eigentlich mit der These, dass der Einsatz von Computern die Geisteswissenschaften verändert, kein Neuland mehr betreten müssen: Die Unterstützung beim Verfassen von Texten, die Erleichterungen in der weltweiten Kommunikation, die digitale Verfügbarkeit von Quellen und Literatur – all das ist für die meisten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Durchaus noch etwas anders sieht es jedoch in der Forschungspraxis aus. Die digitale Unterstützung der Quellenarbeit wurde, und wird auch zum Teil noch immer, von der jeweiligen Fachorthodoxie eher skeptisch beäugt. Parallel zum eher zurückhaltenden Mainstream der geisteswissenschaftlichen Forschung wird unter dem Label ‚Digital Humanities‘ (DH) jedoch in verschiedensten Medien, mit interdisziplinärer und internationaler Ausrichtung eine Diskussion über Art und Ausmaß der durch technische Inno-

⁴ Dies ist jedoch nur ein wichtiges Element. Darüber hinaus wären ebenfalls die neuen Formen des Zusammenlebens in den großen Stadtgesellschaften, die Entstehung der Universitäten, die Rezeption anderer antiker philosophischer oder juristischer Quellen, die Intensivierung von Kulturkontakten im Vorfeld und im Verlauf der Kreuzzüge zu nennen, kurz: das, was unter dem Schlagwort „Renaissance des 12. Jahrhunderts“ gefasst wird. Vgl. dazu die klassische Studie von CHARLES H. HASKINS: *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1927.

vationen entstehenden Veränderungen in den Geisteswissenschaften geführt.⁵ Das Spektrum der Publikationsorte reicht von Blogs,⁶ die Aktuelles (Nachrichten, Stellenangebote, aber auch wissenschaftliche Diskussionsbeiträge⁷) aus der Welt der DH versammeln, über digitale und gedruckte Periodika⁸ und Sammelbände⁹, Themenhefte von Jahrbüchern¹⁰ oder Themenschwerpunkte in Zeitschriften¹¹ bis hin zu den Feuilletons der überregionalen Tageszeitungen.¹² Auch gibt es neuerdings – erstmals 2012 in Mainz¹³ – auf dem Deutschen Historikertag jeweils eine eigene Sektion, die sich ausschließlich diesem Themenfeld widmet.

Es scheint sich also allmählich die Vorstellung durchzusetzen, dass der Einsatz von Computern in den Geisteswissenschaften eher neue Chancen und Perspektiven eröffnet, als dass er den Verfall des jeweiligen Fachs beschleunigt. Dennoch hat es in der jüngeren Vergangenheit in der Mediävistik – und um diese soll es im Folgenden vor allem gehen – nur wenige neuere Forschungsarbeiten gegeben, die sich Methoden der Digital Humanities bedienen.¹⁴ Dies liegt zum einen sicherlich darin begründet, dass ein solches Vorgehen noch relativ neu ist und die Beharrungskräfte zum Teil noch groß sind. Das allein erklärt allerdings nicht den prozentual sehr geringen Anteil solcher Veröffentlichungen. Ein weiterer Grund könnte in der mangelnden Anbindung von kon-

⁵ Neben dieser Metadiskussion über die Nutzen, Möglichkeiten und Grenzen der Digital Humanities gibt es noch eine breite spezifische Forschungsliteratur, die sich mit konkreten Problemen und Anwendungsmöglichkeiten befasst. Auf diese wird in Ausschnitten unten im Kapitel 1.3 eingegangen.

⁶ Der wichtigste deutschsprachige Blog zum Thema ist der DHd-Blog [<http://dhd-blog.org/>] (zuletzt aufgerufen am 15. Februar 2015).

⁷ Siehe etwa der thematisch einschlägige Beitrag von: CELIA KRAUSE: Quo Vadis, Digital Humanities? Gedanken zum Einsatz des Computers in den Geisteswissenschaften [http://dhd-blog.org/wp-content/uploads/2012/07/Quo_Vadis_DH2.pdf] (zuletzt aufgerufen am 15. Februar 2014).

⁸ Etwa das ‚Journal of Digital Humanities‘ [<http://journalofdigitalhumanities.org>] (zuletzt aufgerufen am 15. Februar 2015) oder ‚Digital Humanities Quarterly‘ [<http://www.digitalhumanities.org/dhq>] (zuletzt aufgerufen am 15. Februar 2015).

⁹ SILKE SCHOMBURG u.a. (Hg.): Digitale Wissenschaft. Stand und Entwicklung digital vernetzter Forschung in Deutschland, 2., ergänzte Fassung, Köln 2011.

¹⁰ DAVID GUGERLI u.a. (Hg.): Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte, Band 9: Digital Humanities, Zürich 2013.

¹¹ SCHWEIZERISCHE AKADEMIE DER GEISTES- UND SOZIALWISSENSCHAFTEN: Bulletin der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften. Band 2012/1: Dossier Digital Humanities und Web 2.0 [<http://www.sagw.ch/de/sagw/oeffentlichkeitsarbeit/bulletin/bulletin2011-2012.html>] (zuletzt aufgerufen am 22. Januar 2015).

¹² So haben die ‚Frankfurter Allgemeine Zeitung‘ und die ‚Süddeutsche Zeitung‘ in den letzten Jahren sowohl wöchentlich erscheinende, kürzere Serien zum Phänomen der Digitalisierung (FAZ – ‚Das Digitale Denken‘ / SZ – ‚Digitales Morgen‘) als auch Einzelstücke über die Auswirkungen der Digitalisierung auf die Wissenschaft gebracht, z.B. ‚Wissenschaft ohne Geist‘ in SZ vom 15. Mai 2013. Dadurch fand und findet die Diskussion über den ‚Nutzen und Nachteil der Digitalisierung‘ ihren Weg in die breitere Tageszeitungsöffentlichkeit.

¹³ Vgl. dazu den Bericht von THOMAS MEYER: Historikertag 2012 – eHumanities, in: H-Soz-u-Kult 16.01.2013 [<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=1999&type=diskussionen>] (zuletzt aufgerufen am 15. Februar 2015).

¹⁴ Hier sind etwa zu nennen: ROBERT GRAMSCH: Das Reich als Netzwerk der Fürsten. Politische Strukturen unter dem Doppelkönigtum Friedrichs II. und Heinrichs (VII.) 1225-1235, Ostfildern 2013 oder SILKE SCHWANDT: Virtus. Zur Semantik eines politischen Konzepts im Mittelalter, Frankfurt am Main 2014.

zeptionellen und theoretischen Diskussionen innerhalb der Digital Humanities an die konkrete Forschungspraxis der Geisteswissenschaften liegen: Für informationstechnisch nur durchschnittlich gebildete, methodischen Neuerungen jedoch durchaus offen gegenüberstehende Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sind die Einstiegshürden in viele Anwendungsfelder der Digital Humanities trotz zum Teil guter bis vorbildlicher Tutorials immer noch zu hoch. Die konkrete Anwendung von computerunterstützten Verfahren in der Forschung der jeweiligen Geisteswissenschaften und deren Vermittlung in der Lehre sind daher noch deutlich ausbaufähig.¹⁵

In der vorliegenden Arbeit sollen diese beiden Aspekte aufgenommen und miteinander verknüpft werden: zum einen wird eine Methode entwickelt, die nur relativ niedrigschwellige Anforderungen an die informationstechnischen Kompetenzen der Anwenderinnen und Anwender stellt; zum anderen soll der Wert eines solchen Vorgehens anhand einer historischen Fallstudie überprüft werden, indem diese Methode bei der Untersuchung ausgewählter mittelalterlicher Quellen genutzt wird. Konkret stellten sich bei der Konzeption dieser Arbeit also zwei Fragen:

1) Wie kann die hermeneutische Interpretation (mittelalterlicher, lateinischer) Quellen sinnvoll durch Arbeitstechniken unterstützt werden, welche sich die Digitalisierung¹⁶ dieser Texte zunutze machen?¹⁷

2) Wie könnte eine Fallstudie aussehen, anhand derer man den Ertrag einer solchen Methode mit den Ergebnissen der bisherigen Forschung ins Verhältnis setzen, die dabei aber auch einen gewissen inhaltlichen Eigenwert für sich beanspruchen kann?

Auf der Basis dieser beiden Leitfragen wurde das folgende Vorgehen entwickelt. Die grundlegende Annahme ist dabei, dass eine Digitalisierung von Texten im Verhältnis zu bisherigen Methoden der Texterschließung den größten Mehrwert bringt, wenn man

¹⁵ Ein erster Überblick bei PATRICK SAHLE: Digitale Geisteswissenschaften: Studieren!, in: SILKE SCHOMBURG u.a. (Hg.): Digitale Wissenschaft. Stand und Entwicklung digital vernetzter Forschung in Deutschland. 2., ergänzte Fassung, Köln 2011, S. 51-56. Zum Dilemma in der Zusammenarbeit zwischen „humanities scholars“ und „technical experts“: CLAIRE WARWICK: Studying Users in Digital Humanities, in: CLAIRE WARWICK / MELISSA TERRAS / JULIANNE NYHAN (Hg.): Digital Humanities in Practice, London 2012, S. 1-21.

¹⁶ Hier geht es auch schon um digitalisierte Editionen oder Transkriptionen von Quellen, die momentan sicher noch die verbreitetste und in der ‚Herstellung‘ unkomplizierteste Art digitaler Daten darstellen. Dass die Art der Datenaufbereitung jedoch bereits einen klaren Rahmen für die weiteren Verwendungsmöglichkeiten vorgibt, wird weiter unten thematisiert. Es soll hier keinesfalls in Abrede gestellt werden, dass eine unmittelbare Inaugenscheinnahme der physischen Materialität einer Quelle für bestimmte Fragestellungen weiterhin unerlässlich bleiben wird.

¹⁷ Verschiedene digitale Forschungswerkzeuge für unterschiedlichste Zwecke sind in der jeweils aktuellen Version neuerdings im sehr nützlichen Internet-Portal DiRT-Directory [<http://dirtdirectory.org> (zuletzt aufgerufen am 15. Februar 2015)] verzeichnet. Für die Untersuchung lateinischer Texte des Mittelalters wurden diese jedoch bislang kaum verwendet. Darüber hinaus sind auf dem Gebiet der Digital Humanities in den nächsten Jahren stetig neue Ergebnisse, Methoden und Forschungswerkzeuge zu erwarten. Die Vernetzung zwischen technischem und computerlinguistischem Fortschritt und der jeweiligen fachspezifischen Forschungspraxis sind deshalb bleibende Aufgaben.

den Fokus der Untersuchung auf die sprachliche Ebene legt. Dann können die Vorteile des Computers gegenüber dem Menschen in Bezug auf Geschwindigkeit und Genauigkeit signifikant hervortreten; und man kann davon ausgehen, dass die Computerunterstützung Datenmaterial hervorbringt, das man auf andere Weise nicht oder nicht mit einem vertretbaren zeitlichen Aufwand erheben kann.

Eine aus inhaltlicher Perspektive ertragreiche und spannende Quellengattung sind Fürstenspiegel aus der Umbruchszeit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, da sie in vielfacher Weise Schnittstellen im politischen Diskurs des Spätmittelalters markieren.¹⁸ Die Leitfragen, welche die inhaltliche Analyse strukturieren sollen, nehmen das Problem mittelalterlicher Herrschaft nach der sogenannten Aristoteles-Rezeption von verschiedenen Seiten in den Blick. Ein solches Vorgehen bietet sich insbesondere deshalb an, weil in der bisherigen Forschung zur politischen Theorie des Mittelalters mitunter bereits Augenmerk auf die konkrete Sprachebene gelegt worden ist.¹⁹ Bei der Untersuchung des Quellenmaterials lassen sich so leicht Verbindungslinien herstellen und die hier gewonnenen Ergebnisse vor diesem Hintergrund auf ihren Ertrag hin befragen. Die zentralen Fragestellungen, welche die empirische Textanalyse strukturieren, sind: 1) Welche Vorstellungen von Ursprung und Funktion von Herrschaft werden entwickelt? Wie werden diese hergeleitet und begründet? 2) Welche Verfassung oder Regierung wird als die beste verstanden? Wie wird dies begründet? Wie kann sie legitimiert werden? 3) Auf welche Weise werden diese Vorstellungen in der Argumentation durch Sozialmetaphoriken versinnbildlicht? Welche Aspekte des Gemeinwesens oder der Herrschaftsvorstellungen werden so besonders herausgearbeitet?

Der im Folgenden skizzierte Aufbau der Arbeit ist an den beiden oben formulierten Zielen orientiert: An diese Einleitung anschließend wird zunächst in Kapitel 1.1 ein kurzer Überblick über theoretische Überlegungen zum Verhältnis von Sprache und Gesellschaft gegeben, die selbst oft in konkrete Methoden der Textarbeit überführt worden sind, welche ihrerseits ebenfalls in gebotener Kürze Gegenstand dieses Kapitels sein werden. Dabei werden Anknüpfungs- und Kritikpunkte an diesen bisherigen Theorien und Methoden herausgearbeitet. Insofern bildet dieses Kapitel die Basis für die spätere Ausarbeitung der hier vorgeschlagenen Methode. Die Aspekte, die für deren Entwicklung leitend waren, werden am Ende dieses Abschnitts kurz zusammengefasst.

¹⁸ Siehe dazu genauer Kapitel 1.3.

¹⁹ Dies gilt etwa besonders für das Werk des Thomas von Aquin, dessen gesamtes Werk einer der ‚Urväter der Digital Humanities‘, der Dominikaner Roberto Busa, im sogenannten *Index Thomisticus* digital erfasst hat. Siehe dazu auch: [<http://www.corpusthomicum.org/>] (zuletzt aufgerufen am 15. Februar 2015)]. Siehe dazu STEVEN E. JONES: *Roberto Busa, S.J., and the Emergence of Humanities Computing. The Priest and the Punched Cards*, New York / London 2016.

Auch Kapitel 1.2 erfüllt mehrere Funktionen. Um den Hintergrund auszuleuchten, vor dem die hier untersuchten Texte analysiert werden, sollen die übergeordneten Problemzusammenhänge aufgezeigt und Einblicke in die Argumente und die sprachlichen Motive gegeben werden, auf die in den Quellen immer wieder zurückgegriffen wird. Eine an den großen Linien der Forschung orientierte kurze inhaltliche Einführung in die drei wichtigsten Themenfelder der Forschung zur politischen Theorie des Mittelalters behandelt: 1) die Diskussion um das Verhältnis der zwei Gewalten *regnum* und *sacerdotium*; 2) die Bedeutung der Antiken-Rezeption, insbesondere in der politischen Theorie des Spätmittelalters; 3) die Debatte um das Problem der besten Verfassung.

Im Kapitel 1.3 werden die Überlegungen der vorhergehenden Kapitel miteinander verwoben und in das konkrete Forschungsdesign überführt. In Bezug auf die Methode, welche in der empirischen Arbeit angewendet wurde, werden einerseits allgemeine Erwägungen eines möglichen Vorgehens beim Umgang mit solchem Datenmaterial angesprochen, andererseits werden diese allgemeinen Erwägungen auf das konkrete Vorgehen in dieser Arbeit bezogen. Bevor danach der empirische Teil der Arbeit beginnt, wird die Quellenauswahl begründet und das Genre ‚Fürstenspiegel‘ kurz vorgestellt.

Der Hauptteil dieser Arbeit gliedert sich in zwei große Abschnitte, die jeweils die Untersuchung eines Fürstenspiegels zum Gegenstand haben. Zunächst steht *De regno ad regem cypri* des Thomas von Aquin im Mittelpunkt (2), dann *De regimine principum* des Engelbert von Admont (3). Beide Kapitel sind in sich jeweils gleich strukturiert: Nach einer kurzen Einleitung zu Person und Text folgt die in drei Unterkapitel aufgeteilte Analyse des jeweiligen Fürstenspiegels. Den Schluss dieser Arbeit bildet den beiden eingangs vorgestellten Zielen entsprechend ein Fazit über den methodischen und inhaltlichen Ertrag (4). Nach dem Quellen- und Literaturverzeichnis (5) werden im Anhang werden einige ausgewählte Beispiele präsentiert, die das methodische Vorgehen verdeutlichen und Einblicke in die empirische Basis der Textinterpretation geben sollen (6).

Der folgende Text wagt sich also in das noch weitgehend unkartierte Gelände zwischen Geschichtswissenschaft, politischer Philosophie, Literaturwissenschaft, Linguistik und Texttechnologie. Mit dieser Unternehmung ist die Hoffnung verbunden, neue Perspektiven auf Texte gewinnen zu können, die in der Forschung der einzelnen Disziplinen bislang unter je eigenen theoretisch-methodischen und inhaltlichen Fragen behandelt wurden.²⁰ Auch unter Berücksichtigung der bestehenden Gefahr, keinem Fach

²⁰ Vgl. die Bemerkungen in WILLIBALD STEINMETZ: Vierzig Jahre Begriffsgeschichte – *The State of the Art*, in: HEIDRUN KÄMPER / LUDWIG M. EICHINGER (Hg.): Sprache, Kognition, Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung, Berlin/New York 2008, S. 174-197, S. 181-182, welche vor

wirklich gerecht werden zu können, und trotz des sich stetig beschleunigenden technischen Fortschritts und der daraus folgenden möglicherweise eher geringen Halbwertszeit der hier vorgestellten Methode, erscheint es dennoch sinnvoll, ein solches Unterfangen anzugehen, um historische Praxis und technische Entwicklung auf breiterer Ebene zusammenzubringen. Nur so lassen sich fundierte Aussagen über den Nutzen und die noch bestehenden Grenzen dieser Beziehung treffen.

dem Hintergrund der tatsächlich umgesetzten Versuche, digital vorliegende mittelalterliche Texte historisch-semantic zu bearbeiten, etwas zu optimistisch klingen oder die Erwartungen zu hoch angesetzt haben.

1.1 Theoretische Grundlagen – Zum Verhältnis von Sprache und Gesellschaft

Dass sprachliche und gesellschaftliche Strukturen aufeinander wirken und deshalb die Untersuchung von Begriffen und Semantiken ein wichtiges Feld historischer Arbeit ist, sollte nach den mittlerweile schon selbst historisch gewordenen Diskussionen im Zuge des ‚linguistic turn‘ kaum mehr besonderer Rechtfertigung bedürfen. Ein solches Vorgehen erscheint schon aus dem Grund sinnvoll, da Sprache ein wichtiges und nicht selten das einzige Medium ist, durch das Vergangenes überliefert wird.²¹ Dem Wandel oder der Konstanz, den Sinnüberschüssen oder Bedeutungsänderungen, den Erweiterungen oder Verengungen von zentralen Begriffen innerhalb eines bestimmten Diskurses kommt eine wichtige Rolle für das Verständnis historischer Prozesse zu.²² Ein anderer Aspekt dieses Verhältnisses ist die Frage nach der Wirkmächtigkeit von Sprache, nach ihrer Funktion als Indikator und/oder als Faktor gesellschaftlicher Vorgänge.

In der sozialwissenschaftlichen Forschung sind verschiedene theoretisch-methodische Ansätze entwickelt worden, um dieses komplexe Verhältnis von Sprache und Gesellschaft zu untersuchen, wie etwa in der Systemtheorie Niklas Luhmanns durch die Frage nach der Verbindung zwischen Semantik und Sozialstruktur, in der Begriffsgeschichte nach Reinhart Koselleck, oder der aus dieser hervorgegangenen historischen Semantik, die in jüngerer Zeit begonnen hat, auch vereinzelt auf digitale Hilfsmittel zurückzugreifen. Sie unterscheiden sich im Hinblick auf ihr jeweiliges Erkenntnisinteresse, welches sich zwischen zwei Extrempositionen bewegt: einer hermeneutisch orientierten Perspektive, der es in den jeweils untersuchten Texten um ein besseres Verständnis der sprachlich gegebenen Voraussetzungen für bestimmte Äußerungen ging, und einer sozialanalytischen Perspektive, die Sprachwandel im Verhältnis zu gesellschaftlichen Wandlungsprozessen untersuchen wollte. Beide Sichtweisen schließen ei-

²¹ Vgl. REINHART KOSELLECK: Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte, in: WOLFGANG SCHIEDER / VOLKER SELLIN (Hg.): Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang, Göttingen 1986, S. 89-109, hier S. 18.

²² „Geschichte ist immer mehr oder aber weniger, als begrifflich über sie gesagt werden kann – so wie Sprache immer mehr oder weniger leistet, als in der wirklichen Geschichte enthalten ist.“ So REINHART KOSELLECK: Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels, in: REINHART KOSELLECK (Hg.): Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt am Main 2006, S. 86-102, hier S. 102. Die Frage nach dem Verhältnis oder nach dem Wandel von Bezeichnung und Bezeichnetem sind schon weit älter und reichen letztlich bis in die Antike zurück. Für die Mediävistik gilt als grundlegende, wenn auch politisch kontaminierte Studie über die Verwendung von Begriffen in den Quellen und die diese kommentierende Wissenschaftssprache: OTTO BRUNNER: Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter, Baden bei Wien 1939, auf den auch Koselleck in einem historiographiegeschichtlichen Rückblick verweist: KOSELLECK, Sozialgeschichte 1986. Kritisch zur Brunner-Rezeption mit weiterer Literatur: GADI ALGAZI: Otto Brunner – ‚Konkrete Ordnung‘ und Sprache der Zeit, in: PETER SCHÖTTLER (Hg.): Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918-1945, Frankfurt am Main 1997, S. 166-203; in allgemeinerer Perspektive: OTTO G. OEXLE: „Begriffsgeschichte“ – eine noch nicht begriffene Geschichte, in: Philosophisches Jahrbuch 116 (2009), S. 381-400.

inander nicht prinzipiell aus, vielmehr erscheinen sie in der Forschungspraxis in unterschiedlichen Mischungsverhältnissen.

Für die Methode dieser Arbeit haben einige jener methodischen Ansätze Anregungen geliefert, welche im Anschluss an, in Auseinandersetzung mit und in der Weiterentwicklung der in den 1970er-Jahren entstandenen Begriffsgeschichte Reinhart Kosellecks entworfen wurden. Dieser lag noch in diachroner Perspektive eine gesellschaftsanalytische Großthese zugrunde: Sie verstand die sogenannte ‚Sattelzeit‘ als Periode tiefgreifenden semantischen Wandels, der eng mit einem gesellschaftlichen Wandel verknüpft ist. Die untersuchten Begriffe²³ sozialer Ordnung erscheinen in der programmatischen Einleitung des maßgeblich von Koselleck herausgegebenen Lexikons der ‚Geschichtlichen Grundbegriffe‘²⁴ so „zugleich als Faktoren und als Indikatoren geschichtlicher Bewegung“.²⁵ Koselleck geht es um die sprachlichen Voraussetzungen von Erfahrungen und der aus ihnen gewonnenen Geschichte. Eine grundlegende Annahme ist etwa, dass sich „die Geschichte in bestimmten Begriffen niederschlägt und überhaupt zur Geschichte wird, wie sie jeweils begriffen wird.“²⁶ Darüber hinaus betont er das quellenkritische Potenzial. Durch begriffsgeschichtliches Arbeiten können ihm zufolge Fehlinterpretationen und Missverständnisse in der Arbeit mit Quellen vermieden werden.²⁷

Das Großprojekt der ‚Geschichtlichen Grundbegriffe‘ wies sowohl durch den ‚heuristischen Vorgriff‘ der Sattelzeitthese als auch durch das detaillierte Forschungsprogramm und den klaren Aufbau der einzelnen Artikel eine eindeutige Struktur auf; diese stellte zugleich jedoch auch ein enges, mitunter zu enges, Korsett dar.²⁸ Die in der

²³ Das genaue Verhältnis von Wort und Begriff bleibt unklar. Der sprachliche Aufwand, den Koselleck an den entsprechenden Stellen seines Werkes betreibt, ist möglicherweise Ausdruck dieser als problematisch empfundenen Trennung. Letztlich nimmt er keine klare Definition vor, sondern etabliert eine Grauzone. So etwa in der sprachspielerischen Unterscheidung aus der Einleitung der Geschichtlichen Grundbegriffe: „[...] Worte und Begriffe [...] sind immer mehrdeutig, was ihre geschichtliche Qualität ausmacht, aber sie sind es auf verschiedene Weise. Die Bedeutung eines Wortes verweist immer auf das Bedeutete, sei es ein Gedanke, sei es eine Sache. Dabei haftet die Bedeutung zwar am Wort, aber sie speist sich ebenso aus dem gedanklich intendierten Inhalt, aus dem gesprochenen oder geschriebenen Kontext, aus der gesellschaftlichen Situation. Ein Wort kann eindeutig werden, weil es mehrdeutig ist. Ein Begriff dagegen muß vieldeutig bleiben, um Begriff sein zu können. Der Begriff haftet zwar am Wort, ist aber zugleich mehr als das Wort. Ein Wort wird – in unserer Methode – zum Begriff, wenn die Fülle eines politisch-sozialen Bedeutungszusammenhangs, in dem – und für den – ein Wort gebraucht wird, insgesamt in das eine Wort eingeht.“ Siehe REINHART KOSELLECK: Einleitung, in: OTTO BRUNNER / WERNER CONZE / REINHART KOSELLECK (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1: A-D 1972, S. XIII-XXVII, S. XXII. Dies bleibt als Problem weiterhin präsent.

²⁴ OTTO BRUNNER / WERNER CONZE / REINHART KOSELLECK (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972-97.

²⁵ KOSELLECK, Einleitung 1972, S. XIV.

²⁶ Ebd., S. XXIII.

²⁷ REINHART KOSELLECK: *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, in: PETER CHRISTIAN LUDZ (Hg.): *Soziologie und Sozialgeschichte. Aspekte und Probleme*, Opladen 1972, S. 116-131.

²⁸ Vgl. dazu auch: STEINMETZ, *Begriffsgeschichte* 2008, hier S. 182, der Kosellecks Unbehagen angesichts der „theoretischen Zwangsjacke“ des Lexikonformats und der Vernachlässigung der sprachpragmatischen Dimension prägnant schildert.

Nachfolge des Lexikons entstandenen Forschungen behielten zwar den methodischen Fokus auf der Untersuchung von Sprache und Gesellschaft in historischer Perspektive bei, entwickelten aber in der konkreten Ausgestaltung heterogene und kleinteiligere Forschungsprojekte, die zum Teil die an der Begriffsgeschichte geäußerte Kritik²⁹ aufnahmen und ihr zu begegnen suchten. Sie alle lassen sich unter dem Etikett ‚Historische Semantik‘ zusammenführen, wenn sie sich auch methodisch und inhaltlich zum Teil deutlich voneinander unterscheiden.

So wurde beispielsweise, statt die gesamte Gesellschaft in den Blick zu nehmen, der Fokus auf die Mentalitäten bestimmter Schichten, Gruppen oder Klassen gelegt, wie sie sich in den sprachlichen Äußerungen ihrer Mitglieder zeigten. Der Koselleck-Schüler Willibald Steinmetz etwa rückte durch die Untersuchung von Argumentationsmustern in Parlamentsreden die Sprachpragmatik in den Fokus, um auf diese Weise die Denk- und die Handlungsräume politischer Akteure auszumessen.³⁰ In der Mediävistik sind hier Veröffentlichungen von Susanne Hauser³¹, Ludolf Kuchenbuch³², Bernhard Jussen³³, István Bejczy³⁴ oder von Karl Ubl³⁵ zu nennen. Auch im Umfeld von Jussens

²⁹ Aus linguistischer Perspektive etwa DIETRICH BUSSE: *Historische Semantik. Analyse eines Programms*, Stuttgart 1987. Dieser urteilte jüngst jedoch milder: DIETRICH BUSSE: *Begriffsgeschichte oder Diskursgeschichte?*, in: CARSTEN DUTT (Hg.): *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg 2003, S. 17-38, hier S. 22. Eine Zusammenfassung der kritischen Diskussion bietet kurz nach dem Erscheinen des letzten Bandes der ‚Geschichtlichen Grundbegriffe‘ ROLF REICHARDT: *Historische Semantik zwischen lexicométrie und New Cultural History*. Einführende Bemerkungen zur Standortbestimmung, in: ROLF REICHARDT (Hg.): *Aufklärung und historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte*, Berlin 1998, S. 7-28, hier insbesondere S. 10-13. Dazu auch aktueller und mit breiterem Fokus STEINMETZ, *Begriffsgeschichte* 2008.

³⁰ WILLIBALD STEINMETZ: *Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume – England 1780-1867*, Stuttgart 1993.

³¹ Ein früher, etwas sperriger Versuch, sich dem Thema Staat und Herrschaft durch die Analyse semantischer Felder zu nähern: SUSANNE HAUSER: *Untersuchungen zum semantischen Feld der Staatsbegriffe von der Zeit Dantes bis zu Machiavelli*, Zürich 1967.

³² So etwa LUDOLF KUCHENBUCH: *Potestas und utilitas. Ein Versuch über Stand und Perspektiven der Forschung zur Grundherrschaft im 9.-13. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 265 (1997), S. 117-146; LUDOLF KUCHENBUCH: *Porcus donativus. Language Use and Gifting in Seigniorial Records between the Eighth and the Twelfth Centuries*, in: GADI ALGAZI / VALENTIN GROEBNER / BERNHARD JUSSEN (Hg.): *Negotiating the gift. Pre-modern figurations of exchange*, Göttingen 2003, S. 203-256 oder LUDOLF KUCHENBUCH: *Die dreidimensionale Werk-Sprache des Theophilus presbyter. »Arbeits«-semantische Untersuchungen am Traktat De diversis artibus*, in: LUDOLF KUCHENBUCH (Hg.): *Reflexive Mediävistik. Textus, Opus, Feudalismus*, Frankfurt 2012, S. 341-401.

³³ Siehe dazu die Dissertation von BERNHARD JUSSEN: *Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur*, Göttingen 2000. Einschlägig auch der Sammelband: BERNHARD JUSSEN / CRAIG KOSLOFSKY (Hg.): *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400-1600*, Göttingen 1999, oder die Aufsätze BERNHARD JUSSEN: *Confessio. Semantische Beobachtungen in der lateinischen christlichen Traktatliteratur der Patristik und des 12. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 126 (2003), S. 27-47 und BERNHARD JUSSEN: *Ordo zwischen Ideengeschichte und Lexikometrie. Vorarbeiten an einem Hilfsmittel mediävistischer Begriffsgeschichte*, in: BERND SCHNEIDMÜLLER / STEFAN WEINFURTER (Hg.): *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter*, Sigma-Ringen 2006, S. 227-256.

³⁴ ISTVÁN P. BEJCZY: *The Concept of Political Virtue in the Thirteenth Century*, in: ISTVÁN P. BEJCZY / CARY J. NEDERMAN (Hg.): *Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500*, Turnhout 2007, S. 9-32.

Leibniz-Projekt zur „Politischen Sprache im Mittelalter“ sind in jüngerer Zeit einige Arbeiten zu einzelnen als zentral identifizierten Begriffen des politischen Diskurses im Früh- und Hochmittelalter entstanden oder im Entstehen begriffen.³⁶

Ein oft vorgebrachter Kritikpunkt an der Begriffsgeschichte war die wohl letztlich auf ideengeschichtliche Traditionen zurückzuführende starke Fixierung auf sogenannte ‚Höhenkammliteratur‘ eines Kanons von ‚großen Texten großer Autoren‘. Eine Möglichkeit, diesem Einwand zu begegnen, stellte etwa die Hinwendung zu anderen Quellenarten wie Akten, Zeitungen und anderen seriell und massenhaft vorkommenden Textsorten dar, wie sie etwa in der französischen Tradition der *lexicométrie* angewandt wurde.³⁷ Die angelsächsische Forschung, die sich – zunächst ohne die Begriffsgeschichte Koselleck’scher Prägung zu kennen³⁸ – ebenfalls gegen die traditionelle Ideengeschichtsschreibung richtete, beschritt dagegen einen anderen Weg.

Prominent ragte dabei die sogenannte ‚Cambridge School‘ heraus, die seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts in der englischsprachigen Forschung zur politischen Theorie an Einfluss gewann. Sie wird vor allem mit den Namen John G. A. Pocock und Quentin Skinner verbunden, auch wenn diese beiden Protagonisten sich in ihrem historischen Erkenntnisinteresse und ihrer Methode deutlich voneinander unterscheiden. Beide Ansätze, die in Studien zur politischen Theorie des Mittelalters bereits diskutiert und angewandt wurden, werden im Folgenden kurz vorgestellt, da sie in der kritischen Auseinandersetzung für die vorliegende Arbeit wichtige Anregungen bieten.

Zunächst soll das Konzept der ‚political languages‘ im Mittelpunkt stehen, das John G. A. Pocock entwickelt hat.³⁹ Er versteht darunter „sub-languages: idioms, rhetorics, ways of talking about politics, distinguishable language games of which each may have

³⁵ KARL UBL: The Concept of *princeps* in Late Medieval Political Thought. A Preliminary Survey, in: THORSTEN HUTHWELKER / JÖRG PELTZER / MAXIMILIAN WEMHÖNER (Hg.): Princely Rank in Late Medieval Europe. Trodden Paths and Promising Avenues, Ostfildern 2011, S. 259-280.

³⁶ Siehe dazu die Homepage des Projekts an der Universität Frankfurt: [<http://www.geschichte.uni-frankfurt.de/46281173/politischesprache> (zuletzt aufgerufen am 15. Februar 2015)].

³⁷ Kurz dazu: REICHARDT, Historische Semantik 1998, hier S. 18-19.

³⁸ Diese Vermittlungsleistung wurde erst Ende der 80er Jahre vor allem von Melvin Richter erbracht. Siehe dazu die Aufsatzsammlung von MELVIN RICHTER: The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction, New York 1995; sowie KARI PALONEN: Rhetorical and Temporal Perspectives on Conceptual Change. Theses on Quentin Skinner and Reinhart Koselleck, in: Finnish yearbook of political thought 3 (1999), S. 41-59; vgl. dazu auch die Zusammenfassung von JÜRGEN GEBHARDT: Politische Ideengeschichte im Zeichen des Methodenstreits – Eine kritische Bestandsaufnahme, in: HARALD BLUHM / JÜRGEN GEBHARDT (Hg.): Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Konzepte und Kritik, Baden-Baden 2006, S. 243-264, sowie neuerdings MARTIN J. BURKE: Histories of Concepts and Histories of Ideas. Practices and Prospects, in: RICCARDO POZZO / MARCO SGARBI (Hg.): Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte, Hamburg 2010, S. 149-161.

³⁹ Siehe IAIN HAMPSHER-MONK: Review Article. Political Languages in Time – The Work of John G.A. Pocock, in: British Journal of Political Science 14 (1987), S. 19-38 mit einer Zusammenfassung der Arbeiten Pockocks, dabei insbesondere S. 104-111 mit der kritischen Bewertung des methodischen Vorgehens in Kapitel III (On Method) und IV (An Appraisal).

its own vocabulary, rules, preconditions and implications, tone and style.“⁴⁰ Dieses Konzept kann intuitiv einige Plausibilität für sich beanspruchen, und es hat in der Forschung zur politischen Theorie des Mittelalters auch seine Anhänger gefunden.⁴¹ Auf den ersten Blick erscheint es einsichtig, dass bestimmte Formulierungen in historischen Texten aus bestimmten semantischen Quellen gespeist werden. Das Erkenntnisinteresse, welches dahinter steht, bezieht sich vor allem auf das Phänomen des Sprachwandels und ist dem ‚langue/parole‘-Schema Ferdinand de Saussures⁴² verpflichtet. Indem man die einzelnen politischen Sprachen identifiziere und so die eher geläufigen Aussagen von denen unterscheiden könne, welche neue Konventionen einbrächten, könne man zwei Prozesse beobachten: einerseits könnten neue Entwicklungen in alte Sprache gefasst oder dies zumindest versucht werden. Andererseits könnten neue Entwicklungen auch Veränderungen in der Sprache hervorrufen, weil die alten Semantiken nicht mehr zu einer angemessenen Beschreibung auszureichen scheinen. Dies könne sogar zur Entwicklung einer neuen ‚language‘ führen.⁴³

Methodisch hielt es Pocock für falsch, sich lediglich der Höhenkammliteratur zuzuwenden; er plädierte dafür, dass man vielmehr den Diskurs in seiner Breite untersuchen müsse. Wie diese Überlegungen jedoch in eine operationalisierbare Methode überführt werden sollen, bleibt allerdings weitgehend offen. Pocock weist lediglich darauf hin, dass „extensive reading of texts of all kinds“ dazu beitrage, diese Sprachen zu lernen und zu entdecken.⁴⁴ Seine Arbeitsweise hat deshalb auch scharfe Kritik erfahren, deren prägnantester Vorwurf der methodisch nicht kontrollierte Eklektizismus ist. Aus diesem folge die Gefahr, in den Texten lediglich das zu finden, wonach man suche oder was man schon im Vorfeld vermutet habe, darin zu finden.⁴⁵

⁴⁰ JOHN G. A. POCKOCK: The Concept of a Language and the *metier d'historien*. Some Considerations on Practice, in: ANTHONY PAGDEN (Hg.): The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe, Cambridge u.a. 1987, S. 19-38, hier S. 21.

⁴¹ Die Problemstellung kurz entwickelt bei ANTONY BLACK: Political Languages in Later Medieval Europe, in: DIANA WOOD (Hg.): The Church and Sovereignty c. 590-1918. Essays in Honour of Michael Wilks, Oxford 1991, S. 313-328; siehe dazu auch ANTONY BLACK: Political Thought in Europe 1250-1450, Cambridge 1992, S. 7: „Educated people employed several distinct ‚languages‘ in the special sense of separate vocabularies (all written in the same tongue) with their own concepts, prose styles, methods of argument and criteria of judgement, standard texts and authorities: distinct ways of articulating and presenting to their audiences political facts and ideas.“

⁴² FERDINAND DE SAUSSURE: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, 3. Auflage, Berlin/New York 2001. Die französischsprachige Erstausgabe des Buches erschien 1916.

⁴³ POCKOCK, Concept 1987, hier S. 31-32.

⁴⁴ Ebd., hier S. 23.

⁴⁵ Man könnte dies als doppelten Eklektizismus bezeichnen, da sich dieser Vorwurf sowohl auf die Methode als auch auf die Auswahl der Quellentexte und Quellenstellen beziehen lässt. Vgl. dazu auch die ausgewogene Auseinandersetzung mit der ‚Cambridge School‘ bei ECKHART HELLMUTH / CHRISTOPH VON EHRENSTEIN: Intellectual History Made in Britain: Die *Cambridge School* und ihre Kritiker, in: Geschichte und Gesellschaft 27 (2001), S. 149-172, insbesondere S. 157-160 und S. 164; dort auch weitere Literatur. Auch in der politischen Theorie des Mittelalters ist dieser Zugriff kritisiert worden. So betont Karl Ubl, dass ei-

Während Pocock sich also auf den sprachlichen Kontext bezieht, den er als Voraussetzung für das Verständnis einer Aussage ansieht, geht es Quentin Skinner, dem anderen prominenten Vertreter der ‚Cambridge School‘, vor allem um die illokutionäre Kraft (illocutionary force⁶), also um die Funktion einer Aussage innerhalb einer konkreten Debatte.⁴⁶ Für ihn führt der Weg zum Verständnis über die Betrachtung der Sprachhandlung.⁴⁷ So plädiert er dafür:

„in order to be said to have *understood* any statement made in the past, it cannot be enough to grasp what was said, or even to grasp that the meaning of what was said may have changed. It cannot in consequence be enough to study what the statement meant, or even what its context may be alleged to show about what it must have meant. The further point which must still be grasped for any given statement is *how* what was said was meant, and thus what *relations* there may have been between various different statements even within the same general context.“⁴⁸

Daraus zieht er die Schlussfolgerung, dass das Verständnis historischer Texte weder durch eine textimmanente Untersuchung noch durch eine Analyse des sozialen Kontextes erreicht werden könne.⁴⁹ Auch ist er der Meinung, man dürfe nicht zu viel Kohärenz innerhalb eines Textes, schon gar nicht innerhalb aller Arbeiten eines Autors erwarten. Auch sollte man nicht die Absicht, ein bestimmtes Programm zu verbreiten, voraussetzen oder in ein Werk hineinlesen.⁵⁰ Vielmehr müsse man wissen, welche Aussagen erwartbar seien, um abweichendes Sprachhandeln erkennen und verstehen zu können:

ne Sprache nicht über Inhalte bestimmt werde, und dass bislang keine grammatischen Regeln identifiziert worden seien, welche eine Zuordnung zu einer bestimmten Sprache ermöglichten. Er schließt daraus, dass man in diesen Texten immer einem „Sprachengewirr“ begegne, was eine „Zuordnung [...] zu einer der [...] Sprachen aussichtslos“ mache, weshalb der „Nutzen dieses methodischen Zugriffs fragwürdig“ erscheine. Vielmehr, so Ubl, werde „nicht eine ‚Sprache‘, sondern ein Argument an das andere gereiht“. Vgl. dazu KARL UBL: Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung, Wien 2000, S. 91-92.

⁴⁶ Für die grundlegende inhaltliche Stoßrichtung, aber auch die Art seiner Argumentation ist Skinners Aufsatz QUENTIN SKINNER: Meaning and Understanding in the History of Ideas, in: History and Theory 8 (1969), S. 3-53 grundlegend, in dem er sich polemisch gegen eine traditionelle Ideengeschichtsschreibung wendet. Dass dieser Text noch immer aktuell ist, zeigt sowohl die gestraffte Neubearbeitung der gleichen Aufsatzes für den Sammelband „On Method“ von 2002: QUENTIN SKINNER: Meaning and Understanding in the History of Ideas, in: QUENTIN SKINNER (Hg.): Visions of Politics. Volume 1 – Regarding Method, Cambridge u.a. 2002, S. 57-89, wie auch die jüngste Übersetzung zusammen mit kritischen Erwidernungen in einer Sammlung zentraler Texte Skinners und Pococks bei: MARTIN MULSOW / ANDREAS MAHLER (Hg.): Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Berlin 2010. Dazu ergänzend auch QUENTIN SKINNER: Interpretation and the Understanding of Speech Acts, in: QUENTIN SKINNER (Hg.): Visions of Politics. Volume 1 – Regarding Method, Cambridge u.a. 2002, S. 103-127.

⁴⁷ SKINNER, Meaning 1969, hier S. 31.

⁴⁸ Ebd., hier S. 47.

⁴⁹ Er verweist darauf, dass etwa bewusste Auslassungen in Texten signifikant sein können, oder dass Witze in klassische Texte eingebaut wurden, welche die Zeitgenossen sofort erkannt haben würden. Beides seien wichtige Elemente, um zu einem Verständnis des Textes zu gelangen, die beide aber nicht durch eine textimmanente Perspektive oder die Analyse des sozialen Kontextes entdeckt würden. Ebd., hier S. 47-48.

⁵⁰ Ebd., hier S. 16-22. Dies ist vor allem gegen die von ihm etwas holzschnittartig dargestellte Ideengeschichte gerichtet, der er vorwirft, dass sie vereinzelte Aussagen zur einer konsistenten Lehre („doctrine“) erklären oder in Texte etwas hineinlesen würde, was diese hätten gar nicht meinen können. In gleicher Weise

„The essential question which we therefore confront, in studying any given text, is what its author, in writing at the time he did write for the audience he intended to address, could in practice have been intending to communicate by the utterance of this given utterance. It follows that the essential aim, in any attempt to understand the utterances themselves, must be to recover this complex intention on the part of the author. And it follows from this that the appropriate methodology for the history of ideas must be concerned, first of all, to delineate the whole range of communications which could have been conventionally performed on the given occasion by the utterance of the given utterance, and, next, to trace the relations between the given utterance and this wider *linguistic* context as a means of decoding the actual intention of the given writer.“⁵¹

Beide Protagonisten der ‚Cambridge School‘ forderten also vor allem eine, wenn auch voneinander etwas differierende Untersuchung des sprachlichen Kontextes als Vorbedingung für das Verständnis eines Textes oder einer Aussage.⁵² Der Philosoph Mark Bevir hat die Forderungen der ‚Cambridge School‘ einer grundlegenden Kritik unterzogen.⁵³ Ihre Anregungen werden von ihm einerseits aufgenommen, andererseits mit guten Gründen verworfen oder modifiziert, um sie wieder an andere Formen der „intellectual history“ anschlussfähig zu machen.⁵⁴ Die Überlegungen der ‚Cambridge School‘ sollen weniger radikal als Voraussetzungen für Verständnis, sondern eher als Mittel von Erklärung und als „heuristische Maxime“ verstanden werden.⁵⁵ Für die vorliegende Ar-

bestreitet er, dass eine solche Sicht auf Ideen sinnvoll sei, bei der man diese sucht, beschreibt und nach dem Grad beurteilt, wie sie in der Geschichte zur Entfaltung kämen oder verwirklicht würden. Dies führe zu „historical absurdities“, wenn Autoren für ihre Hellsichtigkeit gelobt würden, oder wenn darüber diskutiert würde, inwieweit eine Idee zu einer bestimmten Zeit schon wirklich vorhanden sei. Gleiches gilt im umgekehrten Fall, wenn Autoren dafür kritisiert werden, zu einer bestimmten „überzeitlichen Idee“ nichts gesagt zu haben, obwohl sie es eigentlich hätten tun müssen. Vgl. zu diesen zum Teil etwas überzeichneten Kritikpunkten: Ebd., hier S. 5-12.

⁵¹ Ebd., S. 48. Skinners Kontext ist also primär der „sprachliche“ Kontext, in dem eine Aussage gemacht wurde. Von der Begriffsgeschichte grenzte sich Skinner in mehrfacher Weise ab: er wollte weniger eine diachrone Langzeitperspektive einnehmen, sondern sich eher auf die Momente des Wandels konzentrieren; für ihn war daher die Zeit kein Faktor, der zur Erklärung von „conceptual change“ herangezogen werden sollte; ihm ging es um benennbare Akteure und deren Sprachhandlungen in bestimmten Situationen. Gemeinsam ist beiden Ansätzen allerdings das Verständnis von Begriffen bzw. „concepts“ als „tools and weapons of ideological debate“. Siehe dazu etwa QUENTIN SKINNER: Retrospect: Studying Rhetoric and Conceptual Change, in: QUENTIN SKINNER (Hg.): Visions of Politics. Volume 1 – Regarding Method, Cambridge u.a. 2002, S. 175-187, S. 177, 180-183, 186.

⁵² Die Kritik an der mangelnden zeitlichen Dimension, insbesondere von Skinners Perspektive, ist nicht nur ein deutlicher Unterschied zur Begriffsgeschichte. Vgl. dazu auch CARY J. NEDERMAN: Quentin Skinner’s State. Historical Method and Traditions of Discourse, in: Canadian Journal of Political Science 18 (1985), S. 339-352. Über die Schwierigkeiten, die bei jeder Forderung nach einer Einbeziehung von (sprachlichem und/oder in Sprache gefassten außersprachlichen) Kontext entstehen, ist damit noch nicht gesprochen. Siehe dazu auch KOSELLECK, Sozialgeschichte 1986.

⁵³ Zur Auseinandersetzung mit der ‚Cambridge School‘ insbesondere die beiden Aufsätze MARK BEVIR: Mind and Method in the History of Ideas, in: History and Theory 36 (1997), S. 167-189 und MARK BEVIR: The Role of Contexts in Understanding and Explanation, in: HANS ERICH BÖDEKER (Hg.): Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen 2002, S. 159-208. Für einen größeren Zusammenhang MARK BEVIR: The Logic of the History of Ideas, Cambridge 1999.

⁵⁴ So die Schlussbemerkungen in BEVIR, Role 2002, hier S. 208.

⁵⁵ Ebd., hier S. 207: „Despite often unrecognised differences, Pocock and Skinner alike present the study of linguistic contexts as necessary, and perhaps even sufficient, to ensure a proper understanding of a text. In contrast, I have argued that there cannot be any logic of discovery for the history of ideas, so contextualism can offer only a heuristic maxim. The real importance of a contextualist approach, however, arises in

beit von größerer Bedeutung ist die Frage nach der Kohärenz von Texten, und zwar im Hinblick auf zwei gegensätzliche Positionen. Skinner hat diese in seinem reduzierten Blick auf die illokutionären Funktionen von Sprachhandlungen auf der einen Seite weitgehend abgelehnt; auf der anderen Seite wird diese in ideengeschichtlicher Forschung fast immer implizit vorausgesetzt.

Die Überlegungen von Bevir scheinen einen Ausweg – oder vielleicht gut aristotelisch: einen Mittelweg – aufzuzeigen. Er plädiert für eine „presumption of coherence“.⁵⁶ Damit ist nicht gemeint, dass die Gedankengebäude von Autoren kohärent sind; vielmehr geht es darum, mit einer solchen Vermutung an die Textanalyse heranzugehen:

„[...] our presumption of coherence does not imply people cannot change their beliefs for no apparent reason, or that we cannot understand them as having done so, let alone that people cannot change their beliefs at all. Rather it means only that a norm of coherence governs the process of interpretation, only that interpreters should ascribe beliefs to people in accord with a norm of stability over time as well as one of consistency. Again, the existence of a presumption of coherence does not imply historians cannot ascribe incoherent beliefs to people. When historians investigate an author's belief in accord with a presumption of coherence, they might conclude either the author held inconsistent beliefs at a moment in time or the author's beliefs were not stable over time.“⁵⁷

Das heißt gleichzeitig aber auch, dass Kohärenzerwartungen enttäuscht werden können; möglicherweise ist dies sogar regelmäßig der Fall. Die reflektierte Feststellung einer solchen Differenz zwischen Kohärenzerwartung und empirisch festgestellter Inkohärenz kann dann für weitergehende Fragestellungen und Untersuchungen fruchtbar sein. Wie diese Spannungen dann jeweils aufgelöst werden, ist den Historikerinnen und Historikern zu überlassen, die sich jeweils mit ihren eigenen Erklärungsmodellen den entsprechenden Quellen nähern.

In Verbindung mit der zunehmenden Verbreitung von Computern und Quellendigitalisierungen entstanden neue Möglichkeiten solchen Fragen nachzugehen. Nicht zuletzt durch die exponentielle Steigerung der Rechnerleistung seit der Jahrtausendwende eröffneten sich neue Perspektiven für historisch-semantiche Forschung in der Geschichtswissenschaft.⁵⁸ Das von Bernhard Jussen angeregte Projekt zur Analyse mittel-

relation to explanation, not understanding at all. We can explain the beliefs that are expressed in a text by locating them in the context of the wider web of beliefs of the person concerned, and we can explain this wider web of beliefs by locating them in the context of the relevant traditions and dilemmas.“

⁵⁶ BEVIR, *Mind* 1997 begründet dies mit allgemeinen Überlegungen über die Differenz zwischen ‚desire‘, an welches keine engen Kohärenzforderungen gestellt werden müssten, und ‚belief‘, der deutlich strikere Grenzen habe.

⁵⁷ Ebd., hier S. 184.

⁵⁸ Die schon erwähnte französische ‚lexicométrie‘ nutzte bereits recht früh einen quantitativen Ansatz. So etwa JUSSEN, *Ordo* 2006, hier S. 242: „Weshalb wird der sehr teure Digitalisierungsaufwand unserer Quellen betrieben, wenn nur der Komfort, nicht die Methodologie sich ändert?“ Hinzu kam, dass die bis zu

terlicher Ordnungskonfigurationen anhand des Begriffs *ordo* ist ein prominentes Beispiel für diese Aufbruchsstimmung. Jussen geht von der durch widersprüchliche Aussagen in der Forschung inspirierten Hypothese aus, dass *ordo* möglicherweise doch keine so selbstverständliche „politische Leitvokabel transzendent begründeter Gesellschaften“ ist, wie es lange behauptet worden war. Die Untersuchung einer Predigt des Bernhard von Clairvaux bestätigte diese Annahme zunächst nicht. Jedoch stellt sich die Frage nach der Reichweite eines solchen einzelnen Belegs. Um diese zu beantworten, greift Jussen auf Anregungen der Begriffsgeschichte, der ‚Cambridge School‘ und der ‚lexicométrie‘ zurück.⁵⁹ Sein Ziel ist es, angesichts der zunehmenden Digitalisierung von Quellentexten, eine Methode zu entwickeln, die dies sinnvoll ausnutzt und dabei hilft, eine „nur durch Lesen kaum wahrnehmbare“ Sinnebene zu erschließen,

„(1) die zum jeweils aktuellen Ausdrucksinteresse eines Autors hinzukommt, (2) die den Text und den Autor überschreitet und eine Kultur, Zeit oder Kommunikationsgemeinschaft greifbar macht, (3) die der Autor ‚automatisch‘ bedient durch habitualisierten Sprachgebrauch, (4) die ihm möglicherweise gar ‚apriorisch entzogen‘ ist, (5) die uns neben dem Sinn der textlichen Dramaturgie (Aufbau, Klimax usw.) auch den Sinn des Sprachgewebes erschließt [...]“.⁶⁰

In seiner Beispielstudie, in der er die heuristische, die korrektive und die inspirierende Funktion einer solchen Herangehensweise plausibel darstellt, untersucht Jussen drei Textkorpora⁶¹ im Hinblick auf den Gebrauch von *ordo/ordinare/ordinatio* und vergleicht diese miteinander. Dabei spielen die digital ermittelten Kookkurrenzen dieser Suchwörter, also die in deren Umfeld vorkommenden anderen Wörter, eine zentrale Rolle für die (Neu)Interpretation der Texte.

Um allerdings der Gefahr zu entgehen, einer überschießenden Rhetorik des Neuen blind zu folgen, ist es sinnvoll, sich folgende Aspekte bei einer solchen oder ähnlichen Arbeit mit digitalisierten Quellen vor Augen zu führen:

(1) Ein solches Verfahren ist nicht so voraussetzungslos, wie es zunächst scheinen mag. Es genügt nicht, Texte lediglich digitalisiert vorliegen zu haben. Sie müssen in einer

diesem Zeitpunkt berechtigten Einwände gegen solche Verfahren durch den technischen Fortschritt als überholt angesehen wurden. Allerdings zeigt sich etwa zur gleichen Zeit GUNTER SCHOLTZ: Vom Nutzen und Nachteil des Computers für die Begriffsgeschichte, in: ERNST MÜLLER (Hg.): Begriffsgeschichte im Umbruch?, Hamburg 2005, S. 185-194 noch eher skeptisch im Hinblick auf den Nutzen des Computers für die Begriffsgeschichte.

⁵⁹ JUSSEN, *Ordo* 2006, hier S. 240. Der Aufsatz von Jussen beschreibt den systematischen Versuch, Möglichkeiten der Digital Humanities für eine breiter angelegte semantische Analyse mittelalterlicher Texte anzuwenden; aus diesem Grund wird er hier ausführlicher vorgestellt. Eine erste Studie aus Jussens Leibniz-Projekt „Politische Sprache im Mittelalter“ ist SCHWANDT, *Virtus* 2014.

⁶⁰ JUSSEN, *Ordo* 2006, S. 241.

⁶¹ Vgl. Ebd., hier S. 243-244: Die untersuchten Korpora sind: 1. „De civitate Dei“ von Augustinus, 2. sämtliche Predigten des Bernhard von Clairvaux und 3. die Predigten Gottfrieds und/oder Iremberts von Admont.

bestimmten Art bearbeitet werden, um weiterverarbeitet werden zu können und z.B. Kookkurrenzanalysen in großem Umfang zu ermöglichen.⁶² Die Art und Qualität der Daten determiniert dabei immer schon das Spektrum der möglichen Fragen an das digitalisierte Material. Dies wurde im oben vorgestellten Projekt nicht berücksichtigt, da es nicht unterscheidet zwischen Fragen, die sinnvoll nur an ‚Big Data‘, und anderen, die nur an ‚Smart Data‘ gestellt werden können.⁶³ Diese Unterscheidung stellt nicht nur andere Anforderungen an das Datenmaterial, sondern auch an die Methode und die Forschungswerkzeuge.

(2) Um Datenmaterial aller Art auswerten zu können, bedarf es je nach seiner Repräsentationsform wiederum eigener Programme oder sogar spezieller Arbeitsumgebungen. Eine intensive Zusammenarbeit mit Informatikerinnen und Informatikern sollte deshalb angestrebt werden.⁶⁴ Die jeweiligen fachlichen Interessen, aber auch die Blindstellen der eigenen Arbeit müssen dabei ständig reflektiert werden, um eine möglichst fruchtbare Zusammenarbeit zu gewährleisten. Andernfalls besteht die Gefahr, aneinander vorbei zu arbeiten und unvollständige, halbfertige oder fehlerhafte Lösungen zu entwickeln.⁶⁵

⁶² Standard ist die Erstellung von XML-Texten mit TEI-Auszeichnung. Eine solche ist mit nicht unerheblichen Personal- und Kostenaufwand verbunden. Zu den komplexen Auszeichnungsmöglichkeiten siehe die TEI-Guidelines [<http://www.tei-c.org/release/doc/tei-p5-doc/de/html/index.html>] (zuletzt aufgerufen am 15. Februar 2015). Einführend dazu etwa: JULIANNE NYHAN: Text Encoding and Scholarly Digital Editions, in: CLAIRE WARWICK / MELISSA TERRAS / JULIANNE NYHAN (Hg.): Digital Humanities in Practice, London 2012, S. 117-137.

⁶³ Siehe dazu CHRISTOF SCHÖCH: Big? Smart? Clean? Messy? Data in the Humanities, in: Journal of Digital Humanities 2, Nr. 3 (2013), S. 2-13 [<http://journalofdigitalhumanities.org/2-3/big-smart-clean-messy-data-in-the-humanities/>] (zuletzt aufgerufen am 22.2.2014). Dieser betont die grundsätzliche Unterscheidung zwischen ‚Big Data‘ (S. 3: „relatively unstructured, messy and implicit, relatively large in volume and varied in form“) und ‚Smart Data‘ (S. 3: „semi-structured or structured, clean and explicit, [...] relatively small in volume and of limited heterogeneity“). Im vorliegenden Fall haben wir es zwar mit ‚Smart Data‘ zu tun, allerdings sind diese Daten nicht sehr tief strukturiert und deshalb nicht besonders ‚smart‘. Die Möglichkeiten der Bearbeitung sind also begrenzt. Dies trifft allerdings auf viele Quellenbestände zu, wenn lediglich Transkriptionen vorliegen. Die weitere XML-Auszeichnung des Materials ist ein Prozess, der je nach angestrebtem Detailgrad entsprechende Ressourcen benötigt. Gänzlich anders dagegen ist der Arbeit mit ‚Big Data‘. Vgl. Ebd., hier S. 7. Siehe dazu auch TOBIAS HODEL: Das kleine Digitale. Ein Plädoyer für Kleinkorpora und gegen Großprojekte wie Googles Ngram-Viewer, in: DAVID GUGERLI u.a. (Hg.): Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte, Band 9: Digital Humanities, Zürich 2013, S. 103-119, hier S. 114, der sich dafür ausspricht, in den Geisteswissenschaften zunächst „kleine Korpora“ zu nutzen, und diese „mit einem spezifischen Set an Methoden“ zu untersuchen. So könne man an „eine bestehende Deutungstradition [...], jedoch aus neuer methodischer Perspektive“ anknüpfen. Ein solches Vorgehen ist auch das Anliegen der vorliegenden Arbeit.

⁶⁴ Jussen greift in seiner Arbeit auf ein proprietäres „Corpus Management System“ zurück, das in Zusammenarbeit mit Texttechnologien entstanden ist. Siehe dazu BERNHARD JUSSEN / ALEXANDER MEHLER / ALEXANDRA ERNST: A Corpus Management System for Historical Semantics, in: Sprache und Datenverarbeitung 31/1-2 (2007), S. 81-89 und ALEXANDER MEHLER u.a.: Der eHumanities Desktop als Werkzeug in der historischen Semantik: Funktionsspektrum und Einsatzszenarien, in: Journal for Language Technology and Computational Linguistics 26 (2011), S. 97-117. Den lange bestehenden Problemen mit der „Usability“ dieses Systems soll in der jüngsten Fassung durch die Bereitstellung von zwei unterschiedlich komplexen Werkzeugen begegnet werden. Siehe dazu die Webseite des Projekts [<http://www.comphistsem.org/home.html>] (zuletzt aufgerufen am 15. Februar 2015).

⁶⁵ Gerade in den letzten Jahren gab es zahlreiche Konferenzen und Initiativen zu Themen aus dem weiten Feld der Digital Humanities, da vor allem unter den jüngeren Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern in diesem Bereich die Bedeutung einer ständigen Kommunikation zwischen Geisteswissenschaften und

(3) Es gilt auch hier: die präzise Formulierung eines Problems und einer Fragestellung ist Voraussetzung für ein ertragreiches Arbeiten mit technischer Unterstützung. Die technischen Möglichkeiten befreien nicht von dieser Notwendigkeit, denn der Computer ist in der Analyse von Daten schnell, genau und – zumindest im Moment noch – dumm.⁶⁶

(4) Durch ein solches Vorgehen werden also zunächst lediglich weitere Informationen bereitgestellt, welche durch die Geisteswissenschaftlerin oder den Geisteswissenschaftler interpretiert, abgewogen und dargestellt werden müssen;⁶⁷ die ermittelten Daten weisen zwar in ihrer spezifischen Organisationsform eine hohe Genauigkeit auf; die Schlussfolgerungen, die aus ihnen gezogen werden, sind jedoch nicht aus sich selbst heraus von größerer Plausibilität als historische Forschungen, die auf andere Weise zu ihren Ergebnissen gekommen sind.

Das in dieser Arbeit angewandte Verfahren ist in Auseinandersetzung mit diesen knapp dargestellten Forschungsansätzen entwickelt worden. Als wichtige Aspekte für die in Kapitel 1.3 vorgestellte Entwicklung der Methode lassen sich festhalten:

(1) Es wird nicht nur ein einzelner Begriff untersucht, sondern der Wortgebrauch bestimmter Wortfelder.⁶⁸ Die Perspektive auf das Quellenmaterial ist dadurch also sowohl onomasiologisch wie semasiologisch.

(2) Es wird dabei eine Kohärenzerwartung innerhalb der untersuchten Texte zugrunde gelegt. Durch die hier verwendete Methode kann diese überprüft und mögliche Spannungen und Inkohärenzen freigelegt werden.

Informatik erkannt worden ist. Allgemeine Überlegungen und konkrete Anwendungsfälle müssen immer wieder aufeinander bezogen werden, damit Ungleichzeitigkeiten zwischen der Entwicklung von Analysewerkzeugen, der Erhebung und Aufbereitung von Daten sowie der Anwendung im Fachkontext minimiert werden, um teure und zeitaufwendige Irrwege zu vermeiden.

⁶⁶ HANNO BIRKEN-BERTSCH: Die Digitalisierung des Verstehens, in: SILKE SCHOMBURG u.a. (Hg.): Digitale Wissenschaft. Stand und Entwicklung digital vernetzter Forschung in Deutschland. 2., ergänzte Fassung, Köln 2011, S. 13-19, hier S. 18, geht sogar so weit, aufgrund der Ergebnisse statistischer Auswertungen von Texten über die Denkbarkeit geisteswissenschaftlichen Verstehens durch Programme zu spekulieren: „Texten – also Gegenständen geisteswissenschaftlicher Forschung – können Informationen entnommen werden, die sich gewöhnlicher Lektüre nicht erschließen. [...] Verstehen wäre dann durch LSA oder ähnliche Programme simulierbar. Damit soll nicht gesagt sein, man könne Philologen und Philosophen demnächst durch Programme ersetzen. Nein, es scheint mir nur diese Möglichkeit nicht mehr prinzipiell ausgeschlossen.“ Es bleibt allerdings die Frage unbeantwortet: Wer versteht dann eigentlich, der Computer oder der Mensch?

⁶⁷ Es mag künftig mit dem Fortschritt der technischen Entwicklung in immer komplexerer Weise möglich sein, Daten aus Texten zu erheben und miteinander zu verknüpfen. Zu den aktuell vorhandenen Möglichkeiten siehe beispielsweise: MICHAEL PIOTROWSKI: Natural Language Processing for Historical Texts [<http://www.morganclaypool.com/doi/abs/10.2200/S00436ED1V01Y201207HLT017>] (zuletzt aufgerufen am 22. Januar 2015). Doch weder die Konzeption ihrer Erfassung noch die anschließende Deutung der Ergebnisse kann am Ende ein Computer übernehmen.

⁶⁸ Dabei können einzelne dieser Wörter auch den Charakter von Begriffen im Koselleck'schen Sinn annehmen.

(3) Der Forderung nach Kontextualisierung kann nie vollumfänglich entsprochen werden. Die Vorannahmen, welche der Interpretation der Texte zugrunde liegen, müssen deshalb expliziert und in ihrer Reichweite markiert werden.

(4) Die Art der Datengewinnung und die Methoden ihrer Bearbeitung müssen an das vorhandene Material angepasst sein und kleinschrittig dargestellt werden, um das Verfahren nachvollziehbar und transparent zu machen.

Das Neue an der vorgestellten Herangehensweise sind weniger die einzelnen Komponenten, aus denen sie sich im konkreten Fall zusammensetzt (Verständnis als literarischer Text; Thema der politischen Theorie; Untersuchung von Wortfeldern), sondern die Kombination dieser Aspekte unter Einbeziehung der Möglichkeiten, welche die Digitalisierung und Computerunterstützung seit einiger Zeit bieten. Bei der im Folgenden zu entwickelnden Methode standen vor allem deren Anwendbarkeit und Zugänglichkeit im Vordergrund. Einige hier noch weitgehend mit der Hand durchgeführte Analyseschritte können dabei in Zukunft sicher auch leicht automatisiert werden. Bis dahin ist jedoch im Bereich der sogenannten ‚Usability‘, also der Anwenderfreundlichkeit der entsprechenden Programme und Arbeitsumgebungen, noch einige Arbeit zu leisten.

1.2 Thematische Einführung und Perspektiven der Forschung – Zur Herrschaft im Mittelalter

Im folgenden Kapitel wird zunächst ein Überblick über drei zentrale Problemfelder der Forschung zur politischen Theorie des Mittelalters gegeben und auf diese Weise ein Koordinatensystem bereitgestellt, in das die Befunde dieser Arbeit eingeordnet werden können.⁶⁹ Indem zentrale Texte, Motive und Argumentationsfiguren vorgestellt werden, dient dieses Kapitel zugleich als kurze inhaltliche Einführung in das Thema.

1.2.1 *Regnum* und *sacerdotium* –

Das Verhältnis der zwei Gewalten

„*Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem.*“⁷⁰ – Diese Passage aus dem Brief, den Papst Gelasius I. etwa im Jahr 494 an den oströmischen Kaiser Anastasius I. schrieb, hat für Jahrhunderte in der Frage den Ton gesetzt, wie nun Herrschaft über die Christenheit auf der Erde ausgeübt werden soll. Vor allem hat sie den Kampf um die Vorherrschaft zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt als Problem markiert.⁷¹ Autoren

⁶⁹ Der Klassiker ROBERT W. CARLYLE / ALEXANDER J. CARLYLE: *A History of Mediaeval Political Theory in the West 1903-1936* ist durch seine systematische Struktur für einen Überblick noch von Wert. Eine kompakte Darstellung, die vor allem das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt in den Blick nimmt, findet sich bei JOSEPH CANNING: *A History of Medieval Political Thought 300-1450*, London/New York 1996. Neuere, in das Themenfeld gut einführende Gesamtdarstellungen zum politischen Denken im Mittelalter in den entsprechenden Teilbänden der Gesamtdarstellungen von JANET COLEMAN: *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford 2000 und HENNING OTTMANN: *Geschichte des politischen Denkens. Bd. 2/2: Das Mittelalter*, Stuttgart/Weimar 2004. Für kürzere Einführungen zu Autoren oder Themenfeldern nützlich: NORMAN KRETZMANN / ANTHONY KENNY / JAN PINBORG (Hg.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*, Cambridge 1982 und JAMES H. BURNS (Hg.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, Cambridge/New York 1988. Siehe aus einer stärkeren interkulturellen Perspektive, die auch jeweils parallele Phänomene im jüdischen oder islamischen Denken in den Blick nimmt, neuerdings auch: ROBERT PASNAU / CHRISTINA VAN DYKE (Hg.): *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge 2009.

⁷⁰ „Es sind freilich zwei [Gewalten], erhabener Kaiser, durch die in erster Linie diese Welt regiert wird, die heilige Autorität der Bischöfe und die königliche Macht, unter diesen ist die Bedeutung der Priester umso gewichtiger, da sie auch für dieselben Könige der Menschen gegenüber dem Göttlichen im jüngsten Gericht Rechenschaft Abgebende sein werden.“ Ediert bei ANDREAS THIEL / PIERRE COUSTANT: *Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, Braunsberg 1868, S. 349-358, jetzt leicht online greifbar unter: [<https://opacplus.bsb-muenchen.de/search?oclcno=643290530&db=100>] (zuletzt aufgerufen am 15. Februar 2015)].

⁷¹ Ob eine Verhältnisbestimmung zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt nun die intendierte Absicht des Briefes war, ist umstritten und angesichts seines Entstehungsumfeldes eher fraglich. Entscheidend für unser Thema ist jedoch die Rezeption dieser Gedanken im Verlauf des Mittelalters, die unter dem Rubrum der „Zwei-Gewalten-Lehre“ firmiert. Die Gegenüberstellung von ‚bischöflicher Autorität‘ und ‚königlicher Macht‘ steht am Anfang einer Debatte über die Vorrangstellung innerhalb der Christenheit, auf deren ausdeutbare Formulierungen immer wieder rekurriert wurde. Siehe zur historischen Einordnung und zum unmittelbaren Nachwirken des Gelasianischen Briefes immer noch: LOTTE KNABE: *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits*, Berlin 1936; eine neuere Einordnung in den historischen Kontext bei: ALAN COTTRELL: *Auctoritas and Potestas. A Reevaluation of the Correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial Relations*, in: *Mediaeval Studies* 55 (1993), S. 95-109; im Hinblick auf die verwendeten Herrschaftsbegriffe *auctoritas* und *potestas* von Interesse: WILHELM ENSSLIN:

beider Seiten haben seit dieser Zeit immer wieder versucht, den jeweiligen Aufgaben- und Machtbereich zu bestimmen. Dieser mal offene ausgetragene, mal unterschwellig schwelende Streit fand das gesamte Mittelalter hindurch Ausdruck in literarischer und künstlerischer Form.⁷²

Der sogenannte Investiturstreit bildete gegen Ende des 11. Jahrhunderts dabei sicher einen Höhepunkt, wenn er auch in der Polemik der widerstreitenden Parteien keine dezidierte politische Theorie in dieser Frage hervorbrachte.⁷³ Unter ähnlichen Vorzeichen gilt dies auch für den späteren, nicht nur publizistischen Streit zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, der in unmittelbarem Anschluss an den in dieser Arbeit behandelten Untersuchungszeitraum im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen König Philipp IV. von Frankreich und Papst Bonifaz VIII. im Attentat von Anagni (1303) einen handgreiflichen Höhepunkt fand. Auch im Reich fand die Diskussion um die Frage der Vorherrschaft im Zerwürfnis zwischen Ludwig dem Bayern und Papst Johannes XXII. weitere Nahrung. Seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts entstand gar ein ganz eigenes Genre politischer Publizistik, die sogenannten Traktate ‚*De potestate papae*‘.⁷⁴

Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I., in: Historisches Jahrbuch 74 (1954), S. 660-668. JÜRGEN MIETHKE: Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter. Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham), in: BURKHARD MOJSISCH / OLAF PLUTA (Hg.): *Historia philosophiae medii aevi*. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Amsterdam/Philadelphia 1991, S. 643-674 weist auf ein „Verschwimmen“ beider Begriffe hin und sieht in der Gegenüberstellung von *potestas* und *auctoritas* nicht den entscheidenden diskursiven Kampfplatz im Ringen zwischen Kaisertum und Papsttum 14. Jahrhundert. Dies trifft auch auf die hier behandelten Fürstenspiegel zu, was jedoch nicht allzu sehr überrascht, weil die Absicht dieser Texte eine andere ist. Allerdings scheint es hier weniger zu einem solchen „Verschwimmen“ zu kommen, da zwischen der würdigeren, aber weniger durchsetzungsstarken *auctoritas* und der römisch-rechtlich grundierten *potestas* deutlich differenziert wird. Diese Unterscheidung steht den Autoren also prinzipiell zur Verfügung, was Miethke in seinem Aufsatz jedoch nicht ausführlich verfolgt. Eine Untersuchung zu der Frage wer, wann, wie und wo die semantischen Grenzen zwischen diesen beiden Konzepten aufzulösen versucht, könnte also durchaus neue Erkenntnisse bieten.

⁷² Siehe dazu etwa WILHELM KÖLMEL: *Regimen Christianum*. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert), Berlin 1970, der im ersten Teil in seiner groß angelegten, leider etwas unübersichtlichen Studie diesen Kampf nachzeichnet. Für diese Arbeit ist darüber hinaus methodisch interessant, dass er das *regimen* in den Mittelpunkt seiner Deutungen rückt und es als zentralen Begriff mittelalterlichen Ordnungsdenkens ansieht. Eine Analyse fünf klassischer Autoren mittelalterlicher ‚Politiktheorie‘ unter der besonderen Frage nach dem Verhältnis von *regnum* und *sacerdotium* nimmt ROBERT W. DYSON: *Normative Theories of Society and Government in Five Medieval Thinkers*. St. Augustine, John of Salisbury, Giles of Rome, St. Thomas Aquinas, and Marsilius of Padua, Lewiston (N.Y.) 2003 vor.

⁷³ Vgl. dazu JÜRGEN MIETHKE: Die Anfänge des säkularisierten Staates in der politischen Theorie des späteren Mittelalters, in: REINHARD MUSSGNUM (Hg.): *Entstehen und Wandel verfassungsrechtlichen Denkens*, Berlin 1996, S. 7-43, hier S. 11.

⁷⁴ JÜRGEN MIETHKE: *Kirchenstruktur und Staatstheorien im Zeitalter der Scholastik*, in: BERND SCHNEIDMÜLLER / STEFAN WEINFURTER (Hg.): *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter*, Sigmaringen 2006, S. 127-151; JÜRGEN MIETHKE: *Politiktheorie im Mittelalter*. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham, durchgesehene und korrigierte Studienausgabe, Tübingen 2008. Zu den in dieser Arbeit verhandelten Fürstenspiegeln gibt es mehrfache, wenn auch indirekte Bezüge. Zum einen werden beide Textsorten in der Forschung miteinander verknüpft, sei es über die gemeinsame ‚political language‘ des Aristotelismus, sei es über Rezeptionskontinuitäten oder sei es über die personelle Identität prominenter Autoren wie Aegidius Romanus, die sowohl einen Fürstenspiegel wie auch einen Traktat *De potestate papae* verfasst haben. Die Widersprüchlichkeit zwischen beiden Texten verweist dabei allerdings auch auf das im

Für die gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufkommende historische Forschung zur mittelalterlichen politischen Theorie⁷⁵ war aus einer politikgeschichtlichen Perspektive auf die ‚Taten großer Männer‘ das Werden des ‚Staates‘ oder des ‚Reiches‘, bedingt auch durch den Streit zwischen weltlicher und geistlicher Macht ein dominierendes Thema, und blieb es für lange Zeit.⁷⁶ Doch auch abseits dieser in den Anfängen auch tagespolitisch motivierten wissenschaftlichen Auseinandersetzungen⁷⁷ sind die Fragen nach dem Sakralen im Reich und im Königtum oder umgekehrt nach den Kompetenzen der Kirche gegenüber der weltlichen Gewalt präsent geblieben.⁷⁸ Engere Verbindungslinien zu den in dieser Arbeit verhandelten Fragen bestehen dort, wo der Fokus der Untersuchungen stärker auf der Person des Königs liegt und etwa nach der sakralen Dimension des Herrschers selbst gefragt wird.⁷⁹ Auch unter solchen Fragestellungen erscheint in der Perspektive langer Dauer der Investiturstreit als markantes Ereignis, welches dazu

vorigen Kapitel entfaltete Argument für eine genauere Differenzierung zwischen den einzelnen Werken einzelner Autoren.

- ⁷⁵ Einen Forschungsüberblick bietet: FRANCISCO BERTELLONI: Die Entwicklung der Historiographie des mittelalterlichen politischen Denkens in den letzten hundert Jahren, in: RUEDI IMBACH / ALFONSO MAIERÙ (Hg.): *Gli studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Rom 1991, S. 209-231.
- ⁷⁶ Grundlegende und bis heute rezipierte Arbeiten, die dieses Verhältnis in den Mittelpunkt ihres Erkenntnisinteresses stellten, sind: FRITZ KERN: *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, 6. Auflage, Darmstadt 1973 [zuerst Leipzig 1914] und ALOIS DEMPF: *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt 1962 [zuerst München/Berlin 1929].
- ⁷⁷ Siehe dazu zusammenfassend RUDOLF SCHIEFFER: *Weltgeltung und nationale Verführung. Die deutschsprachige Mediävistik vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis 1918*, in: PETER MORAW / RUDOLF SCHIEFFER (Hg.): *Die deutschsprachige Mediävistik im 20. Jahrhundert*, Ostfildern 2005, S. 39-61.
- ⁷⁸ Vor diesem Hintergrund findet die neuere Debatte um die Frage nach der andauernden Sakralität des Königtums (nach dem Investiturstreit) statt. Siehe dazu etwa: FRANZ-REINER ERKENS: *Vicarius Christi – sacratissimus legislator – sacra majestas. Religiöse Herrschaftslegitimierung im Mittelalter*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 89 (2003), S. 1-55, FRANZ-REINER ERKENS: *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006, und jüngst ANDREAS KOSUCH: *Abbild und Stellvertreter Gottes. Der König in herrschaftstheoretischen Schriften des späten Mittelalters, Köln u.a. 2011* mit einem längeren historiographischen Überblick und weiterer Literatur. In dieser Arbeit wird dem Ausmaß und der Legitimation der weltlichen Gewalt des Papstes (*plenitudo potestatis*) nicht nachgegangen. Für einen ersten Zugriff siehe den Sammelband KLAUS HERBERS / FERNANDO LÓPEZ ALSINA / FRANK ENGEL (Hg.): *Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns: Legaten – „delegierte Richter“ – Grenzen*, Berlin 2013, insbesondere die Einführung und AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI: *Hat das Papsttum seiner plenitudo potestatis Grenzen gesetzt? (1050-1300)*, in: KLAUS HERBERS / FERNANDO LÓPEZ ALSINA / FRANK ENGEL (Hg.): *Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns: Legaten – „delegierte Richter“ – Grenzen*, Berlin 2013, S. 29-41 mit weiterer Literatur. Auch das Verhältnis von Kirche und Staat, geistlicher und weltlicher Herrschaft, kurz: zwischen Kaiser und Papst, wird nur am Rande behandelt, da die hier untersuchten Texte – so viel kann schon vorweggenommen werden – in dieser Frage weitgehend stumm bleiben. Trotzdem wird der Fürstenspiegel von Thomas immer wieder in diesem Zusammenhang kritisch befragt, etwa in der Studie von IOHANNES T. ESCHMANN: *St. Thomas Aquinas on the Two Powers*, in: *Mediaeval Studies* 20 (1958), S. 177-205, der in dem Text eine hierokratische Position erkennt; dagegen stehen jedoch die bedenkenswerten Argumente von LEONARD E. BOYLE: *The De Regno and the Two Powers*, in: J. REGINALD O'DONNELL (Hg.): *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, Toronto 1974, S. 237-247. Diese Kontroverse wird ausführlicher im Thomas-Kapitel diskutiert werden.
- ⁷⁹ In der klassischen Studie ERNST H. KANTOROWICZ: *The King's Two Bodies. A study in mediaeval political theology*, 7. Auflage, Princeton 1997 [zuerst Princeton 1957], entfaltet Kantorowicz die These einer Entwicklung vom „christ-centered“ über das „law-centered“, „polity-centered“ bis hin zum „man-centered kingship“.

geführt hat, dass der Kaiser die sakralen Elemente seiner Rolle und seiner Herrschaft einbüßte. In dieser Ausschließlichkeit ist die These vielfach angegriffen worden; dennoch bleibt festzuhalten, dass aus dem ikonischen Ereignis im Jahre 1077 die Position des Papstes gegenüber der weltlichen Gewalt zunächst gestärkt hervorging.⁸⁰ Durch den konkreten Streit um die Einsetzung von Bischöfen rückte die Frage nach der genauen Konturierung von Kompetenzen und daraus folgend nach der allgemeinen Vorherrschaft in den Bereich des Sagbaren und somit auch des Machbaren.

Die Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst bilden einen Teil des historischen Hintergrunds, unter dessen Eindruck auch die Texte verfasst wurden, welche in dieser Arbeit untersucht werden. So flammte der Streit zwischen beiden Gewalten im zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts erneut auf, als mit Friedrich II. und den Päpsten Gregor IX. bzw. Innozenz IV. starke Persönlichkeiten mit deutlich sich unterscheidenden politischen Interessen aufeinandertrafen. Auch nach dem Tod des Stauferkaisers 1250 und im folgenden sogenannten ‚Interregnum‘, währenddessen das Heilige Römische Reich bis zur Wahl Rudolfs I. von Habsburg (1273)⁸¹ weitgehend führungslos blieb, entsprang das Nachdenken über das Verhältnis von weltlicher zu geistlicher Gewalt, über das Wesen der weltlichen Herrschaft, ihre Legitimation und Funktion sowie über die Frage nach der besten Regierung einem konkreten Anlass und war nicht nur eine akademische Fingerübung.⁸²

⁸⁰ In einer Sicht langer Dauer habe diese jedoch eher zu einer Säkularisierung geführt, so etwa FRANZ-REINER ERKENS: Der *pia Dei ordinatione rex* und die Krise sakral legitimerter Königsherrschaft in spätsakral-frühstauferischer Zeit, in: JÖRG JARNUT / MATTHIAS WEMHOFF (Hg.): Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert – Positionen der Forschung, München 2006, S. 71-101.

⁸¹ Ein schneller Überblick bei: MARTIN KAUFHOLD: Interregnum, 2., bibliographisch ergänzte Auflage, Darmstadt 2007.

⁸² Dieser Konflikt bleibt auch im 14. Jahrhundert präsent. Siehe dazu FRANZ-REINER ERKENS: Herrscher- und Herrschaftsidee nach herrschaftstheoretischen Äußerungen des 14. Jahrhunderts, in: HUBERTUS SEIBERT (Hg.): Ludwig der Bayer (1314-1347). Reich und Herrschaft im Wandel, Regensburg 2014, S. 29-61, der durch den Blick auf den Konflikt zwischen Ludwig dem Bayern und dem Papst seine eher auf das Früh- und Hochmittelalter fokussieren früheren Arbeiten ergänzt.

1.2.2 Augustinus und Aristoteles –

Antike Herrschaftskonzepte im Mittelalter

Die akademische Welt an den Universitäten, die seit dem Ende des 12. Jahrhunderts – mit Ausnahme von Oxford und Cambridge – zunächst südlich der Alpen entstanden, leistete für die politische Theorie des Mittelalters ebenfalls ihren spezifischen Beitrag.⁸³ Das Nachdenken über Gesellschaft und Herrschaft wurde an den sich herausbildenden Fakultäten aus deren je eigener Perspektive und ausgehend von eigenen Grundlagentexten betrieben.⁸⁴ Dies galt für das theologische, juristische oder medizinische ‚Hauptstudium‘, wie für das ‚Grundstudium‘ an der Artes-Fakultät. Insbesondere dort, im Studium der *septem artes liberales* wurden Texte antiker Philosophen rezipiert, die als Impulse für die Entstehung einer *scientia politica* verstanden werden können.⁸⁵

Ergänzt wurden diese Einflüsse dann an den anderen Fakultäten durch die Lektüre und Diskussion der Rechtskodizes des kanonischen Rechts und des zivilen römischen Rechts,⁸⁶ der antiken Naturwissenschaften, der Bibel und der Schriften der Kirchenväter, insbesondere denen des Augustinus. Auch die Autoren, deren Texte in dieser Arbeit untersucht werden, entstammten dem Milieu der Universität.⁸⁷ Im Folgenden sollen deshalb kurz einige zentrale Argumente, Denkfiguren und Semantiken vorgestellt werden, die in den Fürstenspiegeln immer wieder aufgegriffen werden.

In der Bibel, dem wichtigsten Bezugstext des Mittelalters, werden an verschiedenen Stellen Deutungsangebote gemacht oder Handlungsanweisungen formuliert, die in solchen Werken aufgenommen werden, welche sich in der Vormoderne mit dem ‚Politischen‘ befassen. In der Diskussion über das Verhältnis der Christen zum ‚Staat‘ trifft

⁸³ Zur Geschichte der Universität im Mittelalter siehe das Grundlagenwerk von WALTER RÜEGG (Hg.): *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1 - Mittelalter, München 1993.

⁸⁴ Das Reden von entsprechenden ‚languages‘ kann in einer solchen Unterteilung noch sinnvoll sein. Die mit dem unscharfen, auch depreziativen *ex post*-Begriff der ‚Scholastik‘ bezeichnete Methode des wissenschaftlichen Arbeitens an der mittelalterlichen Universität war zwar über die Fakultäten hinweg mehr oder weniger gleich, der jeweilige Bezugsrahmen für das Wissen und die Argumentation unterschied sich jedoch deutlich aufgrund der jeweils unterschiedlichen zentralen Texte, welche die Grundlagen für das jeweilige Studium bildeten. Siehe dazu auch ULRICH MEIER: *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München 1994.

⁸⁵ Kompakt zusammengefasst bei MIETHKE, *Politiktheorie* 2008, S. 7-24.

⁸⁶ Das römische Recht war im 12. Jahrhundert in Italien wiederentdeckt worden. In Bologna ging die wohl erste Universität überhaupt – bei aller mythenumwölkten Unklarheit im Detail – aus einer Rechtsschule hervor (siehe dazu RÜEGG, *Universität* 1993, hier S. 24-26). Die Rechtssammlung aus der Spätantike bildete ein erstes europäisches Rechtssystem, welches sich nach und nach von Italien aus über Europa verbreitete und neben die individuellen Gewohnheitsrechte in den unterschiedlichen Regionen trat. Einen neueren Überblick dazu bietet JOHANNES M. RAINER: *Das Römische Recht in Europa*, Wien 2012. Grundsätzliche Vorstellungen und prägnante Rechtssätze des römischen Rechts finden sich in vielen Texten wieder, die sich im Mittelalter mit dem ‚Politischen‘ befassen. Dies gilt vor allem in der Auseinandersetzung mit den *principes*, ihren Kompetenzen und deren Grenzen, insbesondere im Hinblick auf ihr Verhältnis zu Recht und Gesetz. Siehe dazu DIETER WYDÜCKEL: *Princeps legibus solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*, Berlin 1979.

⁸⁷ Näheres zum Hintergrund von Thomas von Aquin und Engelbert von Admont in den Einführungen zu den jeweiligen Kapiteln dieser Arbeit.

dies etwa zu auf die Christusworte „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ (Joh. 18,36) oder „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“ (Mt. 22,21). Beide legen eine Trennung zwischen dem irdischen Reich der Römer und dem überirdischen Reich Gottes nahe. Sie können als Zeugnis für eine gewisse Indifferenz gegenüber der staatlichen Ordnung gelesen werden, als Plädoyer für eine Koexistenz beider Reiche und für eine Anpassung an die Anforderungen, welche der ‚Staat‘ an den einzelnen Christen stellte – solange, das bleibt freilich hinzuzufügen, durch den Dienst am ‚Staat‘ die christlichen Gebote nicht verletzt werden, denn „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ (Apg. 5,29). So wie in dieser Frage des Verhältnisses zum Staat Textpassagen aus dem Neuen Testament herangezogen werden, so bietet für Diskussion über die Rolle und Funktion des Königs und für die Frage nach der besten Regierung das Alte Testament positiv und negativ konnotierte Anknüpfungspunkte und Handlungsmodelle: Die Beschreibung der Taten von David, Salomon, Saul oder anderen jüdischen Königen konnten genau wie etwa die Darstellung der Herrschaft der Richter über das Volk Israel von den mittelalterlichen Autoren in ihre je spezifische Argumentation eingebaut werden.

Der für das Problemfeld ‚Herrschaft‘ am häufigsten herangezogene Text ist aber wohl der Beginn des 13. Kapitels im Römerbrief:⁸⁸

„Jedermann sei Untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet. / Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt der Anordnung Gottes; die ihr aber widerstreben, ziehen sich selbst das Urteil zu. / Denn vor denen, die Gewalt haben, muss man sich nicht fürchten wegen guter, sondern wegen böser Werke. Willst du dich aber nicht fürchten vor der Obrigkeit, so tue Gutes; so wirst du Lob von ihr erhalten. / Denn sie ist Gottes Dienerin, dir zugut. Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst: Sie ist Gottes Dienerin und vollzieht das Strafgericht an dem, der Böses tut. / Darum ist es notwendig, sich unterzuordnen, nicht allein um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen. / Deshalb zahlt ihr ja auch Steuer; denn sie sind Gottes Diener, auf diesen Dienst beständig bedacht. / So gebt nun jedem, was ihr schuldig seid: Steuer, dem die Steuer gebührt; Zoll, dem der Zoll gebührt; Furcht, dem die Furcht gebührt; Ehre, dem die Ehre gebührt.“ (Röm. 13,1-7)⁸⁹

⁸⁸ Siehe WERNER AFFELDT: Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Röm. 13,1-7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Göttingen 1969.

⁸⁹ Hier in der Übersetzung der Luther-Bibel. Nachfolgend die entsprechende Stelle in der Vulgata: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit non est enim potestas nisi a Deo quae autem sunt a Deo ordinatae sunt / itaque qui resistit potestati Dei ordinationi resistit qui autem resistunt ipsi sibi damnationem adquirent / nam principes non sunt timori boni operis sed mali vis autem non timere potestatem bonum fac et habebis laudem ex illa / Dei enim minister est tibi in bonum si autem male feceris time non enim sine causa gladium portat Dei enim minister est vindex in iram ei qui malum agit / ideo necessitate subditi estote non solum propter iram sed et propter conscientiam / ideo enim et tributa praestatis ministri enim Dei sunt in hoc ipsum servientes / reddite omnibus debita cui tributum tributum cui vectigal vectigal cui timorem timorem cui honorem honorem.*

Paulus ermahnt hier – ganz im Sinne der oben angesprochenen Tradition der Eingliederung der Christen in das Römische Reich – die christliche Gemeinde in Rom, keine Spannungen im Verhältnis zur Obrigkeit heraufzubeschwören. Die mittelalterlichen Rezipienten verwendeten diese Zeilen, insbesondere die zu einer ikonischen Formulierung reduzierte Wendung *omnis potestas a deo est*, als ein zentrales Argument, auf das sie in ihren Überlegungen immer wieder zurückgriffen.

Neben der Bibel war der Kirchenvater Augustinus für die hier behandelten Autoren – selbst wenn sie *de facto* nicht mit ihm übereinstimmten – ein wichtiger Referenzpunkt.⁹⁰ An verschiedenen Stellen in dessen Oeuvre lassen sich Antworten zu Fragen nach Legitimation und Funktion von Herrschaft, über das Wesen des ‚Staates‘ und dessen Beziehung zur Kirche finden. Sein mit Abstand am häufigsten zitiertes Hauptwerk *De civitate Dei* nimmt in dieser Frage eine zentrale Position ein.⁹¹

In der ‚Gottesstadt‘ – oder besser: der „Bürgerschaft Gottes“⁹² – setzt sich Augustinus wohl unter dem Eindruck der Eroberung Roms durch Alarich am 24. August 410 zum Ziel, eine Geschichte des römischen Reiches zu schreiben.⁹³ Diese sollte allerdings kein bloßes Geschichtswerk sein, sondern als Argument gegen die von den Anhängern des paganen Kultes verbreitete Vorstellung dienen, dass der Untergang Roms eine Strafe der alten Götter sei, die seit der Einführung des Christentums als ‚Staatsreligion‘ vernachlässigt worden seien. Augustinus will zeigen, dass Rom zunächst zwar gewisse Tugenden gehabt habe, aber schon lange und trotz der formalen Verehrung seiner eigenen Gottheiten in einen Degenerationsprozess eingetreten sei.⁹⁴ Er betont, dass das Römische Reich und die Christenheit nichts miteinander zu tun hätten.⁹⁵ Die Geschichte der Menschheit laufe nicht auf ein irgendwie geartetes irdisches Ziel hin oder wiederhole

⁹⁰ Dies drückt sich sowohl in der direkten oder impliziten inhaltlichen Auseinandersetzung mit augustini- schen Vorstellungen aus, betrifft aber auch die textuelle und sprachliche Ebene durch die Übernahme ‚historischen Wissens‘ und ‚didaktischer Exempla‘.

⁹¹ PAUL J. WEITHMAN: Augustine’s Political Philosophy, in: ELEONORE STUMP / NORMAN KRETZMANN (Hg.): *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge u.a. 2001, S. 234-235; DYSON, *Normative Theories* 2003, S. 4f.; eine gute Einführung in das Werk mit weiterführender Literatur bietet GERARD J. P. O’DALY: *Augustine’s City of God. A reader’s guide*, Oxford/New York 2004.

⁹² Nicht nur zur Frage der angemessenen Übersetzung des vieldeutigen Titels siehe die kompakte und gute Einführung von Christoph Horn in dem von ihm herausgegebenen Einführungsband zu *De civitate Dei*, der vor allem eine philosophische Perspektive einnimmt: CHRISTOPH HORN: Einleitung, in: CHRISTOPH HORN (Hg.): *Augustinus – De civitate Dei*, Berlin 1997, S. 1-24, S. 9-10; hierzu auch knapp OTTMANN, *Geschichte* 2/2 2004, S. 23f.

⁹³ Die Arbeit zog sich in mehreren Etappen von 412/3 bis 426/7 hin. Siehe HORN, Einleitung 1997, S. 6.

⁹⁴ Ausführlich dazu KLARA POLLMANN: Augustinus’ Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung, in: CHRISTOPH HORN (Hg.): *Augustinus – De civitate Dei*, Berlin 1997, S. 25-40.

⁹⁵ Hiermit stellte sich Augustinus gegen diejenigen, welche das Römische Reich als ein Objekt besonderer göttlicher Gnade betrachteten und einen christlichen Rompatriotismus entwickelt hatten (Eusebius, Hieronymus, Orosius). HORN, Einleitung 1997, S. 4.

sich gar zirkelförmig.⁹⁶ Tatsächlich liege es außerhalb der Welt und außerhalb der Zeit:⁹⁷ Nur als Teil der *civitas Dei* erlange man jenseitiges Heil und werde der ewigen Gotteschau teilhaftig; als Teil der *civitas terrena* hingegen sei man dagegen auf alle Zeiten verdammt und müsse die Qualen der Hölle erleiden. Zur *civitas Dei* zu gehören, sei jedoch nichts, was in der Verfügungsgewalt des Einzelnen liege, sondern nur in der Gnade Gottes.⁹⁸ Man könne nicht an äußeren Merkmalen mit Sicherheit beurteilen, ob ein Mensch – Amtsträger der Kirche eingeschlossen – der einen oder der anderen Gruppe angehöre. Dieses zeige sich endgültig erst am Jüngsten Tag.⁹⁹ Die Erwählten und die Verdammten, die Angehörigen der *civitas Dei* und der *civitas terrena* oder auch *civitas diaboli*,¹⁰⁰ lebten Zeit ihres irdischen Lebens unerkannt miteinander, die einen als *peregrini in saeculo*, die anderen in der Welt in ihrem sündhaften Dasein. Erst im Jenseits würden sie voneinander geschieden.¹⁰¹

Für das Verständnis von Kontinuität und Differenz zwischen den bis ins 13. Jahrhundert vorherrschenden augustinischen Vorstellungen und den in dieser Arbeit untersuchten Texten ist es wichtig, sich vor Augen zu führen, welches Menschenbild der Auffassung des Kirchenvaters zugrunde liegt und welche Folgerungen daraus für die Rolle, Funktion und den Charakter von Herrschaft gezogen werden. Für Augustinus nimmt der Mensch in der Schöpfung eine herausgehobene Rolle ein. Er wurde von Gott als gutes und soziales Wesen geschaffen, um mit anderen friedlich in gegenseitiger

⁹⁶ Vgl. DYSON, Normative Theories 2003, S. 22.

⁹⁷ Aus theologischer Perspektive prägnant zur ‚Ambivalenz der Zeit‘ bei Augustinus: ERNST DASSMANN: Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart 1993, S. 138-140.

⁹⁸ DCD XV: *cum primum duae istae coeperunt nascendo atque moriendo procurere ciuitates, prior est natus ciuis huius saeculi, posterius autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad ciuitatem dei, gratia praedestinatius gratia electus, gratia peregrinus deorsum gratia ciuis sursum.*

⁹⁹ Zur bei Augustinus immer mitschwingenden Ambivalenz, was das Verhältnis von Kirche zur *civitas Dei* und zum irdischen Staat angeht: DASSMANN, Augustinus 1993, S. 152-156. Quellennah, aber recht undifferenziert und insbesondere in seinen Versuchen, die beiden *civitates* – insbesondere die *civitas terrena* – mit tatsächlichen Staaten zu identifizieren, an den augustinischen Vorstellungen vorbei: WOLFGANG STÜRNER: *Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen 1987, S. 57-85.

¹⁰⁰ Hier ist noch einmal wichtig zu betonen, dass *civitas* eine Metapher ist, mit ihr ist keine konkrete Stadt auf Erden gemeint. Die *civitas Dei* umfasst die Menge der auserwählten Menschen, der Heiligen und der Engel, die am Ende der Zeiten auf ewig mit Gott vereint sein wird; die *civitas terrena* oder *civitas diaboli* umfasst die verdammten Menschen und die gefallenen Engel, die nach dem Jüngsten Gericht in die Hölle gestoßen werden. Die einen folgen der Liebe zu Gott, die andern nur der Liebe zu sich selbst. Vgl. DCD 14,28: *Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in domino gloriatur.*

¹⁰¹ Augustinus fasst die grundsätzliche Verschiedenheit beider *civitates* am Ende des 18. Buches von *De ciuitate Dei* knapp zusammen: *quisnam sit duarum ciuitatum, caelestis atque terrena, ab initio usque in finem permixtarum mortalis excursus; quarum illa, quae terrena est, fecit sibi quos uoluit uel undecumque uel etiam ex hominibus falsos deos, quibus sacrificando seruiret; illa autem, quae caelestis peregrinatur in terra, falsos deos non facit, sed a uero deo ipsa fit, cuius uerum sacrificium ipsa sit. Ambae tamen temporalibus uel bonis pariter utuntur uel malis pariter adfiguntur, diuersa fide, diuersa spe, diuerso amore, donec ultimo iudicio separentur, et percipiat unaquaeque suum finem, cuius nullus est finis [...].*

Liebe in Gesellschaft zusammenzuleben.¹⁰² Herrschaft über der Mensch im paradiesischen Naturzustand nur in fürsorglicher Weise innerhalb der Familie oder über vernunftlose Wesen aus.¹⁰³ Darüber hinaus sei ihm auch der freie Wille gegeben worden, also die Fähigkeit sich für oder gegen die Sünde zu entscheiden¹⁰⁴ – eine Versuchung, der er im Paradies nicht widerstanden habe.

Der Sündenfall ist für Augustinus deshalb ein zentrales Ereignis.¹⁰⁵ Danach sei es den Menschen nicht mehr möglich „ein Herz und eine Seele“¹⁰⁶ zu sein. Alle geschaffenen Dinge, so auch der Mensch, hätten die Tendenz sich von Gott zu entfernen, indem sie nicht Gott, sondern sich selbst liebten, sich an ihrer eigenen Macht berauschten, hochmütig würden.¹⁰⁷ Die Fähigkeit, das Richtige, Gute und Vernünftige zu tun, sei den Menschen in Folge des Sündenfalls abhandengekommen, und nur durch die Gnade Gottes könnten sie davon befreit werden.¹⁰⁸ Doch diese Gnade könne nicht durch die Taten der Menschen beeinflusst werden. Sie könnten nicht aus eigener Kraft Teil der *civitas Dei* werden und das ewige Heil gewinnen.¹⁰⁹ Glückseligkeit sei durch eigenes Han-

¹⁰² WEITHMAN, Political 2001, S. 238; DONALD X. BURT: Cain's City. Augustine's Reflections on the Origins of the Civil Society, in: CHRISTOPH HORN (Hg.): Augustinus – De civitate Dei, Berlin 1997, S. 195-210, S. 195; STÜRNER, Peccatum 1987, S. 67-69; CARLYLE / CARLYLE, History 1903-1936, Bd. 1, S. 125f., bezogen auf DCD XIX,12.

¹⁰³ WEITHMAN, Political 2001, S. 238 mit Verweis auf DCD XIX,14: *hinc itaque etiam pax domestica oritur, id est ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium. imperant enim, qui consulunt; sicut vir uxori, parentes filiis, domini seruis. oboediunt autem quibus consulitur; sicut mulieres maritis, filii parentibus, serui dominis. sed in domo iusti uiuentis ex fide et adhuc ab illa caelesti ciuitate peregrinantis etiam qui imperant seruiunt eis, quibus uidentur imperare. neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed prouidendi misericordia; und DCD XIX,15: *Hoc naturalis ordo praescribit, ita deus hominem condidit. nam: ‚dominetur‘, inquit, ‚piscium maris et uolatilium caeli et omnium reptantium, quae repunt super terram.‘ rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationalibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori.**

¹⁰⁴ STÜRNER, Peccatum 1987, S. 70-71; ausführlich zur vieldiskutierten Frage über den freien Willen bei Augustinus: ELEONORE STUMP: Augustine on Free Will, in: ELEONORE STUMP / NORMAN KRETZMANN (Hg.): The Cambridge Companion to Augustine, Cambridge u.a. 2001, S. 124-147, insbesondere S. 139-142.

¹⁰⁵ Der Entwurf von den Bedingungen des menschlichen Lebens vor und nach dem Sündenfall ist ein zentraler Aspekt, der in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie unterschiedliche Deutungen erfahren hat, die ihrerseits wiederum je eigene Schlussfolgerungen insbesondere im Hinblick auf das Phänomen ‚Herrschaft‘ erlaubten. Siehe dazu STÜRNER, Peccatum 1987; BERNHARD TÖPFER: Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatslehre, Stuttgart 1999 und BERNHARD TÖPFER: *status innocentiae* und Staatsentstehung bei Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham, in: Mittellateinisches Jahrbuch 36 (2001), S. 113-129.

¹⁰⁶ So der auf Apg. 4,32 verweisende einleitende Wunsch der Augustinusregel, Kapitel 1: *sit uobis anima una et cor unum in Deum.*

¹⁰⁷ DCD XII,1.

¹⁰⁸ DCD XXI,12: *quanto enim magis homo fruebatur deo, tanto maiore impietate dereliquit deum et factus est malo dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum, quod esse posset aeternum. hinc est uniuersa generis humani massa damnata; quoniam, qui hoc primus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc iusto debitoque supplicio nisi misericordiae et indebita gratia liberetur.* Vgl. DYSON, Normative Theories 2003, S. 11/15.

¹⁰⁹ Diese Haltung richtet sich einerseits gegen die pagane griechisch-hellenistische Philosophie, vgl. dazu etwa den ausgezeichneten Aufsatz von BONNIE KENT: Augustine's ethics, in: ELEONORE STUMP / NORMAN KRETZMANN (Hg.): The Cambridge Companion to Augustine, Cambridge u.a. 2001, S. 205-233, prägnant formuliert etwa auf S. 211 oder S. 215-217 und 226-229: Tugend dürfe nach Augustinus weder aufgrund von Angst vor Strafe oder der Aussicht auf Belohnung, noch als höchstes Ziel an sich gesucht werden, denn das höchste Gut sei Gott. Tugend könne nur durch Gott erreicht werden. Niemand sei ohne Gottes Gnade in der Lage, so tugendhaft zu sein, dass er durch sich selbst heilig würde. Unter religiöser Perspek-

deln nicht zu erreichen, sie sei nur im jenseitigen Leben zu finden. Zwar könnten die Menschen gleichsam als wertvolle Gefäße das Göttliche in die Welt tragen; durch die Sünde Adams und Evas seien sie jedoch für immer beschädigt, und erst am Ende der Zeiten zeige sich, wer gerettet und wer verdammt werde.¹¹⁰ Neid auf den Besitz des Nächsten und das Verlangen, andere zu beherrschen oder möglichst viele Güter anzuhäufen, bestimmten das irdische Zusammenleben und führten zu Krieg und Hass.¹¹¹

Aus diesem Grund sei es notwendig, dass Menschen über andere Menschen herrschen. Nur so könne ein Mindestmaß an Sicherheit, Ordnung und Frieden aufrechterhalten werden.¹¹² Jede Art von ‚staatlicher‘ Herrschaft wird jedoch als eine nicht-natürliche Ordnung verstanden, die nur aufgrund des Sündenfalls in die Welt gekommen sei.¹¹³ Augustinus macht dabei drei mögliche Arten politischer Gemeinschaft aus: 1) das auf der Erde nie verwirklichte Ideal des besten ‚Staates‘, in dem Herrscher und Beherrschte durch den Glauben, die Tugenden und die Werte der *civitas Dei* inspiriert und in ihrem Handeln bestimmt würden; 2) ein ‚Staat‘, dessen Glieder dem gemeinen Nutzen durch irdische Tugenden dienen, so wie es Rom zu seinen besten Zeiten gewesen sei; 3) ein ‚Staat‘, dessen Glieder nicht durch irgendeine Tugend, sondern nur durch das gemeinsame Bedürfnis für das eigene Wohlergehen und Frieden für sich selbst verbunden seien, wie es in der Stadt Babylon der Fall sei.¹¹⁴ Herrschaft auf der Erde kann also im besten Fall eine Ahnung davon geben, wie es in der *civitas Dei* dereinst sein könnte; sie kann jedoch nie mehr als irdischen Frieden und das Wohlergehen in einer

tive wendet sich die Augustinische Ethik gegen die Häresie der Pelagianer, welche das Konzept der Erbsünde ablehnten und daran glaubten, dass es durch gutes Handeln möglich sei, sich selbst zu erlösen. Für sie dienten Adam bzw. Jesus Christus nur als schlechtes bzw. gutes Beispiel. Siehe dazu Ebd., S. 223-226 sowie GERALD BONNER: Pelagianism and Augustine, in: *Augustinian Studies* 23 (1992), S. 33-51 und DERS.: Augustine and Pelagianism, in: *Augustinian Studies* 24 (1993), S. 27-47. Zur Herleitung aus der Erbsünde in der Behandlung dieser Frage durch Augustinus auch JAMES WETZEL: Predestination, Pelagianism, and Foreknowledge, in: ELEONORE STUMP / NORMAN KRETZMANN (Hg.): *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge u.a. 2001, S. 49-58.

¹¹⁰ Vgl. BURT, *Cain's City* 1997, S. 196.

¹¹¹ WEITHMAN, *Political* 2001, S. 239.

¹¹² Dyson fasst die Haltung des Augustinus zum Staat in drei miteinander verwobenen Punkten zusammen: 1) Der Staat sei als Folge und Ausdruck der Sünde entstanden; 2) der Staat diene dazu, die Schäden, welche durch die sündige Natur des Menschen entstanden seien, wieder gutzumachen und abzumildern; 3) der Staat habe eine disziplinierende Funktion, durch die die Sünder bestraft und die Tugendhaften auf die Probe gestellt und für ihre ewige Belohnung vorbereitet würden. Siehe dazu DYSON, *Normative Theories* 2003, S. 23 und 24-54, wo er diese drei Punkte ausführlich diskutiert. Er tut dies vor allem im Hinblick auf die spätere Rezeption des Kirchenvaters im Streit zwischen Kirche und Reich im Mittelalter. In diesem Streit wurde Augustinus – aus heutiger Sicht verkürzt oder ihn einseitig interpretierend – als Befürworter einer hierokratischen Position vereinnahmt. Eine kontroverse Haltung zur Frage der Politik bei Augustinus findet sich bei JOHN VON HEYKING: *Augustine and Politics as Longing in the World*, Columbia 2001. Diese letztlich nicht überzeugende Studie hat ihren Wert, da sie die traditionelle – und auch hier vertretene Lesart – gegen den Strich bürstet und auch bei Augustinus einen von der Frage nach dem Sündenfall unabhängigen Bereich des Politischen ausmacht, in dem „political life as a substantive good“ verstanden werde, was ihn eher in die Nähe von Aristoteles und Cicero rücke.

¹¹³ Vgl. u.a. HERBERT A. DEANE: *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York 1963, S. 117.

¹¹⁴ BURT, *Cain's City* 1997, S. 205.

Gemeinschaft von Freunden bieten. Selbst das aus der Perspektive von Augustinus gute Beispiel ‚Rom‘ unterschied sich nur graduell vom schlechten Beispiel ‚Babylon‘ und war weit davon entfernt, auf der Erde das himmlische Jerusalem zu verwirklichen.¹¹⁵

Ein solcher bestmöglich auf der Erde verwirklichter Staat zeichne sich dadurch aus, wohlgeordnet zu sein. Die Herrscher und Beherrschten erfüllten ihre gegenseitigen Pflichten, sie beachteten und schützten den gemeinen Nutzen und dächten zuerst und vor allem an die Gemeinschaft und nicht an sich selbst. Ihre Autorität¹¹⁶ erhielten Herrscher gleich welcher Art von Gott, sie seien von ihm eingesetzt und säßen an seiner Stelle auf dem Thron. Die Tugendhaften, einer oder mehrere, sollten in einem solchen Gemeinwesen so regieren, dass die Untertanen ihnen gerne folgten. In Demut sollten sie akzeptierten, dass ihre Macht von Gott verliehen sei. Sie sollten Gerechtigkeit¹¹⁷ und Milde in angemessener Weise anwenden und sich immer vergegenwärtigen, dass ihre Position nicht dem eigenen Ruhm diene, sondern der Aufgabe, den ihnen Untergebenen die Möglichkeit zur Erlösung zu geben, indem sie die Gottesverehrung förderten und für Schutz und Frieden in ihrem Reich sorgten.¹¹⁸ Für Augustinus ist es also trotz seines negativen Menschenbildes so, dass jede wie auch immer politisch verfasste Gemeinschaft¹¹⁹ auf der Erde einen Zweck erfüllt, aber zu keinem Ziel führt. Zwar hätten selbst die geringste Ordnung und ein noch so brüchiger Friede etwas Gutes und einen Nutzen, wenn es auch nur der unvollkommene irdische Friede, der „Friede Babylons“ sei.¹²⁰ Auch gebe Gott den irdischen Königreichen sowohl tugendhafte wie auch schlechte Herrscher,¹²¹ und belohnte oder bestrafte so die Menschen oder prüfe deren Glauben. Doch wird – so könnte man zusammenfassen – keines dieser Reiche vollkommen sein,

¹¹⁵ Ebd., S. 206-207.

¹¹⁶ Der Begriff der *auctoritas* nimmt bei Augustinus eine zentrale Rolle ein. Ihm ist eine ausführliche semantische Studie gewidmet, die auch die römische Begriffstradition erarbeitet: KARL-HEINRICH LÜTCKE: ‚Auctoritas‘ bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs, Stuttgart 1968.

¹¹⁷ Gerechtigkeit ist dabei kein staatsdefinierendes Element, siehe OTFRIED HÖFFE: Positivismus plus Moralismus: zu Augustinus' eschatologischer Staatstheorie, in: CHRISTOPH HORN (Hg.): Augustinus – De civitate Dei, Berlin 1997, S. 259-287, insbesondere S. 273/277.

¹¹⁸ BURT, Cain's City 1997, S. 207f., der DCD V,24 paraphrasiert. Dieses Kapitel wird üblicherweise als „Fürstenspiegel“ bezeichnet. In ihm werden die Aufgaben des guten Herrschers skizziert.

¹¹⁹ An einem Nachdenken über die Form einer Regierung, an den Wandlungen oder Degenerationen von einer Verfassung zur anderen oder an der Frage nach der besten Verfassung hat Augustinus kein Interesse. Siehe WEITHMAN, Political 2001, S. 237-238.

¹²⁰ DCD XIX,26: *diligit tamen etiam ipse quandam pacem suam non improbandam, quam quidem non habebit in fine, quia non ea bene utitur ante finem. hanc autem ut interim habeat in hac vita, etiam nostri interest; quoniam, quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis; ex qua ita per fidem populus dei liberatur, ut apud hanc interim peregrinetur.* Der Friede auf Erden ist jedoch nie mit dem ewigen Leben in Frieden in der *civitas Dei* zu vergleichen. Siehe DCD XIX,10 und 11.

¹²¹ Augustinus führt Nero als Beispiel eines denkbar schlechten Herrschers an. Auch dieser habe seine Macht durch Gottes Vorsehung erhalten, da er es für angemessen hielt, dass die Menschen einen solchen verdient hätten. Siehe DCD V,19: *multos tales fuisse prodit historia; sed huius uitii summitatem et quasi arcem quandam Nero Caesar primus obtinuit, cuius fuit tanta luxuries, ut nihil ab eo putaretur virile metuendum; tanta crudelitas, ut nihil molle habere crederetur, si nesciretur. etiam talibus tamen dominandi potestas non datur nisi summi dei providentia, quando res humanas iudicat talibus dominis dignas.* Vgl. CARLYLE / CARLYLE, History 1903-1936, Bd. 1, S. 151.

keines ewig sein, keines das Ziel menschlichen Lebens sein, so dass die Angehörigen der *civitas Dei*, welche als Fremde und Pilger auf der Erde weilen, das Beste aus den Umständen und den Staaten machen müssen, in denen sie jeweils leben.¹²²

Mit dem augustinischen Denken ist ein Modell benannt und in seinen Grundzügen kurz vorgestellt worden, das zum Zeitpunkt der Entstehung der in dieser Arbeit untersuchten Texte im Nachdenken über Herrschaft dominant war. Es bildete den Hintergrund, vor dem es im Laufe des 13. Jahrhunderts zur sogenannten ‚Aristoteles-Rezeption‘ kam. Dem ‚Abendland‘ wurden die Schriften des griechischen Philosophen zumeist über den Kontakt mit dem arabischen Kulturraum nach und nach bekannt. Zunächst wurden die Schriften zur Logik und zur Naturphilosophie rezipiert, erst später die praktische Philosophie. Die ‚Nikomachische Ethik‘ etwa wurde um 1250 von Robert Grosseteste, dem späteren Bischof von Lincoln, vollständig vom Griechischen ins Lateinische übersetzt,¹²³ die ‚Politik‘ gut zehn Jahre später durch den Dominikaner Wilhelm von Moerbeke.¹²⁴ Die Sozialphilosophie des im Mittelalter oft nur als ‚*philosophus*‘ bezeichneten Aristoteles unterschied sich im Hinblick auf die Frage nach der Entstehung von Herrschaft nun deutlich von den augustinischen Vorstellungen.¹²⁵

Herrschaft, so die Grundannahme, sei dem Menschen natürlich und deshalb grundsätzlich gut. Als *zoon politikon*, als ‚politisches Lebewesen‘, strebt jeder Mensch danach in Gemeinschaft zu leben; ja mehr noch: erst in der Gemeinschaft kann der Mensch sein Menschsein verwirklichen und zur *eudaimonia*, also zum guten, gelungenen Leben gelangen.¹²⁶ Schon allein diese Position führt die große Differenz zu den augustinischen Vor-

¹²² Vgl. auch BURT, *Cain's City* 1997, S. 209.

¹²³ Dies ist die erste vollständige Übersetzung, es kursierten allerdings bereits seit dem späten 12. Jahrhundert Teilübersetzungen. Siehe dazu: GEORG WIELAND: *Ethica - scientia practica*. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Münster 1981, S. 34-40.

¹²⁴ Zu den Übersetzungen der Politik, siehe: JAMES SCHMIDT: A Raven with a Halo. The Translation of Aristotle's *Politics*, in: *History of Political Thought* 7 (1986), S. 295-318; ECKART SCHÜTRUMPF: *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of Political Thought*, Paderborn 2014.

¹²⁵ Die Literatur zur Aristoteles-Rezeption ist uferlos. Zur Rezeption der Politik im universitären Milieu knapp CHRISTOPH FLÜELER: Die Rezeption der ‚Politica‘ des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert, in: JÜRGEN MIETHKE (Hg.): *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München 1992, S. 127-138; grundlegend und mit einer stärker philologischen Ausrichtung CHRISTOPH FLÜELER: *Rezeption und Interpretation der aristotelischen ‚Politica‘ im späten Mittelalter*, Amsterdam/Philadelphia 1992. Eine aktuellere, sehr gute kompakte Zusammenschau mit zahlreichen Literaturverweisen bietet CHRISTOPH FLÜELER: Der Einfluß der aristotelischen ‚Politica‘ auf die philosophische Begründung politischer Herrschaft, in: GÜNTHER MENSCHING (Hg.): *Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter*, Würzburg 2003, S. 65-78. Weiterhin siehe dazu auch den neueren Sammelband von CHRISTOPH HORN / ADA NESCHKE-HENTSCHKE (Hg.): *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2008, insbesondere den Aufsatz von JÜRGEN MIETHKE: Spätmittelalter: Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua, in: CHRISTOPH HORN / ADA NESCHKE-HENTSCHKE (Hg.): *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2008, S. 77-111.

¹²⁶ Aristoteles: *Politik* I,2 (1253a). Für einen ersten Einstieg in die ‚Politik‘ aus philosophischer Perspektive siehe JEAN ROBERTS: *Routledge philosophy guidebook to Aristotle and the Politics*, New York 2009. Für das Folgende ist es allerdings weniger interessant, was die heutige Philosophie und Philologie zum Werk

stellungen vor Augen. Für die Autoren des 13. Jahrhunderts, die sich der argumentativen Kraft und der Autorität des Aristoteles nicht entziehen konnten und angesichts der Veränderungen in ihrer Lebenswelt auch nicht entziehen wollten, bestand die Herausforderung nun darin, diese neuen mit den vorhandenen Deutungsangeboten in Verbindung zu bringen.¹²⁷

Dass Aristoteles der Autor war, welcher für die Veränderung der mittelalterlichen Vorstellungswelt durch antike Gedanken die wichtigste Rolle gespielt hat, ist eine Meistererzählung, die auf eine lange Forschungstradition zurückblicken kann.¹²⁸ Sie ist aber verschiedentlich in Frage gestellt oder zumindest um weitere Aspekte ergänzt worden. Vor allem Cary J. Nederman hat immer wieder darauf hingewiesen, dass es bereits vor der sogenannten Aristoteles-Rezeption eine breite Aufnahme antiken Gedankenguts in die politische Theorie des Mittelalters gegeben habe.¹²⁹ Eine wichtige Rolle schreibt er

des Aristoteles und seiner Entstehung zu sagen hat. Jede Diskussion um ein richtiges oder falsches, orthodoxes oder heterodoxes Verständnis der ‚Politik‘ am Maßstab der heutigen Wissenschaft führt in die Irre. Anders formuliert: Es geht nicht darum, ob die mittelalterlichen Autoren die aristotelische Philosophie ‚richtig‘ verstanden haben, sondern darum, wie sie mit deren Begriffen und Argumenten umgegangen sind und diese auf ihre Welt bezogen haben.

¹²⁷ Dass die Argumente und die Denkweise des griechischen Philosophen nicht nur auf offene Ohren stießen, zeigt sich darin, dass 219 Thesen über das Verhältnis von Theologie und (aristotelischer) Philosophie, die an der Artistenfakultät der Universität Paris diskutiert wurden, im Jahr 1277 durch Étienne Tempier, den dortigen Bischof, als ketzerisch verurteilt wurden. Zu den Pariser Verurteilungen siehe den ausführlichen Sammelband: JAN ADRIANUS AERTSEN / KENT EMERY / ANDREAS SPEER (Hg.): Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts – Studien und Texte, Berlin 2001.

¹²⁸ In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts besonders wirkmächtig war etwa die Interpretation von Walter Ullmann, der mit dem Aufkommen der aristotelischen Schriften einen Wechsel von einem herabsteigenden Prinzip (mit der Vorstellung eines göttlich legitimierten Amtes) hin zu einem aufsteigenden Prinzip (mit der Vorstellung der Repräsentation einer Menge durch öffentliche Amtsträger) von Macht, Rechts- und Herrschaftslegitimation ausmachte („descending vs. ascending principle of government and law“). Beide Prinzipien stehen einander diametral gegenüber, schließen sich aber nicht aus. Zusammenfassend dargestellt etwa in WALTER ULLMANN: Principles of Government and Politics in the Middle Ages, 4. Auflage, London 1978 [zuerst London 1961] und in Handbuchartikel aufgenommen, etwa bei DAVID E. LUSCOMBE: The State of Nature and the Origin of the State, in: NORMAN KRETZMANN / ANTHONY KENNY / JAN PINBORG (Hg.): The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, Cambridge 1982, S. 757-770. Eine erste abgewogen skeptische Stimme erklingt jedoch schon bei ERNST H. KANTOROWICZ: Rezension von ‚Walter Ullmann: Principles of Government and Politics in the Middle Ages‘, in: Speculum 39 (1964), S. 344-351, der die starke Trennung beider Prinzipien kritisiert. Ausführliche Kritik erfährt das Modell von FRANCIS OAKLEY: Celestial Hierarchies Revisited. Walter Ullmann’s Vision of Medieval Politics, in: Past & Present 60 (1973), S. 3-48, der ebenfalls auf das kontinuierliche Nebeneinander beider Prinzipien hinweist. Festzuhalten bleibt auch, dass aus der Tatsache, dass mittelalterliche Autoren die praktische Philosophie des Aristoteles rezipiert haben, noch keine automatische Hinwendung zum ‚ascending principle‘ folgt. Trotz dieser deutlich formulierten Kritik an Ullmanns These hat sie als abstraktes, wenn auch einfaches Denkmodell, an dem Quellenbefunde gemessen werden und so gerade die Widersprüche und Abstufungen herausgearbeitet werden können, noch nicht ausgedient.

¹²⁹ Cary J. Nederman argumentiert mehrfach gegen die Annahme, dass die Aristoteles-Rezeption um 1250 einen Paradigmenwechsel (Naturalismus; Autonomie des ‚Politischen‘) darstelle. Hierzu verweist er einerseits auf vorgängige Überlieferungen von Aristoteles und anderen Autoren aus der Antike spätestens seit dem 12. Jahrhundert, andererseits auf die Bedeutung der Cicero-Rezeption, die er als mittleren Weg zwischen Aristoteles und Augustinus ansieht. Siehe dazu etwa CARY J. NEDERMAN: Nature, Sin, and the Origins of Society. The Ciceronian Tradition of Political Thought, in: Journal of the History of Ideas 49 (1988), S. 3-26, CARY J. NEDERMAN: Aristotelianism and the Origins of ‚Political Science‘ in the Twelfth Century, in: Journal of the History of Ideas 52 (1991), S. 179-194 und CARY J. NEDERMAN: The Meaning

dabei der römischen Überlieferung zu: zum einen gilt dies für Cicero, dessen *somnium scipionis* aus *De re publica* dem Mittelalter bereits bekannt war. Aber auch in weiteren Texten wie etwa *De officiis* hätten die mittelalterlichen Autoren Material gefunden, mit dem sie ihre Argumentationen untermauern konnten.

Auch in Bezug auf das Verhältnis innerhalb des aristotelischen Gesamtwerks sind einige ergänzende Anmerkungen zu machen. Die starke Fokussierung der Forschung auf die als letzte Schrift des Stagiriten wiederentdeckte ‚Politik‘, deren Übersetzung, Kommentierung und Verwendung ihrer Argumente in Texten der ‚politischen Theorie‘ des Mittelalters, trägt die Gefahr in sich, das Bild zu verzerren. Die Frage danach, inwiefern und mit welchen Folgen die Argumente der übrigen Schriften seiner praktischen Philosophie im Bereich des ‚Politischen‘ rezipiert und verwendet wurden, hat etwa zu einer stärkeren Berücksichtigung der Einflüsse der Ethik geführt, insbesondere im Hinblick auf die Diskussion über die Tugenden der Herrschenden.¹³⁰ Bisher eher randständig behandelt worden ist die Frage nach dem Einfluss der Rhetorik.¹³¹

of ‚Aristotelianism‘ in Medieval Moral and Political Thought, in: *Journal of the History of Ideas* 57 (1996), S. 563-585. COLEMAN, *Political Thought* 2 2000 nimmt diese Anregungen in einem neueren Handbuch auf. Für den deutschen Sprachraum vergleichbare Einführungen mit differenzierter Einschätzung: MIETHKE, *Politiktheorie* 2008 oder die einschlägigen Aufsätze in: HORN / NESCHKE-HENTSCHKE, *Politischer Aristotelismus* 2008; grundlegende Forschungen bei FLÜELER, *Rezeption* 1992; und die Diskussion in zwei neueren Texten zusammenfassend: CHRISTOPH FLÜELER: *Politischer Aristotelismus im Mittelalter*. Einleitung, in: *Vivarium* 40 (2002), S. 1-13 und FLÜELER, *Einfluß* 2003.

¹³⁰ Grundlegend zur Rezeption der Ethik WIELAND, *Ethica* 1981, knapp zusammengefasst bei GEORG WIELAND: *The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics*, in: NORMAN KRETZMANN / ANTHONY KENNY / JAN PINBORG (Hg.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*, Cambridge 1982, S. 657-672. In jüngerer Zeit siehe im Hinblick auf die Tugenden der Herrschenden etwa: ISTVÁN P. BEJCYZ / CARY J. NEDERMAN (Hg.): *Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500*, Turnhout 2007; zu den Ethikkomentaren des späten Mittelalters: ROBERTO LAMBERTINI: *Politische Fragen und politische Terminologie in mittelalterlichen Kommentaren zur Ethica Nicomachea*, in: MARTIN KAUFHOLD (Hg.): *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Essays in honour of Jürgen Miethke*, Leiden u.a. 2004, S. 109-127; ISTVÁN P. BEJCYZ (Hg.): *Virtue ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean ethics, 1200-1500*, Leiden 2008. Zur Rezeption der ‚Ethik‘ bei Thomas: RALPH MCINERNEY: *Ethics*, in: NORMAN KRETZMANN / ELEONORE STUMP (Hg.): *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge/New York 1993, S. 196-216 und neuerdings auch den Sammelband von TOBIAS HOFFMANN / JÖRN MÜLLER / MATTHIAS PERKAMS (Hg.): *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge 2013.

¹³¹ Eine Ausnahme bildet JANET COLEMAN: *Some Relations between the Study of Aristotle's Rhetoric, Ethics and Politics in late Thirteenth- and early Fourteenth-Century University Arts Courses and the Justification of Contemporary Civic Activities (Italy and France)*, in: JOSEPH CANNING / OTTO GERHARD OEXLE (Hg.): *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages = Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, Göttingen 1998, S. 127-153, welche die Bedeutung der Rhetorik gerade für die Quellengattung der Fürstenspiegel des späten 13. Jahrhunderts stark macht. Dieser Hinweis ist in der Forschung zu diesen Texten bislang wenig beachtet worden. Zur Rezeption der Rhetorik im Spätmittelalter siehe auch FRANZ J. WORSTBROCK: *Die Rhetorik des Aristoteles im Spätmittelalter. Elemente ihrer Rezeption*, in: JOACHIM KNAPE / THOMAS SCHIRREN (Hg.): *Aristotelische Rhetorik-Tradition*, Stuttgart 2005, S. 164-196, der davon ausgeht, dass die Auseinandersetzung mit der aristotelischen Rhetorik in der Zeit um 1300 einen relativ kurzlebigen Höhepunkt hatte, wie er unter anderem am Beispiel von Thomas von Aquin und Engelbert von Admont darstellt. Zu den mittelalterlichen Textgrundlagen BERND SCHNEIDER: *Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Rhetorik*, Berlin, New York 1971.

1.2.3 Zwischen Königtum und Bürgerherrschaft –

Die Suche nach der besten Regierung

Auch bei der Frage nach der besten Regierung spielt die aristotelische Philosophie eine entscheidende Rolle. Das Königtum – oder allgemeiner formuliert: die Alleinherrschaft einzelner Fürsten – war im Mittelalter eine lebensweltliche Tatsache, deren Vorkommen und Legitimität kaum angezweifelt werden konnte. Dies gilt umso mehr, da es für die Vorstellung, dass es einen Herrscher gebe, der für das Wohl seiner Untertanen zuständig sei, eine sakrale Legitimation mit langer Tradition gab. Doch mit den Städten und Stadtstaaten Italiens, Flanderns und auch des nordalpinen Teils des Reiches entstanden neue Formen des Zusammenlebens von Menschen, in denen sich auch andere legitime Arten von Herrschaft etablierten.¹³² Das Königtum als einzig vorstellbare und von Gott gewollte Regierungsform wurde gewissermaßen aus einer Perspektive von unten in Frage gestellt und sah sich so alter und neuer Konkurrenz gegenüber. Auch hier kann man von einem Zusammenspiel lebensweltlicher Veränderungen und gleichzeitiger intellektueller Anregungen ausgehen. Vor allem in Italien dienten die funktionierenden Stadtstaaten als Vergleichsobjekte, welche den Transfer und die Rezeption der aristotelischen Gedanken erleichterten, die im Angesicht der griechischen Polis formuliert worden waren. Für die beiden hier behandelten Autoren gilt diese Erfahrung umso mehr, da sie das Leben, vor allem das politische Leben, in den italienischen Städten aus eigener Anschauung kannten. Die entscheidende Frage ist daher, wie stark die Vor- und Nachteile der einzelnen Verfassungen mit den traditionellen Vorstellungen in Zusammenhang gebracht werden können, wie sich die Grenzen des Sag- und damit perspektivisch auch des Machbaren verschieben konnten, welche Vorstellungen also vom Verhältnis zwischen König und Untertanen, zwischen Herrschern und Beherrschten entworfen wurden.¹³³

¹³² Siehe etwa ULRICH MEIER: *Molte rivoluzioni, molte novità*. Gesellschaftlicher Wandel im Spiegel der politischen Philosophie und im Urteil von städtischen Chronisten des späten Mittelalters, in: JÜRGEN MIETHKE / KLAUS SCHREINER (Hg.): *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, Sigmaringen 1994, S. 119-176; auch ANTONY BLACK: *The Commune in Political Theory in the Late Middle Ages*, in: PETER BLICKLE (Hg.): *Theorien kommunaler Ordnung in Europa*, München 1996, S. 99-112, der die unterschiedlichen europäischen Forschungstraditionen zur Kommunebewegung herausarbeitet.

¹³³ Siehe dazu auch die entsprechende Literatur in den beiden vorangegangenen Kapiteln, in denen mit dem Fokus auf die Person des Königs die Grenzen der Königsgewalt, das Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten, die Begründung legitimer Herrschaft und das Recht auf Widerstand thematisiert wurde. Dass der königlichen Macht immer auch Grenzen gesetzt wurden, ist kein Phänomen des Spätmittelalters. Vgl. dazu schon KERN, *Gottesgnadentum* 1973 [zuerst Leipzig 1914]. Auch WALTER ULLMANN: *Schranken der Königsgewalt im Mittelalter*, in: *Historisches Jahrbuch* 91 (1971), S. 1-21, hier S. 2-4, verweist auf die „Einschränkungen rechtlicher und verfassungsmäßiger Natur“, denen das Königtum trotz seiner „theokratisch fundierten Herrscherfunktion“ unterworfen war. Wie im Folgenden deutlich wird, konnten

Neben breiter angelegten, vergleichenden Studien¹³⁴ hat die Frage nach der besten Regierung auch immer wieder Einzeluntersuchungen zu einzelnen Autoren inspiriert, so auch zu Thomas von Aquin¹³⁵ und Engelbert von Admont.¹³⁶ Diese Untersuchungen sind explizit oder implizit der These verpflichtet, dass es zu einer Veränderung der Konzepte durch die Rezeption der aristotelischen ‚Politik‘ gekommen und das augustini- sche Weltbild wenn nicht abgelöst, so doch stark unter Druck geraten sei. Darüber, dass sich der Blick auf das Königtum und auf Herrschaft allgemein verändert habe, be- steht weitgehend Konsens. Was sich in der Legitimation von Herrschaft ändert, was einen Herrscher überhaupt zum Herrschen befähigt, welche neuen oder anderen Anfor- derungen an Herrschaft und einen Herrscher gestellt und welche Regierung als die beste

im Zuge der Aristoteles-Rezeption durch die neu zur Verfügung stehenden Argumente andere Antworten auf die Frage gefunden werden, wie Herrschende auf die gute Regierung verpflichtet werden können.

¹³⁴ Siehe dazu etwa JAMES M. BLYTHE: *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton 1992; TILMAN STRUVE: Die Bedeutung der aristotelischen ‚Politik‘ für die natürliche Begrün- dung der staatlichen Gemeinschaft, in: JÜRGEN MIETHKE (Hg.): *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München 1992, S. 153-171; TILMAN STRUVE: Die Begründung monarchischer Herrschaft in der politischen Theorie des Mittelalters, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 23 (1996), S. 289-323; KARL UBL / LARS VINX: Zur Transformation der Monarchie von Aristoteles zu Ockham, in: *Vivarium* 40 (2002), S. 41-74; DYSON, *Normative Theories* 2003; UBL, *Concept* 2011.

¹³⁵ Mit dem Fokus auf Thomas: ROBERT LINHARDT: *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin. Versuch einer Grundlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten*, Freiburg im Breisgau 1932; RO- BERT A. MARKUS: *Two Conceptions of Political Authority. Augustine, De Civitate Dei, XIX. 14-15, and some thirteenth-century Interpretations*, in: *Journal of Theological Studies* 16 (1965), S. 68-100; BRIAN TIERNEY: *Aristotle, Aquinas, and the Ideal Constitution*, in: *Proceedings of the PMR Conference* 4 (1979), S. 1-11; JOHN R. KAYSER / RONALD J. LETTIERE: *Aquinas's regimen bene commixtum and the Medieval Critique of Classical Republicanism*, in: *The Thomist* 46 (1982), S. 195-220; JAMES M. BLYTHE: *The Mixed Constitution and the Distinction between Regal and Political Power in the Work of Thomas Aquinas*, in: *Journal of the History of Ideas* 47 (1986), S. 547-565; JAKOB H. J. SCHNEIDER: *Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in De Regno*, in: ERHARD MOCK / GEORG WIELAND (Hg.): *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, Frankfurt am Main/New York 1990, S. 47-66; PAUL J. WEITHMAN: *Augustine and Aquinas on Original Sin and the Function of Political Authority*, in: *Journal of the History of Philosophy* 30 (1992), S. 353-376; MARK D. JORDAN: *De Regno and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas*, in: *Medioevo* 18 (1992), S. 151-168; JOSEPH OWENS: *Aristotle and Aquinas*, in: NORMAN KRETZMANN / ELEONORE STUMP (Hg.): *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge/New York 1993, S. 38-59; HANS-JOACHIM SCHMIDT: *König und Tyrann. Das Paradox der besten Regierung bei Thomas von Aquin*, in: FRIEDHELM BURGARD / CHRISTOPH CLUSE / ALFRED HA- VERKAMP (Hg.): *Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit. Beiträge zur mittelalterlichen Ge- schichte und geschichtliche Landeskunde*, Trier 1996, S. 339-357; HOLLY HAMILTON-BLEAKLEY: *The Art of Ruling in Aquinas' De Regimine Principum*, in: *History of Political Thought* 20 (1999), S. 575-602; ROBERTO LAMBERTINI: *Governo ideale e riflessione politica dei fratri mendicanti nelle prima metà de Trecento*, in: *Società internazionale di studi francescani (Hg.): Etica e politica. Le teorie dei frati mendica- nti nel Due e Trecento*, Spoleto 1999, S. 233-277; RIA VAN DER LECQ: *Thomas von Aquin. Geschichte, Philosophie und Politik*, in: BERT VAN DEN BRINK u.a. (Hg.): *Geschichte - Politik - Philosophie. Fest- schrift für Willem van Reijen zum 65. Geburtstag*, München, S. 39-47; MATTHIAS LUTZ-BACHMANN: *Thomas von Aquin als politischer Denker. Ein neuer Ansatz zur „Politischen Theorie“ im Mittelalter*, in: DIRK BRANTL / ROLF GEIGER / STEPHAN HERZBERG (Hg.): *Philosophie, Politik und Religion. Klassi- sche Modelle von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin 2013, S. 55-66.

¹³⁶ Mit Engelbert im Mittelpunkt der Betrachtungen: ANDREAS POSCH: *Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont*, Paderborn 1920; OTTOKAR MENZEL: *Bemerkungen zur Staatslehre En- gelberts von Admont und ihrer Wirkung*, in: EDMUND E. STENGEL (Hg.): *Corona Quernea. Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstag dargebracht*, Leipzig 1941, S. 390-408; MARLIES HAMM: *Engelbert von Admont als Staatstheoretiker, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 85 (1976), S. 343-495; KARL UBL: *Engelbert von Admont und die Wiederentdeckung re- publikanischer Werte im 13. Jahrhundert*, in: JOHANN TOMASCHEK / MICHAEL BRAUNSTEINER (Hg.): *Abt Engelbert von Admont (reg. 1297-1327)*, Admont 1998, S. 36-57; UBL, *Engelbert von Admont* 2000.

vorgelegt wird, sind zentrale Fragen dieser Untersuchungen. Sie werden mitunter anhand von einzelnen Texten, zumeist aber in der eine kohärente Position herauspräparierenden Synthese mehrerer Texte eines Autors behandelt. In dieser Arbeit soll zunächst eine intensive Analyse zweier Texte vorgenommen werden, die diese Fragen behandeln. Einige Überlegungen zu daraus möglichen Schlussfolgerungen werden im abschließenden Fazit angestellt. Zuvor wird jedoch die Methode ausführlich erläutert.

1.3 Fragestellung, Quellen und Methode

Am Anfang der Überlegungen zu dieser Arbeit stand die Frage: Welchen Nutzen kann man für die geschichtswissenschaftliche Arbeit daraus ziehen, dass viele Quellen – im vorliegenden Fall: lateinische Textquellen des Mittelalters – digitalisiert vorliegen?¹³⁷ In diesem Sinne soll die folgende Arbeit als konkreter Anwendungsfall verstanden werden. Im Folgenden werden allgemeine Überlegungen über eine in unterschiedlichen Kontexten anwendbare Methode computerunterstützter Hermeneutik an einem konkreten geschichtswissenschaftlichen Problem entwickelt und durchgeführt. Unterschiedliche methodische Zugriffe sollen dabei nicht gegeneinander ausgespielt werden. Vielmehr soll hier eine Form der Arbeit mit digitalisierten lateinischen Texten des Mittelalters vorgestellt werden, die mit verhältnismäßig geringem Aufwand und ohne vertiefte technische Vorkenntnisse betrieben werden kann. Die hier ausgearbeitete Methode kann dann je nach Fragestellung oder Forschungsperspektive ohne größere Schwierigkeiten angepasst¹³⁸, modifiziert oder automatisiert werden. Es ist darüber hinaus zu erwarten, dass durch die technische Entwicklung und die Verbesserung der Analyseverfahren die einzelnen Schritte, welche in der Forschungspraxis, die dieser Arbeit zugrunde liegt, noch von Hand durchgeführt werden mussten,¹³⁹ in absehbarer Zeit von Computern übernommen werden können.¹⁴⁰ Durch eine Weiterentwicklung der Analysewerkzeuge, die den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern zur Verfügung stehen, können so anders konzipierte Forschungsvorhaben ermöglicht werden. Die bis hierhin diskutierten theoretisch-methodischen Zugänge zur Untersuchung des Verhältnisses von Sprache und Gesellschaft sind in unterschiedlicher Form in die hier angewendete Methode eingeflossen, die im Folgenden vorgestellt wird.

¹³⁷ Seit einigen Jahren betreiben Archive und Bibliotheken in zunehmendem Maße eine breit angelegte Digitalisierung ihrer Bestände. Die Art der digitalen Aufnahme reicht dabei von der denkbar einfachsten Form des bloßen Fotos oder Scans, über die Transkription bis hin zur detaillierten Auszeichnung von Texten nach TEI-Standard. Die Datenmodellierung steht dabei, wie oben schon näher ausgeführt, in direkter Beziehung zu den Erkenntnismöglichkeiten. Dies gilt auch für digitalisierte Bildquellen oder archäologisch-topographische Daten wie etwa Satellitenscans. Es ist deshalb unbedingt notwendig, die Kommunikation zwischen dem Bereich der technischen Hilfsmittel, den Überlegungen der Digital Humanities im engeren Sinne und den jeweiligen Geisteswissenschaften aufrecht zu erhalten. Exemplarische Anwendungen in fachwissenschaftlichen Studien bieten dazu eine wichtige Grundlage.

¹³⁸ Hier ist zunächst an eine Anpassung an (mittel)lateinische Texte zu denken, was durch die größere Einheitlichkeit in der Lexik leichter umzusetzen ist als etwa eine Anpassung an ältere Formen des Deutschen.

¹³⁹ Dies liegt zum einen daran, dass manche (auch gemeinfrei vorhandene) Tools, z.B. „antconc“ [http://www.laurenceanthony.net/antconc_index.html] (zuletzt aufgerufen am 15. Februar 2015) zum Textmining nicht oder nur eingeschränkt für die Arbeit mit den hier genutzten lateinischen Quellen einsetzbar waren.

¹⁴⁰ In einem größeren Forschungsprojekt zusammen mit informationstechnisch ausgebildeten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern (Texttechnologie; linguistische Informatik) wäre vieles sicher bereits heute leicht umsetzbar. Ein solches Arrangement hätte auch im Rahmen dieser Arbeit die inhaltliche und methodische Auseinandersetzung mit den Quellen stärker vorantreiben können, Zeit gespart und zusätzliche Möglichkeiten eröffnet.

Als erster Schritt muss eine Fragestellung oder eine These formuliert werden, welche mit Hilfe dieser Methode bearbeitet bzw. überprüft werden soll, denn die relativ schnell verfügbaren quantitativen oder qualitativen ‚Ergebnisse‘ einer computergestützten Quellenauswertung sind zunächst nicht mehr als zusätzliche Daten, die eine Interpretation eines Textes unter einer Leitfrage aus einer anderen Perspektive ermöglichen, welche durch das bloße Lesen des Textes nicht zur Verfügung stünde.

Um eine solche Frage in eine operationalisierbare und überprüfbare Methode zu überführen, müssen in einem zweiten Schritt die Wortnetze¹⁴¹ festgelegt werden, mit denen in den Texten gewissermaßen auf Fischzug gegangen werden soll. Der von manchen semantisch arbeitenden Historikerinnen und Historikern angewandte Zugriff auf das Quellenmaterial über ein einziges, möglicherweise für einen Diskurs besonders bedeutsames oder zentrales Wort mag in Einzelfällen sinnvoll sein und zu interessanten Ergebnissen führen; für die meisten Fragestellungen erscheint es jedoch ertragreicher, ein größeres Wortfeld als Grundlage für die Untersuchung auszuwählen.¹⁴²

Es ist dabei angebracht, auf mehreren, einander ergänzenden Wegen vorzugehen, um die Suchwörter festzulegen. Eine rein textimmanente Perspektive kann dabei zur Bestimmung von Suchwörtern nicht ausreichen, denn auch die Nicht-Verwendung eines Begriffs, welchen man aber aufgrund der Lektüre der Sekundärliteratur in einem bestimmten Diskurs hätte erwarten können, kann für die Interpretation des Textes eine wichtige Information sein.

Zu Beginn sollten deshalb allgemeine heuristische Vorüberlegungen stehen, anhand derer mögliche ertragreiche Termini zum Thema und zur jeweiligen Fragestellung ausgewählt werden. Diese Auswahl sollte dann durch weitere Schritte präzisiert werden:

- 1) Durch die Lektüre der entsprechenden Forschungsliteratur, in der bestimmte einschlägige oder vermeintlich einschlägige Begriffe oder Begriffsfelder diskutiert werden;
- 2) durch eine erste Lektüre des Quellentextes, bei der bestimmte Termini auffallen können, welche bis dato noch nicht in die Untersuchung einbezogen wurden;¹⁴³

¹⁴¹ Dies ist angeregt durch Rolf Reichardts Überlegungen zu semantischen Netzen. Allerdings haben diese eine etwas andere Stoßrichtung und beziehen sich vor allem auf quantifizierbare serielle Quellen. Vgl. ROLF REICHARDT: Wortfelder – Bilder – Semantische Netze. Beispiele interdisziplinärer Quellen und Methoden in der Historischen Semantik, in: GUNTER SCHOLTZ (Hg.): Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte, Hamburg 2000, S. 111-133, hier S. 115-121.

¹⁴² Dazu auch HANS K. SCHULZE: Mediävistik und Begriffsgeschichte, in: REINHART KOSELLECK (Hg.): Historische Semantik und Begriffsgeschichte, Stuttgart 1979, S. 242-261, hier: S. 244 und S. 261.

¹⁴³ Es wird hier angenommen, dass bestimmte Elemente eines Textes an bestimmten Stellen auftauchen, man also von strukturellen Ähnlichkeiten ausgehen kann. So ist es naheliegend, dass z.B. Grundlegendes zur Absicht des Textes oder zu seiner Argumentationsstruktur, wie auch Begriffsdefinitionen zu Beginn eines Textes erwähnt wird, sei es im Vorwort – sofern dieses über Bescheidenheitsfloskeln, Widmungen o.ä. hinausgeht – sei es in den ersten Kapiteln. Will man also etwa die Frage beantworten, wie bei einem be-

3) durch eine technisch unterstützte quantitative Analyse aller im Text verwendeten Wörter, die dann auf besondere Häufungen oder ähnliche Auffälligkeiten hin untersucht werden kann.¹⁴⁴

Die Identifikation der jeweiligen Suchbegriffe speist sich also aus mehreren Quellen; aus Überlegungen, welche Begriffe überhaupt für das Thema zu der Zeit in den Quellen relevant sein könnten; aus der Lektüre der Sekundärliteratur, die zurecht oder nicht auf bestimmte zentrale Begriffe verweisen mag; und schließlich aus der Lektüre des Textes sowie der computergestützten statistischen Auswertung.

An die Festlegung und Analyse der Wörter, die einen ersten Zugang bieten sollen – und die, sofern ein Vergleich intendiert ist, bei jedem der untersuchten Texte zunächst auch gleich sein sollte – schließt sich ein dynamischeres Verfahren an, durch welches Spezifika der jeweiligen Quelle herausgearbeitet werden können: So kann im Verlauf der Arbeit mit dem Quellentext möglicherweise ein Wort in unerwarteter Weise in bestimmten Diskussionszusammenhängen besonders häufig auftreten oder aus anderen Gründen bemerkenswert sein. Die Gesamthäufigkeit und Verteilung des Wortes, aber auch sein konkreter Gebrauch kann dann aufgrund der technischen Möglichkeiten mit vertretbarem Zeitaufwand mehr oder weniger ausführlich ergänzend analysiert und das Ergebnis in die Interpretation eingebunden werden. Die konkrete Textanalyse ist deshalb auch ein zirkulärer Prozess. Die so entstehenden charakteristischen Wortfelder und davon ableitbare Argumentationsmuster unterscheiden sich von Text zu Text, ihr je individueller Zuschnitt kann etwa zu Irritationen führen und so den Ausgangspunkt für eine vergleichende Interpretation bieten.¹⁴⁵

Nach der Festlegung der Eingangsbegriffe können je nach vorliegendem Material unterschiedliche quantitative Zugriffe erfolgen. Die einfachste, zugleich aber ungenaueste und am wenigsten aussagekräftige Variante ist dabei das Zählen der absoluten Vorkommen eines Suchwortes.¹⁴⁶ Zum Zweck des intertextuellen Vergleichs kann hier auch ein relativer Wert für das Vorkommen auf 1000 Wörter berechnet werden. Die auf diese Weise erhobenen Zahlenwerte sind von der Darstellungsform her sehr unhandlich und geben auch nur einen ungefähren Eindruck von der relativen Wichtigkeit des jeweils

stimmen Autor eines Textes zu diesem Thema Ursprung und die Funktion von Herrschaft entworfen werden, so ist es selbstverständlich sinnvoll, sich den jeweiligen Textanfang genauer anzusehen.

¹⁴⁴ Wenn es technisch umsetzbar ist, könnte man hier auch eine Clusteranalyse und/oder eine Kookkurrenzanalyse einbinden, mit der man dann nach signifikanten Worten im Umfeld bestimmter schon als wichtig identifizierter Termini sucht. Vgl. zu letzterem etwa JUSSEN, *Ordo* 2006.

¹⁴⁵ Siehe Anhang A (*De regno*) und B (*De regimine principum*) auf der beigelegten CD.

¹⁴⁶ Ein solches Verfahren wird in dieser Arbeit allerdings nicht angewandt. Sinnvolle Ergebnisse entstehen hier nur im Vergleich innerhalb großer Korpora, also im Umgang mit ‚Big Data‘.

verwendeten Wortes. Hier können allerdings noch nicht solche Verwendungsweisen ausgeschlossen werden, die mit der Fragestellung nichts zu tun haben.¹⁴⁷

Von höherem heuristischem Wert und für den Umgang mit den hier vorliegenden ‚smart Data‘ einschlägiger ist eine Aufschlüsselung über die Verteilung der Suchbegriffe innerhalb eines einzelnen Textes. Dazu werden Tabellen erstellt, welche das Vorkommen und die Anzahl der jeweiligen Suchwörter auf die einzelnen Kapitel verteilt auflisten.¹⁴⁸ Insbesondere bei der manuellen Erstellung dieser Listen können in diesem Fall auch thematisch nicht einschlägige Verwendungsweisen ausgeschlossen werden.¹⁴⁹ Durch die Zusammenschau der jeweiligen Wortvorkommen und durch das häufige Auftreten bestimmter Wörter oder Wortkombinationen können Hinweise darauf gewonnen werden, welche Passagen eines Textes zur Beantwortung einer bestimmte Frage von besonderem Interesse sein könnten. So lassen sich Gliederungseinheiten eines Textes identifizieren, die nicht unbedingt mit der vorgegebenen Einteilung z.B. in Kapitel übereinstimmen müssen, sondern auf feinere Untergliederungen oder kapitelübergreifende Zusammenhänge verweisen. Auf dieser Grundlage können dann etwa Hypothesen über den Argumentationsgang und die Textstruktur aufgestellt werden. Die Suchwörter werden dazu genutzt, durch ihr gemeinsames Vorkommen auf die einschlägigen Stellen im Text zu verweisen, aus denen man Informationen für die jeweilige Fragestellung gewinnen kann. Dabei gilt: Je länger der Text, desto größer ist der durch diese Methode im Vergleich zum aufmerksamen Lesen erzielte Nutzen.¹⁵⁰

Über diese eher texterschließende Funktion hinaus kann durch die lückenlose Erfassung des Wortgebrauchs über den gesamten Text hinweg auch der für die Autorin oder den Autor vorherrschende Bedeutungsgehalt der als zentral identifizierten Begriffe er-

¹⁴⁷ Theoretisch wäre dies denkbar. Jedoch hängt das von der Genauigkeit der TEI-Auszeichnung und damit vom verfügbaren Zeit- und Geldbudget ab. Es ließen sich z.B. Titel gesondert markieren und nicht in eine Zählung mit aufnehmen (z.B. ‚*De officiis*‘ oder ‚*De civitate Dei*‘), welche andernfalls das Ergebnis verfälschen.

¹⁴⁸ Siehe ebenfalls Anhang A und B. Man könnte diese Darstellung als differenzierten oder mehrschichtigen ‚concordance plot‘ bezeichnen.

¹⁴⁹ So könnten beispielsweise die metaphorischen und nicht-metaphorischen Verwendungen von *corpus* voneinander unterschieden werden. Eine automatisierte Unterscheidung nach solchen Kontexten wäre mittelfristig auch in lateinischen Texten durch Computerunterstützung möglich. In diesem Projekt konnte dies noch nicht umgesetzt werden. Es mag aber als Beispiel für die oben bereits erwähnte Annahme eines zu erwartenden Fortschritts der technischen Möglichkeiten dienen.

¹⁵⁰ Überschriften – sofern vorhanden – bieten ebenfalls einen ersten, wenn auch begrenzten Überblick über den Inhalt eines Kapitels. Allerdings ist in den meisten Fällen erstens nicht klar, von wem und aus welcher Zeit diese Überschriften stammen; zweitens müssen sie zwangsläufig einen relativ hohen Abstraktionsgrad haben, sodass sie nie den gesamten Inhalt eines Kapitels aufschlüsseln können; und deshalb kann man drittens zwar davon ausgehen, dass etwas von dem, was in der Überschrift steht, auch im Kapitel vorkommt, man kann aber nicht sicher sein, dass auch auf alle für eine Fragestellung wichtigen Aspekte eines Kapitels verwiesen wird. Überschriften sind deshalb nur von begrenztem Nutzen.

mittelt werden. Aus den digitalisierten Quellentexten¹⁵¹ müssen zu diesem Zweck die Sätze extrahiert werden, in denen das jeweilige Suchwort mindestens einmal vorkommt. Die Erfassung sämtlicher Stellen wird dabei durch die Suchfunktion der Textverarbeitung mit zuvor kaum erreichbarer Genauigkeit möglich.¹⁵² Ein theoretisch-methodischer Leitgedanke ist dabei, dass man sich dem Text auf diese Weise möglichst ‚neutral‘ nähern und jedes Wortvorkommen zunächst gleichwertig behandeln kann.¹⁵³ Die auf diese Weise extrahierten Sätze werden in einer Datenbank erfasst, wobei es für den schnellen optischen Zugriff nützlich ist, die jeweiligen Suchwörter innerhalb des Satzzusammenhangs durch eine Hervorhebung zu markieren und die einzelnen Datensätze den entsprechenden Kapiteln des Gesamttextes zuzuordnen.¹⁵⁴ Dies ist insofern von zentraler Bedeutung, als es für die Interpretation notwendig ist, immer auch den satzübergreifenden Argumentationszusammenhang im Blick zu behalten, um semantische und syntaktische Bezüge so gut wie möglich erfassen zu können.

Im Gesamtdokument bzw. im Kontext eines Kapitels werden zu diesem Zweck die zu einer Fragestellung passenden Suchbegriffe farbig markiert, um auf diese Weise deren Häufigkeit und Verteilung sowie ihre wechselseitigen Bezüge zu visualisieren. Dadurch lassen sich weitere Thesen über die Text- und Argumentationsstruktur aufstellen, denen anschließend bei der genaueren Textinterpretation nachgegangen werden kann. Besondere Aufmerksamkeit wurde dabei den semantischen Beziehungen der jeweiligen Termini gewidmet. So wurden etwa bestimmte Attribute (z.B. *civitas coelestis*), Personen, die in einer Beziehung zu dem „Suchwort“ stehen (z.B. *potentia regis*), Parallel- oder Gegenbegriffe (*potestas et violentia*) und Paarformeln (*civitas vel regnum*) markiert und erfasst.¹⁵⁵ Bei

¹⁵¹ Die Digitalisierung und die anschließende XML-Auszeichnung der entsprechenden Texte wurden in vorliegendem Fall im Auftrag des Projektes A17 des SFB 584 im Nachgang zu den methodischen Überlegungen durchgeführt. So konnte einem der wichtigen Einwände von SCHOLTZ, Nutzen und Nachteil 2005 entgegengewirkt werden. Allerdings bleibt das Problem bestehen, dass in der computerunterstützten historischen Semantik nur auf vorhandenes, bereits digitalisiertes Material zurückgegriffen werden kann. Das bedeutet, dass nicht für jede denkbare Fragestellung die notwendigen Texte digitalisiert werden können, da dies einen nicht unerheblichen Zeit- und Kostenaufwand darstellt. Die zentrale Vernetzung und Bereitstellung von bereits – nach bestimmten Standards – digitalisierten Texten ist deshalb ein wichtiges Feld im Bereich der Wissenschaftsorganisation der kommenden Jahre.

¹⁵² Dies geschah zunächst durch eine händische Suche nach den entsprechenden Wortformen und ein Herauskopieren des entsprechenden Satzes in eine Textdatei. Erst gegen Ende des Projektzeitraums wurde dieses Verfahren durch ein neu entwickeltes Werkzeug ergänzt, welches die Satzextraktion unterstützte. An dieser Stelle sei der Editura GmbH und insbesondere Martina Gödel (Textloop) herzlich gedankt.

¹⁵³ Die Bearbeitung des Textes soll sich eben bewusst nicht nur auf bisher einschlägig diskutierten Textabschnitten beschränken, vielmehr soll auf diese Weise zumindest potenziell eine andere Perspektive auf den Text gewonnen werden können.

¹⁵⁴ Dies ist nicht zuletzt deshalb wichtig, weil die Unterteilung in Sätze im Falle von Editionen zumeist eine relativ willkürliche Entscheidung des Bearbeiters, Herausgebers oder des (frühneuzeitlichen) Setzers oder Druckers war.

¹⁵⁵ Weitere Möglichkeiten, welche die Digitalisierung von Texten bietet (z.B. die Kookkurrenzanalyse), können den Forscher auf fruchtbare Weise irritieren und so Fragen generieren. Um diese auf breiter Ebene anwenden zu können, sind noch einige Vorarbeiten zu leisten. Ob der Aufwand der Digitalisierung von

der Bearbeitung der Texte wechselt man also zwischen dem Fokus auf die kleinsten Einheiten des Textes und deren Beziehungen und dem auf die größeren Einheiten wie Sätze, Absätze, ein oder mehrere Kapitel sowie den Gesamttext.

Als Thema der Fallstudie wurde eine semantische Analyse im Bereich der politischen Theorie des Mittelalters gewählt. Über die Wurzeln hinaus, die diese Arbeit im persönlichen und institutionellen Forschungsinteresse hat,¹⁵⁶ ist das Vorgehen auch durch folgende inhaltliche wie forschungspraktische Überlegungen begründet:

1) Das Thema „Ordnungsvorstellungen im Spätmittelalter“ wurde in der Forschung zur politischen Theorie des Mittelalters immer wieder und aus unterschiedlichen Perspektiven behandelt. Insbesondere die zeitgenössischen Erklärungen über die Entstehung und Funktion von Gesellschaft und Herrschaft im Allgemeinen, die Frage nach der besten Regierung und nach der sich möglicherweise wandelnden Position des Königtums standen dabei im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Eine wichtige Rolle spielt dabei auch die Verwendung von Sozialmetaphorik durch die spätmittelalterlichen Autoren. Diese zentralen Aspekte der politischen Philosophie des Mittelalters haben breiten Niederschlag in den unterschiedlichen Fachdisziplinen gefunden, die sich mit den entsprechenden Texten befassen, also in der Philosophie, der Geschichtswissenschaft, der Theologie und der mediävistischen Literaturwissenschaft. Es steht deshalb ausreichend Vergleichsmaterial zur Verfügung, das zu den in der folgenden Untersuchung gewonnenen Ergebnissen in Beziehung gesetzt werden kann.

2) Die Geschichte der politischen Theorie ist auch deshalb als Forschungsfeld für unser Vorhaben einschlägig, da viele der theoretisch-methodischen Ansätze aus dem – hier im weitesten Sinne verstandenen – Bereich der Ideengeschichte stammen. Sie alle behandeln die Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Gesellschaft, von Semantik und Sozialstruktur, von Begriffen und Geschichte. In methodischer Hinsicht hat die Forschung auf diesem Feld bislang vor allem hermeneutische Zugänge zu den Quellen gewählt und dabei zuweilen – dann aber meist nicht systematisch – auch die semantische Ebene der Texte in den Blick zu nehmen versucht. Gleichzeitig finden sich kontroverse Positionen, welche durch die hier vorgestellte Methode aus einer anderen Perspektive betrachtet und neu bewertet werden können. Es soll so überprüft werden,

Texten, ihre Auszeichnung und die Programmierung geeigneter Forschungsumgebungen dabei in einem adäquaten Verhältnis zum daraus erwachsenden Nutzen stehen, muss die Zukunft zeigen. Zu den technischen Hintergründen siehe JUSSEN / MEHLER / ERNST, Corpus 2007. Erste Fallstudien sind JUSSEN, Ordo 2006 und SCHWANDT, Virtus 2014.

¹⁵⁶ Die Arbeit ist aus dem SFB 584 „Das Politische als Kommunikationsraum“ heraus entstanden [<http://www.uni-bielefeld.de/geschichte/forschung/sfb584/index.html> (zuletzt abgerufen am 15. Februar 2015)].

ob es möglich ist, Texte auf diese Weise anders zu lesen, bisher nicht entdeckte Strukturen, Schwerpunkte oder Muster in der Argumentation zu identifizieren oder bestimmte Deutungen gegenüber anderen plausibel machen zu können. Aus diesem Grund werden in den Fußnoten immer mal wieder ausführlicher Forschungspositionen kurz zusammengefasst, kommentiert und mit den herausgearbeiteten Ergebnissen verglichen.

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen geht es im Folgenden um die konkrete Durchführung der inhaltlichen Quellenanalyse. Die übergeordnete Leitfrage dieser Arbeit lautet: Welche Vorstellungen von gesellschaftlicher Ordnung werden in Fürstenspiegeln am Ende des 13. Jahrhunderts im Anschluss an die sogenannte Aristoteles-Rezeption entwickelt? Diese sehr allgemeine Frage wird in Einzelaspekte aufgeteilt, die dann mithilfe der hier entwickelten Methode textnah untersucht werden: Wie wurde Herrschaft hergeleitet? Was wurde als Ziel der einzelnen Menschen und der menschlichen Gemeinschaften verstanden? Wie sollte dies erreicht werden? Wie wurde das Verhältnis von Verfassung und Regierung konzeptioniert? Welche Form von Verfassung und/oder Regierung wurde aus welchem Grund bevorzugt? Welche Position wurde dem Königtum im Vergleich zu anderen Verfassungsformen zugewiesen? Und schließlich: Welche Metaphoriken wurden zur Beschreibung von Herrschaft genutzt, und was sagen diese Sprachbilder über das Verständnis von Herrschaft und Gesellschaft aus?

Die besondere Berücksichtigung der verwendeten Sozialmetaphern verspricht insbesondere vor dem Hintergrund des rhetorischen Charakters der Fürstenspiegel eine andere Perspektive auf die Texte, durch welche die zuvor gemachten Befunde ergänzt werden können. In der Verwendung und Ausgestaltung einer solchen Bildsprache zeigt sich in verdichteter Weise das jeweilige Verständnis der hier untersuchten Autoren vom Objekt ihrer Überlegungen.¹⁵⁷ Die zentralen politischen Metaphoriken der mittelalterlichen politischen Theorie sind: der Hirt und seine Herde, der Bienenstaat, der Staatskörper, die Staatsmaschine, das Staatsgebäude und das Staatsschiff.¹⁵⁸ Die Texte sollen deshalb

¹⁵⁷ In einer einzelnen Metapher oder in ganzen Metaphoriken wird das Wahrscheinliche, das Plausible, das unmittelbar Einsichtige gefasst und so in kompakter und gleichzeitig anregender Form ein Argument präsentiert, das zwar keine Wahrheit in strengem Sinne für sich beanspruchen kann, aber starke Überzeugungskraft entfaltet. Siehe dazu auch MARIE-CÉCILE BERTAU: Sprachspiel Metapher. Denkweisen und kommunikative Funktion einer rhetorischen Figur, Opladen 1996, insbesondere die verschiedenen Begriffsfiguren von Metaphern (S. 95-116) und daran anschließend die Überlegungen zum metaphorischen Raum (S. 116-126); aus einer modernen Perspektive ausgehend von der Allgegenwärtigkeit metaphorischen Sprechens: GEORGE LAKOFF / MARK JOHNSON: *Metaphors we live by*, Chicago 1980, die von diesen Beobachtungen aus allgemeine Eigenschaften von Metaphern und deren Funktionen ableiten.

¹⁵⁸ Siehe dazu: DIETMAR PEIL: Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart, München 1983, der durch seine diachrone Analyse der Herrschaftsmetaphoriken wertvolle Hinweise auf das „Bildfeld“ (Peil) der jeweiligen Metaphoriken gibt. Zur Hirtenmetaphorik kann also etwa auch der Stab, die Herde, der Hirtenhund, die Wölfe etc. gehören. Zur Tradition des Bienenstaates siehe auch den Sammelband von DAVID ENGELS / CARLA NICOLAYE (Hg.): *Ille Operum Custos*. Kulturgeschichtliche Beiträge zur antiken Bienensymbolik und ihrer Rezeption, Hil-

auch mit dem Blick auf die zentralen Begriffe dieser Metaphoriken (*pastor/grex; apis; corpus/membrum; machina; domus/aedificium; navis/nauta/portus*) untersucht werden.

Als Quellen wurden zwei spätmittelalterliche Fürstenspiegel ausgewählt. Texte dieses Genres befinden sich auf einer Argumentationsebene zwischen theoretischer Reflexion und zumindest eingeforderter praktischer Anwendbarkeit. Solchermaßen pragmatisch orientierte Texte, die allgemein als Herrscherparänese verstanden werden können, sind eine sehr alte, bis in die Antike zurückreichende Literaturform, die zunächst allerdings nur eine relativ schwache Kohärenz in Form und Inhalt aufweist.¹⁵⁹ Sie konnten etwa die Form eines Gedichts annehmen, sie konnten als Einschub innerhalb eines anderen Textes vorkommen, sie konnten aber auch von einer kompakten Abhandlung unter einer besonderen Fragestellung bis hin zu einem fast enzyklopädischen Zugriff auch auf andere Bereiche der Gesellschaft anwachsen. Gemeinsam ist diesen Texten sowohl in der intendierten wie auch der faktischen Rezeption – jedenfalls soweit man diese nachvollziehen kann – ein bestimmter Adressatenkreis, der mit dem etwas unscharfen Begriff der ‚höfischen Gesellschaft‘ wohl am besten zu fassen ist. Sie sind auf das praktische Regierungshandeln ausgerichtet und wollen Herrscher zu einem bestimmten Verhalten erziehen, das möglicherweise gegenläufig zu bestimmten überkommenen Handlungstraditionen und Gewohnheiten ist. Fürstenspiegel erwecken, indem sie neue Argumente in den Diskurs einspeisen, unweigerlich aber auch Erwartungen unter den Beherrschten, die solche Texte, etwa im höfischen Umfeld, ebenfalls rezipieren.¹⁶⁰ Nicht

desheim 2008. Allgemein zur Körpermetaphorik, die in den hier untersuchten Texten eine wichtige Rolle spielt, siehe: RAINER GULDIN: Körpermetaphern. Zum Verhältnis von Politik und Medizin, Würzburg 2000 und ALBRECHT KOSCHORKE u.a.: Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas, Frankfurt am Main 2007.

¹⁵⁹ Vgl. dazu GRAßNICK, Ratgeber 2004, insbesondere S. 39-44, die aus literaturwissenschaftlicher Perspektive eine Arbeitsdefinition der Gattung vornimmt und solche Texte als Fürstenspiegel bezeichnet (S. 44), die „Werte und Normen setzen, damit handlungsanleitend und -regulierend sind und auf die Gesellschaft zurückwirken“. In ihrem Fazit erweitert sie diese Definition angesichts der Ergebnisse, die sie aufgrund der Analyse englischer Fürstenspiegel gewonnen hat: Diese seien Texte pragmatischer Schriftlichkeit, die der Beratung und Erziehung von Herrschern dienen. Sie nähmen unterschiedliche Formen an und stellten den Fürsten als Person und als politischen Funktionsträger, mitunter auch als Familienoberhaupt in den Mittelpunkt der Betrachtung. Die vorgestellten „Modelle herrscherlichen Handelns und die Handlungsanleitungen“ seien dabei „situationsentbunden“. Abschließend (S. 332-334) stellt Graßnick fest, dass Fürstenspiegel „das Bild eines idealen Herrschers [konstruieren], das die Habitus von Fürsten und Königen entsprechend prägen soll. [...] Ziel der Texte ist der bestimmte Habitus einer spezifischen Person, der zu distinktivem und adäquatem herrscherlichen Handeln führt, das transsituational konsistent ist. Mit dem Bild des idealen Königs wird gleichzeitig ein Beratungs- und Erziehungsbedürfnis der Herrschaftsinhaber postuliert, denn sie können das Ideal prinzipiell und in der Realität nicht erfüllen. Da also die Konstruktion eines Herrscherideals das defizitäre Handeln der Könige offensichtlich werden läßt, sind die Fürstenspiegel stets implizit herrscherkritisch.“ Es komme hinzu, dass „die Fürstenspiegel auch Auswirkungen auf die Habitus der Inhaber sozialer Positionen [haben], die den Fürsten und Königen untergeordnet sind, denn die Texte erzeugen eine Erwartungshaltung und eine Beurteilungsgrundlage hinsichtlich des herrscherlichen Handelns. Fürstenspiegel richten sich somit nicht ausschließlich an die soziale und politische Elite, sondern sprechen einen größeren Rezipientenkreis und eine breitere Öffentlichkeit an.“

¹⁶⁰ Siehe dazu auch Ebd., S. 334: „Fürstenspiegel prägen die Denk- und Wahrnehmungsstrukturen im literarischen und politischen Feld und damit deren Strukturen, gleichzeitig sind sie unter den strukturellen Be-

zuletzt sind sie für ihre Autorinnen und Autoren¹⁶¹ auch eine Möglichkeit, Prestige zu erwerben oder sich im Umfeld eines Herrscherhofes bekannt zu machen. Fürstenspiegel richten sich also nicht in erster Linie an ein akademisch gebildetes Publikum und müssen deshalb eher rhetorisch überzeugen als wissenschaftlich herleiten.¹⁶²

Nach einem ersten Höhepunkt im 9. und 10. Jahrhundert¹⁶³ wurde dieses Genre im 13. Jahrhundert neu belebt und bildete einheitlichere Formen aus.¹⁶⁴ Die Verbreitung und Übersetzung wichtiger Fürstenspiegel in die Volkssprachen zeigt ihre langfristige und breitenwirksame Rezeption.¹⁶⁵ Wie oben schon angedeutet eignen sie sich besonders gut als Quelle für die hier verfolgten Fragestellungen, da sie erstens auf das praktische Regierungshandeln ausgerichtet sind, zweitens aus diesen Erwägungen heraus eine gewisse Allgemeinverständlichkeit intendiert ist, und drittens deshalb die grundlegenden theoretischen Überlegungen in eine angemessene und anschlussfähige Sprache gefasst und Inhalte durch Metaphern oder Exempel rhetorisch vermittelt werden müssen. Aufgrund dieser besonderen Erzählhaltung ist davon auszugehen, dass in den Fürstenspiegeln immer wieder versucht wurde, Brücken zwischen theoretischen Konzepten und den herrschenden Diskursen zu schlagen.

Unter dem Eindruck einer sich ändernden Umwelt – sowohl was die lebensweltlichen, als auch die wissenschaftlichen Rahmenbedingungen angeht, ist daher zu erwarten, dass gerade in diesen Texten sprachliche Transformationsleistungen, Aneignungen und (Neu-)Konzeptionalisierungen gefunden werden. Dabei soll es im Folgenden nicht darum gehen, darüber zu spekulieren, ob und wie dies jeweils intendiert und reflektiert

dingtheiten dieser Felder entstanden. Die Texte spiegeln das gesellschaftliche Werte- und Normsystem wider und wirken auf dieses zurück. Sie sind somit ein Teil des Austauschprozesses kultureller Muster im sozialen Raum und Träger des kulturellen Gedächtnisses.“

¹⁶¹ Die Mehrzahl sind Autoren, eine prominente weibliche Ausnahme ist Christine de Pizan.

¹⁶² Für den hier untersuchten Zeitraum sei nochmal auf den Aufsatz von COLEMAN, Relations 1998 verwiesen. Hierzu auch anregend CARY J. NEDERMAN: The Mirror Crack'd. The *Speculum Principum* as Political and Social Criticism in the Late Middle Ages, in: The European Legacy 3/3 (1998), S. 18-38, der dazu ermuntert, nach der Zweideutigkeit in einem nur scheinbar monotonen und traditionellen Genre zu fragen. Die hier verwendete Methode könnte dabei helfen, die scheinbar immer gleichen Floskeln dieser Texte auf neue Sinnebenen hin abzuklopfen, über die man bei flüchtigem Lesen leicht hinweggeht.

¹⁶³ Siehe dazu die Einleitung von ANTON, Fürstenspiegel 2006.

¹⁶⁴ Zu den spätmittelalterlichen Fürstenspiegeln LESTER K. BORN: The Perfect Prince. A Study in Thirteenth- and Fourteenth-Century Ideals, in: *Speculum* 3 (1928), S. 470-504; immer noch grundlegend BERGES, Fürstenspiegel 1938. Im Gegensatz zu Berges plädiert BAGGE, King's Mirror 1987 jedoch für die Annahme einer stärkeren Kontinuität zwischen den karolingischen und den spätmittelalterlichen Fürstenspiegeln. Literatur zu Fürstenspiegeln neuerdings kompakt greifbar bei CHRISTIAN BRATU: Mirrors for Princes (Western), in: ALBRECHT CLASSEN (Hg.): Handbook of Medieval Studies. Terms, Methods, Trends, Berlin/New York 2010, S. 1921-1949.

¹⁶⁵ Vgl. dazu: JÜRGEN MIETHKE: Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. Zur Einführung, in: JÜRGEN MIETHKE (Hg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, München 1992, S. 1-23, insbesondere S. 8-9 (FN 29, 30, 32), wo Miethke die große Verbreitung der Fürstenspiegel gerade auch im Gegensatz zur übrigen politischen Traktatliteratur betont. Für den französischen Sprachraum siehe auch: HARRY R. DOSHER: The Concept of the Ideal Prince in French Political Thought, Diss. masch., Chapel Hill 1969; für den englischen: WILHELM KLEINEKE: Englische Fürstenspiegel vom *Policraticus* Johanns von Salisbury bis zum *Basilikon doron* König Jakobs I., Walluf bei Wiesbaden 1973.

wurde – was vermutlich weder wirklich plausibel gelänge, noch zielführend wäre. Vielmehr soll durch eine semantische Analyse der entsprechenden Begriffe die Vorstellungen von gesellschaftlicher Ordnung, welche in den untersuchten Texten zutage treten, herausgearbeitet werden.

Bei der konkreten Auswahl der hier behandelten Texte waren mehrere Überlegungen handlungsleitend: sie sollten einem eng umrissenen Zeitraum entstammen, idealerweise einer Umbruchszeit, in der semantische Veränderungen zu erwarten sind; sie mussten digitalisiert vorliegen oder digitalisierbar sein,¹⁶⁶ und es musste eine ausreichend breite und detaillierte Forschungsliteratur geben, zu der man die Quellenbefunde in Beziehung setzen konnte.¹⁶⁷ Die Wahl fiel deshalb schließlich auf die Fürstenspiegel *De regno* des Thomas von Aquin, der – wie schon mehrfach erwähnt – einen Neuanfang dieses Genres markiert, und auf *De regimine principum* des Engelbert von Admont, der knapp dreißig Jahre später in einem etwas anders geprägten intellektuellen Milieu entstand.¹⁶⁸ Die Beschränkung auf zwei Titel ist dem experimentellen Charakter der Arbeit geschuldet.¹⁶⁹ Gleichzeitig ist dadurch schon von vornherein festgelegt, dass diachrone Längsschnitt-Untersuchungen zur Begriffsentwicklung hier nicht durchgeführt werden können. Das Erkenntnisinteresse der hier angewendeten Methode liegt im vorliegenden Fall also vor allem in ihrem Falsifizierungs- bzw. Plausibilisierungspotenzial der bisherigen Forschung zu den beiden Texten. Durch die Art der Herangehensweise soll eine Sensibilisierung für die Bedeutung von semantischem Wandel und für die konkrete Arbeit mit der Sprache und ihren Begriffen erreicht werden. Kurz: es soll zunächst durch den Blick auf das Gewebe der einzelnen Texte eine stärkere Differenzierung ermöglicht werden, die dann wieder in einen größeren Zusammenhang eingeordnet werden kann.

¹⁶⁶ Die Möglichkeit, auf Frühdrucke oder Handschriften zurückzugreifen, ist ebenfalls möglich. Die Produktion geeigneter Digitalisate aus solchen Vorlagen ist jedoch mit ungleich höheren Voraussetzungen verbunden, was die Ausbildung des für die Digitalisierung zuständigen Personals, zugleich aber auch die Kosten und den Zeitaufwand angeht. Auch sind die im Vorhinein zu klärenden Probleme, die den Detailgrad der Auszeichnung betreffen, bei diesen Texten komplexer als bei schon edierten Quellen.

¹⁶⁷ Der bedeutende und am weitesten verbreitete Fürstenspiegel *De regimine principum* des Aegidius Romanus wird hier nicht einbezogen. Zwar wird er in fast jeder Darstellung der politischen Theorie dieser Zeit genannt und mitunter auch kurz inhaltlich gestreift. Eine systematische und detaillierte Analyse, die inhaltliche und sprachliche Aspekte in ausreichender Menge diskutiert, fehlt in der deutschen und englischen Forschung jedoch gänzlich. Die besten – allerdings in der Mehrzahl italienischsprachigen – Arbeiten zum Fürstenspiegel des Aegidius stammen von Roberto Lambertini, der auch eine aktuelle kritische Ausgabe vorbereitet.

¹⁶⁸ Näheres dazu in den Einleitungen zu den beiden empirischen Kapiteln.

¹⁶⁹ Angesichts der Einwände, die in der Forschung gegen das Beschreiten des ideengeschichtlichen Höhenkamms geäußert wurden, ist auch in diesem Punkt ein Wort der Erklärung angebracht. Da hier vor allem eine neue methodische Herangehensweise erprobt werden soll, war es dafür eine notwendige Voraussetzung, zunächst auf leicht erreichbare und edierte Quelleneditionen zurückgreifen zu können, um die äußeren Bedingungen nicht noch weiter zu verkomplizieren und den Zeitaufwand in einem angemessenen Rahmen zu halten. Außerdem ist es – wie oben schon erwähnt – für das hier verfolgte Erkenntnisinteresse notwendig, ausreichend Vergleichsmaterial an Forschungsliteratur zur Verfügung zu haben, welches bei weniger untersuchten oder abseitigen Werken nicht der Fall ist.

2 Thomas von Aquin – *De regno ad regem Cypri*

Thomas von Aquin¹⁷⁰ wurde um 1225 in der Burg Roccasecca bei Aquin in die Familie des Grafen von Aquin geboren. Er sollte als jüngerer Sohn eine geistliche Laufbahn einschlagen und wurde zur Erziehung zu den Benediktinern von Montecassino gegeben. Gegen den Willen seiner Eltern jedoch trat er als Zwanzigjähriger in den Dominikanerorden ein. Einem Studium in Paris und in Köln bei Albertus Magnus folgte ab 1256 eigene Lehrtätigkeit in Paris, Neapel, Orvieto, Viterbo und Rom. Thomas war ein sehr produktiver Autor, der ein enormes Oeuvre theologischer und philosophischer Werke verfasste. In den letzten fünf Jahren vor seinem Tod, der ihn am 7. März 1274 auf der Reise zum zweiten Konzil von Lyon ereilte, setzte er sich intensiv mit der praktischen Philosophie des Aristoteles, insbesondere mit der ‚Nikomachischen Ethik‘ und der ‚Politik‘, auseinander. Letztere war Thomas zunächst nur in Auszügen bzw. in der sogenannten *translatio imperfecta* bekannt, erst kurz vor seinem Lebensende lag ihm die *translatio completa* vor.¹⁷¹ Er kommentierte diese Werke, arbeitete mit ihnen, setzte sie in eigene Gedanken um. Als zentraler Text für die selbstständige Auseinandersetzung mit der ‚Politik‘ des *Philosophus* gilt der hier im Mittelpunkt stehende Fürstenspiegel *De Regno*.

Der Text des Fürstenspiegels jedoch, der dem König von Zypern gewidmet ist, blieb Fragment. Lediglich der Anfang des Werkes ist überliefert: Im vollständigen ersten Buch geht es um die Begründung von Herrschaft im Allgemeinen sowie um ihre möglichen Ausprägungen, vor allem aber um die Königsherrschaft. Im zweiten Buch wendet sich Thomas der konkreten Ausgestaltung eines Königreiches zu, doch nach wenigen Kapiteln bricht der Text mitten im Satz ab. Die Buch- und Kapiteleinteilung ist in der Forschung umstritten.¹⁷² Verschiedentlich hat es auch Zweifel an der Autorschaft gege-

¹⁷⁰ Zur Biographie siehe: JAMES A. WEISHEIPL: *Friar Thomas D’Aquino. His Life, Thought, and Work*, Garden City [New York] 1974; ergänzend auch FLÜELER, *Rezeption* 1992; ROBERT W. DYSON: *Introduction*, in: ROBERT W. DYSON (Hg.): *Aquinas. Political Writings*, Cambridge/New York 2002, S. xvii-xxxvi; MIETHKE, *Politiktheorie* 2008. Zum Denken von Thomas in Bezug auf die hier behandelten Fragen immer noch nützlich: LINHARDT, *Sozialprinzipien* 1932.

¹⁷¹ Vgl. FLÜELER, *Rezeption* 1992, S. 27.

¹⁷² Grundlage der statistischen Auswertung des Textes war zunächst die digitalisierte Turiner Ausgabe von 1954: Thomas von Aquin: *De regimine principum*, in: RAIMUNDO SPIAZZI (Hg.): *Divi Thomae Aquinatis Opuscula philosophica*, Turin u.a. 1954, S. 257-358, die im *Corpus Thomisticum* abrufbar ist [<http://www.corpusthomisticum.org/orp.html>]. Diese wurde an die maßgebliche kritische Ausgabe Thomas von Aquin: *De regno ad regem Cypri*, in: [HYACINTHE F. DONDAINE] (Hg.): *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita, Tomus XLII*, Rom 1979, S. 421-471 angepasst. Nach dieser ‚Editio Leonina‘ wird auch zitiert (dabei werden allerdings der besseren Lesbarkeit halber ‚u‘ und ‚e‘ ggf. in ‚v‘ bzw. ‚ae/oe‘ umgewandelt). Die verbreitete deutsche Reclam-Ausgabe ULRICH MATZ: *Thomas von Aquin - Über die Herrschaft der Fürsten*, Stuttgart 1971 basiert auf einer älteren Textedition, ist zudem recht frei übersetzt und lediglich für einen ersten Überblick geeignet. Etwas besser ist die englische Übersetzung von JAMES M. BLYTHE (Hg.): *On the Government of Rulers – De regimine principum*, Philadelphia 1997, die auf der Turiner-Ausgabe basiert. Drei der vier Ausgaben bzw. Übersetzungen verwenden eine unterschiedliche Einteilung der Kapitel und Bücher. Die statistische Auswertung (Anhang A) ist deshalb zur besseren Übersicht mit einer Konkordanz der Kapitel überschrieben.

ben:¹⁷³ Im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit hatte man lange geglaubt, dass der gesamte Text – also auch die Fortsetzung des Tholomäus von Lucca – aus der Feder von Thomas stammte. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts nahm man – gewissermaßen in Umkehrung der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Vorstellung – an, dass Tholomäus der alleinige Autor des gesamten Fürstenspiegels gewesen sei. Wenn es auch noch weiterhin skeptische Stimmen gibt, so scheint spätestens seit der Untersuchung von Christoph Flüeler zu Beginn der 1990er-Jahre die Frage der Autorschaft mit einiger Sicherheit geklärt zu sein.¹⁷⁴ Die Argumente, die Flüeler zum Entstehungskontext und zur Abfassungszeit des Textes anführt, sind überzeugend:¹⁷⁵ Da Thomas in *De Regno* vor allem aus den letzten Büchern der ‚Politik‘ zitiert habe, die er erst im Jahr 1271 kennengelernt habe, folge daraus, dass er den Fürstenspiegel erst während seines zweiten Aufenthalts in Paris habe schreiben können. Der Text sei also zwischen 1271 und Dezember 1273 entstanden und aufgrund des Wegzugs aus Paris oder aufgrund seines plötzlichen Todes nicht vollendet worden. Thomas habe ihn also König Hugo III. von Zypern widmen wollen und nicht dessen Cousin und Vorgänger Hugo II., wie es noch die ältere Forschung vermutet hatte.

Der Fürstenspiegel des Thomas von Aquin wird als Neuanfang in der politischen Theorie des späten Mittelalters angesehen.¹⁷⁶ Dies zeige sich zunächst an der Erklärung für die Entstehung von Herrschaft, welche sich fundamental von der bis dahin vorherrschenden augustinischen Tradition unterscheide. In der Nachfolge des Kirchenvaters und gestützt auf sein Hauptwerk *De civitate Dei* wurde bis in diese Zeit die Herrschaft von Menschen über Menschen als Folge des Sündenfalls verstanden.¹⁷⁷ Bis ins späte 13.

¹⁷³ Vgl. ESCHMANN, Thomas Aquinas 1958, insbesondere S. 195-196; WALTER MOHR: Bemerkungen zur Verfasserschaft von *De Regimine Principum*, in: JOSEPH MÖLLER (Hg.): *Virtus politica*. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 127-145, S. 142; BLACK, *Political Thought* 1992, S. 22; BLYTHE, *Government of Rulers* 1997, S. 2-7.

¹⁷⁴ FLÜELER, *Rezeption* 1992, S. 28.

¹⁷⁵ Nicht zuletzt gestützt auf Flüeler weist auch Jürgen Miethke Zweifel an der Autorschaft des Thomas an verschiedenen Stellen vehement zurück: JÜRGEN MIETHKE: Selbstbewußtsein und Freiheit in der politischen Theorie der Scholastik, in: GÜNTHER MENSCHING / ECKHARD HOMANN / ANNEKE MEYER (Hg.): *Selbstbewusstsein und Person im Mittelalter*, Würzburg 2005, S. 153-171, S. 156-157; MIETHKE, *Politiktheorie* 2008, S. 28-29.

¹⁷⁶ Ebd., S. 25: „Unter den vielen großen Leistungen des Thomas von Aquin ist es nicht die kleinste, daß er am Ende seines Lebens hat zeigen können, wie in selbständigem Umgang mit der praktischen Philosophie des Aristoteles eine in sich stimmige politische Theorie entworfen werden konnte, die die politisch theoretische Reflexion auf eine neue Ebene hob. [...] Thomas von Aquin hat diesen Schriftentypus [des Fürstenspiegels] freilich ganz selbständig genutzt, er hat die Absichten einer Herrscherparänese und Ständedidaxe in den Hintergrund gerückt und der Gattung eine ganz neue Aufgabe gestellt, die die Schriften ‚De postestate papae‘, die ein Menschenalter nach dem Tod des Aquinaten in Erscheinung treten werden, vorbereitet haben.“ Ähnlich schon DERS: *Politische Theorien im Mittelalter*, in: HANS-JOACHIM LIEBER (Hg.): *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1991, S. 47-156, S. 83.

¹⁷⁷ Allgemein zusammengefasst bei TÖPFER, *Staatsentstehung* 2001, hier S. 114-117; exemplarisch am Beispiel von drei Fürstenspiegeln des 13. Jahrhundert bei FLÜELER, *Einfluß* 2003. Siehe dazu oben Kapitel 1.2.

Jahrhundert hinein habe deshalb die Überzeugung vorgeherrscht, dass es im Urzustand keine Herrschaft gegeben habe. Erst nach dem Fall sei diese notwendig geworden, um die Bösen zu strafen und die Guten zu belohnen. Nur durch die Ausübung von Herrschaft sei das Zusammenleben der Menschen überhaupt möglich, da nur durch sie der Friede auf der Erde gesichert werden könne. Allein durch den ‚Staat‘ hätten die Auserwählten der *civitas Dei* inmitten der von der Erbsünde befleckten *civitas terrena* weiter existieren können und hätten nicht in Chaos und Streit versinken müssen. Im Denken des Thomas von Aquin habe nun durch die Aneignung der aristotelischen Philosophie die Herrschaft im Diesseits einen Eigenwert erhalten, der über die bloße Sicherung des Friedens hinausgehe.¹⁷⁸ Diese Ansicht wird auf die naturalistisch-anthropologischen Erwägungen zurückgeführt, die Thomas der praktischen Philosophie des Aristoteles verdanke. Eine wichtige Konsequenz dieses Denkens ist die Meinung, dass es bereits im *status innocentiae* eine Art von Herrschaft gegeben habe.

In der Auseinandersetzung mit diesem Aspekt der politischen Theorie des Thomas von Aquin konzentrieren sich die meisten Autoren vor allem auf die Interpretation der einschlägigen Stellen aus dem Sentenzenkommentar (ca. 1252-56) und aus der *prima pars* der ‚Summa Theologica‘ (ca. 1266-68). Die in der Geschichte der politischen Philosophie oder der theologisch grundierten Thomas-Forschung verbreiteten synthetisierenden Versuche über das politische Denken des Aquinaten sind oft wenig trennscharf und verunklaren ihren Untersuchungsgegenstand mehr als sie neue Erkenntnisse zutage fördern.¹⁷⁹ Dabei sind die Unterschiede in seinen Texten häufig bemerkt, weniger häufig aber untersucht worden.¹⁸⁰ Vielversprechender sind nun solche Beiträge, die die Texte

¹⁷⁸ Eine Diskussion der unterschiedlichen Konzeptionen über Herrschaft vor und nach dem Sündenfall bei Augustinus und Thomas findet sich bei MARKUS, *Conceptions* 1965; dessen Gedanken konstruktiv-kritisch rezipierend WEITHMAN, *Augustine and Aquinas* 1992. Siehe dazu auch HAMILTON-BLEAKLEY, *Art of Ruling* 1999 und die entsprechenden Kapitel bei DYSON, *Normative Theories* 2003; für den deutschsprachigen Bereich mit ähnlichen Ansätzen, allerdings ohne explizit auf Weithman einzugehen, siehe auch TÖPFER, *Urzustand* 1999 und TÖPFER, *Staatsentstehung* 2001. Eher die Quellen nacherzählend: WOLFGANG STÜRNER: *Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch- und Spätmittelalters. Naturwissenschaftliche Kraftvorstellungen und die Motivierung politischen Handelns in Texten des 12. bis 14. Jahrhunderts*, Stuttgart 1975 und STÜRNER, *Peccatum* 1987; neuerdings, wenn auch angesichts des Gesamtentwurfs des Buches eher knapp MARCUS LLANQUE: *Politische Ideengeschichte*, München 2008, S. 133-134.

¹⁷⁹ Vor allem ist das problematisch, wenn eine Kohärenz zwischen verschiedenen Texten eines Autors, die zum Teil deutlich voneinander abweichende Entstehungszeiten haben und unterschiedlichen Genres entstammen, nicht nur als Arbeitshypothese angenommen, sondern unkommentiert und selbstverständlich vorausgesetzt wird. Dies führt entweder dazu, dass Differenzen gar nicht festgestellt werden, weil ohnehin nur kleine und kleinste Ausschnitte beachtet werden, oder Kohärenz interpretatorisch erzwungen wird, wenn Differenzen zwischen den Texten erkannt werden. Siehe dazu auch die Überlegungen in Kapitel 1.1.

¹⁸⁰ TIERNEY, *Aristotle* 1979, S. 1, bezeichnet sie etwa als „[...] fascinatingly original but quite incoherent“. Auch ROBERT W. DYSON (Hg.): *Aquinas. Political Writings*, Cambridge/New York 2002 weist in der Einleitung zu seiner englischen Übersetzung der ‚Political Writings‘ darauf hin. BLYTHE, *Ideal Government* 1992, S. 41 hält diese dagegen nur für scheinbare Widersprüche und plädiert für eine konsistente Haltung von Thomas als Verfechter eines „mixed government“. Überhaupt nicht diskutiert wird dies aus philoso-

zunächst für sich betrachten, und sich dann Gedanken darüber machen, wie sich die zum Teil durchaus unterschiedlichen Positionen, die Thomas an verschiedenen Stellen seines Werkes vertritt, zueinander verhalten.¹⁸¹ Der hier im Mittelpunkt stehende Fürstenspiegel ist in der Frage zu Ursprung und Funktion von Herrschaft lange Zeit kaum berücksichtigt worden.¹⁸² Da er aber im des Gesamtwerks von Thomas zeitlich nach beiden oben genannten, prominenteren Texten (ca. 1271-73)¹⁸³ entstanden ist, scheint es deshalb angemessen, auch dieses *opusculum* zu befragen, nicht zuletzt auch deswegen, weil der Fürstenspiegel eine auf die praktische Umsetzung von politischem Denken ausgerichtete Schrift ist.

phischer Fachperspektive etwa im neueren Handbuch von MAXIMILIAN FORSCHNER: Thomas von Aquin, München 2006, S. 140-151 (im Unterkapitel ‚Politische Gemeinschaft‘).

¹⁸¹ Auch wenn JEREMY CATTO: Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas, in: Past & Present 71 (1976), S. 3-21, hier S. 3, durch seine einer starken Kontextualisierung verpflichteten Argumentationsweise, die Lebensumstände und zeitgenössischen Erfahrungen von Thomas mit dessen Textproduktion in Verbindung zu bringen, nur teilweise zu belastbaren Ergebnissen kommt, wendet er sich zurecht gegen eine unreflektierte Vermischung der Texte: „[...] the theological and philosophical interest of Aquinas’s works has sometimes made his thought appear unduly systematic, abstract and unchanging. In no aspect of his thinking is the consequent distortion more apparent than in his political thought [...].“ HANS LIEBESCHÜTZ: Mittelalter und Antike in Staatstheorie und Gesellschaftslehre des heiligen Thomas von Aquino, in: Archiv für Kulturgeschichte 61 (1979), S. 35-68, vor allem S. 40-48, liest den Text unter starker Berücksichtigung seiner Textfunktion als Fürstenspiegel und bezieht die konkreten Verhältnisse in Zypern in seine Deutung ein, dabei legt er allerdings die vermutlich falsche Frühdatierung (1266/67) zugrunde.

¹⁸² MARIE-DOMINIQUE CHENU: Das Werk des hl. Thomas von Aquin, 2. Auflage, Graz/Wien/Köln 1982 [zuerst Salzburg 1960], S. 379 weist in seinem Thomas-Handbuch zwar auf die Differenz zwischen dem Fürstenspiegel und den anderen Werken hin, in denen Thomas etwas zur politischen Theorie schreibt. Doch die Erklärung, dass sich *De Regno* eben an einen König wende, der sich in einer Situation „heller Anarchie“ befinde und einer „Stärkung der königlichen Autorität“ bedürfe, und Thomas deshalb also „nicht seine Vorliebe für eine gemischte Herrschaftsform“ ausdrücke, ist jedoch angesichts der Neudatierung durch Flüeler eher nicht zutreffend, mag aber als ein Beispiel für die relativ oberflächliche Beschäftigung mit dem Fürstenspiegel dienen. ALOIS DEMPFF: Die Politik des Thomas von Aquin, in: PETER VON SIVERS (Hg.): Respublica Christiana. Politisches Denken des orthodoxen Christentums im Mittelalter, München 1969, S. 73-102, hier S. 73, lässt den Fürstenspiegel in seiner Diskussion der „Politik des Thomas von Aquin“ gänzlich unbeachtet: „[e]iner der üblichen Fürstenspiegel kann ja nicht die vielfältigen Fragen anschneiden und beantworten, die die volle Ausgestaltung einer normativen Lebensform aufwirft“.

¹⁸³ Alle Datierungen nach FLÜELER, Rezeption 1992, S. 15-29.

2.1 Herrschaft in *De regno*

Im folgenden Kapitel soll der Fürstensiegel auf die allgemeinen Vorstellungen von Herrschaft hin untersucht werden. Zunächst wird es also darum gehen, wie Thomas das Phänomen ‚Herrschaft‘ konzeptioniert: Wer herrscht über wen? Wodurch wird Herrschaft legitimiert? Wo liegen ihre Grenzen? In welchen Formen kann oder soll sie auftreten? Und: welches Ziel soll mit Herrschaft verfolgt werden?

Der Verweis auf die Scharnierstellung zwischen dem augustinisch und dem aristotelisch grundierten Weltbild, welcher sich als wichtiger Schwerpunkt der Thomas-Forschung, insbesondere auf dem Gebiet der politischen Philosophie herausgestellt hat,¹⁸⁴ bestimmt auch die Termini, anhand derer zunächst die Frage nach dem Ursprung und Ziel von Herrschaft untersucht werden soll (2.2.1): *animal*, *homo* und *natura* führen unmittelbar in die Diskussion um die Frage nach dem Ursprung und der Art von Herrschaft im Naturzustand. Diese Befunde werden durch einen Seitenblick auf *peccatum*, *status (innocentiae)*, *paradisus* und ähnliche Termini ergänzt. Schließlich soll auch noch der Verwendung des allgemeinen, römischrechtlich grundierten Herrschaftsbegriffs *dominium* nachgegangen werden.

Nach dem Ursprung von Herrschaft wird dann die Frage nach deren Ziel in den Blick genommen (2.2.2). Die Untersuchung geht dabei zunächst von den Okkurrenzen von *finis* aus und wird dann in einem zweiten Schritt die herausgearbeiteten Vorstellun-

¹⁸⁴ Aus dem weiten Feld der Forschung zu den Herrschaftsvorstellungen bei Thomas gerade auch in Abgrenzung zu augustinischen Vorstellungen ein kurzer Blick auf drei Positionen, die auf die Ansatzpunkte und Bruchstellen in der Deutung seines Werkes verweisen: Ein kontroverser Ausgangspunkt dieser Diskussion ist MARKUS, *Conceptions* 1965, hier S. 93. Er vertritt die These, dass Thomas sein Herrschaftsverständnis im Laufe seines Lebens vom ‚Sentenzenkommentar‘ zur ‚Summa theologica‘ entwickelt habe. Schließlich deutet Markus das Herrschaftsverständnis von Thomas so, dass für diesen Herrschaft und Zwangsgewalt untrennbar zusammengehört hätten, da dies aus dem Charakter des Menschen als *animal sociale* folge. Auch im Urzustand habe es deshalb staatliche Ordnung gegeben „with the full apparatus of governmental machinery and the power of enforcement.“ WEITHMAN, *Augustine and Aquinas* 1992 geht ebenfalls von einer Entwicklung im Denken von Thomas aus, setzt sich aber von Markus ab, indem er fragt, warum im Urzustand überhaupt Zwangsgewalt notwendig gewesen sein sollte. Er deutet Thomas so, dass im Urzustand aufgrund der Ungleichheit zwischen den Menschen zwar sowohl patriarchale als auch politische Herrschaft, wenn auch ohne Zwang und mit dem Ziel der Sicherung des *bonum commune*, ausgeübt worden seien. Dies bedeute eine neue Deutung im Herrschaftsverständnis des „mature Aquinas“, welches bereits im Urzustand das Gemeinwohl, und nicht das Privatwohl der Einzelnen, als Ziel und Grund für das Vorhandensein einer politischen Herrschaft ansieht (S. 371-372). Dabei erscheine der Inhalt des *bonum commune* allerdings als „elusive“, was Weithman dazu bringt, zwischen dem Gemeinwohl vor und nach dem Sündenfall zu differenzieren. Die wichtigste Eigenschaft politischer Herrschaft sei für Thomas die Entwicklung von Freundschaft zwischen den Menschen, wodurch er sich am stärksten vom politischen Augustinismus abgrenze (S. 375). Bernhard Töpfer hat sich ausgehend von seiner Monographie TÖPFER, *Urzustand* 1999, zu Thomas siehe S. 230-245, ebenfalls dieser Frage zugewendet. In der knapperen Zusammenfassung TÖPFER, *Staatsentstehung* 2001 lenkt er den Blick zunächst auf die eigentümliche Doppelformel vom *animal sociale et politicum*, mit der Thomas den aristotelischen Ausdruck des *zoon politikon* widergibt, um daran anknüpfend zu fragen, ob für Thomas „eine staatliche Ordnung bereits vor dem Sündenfall existierte“? Töpfer kommt zu dem Schluss, dass es Widersprüchlichkeiten im Gesamtwerk von Thomas gebe, sieht darin jedoch „die Grenzen zwischen den Verhältnissen im *status innocentiae* und der bestehenden Ordnung verschwimmen“, und deutet dies als besondere Qualität, da es zu „einer ungewöhnlich positiven Sicht der staatlichen Ordnung beiträgt“, auch wenn „die staatliche Ordnung erst infolge des Sündenfalls durch das Auftreten von Momenten des Zwangs ihre volle Ausprägung erhält.“ (Zitat S. 121).

gen über das Ziel von Herrschaft durch die häufig in Zusammenhang mit *finis* stehenden Begriffe (*virtus, beatitudo, pax*) näher analysieren. Auf diese Weise lassen sich auch die Fragen nach dem Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft sowie nach dem Zusammenhang zwischen dem individuellen Gut und dem Gemeinwohl genauer beantworten.

2.1.1 Zum Ursprung und zur Funktion von Herrschaft

Ausgehend von *natura*¹⁸⁵ und *animal* wird der Text nach der oben entwickelten Methode erschlossen. Von der Häufigkeit der Okkurrenzen dieser beiden Termini her sticht der Beginn von Kapitel I,1 als wichtige Passage heraus.¹⁸⁶ Thomas geht hier zunächst von der Frage aus, was für eine Art Lebewesen der Mensch sei, welche besonderen Eigenschaften er habe, und was daraus für das Leben der Menschen auf der Erde folge. Die grundlegende Annahme über das Wesen des Menschen wird im folgenden Satz dargelegt: *Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat.* Also: „Dem Menschen ist es aber natürlich, dass er ein soziales und politisches Lebewesen ist, in der Menge lebend, mehr auch als alle anderen Lebewesen, was die natürliche Notwendigkeit freilich zu erkennen gibt.“¹⁸⁷

Thomas greift er hier auf die ‚Politik‘ des Aristoteles und die Formel vom *zoon politikon* zurück.¹⁸⁸ Wilhelm von Moerbeke hatte in seiner Übersetzung dies noch als *animal civile* ins Lateinische übertragen. Thomas ersetzt diese Wendung durch die Doppelformel *animal sociale et politicum*.¹⁸⁹ Innerhalb des Fürstenspiegels lassen sich hier klare Verwendungsmuster feststellen, die nahelegen, dass Thomas die drei Adverbien in einer vom Allgemeinen ins Besondere gehenden Art und Weise benutzt: *socialis* steht für die bloße Funktion der Vergesellschaftung; *politicus* für das Zusammenleben als ‚Freie‘ in einer ‚herrschaftlich gegliederten‘ Gemeinschaft;¹⁹⁰ *civilis* für das Leben in einer *civitas* (*vel*

¹⁸⁵ Auch: *naturale/naturaliter*.

¹⁸⁶ Die genannten Suchwörter *animal* (10/26 Okkurrenzen); *homo* (20/120); *natura/naturalis/naturaliter* (12/40) kommen hier überproportional häufig vor und auch die Kombination dieser drei Begriffe lässt rein statistisch darauf schließen, dass dieses Kapitel für die Fragestellung einschlägig ist.

¹⁸⁷ Thomas von Aquin: De Regno, Lib. 1, Cap. 1. Diese und alle folgenden Übersetzungen orientieren sich mehr an der Struktur und dem Wortbestand des Ursprungstextes. Eine gewisse ‚Holprigkeit‘ ist deshalb bewusst in Kauf genommen worden.

¹⁸⁸ Aristoteles, Politik, Lib. 1, Cap. 2 (1253a).

¹⁸⁹ TÖPFER, Urzustand 1999, S. 231-233 mit der ausführlichsten Analyse dieser Abwandlung. Ihm geht es vor allem um die Frage nach der Anwesenheit von Herrschaft im Naturzustand, welche er durch diese Formulierung belegt sieht. Allerdings wurde dabei die Verwendung *civilis* im Verhältnis von *socialis* und *politicus* nicht berücksichtigt. Die *civitas*, in der *civile* gelebt wird, erscheint erst als eine Organisationsform, die von der Familie, in welcher die „natürlichen Handlungen der Ernährung, der Erzeugung von Nachkommen und anderer derartiger Dinge“ ihren Platz haben, deutlich abgehoben wird. Vor dem Sündenfall – so könnte man sagen – gibt es zwar ‚politisches‘, nicht aber ‚bürgerliches‘ Leben. Die Meinung von JOHN FINNIS: Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory, Oxford 1998, S. 245-246 ergänzt diese Perspektive: „Aquinas’ many statements that we are ‚naturally political animals‘ have nothing particularly to do with political community. So they cannot be pressed into service as implying that the state or its common good is the object of a natural inclination, is an intrinsic and basic good.“ Auch er verweist in dieser Diskussion auf die Widersprüche bei Thomas, kommt aber zur Töpfer entgegengesetzten Schlussfolgerung, dass die *civitas* für Thomas eine natürliche Gemeinschaft sei. Vgl. zu dieser Diskussion auch oben FN 184 und unten FN 193.

¹⁹⁰ Um ‚politisch‘ zu leben, benötige man das richtige Maß an Klugheit (*prudentia*), Erkenntnisvermögen (*intellectus*), Wissen (*ars*) und Mut (*animositas*), um auch andere beherrschen zu können, selbst aber nicht beherrscht zu werden und in diesem Sinne ‚frei‘ zu sein. Über eine konkrete Verfassungsform wird an dieser Stelle nicht geredet. Thomas verweist hier auf die aristotelische ‚Politik‘ VII,7 (1327b, 23-33). Thomas

provincia). Nimmt man diese Begriffsverwendung ernst, so scheint Thomas an dieser Stelle, an der er grundlegende Eigenschaften des Wesens ‚Mensch‘ auch für die Zeit vor dem Sündenfall definiert, die Bezeichnung als *animal civile* nicht zusprechen zu wollen, *civitas vel regnum* also als soziale Lebensformen anzusehen, die erst nach dem Sündenfall aufkommen.¹⁹¹

Für Thomas ist der Mensch zunächst ein in besonderer Weise *socialis* zusammenlebendes Wesen. Er erklärt diese Eigenschaft mit dem im Vergleich zu anderen Lebewesen herrschenden Mangel an Mitteln, die ihn beim Überleben unterstützen würden. Weder habe der Mensch Fell, um sich warm zu halten, noch Zähne und Klauen, um sich zu verteidigen, auch sei er nicht besonders schnell, um einer Gefahr davonlaufen zu können. Er verlasse sich auch nicht auf seinen Instinkt, um zu wissen, was ihm nütze oder schade, oder von welcher Nahrung er sich ernähren solle. So sei der Drang, sich in einer Gemeinschaft zusammenzufinden, der Ausweg, diesen Mängeln entgegenzuwirken. Nur in der Gemeinschaft kämen die beiden Dinge zum Tragen, durch die der Mensch sich von den anderen Lebewesen unterscheide: Vernunft und Sprache. Durch die Vernunft könne er erkennen, erfinden, lernen, kurz: „aus allgemeinen Prinzipien zum Verständnis des Einzelnen kommen“. Durch Sprache könne er diese Erkenntnisse an andere weitergeben und so in der Gemeinschaft besser überleben als alleine. Und hierin sei er eben den anderen Lebewesen – auch denen, die ebenfalls in enger Gemeinschaft leben, wie Kranich, Ameise oder Biene – überlegen, die lediglich ihre Gemütszustände durch Geräusche äußern und sich nur von ihren Instinkten leiten lassen könnten.¹⁹²

Nach dieser Zusammenfassung der natürlichen Wesensart des Menschen und dem daraus folgenden Drang, in Gemeinschaft zu leben, folgt die Erklärung, warum der

von Aquin, De Regno, Lib. 2, Cap. 2: *Demum temperata regio ad politicam vitam valet. Ut enim Aristoteles dicit in sua politica: quae in frigidis locis habitant gentes, sunt quidem plenae animositate, intellectu autem et arte magis deficientes, propter quod libere perseverant magis. Non vivunt autem politice, et vicinis propter imprudenciam principari non possunt. Quae autem in calidis sunt, intellectivae quidem sunt et artificiosae secundum animam, sine animositate autem, propter quod subiectae quidem sunt, et subiectae perseverant. Quae autem in mediis locis habitant, utroque participant: propter quod liberi perseverant, et maxime politice vivere possunt, et sciunt aliis principari. Est igitur eligenda regio temperata ad institutionem civitatis vel regni.*

¹⁹¹ HAMILTON-BLEAKLEY, Art of Ruling 1999 geht in ihrer Deutung nicht auf die von Thomas vorgenommene Trennung von *socialis* und *politicum* ein, diese unterstützt jedoch ihre Interpretation des Textes (hier S. 590): „Just as man’s natural impulse to be virtuous is not enough to make him virtuous, so is man’s natural impulse to be in society insufficient to create and maintain the common bonds which characterize social existence [...]“. Der Mensch ist eben von Natur aus nicht nur ein soziales, sondern auch notwendig ein politisches Lebewesen, weil er in der Gemeinschaft immer eine Art von Lenkung benötigt, damit diese zusammengehalten und zu ihrem Ziel wird. Erst nach dem Sündenfall wäre dazu eine mit Zwangsmitteln ausgestattete Herrschaft nötig, die dann in Form der *civitas* in die Welt komme (hier S. 591): „There must be a controlling influence which orders unity out of diversity, by directing each individual to act in accordance with the common good. Thus, one aspect of factive politics – of guiding man towards their proper end – is creating the city.“ Siehe dazu auch FN 193.

¹⁹² Vgl. Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 1. TILMAN STRUVE: Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, Stuttgart 1978, S. 314 weist darauf hin, dass die Vorstellung vom Menschen als Mängelwesen erst im Mittelalter ausgebildet worden sei.

Mensch ein politisches Lebewesen sei: *Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in omnibus esse aliquid per multitudinem regatur.* Diese durch einen natürlichen Instinkt zum Zusammenleben in einer Gemeinschaft bestimmten Wesen müssten nun notwendigerweise auch durch irgendetwas regiert werden. *Politicus* oder *politice vivere* bedeutet also für Thomas nicht mehr und nicht weniger, als dass die Menschen frei in einem wie auch immer verfassten Gemeinwesen lebten und in diesem regiert würden. Im oben zitierten Satz greift Thomas auch erneut das Motiv des Menschen als *animal sociale et politicum* auf. Er verweist zunächst durch die Formulierung *in societate multorum vivat* auf die natürlichen Ursprünge des Vergemeinschaftungsdrangs, ehe er durch die Verwendung des Verbs *regere* die ‚politische‘ Ebene anspricht: Die Menge lebt nicht nur natürlicherweise zusammen, ihr ist es ebenso natürlich, dass sie gelenkt, geleitet, regiert werden muss. Aus diesem Grund sind Menschen soziale und politische, wohl aber noch keine ‚bürgerlichen‘ Wesen.¹⁹³ Es fällt dabei auf, dass jene Einheit, die als eine lenkende oder regierende bezeichnet wird, immer als Neutrum vorkommt. Dadurch ist ihre konkrete Ausprägung (Einzelperson oder Gruppe) offener gehalten, als dies bei einer ebenfalls möglichen maskulinen Form der Fall gewesen wäre, die das Spektrum der Verkörperungen stark auf einen einzelnen Herrscher beschränkt hätte. Eine solche Verengung wird hier jedoch bewusst vermieden.¹⁹⁴

¹⁹³ Die Deutung von TÖPFER, *Urzustand* 1999, S. 245, ist nachdrücklich zu unterstützen: „Dazu hat ohne Zweifel seine Rezeption der aristotelischen Wertung des Menschen als *animal civile* bzw. *politicum* wesentlich beigetragen. Sicher ist auch für ihn die Ausformung der staatlichen Gewalt in beträchtlichem Maße durch die Sündhaftigkeit der Menschen seit dem Fall bedingt, aber diese Gewalt dient eben nicht primär der Niederhaltung verbrecherischer Neigungen der Menschen, sondern ist vor allem Folge der zum gesellschaftlichen Zusammenleben tendierenden menschlichen Natur, wie sie im Grunde bereits vor dem Sündenfall existent war. Staatliche Lenkung soll nicht nur die Befriedigung materieller Bedürfnisse erleichtern, sondern überdies auch zur Entwicklung tugendhafter Verhaltensweisen beitragen, so daß sie dadurch sogar einen vorbereitenden Beitrag zur Erlangung des Seelenheils zu leisten vermag.“ Allerdings legt zumindest der Befund des Fürstenspiegels nahe, dass es für Thomas eine Differenz gibt zwischen dem *animal politicum* und dem *animal civile*. Das Leben in der *civitas* erscheint hier nicht als natürlich in dem Sinne, dass es eine im Naturzustand notwendige Lebensform gewesen sei. Der Mensch ist erst nach dem Sündenfall zum *animal civitatis* geworden. Zugegeben, die Befunde, die sich im Fürstenspiegel finden, sind zahlenmäßig gering. Dennoch sollte man die Frage stellen, ob es nicht wenigstens ein Versuch von Thomas war, hier zu differenzieren. Die aristotelische Natürlichkeit des Staates erscheint Thomas erklärungsbedürftig. Es scheint, dass er hier den Versuch unternimmt, zwischen *politicus* (in der Familie, im Dorf / vor dem Sündenfall) und *civilis* (in der *civitas*, in der *provincia* bzw. dem *regnum* / nach dem Sündenfall) zu differenzieren. Ähnlich könnte übrigens schon das Argument aus der *Summa Theologica* Ia 60,5 verstanden werden: *Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis, est enim virtuosus civis, ut se ex-ponal mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis.* Wie auch immer, dieser Versuch hat sich nicht durchgesetzt, die Differenz wurde verschliffen. Vgl. dazu etwa ULRICH MEIER / MARTIN PAPENHEIM / WILLIBALD STEINMETZ: *Semantiken des Politischen. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, Göttingen 2012; aus der Perspektive des Politikkommentars von Thomas etwas anders gewendet auch MEIER, *Mensch* 1994, S. 70-72.

¹⁹⁴ Man kann nun darüber streiten, welche Aussagekraft dieser Befund hat. Auch hier scheint zumindest eine sorgfältige Formulierungsweise zu Tage zu treten, welche die an dieser Stelle noch sehr allgemeinen Überlegungen zum Thema Herrschaft noch nicht zu sehr auf das Königtum hin verengt. Insofern wäre das Urteil von TÖPFER, *Urzustand* 1999, S. 233, etwas abzumildern, denn zumindest in der Perspektive auf die natürlichen Grundlagen des menschlichen Wesens kann man nicht eindeutig von der Bevorzugung der Monarchie sprechen.

Die weiteren Okkurrenzen von *animal* sind für die hier behandelte Fragestellung nicht von Bedeutung¹⁹⁵ oder fügen kein neues Argument hinzu.¹⁹⁶ Ähnliches gilt für die übrigen Okkurrenzen von *natura/naturalis*, sieht man von dem Gebrauch in I,8 ab, wo es zum natürlichen Antrieb des Menschen erklärt wird, dass er nach einem allgemeinen Gut verlange, welches alle Güter in sich vereine, der Seligkeit (*beatitudo*).¹⁹⁷ Diese Stelle weist schon auf die im nächsten Kapitel erfolgende Untersuchung über das Ziel von Herrschaft voraus, zuvor ist jedoch noch die Frage zu klären, welche Bedeutung Thomas *dominium* als allgemeinstem Begriff von Herrschaft zumisst.

Bei der Betrachtung aller 14 Okkurrenzen von *dominium*, von denen zehn in I,10 zu finden sind, fällt auf, dass sie ausnahmslos tyrannische Herrschaft beschreiben oder – in zwei Fällen – tyrannische und königliche Herrschaft gegenüberstellen, die dann wohl aus rhetorischen Gründen ebenfalls als *dominium* bezeichnet wird.¹⁹⁸ *Dominium* hat also für Thomas einen starken Beiklang von Unfreiheit und Unterwerfung. Die Menschen verhalten sich zu dem, der *dominium* über sie hat, wie die Pflanzen und Tiere in der Schöpfungsgeschichte zum Menschen: sie werden zu willenlosen Dingen, die nach der Willkür des Herrschenden benutzt werden.¹⁹⁹ Die tyrannische Herrschaft, die durch die Unterwerfung der Untertanen gekennzeichnet ist, ist nur insofern Folge des Sündenfalles, da durch diesen die besitzende, unterdrückende Herrschaft in die Welt gekommen ist – im Naturzustand hat es wie oben gesehen nur eine Vergemeinschaftung mit politischer Herrschaft gegeben. In einer *civitas* wird Herrschaft, welche durch Sünde verdorben wird, zu tyrannischer Herrschaft, welche dann im Verhältnis zu den Untertanen

¹⁹⁵ Bei den übrigen Textstellen wird *animal* in einem allgemein ‚biologischen‘ Sinn verwendet, also etwa für die ‚Tiere‘, die dem Menschen Untertan sein sollen.

¹⁹⁶ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 2, Cap. 1: *Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod ratio regit ceteras hominis partes, sed ulterius quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo; quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam animalibus, quae socialiter vivunt, quaedam similitudo invenitur huius regiminis, sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturae inditum a summo regente, qui est auctor naturae.*

¹⁹⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *Beatitudinem quidem dicimus ultimum desideriorum finem; neque enim desiderii motus in infinitum procedit, esset enim inane naturale desiderium, cum infinita pertransiri non possint. Cum autem desiderium intellectualis naturae sit universalis boni, hoc solum bonum vere beatum facere poterit, quo adepti nullum bonum restat quod amplius desiderari possit; unde et beatitudo dicitur bonum perfectum, quasi omnia desiderabilia in se comprehendens.*

¹⁹⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Non est ergo facile ut principis perturbetur dominium quem tanto consensu populus amat; propter quod Salomon dicit: „Rex qui indicat in iustitia pauperes, tronus eius in aeternum firmabitur“. Tyrannorum vero dominium diuturnum esse non potest, cum sit multitudini odiosum; non potest enim diu conservari quid votis multorum repugnat; und Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Quia enim tyrannorum dominium subiectae multitudini displicet, opus habent tyranni multos habere satellites per quos contra subditos tuti reddantur, in quibus necesse est plura expendere quam a subditis rapiant. Regum autem dominium quia subditis placet, omnes subditos pro satellitibus ad custodiam habent, in quibus expendere opus non habent, sed interdum in necessitatibus plura regibus sponte donant quam tyranni diripere possint: et sic impletur quod Salomon dicit: „Alii“, scilicet reges, „dividunt propria benefaciendo subiectis et ditiores fiunt. Alii“, scilicet tyranni, „rapiunt non sua, et semper in egestate sunt“.**

¹⁹⁹ So wie bei der einzigen Verwendung von *dominium*, die nicht in Kontext von Tyrannenherrschaft steht: Ebd., Lib. 2, Cap. 2: *Hinc caelum luminaribus, avibus aerem, mare piscibus, animalibus terram ornatam refert, ultimo assignatum hominibus animalium terraeque dominium; usum vero plantarum tam ipsis quam animalibus caeteris ex providentia divina denuntiat.*

zum *dominium* wird.²⁰⁰ Ein kurzer Blick auf das Wortfeld von ‚Sünde‘ (*peccatum*, *peccare* und *peccator*)²⁰¹ macht dies deutlich. Es gibt lediglich zwei Verwendungsweisen: die erste bezieht sich auf die Tyrannen selbst, die als Herrscher dargestellt werden, welche durch ihre Lebensweise sündigen. Dies erlangt dadurch besonderes Gewicht, da sie so ihrem eigentlichen, verantwortungsvollen Amt des Königs nicht gerecht werden.²⁰² Die zweite Verwendungsweise bezieht sich auf das Volk: Entsprechend der Bibelworte (Hos. 13,11) „Ich gebe Dir einen König in meinem Zorn“ und (Hiob 34,30) „[Gott], der einen Heuchler wegen der Sünden des Volkes regieren lässt“ kann ein tyrannischer Herrscher von Gott eingesetzt werden, um das Volk für seine Sünden zu bestrafen.

Sünde erscheint hier als eine zwar in unterschiedlicher Ausprägung immer mögliche, aber sich nicht notwendig ereignende partikulare Handlung. So kann einerseits das Volk sündigen, welches dann von Gott – auch durch den Einsatz tyrannischer Herrschaft – gestraft und auf den rechten Weg zurückgeführt werden muss. Andererseits kann aber auch der Herrscher sündigen, was dann eine Abweichung, ja geradezu eine Verkehrung von Herrschaft, eben einen Umschlag in die Tyrannei, darstellt. Für Thomas ist Herrschaft an sich natürlich und gut. Ihr Ursprung liegt im Wesen des Menschen begründet, sie ist zunächst politisch, sie wird über freie Menschen ausgeübt, die einen eigenen Willen haben und diesen äußern können, und sie ist notwendig, um diese an ihr Ziel zu führen. Die Untersuchung der Okkurrenzen von *dominium* hat *ex negativo* noch einmal unterstrichen, dass Herrschaft gerade kein Zwangsmittel ist und erst aufgrund des Sündenfalls notwendig wurde. Allerdings scheint es, dass die Form des Zusammenlebens in einer *civitas* oder in einem *regnum* erst nach dem Sündenfall in die Welt kam. Herrschaft in solchen Formen der Vergemeinschaftung dient jedoch nicht wie noch bei Augustinus lediglich der Sicherung eines basalen Friedens, ihr wird von Thomas darüber hinaus ein weitergehender Zweck zugeschrieben. Die genauere Untersuchung dieses Ziels von Herrschaft wird Gegenstand des folgenden Kapitels sein.

²⁰⁰ Eine Differenzierung in der Verwendung von *dominium*, wie sie von den Autorinnen und Autoren, die sich für die Entwicklung des thomasischen Herrschaftsverständnisses interessierten, für den Sentenzenkommentar oder die *Summa Theologica* festgestellt worden ist, findet sich im Fürstenspiegel nicht. Siehe dazu MARKUS, *Conceptions* 1965, hier S. 89; WEITHMAN, *Augustine and Aquinas* 1992, hier S. 367-368; HAMILTON-BLEAKLEY, *Art of Ruling* 1999, S. 585-586; TÖPFER, *Staatsentstehung* 2001, S. 116-117; FLÜELER, *Einfluß* 2003, hier S. 74-75. Im Gegensatz dazu wird *regimen* wohl nicht zuletzt aufgrund seiner engen Verbindungen mit dem *bonum commune* und der Freiheit der Beherrschten hier zum Leitbegriff.

²⁰¹ Andere auf Urzustand oder Sündenfall verweisende Termini wie *status innocentia*, *lapsus* oder *paradisus* werden nicht verwendet. Der Befund von Ebd., hier S. 72, wird so bestätigt.

²⁰² Thomas von Aquin, *De Regno*, Lib. 1, Cap. 11: *Adicitur autem ad eorum impenitentiam quod omnia sibi licita estimant quae impune sine resistentia facere potuerunt; unde non solum emendare non satagunt quae male fecerunt, sed sua consuetudine pro auctoritate utentes, peccandi audaciam transmittunt ad posteros, et sic non solum suorum facinorum apud Deum rei tenentur, sed etiam eorum quibus peccandi occasionem reliquerunt. Aggravatur etiam eorum peccatum ex dignitate suscepti officii.*

2.1.2 Zum Ziel von Herrschaft

Worin aber das Ziel einer solchen guten Herrschaft besteht, soll nun anhand des Leitbegriffs *finis* untersucht werden. Im gesamten Text lassen sich zwei Verwendungsschwerpunkte ausmachen: In den Kapiteln I,1-I,2 finden sich 17 der insgesamt 50 Okkurrenzen, in den Kapiteln II,3-II,4 mit 32 sogar fast doppelt so viele, welche zudem deutliche semantische Unterschiede zum ersten Schwerpunkt aufweisen. Darüber hinaus zeigt sich, dass der einmalige Gebrauch von *finis* in Kapitel I,8 im Argumentationszusammenhang eine wichtige Rolle als Scharnierstelle spielt.

Die Bedeutung von *finis* zeigt sich darin, dass gleich zu Beginn des ersten Kapitels die zentrale Gedankenfigur des Textes – die Hierarchie der Zwecke²⁰³ – anhand dieses Begriffs eingeführt wird: Alle Dinge, die auf ein Ziel hingeeordnet seien, wollen dieses Ziel in irgendeiner Weise erreichen. Dabei müsse es aber irgendetwas Lenkendes geben, damit das betreffende Ding zu seinem Ziel gelange.²⁰⁴ Doch dieses Ziel versuchten die Menschen auf ganz unterschiedliche Weise zu erreichen, was sich aus den verschiedenen menschlichen Interessen und Handlungen erkläre. Deshalb benötige der Mensch etwas, das ihn lenke: die Vernunft, welche ihm eingegeben sei, und welche seine Handlungen auf das Ziel ausrichte.²⁰⁵

Die *ratio* also, durch die das Ziel gefunden und angesteuert werden soll, erscheint in der Diskussion über den Ursprung von Herrschaft als eine zentrale Eigenschaft des Menschen. Durch sie ist er in der Lage, den richtigen Weg zu erkennen und auszuwählen. Gott spielt dabei lediglich als Schöpfer der (menschlichen) Natur eine Rolle:

„Es ist aber einem jeden Menschen natürlicherweise das Licht der Vernunft eingegeben, durch das er in seinen Handlungen zum Ziel gelenkt wird. Und wenn es freilich dem Menschen zukäme, einzeln zu leben, so wie es viele Lebewesen tun, benötigte er keinen anderen, der ihn zu seinem Ziel lenkte, sondern ein jeder wäre sich selbst ein König unter Gott, dem höchsten König, in Bezug darauf, dass er sich durch das Licht der Vernunft, das ihm von Gott gegeben wurde, in seinen Handlungen selbst lenken möge.“²⁰⁶

²⁰³ Dieses Argument, auf das leitmotivisch immer wieder zurückgegriffen wird, basiert auf Aristoteles: Nikomachische Ethik, Lib. 1, Cap. 1 (1094a-b).

²⁰⁴ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 1: *In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente per quod directe debitum perveniatur ad finem.*

²⁰⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Hominis autem est aliquis finis ad quem tota eius vita et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum cuius est manifeste propter finem operari. Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat; indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem.*

²⁰⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Est autem unicuique homini naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex: sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus sibi datum in suis actibus se ipsum dirigeret.*

Doch da nicht nur die Vernunft, sondern auch der Gesellschaftsdrang des Menschen natürlich ist, sind Ursprung und Ziel von Herrschaft miteinander verbunden. Denn da sich Menschen notwendig zu einer Gemeinschaft vereinigen und es in jeder Menge etwas Leitendes geben muss, folgt daraus, dass auch dieses leitendes Element mit seiner Vernunft das Ziel erkennen und sich und die anderen dorthin führen muss. Doch was genau ist das Ziel der Gemeinschaft, die *causa finalis*²⁰⁷ des gemeinschaftlichen Lebens?

Eine Antwort auf diese Frage deutet Thomas in der zweiten Hälfte des ersten Kapitels an, wo der Gesellschaftsdrang und das Regierungsbedürfnis jeder Menge in der Sorge für das *bonum commune* zusammengefasst werden.²⁰⁸ Die Verbindung zwischen *finis* und *bonum commune* wird genauer bestimmt und das konkrete Vorgehen rückt in den Blick, auf welche Weise dieses Ziel erreicht werden soll:

„Es geschieht aber bei allen Dingen, die einem Ziel hingeordnet werden, richtig und nicht richtig vorzugehen; deshalb wird auch in der Regierung (*regimen*) der Menge Richtiges und Nicht Richtiges gefunden. Richtig wird aber ein jedes Ding gelenkt, wenn es zu einem ihm entsprechenden Ziel, nicht richtig aber, wenn es zu einem ihm nicht entsprechenden Ziel geführt wird.“²⁰⁹

Es zeigt sich hier, dass es nicht um abstrakte Überlegungen, sondern um die Bewertung des konkreten Regierungshandelns geht,²¹⁰ welches den bestmöglichen Weg zum *bonum commune* finden muss.²¹¹ Der aufeinander aufbauenden Argumentation folgend werden erst im zweiten Kapitel das Ziel und das *bonum commune* genauer bestimmt. Thomas befasst sich an dieser Stelle mit einem Problem, welches mit unserer Frage nach dem Ziel von Herrschaft auf den ersten Blick nichts zu tun hat, nämlich der Frage, ob es besser sei, von vielen oder von einem regiert zu werden. Um darauf eine Antwort finden zu

²⁰⁷ Nach Aristoteles ist eine der vier möglichen Ursachen die Zweckursache (*causa finalis*), also die Ursache, um derentwillen etwas geschieht. Aristoteles: *Metaphysik*, Lib. 5, Cap. 2 (1013a-1013b).

²⁰⁸ Thomas von Aquin, *De Regno*, Lib. 1, Cap. 1: *Si igitur naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in omnibus esse aliquid per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur nisi etiam esset aliquid de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens [...].*

²⁰⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Contingit autem in quibusdam quae ordinantur ad finem, et recte et non recte procedere; quare et in regimine multitudinis et rectum et non rectum invenitur. Recte autem dirigitur unumquodque quando ad finem convenientem deducitur, non recte autem quando ad finem non convenientem. Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum et servorum; nam liber est qui sui causa est, servus autem est, qui id quod est alterius est.*

²¹⁰ Der Bezug zum Regierungshandeln wird im nächsten Kapitel mit dem Blick auf die *regimen*-Okkurrenzen untersucht. Auf diese Weise sollen die hier herausgearbeiteten Befunde ergänzt werden.

²¹¹ Eine differenzierte Deutung zum *bonum commune* und zum Verhältnis von individuellem und gemeinsamen Nutzen bei Thomas von Aquin – ohne dabei allerdings auf *De regno* einzugehen – bietet MATTHEW S. KEMPSHALL: *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford/New York 1999, in den beiden Kapiteln zu Thomas (S. 76-129, das folgende Zitat auf S. 79). Er verweist auf die besondere Bedeutung der Ethik-Rezeption: „It is the presence of this moral dimension, expressed in explicitly Aristotelian guise as the life of virtue, which establishes such a close connection between the good of the political community and the nature of goodness in the universe. This connection makes the common good of human society more than just an efficient cause. For Aquinas, the common good of the political community is a final cause, it is the life of happiness, of activity in accordance with perfect virtue.“

können, müsse man, wie Thomas meint, zunächst allgemein das Ziel der Regierung bestimmen.²¹² Er identifiziert es mit dem Heil (*salus*) eines jeden Dings, das regiert wird. Das Heil wird parallel zum bisher verwendeten Begriff des *bonum* benutzt und konkret als der Friede der Gemeinschaft identifiziert, welcher aus ihrer Einigkeit folgt:

„Das Gut (*bonum*) aber und das Heil (*salus*) der vergemeinschafteten Menge ist, dass deren Einheit bewahrt wird, das nennt man Frieden; ist sie [die Einheit] entfernt, geht die Nützlichkeit des gemeinschaftlichen Lebens zugrunde, die in sich uneinig seiende Menge wird sich selbst zur Last.“²¹³

Pax und *unitas* müssen also von jeder Art von *regimen* angestrebt und bewahrt werden. Je besser dies gelinge, desto effizienter und nützlicher sei die Herrschaft, desto besser sei der Weg, den sie zum Erreichen des Ziels eingeschlagen habe.²¹⁴

Im ersten Schwerpunkt der *fnis*-Okkurrenzen hat Thomas in den Kapiteln I,1-I,2 also zunächst die Herkunft der Herrschaft aus dem Wesen des Menschen erklärt. Dafür greift er auf aristotelische Argumente zurück. Die Grundannahme, dass jedes Ding ein Ziel habe, das es zu verwirklichen anstrebe und deshalb eine lenkende Kraft brauche, stammt aus der ‚Nikomachischen Ethik‘. Die zweite Grundannahme, dass der Mensch ein gemeinschaftsbildendes Wesen sei, welches von der Natur Vernunft und Sprache als Hilfsmittel zum Überleben mitbekommen hat, aus der ‚Politik‘. Als Ziel wird das *bonum commune* eingeführt, welches konkret mit der Eintracht und dem Frieden in der Gemeinschaft identifiziert wird. Eine überirdische Perspektive scheint in diesem Argumentationsmodell nur mittelbar auf, da Gott lediglich als Schöpfer der Natur erscheint, die in diesen Textpassagen die *causa* der geschilderten Entwicklungen ist. Vom Sündenfall oder ähnlichen theologischen Begründungen für Herrschaft ist hier nicht die Rede, lediglich im Heil (*salus*) der Menge klingt eine transzendente Bedeutungsebene an.

Der zweite Schwerpunkt der *fnis*-Okkurrenzen sind nun die Kapitel II,3 und II,4. Im ersten der beiden Kapitel gibt es drei längere Textpassagen, in denen es ausführlich um *fnis* geht.²¹⁵ Die bekannte Argumentation wird nun um einen neuen Gedanken ergänzt, der das bisher über das Ziel von Herrschaft Gesagte ausgehend von der Grundannahme modifiziert, dass es nur zwei Möglichkeiten gibt, das Verhältnis eines Dings zu seinem

²¹² Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 2: *Hoc autem considerari potest ex ipso fine regiminis.*

²¹³ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: *Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax; qua remota socialis vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi fit onerosa.*

²¹⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: *Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius; hoc enim utilius dicimus quod magis perducit ad finem.* Zur Bedeutung des Friedens im Gemeinwesen am Beispiel von Florenz: ULRICH MEIER: *Pax et Tranquilitas*. Friedensidee, Friedenswahrung und Staatsbildung im spätmittelalterlichen Florenz, in: JOHANNES FRIED (Hg.): *Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter*, Sigmaringen 1996, S. 489-523.

²¹⁵ Es weist mit 25 genau die Hälfte aller Okkurrenzen auf.

Ziel zu beschreiben: entweder das Ziel von etwas liege in ihm oder es liege außerhalb von ihm. Im ersten Fall ginge es nur darum, dieses Ding in seiner Vollkommenheit zu bewahren. Allerdings treffe dies nur auf Gott selbst zu, welcher das Ziel aller Dinge sei. Im Regelfall also, bei dem das Ziel eines Dings außerhalb von diesem liege, müsse man es einerseits bewahren und andererseits zu diesem Ziel hinlenken.²¹⁶

Der neue Gedanke, den Thomas in diesem Kapitel anfügt, ist nun folgender: Das Erreichen dieser Teilgüter würde dem Ziel des Menschen entsprechen, wenn es kein weiteres *bonum* gäbe, auf das er hingebordnet sei. Doch: *est quoddam bonum extraneum homini quandiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo quae in fruitione Dei expectatur post mortem*. Das letzte Gut, welchem der Mensch zustrebt, ist also die „höchste Seligkeit, welche nach dem Tod im Genuss Gottes“ besteht.²¹⁷ In diesen „Hafen des ewigen Heils“ müsse der *homo christianus* deshalb durch die „Diener der christlichen Kirche“ gelenkt werden.²¹⁸

Doch wie passt das *bonum commune*, welches bisher mit der Eintracht und dem Frieden in der Gemeinschaft identifiziert wurde, mit diesem *bonum extraneum* des einzelnen Menschen zusammen? Denn das zentrale Problem ist ja, dass der Mensch auf ein letztes Ziel ausgerichtet ist: die *fructio Dei*. Dieses Ziel kann jedoch nur als einzelnes Individuum erreicht werden. Der natürliche Zwang zur Gemeinschaftsbildung erfordert es nun aber, dass es auch ein angemessenes Ziel geben muss, welches der *multitudo hominis* eigen ist. Wie beides miteinander zu vereinbaren ist, behandelt Thomas in den beiden anderen Passagen dieses Kapitels, in denen *finis* eine wichtige Rolle spielt. Da nun der einzelne Mensch danach strebt, die ewige Seligkeit zu erreichen, muss das *bonum commune* der Menschenmenge etwas sein, was diesem Ziel dient. Die Eintracht der Gemeinschaft und der daraus folgende Friede sind daher lediglich Voraussetzungen oder Teilziele, denn:

²¹⁶ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 15: *Sicut autem institutio civitatis aut regni ex forma institutionis mundi convenienter accipitur, sic et gubernationis ratio ex divina gubernatione sumenda est. Est tamen praeconsiderandum quod gubernare est id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere: sic etiam navis gubernari dicitur, dum per nautae industriam recto itinere ad portum illaesa perducitur. Si igitur aliquid ad finem extra se ordinatur ut navis ad portum, ad gubernationis officium pertinebit non solum ut rem in se conservet illaeram, sed quod ulterius ad finem perducatur. Si vero aliquid esset cuius finis non esset extra ipsum, ad hoc solum tenderet gubernatoris intentio ut rem illam in sua perfectione conservaret illaeram. Et quamvis nichil tale esse inveniatur in rebus praeter ipsum Deum qui est omnibus finis, erga id tamen quod ad finem extrinsecum ordinatur multipliciter cura impenditur a diversis.*

²¹⁷ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: [...] *sed est quoddam bonum extraneum homini quandiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo quae in fruitione Dei expectatur post mortem* [...].

²¹⁸ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Unde homo Christianus, cui beatitudo illa est per Christi sanguinem acquisita et qui pro ea consequenda Spiritus Sancti arram accepit, indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae; haec autem cura per ministros Ecclesiae Christi fidelibus exhibetur.*

„Es scheint aber, dass es das letzte Ziel der versammelten Menge ist, gemäß der Tugend zu leben: Dazu haben sich nämlich die Menschen vereinigt, damit sie zugleich gut leben, was ein jeder, wenn er einzeln leben würde, nicht verfolgen könnte; das gute Leben aber ist [ein Leben] gemäß der Tugend, das tugendhafte Leben ist also das Ziel der menschlichen Vergesellschaftung.“²¹⁹

Damit wird nun das *vivere virtuose* zum *bonum commune* und so zum Ziel des gemeinschaftlichen Lebens. Es sei deshalb Aufgabe des Regenten der Gemeinschaft darauf hinzuwirken. Nur so könne die Voraussetzung geschaffen werden, dass der Einzelne zur *fruitio Dei* gelange, wobei dies nur unter der Leitung von Priestern möglich sei.²²⁰

Die Untersuchung aller Okkurrenzen von *finis* und ihres Umfeldes hat ein klares Ergebnis in der Frage nach dem Ziel von Herrschaft hervorgebracht sowie erste Hinweise darauf gegeben, wie das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt konzeptioniert wird. Allerdings erscheint die herausgearbeitete Verbindung von *virtus* und *bonum commune* als etwas, das an der oben untersuchten Stelle im Text, dem Kapitel I,15, von Thomas bereits als bekannt vorausgesetzt wird. Wo und wie wird jedoch diese Verbindung zwischen *finis* und *virtus* als *bonum* etabliert? Ein Blick auf die *virtus*-Okkurrenzen, die dieser Textstelle vorausgehen, soll diese Frage klären.

In Kapitel I,3 wird lediglich am Rande²²¹ angeführt, dass eigentlich zur Aufgabe eines Vorstehenden (*praesidens*) gehöre, die Untergebenen zur Tugend zu führen, ohne weiter zu erklären, was genau damit gemeint ist.²²² Im Kapitel I,7 wird – ebenfalls in anderem Zusammenhang²²³ – dazu ergänzend bemerkt, dass es schwer sei, zur „wahren Tugend“ zu gelangen, und dies nur wenigen gelingen würde.²²⁴ Zudem verweist Thomas mit Aristoteles am Ende dieses Kapitels darauf, dass das tugendhafte Leben das wichtigste Gut im gemeinschaftlichen Leben der Menschen sei: „Dies nämlich erscheint unter allen

²¹⁹ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem: ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem, virtuosa igitur vita finis est congregationis humanae.*

²²⁰ FINNIS, Aquinas 1998, S. 228-231, differenziert zwischen den Tugenden, auf die der Herrscher durch das Gesetz legitimerweise Zugriff habe, und den individuellen Tugenden. Das scheint jedoch zumindest der Argumentation des Fürstenspiegels nicht zu entsprechen, da Thomas nicht aus einer rechtlichen, sondern aus einer ethischen Perspektive argumentiert. Es geht um die Vorbildlichkeit des Herrschers, um die Anleitung zum moralischen Handeln, zur Ausbildung eines tugendhaften Habitus. Insofern greift der Herrscher durchaus in das private Leben der Untertanen ein. Davon unbenommen bleibt die Feststellung, dass durch Gesetze nur solche Tugenden korrigiert werden können, welche das *bonum publicum* gefährden, und nicht jede einzelne individuelle moralische Verfehlung.

²²¹ In diesem Kapitel geht es vor allem um die Auswirkungen tyrannischer Herrschaft.

²²² Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 3: *Ex hoc autem contingit ut, dum praesidentes, qui subditos ad virtutes inducere deberent, virtuti subditorum nequiter invident et eam pro posse impediunt, sub tyrannis pauci virtuosus inveniuntur.*

²²³ In diesem Kapitel geht darum, welche Bedeutung Ehre und Ruhm für den Herrscher haben sollten.

²²⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 7: *Quia enim difficile est paucisque contingit veras virtutes asequi [...] / Paucis igitur ad veram virtutem pervenientibus [...].*

irdischen Dingen das Besondere zu sein, dass dem Menschen von den Menschen Zeugnis über die Tugend gegeben werde.“²²⁵

Als Gut und Ziel jedes einzelnen Menschen, wie es der Ausgangsbeobachtung aus Kapitel II,3 entspricht, wird *virtus* erstmals in I,8 verwendet. Dort fällt auch die syntaktisch enge Verbindung zu *felicitas/felix* und *beatitudo/beatus* auf, was dafür spricht, dass diese Textpassage für die Frage nach der Beziehung zwischen *virtus* und dem letzten Ziel menschlichen Lebens von besonderer Bedeutung ist.²²⁶ Die diesem Abschnitt des Fürstenspiegels zugrundeliegende Annahme ist, dass alle vernünftigen Wesen zunächst das Glück und als letztes Ziel die Seligkeit als Belohnung für tugendhaftes Handeln erwarten.²²⁷ Tugend wird dabei unter implizitem Rückgriff auf die ‚Nikomachische Ethik‘ als das bezeichnet, was dasjenige, was Tugend hat, und auch dessen Werke gut macht.²²⁸

Da aber jedes gute Handeln danach strebe, was einem als größtes Verlangen eingegeben sei, wollen alle vernünftigen Wesen glücklich sein; als angemessene Belohnung für tugendhaftes Handeln könne man also erwarten, dass der Mensch selig (*beatus*) werde.²²⁹ An dieser Stelle findet sich auch die einzige Okkurrenz von *finis* im Gesamttext, die außerhalb seiner beiden Verwendungsschwerpunkte liegt: Das letzte Ziel (*ultimo finis*) jedes Verlangens (*desiderium*) sei die Seligkeit (*beatitudo*), diese sei das vollkommene Gut (*bonum*

²²⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 7: *Hoc enim inter omnia terrena videtur esse principium, ut homini ab hominibus testimonium de virtute reddatur.*

²²⁶ An einem solchen Fall zeigt sich der Nutzen einer Okkurrenzen-Tabelle wie sie Anhang A bietet. Diese trägt dazu bei, einen abstrakteren Blick auf die Argumentationsstruktur des Textes zu gewinnen und so mögliche interessante Textpassagen zu identifizieren.

²²⁷ Für die christliche Rezeption der aristotelischen Ethik ist die Frage nach der Möglichkeit des Glücks, für die Menschen ein philosophisches Problem, das in der mittelalterlichen Diskussion in unterschiedlicher Weise aufgelöst wurde. Siehe dazu etwa LINHARDT, Sozialprinzipien 1932, S. 176-181; ANTHONY J. CELANO: The ‚*finis hominis*‘ in the Thirteenth Century Commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics*, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age 61 (1986), S. 23-53; JÖRN MÜLLER: *Duplex beatitudo*. Aristotle's Legacy and Aquinas's Conception of Human Happiness, in: TOBIAS HOFFMANN / JÖRN MÜLLER / MATTHIAS PERKAMS (Hg.): *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge 2013. Die Vermutung liegt nahe, dass das Verhältnis zwischen *felicitas* und *beatitudo* die Differenz zwischen dem weltlichen und dem jenseitigen Ziel der Menschen markiert. *Felicitas/felix* wird in aristotelischem Sinne als letztes Ziel des menschlichen Handelns beschrieben, was jeder erreichen wolle. Es sei also etwas, das man nicht nicht-wollen kann: Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 8: *Ad hoc autem quisque bene operando nititur pervenire quod est maxime desiderio inditum; hoc autem est esse felicem, quod nullus potest non velle*. Konkret wird dieses dann aber mit der *beatitudo* identifiziert, die für Thomas der Zielbegriff ist, mit dem das jenseitige Glück beschrieben wird. Die übrigen Okkurrenzen von *felix* erscheinen nur in einem längeren Augustinus-Zitat, in dem es darum geht, welche Fürsten man als glücklich beschreiben könne.

²²⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *Hoc autem ratione manifestatur. Est enim mentibus omnium ratione utentium inditum virtutis praemium beatitudinem esse; virtus enim uniuscuiusque rei describitur „quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit“*. Hier bezieht sich Thomas auf Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Lib. 2. Cap. 5 (1106a, 15). Diese etwas unklare Formulierung wird dort durch Beispiele erklärt: So macht die Tugend (*arete*) eines Pferdes zum einen das Pferd zu einem guten Pferd und zum anderen auch gut darin z.B. gut zu laufen. In gleicher Weise macht die Tugend den Menschen einerseits zu einem guten Menschen, andererseits erfüllt er durch die Tugend seine Funktion als Mensch gut.

²²⁹ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 8: *Ad hoc autem quisque bene operando nititur pervenire quod est maxime desiderio inditum; hoc autem est esse felicem, quod nullus potest non velle: hoc igitur praemium virtutis convenienter expectatur quod hominem facit beatum. Si autem bene operari virtutis est opus, regis autem opus est bene regere subditos, hoc etiam erit praemium regis quod eum faciet beatum.*

perfectum), da sie alles, was man verlangen könne (*omnia desiderabilia*), in sich bündele.²³⁰ Der argumentative Zusammenhang von *virtus*, *finis*, *beatitudo* und *bonum*, auf den in II,3 zurückgegriffen wird, hat also in I,8 seinen Ursprung.²³¹

Nach diesem Exkurs nun wieder zurück zur Analyse der *finis*-Okkurrenzen: Das in II,3 nur angedeutete Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Regierung wird in II,4, dem letzten Kapitel, das Okkurrenzen von *finis* aufweist, genauer ausgeführt. Die Hierarchie der Zwecke wird hier explizit auf das Verhältnis von ‚Staat‘ und ‚Kirche‘ bezogen. Der König sei allen anderen weltlichen Ämtern übergeordnet, er habe dafür zu sorgen, dass das Leben auf der Erde so geordnet werde, dass es die „Verfolgung der himmlischen Seligkeit“ möglich mache. Sein Aufgabenbereich umfasst dabei, „alles das, was zur himmlischen Seligkeit führt“, anzuordnen und „alles, was diesem entgegensteht, so weit wie möglich zu unterbinden.“²³² Im letzten Schritt aber, der zum *ultimo finis* der *beatitudo* durch die *fruitio Dei* hinführt, aber untersteht er – wie alle anderen Menschen – der göttlichen Regierung, welche auf der Erde durch die Priester ausgeführt wird. Die Aufgabe, die Thomas hier der weltlichen Herrschaft zuweist, ist nicht gering: Einerseits soll die *multitudo hominum* in Frieden und Eintracht bewahrt werden,²³³ andererseits soll durch die Gesetzgebung und ein vorbildhaftes Verhalten der jeweils Herrschenden selbst, die Ausbildung der individuellen Tugenden gefördert werden. „So wie ein Schmied ein Schwert herstellt, damit es zum Kampf geeignet ist“²³⁴, so sollten die auf

²³⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *Beatitudinem quidem dicimus ultimum desideriorum finem; neque enim desiderii motus in infinitum procedit, esset enim inane naturale desiderium, cum infinita pertransiri non possint. Cum autem desiderium intellectualis naturae sit universalis boni, hoc solum bonum vere beatum facere poterit, quo adepto nullum bonum restat quod amplius desiderari possit; unde et beatitudo dicitur bonum perfectum, quasi omnia desiderabilia in se comprehendens.*

²³¹ Das tugendhafte Leben wird hier unmittelbar mit dem Erreichen des letzten Ziels verbunden. Damit positioniert sich Thomas im Fürstenspiegel sehr deutlich. Siehe BEJCYZ, Concept 2007, der auf die Differenz zwischen einer ähnlichen Position in der Summa Theologica und einer gegenteiligen in den *Quaestiones Disputatae* hinweist (S. 23). Überhaupt seien im 13. Jahrhundert die Antworten auf die Frage, inwiefern die weltlichen Tugenden zu jenseitiger Gnade verhelfen, vieldeutig und schwanken zwischen den Extremen einer völligen Trennung und eines direkten Zusammenhangs (Vgl. dazu S. 28-32).

²³² Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 2, Cap. 4: *Sicut autem ad vitam quam in caelo speramus beatam ordinatur sicut ad finem vita qua hic homines bene vivunt, ita ad bonam multitudinis vitam ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona per hominem procurantur, sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio. Si igitur, ut dictum est, qui de ultimo fine curam habet praeesse debet hiis qui curam habent de ordinatis ad finem, et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dictis fit quod rex, sicut divino regimini quod administratur per sacerdotum officium subditi debet, ita praeesse debet omnibus humanis officiis et ea imperio sui regiminis ordinare. Cuicumque autem incumbit aliquid perficere quod ordinatur in aliud sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini: sicut faber sic facit gladium ut pugnae conveniat, et aedificator sic debet domum disponere ut ad inhabitandum sit apta. Quia igitur vitae qua hic in praesenti bene vivimus finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione bonam vitam multitudinis procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria secundum quod fuerit possibile interdicit.*

²³³ Die Friedenswahrung als bedeutende Aufgabe des/der Herrschenden in *De regno* und deren Ähnlichkeit zu bestehenden politischen Diskursen in den italienischen Stadtstaaten betont HAMILTON-BLEAKLEY, Art of Ruling 1999, hier S. 576-579.

²³⁴ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 2, Cap. 4: [...] *sicut faber sic facit gladium ut pugnae conveniat* [...].

diese Weise regierten Menschen so geformt werden, dass sie durch die Priester zum letzten Ziel geführt werden können.²³⁵

²³⁵ Diese Aufgabe der weltlichen Macht sollte im Verhältnis zur geistlichen Macht nicht zu klein geredet werden, wie es etwa MIETHKE, Politische Theorien 1991, tut. Seiner Ansicht nach taue diese Konzeption nicht als Leitschnur in Streitfällen, da die genauen Scheidelinien zwischen den beiden Gewalten nur sehr unbestimmt festgelegt würden und es deshalb „eine harmonische Theorie für harmonische Verhältnisse“ sei. Zum Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt siehe auch Kapitel 2.2.2.

2.2 Die beste Regierung und das Königtum in *De regno*

Nachdem nun das Verständnis von Ursprung, Wesen und Ziel von Herrschaft, wie Thomas es im Fürstenspiegel darstellt, herausgearbeitet worden ist, geht es im Folgenden um seine Position in der Frage, welche Art von Regierung er für die beste hält. In der Forschung werden hier unterschiedliche Positionen eingenommen, die sich zwischen den verschiedenen Standpunkten ‚absolute Monarchie‘, ‚gemäßigte Monarchie‘, und ‚gemischte Regierung‘ bewegen.²³⁶

Der aristotelische Einfluss, der sich im letzten Kapitel schon in der Herleitung von Herrschaft aus den natürlichen Voraussetzungen des Menschen gezeigt hat, spielt auch in der folgenden Problemstellung eine wichtige Rolle. Durch die Rezeption der ‚Politik‘ wurde die Königsherrschaft als die einzig mögliche gute Regierung in Frage gestellt.²³⁷ Wie wird dieser Herausforderung begegnet? Anhand einiger Formulierungen, die im vorigen Kapitel nur beiläufig behandelt worden sind, wurde deutlich, dass Thomas sich auch andere Formen von Herrschaft bzw. andere Gruppen an der Spitze eines Gemeinwesens vorstellen kann.²³⁸ Diese Ansatzpunkte sollen nun genauer betrachtet werden, indem der Text gemäß der in der Einleitung vorgestellten Methode durch zentrale Termini erschlossen wird. Dabei hat sich schon gezeigt, dass eine genauere Untersuchung von *dominium* in dieser Frage nicht weiterführt. *Principatus*, vor allem aber *regimen*, welches die praktische Regierungstätigkeit im Gegensatz zu einem stabilen und undynamischen Verständnis von Herrschaft betont, bieten lohnendere Ansatzpunkte.²³⁹

Im ersten Teilkapitel wird im Hinblick auf die Herleitung und Begründung der besten Regierung, ihrer Aufgaben und ihrer Eigenschaften der Fokus der Analyse auf den Semantiken von *regimen* liegen. Die zentrale Rolle dieses die Handlungsdimension betonende Begriffs legt nahe, dass es nicht nur um abstrakte Verfassungstypen, sondern um die konkrete Praxis und Qualität von Regierung gehen wird. Durch die Rezeption aristo-

²³⁶ Für eine Diskussion der älteren Forschung siehe SCHMIDT, König 1996, hier S. 339-340. Vgl. auch die knappe Zusammenfassung der widerstreitenden Positionen bei GEORG WIELAND: Praktische Philosophie und Politikberatung bei Thomas von Aquin, in: MARTIN KAUFHOLD (Hg.): Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Essays in honour of Jürgen Miethke, Leiden u.a. 2004, S. 65-83, S. 73-74, der dafür plädiert, den Fürstenspiegel nicht als einen reinen Theorietext zu lesen, diese grundsätzlich plausible Überlegung durch einen sehr knappen Verweis auf den „Erbaungsduktus unserer Schrift“ (S. 75) aber eher behauptet als begründet.

²³⁷ Vgl. dazu etwa MEIER, Molte rivoluzioni 1994, S. 119-120, S. 137 (zu *De Regno*), S. 141-142, der die Koselleck'schen Begriffe vom Erfahrungsraum und Erwartungshorizont auf den spätmittelalterlichen Diskurs zur Politischen Theorie bezieht. Erst die genaue Kenntnis verschiedener Verfassungsformen – so könnte man seine Position zusammenfassen – war die Voraussetzung für eine Dynamisierung des Nachdenkens über das Politische.

²³⁸ Erinnert sei an dieser Stelle an die Verwendung des Neutrums, statt des Maskulinums bei der Bezeichnung der höchsten Stelle in einem Staatswesen.

²³⁹ Das verhältnismäßig seltene *gubernatio* wird im Kapitel über die nautische Metaphorik behandelt. Vgl. dazu Kapitel 2.3.2.

telischer Argumente begründet Thomas hier zunächst neu, warum die Königsherrschaft am besten ist. Dabei setzt er sich insbesondere mit der immanenten Gefahr der Tyranis auseinander.

Nachdem die Frage nach der besten Regierung in allgemeiner Form beantwortet worden ist, wird im zweiten Teilkapitel das Königtum genauer in den Blick genommen. Wenn auch an seiner herausgehobenen Position festgehalten wird, so bleibt noch offen, ob und wie es eingerichtet werden muss, um eine möglichst gute Regierung und Stabilität von Herrschaft zu gewährleisten.²⁴⁰ Unter diesen Vorzeichen wird zunächst das Problem der Verhinderung einer Tyrannenherrschaft diskutiert, ehe es dann um die Beziehung zu anderen Regierungsformen geht. Im Anschluss rücken die dem König eigentümlichen Aufgaben in den Vordergrund, abschließend wird das Verhältnis zur geistlichen Gewalt verhandelt.²⁴¹ Auch in diesem zweiten Teilkapitel bildet zunächst das *regimen* den Ausgangspunkt der Untersuchung, sie wird im weiteren Verlauf aber durch den Blick auf weitere zentrale Termini wie *rex/regnum, tyrannus/tyrannis* erweitert.²⁴²

²⁴⁰ So formuliert etwa SCHMIDT, König 1996, S. 342: „Die Herrscher waren nicht mehr nur allein an religiöse Gebote gebunden, ihre Legitimität leitete sich nicht nur mehr allein aus einer von Gott verliehenen Beauftragung ab; nein: ihr diesseitiger Nutzen für die Menschen wurde geprüft und bewertet.“

²⁴¹ Das Verhältnis, welches im Fürstenspiegel zwischen König und Papst bzw. weltlicher und geistlicher Gewalt entwickelt wird, und die Frage, wie der Text aufgrund der jeweiligen Befunde in das Gesamtwerk von Thomas einzuordnen sei, sind ebenfalls Gegenstand von Kontroversen gewesen. Eine extreme Position geht zurück auf ESCHMANN, Thomas Aquinas 1958, insbesondere S. 182 und S. 195-196, der *De Regno* aus Kohärenz-Überlegungen heraus für unecht oder zumindest von fremder Hand bearbeitet hält, da eine für Thomas ungewöhnliche papalistische Position vertreten werde. Dagegen argumentiert BOYLE, Two Powers 1974 aus einer Perspektive, die der hier eingenommenen sehr ähnlich ist, und interpretiert die von Eschmann isoliert diskutierten Passagen von I,14 im Kontext der gesamten Argumentation des Fürstenspiegels. Er kommt zu dem Ergebnis, dass an dieser Stelle die Grenzen und die distinkten Funktionen zwischen der geistlichen und der weltlichen Herrschaft markiert werden. Aus philosophischer Perspektive interpretierte FRANCISCO BERTELLONI: Die Anwendung von Kausalitätstheorien im politischen Denken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus, in: MARTIN KAUFHOLD (Hg.): Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Essays in honour of Jürgen Miethke, Leiden u.a. 2004, S. 85-108 die Differenz zwischen den Aufgaben der Herrscher und der Priester als eine Kausalreihe mit „zwei Ursachen, von denen eine der anderen untergeordnet ist“ (S. 96), der weltliche Bereich bewahre dabei aber einen starken Eigenwert. MIETHKE, Politiktheorie 2008, S. 41-45, betont die Ambivalenz des Textes, welche den Rezipienten von Thomas die Möglichkeit gegeben habe, unter Berufung auf ihn für je entgegengesetzte Vorstellungen von politischer Ordnung zu argumentieren.

²⁴² Diese bilden lediglich Startbegriffe der Untersuchung, für die Interpretation werden auch die Befunde zu weiteren wichtigen Termini wie *officium, sacerdos, bonum commune* u.a.m. hinzugezogen.

2.2.1 Zur besten Regierung

Wie im vorhergehenden Kapitel gesehen, in dem *dominium* als allgemeiner Herrschaftsbegriff schon kurz analysiert worden ist, spielt dieser Begriff für die hier zu untersuchende Frage keine Rolle, da er für Thomas ‚nur‘ eine Herrschaft über willenslose Subjekte bezeichnet und damit keine legitime Herrschaft über freie Menschen beschreiben kann. Ein weiterer Terminus, anhand dessen die beste Verfassung und die beste Regierung diskutiert werden könnten, wäre *principatus*. Dieser kommt etwa in Moerbekes Übersetzung der Politik und auch im Politikkommentar des Thomas von Aquin sehr häufig vor, im Fürstenspiegel wird *principatus* allerdings nur siebenmal verwendet. Ein Blick auf die Okkurrenzen zeigt, dass im Gebrauch von *principatus* nicht nach der Zahl der Herrschenden,²⁴³ nicht nach der Art und Weise, wie Herrschaft zustande gekommen oder erlangt worden ist,²⁴⁴ und nicht nach der konkreten Ausprägung, der räumlichen Ausdehnung oder der moralischen Qualität von Herrschaft unterschieden wird. Mit *principatus* wird lediglich die Tatsache beschrieben, dass jemand oder mehrere an der Spitze einer größeren Gruppe stehen.

Allerdings ist in der Frage nach der moralischen Qualität von Herrschaft eine Einschränkung zu machen. Zwar werden sowohl schlechte als auch gute Herrscher als Inhaber des *principatus* bezeichnet. Ein solcher stehe allerdings auch immer in der Gefahr, sich der dunklen Seite der Macht zuzuwenden; oder anders formuliert: insbesondere diejenigen werden von dem Wunsch angezogen, den *principatus* zu erlangen, welche häufig nicht die moralische Qualität mitbringen, Herrschaft angemessen und gut auszuüben.²⁴⁵ In dieser Neutralität – die gerade vor dem Hinter-

²⁴³ Zwei definitorische Formulierungen mit *principatus*, die Thomas fast wortgleich auch im Politikkommentar verwendet, zeigen die Anwendbarkeit des Begriffs auf einzelne und auf mehrere Herrscher. Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 1: *Si vero iniustum regimen non per unum fiat, sed per plures, siquidem per paucos, oligarchia vocatur, id est principatus paucorum, quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes.* Ebd., Lib. 1, Cap. 4: *Quia igitur optimum et pessimum consistunt in monarchia, id est principatu unius, multis quidem propter tyrannorum malitiam redditur regia dignitas odiosa.*

²⁴⁴ Die Art und Weise, wie man zum *principatus* kommt, wird mit Verben wie *(as)sumere*, *accipere*, und *pervenire* beschrieben, die sowohl die Annahme einer der Person oder Personengruppe angetragenen Herrschaft wie auch Annahme der Herrschaft aus eigener Macht heraus bedeuten können. Damit zeigt sich auch in den verbalen Konstruktionen die moralische Neutralität, die *principatus* zukommt.

²⁴⁵ Dieser Eindruck, der sich schon in den oben zitierten Textstellen andeutete, wird durch die Verwendung von *principatus* im Zusammenhang mit Bibelziten verstärkt: im vierten Kapitel des ersten Buches zitiert Thomas die Sprüche Salomos (Spr. 29,2): *cum impii sumpserint principatum, gemet populus*; ein Zitat des Propheten Hosea (Hos. 13,11) leitet er im siebten Kapitel des ersten Buches fast gleichlautend ein: *quia in ultionem peccati divina permissione impii accipiunt principatum, dicente domino per Oseam „dabo tibi regem in furore meo“.* In beiden Stellen gelangen die ‚Ungläubigen‘ zum *principatus*. Dieser kann zwar auch von den guten Männer erreicht und angenommen werden, aber dies ist nicht die Regel, wie Thomas in Zusammenhang mit der Belohnung für die Ausübung des *principatus* anspricht: Ebd., Lib. 1, Cap. 7: *Si igitur hoc solum bonum statuat praemium principibus, sequetur bonos viros non assumere principatum, aut si assumpserint, impraemiatos esse.* Bei der Ausübung von Herrschaft zeigt sich eben die moralische Qualität eines Menschen, wie Thomas im neunten Kapitel des ersten Buches im Anschluss an Aristoteles, Nikomachische Ethik, Kap. V,3 (1130a) durch ein Zitat des Bias formuliert und im unmittelbar folgenden Satz weiter expliziert, Thomas von

grund der Befunde zu *dominium* deutlich wird – erscheint *principatus* als der umfassendste Begriff für Herrschaft, der durch Adjektive (*unus, plures, bonus, malus* etc.) näher qualifiziert werden kann.

Die praktische Dimension von Herrschaft aber wird durch *regimen* angemessener beschrieben. Dieser mit 79 Okkurrenzen sehr viel häufigere Terminus ist in *De regno* für Thomas der zentrale Begriff, mit dem die Frage nach der besten Regierung diskutiert wird. Im ersten Buch tritt er fast durchgehend an wichtigen Stellen auf, besonders häufig ist er aber in den ersten fünf Kapiteln zu finden. Im zweiten Buch kommt *regimen* nur in den ersten vier Kapiteln vor, besonders häufig in II,1 und II,3. Im Folgenden werden nun die Verwendungsweise und die Einbindung des Begriffs in die Argumentation des Textes genauer untersucht.

Die zweite Hälfte des ersten Kapitels weist den ersten Verwendungsschwerpunkt von *regimen* auf. Dieser bildet nicht nur den Startpunkt der folgenden Analyse zur Frage nach der besten Regierung, auch im Fürstenspiegel selbst wird an dieser Stelle das grundlegende Verständnis von *regimen* entwickelt. Mit diesem Terminus wird zunächst allgemein ein Vorgehen bezeichnet, zu einem Ziel zu gelangen; anschließend wird dies auf die konkrete Regierung einer Menge bezogen:

„Es geschieht aber in den Dingen, die auf ein Ziel hingeeordnet werden, sowohl richtig als auch nicht richtig vorzugehen; deshalb wird auch in der Regierung der Menge (*in regimine multitudinis*) sowohl Richtiges als auch nicht Richtiges gefunden.“²⁴⁶

Die Lenkung eines jeden Dings zu seinem ihm gemäßen Ziel erscheint als der richtige Weg von Regierung. Für menschliche Gemeinschaften wird dieses Ziel mit dem hier noch nicht näher bestimmten Gemeinwohl identifiziert. Eine nicht-richtige Regierung dagegen lenkt die Menschen nur zu dem Zweck, das Privatwohl des oder der Regierenden zu mehren. Die zentralen Adjektive, mit denen in diesem ersten Kapitel des Fürstenspiegels richtige und falsche *regimen* bewertet und voneinander unterschieden werden, sind *iustus* bzw. *iniustus/iniquus*, Gerechtigkeit und Gleichheit bzw. gleiche Behandlung sind also zentrale Bewertungskategorien.

Aquin, *De Regno*, Lib. 1, Cap. 9: *Ex quo quasi in virtutis opere probatus invenitur fidelis, unde secundum Biantis proverbium: principatus virum ostendit. Multi enim ad principatus culmen pervenientes, a virtute deficiunt, qui, dum in statu essent infimo, virtuosos videbantur.* Dieser Charakter von *principatus* als abstrakter und statischer Beschreibungsbe-
griff mag eine Erklärung dafür sein, warum er im wissenschaftlichen Politikkommentar des Thomas eine viel größere Rolle spielt als im eher anwendungsorientierten Fürstenspiegel.

²⁴⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Contingit autem in quibusdam quae ordinantur ad finem et recte et non recte procedere; quare et in regimine multitudinis et rectum et non rectum invenitur. Recte autem dirigitur unumquodque quando ad finem convenientem deducitur, non recte autem quando ad finem non convenientem.*

Thomas differenziert zudem nach der Anzahl der Herrschenden und nimmt damit das Sechserverfassungsschema des Aristoteles aus dem dritten Buch der ‚Politik‘ auf.²⁴⁷ Die ungerechten Regierungen sind die Tyrannei, die Oligarchie und die Demokratie. Der Tyrann, also der ungerechte Herrscher, der durch seine Macht unterdrückt, bleibt dabei als schlimmste Form stets die Bezugsgröße der Bewertung. So unterscheiden sich die Oligarchen „allein durch die Menge vom Tyrannen“, in der Demokratie „wird das gesamte Volk gleichsam ein einziger Tyrann“.²⁴⁸ In ähnlicher Weise bestimmt Thomas auch die gerechten Regierungen der Politie, der Aristokratie und des Königtums. Allerdings greift er in der Bewertung der guten Regierungen nicht auf die Semantik der vermeintlich besten Form des Königtums zurück, also dass etwa – analog zur ‚tyrannischen‘ Demokratie – in der Politie das ganze Volk ‚ein einziger König‘ wäre. Die von ihm als *politia* bezeichnete auf das Gemeinwohl bedachte Regierungsform der Vielen gebe es vielmehr dort, wo „die Menge der Krieger in der Stadt oder der Provinz herrscht“. Hier klingt noch das System der griechischen Polis durch, welches nur den waffenfähigen Vollbürgern Mitspracherechte in der Herrschaft gewährte.²⁴⁹

Die Aristokratie stelle die Herrschaft der Besten, der wenigen, aber tugendhaften Menschen dar. Das Königtum aber sei die Herrschaft eines einzelnen, der *proprie rex* genannt werde und der „ein Hirte sei, der das Gemeinwohl der Menge und nicht sein eigenes suche“.²⁵⁰ Durch die doppelte Verknüpfung von König und Hirte in Bibelzitat und anschließendem Kommentar wird die besondere Position des Königs schon an dieser Stelle hervorgehoben. Mit diesen Überlegungen vom Beginn des Fürstenspiegels steckt Thomas den Rahmen möglicher Regierungsweisen unter den Menschen ab.

²⁴⁷ Dies ist durch ihre schematische Eindeutigkeit die einfachste Differenzierung zwischen den verschiedenen Regierungsformen. An anderer Stelle in der Politik und in der Rhetorik entwickelt Aristoteles komplexere Modelle, verschiedene Regierungsformen voneinander zu unterscheiden und diese zu bewerten.

²⁴⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Si igitur regimen iniustum per unum tantum fiat qui sua commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subiectae, talis rector tyrannus vocatur nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit; unde et apud antiquos potentes quique tyranni vocabantur. Si vero iniustum regimen non per unum fiat sed per plures, si quidem per paucos oligarchia vocatur, id est principatus paucorum, quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes. Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nominatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites: sic enim et populus totus erit quasi unus tyrannus.* Ähnlich schon CARY J. NEDERMAN: Imperfect Regimes in the Christian Political Thought of Medieval Europe. From the Fathers to the Fourteenth Century, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57 (2004), S. 525-551, hier S. 536.

²⁴⁹ Dies steht mit seinem historisierenden Charakter quer zu den sonstigen Anpassungen der aristotelischen Gedanken an die Umstände seiner eigenen Zeit. Zwar lassen sich auch in den italienischen Stadtstaaten wahlberechtigte Vollbürger von sonstigen Mitbewohnern unterscheiden, mit der tatsächlichen Fähigkeit zur aktiven Verteidigung des Gemeinwesens ist ein solcher Status jedoch kaum mehr verknüpft.

²⁵⁰ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 1: *Similiter autem et iustum regimen distingui oportet. Si enim administratur per aliquam multitudinem, communi nomine politia vocatur, utpote cum multitudo bellatorum in civitate vel provincia dominatur. Si vero administratur per paucos, virtuosos autem, huiusmodi regimen aristocratia vocatur, id est potentatus optimus, vel optimorum, qui propter hoc optimates dicuntur. Si vero iustum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex vocatur: unde Dominus per Ezechielem [Hes. 37,24] dicit „Servus meus David rex super eos erit et pastor unus erit omnium eorum“. Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus qui praesit, et quod sit pastor bonum commune multitudinis et non suum quaerens.*

Das folgende Kapitel, welches sich mit der Frage beschäftigt, ob die Herrschaft von einem oder die von mehreren besser sei, weist zwar nur vier Okkurrenzen von *regimen* auf, ergänzt das bisher entwickelte Konzept von Regierung jedoch um zwei neue und wichtige Aspekte. Der erste bezieht sich erneut auf das Ziel von Regierung: ein *regimen*, welches das Gemeinwohl, also „die Einheit des Friedens“, umso wirksamer (*efficaciter*) verwirklichen könne, sei auch nützlicher (*utilius*) als andere, denn „wir nennen dies nützlicher, welches mehr zum Ziel hinführt“.²⁵¹ Durch diese zunächst etwas unscheinbare Formulierung werden an jede Regierung Bewertungsmaßstäbe von Wirksamkeit und Nützlichkeit angelegt.²⁵²

In einem weiteren Schritt wird dieses Argument dahingehend erweitert, dass je mehr etwas Regierendes eins sei, dieses auch umso wirksamer sei.²⁵³ Diese Überlegungen gipfeln in der Annahme: „Jede natürliche Regierung aber geht von einem aus.“²⁵⁴ Begründet wird dies mit Analogien aus der Natur, in der man ebenfalls die besondere Wirksamkeit des Einzelnen gegenüber den Vielen finde. Sei dies im Körper, wo die Glieder durch das Herz gelenkt würden, sei dies in den Bereichen der Seele (*in partibus animae*), wo die Vernunft herrsche, sei es bei den Bienen, die durch einen König beherrscht würden, oder im Universum, in dem Gott Schöpfer und Lenker sei.²⁵⁵

Das Argument der größeren Wirksamkeit des einzelnen Herrschenden gegenüber den vielen Herrschenden führt Thomas in Kapitel I,3 zur Diskussion über die beste und schlechteste Regierung. Mehrmals betont er, dass die Regierung des Königs die beste sei, die Regierung des Tyrannen aber die schlechteste.²⁵⁶ Ob eine Regierung gut oder schlecht ist, wird von Thomas an dem Maß der herrschenden Ungerechtigkeit gemessen, die mit der Abwendung vom Gemeinwohl und der Hinwendung zum Privatwohl der Herrschenden gleichgesetzt wird. Unter den gerechten Regierungen versteht er Königtum, Aristokratie und Politie, deren Grad an Effektivität und Nützlichkeit im Hinblick auf die Durchsetzung des Gemeinwohls des Friedens geringer werde, je mehr Re-

²⁵¹ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: *Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius; hoc enim utilius dicimus quod magis perducit ad finem.*

²⁵² Diesen Punkt haben DYSON, *Normative Theories* 2003, S. 202 und UBL / VINX, *Transformation* 2002, hier S. 64 stark gemacht.

²⁵³ Thomas von Aquin, *De Regno*, Lib. 1, Cap. 2: *Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum quam plures, sicut efficacissima causa calefactionis est quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius quam plurium.*

²⁵⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: *Adhuc, ea quae sunt ad naturam optime se habent, in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est [...].*

²⁵⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: *[...] in membrorum enim multitudine est unum quod principaliter movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio; et in apibus unus rex, et in toto universo unus Deus omnium factor et rector.*

²⁵⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 3: *Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum. [...] Quod autem regnum sit optimum regimen, ostensum est prius; si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum.*

gierende es gebe. Unter den ungerechten Regierungen versteht er Demokratie, Oligarchie und Tyrannis, deren Ungerechtigkeit in dem Maße zunehme, wie sich das Regierungshandeln auf das Wohlergehen einer je kleineren Gruppe beschränke. In diesem Sinne sei die Demokratie die am wenigsten ungerechte Regierung, die Tyrannis aber die ungerechteste. Mit den bekannten Semantiken, wie *iustus/iniustus*, *bonum/malum* und *efficax* wird auch hier der Bewertungsmaßstab betont, an dem sich Regierungen zu messen haben. Dies gilt zunächst für die reinen Formen, doch auch innerhalb von diesen scheint es für Thomas Differenzierungen zu geben, sonst wäre es nicht notwendig, mit solchen abgestuften Bewertungsbegriffen zu operieren.

In Kapitel I,4 geht es Thomas vor allem um das Verhältnis von Königsherrschaft und Tyrannis, die er zu Beginn seiner Abhandlung als beste bzw. schlechteste Regierung bezeichnet hatte. Er stellt nun die Frage, warum man sich für das Leben unter einer Königsherrschaft entscheiden sollte, wenn doch die Tyrannis die schlechteste Herrschaft sei, und man nicht wissen könne, ob ein König nicht zum Tyrannen werde? Die Gefahr, dass es zu einem solchen Wandel komme, erscheint mit dem Blick auf historische und biblische Exempla nicht unwahrscheinlich. Vielen sei wegen „der tyrannischen Bosheit“ die „königliche Würde verhasst“, wieder andere fielen unter „tyrannische Wildheit, während sie die Regierung der Königsherrschaft anstrebten“, ja „ziemlich viele Leiter (*rectores*) würden unter dem Vorwand königlicher Würde eine Tyrannei ausüben“.²⁵⁷ Durch einen historischen Exkurs, vor allem in die römische Geschichte, wird dieses unklare Verhältnis zwischen Königtum und Tyrannei illustriert. Am Ende des Kapitels bleibt das Problem der Umsetzung der besten Regierung zunächst weiter ungeklärt, und das Dilemma knapp zusammengefasst:

„Von beiden Seiten drohen Gefahren, entweder wird, indem man den Tyrannen fürchtet, die beste Regierung des Königs vermieden, oder indem man diese erstrebt, wird königliche Macht in tyrannische Bosheit verwandelt.“²⁵⁸

Im folgenden Kapitel I,5, welches mit 13 Okkurrenzen die zweithäufigste Verwendung von *regimen* aufweist, will Thomas in drei Schritten zeigen, wie man diesem Problem begegne und weshalb die Königsherrschaft die beste Regierung sei. Dabei wird die Argumentationsrichtung nun gewissermaßen umgedreht: Es wird nicht mehr nach der

²⁵⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 4: *Quia igitur optimum et pessimum regimen existit in monarchia, id est principatu unius, multis quidem propter tyrannorum malitiam redditur regia dignitas odiosa; quidam vero dum regimen regni desiderant, incidunt in saevitas tyrannorum, rectoresque quam plures tyrannidem exercent sub praetextu regis dignitatis.*

²⁵⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 4: *Utrinque igitur pericula imminet, sive dum timetur tyrannus evitetur regis optimum regimen, sive dum hoc desideratur potestas regia in malitiam tyrannicam convertatur.*

besten Regierung gefragt, sondern nach der am wenigsten schlechten bzw. nach der, die am wenigsten dazu neige, in eine Tyrannis zu verfallen. Auch hier lautet das Ergebnis, zu dem Thomas kommt: die Königsherrschaft.

Wie aber begründet er diese auf den ersten Blick kontraintuitive Wendung? Das erste Argument lautet, dass man im Angesicht zweier Gefahren – und hiermit schlägt Thomas den Bogen zum vorangegangenen Kapitel – so handeln solle, dass im schlimmsten Fall die weniger schlechte Wirkung eintrete. Er behauptet, dass im Fall der verdorbenen Regierung einiger *optimates* schlimmere Übel folgten, als wenn die *monarchia*, die Regierung eines Einzelnen, in die Tyrannei verfalle.²⁵⁹ Dies liege daran, dass die Uneinigkeit von mehreren Herrschenden in größerem Maße das Gut des Friedens bedrohe, welches das wichtigste Ziel jeder Herrschaft sei. In einer Tyrannei sei dieses höchste Gut normalerweise nicht so gefährdet, denn es würden eher Einzelinteressen bestimmter Untertanen beeinträchtigt, „außer es gäbe ein Übermaß der Tyrannei, weil sie in der ganzen Gemeinschaft tobe“.²⁶⁰ Diese Überlegungen beschließt Thomas mit der Schlussfolgerung, dass die Regierung des Einzelnen der Regierung der Vielen vorzuziehen sei.²⁶¹

Dieses Argument wird ergänzt: Nicht nur seien von einer entarteten Regierung der Vielen größere negative Auswirkungen auf das *bonum commune* zu erwarten, es komme auch häufiger dazu, dass diese Regierung zu einer schlechten werde.²⁶² Die Ursache dafür sei die Tatsache, dass es unter mehreren Herrschenden nicht selten Uneinigkeit gebe, die auch zur Folge habe, dass es bei den Untertanen zu Spaltungen komme und durch Parteienkämpfe das friedliche Zusammenleben stark gefährdet sei.²⁶³ In der Regierung eines Einzelnen könne eine solche Entwicklung nicht so schnell eintreten. Für Thomas ist deshalb die Herrschaft des Einzelnen vorzuziehen, da dieser meist auf die Wahrung des *bonum commune* achte; und selbst wenn er sich davon abwende, so würde das noch nicht bedeuten, dass er auch die Unterdrückung der Untertanen im Sinn habe

²⁵⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Cum autem inter duo ex quorum utroque periculum imminet eligere oportet, illud videtur potissime eligendum ex quo sequitur minus malum. Ex monarchia autem, si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimalium quando corrumpitur.*

²⁶⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Dissensio enim quae plerumque sequitur ex regimine plurium contrariatur bono pacis, quod est praecipuum in multitudine sociali; quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis quod in totam communitatem desaeviat.*

²⁶¹ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Magis igitur praeoptandum est unius regimen quam multorum, quamvis in utroque sequantur pericula.*

²⁶² Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Adbuc, illud magis fugiendum videtur ex quo pluries sequi possunt magna pericula; frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine quam ex regimine unius.*

²⁶³ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum. Quicumque autem ex pluribus praesidentibus diverat ab intentione boni communis, dissensionis periculum multitudini subditorum imminet, quia dissentientibus principibus consequens est ut in multitudine sequatur dissensio. Magis igitur sunt fugienda pericula quae proveniunt ex regimine plurium quam ea quae proveniunt ex gubernatione unius.*

– wiederum abgesehen von dem Fall des *excessus tyrannidis*, „welcher den höchsten Grad unter den schlechten Regierungen einnehme“. ²⁶⁴ Abschließend resümiert Thomas, dass man die Gefahren, die aus einer Regierung der Vielen erwachsen, eher vermeiden müsse als jene, die aus der Regierung eines Einzelnen folgen. ²⁶⁵

Das dritte und letzten Argument dieses Kapitels lautet, dass die Regierung des Einzelnen nicht – wie man vielleicht erwarten könne – mehr, sondern weniger dazu neige, in die Tyrannei zu verfallen, als dies bei einer Regierung der Vielen der Fall sei. ²⁶⁶ Thomas begründet dies mit der bereits in der zweiten Argumentationslinie dieses Kapitels herausgearbeiteten Annahme, dass eine Regierung der Vielen schnell in Uneinigkeit verfallende und es zu Parteienkämpfen komme. ²⁶⁷ Nun geht er noch einen Schritt weiter und betont, dass es bei diesen Streitigkeiten meist dazu komme, dass sich einer der Streitenden gegen die anderen durchsetze und so eine tyrannische Herrschaft entstehe. Dies zeige auch ein Blick in die römische Geschichte, aber auch in die unmittelbare Gegenwart, in der man mehr von Tyrannen beherrschte Territorien finde, die zuvor von vielen beherrscht wurden, als solche, die zuvor von einem Einzelnen gelenkt wurden. ²⁶⁸ Das im vorigen Kapitel aufgeworfene Dilemma ist für Thomas nun aufgelöst:

„Wenn also nun die Königsherrschaft, welche die beste Regierung ist, wegen der Tyrannei besonders verachtenswert erscheine, die Tyrannei aber nicht weniger, sondern häufiger sich in der Regierung der Vielen als in der eines Einzelnen zu ereignen pflege, folgt daraus, dass es einfach förderlicher ist, unter einem König zu leben, als unter der Regierung von Mehreren.“ ²⁶⁹

Das Königtum erscheint hier als beste Regierung, weil sie über längere Zeit, gewissermaßen im Durchschnitt betrachtet, am wirksamsten darin ist, das Gemeinwohl zu fördern, da sie die größte Wahrscheinlichkeit für Stabilität hat. Zudem argumentiert

²⁶⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Si vero unus praesit, plerumque quidem ad bonum commune respicit; ac si a bono communi intentionem avertat, non statim sequitur ut totaliter ad subditorum oppressionem intendat, quod est excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens, ut supra ostensum est.*

²⁶⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Magis igitur sunt fugienda pericula quae proveniunt ex regimine plurium quam a quae proveniunt ex gubernatione unius.*

²⁶⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Amplius, non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum quam unius, sed forte frequentius.*

²⁶⁷ Dieser von Parteienkämpfen bestimmte Zeitraum scheint von Thomas als besonders schlimme Phase ohne jede Herrschaft wahrgenommen zu werden, andernfalls lässt sich die relative Wertschätzung tyrannischer Herrschaft, die wenigstens ein Mindestmaß an Stabilität und Frieden kennt, kaum erklären. Die Zeiträume und deren Verhältnisse, die sich im Zuge eines Wechsels von Herrschaftsformen ergeben können, werden jedoch weder auf den Begriff gebracht noch diskutiert.

²⁶⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Nam fere omne multorum regimen est in tyrannide terminatum, ut in Romana republica maxime apparet. Quae cum diu per plures magistratus administrata fuisset, exortis simultatibus, dissensionibus et bellis civilibus, in crudelissimos tyrannos inciderunt. Et universaliter si quis praeterita facta et quae nunc fiunt diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris quae per multos reguntur, quam in illis quae gubernantur ab uno.*

²⁶⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Si igitur regnum, quod est optimum regimen, maxime vitandum videatur propter tyrannidem, tyrannus autem non minus, sed magis contingere solet in regimine plurium quam unius: relinquitur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere quam sub regimine plurium.*

Thomas, dass es noch nicht unbedingt unmittelbare Auswirkungen auf eine große Zahl von Menschen haben müsse, sollte sie in eine schlechte Regierung umschlagen. Die anderen Regierungsformen könnten nach seiner Meinung sogar in Einzelfällen ‚noch effizienter‘ sein, denkt man etwa an die höhere Motivation der Bürger, sich für die eigene Republik einzusetzen,²⁷⁰ sie zahlen dafür aber den Preis der geringeren Stabilität und der größeren negativen Auswirkungen auf Frieden, Eintracht und wirtschaftliche Prosperität, wenn es zu Umwälzungen und Parteienstreitigkeiten kommt. Legt man eine solche Deutung zugrunde kann man durchaus eine Kohärenz in der Argumentation feststellen: Für ihn ist die Königsherrschaft nicht die beste Regierung im Hinblick auf die Fähigkeit für das ‚größtmögliche Gemeinwohl‘ zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern in der Fähigkeit für das höchste Gemeinwohl über einen längeren Zeitraum zu sorgen. Diese Elemente wie Frieden, Eintracht, wirtschaftliches Wohlergehen sind allerdings, wie im vorigen Kapitel deutlich geworden ist, nur ein Teil des Ziels von Herrschaft, des *bonum commune*. Die individuelle Erziehung oder vielleicht besser: Hinleitung jedes einzelnen zur Tugend ist die andere wichtige Aufgabe aller Herrschenden. Auch diese könne das Königtum besser erfüllen als andere Formen von Herrschaft. Ist es doch schon schwer genug, einen tugendhaften Menschen zu finden, der als Vorbild dienen kann, mehrere oder gar viele tugendhafte Herrschende erscheinen fast als ein Ding der Unmöglichkeit. Wie Thomas das Königtum im Hinblick auf diese Aufgaben hin bewertet, soll im folgenden Teilkapitel genauer untersucht werden.

²⁷⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 4 mit den an Sallust gewonnenen Beispielen aus der römischen Geschichte.

2.2.2 Zum Königtum

Nachdem das Königtum als beste Regierung ausführlich begründet worden ist, ändert Thomas in den Kapiteln I,6-I,12 die Perspektive.²⁷¹ Ihm geht es nun unter verschiedenen Aspekten um die genaue Ausgestaltung der Regierung des Königs, insbesondere im Hinblick darauf, wie zu verhindern sei, dass man statt eines Königs einen Tyrannen zum Herrscher bekommt oder sich der Herrscher zu einem Tyrannen entwickelt, und was man in einem solchen Fall zu tun befugt ist.²⁷² Seine Argumentation basiert dabei auf den Faktoren der persönlichen Voraussetzung, bestimmten Regeln sowie Belohnung und Strafe für den Herrscher. Wie in der Einleitung schon angedeutet, wird im Folgenden zunächst weiter die Verwendung von *regimen* verfolgt werden, im zweiten Teil stehen dann der *rex* und sein Gegenbild der *tyrannus* im Mittelpunkt. Diese analytische Trennung soll es erlauben, unter Inkaufnahme der Gefahr von Redundanzen zwei sich ergänzende Perspektiven auf die Figur des Königs einnehmen zu können.

2.2.2.1 Das Königtum aus der Perspektive von *regimen*

Im Gegensatz zur bisherigen Argumentation, die die Herleitung der besten Herrschaft des Königtums zum Ziel hatte, geht es in Kapitel I,6 vor allem um den Umgang mit einem Tyrannen: Eine zentrale Rolle spielt zunächst die Frage, auf welche Weise dafür gesorgt werden könne, dass die beste Regierung des Königs nicht zu einer Tyrannei werde. Was aber ist zu tun, wenn dies doch geschieht? Ob, wann und wie könnte es angebracht sein, gegen einen Tyrannen vorzugehen? Thomas gibt auf diese Fragen keine eindeutige Antwort, sondern bezieht die jeweiligen Umstände in seine Überlegungen ein. So könne es besser sein, den Tyrannen eine Zeitlang zu erdulden, da er durch ein erfolgloses Vorgehen gegen sich gereizt werden könnte und er dann nur noch umso schlimmer wüten würde. Auch könne es geschehen, dass sich nach einem erfolgreichen Widerstand gegen den Tyrannen aus den Reihen der Aufständischen einzelne untereinander um die freie Herrschaftsposition kämpfen, was zu einer Spaltung im Volk führen und somit das höchste Gut des Friedens gefährden oder gar einen neuen Tyrannen hervorbringen würde.

²⁷¹ *Rex* ist – wenig überraschend – ein fast ubiquitär vorhandener Terminus, der sich durch den gesamten Fürstenspiegel zieht. Die Kapitel I,6 und I,8-I,10 weisen jedoch ein signifikant höheres Vorkommen auf. Zudem wird der *tyrannus* vor allem in I,6 und I,10 diskutiert. Siehe dazu Anhang A.

²⁷² Dieser Teil des Fürstenspiegels ist also vor allem für die Frage interessant, ob und wenn ja wodurch die ‚Macht‘ des Königs begrenzt werden soll. Die meisten Autoren halten Thomas vor allem basierend auf seinen Ausführungen in der *Summa Theologica* für einen Verfechter einer gemischten Regierung. Der Fürstenspiegel hat gegenüber einer solchen Deutung zu Kontroversen Anlass gegeben. Siehe dazu auch oben die Fußnoten 180 und 182.

Ein genauer Blick auf *regimen* zeigt, dass dieser Begriff an drei zentralen Stellen verwendet wird. Zunächst zu Beginn in der Überleitung, die von der Argumentation des vorangegangenen Kapitels zur Argumentation der folgenden sechs Kapitel überleitet:

„Weil daher die Regierung (*regimen*) eines Einzelnen vorzuziehen ist, welches die beste ist, und es vorkommt, dass dieselbe in die Tyrannei verwandelt wird, welche die schlechteste ist, wie aus dem Gesagten hervorgeht, ist mit sorgfältigem Eifer darauf hinzuarbeiten, dass so für die Menge in Bezug auf den König vorgesorgt wird, damit sie nicht einem Tyrannen in die Hände fällt.“²⁷³

Drei Aspekte von *regimen* zeigen sich in diesem Satz: zum ersten wird mit der Formulierung von der Regierung eines Einzelnen, welche die beste sei, das Ergebnis der bisherigen Erörterungen noch einmal zusammengefasst. Es wird zugleich deutlich, dass die praktische Umsetzung von Herrschaft nicht statisch ist. Letztlich zeigt sie sich immer in konkreten Handlungen, welche gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht, effektiv oder weniger effektiv in der Sicherung des *bonum commune* sein können. Es besteht dabei immer die Gefahr, dass ein zunächst guter Alleinherrscher immer schlechter wird, bis eine Tyrannei entsteht, welche die schlechteste Regierung sei.

Auch hier – und das ist der zweite Aspekt – erscheint tyrannische Herrschaft nicht als immer absolut und grundsätzlich Schlechtes, auch ihr Charakter zeigt sich erst im konkreten Regierungshandeln. Theoretisch wäre es entgegengesetzt zum vorhin aufgeworfenen Gedanken auch möglich, dass sich ein sehr schlechter Herrscher zu einem besseren wandelt. Die Kategorien der verschiedenen Verfassungen sind für Thomas also nur Extrempositionen einer differenzierten Herrschaftsmatrix.

Der dritte Aspekt dieses einleitenden Satzes bringt jedoch ein neues Element in die Diskussion ein: Es geht um die Einrichtung der Regierung und ihre Einhegung, um zu verhindern, dass sie sich zu einer Tyrannei entwickelt. An dieser unscheinbaren Formulierung – *sic multitudini provideatur de rege, ut non incidant in tyrannum* – hängen weitreichende Konsequenzen. Auch hier wird das Augenmerk auf die praktische Umsetzung, auf die konkreten Handlungen gelegt, die in irgendeiner, nicht näher spezifizierten Weise reglementiert werden sollen. Die Form der Regierung erscheint so nicht als eine festgelegte, monolithische Einheit, sondern sie zeigt sich erst in der Praxis. Es wäre also zu differenzieren zwischen der Verfassung, deren Einrichtung und der konkreten Regierung.

Im Folgenden geht es Thomas deshalb zunächst darum, wie man verhindern könne, dass eine gute Regierung schlechter wird, und danach darum, wie damit umgegangen

²⁷³ Ebd., Lib. 1, Cap. 6: *Quia ergo unius regimen praeeligendum est, quod est optimum, et contingit ipsum in tyrannidem converti, quod est pessimum, ut ex dictis patet, diligenti studio laborandum est ut sic multitudini provideatur de rege, ut non incidant in tyrannum.*

werden solle, wenn es bereits eine schlechte Regierung eines Einzelnen gibt. An zentraler Stelle der Ausführungen zu letzterem Gedanken – wie man mit einem Tyrannen umgehen solle – befindet sich eine weitere Okkurrenz von *regimen*:

„Wenn sich nun aber jemand gegen den Tyrannen durchsetzen kann, entstehen hieraus in demselben Volk oftmals stärkste Uneinigheiten; entweder wenn er zum Tyrannen erhoben wird, oder nach der Absetzung des Tyrannen, wenn im Zuge (*erga*) der Einrichtung der Regierung (*regimen*) die Menge in Teile gespalten wird.“²⁷⁴

In diesem Satz wird die Essenz der folgenden Argumentation zusammengefasst: Eine Möglichkeit, sich gegen Tyrannen zu wehren, wäre die gewaltsame Absetzung. Allerdings – so warnt Thomas hier – könne gerade ein solches Vorgehen zu erneuter Tyrannei und möglicherweise sogar schlimmerer Herrschaft durch die Nachfolger führen, da das so entstehende Machtvakuum ohne bestehende, festgeschriebene und allgemein akzeptierte Verfahren („im Zuge der Einrichtung der Regierung die Menge gespalten werde“), sondern letztlich durch das Recht des Stärkeren („wenn er zum Tyrannen erhoben werde“) gefüllt werde. *Regimen* wird hier als Art der Regierung verstanden, die von den Menschen innerhalb einer bestimmten Verfassungsform eingerichtet werden kann. Durch welche Verfahren oder Verpflichtungen zwischen dem oder den Herrschenden und dem Volk dies geschehen könne, wird jedoch nicht weiter ausgeführt.²⁷⁵

Die Warnung vor dem gewaltsamen Vorgehen gegen einen Tyrannen, insbesondere vor einem Tyrannenmord, schafft jedoch nicht das Problem aus der Welt, dass das Leben unter manchen Herrschern kaum zu ertragen ist. Für Thomas bleibt deshalb bei allen Warnungen vor vorschnellem oder eigenmächtigem Handeln die Absetzung unter bestimmten Bedingungen eine legitime Option. Auch hier gibt die letzte Okkurrenz von *regimen* in diesem Kapitel einen Hinweis auf Thomas' Verständnis von Regierung:

„Und man darf nicht glauben, dass eine solche Menge untreu handelt, wenn sie den Tyrannen absetzt, auch wenn sie sich demselben zuvor auf ewig unterworfen hatte; weil er sich dieses verdient hat, indem er sich in der Regierung der Menge nicht treu verhalten hat, wie es das Amt des Königs verlangt, so dass ihm der Vertrag von den Untertanen nicht eingehalten wird.“²⁷⁶

²⁷⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 6: *Quod si praevalere quis possit adversum tyrannum, ex hoc multoties proveniunt gravissimae dissensiones in populo, sive dum in tyrannum insurgitur, sive post deiectionem tyranni dum erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes.*

²⁷⁵ Blythe weist auf die Unterscheidung zwischen gesetzmäßiger ‚politischer‘ und willkürlicher ‚königlicher‘ Herrschaft im Politikkommentar hin. Im Fürstenspiegel wird diese allerdings nicht erwähnt. Vgl. dazu etwa BLYTHE, *Ideal Government* 1992, hier. S. 43-50.

²⁷⁶ Thomas von Aquin, *De Regno*, Lib. 1, Cap. 6: *Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si ei se in perpetuum ante subiecerat; quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non servetur.*

Die für die Deutung entscheidenden Begriffe in diesem Satz sind *fideliter/infideliter*. Die Untertanen hatten das Recht, den Herrscher abzusetzen, obwohl sie sich diesem zuvor unterworfen hatten, da er das Treueverhältnis zu ihnen durch seine schlechte Regierung einseitig aufgekündigt hatte. Thomas bringt hier das Konzept eines nicht nur gedachten, sondern beschworenen gegenseitigen Treuepaktes in die Argumentation ein, der die Herrschenden zu guter Herrschaft verpflichten soll. An dieser Stelle zeigt sich also eine Erweiterung des Verständnisses von *regimen*. Wenn dieser Pakt gebrochen wird, dann ist auch das Treueversprechen der Untertanen hinfällig und dann könne man auch mit Recht gegen den Tyrannen vorgehen:

„Es scheint aber besser, gegen die Wildheit der Tyrannen nicht aufgrund einer privaten Annahme, sondern mit öffentlicher Autorität vorzugehen. Vor allem freilich, wenn es zum Recht irgendeiner Menge gehört, für sich selbst über einen König Sorge zu tragen, ist es nicht unrecht, wenn von derselben der eingesetzte König wieder abgesetzt, oder dessen Macht vermindert werden kann, wenn er die königliche Macht tyrannisch missbraucht.“²⁷⁷

Es gibt und gab für Thomas also bestimmte Gruppen von Menschen (*multitudo*), die das Recht haben, das *regimen*, unter dem sie leben, näher auszugestalten und mit bestimmten Bedingungen, Formen, Ritualen und konkreten Verpflichtungserklärungen zu versehen. Allerdings trifft dies nicht auf alle zu. Gibt es dieses Recht nicht, und keine *auctoritas publica*,²⁷⁸ dann ist es auch nicht erlaubt, einen Tyrannen – so schlimm er auch sei – wieder abzusetzen. Dann muss man auf eine höhere Instanz hoffen, die entweder ein übergeordneter Herrscher oder Gott selbst ist, durch die jene Menge von der Herrschaft des Tyrannen befreit werden kann.

Im folgenden Kapitel I,7 wird der Blick von der Einrichtung der Regierung und der Bewertung der Taten des Herrschers auf die Frage nach der Auswahl des Herrschenden

²⁷⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 6: *Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius alicuius multitudinis pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui, vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur.*

²⁷⁸ Was mit *auctoritas publica* gemeint ist, führt Thomas nicht weiter aus. Nimmt man das römischrechtliche Verständnis des *auctoritas*-Begriffs als Grundlage, so verweist dieser auf die Ansehensmacht im Unterschied zu einer rechtlich festgelegten Machtgrundlage. Insofern ließe sich diese Formulierung als komplementäres Element zu dem *ius multitudinis* des folgenden Satzes deuten. Es dürften also auch Gemeinschaften, die kein Recht aber eine ausreichend breite Legitimationsbasis hätten, gegen die Herrschaft vorgehen. Letztlich bleibt diese für die Frage nach dem Widerstandsrecht wichtige Passage aber unklar. Eine Deutung dieser Passage aus philosophischer Sicht versucht MICHAEL STÄDTLER: Widerstandsrecht bei Thomas von Aquin. Anmerkungen zur Differenz von *De regimine principum* I,6 und Sentenzenkommentar II,44,2,2, in: MANFRED WALTHER / NORBERT BRIESKORN / KAY WAECHTER (Hg.): Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suarez, Stuttgart 2008, S. 61-69, insbesondere S. 66-68. Er macht die Bedeutung des an Aristoteles gewonnenen „zweckbestimmte[n] Politikbegriff[s]“ stark. Die Verpflichtung der Herrschaft auf das *bonum commune* als „Zweck der Herrschaft und seine Beschädigung als Legitimationsgrund des Widerstands“ fördere eine „Verselbständigung der Politik gegen den metaphysisch transzendenten *ordo*“, da die „Organisation des Lebens menschlicher Gemeinwesen, bislang Bestandteil des *ordo naturae*, beginnt eine selbständige und damit vorrangige Bedeutung zu erhalten.“

gelenkt. Der Begriff des *regimen* wird im Rahmen dieser Diskussion mit einer weiteren Bedeutungsebene verbunden, nämlich den selbstgewählten Leitlinien der Regierungstätigkeit. Am Schluss dieses Kapitels stellt Thomas Überlegungen zur Motivation des Königs an. Wenn ein Herrscher nur nach Macht und Geld strebe, dann hat das oft zur Folge, dass er ein schlechter Herrscher wird. Anders sieht es mit Ruhm und Ehre aus, welche gemeinhin, etwa bei Cicero, als Ziele herrscherlichen Handelns vorgestellt werden. Diese seien zwar keine angemessenen Endziele – das sei allein die Herrschaft, die aus der Tugend erwächst – doch hätten sie, verstanden als das günstige Urteil der Mitmenschen über den Herrscher, zumindest positive praktische Auswirkungen:

„Wenige gelangen nun aber zur wahren Tugend, es scheint deshalb erträglicher, wenn jener zur Regierung vorgezogen werde, der, auch das Urteil der Menschen fürchtend, wenigstens von den offensichtlichen Schlechtigkeiten abgehalten wird.“²⁷⁹

Neu für das Verständnis von *regimen* ist die Möglichkeit der (Aus-)Wahl der Herrschenden, die hier mitgedacht wird. Gleichzeitig zeigt sich hier auch das Menschenbild, welches Thomas vertritt. Der Mensch soll und muss nach der Tugend streben, ohne sie aber je erreichen zu können. Da dies auch für die Herrscher gelte, ist seine Schlussfolgerung, dass diese nach Ruhm und Ehre streben sollen, da so die Wahrscheinlichkeit größer sei, dass sie aufgrund ihres eigenen Interesses an Ruhm und Nachruhm vor den schlimmsten Untaten zurückscheuen, ihre Herrschaft also für ihre Untertanen ein bestimmtes Niveau nicht unterschreitet und immer relativ erträglich bleiben wird.

Doch dies ist nur eine Mindestanforderung an die Herrschenden. In den folgenden Kapiteln I,8 und I,9 legt Thomas dar, dass die guten Herrscher nicht nur nach Anerkennung in den Augen ihrer Mitmenschen suchen sollten. Sie dürfen auch von Gott eine Belohnung für ihre gute Regierung erwarten, welche weltlichen Ruhm übertrifft. Im ersten der beiden Kapitel leitet Thomas den Sachverhalt, dass die Könige für die gute Ausführung ihres Amtes, ihr *regimen*, von Gott legitimerweise eine Belohnung zu erwarten hätten, aus einschlägigen Bibelstellen ab.²⁸⁰ Zentraler Bezugspunkt ist hier der Römerbrief des Apostels Paulus (Röm. 13,1-4), in dem nicht nur die Herleitung aller Macht von Gott betont wird, sondern in dem auch der hier für die Argumentation von Thomas wichtige Mechanismus angesprochen wird, dass Gott den guten Herrscher be-

²⁷⁹ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 7: *Paucis igitur ad veram virtutem pervenientibus, tolerabilius videtur si praeferatur ad regimen qui, vel iudicium hominum metuens, saltem a malis manifestis retrahitur.*

²⁸⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *Est autem conveniens ut rex praemium expectet a Deo. Minister enim pro suo ministerio praemium expectat a domino; rex autem populum gubernando minister Dei est, dicente Apostolo [Röm. 13,1] quod omnis potestas a Domino Deo est, et quod est [Röm. 13,4] „Dei minister vindex in iram ei qui male agit“; et in libro Sapientiae [Weish. 6,5] reges regni Dei esse ministri describuntur. Debent igitur reges pro suo regimine praemium expectare a Deo.*

lohnt und den schlechten bestraft. Ergänzt wird dies durch den Verweis auf das Buch der Weisheit, in dem der König als „Diener des Königreiches Gottes“ bezeichnet wird. Diese Bibelstellen bilden für Thomas das Fundament seiner anschließenden Überlegungen zu den Belohnungen der Könige für eine gute Regierung. Sie werden im darauf folgenden Kapitel I,9 genauer ausgeführt. Für die hier im Mittelpunkt stehende Frage nach der Semantik von *regimen* werden zunächst Beziehungen zur Gedankenfigur der „Hierarchie der Zwecke“ deutlich:

„So wird also größere Tugend verlangt, einen Familienhaushalt zu regieren, als sich selbst zu regieren, und viel größere zur Regierung der Stadt oder des Königreiches.“²⁸¹

Im Hauptteil von I,9 wird die Bedeutung der Tugend für die gute Regierung, die ja bereits oben im Kapitel über die Funktion und das Ziel von Herrschaft allgemein herausgearbeitet wurde, besonders herausgestellt: Der König muss etwa ein Höchstmaß an Tugend anstreben, da er die verantwortungsvollste Aufgabe auf der Erde zu bewältigen hat. Er muss nicht nur sich selbst gut regieren, sondern auch eine große Menge ihm unterstellter Menschen, denn „es gehört aber zum Amt des Königs, dass er eifrig für das Gemeinwohl sorgt; dem König wird daher für die gute Regierung eine größere Belohnung geschuldet als dem Untertanen für eine richtige Handlung.“²⁸² Gegen Ende des Kapitels nimmt Thomas die Herrscher in den Blick, denen dieses nicht gelingt, die an der besonderen Größe der Aufgabe scheitern und die es nicht verstehen, durch ein gutes *regimen* zu führen. Es ist jedoch nicht nur die Größe der Aufgabe, es ist vor allem der Aufstieg zur Macht, der die größte Herausforderung für das Verhalten der Herrschenden darstellt. In der Überleitung zu diesem Teil spielt *regimen* eine wichtige Rolle:

„In dem ruhigen Meer lenkt auch der Unerfahrene das Schiff richtig, im durch stürmische Fluten aufgewühlten aber wird sich auch der erfahrene Seemann verwirren: deshalb wird bei der Beschäftigung mit der Regierung oft er selbst und auch der Gebrauch des guten Werkes zugrunde gerichtet, der in der Ruhe aufrechterhalten wurde.“²⁸³

In den Stürmen der Regierungstätigkeit ist es erheblich schwerer, tugendhaftes Verhalten auszubilden. Der Einschub „der Gebrauch der guten Handlungen“ verweist dabei auf die Rezeption der Nikomachischen Ethik, die Thomas an dieser Stelle zwar nicht

²⁸¹ Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Sic igitur maior virtus requiritur ad regendum domesticam familiam quam ad regendum se ipsum, multoque maior ad regimen civitatis et regni.*

²⁸² Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Pertinet autem ad regis officium ut bonum multitudinis studioso procuret; maius igitur praemium debetur regi pro bono regimine, quam subdito pro recta actione.*

²⁸³ Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Quieto autem mari recte navem etiam imperitus dirigit, turbato autem tempestatis fluctibus etiam peritus se nauta confundit: unde plerumque in occupatione regiminis ipse quoque boni operis usus perditur, qui in tranquillitate tenebatur.*

explizit nennt, deren Inhalt und Lehre ihm jedoch bekannt sind. Mit dem oben zitierten Beispiel verdeutlicht er, dass der Erwerb von Tugenden, die sich erst durch deren ständige Anwendung habituell verfestigen, Herrschenden schwerer gemacht wird als den normalen Bürgern. Mit theologischen, patristischen und philosophischen Beispielen und Argumenten zur Erklärung dieses Phänomens beschließt Thomas dieses Kapitel über die Belohnung der guten Herrscher.

Im folgenden Kapitel I,10 argumentiert Thomas ebenfalls auf einer herrschaftspraktischen Ebene, und fragt danach, welche Affekte, die die Regierung der Herrschenden in den Untertanen auslösen, für eine größere Stabilität der Herrschaft sorgen. Er kommt zu dem Schluss, dass die Regierung der guten Könige stabil sei. Sie würden von den Untertanen geliebt, weil sie sich sehr um das Gemeinwohl kümmerten. Aus diesem Grund würden sich die Beherrschten für ihre Herrscher jeder möglichen Gefahr aussetzen und trügen so zur Stabilität der Herrschaft bei.²⁸⁴ Die Regierung der Tyrannen dagegen, welche lediglich darauf ausgerichtet sei, Furcht unter den Menschen zu verbreiten, wäre immer und insbesondere in Krisenzeiten großer Gefahr ausgesetzt. Da die Tyrannen nur mit Geld und Gewalt Menschen dazu bringen könnten, ihre Herrschaft zu schützen, könnten sie sich auf niemanden wirklich verlassen und müssten selbst in steter Unsicherheit und Furcht leben.²⁸⁵

Im letzten Kapitel der Argumentationskette von Kapitel I,6 bis Kapitel I,12 bringt Thomas sein gewichtigstes Argument dafür, dass die Herrscher sich um eine gute Regierung bemühen müssen. Die Gedankenfigur, die in Kapitel I,8 durch den Verweis auf den Römerbrief 13,1 eingeführt wurde, wird hier wieder aufgenommen: Da alle Herrschenden ihre Gewalt von Gott hätten, unterständen sie ihrerseits auch seiner Gewalt. Unter erneuter Berufung auf das Buch der Weisheit (6,5-7) betont Thomas, dass alle Herrscher *ministri Dei* seien. Wenn diese sich als schlechte Diener und als ungeeignet für die ihnen übertragene Würde des Amtes erwiesen, würden sie von Gott bestraft. Die Strafe falle dabei deshalb besonders hart aus, da sie seinen Auftrag nicht gewissenhaft erfüllt hätten, obwohl er sie, indem er sie zur Herrschaft erwählte, aus der Menge der Menschen herausgehoben und ihnen damit in besonderer Weise vertraut habe:

²⁸⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *At boni reges dum communi profectui studiose intendunt et eorum studio subditi plurima commoda se consequi sentiunt, diliguntur a plurimis, dum subditos se amare demonstrant; quia et hoc etiam est maioris malitiae quam quod in multitudine cadat, ut odio habeantur amici et benefactoribus rependatur malum pro bono. Et ex hoc amore provenit quod bonorum regum regimen sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere non recusant.*

²⁸⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Restat ergo ut solo timore tyranni regimen sustentetur, unde et timeri se a subditiis tota intentione procurant. Timor autem est debile firmamentum; nam qui timore subduntur, si occurrat occasio qua possint impunitatem sperare, contra praesidentes insurgunt eo ardentius quo magis contra voluntatem ex solo timore cohibebantur, sicut si aqua per violentiam includatur, cum aditum invenerit impetuosius fluit.*

„So wie nämlich der irdische König seine Diener schwerer bestraft, wenn er findet, dass sie sich ihm entgegenstellen, so bestraft Gott diejenigen schwerer, die er zu Ausführenden und zu Dienern seiner Regierung gemacht hat, wenn sie nichtsnutzig handeln, indem sie Gottes Urteil in Bitterkeit umwandeln.“²⁸⁶

An diesem letzten Beispiel werden zwei weitere Elemente deutlich. Erstens übt auch Gott ein *regimen* aus, allerdings nicht selbst, sondern durch seine Diener gemäß seiner Zielvorgaben. Zweitens werden göttliche und menschliche Regierung parallel gedacht, da auch letztere durch Diener und andere Abhängige ausgeübt werden könne. Dieser Zusammenhang wird im nächsten Kapitel ausführlicher entfaltet.

Nachdem im ersten Teil (zu den Kapiteln I,1 bis I,5) aus unterschiedlicher Perspektive die Frage nach der besten Regierung behandelt wurde, der zweite Teil (zu den Kapiteln I,6-I,11) ein Plädoyer für die gute Regierung des Königs und zur Vermeidung der Tyrannis darstellt, so ist das zentrale Thema aus der Perspektive des hier im Mittelpunkt stehenden Begriffes des *regimen* im nun folgenden dritten Teil (zu den Kapiteln II,1-II,4) die Frage nach dem Ort von Königsherrschaft innerhalb der Ordnung des Kosmos. Thomas unterscheidet hier zwischen dem *regimen universale*, welches Gott zukomme, und dem *regimen particulare*, welches man in unterschiedlicher Ausprägung im Menschen und unter den Menschen finde.

Analog zur Hierarchie der Zwecke, die wir bereits im vergangenen Kapitel über die Herrschaft kennengelernt haben, ist auch hier die Vermittlung zwischen dem Kleinen und dem Großen, dem Speziellen und dem Allgemeinen, das Hauptthema. Zwischen dem *regimen particulare* innerhalb des einzelnen Menschen, in dem die Vernunft den Körper und die Kräfte der Seele regiert, und dem *regimen universale*, durch das Gott den gesamten Kosmos lenkt, befindet sich das *regimen particulare*, welches andere Menschen durch die Vernunft eines Menschen lenkt.²⁸⁷

Die Regierung des Königs hat also einen besonderen Platz in der Welt. Er steht zwischen der kleinsten Form der Regierung (die Vernunft im Körper) und der größten Form (Gott im Universum). Diese besondere Stellung (*officium regis*) bekam er von Gott verliehen, und es ist seine Verpflichtung, dieses Amt bestmöglich zu erfüllen. Dabei lassen sich diese Überlegungen nicht isoliert, sondern nur im Zusammenhang der Ar-

²⁸⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 11: *Sicut enim terrenus rex gravius punit suos ministros si inveniatur sibi eos contrarios, ita Deus magis punit eos, quos sui regiminis executores et ministros fecit, si nequiter agant Dei iudicium in amaritudinem convertentes.*

²⁸⁷ Ebd., Lib. 2, Cap. 1: *Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod ratio regit ceteras hominis partes, sed ulterius quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo; quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam animalibus quae socialiter vivunt, quaedam similitudo invenitur huius regiminis, sicut in apibus in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturae inditum a summo regente qui est auctor naturae.*

gumentation verstehen. Dass an dieser Stelle nurmehr ausschließlich vom König die Rede ist, liegt daran, dass Thomas zuvor herausgearbeitet hat, dass die Königsherrschaft die für ihn beste Regierung ist. Andere Formen sind selbstverständlich möglich, werden aber als tendenziell weniger gute Formen (weniger einig, weniger effektiv, weniger nützlich, leichter dem Verfall ausgesetzt) in der Argumentation hier nicht mehr mitgeführt. Der abschließende Satz des Kapitels II,1 fasst diesen Gedanken prägnant zusammen:

„Der König möge daher bedenken, dass er dieses Amt auf sich genommen hat, damit er im Königreich so wie die Seele im Körper und Gott in der Welt sei; wenn er dieses sorgfältig bedenkt, wird in diesem auf der einen Seite der Eifer der Gerechtigkeit entflammt werden, wenn er überlegt, dass er zu dem Zweck gesetzt worden ist, damit er an der Stelle Gottes die Rechtsprechung im Königreich ausübe; auf der anderen Seite aber mag er die Milde der Sanftmut und Gnade annehmen, wenn er die Einzelnen, die seiner Regierung unterstehen, wie seine eigenen Glieder betrachtet.“²⁸⁸

Die mittlere Position des Königs wird hier abschließend deutlich konturiert: er befindet sich an der Stelle Gottes in der Welt und herrscht über die Menschen, gleichzeitig soll er sie wie Teile seines eigenen Leibes betrachten und damit ein *regimen* ausüben wie es die *ratio* in jedem Menschen macht.²⁸⁹

Im folgenden Kapitel II,2 führt Thomas diese Analogie zwischen der göttlichen Herrschaft und der königlichen Herrschaft noch weiter aus, ehe er zu konkreten Maßnahmen überleitet, die ein Herrscher bei der Gründung eines Reiches beachten müsse. Die Prämisse, von der aus sich die Argumentation entfaltet, ist folgende:

„Es ist daher notwendig zu überlegen, was Gott in der Welt mache, so nämlich wird deutlich, was dem König zu machen bevorstehe. Es sind aber allgemein zwei Werke Gottes in der Welt zu bedenken: das eine, durch das er die Welt eingerichtet hat, das andere, durch das er die eingerichtete Welt lenkt.“²⁹⁰

Diese beiden „Werke Gottes“, die auch den Aufgaben der *anima* im Körper entsprechen, bilden im weiteren Verlauf den Bezugspunkt der Argumentation, welche für das Verständnis von *regimen* zwei semantische Ergänzungen bringt. Zunächst wendet sich Thomas dem zweiten Werk – also der Regierung des schon Bestehenden – zu, welches „in besonderer Weise für das Amt des Königs eigentümlich sei“, denn die Lenkung ist

²⁸⁸ Ebd., Lib. 2, Cap. 1: *Hoc igitur officium rex se suscepisse cognoscat ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo; quae si diligenter recogitet, ex altero iustitiae in eo zelus accenditur dum considerat ad hoc se positum ut loco Dei iudicium in regno exerceat; ex altero vero mansuetudinis et clementiae lenitatem acquirit dum reputat singulos qui suo subsunt regimini sicut propria membra.*

²⁸⁹ Zur Körpermetaphorik siehe Kapitel 2.3.3.

²⁹⁰ Ebd., Lib. 2, Cap. 2: *Oportet igitur considerare quid Deus in mundo faciat, sic enim manifestum erit quid immineat regi faciendum. Sunt autem universaliter consideranda duo opera Dei in mundo: unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat.*

das, was jedes Königsamt ausmache. In Abwandlung des Zitats von Isidor von Sevilla, nach dem sich der Name des Königs vom richtigen Regieren (*a recte regendo*) herleite,²⁹¹ findet Thomas an dieser Stelle eine eigene etymologische Erklärung: Der Name des Königs stamme deshalb von der „Regierung der Lenkung“ ab (*a gubernationis regimine*). Diese etwas holprige wörtliche Übersetzung verweist einerseits auf die durchlaufende nautische Metaphorik des Textes (*regimen* – auch: Steuerrad; *gubernator* – auch: Steuer- mann),²⁹² andererseits betont sie durch die semantische Engführung zwischen *regimen* und *rex* den starken Zusammenhang zwischen beiden. An der praktischen Umsetzung der ihm verliehenen Herrschaft – mit all den Kriterien, die wir zu Beginn dieses Kapitels kennengelernt haben – muss sich ein König also messen lassen. Durch ein solches Verständnis von Herrschaft und ihrer Bewertung unterscheidet sich Thomas deutlich von seinen Vorgängern.

Mit Bezug auf das erste „Werk Gottes“ – die Einrichtung einer Herrschaft – leitet Thomas zum Thema dieses Kapitels über, in dem er einerseits die Parallelität der Aufgaben von Gott und dem König anhand der Schöpfungsgeschichte herausstellt, dann sich vor allem aber auch Gedanken über die praktische Durchführung einer Herrschaftsgründung macht. Doch für die Semantik von *rex* lässt sich auch dieser Stelle noch ein weiteres Bedeutungselement gewinnen. Die Tatsache, dass nicht alle Könige das Königreich oder die Stadt gegründet hätten, für die sie die „Sorge der Regierung“ übernehmen, betont die Möglichkeit, dass es Herrschaft in einer stellvertretenden Rolle gebe, die Begriffe „König“ (*rex*) und „Königreich“ (*regnum*) erscheinen als abstrakte Bezeichnungen, mit denen ganz allgemein Alleinherrschaften jeder Art gemeint sind.²⁹³

In den letzten beiden Kapiteln vollzieht Thomas auch in der Verwendung von *regimen* die gleiche argumentative Wendung nach wie sie auch bei der Betrachtung des Ziels von Herrschaft deutlich geworden ist. Im Kapitel II,3 zeigt sich die entscheidende Verschränkung beider Ebenen durch den Bezug auf die Hierarchie der Zwecke. Ähnlich wie es eine Abstufung der Zwecke im allgemeinen Prinzip der Herrschaft gibt, zeigt sich auch eine Abstufung durch die Art des *regimen*. War zuvor noch vom *regimen* der weltlichen Herrscher, insbesondere des Königs, die Rede, so wird nun der Kreis der Personen

²⁹¹ Isidor von Sevilla: *Etymologiae*, IX,3,4: *Reges a regendo vocati. Sicut enim sacerdos a sacrificando, ita et rex a regendo. Non autem regit, qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Unde et apud veteres tale erat proverbium: Rex eris, si recte facias: si non facias, non eris.*

²⁹² Siehe dazu auch unten Kapitel 2.3.2.

²⁹³ *Rex* und *regnum* dienen auch als Sammelbegriffe für gute Alleinherrschaften, nicht nur für Königreiche im strengen Sinne. UBL, Concept 2011 stellt fest, dass im Fürstenspiegel die Verwendung von *rex* für positive, *princeps* dagegen eher für negative Zusammenhänge reserviert sei. Diese Deutung scheint etwas zu weit zu gehen, es liegt näher, in der Verwendung von *princeps* eine Parallele zu der von *principatus* als grundsätzlich neutralem Beschreibungsbegriff zwischen *rex* und *tyrannus* zu sehen.

erweitert, die *regimen* innehaben können. Ja, die Arten des *regimen* werden nun stärker hierarchisiert als dies zuvor der Fall war.

Nachdem in der ersten Hälfte des Kapitels die Hierarchie der Zwecke und das Ziel von Herrschaft anhand der nautischen Metaphorik ausführlich thematisiert werden, rückt in der zweiten Hälfte das *regimen* in den Blick. Zunächst wird noch einmal ausdrücklich betont, dass diejenigen unter einer Menge zusammengefasst werden, die „unter denselben Gesetzen und unter derselben Regierung zum guten Leben geleitet werden“.²⁹⁴ Auf diese Weise wird die Gruppenzugehörigkeit deutlich markiert. Sie gilt einerseits für die verschiedenen *multitudines*, von denen bisher die Rede war, also für die Einwohner von Städten, Territorien oder Königreichen. Sie gilt aber auch – und dies ist ein neuer Aspekt – für den *homo christianus* oder die *Christi fideles*,²⁹⁵ die unter dem göttlichen Gesetz und unter Gottes Regierung zusammenleben, denn wenn es nur um die natürliche Vervollkommnung des Menschen ginge, der zu dem ihm eingegebenen Ziel geführt werden müsste, dann würde der König das höchste *regimen* ausüben.²⁹⁶ Da dies aber nicht der Fall ist, wird das *regimen* nun im Wortsinne hierarchisiert, auf die Kirche bezogen, denn „die Regierung ist aber umso erhabener, je weiter sie zum letzten Ziel hin geordnet wird.“²⁹⁷ Für Thomas aber ist das letzte Ziel menschlichen Lebens – wie im vorangegangenen Kapitel dieser Arbeit gezeigt wurde – nicht von dieser Welt, sondern liegt in der Gottesschau oder dem ‚Genuss Gottes‘ (*fruitio Dei*), deshalb werde der Mensch „nicht durch die menschliche, sondern durch die göttliche Regierung zu jenem Ziel geführt.“²⁹⁸ Dieses *regimen* aber habe Jesus Christus inne, „der nicht nur Mensch, sondern auch Gott ist“ und so „die Menschen, indem er sie zu Kindern Gottes machte, in die himmlische Herrlichkeit geführt habe.“²⁹⁹ Ein solches Konzept von *regimen* wird nun auf die Regierung der Priester angewendet:

²⁹⁴ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 2, Cap. 3: *Nunc autem videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum.*

²⁹⁵ Ebd., Lib. 2, Cap. 3.

²⁹⁶ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Siquidem igitur ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem: hunc enim regem dici supponimus cui summa regiminis in rebus humanis committitur.*

²⁹⁷ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Tanto autem est regimen sublimius quanto ad finem altiore ordinatur [...].*

²⁹⁸ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam sed virtute divina, secundum illud Apostoli [Röm. 6,23] „Gratia Dei vita aeterna“; perducere ad illum ultimum finem non est humani regiminis sed divini.*

²⁹⁹ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad Dominum Ihesum Christum, qui homines filios Dei faciens in caelestem gloriam introduxit.*

„Dies ist daher die ihm [Jesus Christus] übertragene Regierung, die nicht verdorben werden wird, wegen der er in der Heiligen Schrift nicht nur Priester, sondern auch König genannt wird, wie Jeremia [Jer. 23,5] sagt: ‚Es wird ein König regieren und es wird ein Weiser sein‘; daher wird von ihm das königliche Priestertum abgeleitet, und was noch mehr ist, werden alle Christgläubigen, insofern sie dessen [Christus] Glieder sind, Könige und Priester genannt.“³⁰⁰

Hier wird der Regierung, welche die Priester und insbesondere der Papst anstelle von Jesus Christus auf der Erde ausüben, eine königliche Qualität zugesprochen. Königlich ist sie insofern, als die *sacerdotes* durch diese über eine bestimmte Menge an Menschen, die unter einem Gesetz stehen, Regierung ausüben, indem sie dafür Sorge tragen, dass diese Menschen das ihnen gemäße letzte Ziel erreichen. Diese Deutung wird durch den folgenden Absatz gestützt:

„Derartig ist der Dienst des Königreiches, damit die geistlichen Angelegenheiten von den irdischen getrennt werden, also nicht den weltlichen Königen, sondern den Priestern übertragen worden, und zuvorderst dem höchsten Priester, dem Nachfolger Petri, dem Stellvertreter Christi, dem römischen Pontifex, dem alle Könige des christlichen Volkes Untertanen sein mögen, so wie derselbe dem Herrn Jesus Christus. So nämlich, wie gesagt worden ist, demjenigen, auf den sich die Sorge für das letzte Ziel erstreckt, alle jene, auf die sich die Sorge für das vorangehende Ziel erstreckt, unterworfen sein müssen und [sie] durch dessen Befehl gelenkt werden.“³⁰¹

Nicht dem König werden priesterliche, sondern den Priestern königliche Attribute zugesprochen. Diese Wendung erklärt sich durch den Bezug auf die Hierarchie der Zwecke, indem die Könige zunächst für die Aufrechterhaltung des Friedens und der Einigkeit zuständig sind und darüber hinaus die Menschen zum tugendhaften Leben erziehen sollen. An dieser Stelle jedoch endet ihr *regimen*. Das *regimen* der Priester, die für die ihnen untergebene Menge, also alle Christgläubigen unter dem Gesetz Gottes, zuständig sind, beginnt dort, denn sie sind dafür zuständig, als Stellvertreter Christi die ihnen anvertrauten Menschen zum letzten Ziel, zum ewigen Heil, zur *fruitio Dei* zu führen.

Diese Hierarchisierung der *regimina*, wie auch die Abgrenzung ihrer Funktionssphären, wird zu Beginn des Folgekapitels II,4, dem letzten Kapitel, welches Okkurrenzen von *regimen* aufweist, noch einmal prägnant zusammengefasst:

³⁰⁰ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Hoc igitur est regimen ei traditum quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Ieremia [Jer. 23,5] ‚Regnabit rex et sapiens erit‘; unde ab eo regale sacerdotium derivatur, et quod est amplius, omnes Christi fideles in quantum sunt membra eius reges et sacerdotes dicuntur.*

³⁰¹ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Huiusmodi ergo regni ministerium, ut a terrenis spiritualia essent distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti successori Petri, Christi vicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos sicut ipsi Domino Ihesu Christo. Sic enim, ut dictum est, ei ad quem ultimi finis pertinet cura subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi.*

„Wenn also, wie gesagt worden ist, derjenige, der über das letzte Ziel Sorge trägt, diesen vorstehen muss, die Sorge für die zu dem Ziel Hingeordneten haben und diese durch seinen Befehl zu leiten, ist aus den genannten Dingen deutlich gemacht worden, dass der König, so wie er der göttlichen Regierung, die durch das Amt der Priester verrichtet wird, unterworfen werden muss, so muss er allen menschlichen Ämtern vorstehen und diese mit dem Befehl seiner Regierung ordnen.“³⁰²

³⁰² Ebd., Lib. 2, Cap. 4: *Si igitur, ut dictum est, qui de ultimo fine curam habet praeesse debet hiis qui curam habent de ordinatis ad finem, et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dictis fit quod rex, sicut divino regimini quod administratur per sacerdotum officium subdi debet, ita praeesse debet omnibus humanis officiis et ea imperio sui regiminis ordinare.*

2.2.2.2 Das Königtum aus der Perspektive von *rex/regnum*

In der Analyse der letzten Kapitel mit den Verwendungsschwerpunkten von *regimen* hat sich gezeigt, dass für Thomas jeweils graduelle Unterschiede innerhalb gleicher Regierungsformen denkbar sind. Durch die prominente Rolle des Handlungsbegriffs *regimen* zeigt sich die herausgehobene Bedeutung der konkreten Regierungspraxis. Diese wird anhand ausformulierter Maßstäbe innerhalb einer Matrix bewertet, die durch die Begriffe *bonum/malum*, *iustus/inustus*, *efficax/inefficax*, *utilis/inutilis* bzw. *noxius* geformt wird. Dadurch wird eine differenzierte Betrachtung und Diskussion von Regierungen und deren Handlungen möglich. Ein gesonderter Blick auf das Königtum muss erweisen, ob dies auch für die präferierte Regierung des Königs gilt. Ist ein guter König für Thomas eine Tautologie oder ist für ihn das Konzept eines nicht so guten Königs als Gegensatz zu einem nicht so schlimmen Tyrannen denkbar? Dieser Frage nach Möglichkeit und Grad der Differenzierbarkeit soll im Folgenden anhand der Semantiken von *rex/regnum* sowie *tyrannus/tyrannis* nachgegangen werden. Dabei soll auch die Frage nach dem Verständnis vom Königtum als *officium* in den Blick genommen werden.

Rex und *regnum* gehören mit 141 bzw. 41 Okkurrenzen zu den sehr häufig vorkommenden Termini im Fürstenspiegel. Die Gegenbegriffe *tyrannus* und *tyrannis* sind mit 71 bzw. 33 Nennungen ebenfalls sehr oft vertreten. *Rex* ist dabei das häufigste Wort überhaupt und kommt – außer in den letzten dreien – in jedem Kapitel vor. Dennoch lassen sich in der Zusammenschau der Okkurrenzen deutliche Schwerpunkte ausmachen.³⁰³ Dies zeigt sich besonders klar abgegrenzt in Zusammenhang mit der Verwendung von *tyrannus* und *tyrannis*. So fällt in den Kapiteln I,3-I,6 die relative Häufigkeit von *regimen*, *regnum*, *respublica*, *rex*, *tyrannis*, *tyrannus* sowie der beiden Machtbegriffe *potestas* und *potentia* auf. In den Kapiteln I,10-I,12 gibt es dann relativ dazu viele Verwendungen von *dominium*, *rex*, *tyrannus*, *tyrannis* und auch *peccator/peccare*. Diese Passagen des Textes lassen also Aussagen über die Eigenschaften des Tyrannen im Vergleich und in der Auseinandersetzung mit dem König erwarten. In Bezug auf das Königtum scheinen dann zwei weitere thematisch offensichtlich anders gelagerte Schwerpunkte ertragreich zu sein: Die Kapitel I,7-I,9 zeichnen sich durch das häufige Auftreten von *virtus*, *officium*, *rex*, *beatitudo*, *beatus* und *homo* aus, die Kapitel II,1-II,4 weisen ähnliche signifikante Häufigkeiten dieser Begriffe auf, die hier noch durch *regimen*, *regnum*, *finis*, *natura* sowie die Begriffe der nautischen Metaphorik ergänzt werden. Im Folgenden sollen diese vier Schwerpunkte genauer unter der Frage nach der Position des Königs in der Welt untersucht werden.

³⁰³ Siehe dazu die Tabelle in (Anhang A).

Bereits im Prolog führt Thomas einige Motive ein, die in seiner späteren Argumentation immer wieder aufscheinen. Zwar ist es das Wesen eines Prologs, auch einen Ausblick auf den Inhalt des folgenden Textes zu geben, hier werden jedoch über die üblichen Bescheidenheitsfloskeln hinaus – die allerdings nicht allzu ausgeprägt sind – bereits deutliche konzeptionelle Spuren gelegt. So spricht Thomas vom *officium regis* wie er vorher in Bezug auf sich von seinem *professio et officium* gesprochen hat. Damit wird der König bereits als Amtsinhaber dargestellt und einer möglichen sakralen Würde entkleidet. In die gleiche Richtung geht die Bemerkung, dass Thomas etwas über „die Ursprünge der Königsherrschaft“ schreiben möchte, und zwar gemäß der „Autorität der göttlichen Schrift“, aber auch der „Lehrsätze der Philosophen“ und der „Beispiele lobenswerter Fürsten“.³⁰⁴ Erst in der abschließenden Anrufung Gottes mit der Bitte um Unterstützung bei der Abfassung dieses Werkes erwähnt Thomas geradezu nebenbei, dass die Könige ihre Macht durch Gott haben, erst durch ihn regieren. Dabei erscheint Gott als *rex regum [...] per quem reges regnant*.

Das erste Kapitel konzentriert sich wie oben diskutiert vor allem auf die allgemeine Herleitung von Herrschaft, deren Ursprung und Ziel.³⁰⁵ Richtet man den Fokus auf die Verwendungsweisen von *rex* und *tyrannus*, so fallen einige ergänzende Beobachtungen auf. Der Tyrann kommt im Text hier erstmals vor und wird viermal in definitorischer Absicht erwähnt. Er erscheint als negatives Beispiel, d.h. als schlechter Herrscher, der nicht nach dem Gemeinwohl strebt, der durch seine Macht unterdrückt und nicht durch Gerechtigkeit herrscht.³⁰⁶ Die Okkurrenzen von *rex* sind dagegen häufiger. Die leitende Frage dieses Kapitels ist, was denn eigentlich *rex* bedeute.³⁰⁷ Von einer Ausnahme abgesehen stehen alle Erwähnungen des Begriffs erst am Ende des Kapitels, da dort schlussfolgernd die Ausgangsfrage beantwortet wird: „Wenn sich aber die gerechte Regierung

³⁰⁴ Ebd., Prologus: *Cogitanti michi quid offerrem regiae celsitudini dignum meaeque professioni et officio congruum, id occurrit potissime offerendum ut regi librum de regno conscriberem, in quo et regni originem et ea quae ad regis officium pertinent secundum Scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogmata et exempla laudatorum principum, diligenter depromerem iuxta ingenii proprii facultatem, principium, progressum et consummationem operis ex illius expectans auxilio qui est Rex regum et Dominus dominantium, per quem reges regnant, Deus magnus Dominus, et rex magnus super omnes deos.*

³⁰⁵ Siehe dazu Kapitel 2.2.

³⁰⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Si igitur regimen iniustum per unum tantum fiat qui sua commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subiectae, talis rector tyrannus vocatur nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit [...].* Die anderen drei Okkurrenzen von *tyrannus* in diesem Kapitel dienen dazu, die schlechten Regierungen der Demokratie und der Oligarchie als Variationen der Tyrannis zu beschreiben.

³⁰⁷ Darüber reden zu müssen, was denn nun eigentlich mit dem „König“ gemeint sei, zeigt die fehlende Selbstverständlichkeit und die daraus folgende neue Begründungsbedürftigkeit dieses Konzepts. Ein König ‚ist‘ nicht einfach nur, sondern er ‚soll sein‘. Hier zeigt sich der zwischen deskriptiver und normativer Ausrichtung schwankende Stil von Fürstenspiegeln. Durch die Diskussion von Alternativen und Idealzuständen wird die inhärente kritische Stoßrichtung eines solchen Textes betont.

auf einen erstreckt, so wird dieser bezeichnenderweise König genannt.³⁰⁸ Ein solcher *rex* wird dabei von Thomas metaphorisch einerseits mit dem *pastor*,³⁰⁹ andererseits mit dem *paterfamilias* verglichen,³¹⁰ da er mit diesen die Sorge für eine ihm anvertraute Gemeinschaft teilt, wobei er deren Wohl und nicht sein eigenes verfolge. Auch hier wird die definitorische Absicht deutlich, die sich besonders im zusammenfassenden Schlusssatz des Kapitels zeigt: „König ist derjenige, welcher die Menge einer einzelnen Stadt oder eines Gebietes und wegen des Gemeinwohls regiert.“³¹¹

Im Vergleich dazu werden nun kurz die beiden Schwerpunkte behandelt, welche vor allem den Tyrannen und die Tyrannis und ihr Verhältnis zu König und Königtum in den Mittelpunkt rücken, zunächst Kapitel I,3-I,6, danach I,10-I,12. Das Kapitel I,3 ist gänzlich dem Tyrannen gewidmet und zeichnet ein sehr deutliches Bild, wobei Thomas sich erst aristotelischer Argumente bedient, ehe er in der zweiten Hälfte stärker biblische Motive und Beispiele einfließen lässt und beide miteinander verschränkt. Die Einleitung mit der definitorischen Gegenüberstellung von guter Königsherrschaft und schlechter Tyrannis endet mit dem Satz: „Dass aber die Königsherrschaft die beste Regierung ist, ist zuvor gezeigt worden; wenn also die beste der schlechtesten gegenübergestellt wird, ist es notwendig so, dass die Tyrannis die schlechteste ist.“³¹²

Der folgende Abschnitt beschäftigt sich mit dem Phänomen, dass vereinigte Kraft (*virtus*)³¹³ am wirksamsten auf ein Ziel hinwirke. Deshalb sei die vereinte Kraft, die das Schlechte will, am schädlichsten. Dies gipfelt in der Schlussfolgerung: „Die Tyrannis ist ein größerer Schaden als die Oligarchie, die Oligarchie aber als die Demokratie.“³¹⁴ Im anschließenden Vergleich in Bezug auf die Hinwendung oder Abkehr vom Gemeinwohl wird über die Tyrannis geurteilt: „die Regierung des Tyrannen aber ist die ungerechteste.“³¹⁵ Schließlich fällt auch nach dem Vergleich mit Naturphänomenen, bei denen die Schönheit immer nur eine einzige Ursache habe, das Urteil eindeutig aus: „Unter den ungerechten Regierungen ist die Demokratie am tolerierbarsten, am schlechtesten aber

³⁰⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Si vero iustum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex vocatur [...].*

³⁰⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus qui praesit, et quod sit pastor bonum commune multitudinis et non suum quaerens.*

³¹⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, autonomasice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex, sed paterfamilias dicitur, habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges patres populorum nominantur.*

³¹¹ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: [...] *rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae et propter bonum commune regit [...].*

³¹² Ebd., Lib. 1, Cap. 3: *Quod autem regnum sit optimum regimen, ostensum est prius; si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum.*

³¹³ Die Semantik von *virtus* ist hier gänzlich der Bedeutungsebene der Tugend entkleidet und bedeutet Kraft/Wirkmacht. Befunde dieser Art zeigen, dass eine bloße quantitative Betrachtung der Wortverteilungen zur Analyse von Texten nicht ausreicht.

³¹⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 3: *Magis igitur est noxia tyrannis quam oligarchia, oligarchia autem quam democratia.*

³¹⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 3: [...] *regimen igitur tyranni est iniustissimum.*

die Tyrannis.³¹⁶ Durch diesen rhetorisch geschickten Aufbau mit vier Abschnitten, die jeweils in einem einprägsamen negativen Satz enden, wird das Bild des Tyrannen als schlechtester Herrscher deutlich konturiert.

Dieses klare Urteil ändert sich auch in der zweiten Hälfte des Kapitels zunächst nicht, da Thomas dem Tyrannen zuschreibt, aktiv gegen all das vorzugehen, was den weltlichen Herrschern auferlegt ist: Ihre Untertanen würden bewusst gegeneinander aufgehetzt, um so Frieden und Eintracht zu verhindern.³¹⁷ Sie sorgten sich auch nicht um deren Erziehung zur Tugend, ja sie verhinderten deren Bildung bewusst, damit die Untertanen kleinmütig blieben und so die Macht der Tyrannen nicht gefährden mögen.³¹⁸ Diese erschienen so kaum noch menschlich, weshalb „sich die Menschen vor dem Tyrannen so wie vor den grausamen Bestien verbergen, und es scheint dasselbe, dem Tyrannen unterworfen und der wütenden Bestie vorgeworfen zu werden.“³¹⁹ Die Tyrannei wird in diesem Kapitel I,3 als eindeutig schlechte Herrschaftsform vorgestellt, die in allem das genaue Gegenteil vom Königtum darstellt, das Thomas in den vorausgehenden Kapiteln noch recht allgemein als die beste Regierung identifiziert hatte.

Das folgende Kapitel I,4 bietet für das Wesen des Tyrannen und der Tyrannei nur wenig Informationen. Thomas dient es dazu, das Problem zu entfalten, welchem er sich im Folgenden zuwendet: Wenn nun sowohl die beste und die schlechteste Regierung von einem ausgeführt werden, wie kann man dann vermeiden, dass die gewünschte Königsherrschaft in eine Tyrannei umschlägt? Effektiv werden zu Beginn und zum Ende des Kapitels die *malitia* und die *saevitas* der Tyrannis, der *dignitas* der Königsherrschaft gegenübergestellt,³²⁰ während im Hauptteil des Kapitels am Beispiel der römischen Geschichte von der Zeit der Könige über die Republik bis hin zur Kaiserherrschaft die

³¹⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 3: *Inter iniusta igitur regimina tolerabilius est democratia, pessimum vero tyrannis*

³¹⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 3: [...] *tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque hiis aliena virtus formidolosa est. Conantur igitur praedicti tyranni ne ipsorum subditi virtuosus effecti magnanimitatis concipiant spiritum et eorum iniquam dominationem non ferant. Conantur etiam ne inter subditos amicitiae foedus firmetur et pacis emolumento ad invicem gaudeant, ut sic, dum unus de altero non confidit, contra eorum dominium aliquid moliri non possint. Propter quod inter ipsos subditos discordias seminant, exortas nutriunt, et ea quae ad confederationes hominum pertinent ut connubia et convivia prohibent, et caetera huiusmodi per quae inter homines solet familiaritas et fiducia generari. Conantur etiam ne potentes aut divites fiant, quia de subditis secundum suae malitiae conscientiam suspicantes, sicut ipsi potentia et divitiis ad nocendum utuntur, ita timent ne potentia et divitiae subditorum eis nociva reddantur.*

³¹⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 3: *Ex hoc autem contingit ut, dum praesidentes, qui subditos ad virtutes inducere deberent, virtuti subditorum nequiter invident et eam pro posse impediunt, sub tyrannis pauci virtuosus inveniuntur. [...] Naturale etiam est ut homines sub timore nutriti in servilem degenerent animum et pusillanimes fiant ad omne virile opus et strenuum: quod experimento patet in provinciis quae diu sub tyrannis fuerunt [...].*

³¹⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 3: [...] *a tyrannis se abscondunt homines sicut a crudelibus bestiis, idemque videtur tyranno subici et bestiae saevienti substerni.*

³²⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 4: *Quia igitur optimum et pessimum regimen existit in monarchia, id est principatu unius, multis quidem propter tyrannorum malitiam redditur regia dignitas odiosa; quidam vero dum regimen regni desiderant, incidunt in saevitas tyrannorum, rectoresque quam plures tyrannidem exercent sub praetextu regis dignitatis. [...] Utrinque igitur pericula imminet, sive dum timetur tyrannus evitetur regis optimum regimen, sive dum hoc desideratur potestas regia in malitiam tyrannicam convertatur.*

Vor- und Nachteile der verschiedenen Regierungsformen sowie die Ursachen für deren Wandel kurz dargestellt werden.

Diese bislang eindeutigen Urteile über die Tyrannis und das Königtum werden in den nun folgenden Kapiteln jedoch differenziert. Wie bereits gesehen, stellt Thomas die These auf, dass „aus einer Alleinherrschaft,³²¹ die in Tyrannei verwandelt wird, ein geringeres Übel folgen wird als aus einer Herrschaft mehrerer Optimaten, wenn diese verdorben wird.“³²² Im weiteren Verlauf des Kapitels betont Thomas, dass eine Tyrannei häufiger aus der Regierung von mehreren als aus der Regierung eines einzelnen entstehe.³²³ Hier zeigen sich auch wieder Hinweise auf die Differenzierbarkeit innerhalb von Regierungsformen: Thomas schränkt die bisher eindeutigen Urteile über die Tyrannis ein: „das Gut [des Friedens] werde nicht beseitigt, sondern nur irgendwelche Güter einzelner Menschen behindert, außer es gäbe ein Übermaß der Tyrannei, welches in der ganzen Gemeinschaft wüte.“³²⁴ Die Wendung vom „Übermaß der Tyrannei“, welche „unter den schlechten Regierungen den höchsten Rang einnehme“ wird wenig später nochmals wiederholt.³²⁵ Ähnlich wie die Formulierung von den „grausamsten Tyrannen“, zeigt dieser Wortgebrauch, dass es für Thomas offensichtlich sehr schlimme und weniger schlimme Tyrannen gibt. Seine scharfen Urteile, die er bis zu dorthin gefällt hat, gelten also offensichtlich nur für die schlimmste Form.³²⁶

Auch in Kapitel I,6, in dem es darum geht, ob und wie ein Tyrann abgesetzt werden kann, findet sich dieses Bemühen um Differenzierung. Einerseits wird die Tyrannis weiterhin als schlimmste Regierungsform bezeichnet, andererseits wird auch hier darauf verwiesen, dass es Formen einer weniger schlimmen Tyrannei gebe, die aus verschiedenen Gründen toleriert werden sollte: „wenn es nicht zu einem Übermaß der Tyrannei komme, ist es nützlicher, eine mildere Tyrannei eine Zeit zu erdulden.“³²⁷ Erst der *intolerabilis excessus tyrannidis*, könne es nahelegen, gegen die Regierung vorzugehen. Die Einzelheiten über das Vorgehen gegen die Tyrannen sind hier nicht von Interesse, festzuhalten bleibt, dass im ersten Schwerpunkt, in dem es um die tyrannische Regierung ging,

³²¹ Er verwendet lediglich zweimal *monarchia*. Hier und zu Beginn des vorherigen Kapitels (s. Anm. 320). Beide Male steht es neutral und wörtlich übersetzt für „Alleinherrschaft“. Indem er statt *monarchia* den Begriff *regnum* nutzt, löst er sich vom aristotelischen Sprachgebrauch und bindet die geläufige Semantik für das Königtum in seine Argumentation ein.

³²² Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Ex monarchia autem, si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum quando corrumpitur.*

³²³ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: [...] *non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum quam unius, sed forte frequentius.*

³²⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: [...] *bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis quod in totam communitatem desaeuiat.*

³²⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: [...] *excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens [...].*

³²⁶ Dieser Befund ergänzt die Ergebnisse des vorangegangenen Kapitels.

³²⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 6: [...] *si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus [...].*

zunächst normativ von einer reinen, schlechten Form in Anlehnung an die aristotelische Verfassungslehre die Rede war. Im weiteren Verlauf der Argumentation wurde von Thomas begonnen, in schlimme und weniger schlimme Formen der Tyrannis zu differenzieren, die dann auch zu erdulden seien, weil andernfalls entweder ein schlimmeres Übel folgte³²⁸ oder weil der Tyrann nach dem Willen Gottes eingesetzt worden ist, um das Volk zu strafen.³²⁹

Nachdem die ‚Idealtypen‘ eines Königs und eines Tyrannen verglichen worden sind, Maßstäbe zu deren Beurteilung entwickelt und Maßnahmen erwogen wurden, wie man von außen darauf hinwirken kann, dass es nicht zu einer tyrannischen, sondern zu einer guten Königsherrschaft komme, wendet sich Thomas nun den intrinsischen und extrinsischen Motivationen der Herrscher und deren Auswirkungen auf ihr Handeln zu. In den Kapiteln I,7-I,9 geht es dabei um den König, dessen Pflichten, seine Voraussetzungen, die Ansprüche seines Amtes und die Ziele, welche mit der Übernahme dieses Amtes verbunden sein können.

Zunächst stehen in Kapitel I,7 allerdings noch allgemeinere Erwägungen über die Motivationen von Herrschern im Vordergrund. Dabei fällt die signifikante Häufigkeit von *princeps* in diesem Kapitel auf. *Princeps* ist für Thomas, ähnlich wie *principatus*, ein neutraler Ausdruck für denjenigen, der an der Spitze steht, er kann sich als König erweisen oder als Tyrann, er kann auch als Sammelbegriff für beide verwendet werden.³³⁰ Zwar mag die in diesem Kapitel vorherrschende Auseinandersetzung mit antiken Texten diese Wortwahl begünstigt haben. Dies genügt jedoch nicht als Erklärung. Vielmehr geht es Thomas um allgemeine Erwägungen über die Motivationen von Herrschern, um die Auswirkungen, welche diese auf deren Verhalten haben, sowie um den Mechanismus von angemessener Amtsführung und Belohnung. Das Motiv der Belohnung ist für die drei hier analysierten Kapitel prägend, was durch das Vorkommen von 35 der insgesamt 39 Okkurrenzen von *praemium* unterstrichen wird.

³²⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 6: *Potest enim contingere ut qui contra tyrannum agunt praevalere non possint, et sic provocatus tyrannus magis desaeriat. Quod si praevalere quis possit adversum tyrannum, ex hoc multotiens proveniunt gravissimae dissensiones in populo, sive dum in tyrannum insurgitur, sive post deiectionem tyranni dum erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes. Contingit etiam interdum ut, dum alicuius auxilio multitudo expellit tyrannum, ille potestate accepta tyrannidem arripit, et timens pati ab alio quod ipse in alium fecit, graviore servitute subditos opprimit. Sic enim in tyrannide solet contingere ut posterior gravior fiat quam praecedens, dum praecedentia gravamina non deserit et etiam ipse ex sui cordis malitia nova excogitat.*

³²⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 6: *Sed ut hoc beneficium populus a Deo consequi mereatur, debet a peccatis cessare, quia in ultionem peccati divina permissione impii accipiunt principatum, dicente Domino per Oseae [Hos. 13,11]: „Dabo tibi regem in furore meo“; et in Iob dicitur [Hiob 34,30] quod „regnare facit hominem ypocritam propter peccata populi“. Tollenda est igitur culpa ut cesset tyrannorum plaga.*

³³⁰ Dieser Befund relativiert die starke Deutung von UBL, Concept 2011, hier S. 271. Vgl. auch oben FN 293.

In Kapitel I,7 geht Thomas ganz in scholastischer Manier von einem Problem aus, das er im Folgenden durch Argument und Gegenargument (*sic et non*)³³¹ diskutiert:

„Weil es nun aber gemäß den vorgenannten Dingen die Aufgabe des Königs ist, das Gut der Menge zu suchen, scheint das Amt des Königs zu beschwerlich, außer ihm komme irgendein eigenes Gut aus diesem zu. Es ist daher nötig zu bedenken, welche Belohnung für einen guten König angemessen sei.“³³²

Mögliche Belohnungen wären Ruhm und Ehre, welche die Herrscher zu erwarten hätten. Unter Verweis auf Cicero³³³ und Aristoteles³³⁴ scheint dies zunächst die Antwort auf die Frage zu sein. Der Tyrannenbegriff dagegen lässt sich aus diesem Kapitel nicht weiter konturieren, sieht man von der als Gegenposition präsentierten Meinung des Aristoteles ab, nach der sich ein Fürst, dem nicht genügend Ehre und Ruhm zuteilwerde, zu einem Tyrannen wandle, weil er in diesem Fall andere weltliche Vergnügungen verfolge und so die Untertanen beraube und ihnen Unrecht tue.³³⁵

Doch wie schon in der Einleitung bemerkt, steht in den hier untersuchten Kapiteln das Königtum im Mittelpunkt der Überlegungen. Der Haupteinwand also gegen die Meinung, dass der angemessene Lohn für die Könige Ruhm und Ehre sei, ist deren Vergänglichkeit. Als Belohnungen für ein so wichtiges Amt seien diese also letztlich zu gering und würden außerdem die Gefahr bergen, dass die Gier nach ihnen die Fürsten der Seelengröße beraube. Deshalb könnten sie nicht der angemessene Lohn sein: „Nichts ziemt sich mehr für den Fürsten, der eingesetzt wurde, um große Dinge zu vollbringen, als Größe der Seele; der Lohn menschlicher Ehre ist daher dem Amt des Königs nicht ziemlich.“³³⁶ Da Ruhm außerdem etwas sei, was denen zuteilwerde, die ihn nicht suchten, würde dies zu dem Paradoxon führen, dass diejenigen, welche für das

³³¹ Der Verlauf der Argumentation dieses Kapitels mag exemplarisch für ein solches Vorgehen stehen: Das Argument für diesen Sachverhalt wurde zunächst den Autoritäten Cicero und Aristoteles zugeschrieben, die folgenden Gegenargumente wurden wiederum mit philosophischen, biblischen und historischen Argumenten widerlegt. Am Ende wird eine Harmonisierung bzw. eine neue Deutung des Eingangsarguments versucht.

³³² Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 7: *Quoniam autem secundum praedicta regis est bonum multitudinis quaerere, nimis videretur onerosum regis officium nisi ei aliquod proprium bonum ex hoc proveniret. Oportet igitur considerare quale sit boni regis conveniens praemium.*

³³³ Die angesprochene Stelle *principem civitatis esse alendum gloriae* ist allerdings nur bei Augustinus überliefert, der in *De civitate Dei* V,13 auf *De republica* V,7 verweist.

³³⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, V,10 (1134b,7).

³³⁵ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 7: *Quibusdam igitur visum est regis praemium non esse aliud quam honorem et gloriam, unde et Tullius in libro De republica [nach Augustinus, De civitate Dei V,13, nicht bei Cicero] definit principem civitatis esse alendum gloria; cuius rationem Aristoteles in libro Ethicorum [unklar] assignare videtur, quia princeps cui non sufficit honor et gloria consequenter tyrannus efficitur. Inest enim animis omnium ut proprium bonum quaerant; si ergo contentus non sit princeps gloria et honore, quaerit voluptates et divitias, et sic ad rapinas et subditorum iniurias convertitur.* Diese den Tyrannen zugeschriebene Eigenschaft wird im folgenden Abschnitt über den Vergleich zwischen König und Tyrann noch eine größere Rolle spielen.

³³⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 7: *Nibil autem principem qui ad magna peragenda instituitur, magis decet quam animi magnitudo; est igitur incompetens regis officio humanae gloriae praemium.*

Amt geeignet wären, es nicht annähmen oder, wenn sie es annähmen, dann ohne Lohn blieben.³³⁷

Eine weitere Gefahr stelle die Heuchelei dar, welche dann zum Tragen komme, wenn die Herrscher nur Tugenden vortäuschten, statt diese wirklich zu besitzen, um so Ruhm und Ehre zu gewinnen. An dieser Stelle versucht Thomas nun in einer Schlussfolgerung die Ausgangsposition des Aristoteles argumentativ zu retten, indem er sagt, dass es trotzdem immer noch besser sei, die Fürsten bemühten sich um Ruhm und Ehre, da sie so weniger Schlechtes tun würden. „Da also nur wenige zur wahren Tugend gelangen, scheint es erträglicher, wenn diejenigen zur Regierung gelangten, die wohl das Urteil der Menschen fürchtend wenigstens von den offensichtlichen Übeln abgehalten werden.“³³⁸ Für die gute Herrschaft solle der König, wie Thomas abschließend mit Aristoteles fordert,³³⁹ Ruhm und Ehre zwar nicht anstreben, diese solle ihm von den Menschen dennoch erwiesen werden, denn „dieses scheint nämlich unter allen weltlichen Dingen ein Hervorragendes zu sein, dass dem Menschen von den Menschen Zeugnis über die Tugend gegeben werde.“³⁴⁰

Nachdem Ruhm und Ehre als Lohn für die gute Herrschaft ausgeschlossen worden sind, geht es in Kapitel I,8 nun darum, eine angemessene Alternative zu finden. Die häufigen Kookkurrenzen zu *rex* (23) sind *beatitudo* (4)/*beatus* (8), *minister* (5)/*ministerium* (2),³⁴¹ *homo* (15), *praemium* (16) und *virtus* (4). Auffällig ist ebenfalls, dass die Gebrauch von *princeps* stark abgenommen hat. Dieser Terminus wird nur noch zweimal in je einem Zitat verwendet. In diesem Kapitel wird also eindeutig Bezug auf den König genommen, es geht nicht mehr um allgemeine Erwägungen. Ein wichtiges Element der Überlegungen in diesem Kapitel ist der deutlichere Bezug auf Gott. Der König wird unter Verweis auf charakteristische Bibelstellen wie dem 13. Kapitel des Römerbriefes als Diener Gottes (*minister Dei*) vorgestellt, der von diesem den Lohn zu erwarten habe, so wie eben ein Diener den Lohn von seinem Herrn bekomme.³⁴²

³³⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 7: *Si igitur hoc solum praemium statuatur principibus, sequetur bonos viros non assumere principatum, aut si assumpserint impraemiatos esse.*

³³⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 7: *Paucis igitur ad veram virtutem pervenientibus, tolerabilius videtur si praeferatur ad regimen qui, vel iudicium hominum metuens, saltem a malis manifestis retrahitur.*

³³⁹ Thomas zitiert hier ohne näher Angaben aus der Ethik, möglicherweise bezieht er sich auf Aristoteles, Nikomachische Ethik, IV,7-8 (1123a,35-1125a,15).

³⁴⁰ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 7: *Hoc enim inter omnia terrena videtur esse praecipuum, ut homini ab hominibus testimonium de virtute reddatur.* Mit diesem Gedanken vollzieht Thomas den dialektischen Charakter von Ruhm und Ehre nach, der in dem Moment nicht mehr angemessen ist, wenn man ihn anstrebt und sich an ihm erfreut. Dennoch soll er dem guten Herrscher aufgrund seiner besonderen Qualität als „Hervorragendes unter den weltlichen Dingen“ erwiesen werden.

³⁴¹ *Beatus* tritt mit 8 von 9 Okkurrenzen, *beatitudo* mit 4 von 18, *minister* mit 5 von 11, *ministerium* mit 2 von 2 auf.

³⁴² Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *Est autem conveniens ut rex praemium expectet a Deo. Minister enim pro suo ministerio praemium expectat a domino [...].*

Die Frage ist aber, welcher Art der Lohn ist, den die Könige von Gott zu erwarten haben. Es gebe zwar auch weltliche Güter als Belohnung, doch da auch die Tyrannen diese zuweilen von Gott bekämen, wenn sie seinen Zielen dienen, könne dies nicht der entscheidende Lohn sein. Dieser sei vielmehr ein ewiger Lohn.³⁴³ Thomas begründet dies nicht nur mit verschiedenen Bibelzitatzen, sondern auch mit philosophischen Argumenten, die er aus der Ethik entnommen hat und die auf die eingangs gemachten Überlegungen zum Ziel von Herrschaft Bezug nehmen: „Wenn aber gut zu handeln das Werk der Tugend ist, das Werk des Königs es aber ist, die Untergebenen gut zu regieren, wird dies auch der Lohn des Königs sein, dass er ihn glücklich machen möge.“³⁴⁴ Dies ist die Ausgangssituation, die von Thomas rhetorisch ausgearbeitet diskutiert wird. Zudem führt er an dieser Stelle erstmals als Lohn des tugendhaften Lebens die religiös konnotierte *beatitudo* ein. Das bei Aristoteles ursprünglich weltliche Konzept des Glücks (*eudaimonia, felicitas*) wird so mit einer überirdischen Perspektive versehen.

Da das Glück ein vollkommenes Gut sei, es auf der Erde aber keine vollkommenen Güter gebe, so müsse es ein Ziel sein, welches außerhalb der Erde zu verorten sei: „Und deshalb kann nicht irgendetwas Weltliches glücklich machen, sodass es ein angemessener Lohn des Königs sein könne.“³⁴⁵ Diese Schlussfolgerung bildet nun ein wiederkehrendes Motiv der Argumentation, welches durch steigernde, ausführlichere Formulierungen weiter verstärkt wird: „[...] es gibt nichts Weltliches, was den Menschen glücklich machen könne, und irgendetwas Weltliches ist kein ausreichende Lohn des Königs“³⁴⁶ und „es ist aber nicht irgendetwas anderes erschaffen worden, was den Menschen glücklich mache und dem König als Lohn zugesprochen werden könne.“³⁴⁷ Die durch eine solche Klimax erzeugte Spannung wird am Ende dieser Argumentationskette aufgelöst und den rhetorischen Aufbau effektiv auf Gott verwiesen: „allein Gott ist es, der das Verlangen des Menschen stillen, den Menschen glücklich machen und dem König ein geeigneter Lohn sein kann.“³⁴⁸

³⁴³ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *Si ergo reges iniquos contra Dei hostes pugnantes, licet non intentione serviendi Deo sed sua odia et cupiditates exequendi, tanta mercede Dominus remunerat ut eis de hostibus victoriam tribuat, regna subiciat et spolia diripienda proponat, quid faciet bonis regibus qui pia intentione populum Dei regunt et hostes impugnant? Non quidem terrenam sed aeternam eis mercedem promittit [...].*

³⁴⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *Si autem bene operari virtutis est opus, regis autem opus est bene regere subditos, hoc etiam erit praemium regis quod eum faciet beatum.,*

³⁴⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *Neque igitur terrenum aliquid beatum facere potest, ut possit esse regis conveniens praemium.*

³⁴⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *[...] nihil igitur terrenum est quod hominem possit beatum facere, neque igitur terrenum aliquid est praemium regis sufficiens.*

³⁴⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *Sed nec aliud aliquid creatum est quod hominem beatum faciat et possit regi decerni pro praemio.*

³⁴⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *solus igitur Deus est qui hominis desiderium quietare potest et facere hominem beatum et esse regi conveniens praemium.*

Abschließend werden die im vorigen Kapitel diskutierten Belohnungen Ruhm und Ehre unter diesen neuen Gesichtspunkten als adäquate Ziele umdefiniert: „Auf diese Weise kann man es daher billigen, dass der Lohn des Königs Ruhm und Ehre sei.“³⁴⁹ Damit sei nämlich die Ehre gemeint, welche ein Mensch als „Mitbürger der Heiligen“ und „Hausgenosse Gottes“ genieße, wenn er „unter die Söhne Gottes gezählt“ und als „Erbe des himmlischen Königreiches“ angesehen werde.³⁵⁰ Auch der Ruhm soll nun als das verstanden werden, was aus dem „Zeugnis des innersten Gewissens“ komme und „durch das Zeugnis Gottes bestätigt werde“.³⁵¹

In Kapitel I,9 nun, dem letzten Kapitel dieses Sinnabschnitts, lautet die Ausgangsfrage: Was aber können die Könige in besonderer Weise als Lohn für ihre gute Amtsführung erwarten? Schließlich sind diese den Menschen in besonderer Weise vorgezogen und müssen ein hohes Maß an Tugend aufweisen, wenn sie an der Stelle Gottes die Menschen regieren. Das Grundmotiv der folgenden Ausführungen bildet die Formel: „Wenn nämlich der Lohn der Tugend die Glückseligkeit ist, folgt daraus, dass der größeren Tugend ein größerer Grad an Glückseligkeit geschuldet wird.“³⁵² Mit diesen Überlegungen entfernt Thomas sich von der aristotelischen Philosophie. Eine Hierarchisierung der Glückseligkeit als Ziel des tugendhaften irdischen Lebens ist bei Aristoteles nicht vorgesehen. Indem Thomas diese aber über die Semantik der *beatitudo* ins Jenseits verlagert, kann er auch abgestufte Formen in seine Argumentation einbeziehen. Dieser Gedanke ist dem Christentum nicht fremd, denkt man etwa an die Hierarchie der Engelschöre oder die herausgehobene Position der Heiligen. Für die Frage nach der Semantik des Königtums führt dies zu einer wichtigen Konsequenz: „Es ist daher von herausragender Tugend, das Amt des Königs gut auszuüben: es wird ihm daher ein herausragender Lohn in der Glückseligkeit (*beatitudo*) geschuldet.“³⁵³ In diesem schlussfolgernden Satz am Ende des einleitenden Abschnitts zeigt sich die gegenseitige enge Beziehung der wichtigsten Kookkurrenzen zu *rex*, die in diesem Kapitel von Bedeutung sind: *officium*, *beatitudo*, *virtus* und *praemium*.

Ähnlich wie im vorherigen Kapitel beschließt Thomas die folgenden Argumentationen jeweils mit einer Variation des gleichen Arguments. Der Analogiebeweis, der mit

³⁴⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *Sic igitur verificari potest quod regis praemium sit honor et gloria.*

³⁵⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *Quis enim mundanus et caducus honor huic bonori similis esse potest, ut homo sit civis sanctorum et domesticus Dei, et inter Dei filios computatus haereditatem regni caelestis assequatur cum Christo?*

³⁵¹ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: [...] *ex interioris conscientiae testimonio prodit et Dei testimonio confirmatur [...].*

³⁵² Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Si enim beatitudo virtutis est praemium, consequens est ut maiori virtuti maior gradus beatitudinis debeatur.*

³⁵³ Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Est igitur excellentis virtutis bene regium officium exercere: debetur igitur ei excellens in beatitudine praemium.*

Beispielen aus der Wissenschaft, dem Handwerk und dem Kriegswesen zeigen will,³⁵⁴ dass das planende Element größere Bedeutung habe, als das der Planung folgende, endet mit der Formulierung: „Daher ist der König des größeren Lohns würdig, wenn er die Untergebenen gut lenkt, als irgendeiner der Untergebenen, wenn er sich unter dem König gut verhält.“³⁵⁵ Im Anschluss daran ergänzt Thomas diesen Gedanken um die Vorstellung, dass man mit größerer Tugend auch ein größeres tugendhaftes Werk vollbringen könne. Und auch diesen Aspekt bezieht er auf den König: „Es erstreckt sich aber auf das Amt des Königs, dass er für das Gut der Menge eifrig sorgt; man schuldet dem König für die gute Regierung größeren Lohn als dem Untergebenen für die rechte Handlung.“³⁵⁶ Dieses gelte auch, wenn man konkrete gute Handlungen in den Blick nehme:³⁵⁷

„Um wieviel mehr ist daher derjenige von den Menschen zu loben und von Gott zu belohnen, der es schafft, dass eine ganze Provinz sich des Friedens erfreut, der Gewalt zügelt, der Gerechtigkeit schützt und durch seine Gesetze und Vorschriften bestimmt, was von den Menschen zu tun sei.“³⁵⁸

Die Größe der königlichen Tugend lasse sich mit der göttlichen Tätigkeit in der Welt vergleichen. Nun biblische Zitate hinzuziehend, schließt Thomas mit der Feststellung:

„Aber wenn gemäß dem Satz des Weisen [Sir. 13,19] ‚jedes Lebewesen das ihm ähnliche liebt‘, hat demgemäß das Verursachte irgendeine Ähnlichkeit mit der Ursache, daraus folgt daher, dass gute Könige von Gott sehr erwünscht sind und von ihm besonders belohnt werden.“³⁵⁹

In einem Einschub geht er daraufhin der Frage nach, warum denn die Könige eine besondere Tugend in ihrem Amt benötigen, sieht man einmal von der besonderen Größe

³⁵⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *In speculativis enim maius est veritatem docendo aliis tradere, quam ab alio traditam capere posse; in artificis etiam maior estimatur maiori que conducitur praemio architector qui aedificium disponit, quam artifex qui secundum eius dispositionem manualiter operatur; et in rebus bellicis maiorem gloriam de victoria consequitur prudentia ducis quam militis fortitudo.*

³⁵⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Est igitur rex maiori praemio dignus si bene subiectos gubernaverit, quam aliquis subditorum si sub rege bene se habuerit.*

³⁵⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Pertinet autem ad regis officium ut bonum multitudinis studioso procuret; maius igitur praemium debetur regi pro bono regimine, quam subdito pro recta actione.*

³⁵⁷ Im folgenden Zitat wird *rex* nicht als Terminus erwähnt, aber als Konzept aufgerufen. Vollständig lassen sich solche onomasiologischen Konzepte mit der hier verwendeten semasiologisch-orientierten Methode nicht erfassen. Wie sich hier jedoch zeigt, bietet die Kombination des Einsatzes von digitalen Werkzeugen und herkömmlichen hermeneutischen Zugängen die Möglichkeit, auch diese Stellen zu finden und zu bearbeiten. Es ist vielleicht möglich, aber nicht sinnvoll in einem Text Konzepte nur zu umschreiben ohne die konkreten Termini zu nutzen. Deshalb kann man auch mit einiger Sicherheit davon ausgehen, dass man zumindest die größten Teile der für eine Fragestellung wichtigen Passagen mittels eines semasiologischen Vorgehens erfasst.

³⁵⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Quanto igitur magis laudandus est ab hominibus et praemiandus a Deo, qui totam provinciam facit pace gaudere, violentias cohibet, instituta servat, et disponit quid sit agendum hominibus suis legibus et praeceptis.*

³⁵⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Sed si secundum Sapientis [Sir. 13,19] sententiam, „omne animal diligit simile sibi“, secundum quod causae similitudinem aequaliter habent causata, consequens igitur est bonos reges Deo esse acceptissimos et ab eo maxime praemiandos.*

der Aufgabe ab. Seine Antwort ist nun, dass die Verlockungen, vom rechten Weg abzuweichen, immer größer werden, je mehr man sich der Spitzenposition in einem Gemeinwesen nähert.³⁶⁰ Nicht zufällig ist in dieser Passage auch nicht von *rex* die Rede, sondern vom *princeps*. Dieses Muster ist bereits aus den vorhergehenden Kapiteln bekannt, geht es hier doch um allgemeine Erwägungen über diejenigen, die an der Spitze eines Gemeinwesens stehen und Verlockungen wie Macht und Geld ausgesetzt sind: „Diese Schwierigkeit, die den Fürsten daher im Hinblick auf das richtige Handeln droht, macht sie des größeren Lohns würdig.“³⁶¹ Zusammenfassend bringt Thomas das stärkste Argument für seine hier diskutierte These: „nicht nur durch die Vernunft werde aber gezeigt, dass den Königen ein herausragender Lohn geschuldet werde, sondern es werde auch durch die göttliche Autorität bekräftigt.“³⁶²

Die Konzepte von König und Tyrann als Gegenbilder werden dann am Ende des ersten Buches weiter konturiert. Das Thema des Kapitels I,10 sind die unterschiedlichen Arten von Belohnungen, welche Tyrannen und Könige zu erwarten haben. Der Fokus dieses Kapitels liegt stärker auf dem Tyrannen. Der König wird ihm punktuell gegenübergestellt. Dieses Verhältnis wird auch in der Zahl der jeweiligen Okkurrenzen deutlich (*tyrannus* 25, *tyrannis* 4; *rex* 12, *regnum* 1).

Zu Beginn des Kapitels werden schon eingeführte Charakteristika des Tyrannen, wie die schlechte Regierung durch Missachtung der Gerechtigkeit³⁶³ oder Grausamkeit³⁶⁴ um weitere ergänzt. Die entscheidenden Kookkurrenzen sind zunächst die weltlichen Güter und Annehmlichkeiten (*terrena commoda; parvis et temporalibus bonis; temporalia commoda*), welche den höchsten und ewigen Gütern (*maxima et sempiterna bona*) gegenübergestellt werden. Dem Tyrannen, der um jeden Preis nach weltlichen Gütern strebe, gingen die ewigen Güter verloren, da er seine Pflichten als König vernachlässige, er keine Gerechtigkeit übe und er deshalb keine Belohnung von Gott zu erwarten habe. Tyrannen seien daher dumm oder ungläubig.³⁶⁵ Mit einer vor allem für die folgenden drei Kapitel charakteristischen Wendung schließt Thomas diesen Abschnitt ab: „Es ist aber hinzuzufü-

³⁶⁰ Das Sprichwort *principatus virum ostendit*, welches an dieser Stelle zitiert wird, geht wohl auf Aristoteles, Nikomachische Ethik, Kap.V,3 (1130a) zurück. Auf dieses Motiv wird in der politischen Theorie in diesem Zusammenhang immer wieder zurückgegriffen.

³⁶¹ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 9: *Ipsa igitur difficultas quae principibus imminet ad bene agendum, eos facit maiori praemio dignos [...]*.

³⁶² Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Non autem solum ratione ostenditur quod regibus excellens praemium debeat, sed etiam auctoritate divina firmatur.*

³⁶³ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *E contra vero tyranni, quia propter quaedam terrena commoda iustitiam deserunt, tanto privantur praemio quod adipisci poterant iuste regendo.*

³⁶⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Nec est alicuius tyranni tanta crudelitas ut amicitia non delectetur.*

³⁶⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *E contra vero tyranni, quia propter quaedam terrena commoda iustitiam deserunt, tanto privantur praemio quod adipisci poterant iuste regendo. Quam autem stultum sit pro huiusmodi parvis et temporalibus bonis maxima et sempiterna perdere bona, nullus nisi stultus aut infidelis ignorat.*

gen, dass auch diese weltlichen Annehmlichkeiten, derentwegen die Tyrannen die Gerechtigkeit vernachlässigen, den Königen mehr als Lohn entstehen, solange sie der Gerechtigkeit dienen.³⁶⁶ Thomas macht also aus dem Ziel tyrannischen Handelns, das mit großen Anstrengungen und hohen persönlichen und moralischen Kosten verbunden ist, einen Nebeneffekt guter königlicher Regierung. Diese argumentative Figur bildet ein wiederkehrendes Element der vergleichenden Diskussion von Königsherrschaft und Tyrannis in den hier untersuchten Kapiteln I,10 bis I,12.

Die auf die Einleitung folgende Passage von I,10 verknüpft eine neue Semantik mit Tyrann und König, die fast ausschließlich in diesem Kapitel vorkommt:³⁶⁷ „Zuerst nämlich ist unter den weltlichen Dingen nichts, was der würdigen Freundschaft vorzuziehen zu sein scheint.“³⁶⁸ Es geht um die Freundschaft (*amicitia*) und Liebe (*amor*) zwischen den Menschen, die als wesentliches Element von Herrschaft erscheint.

Wie wird also das Verhältnis zwischen Liebe/Freundschaft und dem Tyrannen/König von Thomas konzeptioniert? Freundschaft und die (freundschaftliche) Liebe wird von Thomas zunächst durch die rhetorische Figur eines Parallelismus verstärkt als wesentliches innerweltliches Ziel vorgestellt:

„Sie ist es nämlich, die die Tugendhaften in einem vereint, die Tugend bewahrt und hervorbringt. Sie ist es, die alle in der Ausführung aller möglichen Handlungen brauchen; [sie ist es,] die weder unter günstigen Umständen ungelegen sich einbringt, noch in widrigen Umständen enttäuscht. Sie ist es, welche die höchsten Vergnügungen herbeibringt, soweit, dass gewisse schöne Dinge ohne Freunde in Überdruß verwandelt werden; die Liebe aber macht jede Widrigkeiten zu Leichtigkeiten und fast zu nichts. Und es gibt keinen Tyrannen von solcher Grausamkeit, dass er durch die Freundschaft nicht erfreut würde.“³⁶⁹

Die Freundschaft erscheint hier als Ziel, das sogar den Tyrannen erfreuen würde, wie Thomas durch die seit der Antike immer wieder überlieferten Geschichte des Tyrannen

³⁶⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Addendum est autem quod etiam haec temporalia commoda, propter quae tyranni iustitiam deserunt, magis ad lucrum proveniunt regibus dum iustitiam servant.*

³⁶⁷ 9 von 10 Okkurrenzen von *amicitia*, 5 von 6 von *amicus* und alle 3 von *amor* finden sich in diesem Kapitel. Die enorme Bedeutung des Bandes der Freundschaft und Liebe zwischen den Menschen in einer *civitas* hat ihren bildlichen Ausdruck im Fresko über die gute Regierung in Siena gefunden, in dem die gleichgroßen Bürger der Stadt mit einem Band in den Händen dargestellt sind, welches die Tugend der *concordia* geknüpft hat. Eine Kurzbeschreibung des Freskos (zur *concordia* und den gleich groß dargestellten Bürgern Sienas siehe S. 61) und einen Überblick über die enorme Literatur zu dessen Interpretation bietet die neuere Publikation von DAGMAR SCHMIDT: Der Freskenzyklus von Ambrogio Lorenzetti über die gute und die schlechte Regierung. Eine danteske Vision im Palazzo Pubblico von Siena [[http://www1.unisg.ch/www/edis.nsf/SysLkpByIdentifer/2656/\\$FILE/dis2656.pdf](http://www1.unisg.ch/www/edis.nsf/SysLkpByIdentifer/2656/$FILE/dis2656.pdf) (zuletzt aufgerufen am 22.1.2015)].

³⁶⁸ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 10: *Primo namque inter mundana omnia nichil est quod amicitiae dignae praefendum videatur.*

³⁶⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Ipsa enim est quae virtuosos in unum conciliat, virtutem conservat atque promovet. Ipsa est quae omnes indigent in quibuscumque negotiis exequentis, quae nec prosperis importune se ingerit, nec deserit in adversis. Ipsa est quae maximas delectationes affert, in tantum ut quaecumque delectabilia in taedium sine amicis vertantur; quaelibet autem aspera, facilia et prope nulla facit amor. Nec est alicuius tyranni tanta crudelitas ut amicitia non delectetur.*

Dionysius und der beiden Freunde Damon und Pythias verdeutlicht.³⁷⁰ Diese Art von Freundschaft sei aber den Tyrannen unmöglich zu erreichen, obwohl sie diese erstrebten, da diese nichts mit ihren Untergebenen gemein hätten, suchten sie doch stets ihr privates Glück und nicht das Gemeinwohl. Gemeinsamkeiten aber seien die Wurzel aller Freundschaft und diese könne es zwischen dem Tyrannen und seinen Untertanen eben nicht geben, vielmehr herrsche ein Bedrückungsverhältnis zwischen ihnen, welches die gegenseitige Liebe unmöglich mache.³⁷¹ Dies sei aber bei den Königen genau andersherum: da diese das Gemeinwohl und das gemeinsame Fortkommen im Blick hätten, würden diese von ihren Untertanen geliebt. Diese Liebe aber Sorge für die Stabilität ihrer Herrschaft, da solchermaßen geliebte Untertanen sich auch Gefahren aussetzen würden, um ihren Herrscher zu verteidigen.³⁷²

Die gegenseitige Freundschaft und die freundschaftliche Liebe zwischen Herrscher und Untertanen machen also als Nebeneffekt die Herrschaft stabil. Auch argumentiert Thomas ähnlich wie zuvor, allerdings etwas komplexer: Das Ziel eines Tyrannen ist die Stabilität seiner Herrschaft, diese lasse sich durch die Freundschaft zwischen Herrscher und Untertanen sichern. Zudem habe sogar ein Tyrann Interesse an Freundschaft, da sie ein hohes weltliches Gut sei, doch es sei ihm nicht möglich, wahre Freundschaft einzugehen, da er sich nur für sein Privatwohl interessiere. Aus diesem Grund ist auch seine Herrschaft weniger gefestigt als die der Könige, die sich für das Fortkommen ihrer Untertanen einsetzen.

Die Frage nach der Sicherung von Länge und Stabilität von Herrschaft ist der zentrale Punkt, der in der zweiten Hälfte des Kapitels I,10 diskutiert wird,³⁷³ da „die Herrschaft der Tyrannen nicht langlebig sein kann, weil sie der Menge verhasst ist; was die

³⁷⁰ Das historische Exempel, auf das Thomas sich bezieht, hat seinerseits eine lange Tradition. Thomas wird es von Cicero oder Valerius Maximus, den er nachweislich gelesen hat, übernommen haben. Zur Geschichte dieses historischen Exempels siehe ERNST GEGENSCHATZ: Die ‚pythagoreische Bürgerschaft‘. Zur Geschichte eines Motivs von Aristoxenos bis Schiller, in: PETER NEUKAM (Hg.): Begegnungen mit Neuem und Altem, München 1981, S. 90-154.

³⁷¹ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 10: *Hoc tamen amicitiae bonum quamvis desiderent tyranni, consequi non possunt. Dum enim commune bonum non quaerunt sed proprium, fit parva vel nulla communio eorum ad subditos; omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur: eos enim qui conveniunt vel per naturae originem vel per morum similitudinem vel per cuiuscumque societatis communionem, videmus amicitia coniungi; parva igitur vel potius nulla est amicitia tyranni et subditi. Simulque dum subditi per tyrannicam iniustitiam opprimuntur et se amari non sentiunt sed contempni, nequaquam amant.*

³⁷² Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *At boni reges dum communi profectui studiose intendunt et eorum studio subditi plurima commoda se consequi sentiunt, diliguntur a plurimis, dum subditos se amare demonstrant; quia et hoc etiam est maioris malitiae quam quod in multitudine cadat, ut odio habeantur amici et benefactoribus rependatur malum pro bono. Et ex hoc amore provenit quod bonorum regum regimen sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere non recusant.*

³⁷³ Die Verwendung von Termini wie *diu* bzw. *diuturnum* konzentriert sich mit 6 von 10 Okkurrenzen ebenfalls in diesem Kapitel.

Wünsche vieler zurückweist, kann nämlich nicht lange bewahrt werden.³⁷⁴ Da dem Tyrannen aber die Liebe als stabilisierender Faktor nicht zur Verfügung steht, könnte er darauf verfallen, Furcht einzusetzen, um die Untertanen daran zu hindern, sich gegen ihn aufzulehnen. Es zeigt sich hier, dass das Begriffspaar *amor – timor*³⁷⁵ weite Teile der Argumentation des Kapitels strukturiert, denn dem *amor*-Teil wird nun ein *timor*-Teil entgegengestellt. Furcht erscheint nicht als ein geeignetes herrschaftsstabilisierendes Mittel der Tyrannen, denn diese stelle nur eine schwache Grundlage dar, da sich die unterdrückten Untertanen umso heftiger erheben würden, wenn sie nur eine Chance sehen, die Herrschaft zu stürzen. Außerdem würde Furcht Verzweiflung erzeugen und deshalb verwegene Umsturzversuche hervorbringen, welche die Tyrannenherrschaft, die „deshalb nicht langlebig sein kann“, ständig gefährden.³⁷⁶

Einmal allerdings weicht Thomas von der deutlichen Trennung zwischen König und Tyrann ab: Als biblischen Beleg für die strafende tyrannische Herrschaft zitiert er den Propheten Hosea (13,11) „Ich werde ihnen einen König (*rex*) geben in meinem Zorn.“ Allerdings umfängt er diese semantische Differenz jedoch argumentativ aufwendig, indem er vor dem Zitat zunächst von Königen spricht, die Heuchler sind, weil sie nur so tun, als ob sie Könige seien, tatsächlich aber Tyrannen sind. Im Anschluss wird der im Zorn von Gott eingesetzte König als *infelix* bezeichnet, dessen Herrschaft nicht auf festem Grund ruhe. Im folgenden Satz ist dann wieder von der Herrschaft der Tyrannen die Rede, die von Gott nicht lange geduldet werde, so dass dieses semantisch ursprünglich unpassende Bibelzitat Hoseas durch sprachlichen Aufwand in die hier ausgearbeitete Differenz der Semantiken von König und Tyrann eingegliedert wird.³⁷⁷

³⁷⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Tyrannorum vero dominium diuturnum esse non potest, cum sit multitudini odiosum; non potest enim diu conservari quod votis multorum repugnat.*

³⁷⁵ 6 von 7 Okkurrenzen von *timor* finden sich ebenfalls in diesem Kapitel.

³⁷⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Restat ergo ut solo timore tyranni regimen sustentetur, unde et timeri se a subditis tota intentione procurant. Timor autem est debile firmamentum; nam qui timore subduntur, si occurrat occasio qua possint impunitatem sperare, contra praesidentes insurgunt eo ardentius quo magis contra voluntatem ex solo timore cobibebantur, sicut si aqua per violentiam includatur, cum aditum invenerit impetuosius fluit. Sed nec ipse timor caret periculo, cum ex nimio timore plerique in desperationem inciderunt; salutis autem desperatio audacter ad quaelibet attemptanda praecipitat. Non potest igitur tyranni dominium esse diuturnum.*

³⁷⁷ An diesem Beispiel wird deutlich, wie Thomas die (festgelegte) Semantik des Bibeltextes an die Semantik seiner Argumentation, insbesondere der dieses Kapitels, anpasst. Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Adhuc autem, hoc magis fit manifestum ex consideratione divini iudicii. Ut enim in Iob dicitur [Hiob 34,30], „regnare facit hominem ypocritam propter peccata populi“. Nullus autem verius ypocrita dici potest quam qui regis assumit officium et exhibet se tyrannum; nam ypocrita dicitur qui alterius repraesentat personam, sicut in spectaculis fieri consuevit. Sic igitur Deus praefici permittit tyrannos ad puniendum subditorum peccata. Talis autem puniatio in Scripturis ira Dei consuevit nominari; unde per Osee [Hos. 13,11] Dominus dicit „Dabo tibi regem in furore meo“. Infelix autem rex qui populo in furore Dei conceditur: non enim eius stabile potest esse dominium, quia „non obliviscetur misereri Deus, nec continebit in ira misericordias suas“; quinimmo per Ioel [Joel. 2,13] dicitur, „est patiens, multae misericordiae et praestabilis super malitia“. Non igitur diu permittit Deus regnare tyrannos, sed post tempestatem per eos inductam populo, per eorum deiectionem tranquillitatem inducet; unde sapiens dicit [Eccl. 10,17] „Sedes ducum superborum destruxit Dominus et sedere fecit mites pro eis“.*

Mit dem abschließenden Teil nimmt Thomas noch einmal resümierend Bezug auf das Hauptargument: Könige, welche das Gemeinwohl anstreben, mehren damit gleichzeitig ihr eigenes Wohl, wohingegen Tyrannen, welche mit allen Mittel ihr eigenes Wohl anstreben, weder für das Gemeinwohl sorgen, noch ihr eigenes langfristig sichern können. Das Argument wird mit Bibelziten untermauert; auf diese Weise wird die bisherige philosophische und historische Begründung durch eine theologische ergänzt.³⁷⁸

Die folgenden Kapitel I,11 und I,12 sind weniger komplex als das eben betrachtete zentrale Kapitel I,10. Sie fungieren jedoch als Abschluss des Vergleichs zwischen König und Tyrann, denn im zweiten Buch des Fürstenspiegels wird der Tyrann nicht mehr erwähnt. Für die hier behandelte Frage ist vor allem der Anfang des Kapitels aufschlussreich. Thomas argumentiert noch einmal zusammenfassend von den konkreten Zielen her, die im Interesse eines jeden Herrschers liegen: „Stabilität der Macht, Reichtum, Ehre und ein guter Ruf“.³⁷⁹ All diese kämen eher den Königen als den Tyrannen zu. Und je mehr man nach diesen Dingen strebe, desto mehr bestehe die Gefahr für einen Fürsten, in die Tyrannei zu verfallen. An dieser Stelle wird besonders deutlich, dass die Handlungen eines Herrschers entscheidend für die Beurteilung seiner Regierung sind. Das rücksichtslose Verfolgen bestimmter Begierden ist der sichere Weg, um von der Gerechtigkeit abzuweichen und zu einem Tyrannen zu werden und damit der größten Belohnung im Jenseits verlustig zu gehen. Die Schlüsselworte *iustitia*, *cupiditas*, *beatitudo* verweisen auf die zuvor ausführlicher formulierten Argumente, die in I,12 noch einmal prägnant zusammengefasst werden. Da die Tyrannen sich nicht nur um ihre weltlichen Güter, sondern auch um den ewigen Lohn brächten, müssten diejenigen, welche das

³⁷⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Experimento etiam apparet quod reges per iustitiam magis adipiscuntur divitias, quam per rapinam tyranni. Quia enim tyrannorum dominium subiectae multitudini displicet, opus habent tyranni multos habere satellites per quos contra subditos tuti reddantur, in quibus necesse est plura expendere quam a subditis rapiant. Regum autem dominium quia subditis placet, omnes subditos pro satellitibus ad custodiam habent, in quibus expendere opus non habent, sed interdum in necessitatibus plura regibus sponte donant, quam tyranni diripere possint: et sic impletur quod Salomon dicit: „Alii“, scilicet reges, „dividunt propria benefaciendo subiectis et divitiores fiunt; alii“, scilicet tyranni, „rapiunt non sua et semper in egestate sunt“. Similiter etiam iusto Dei contingit iudicio, ut qui divitias iniuste congregant inutiliter eas dispergant, aut etiam iuste auferantur ab eis. Ut enim Salomon dicit [Eccl. 5,9], „avarus non implebitur pecunia, et qui amat divitias fructum non capiet ex eis“; quinimmo, ut alibi dicit [Spr. 15,27]: „conturbat domum suam qui sectatur avaritiam“. Reges vero dum iustitiam quaerunt, divitiae ipsis adiciuntur a Deo, sicut Salomoni qui, dum sapientiam quaesivit ad faciendum iudicium, promissionem de habundantia divitiarum accepit.*

³⁷⁹ Für das Folgende: Ebd., Lib. 1, Cap. 11: *Ex his ergo manifestum est quod stabilitas potestatis, divitiae, honor et fama magis regibus quam tyrannis ad votum proveniunt, propter quae tamen indebite adipiscenda declinat in tyrannidem principes: nullus enim a iustitia declinat nisi cupiditate alicuius commodi tractus. Privatatur insuper tyrannus excellentissima beatitudine quae regibus debetur pro praemio et, quod est gravius, maximum tormentum sibi acquirit in poenis: si enim qui unum hominem spoliat vel in servitute redigit vel occidit maximam poenam meretur, quantum quidem ad iudicium humanum mortem, quantum vero ad iudicium Dei dampnationem aeternam, quanto magis putandum est tyrannum deteriora mereri supplicia, qui undique ab omnibus rapit, contra omnium communem libertatem laborat, pro libito voluntatis quoscunque interficit.*

Amt des Herrschers übernehmen, dafür sorgen, „dass sie sich den Untertanen als Könige und nicht als Tyrannen erweisen.“³⁸⁰

Thomas zeigt durch diese Kausalketten Resultate von Handlungen und führt diese auf die grundsätzliche Eigenschaft des Tyrannen zurück, sich nur um sein eigenes Wohl kümmern zu wollen und sein Interesse auf die Befriedigung bestimmter weltlicher Bedürfnisse zu richten. Der König dagegen stellt das Gemeinwohl in den Vordergrund und sieht seine Aufgabe in der Erziehung der Untertanen zur Tugend und in der Vorbereitung der Gottesschau. Deshalb werden ihm als Ergebnisse dieser Handlungen auch die weltlichen Güter wie Liebe, Reichtum usw. zuteil.

Nachdem der Vergleich mit dem Tyrannen damit abgeschlossen ist,³⁸¹ wendet sich Thomas im zweiten Buch des Fürstenspiegels konkreter den Aufgaben des Königs zu: „Folglich ist aber aus dem Gesagten zu bedenken, was das Amt des Königs sei und wie der König sein solle.“³⁸² Um diese Frage zu beantworten, stellt Thomas zunächst enge Bezüge zum ersten Kapitel des ersten Buches her. Wichtige Argumente und Grundannahmen werden hier noch einmal in Erinnerung gerufen, nun aber in Bezug zum, im Vergleich zu I,1, einzig neuen Element gesetzt, dem *officium regis*, welches das mehrfach wiederkehrende Motiv dieses recht kurzen Einführungskapitels ist. Das Amt des Königs soll so nun in der gleichen Weise wie Herrschaft und Regierung im ersten Kapitel aus der Natur hergeleitet werden. Dabei greift Thomas auf die Denkfigur einer Unterscheidung zwischen dem *regimen universale*, welches ausschließlich Gott zukomme, und dem *regimen particulare* zurück, welches im Menschen vorkomme und große Ähnlichkeit mit dem *regimen universale* Gottes habe. Dieses *regimen particulare* beschreibe etwa die Herrschaft der Vernunft im Menschen. Deren Verhältnis entspreche jeweils dem Verhältnis von Gott zur Welt im Rahmen des *regimen universale*.³⁸³

³⁸⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 12: *Si igitur regibus habundanter temporalia bona proveniunt et excellens beatitudinis gradus praeparatur a Deo, tyranni autem et a temporalibus bonis quae cupiunt plerumque frustrantur, multis insuper periculis temporalibus subiacentes et, quod est amplius, bonis aeternis privantur ad poenas gravissimas reservati, vebementer studendum est huius, qui regendi susceperunt officium ut reges se subditis praebeant, non tyrannos.*

³⁸¹ Fortan ist vom Tyrannen oder der Tyrannis keine Rede mehr. Ein erster Blick auf die im zweiten Buch verwendeten Begriffe lässt erwarten, dass in den ersten Kapiteln der König (*rex*), sein Amt (*officium*), das Ziel (*finis*) seiner mit Vernunft (*ratio*) durchgeführten Regierung (*regimen*) im Königreich (*regnum*) oder in der Stadt bzw. im Stadtstaat (*civitas*) im Mittelpunkt steht. Vgl. dazu Anhang A (Statistik Thomas – *De regno*). In den letzten vier Kapiteln II,5-II,8 wendet sich Thomas eher der konkreten Einrichtung des Stadtstaats (*civitas*), den Menschen (*homo*) und Lebewesen (*animal*) zu und von der hier im Mittelpunkt stehenden Frage nach Herrschaft ab.

³⁸² Ebd., Lib. 2, Cap. 1: *Consequens autem ex dictis considerare quid sit regis officium et qualem oporteat esse regem.*

³⁸³ Ebd., Lib. 2, Cap. 1: *Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare: universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat; particulare autem regimen, maxime quidem divino regimini simile, invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et caeterae vires animae a ratione reguntur; et sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo.*

Nach diesen grundsätzlichen Erwägungen bezieht Thomas dies auf die Sphäre der politischen Herrschaft. Dazu ruft er die im ersten Kapitel des ersten Buches aufgestellte Grundannahme in Erinnerung, dass der Mensch natürlicherweise ein soziales Wesen sei und in der Menge lebe, „die Ähnlichkeit der göttlichen Regierung wird im Menschen nicht nur in Bezug darauf gefunden, dass die Vernunft bestimmte Teile des Menschen regiere, sondern darüber hinaus, in Bezug darauf, dass durch die Vernunft eines einzelnen Menschen die Menge gelenkt werde; dies aber erstreckt sich besonders auf das Amt des Königs.“³⁸⁴ Durch den Verweis auf die *ratio*, die an dieser Stelle von der Regierung des Königs eingefordert wird, stellt Thomas den Bezug zu den beiden Anfangskapiteln her. Die Qualität der einzelnen Regierungshandlungen des Königs kann unter einem solchen Maßstab einer Bewertung unterzogen werden. Auch hier zeigt sich: Herrschaft zeigt sich als *regimen* in jeder Handlung neu und kann auch anhand jeder Handlung neu bewertet werden.

Die Regierung des Königs soll auf die Interessen der Untergebenen gerichtet sein – das kann aus verschiedenen Perspektiven als Ergebnis des ersten Buches festgehalten werden. Sie soll aber – und dies ist neu – vor allem durch die *ratio* geleitet werden, denn diese, und hiermit wird wieder der Bogen zum ersten Kapitel geschlagen, ist neben der Sprache das, was den Menschen von den anderen Lebewesen unterscheidet, die nur aus dem Instinkt heraus handeln und somit mittelbar von Gott gelenkt werden. Dem Menschen aber hat Gott durch die *ratio* ein höheres Maß an Autonomie in seinen Entscheidungen gewährt. Dem König kommt es nun zu, an dieser Stelle, in diesem Amt seine *ratio* einzusetzen und seinen Herrschaftsbereich zu regieren:

„Der König möge erkennen, dass er dieses Amt auf sich genommen hat, damit er im Königreich wie die Seele im Körper und wie Gott in der Welt sei; wenn er dies sorgfältig bedenke, wird auf der einen Seite in ihm der Eifer der Gerechtigkeit entfacht werden, wenn er überlegt, dass er dazu aufgestellt wurde, damit er an Stelle Gottes das Urteil im Königreich ausführen möge; auf der anderen Seite erwirbt er aber die Gelassenheit der Milde und der Güte, wenn er einzelne, die seiner Regierung unterstehen, so wie eigene Glieder behandelt.“³⁸⁵

Wie diese Analogie zur Position Gottes in der Welt, die Thomas dem König in einer von ihm regierten Menge zuspricht, ausgedeutet werden kann, ist das Thema des fol-

³⁸⁴ Ebd., Lib. 2, Cap. 1: [...] *similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod ratio regit ceteras hominis partes, sed ulterius quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo; quod maxime pertinet ad officium regis [...]*.

³⁸⁵ Ebd., Lib. 2, Cap. 1: *Hoc igitur officium rex se suscepisse cognoscat ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo; quae si diligenter recogitet, ex altero iustitiae in eo zelus accenditur dum considerat ad hoc se positum ut loco Dei iudicium in regno exerceat; ex altero vero mansuetudinis et clementiae lenitatem acquirit dum reputat singulos qui suo subsunt regimini sicut propria membra.*

genden Kapitels: „man müsse bedenken, was Gott in der Welt tue, dann könne man verstehen, was der König tun solle.“³⁸⁶ Die beiden Werke, die Thomas Gott im Verhältnis zur Welt zuspricht, sind deren Erschaffung (*institutio*)³⁸⁷ und deren Lenkung (*gubernatio*).³⁸⁸ Die Rolle des Königs ist analog zu sehen, es gibt jedoch einige Einschränkungen. Nicht auf jeden König trifft es zu, dass er das Gebiet, in dem er regiert, in irgendeiner Form gegründet hat, allerdings müsse es irgendwann einmal gegründet worden sein. In Bezug auf das erste Werk Gottes kann es also unter den Königen eine Entsprechung geben, in Bezug auf das zweite Werk aber muss es eine Entsprechung geben, denn die Regierung eines Gebietes ist die ureigene Aufgabe des Königs.³⁸⁹ Das *officium regis* umfasst deshalb sowohl die Leitung wie die Einrichtung von Stadt(staat) oder Königreich (*civitas vel regnum*).³⁹⁰ Für die Frage nach der weiteren Konturierung des Königsbegriffes ist dies schon fast die wichtigste Erkenntnis. Ein weiterer damit zusammenhängender Gedanke scheint aber nicht ganz unwichtig: Die fast ausschließliche Verwendung der Doppelformel *civitas et/aut regnum* legt den Gedanken nahe, dass Thomas diese als Hendiadyoin versteht. Durch dieses rhetorische Mittel des „eins durch zwei“ wird ein Konzept gefasst, welches man als „staatliches Gemeinwesen jeder Größe“ verstehen könnte. Dieser Kunstgriff dient dazu, die Diskussion über Könige – also Alleinherrscher, die sich um das Gemeinwohl der Untergebenen sorgen – und deren Herrschaftsbereiche so abstrakt wie möglich zu halten. Gleichzeitig aber kann auch die Einrichtung der kleinsten (*civitas*) und größten (*regnum*) Herrschaftseinheiten adressiert werden.³⁹¹ An dieser Stelle zeigt sich nochmal deutlich, dass es für das Konzept des Königs, welches Thomas hier entwirft, unerheblich ist, ob dieser in einem kleinen Stadtstaat oder in einem großen Königreich herrscht, es bezieht sich auf Fürsten aller Art.

³⁸⁶ Ebd., Lib. 2, Cap. 1: *Oportet igitur considerare quid Deus in mundo faciat, sic enim manifestum erit quid imminet regi faciendum.*

³⁸⁷ Die signifikante Häufung von *institutio/instituere* in diesem Kapitel mit mehr als der Hälfte der Okkurrenzen im Fürstenspiegel unterstreicht den klar strukturierten Aufbau des Textes.

³⁸⁸ Ebd., Lib. 2, Cap. 1: *Sunt autem universaliter consideranda duo opera Dei in mundo: unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat.*

³⁸⁹ Ebd., Lib. 2, Cap. 1: *Horum autem secundum quidem magis proprie pertinet ad regis officium; unde ad omnes reges pertinet gubernatio, et a gubernationis regimine regis nomen accipitur. Primum autem opus non omnibus regibus convenit: non enim omnes regnum aut civitatem instituunt in quo regnant, sed regno aut civitati iam institutis regiminis curam impendunt.*

³⁹⁰ Dabei geht es selbstverständlich nicht um die Neuschöpfung aus dem Nichts, wie Gott es mit der Welt vollbracht habe. Der Gedanke einer vergleichbaren Tätigkeit bezieht sich auf die Ordnung der Dinge. In einem *regnum* müsse ein Herrscher sich etwa Gedanken über geeignete Siedlungsplätze, Straßen, Befestigungsanlagen machen, in einer *civitas* eher über die Anordnung von öffentlichen Einrichtungen Stadtvierteln, Plätzen etc.

³⁹¹ Ebd., Lib. 2, Cap. 2: *Deinde necesse est ut locum electum institutioni civitatis aut regni distinguat secundum exigentiam eorum quae perfectio civitatis aut regni requirit; puta si regnum instituendum sit, oportet providere quis locus sit aptus uribus constituendis, quis villis, quis castris, ubi constituenda sint studia litterarum, ubi exercitia militum, ubi negotiatorum conventus, et sic de aliis quae perfectio regni requirit. Si autem institutioni civitatis opera detur, providere oportet quis locus sit sacris, quis iuri reddendo, quis artificibus singulis deputandus.*

Das zweite Werk Gottes, welches der König an dessen Stelle verrichten soll, ist die Lenkung der Menschen in seinem Herrschaftsbereich. Sein Amt ist von dem des Arztes, des Ökonomen oder des Gelehrten zu unterscheiden, denn ein Amt wird von seinem Ziel her gedacht, das es zu bewahren gelte. Die Gemeinschaft aber hat sich zusammengefunden, um das Ziel des tugendhaften Lebens zu verwirklichen. Das Endziel allerdings ist die Gottesschau, zu der man durch das tugendhafte Leben auf der Erde gelangen könne. Für das Amt des Königs bedeutet dies, dass hier sein Aufgabenbereich klar abgesteckt wird. Einerseits ist er für das Gemeinwohl, die irdischen Güter und das tugendhafte Leben der Menschen zuständig. Zum letzten Ziel der Menschen kann er jedoch nicht führen:

„Wenn nämlich daher zu diesem Ziel [der *fructio Dei*] durch die Tugend der menschlichen Natur gelangt werden könne, wäre es notwendig, dass es sich auf das Amt des Königs erstreckte, die Menschen zu diesem Ziel zu lenken: wir nehmen nämlich an, dass dieser König genannt wird, dem die Spitze der Regierung in den menschlichen Dingen anvertraut wird. [...] Aber weil der Mensch das Ziel des göttlichen Genusses nicht durch die menschliche Tugend, sondern durch die göttliche Tugend verfolgt [...] ist es nicht Aufgabe der menschlichen, sondern der göttlichen Regierung zu jenem letzten Ziel hinzuführen.“³⁹²

Dies sei deshalb die Aufgabe von Jesus Christus, „der in der Heiligen Schrift nicht nur Priester, sondern auch König genannt wird“.³⁹³ Durch diesen Einschub führt Thomas über die einmalige Zwillingsnatur von Jesus Christus eine semantische Mehrdeutigkeit in den Königsbegriff ein: Der König, der für das irdische Wohl zuständig ist, ist von dem König zu trennen, welcher für das jenseitige Wohl zuständig ist. Da allein in Christus beide Königs-Rollen vereint sein können, müssen diese auf der Erde getrennt werden.³⁹⁴ Thomas weist diese unterschiedlichen Aufgaben weltlichen Königen und geistlichen Königen zu. Jede Seite hat dabei ihren eigenen Aufgabenbereich und im *regnum*, welchem die Priester mit dem Papst an ihrer Spitze zugehörig sind, können diese den weltlichen Königen Befehle erteilen.

Den irdischen Königen bleibt die Sphäre der weltlichen Güter. Dies wird an historischen und biblischen Beispielen deutlich, die Thomas zwar dazu anführt, um den Wandel von der Vorherrschaft der Könige zur Vorherrschaft der Priester zu erklären und zu

³⁹² Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Siquidem igitur ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem: hunc enim regem dici supponimus cui summa regiminis in rebus humanis committitur.*

³⁹³ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem: ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem, virtuosa igitur vita finis est congregationis humanae.*

³⁹⁴ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Huiusmodi ergo regni ministerium, ut a terrenis spiritualia essent distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum [...].*

begründen, aus denen sich aber auch der Aufgabenbereich der irdischen Könige ableiten lässt. Bei den Heiden nämlich sei die ganze Religionsausübung auf den Erwerb zeitlicher Güter ausgerichtet gewesen und deshalb seien die Priester auch zu Recht den Königen unterstellt gewesen, da es diesen ja obliege, für das Gemeinwohl zu sorgen. Dies sei auch noch unter dem Alten Gesetz der Fall gewesen. Erst mit dem Gesetz Christi habe sich dies geändert, da seitdem die Menschen zu den himmlischen Gütern geführt würden und deshalb die Könige den Priestern untergeben seien müssten.³⁹⁵

Ist diese Vorherrschaft des Königs in allen weltlichen Angelegenheiten im dritten Kapitel noch eher indirekt zu erschließen, so stellt Thomas diesen Aspekt zu Beginn des vierten Kapitels sehr deutlich heraus:

„Wenn daher, wie gesagt worden ist, derjenige, welcher für das letzte Ziel Sorge trägt, denjenigen vorstehen und diese mit seinem Befehl leiten muss, welche für die zu dem Ziel hingeorordneten Dinge Sorge tragen, ist durch das Gesagte deutlich gemacht worden, dass der König, so wie er der göttlichen Regierung, die durch das Amt der Priester verwaltet wird, untergeben sein muss, so muss er allen menschlichen Ämtern vorstehen und diese mit dem Befehl seiner Regierung ordnen.“³⁹⁶

Die weltlichen Teilgüter, die in den Kapiteln zuvor bereits eine Rolle spielten, tragen alle zum *bonum commune* bei. Deren Erlangung ist das Ziel unterschiedlicher Ämter, welche etwa schon mit dem *medicus*, dem *oconomus* oder dem *doctor* angesprochen worden sind. Das Amt des Königs wird, das wird an dieser Stelle nochmal deutlich gesagt, allen anderen weltlichen Ämtern übergeordnet und untersteht nur im Hinblick auf das Erreichen des letzten Ziels dem Amt des Priesters. Bevor sich Thomas den konkreten Aufgaben Königsamtes zuwendet, fasst er noch einmal die Reihenfolge der Ziele zusammen, welche sich in der Sorge für die unterschiedlichen Aufgabenbereiche zeigt:

³⁹⁵ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Quia igitur sacerdotium gentium et totus divinorum cultus erat propter temporalia bona conquirenda, quae omnia ordinantur ad multitudinis bonum commune cuius regi cura incumbit, convenienter sacerdotes gentilium regibus subdebantur. Sed et in Veteri lege promittebantur bona terrena, non a daemonibus sed a Deo vero, religioso populo exhibenda; unde et in Veteri lege sacerdotes regibus leguntur fuisse subiecti. Sed in Nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona caelestia; unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti.*

³⁹⁶ Ebd., Lib. 2, Cap. 4: *Si igitur, ut dictum est, qui de ultimo fine curam habet praeesse debet hiis qui curam habent de ordinatis ad finem, et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dictis fit quod rex, sicut divino regimini quod administratur per sacerdotum officium subdi debet, ita praeesse debet omnibus humanis officiis et ea imperio sui regimini ordinare.*

„Weil daher das Ziel des Lebens, welches wir hier gegenwärtig gut leben, die himmlische Glückseligkeit ist, erstreckt sich auf das Amt des Königs aus diesem Grund für das gute Leben der Menge zu sorgen gemäß dem, was ihr zukommt, um die himmlische Glückseligkeit zu verfolgen, damit er nämlich die Dinge anordnen möge, die sie zur himmlischen Glückseligkeit führen, und deren Gegenteile möge er verbieten gemäß dem, was möglich sein wird.“³⁹⁷

Eine Ergänzung, die im vorigen Kapitel nur versteckt angedeutet wurde,³⁹⁸ wird hier jedoch noch deutlicher gemacht. Zwar ist der König in der Durchführung seiner Aufgabe autonom, er soll sich jedoch im göttlichen Gesetz kundig machen und an diesem seine Herrschaft über die ihm untergebene Menge ausrichten. Durch „dieses göttliche Gesetz belehrt“ solle er dafür sorgen, dass die Menge gut lebe. Zu diesem Zweck seien im Amt des Königs drei aufeinander folgende Schritte zu vollziehen: zunächst das gute Leben einzurichten, dann selbiges zu bewahren und dieses schließlich nach Möglichkeit zu verbessern.³⁹⁹ Die drei Aspekte der *institutio*, *conservatio* und *promotio* werden jeweils durch wiederkehrende Formulierungen wie *officio regis*, *cura regis*, *studium regis* deutlich als besondere Aufgabe des Königs markiert.

³⁹⁷ Ebd., Lib. 2, Cap. 4: *Quia igitur vitae qua hic in praesenti bene vivimus finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione bonam vitam multitudinis procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria secundum quod fuerit possibile interdicit.*

³⁹⁸ Dass Thomas am Ende von II,3 für das Alte und Neue Testament die Ausdrücke *lex vetus* und *lex nova* verwendet (an anderer Stelle, etwa in I,6, spricht er durchaus vom *vetus testamentum*), erscheint in diesem Zusammenhang, ebenso wie die Formulierung der *lex Christi*, nicht zufällig. Desgleichen betont auch das abschließende historische Exempel, welches er Caesars Gallischem Krieg entnimmt, den Einfluss, den die Priester auf das Gesetz haben.

³⁹⁹ Ebd., Lib. 2, Cap. 4: *Per legem igitur divinam edoctus, ad hoc praecipuum studium oportet intendere qualiter multitudo sibi subdita bene vivat. Quod quidem studium in tria dividitur: ut primo quidem in subiecta multitudo bonam vitam instituat, secundo ut institutam conservet, tertio ut conservatam ad meliora promoveat.*

2.3 Staatsmetaphoriken

Von den in der Einleitung dieser Arbeit genannten sechs Staats- und Herrschaftsmetaphoriken verwendet Thomas vor allem drei: die biblische Metaphorik des Hirten und der Herde, eine nautische Metaphorik, deren Sprachbilder der Welt der Seefahrt entnommen sind, und die Körpermetaphorik. Der Bienenstaat wird zwar erwähnt, er erscheint eher als eine Unterform der Metapher vom Hirten und der Herde, denn die Bienen und ihr Bienenkönig erscheinen im Zusammenhang mit anderen Lebewesen, die wie Ameisen und Kraniche „herdenmäßig“ leben.⁴⁰⁰ Das Staatsgebäude⁴⁰¹ und die Staatsmaschine – letztere ohnehin eher ein Element, welches erst ab der Frühen Neuzeit⁴⁰² verstärkt Eingang in die Sprache der politischen Theorie findet – werden von Thomas dagegen gar nicht genutzt.

2.3.1 Die Metaphorik des Hirten und seiner Herde

Die Metapher vom Hirten und seiner Herde wird von Thomas an vier Stellen,⁴⁰³ nur im ersten Buch und am häufigsten zu Beginn im ersten Kapitel genutzt, ihre Quelle ist dabei mit einer Ausnahme das Alte Testament.⁴⁰⁴ Die Metapher wird zunächst verwendet, um die Verantwortung der Herrschenden (es werden hier sowohl die *regentes*, die *rectores* und die *reges* angesprochen) für ihre Untertanen zu betonen. Die im ersten Kapitel an den aristotelischen Überlegungen gewonnene Unterscheidung zwischen den schlechten, am Privatwohl orientierten und den guten, am Gemeinwohl orientierten Grundtypen von Verfassungen wird unter Rückgriff auf die biblischen Motive auf das Regierungshandeln bezogen:

⁴⁰⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Alia quidem animalia exprimunt mutuo suas passiones in communi, ut canis iram per latratum, et alia animalia passiones alias diversis modis; magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal quod gregale videtur, ut grus et formica et apis*; Ebd., Lib. 1, Cap. 2: [...] *in apibus [praesidet] unus rex [...]*; Ebd., Lib. 2, Cap. 1: [...] *in apibus in quibus et reges esse dicuntur [...]*. Thomas geht in seiner Ausdeutung nicht so weit, durch eine Anlehnung an die Argumentation des Ambrosius aus der Differenz zwischen dem Bienenstaat (Königsherrschaft) und dem Kranichstaat („demokratische“ Herrschaft) Argumente für unterschiedliche Verfassungsformen abzuleiten.

⁴⁰¹ Zwar kommt das *domus* auch neunmal vor, jedoch nicht mit dieser metaphorischen Bedeutung des Staatsgebäudes. Siehe dazu: ULRICH MEYER: *Soziales Handeln im Zeichen des Hauses. Zur Ökonomik in der Spätantike und im frühen Mittelalter*, Göttingen 1998, der allerdings vor dem Untersuchungszeitraum dieser Arbeit abbricht, möglicherweise hat hier eine Umsemantisierung, ein Bedeutungsverlust oder eine Bedeutungsverschiebung stattgefunden, dies müsste allerdings auf breiterer Quellenbasis noch weiter verfolgt werden; vor diesem Hintergrund wären auch die Thesen des italienischen Philosophen GIORGIO AGAMBEN: *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Frankfurt am Main 2010 noch einmal kritisch zu prüfen.

⁴⁰² Siehe BARBARA STOLLBERG-RILINGER: *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin 1986.

⁴⁰³ Er verwendet neunmal *pastor*, viermal *grex*, dabei kommen beide Termini nur gemeinsam vor.

⁴⁰⁴ Vgl. PEIL, *Herrschaftsmetaphorik* 1983, S. 40-41, der zwar auf den Fürstenspiegel verweist, aber fast nur aus der Fortsetzung des Tholomäus zitiert. Er kommt zu der Annahme, dass die politische Verwendung der Hirtenmetapher vor dem 13. Jahrhundert nicht geläufig sei.

„Wenn die Regierung aber nicht zum Gemeinwohl der Menge, sondern zum privaten Gut des Regenten geordnet werde, wird die Regierung ungerecht und verkehrt sein; daher droht auch der Herr solchen Führern durch Hesekiel (Hes. 34,2), indem er spricht: „Wehe den Hirten, die sich selbst auf die Weide führen“ gleichsam ihren eigenen Vorteil suchend, „sollten von den Hirten nicht die Herden auf die Weide geführt werden?“⁴⁰⁵

Im Gebrauch der hier noch allgemein gefassten und auf den ersten Blick auf alle möglichen Formen der guten Herrschaft beziehbaren Metapher⁴⁰⁶ wird in zunehmendem Maße eine Distanz zu einer größeren Zahl von Herrschenden spürbar: So wird etwa durch das aus dem Buch des Propheten Jeremias (Jer. 12,10) stammende Zitat „Viele Hirten haben den Weinberg zerstört“ die Überlegung unterstrichen, dass die Herrschaft von mehreren zu Spaltungen des Gemeinwesens führe und so kein Frieden herrschen könne.⁴⁰⁷ Auch das Motiv der Hirten, die sich selbst weiden, wird später noch einmal aufgegriffen, wenn Thomas erneut aus dem Buch Hesekiel (Hes. 34,10) zitiert: „Ich werde meine Herde aus deren Rachen befreien.“ Diese hier als wolfsähnlich beschriebenen Hirten, sind jene *qui pascunt se ipsos*. Sie werden mit den Tyrannen identifiziert.⁴⁰⁸

Gegenläufig dazu wird das Bild des Hirten und seiner Herde im weiteren Verlauf immer detaillierter auf den König und seine Regierung bezogen. Zunächst wird auf den Propheten Hesekiel verwiesen, durch den der Herr über David gesagt habe: „Mein Diener David wird König über sie sein und ein Hirte von ihnen allen.“⁴⁰⁹ Zum Prinzip des Königseins gehört es, das wird wenig später noch einmal eingeschärft, „dass er Hirte des Gemeinwohls der Menge sei und nicht sein eigenes Wohl suche.“⁴¹⁰ Die biblische Rede vom Hirten wird hier zusammen mit der Gemeinwohlorientierung der aristotelischen Philosophie in metaphorischer Sprache vermischt. Auf diese Weise werden die längeren theoretischen Überlegungen einprägsam zusammengefasst. Im achten Kapitel, in dem es um die Belohnung des Königs für die gute Herrschaft geht, wird anhand eines verkürz-

⁴⁰⁵ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 1: *Si vero non ad bonum commune multitudinis sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum; unde et Dominus talibus rectoribus comminatur per Ezechielem (Hes. 34,2) dicens „Vae pastoribus qui pascebant se ipsos“, quasi sua propria commoda quaerentes, „nonne greges pascuntur a pastoribus?“*

⁴⁰⁶ So auch noch im folgenden Satz Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Bonum siquidem gregis pastores quaerere debent, et rectores quique bonum multitudinis sibi subiectae.*

⁴⁰⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: *Nam provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno dissensionibus laborant et absque pace fluctuant, ut videatur impleri quod Dominus per prophetam (Jer. 12,10) conqueritur dicens: „Pastores multi demoliti sunt vineam“.*

⁴⁰⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 6: *Nec est abbreviata manus eius, ut populum suum a tyrannis liberare non possit: promittit enim per Ysaïam populo suo requiem se daturum (Jes. 14,3) „a labore et concussione et servitute dura“ qua ante servierat; et per Ezechielem dicit (Hes. 34,10): „Liberabo gregem meum de ore eorum“, scilicet pastorum qui pascunt se ipsos. Auch im Buch des Propheten Hesekiel beziehen sich die Stellen aus den zitierten Kapiteln auf die fremden Herrscher und die Feinde des Volkes Israel.*

⁴⁰⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Si vero iniustum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex vocatur: unde Dominus per Ezechielem (Hes. 37,24) dicit „Servus meus David rex super eos erit et pastor unus erit omnium“.*

⁴¹⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus qui praesit, et quod sit pastor bonum commune multitudinis et non suum quaerens.*

ten Zitats aus dem Petrusbrief (1. Petrus 5,2-4) die Metapher des Hirten erneut aufgegriffen und mit einer neuen Bedeutungsebene versehen: „Weidet die Herde des Herrn, die euch übergeben wurde [*in vobis est*], damit wenn der Fürst der Hirten kommen wird, das ist Christus, der König der Könige, ihr an der unverwelkbaren Krone der Ehre teilhaben werden möget.“⁴¹¹ Ursprünglich hatte sich der Petrus-Brief an die Ältesten der ersten christlichen Gemeinden gerichtet, diese wurden als Hirten bezeichnet. Thomas ändert diese Zuschreibung, indem er Christus wie in der Bibel als *princeps pastorum* und parallel dazu als *rex regum* bezeichnet. Auf diese Weise wird durch die Hirtenmetaphorik auch das Verhältnis zwischen Christus und den irdischen Königen versinnbildlicht.

Der Gebrauch der Bildsprache vom Hirten und seiner Herde, die den deutlichsten Bibel-Bezug aller Metaphoriken aufweist, vollzieht die argumentative Bewegung des Fürstenspiegels nach. So kann die Hirtenmetapher sinnvoll eigentlich nur auf Einzelherrscher bezogen werden. Die zunächst aufscheinende theoretische Offenheit gegenüber anderen Verfassungsformen wird im Verlauf des Textes immer stärker eingegrenzt und auf das Königtum verengt. Schließlich wird diesem eine genau bestimmte Position zwischen Christus und den Menschen zugewiesen. Das Gemeinwohl wird mit der Metapher des „zur Weide führen“ gefasst, es wird aber im Rahmen der Hirtenmetaphorik nicht geklärt, was genau damit gemeint ist oder wie dieses gesichert werden soll.

⁴¹¹ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *Non quidem terrenam sed aeternam eis mercedem promittit, nec in alio quam in se ipso, dicente Petro pastoribus populi Dei* (nach 1. Petrus 5,2-4) „*Pascite qui in vobis est gregem Domini, ut cum venerit Princeps pastorum*“, *id est rex regum Christus, „percipiatis immarcessibilem gloriae coronam“; de qua dicit Ysaïas* (nach Jes. 28,5) „*Erit Dominus sertum exultationis et dyadema gloriae populo suo*“.

2.3.2 Metaphorik der Seefahrt

Ähnlich wie die Hirten-Metaphorik wird auch die nautische Metaphorik, die mit Begriffen aus dem Bereich der Seefahrt, wie *navis*, *nauta*, *gubernator*, *mare* oder *portus* operiert, bereits zu Beginn des Textes im ersten Kapitel eingeführt. Wie in den vorangegangenen Kapiteln aus unterschiedlicher Perspektive deutlich geworden ist, geht es Thomas dabei vor allem um die dem König anvertraute Aufgabe, die Menschen zu einem Ziel zu leiten.⁴¹² Bereits im ersten Absatz führt er das Bild des Schiffes ein, welches von den wechselnden Winden in verschiedene Richtungen getrieben würde, wenn der Steueremann es nicht zum Hafen lenke.⁴¹³ Nicht zuletzt durch die semantischen Doppeldeutigkeiten bietet sich die nautische Metaphorik für Analogien zum Staatswesen an. So hat der *gubernator* semantisch sowohl auf dem Schiff als auch in der Politik seinen Platz.⁴¹⁴

Die grundlegende Analogie der Steuerung des Schiffes zu einem Ziel wird zu Beginn des zweiten Kapitels weiter ausdifferenziert: „Es ist Aufgabe des Steuermannes das Schiff gegen die Gefahren des Meeres unbeschadet zu bewahren und zum Hafen des Heils zu führen.“⁴¹⁵ Die bisherige Bedeutung des Lenkens zu einem Ziel, wird nun um zwei weitere Elemente ergänzt. Zum einen ist dies der Schutz vor der Gefahr und die Pflicht, das Schiff unbeschadet zu bewahren, zum anderen ist es die Bestimmung des Ziels als ‚Hafen des Heils‘. An dieser Stelle wird die Metapher selbst noch einmal um eine weitere Metapher ergänzt, da die ‚reale‘ Schiffsreise nicht in einen bloßen Hafen, sondern in den metaphorischen ‚Hafen des Heils‘ führt. Durch diese doppelte Metaphorisierung, welche dem Leser den sprachlichen Mechanismus deutlich vor Augen führt, wird das Endziel des Regierungshandelns deutlich markiert. Auch ein weiteres Argument dieses Kapitels, in dem es um die Vorzüge der Alleinherrschaft geht, illustriert Thomas mit der Schiffsmetapher: „viele bewegten auch ein Schiff nicht in eine Richtung außer sie wären in irgendeiner Weise verbunden.“⁴¹⁶

⁴¹² Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Principium autem intentionis nostrae hinc sumere oportet, ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur. In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente per quod directe debitum perveniatur ad finem.*

⁴¹³ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsum in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum.*

⁴¹⁴ In diesem Fall kann man von einer Bedeutungsverschiebung sprechen, bei der sich der ursprünglich metaphorische Gebrauch bereits in der Antike als Hauptbedeutung verfestigt hat. Auch das *regimen*, welches für Thomas der zentrale Herrschaftsbegriff ist, kann zumindest in der antiken Dichtung als Steuerruder verstanden werden. Der ‚Georges‘ verweist hier z.B. auf Ovid, *Metamorphosen* 3,592ff.: *mox ego, ne scopulis haerere semper in isdem / addidici regimen dextra moderante carinae / flectere et Oleniae sidus pluviale capellae / Taygetenque Hyadasque oculis Arctonque notavi / ventorumque domos et portus puppibus aptos.*

⁴¹⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: [...] *gubernatoris enim est navem contra maris pericula servando illaesam perducere ad portum salutis.*

⁴¹⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: [...] *multi navem in unam partem traherent nisi aliquo modo coniuncti.*

Nachdem Thomas das Königtum als beste Regierung identifiziert hat, wendet er sich im Kapitel I,9 der Frage zu, warum diesem eine besondere Belohnung zukomme. Auch hier dient die Metapher der Seefahrt dazu, das Argument zu verbildlichen und so zu verstärken. Ein Zitat Gregors des Großen, in dem dieser die Frage stellt, was denn die Macht des Gipfels sei, wenn nicht der Sturm des Geistes,⁴¹⁷ bezieht Thomas auf die bereits etablierte Metaphorik. Das Motiv des Sturms bildet die semantische Brücke:

„Über das ruhige Meer lenkt auch der Unerfahrene das Schiff richtig, im durch stürmische Fluten aufgewühlten aber wird sich auch der erfahrene Seemann verwirren: deshalb wird bei der Beschäftigung mit der Regierung oft er selbst und auch der Gebrauch des Werks des Guten zugrunde gerichtet, der in der Ruhe aufrechterhalten wurde.“⁴¹⁸

Auch hier fällt auf, dass Thomas den Gebrauch der Metapher markiert und sie selbst eindeutig auflöst. Dadurch wird einerseits ein enger Bezug auf das Politische hergestellt, andererseits zeigt sich, dass die metaphorische Sprache Thomas nicht als bloße Zierde dient, sondern für ihn durch die Verbildlichung erklärende Kraft besitzt.

Kapitel II,3 markiert den quantitativen und qualitativen Höhepunkt in der Verwendung dieser Metaphorik. Es weist mit Abstand die meisten Okkurrenzen dieser Begriffe im Fürstenspiegel auf. Besonders fällt eine bemerkenswerte Wendung auf, als Thomas das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht diskutiert. Doch zunächst geht es ihm um die Frage, wie man aus der göttlichen Steuerung (*divina gubernatio*) der Welt Erkenntnisse gewinnen kann, welche die menschliche Steuerung der Welt leiten können. Über das doppeldeutige *gubernare* bzw. den *gubernator* wird zur nautischen Metaphorik übergeleitet. *Gubernare* bedeute nämlich, das was gesteuert werde, zu dem ihm bestimmten Ziel zu führen: „so sagt man auch, dass das Schiff gesteuert werde, wenn es durch den Eifer des Seemanns auf dem richtigen Weg unversehrt zum Hafen geführt wird.“⁴¹⁹

Nun aber macht Thomas sein Sprachbild komplexer: Wenn ein Ziel nicht außerhalb eines Dings läge – so wie dies bei dem Schiff der Fall ist – sondern nur innerhalb eines Dings, dann würde es genügen, das Ding an sich unversehrt zu bewahren. Dies sei jedoch nur bei Gott der Fall. Dennoch gebe es natürlich Bemühungen, Dinge in ihrem guten Zustand zu bewahren. Es gebe also Menschen, welche dafür sorgen, dass ein Ding bewahrt werde, und andere, die dafür sorgen, dass es zu größerer Vollkommenheit

⁴¹⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Simul etiam, ut Gregorii (Regula Pastoralis I,9) verbis utar, quid est <potestas culminis> nisi tempestas mentis?*

⁴¹⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Quieto autem mari recte navem etiam imperitus dirigit, turbato autem tempestatis fluctibus etiam peritus se nauta confundit: unde plerumque in occupatione regiminis ipse quoque boni operis usus perditur, qui in tranquillitate tenebatur.*

⁴¹⁹ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Est tamen praeconsiderandum quod gubernare est id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere: sic etiam navis gubernari dicitur, dum per nautae industriam recto itinere ad portum illaesa perducitur.*

gelange, „wie es in Bezug auf das Schiff deutlich wird, weshalb die Bezeichnung der Steuerung (*gubernatio*) angenommen wurde.“⁴²⁰ Nun führt Thomas neben dem Seemann (*nauta*) auch noch den Zimmermann (*faber lignarius*) in das Sprachbild ein, welcher eben dafür Sorge, dass das Schiff selbst bewahrt werde: „Der Zimmermann nämlich trägt die Sorge wiederherzustellen, wenn etwas im Schiff zusammengebrochen ist, aber der Seemann trägt die Sorgfalt, dass er das Schiff zum Hafen führt.“⁴²¹

Nun folgt wieder das bekannte Muster der Auflösung der Metapher und deren konkreter Bezug auf den in Gemeinschaft lebenden Menschen, der den Arzt zur Aufrechterhaltung der Gesundheit, den Wirtschaftler zur Versorgung mit den lebensnotwendigen Dingen, den Gelehrten zur Erkenntnis der Wahrheit, und den *institutator morum*, den ‚Lehrer der Sitten‘, benötige, damit er gemäß der Vernunft lebe.⁴²² Es liegt nahe, in letzterem die regierende Kraft, im Idealfall den König, zu sehen, der ja für die Erziehung und Bewahrung der Menschen in der Tugend zuständig ist. Doch es reiche eben nicht, den Menschen nur in sich zu bewahren, sondern er müsse zu seinem außerhalb von ihm liegenden Ziel geführt werden, welches Thomas nun in doppelter Metaphorik mit dem „Hafen des ewigen Heils“ identifiziert. So wird der Seemann zum Priester:

„Weshalb der christliche Mensch, dem jene Glückseligkeit durch das Blut Christi verschafft wurde, und der das Unterpfand des Heiligen Geistes angenommen hat, um diese zu erreichen, eine andere spirituelle Sorge benötigt, durch die er zum Hafen des ewigen Heils gelenkt werde; diese Sorge aber wird den Gläubigen durch die Diener der Kirche Christi gewährt.“⁴²³

Diese hier zunächst metaphorisch angedeutete Rollenverteilung zwischen König und Priestern wird im Folgenden detaillierter ausbuchstabiert. So könne der *gubernator*, welcher mit der Aufgabe betraut ist, den Kurs des Schiffes zu bestimmen, demjenigen befehlen, der für den Bau des Schiffes zuständig ist, wie er dieses etwa einzurichten habe. In gleiche Weise stellt sich auch das Verhältnis zwischen den Priestern und den weltli-

⁴²⁰ Die gesamte oben paraphrasierte Passage: Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur ut navis ad portum, ad gubernationis officium pertinebit non solum ut rem in se conservet illaeram, sed quod ulterius ad finem perducatur. Si vero aliquid esset cuius finis non esset extra ipsum, ad hoc solum tenderet gubernatoris intentio ut rem illam in sua perfectione conservaret illaeram. Et quamvis nichil tale esse inveniatur in rebus praeter ipsum Deum qui est omnibus finis, erga id tamen quod ad finem extrinsecum ordinatur multipliciter cura impenditur a diversis. Nam forte alius erit qui curam gerit ut res in suo esse conservetur, alius autem ut ad ulteriorem perfectionem perveniat, ut in ipsa navi, unde gubernationis nomen assumitur, manifeste apparet.*

⁴²¹ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Faber enim lignarius curam habet restaurandi si quid fuerit collapsum in navi, sed nauta sollicitudinem gerit ut navim perducatur ad portum.*

⁴²² Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Sic etiam contingit in homine: nam medicus curam gerit ut hominis vita conservetur, yconomus ut suppetant necessaria vitae, doctor autem curam gerit ut veritatem cognoscat, institutor autem morum ut secundum rationem vivat.*

⁴²³ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Unde homo Christianus, cui beatitudo illa est per Christi sanguinem acquisita et qui pro ea consequenda Spiritus Sancti arram accepit, indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae; haec autem cura per ministros Ecclesiae Christi fidelibus exhibetur.*

chen Herrschern dar. Die Aufgabe von Letzteren ist es also – um im Bild zu bleiben – die Passagiere für die Reise zum „Hafen des ewigen Heils“ vorzubereiten. Die nötigen Erziehungs- und Korrektionsfähigkeiten sind ihnen dazu übertragen, nur die Ziele dieser Tätigkeiten werden von den Priestern definiert. Die Trennung der beiden Gewalten und ihrer Sphären wird so von Thomas recht klar hierarchisiert, gleichzeitig aber auch in zwei unabhängig voneinander existierende Aufgabenbereiche getrennt.⁴²⁴

Die nautische Metaphorik dient vor allem dazu, zwei Elemente zu betonen. Das erste ist die Ausrichtung auf ein Ziel, welches erreicht werden soll, dorthin muss das Schiff gelenkt werden, eine Aufgabe, welche dem Steuermann oder Seemann (*nauta*) zukommt. Die zweite Aufgabe ist es, das Schiff in seiner Funktion zu erhalten, eine Aufgabe, welche dem Zimmermann zukommt. Der *gubernator*, welcher die Richtung vorgibt und zum Ziel navigiert, wird mit dem Priester identifiziert. Der wichtigste Zuarbeiter ist dabei derjenige, der das Schiff in die Lage versetzt, diese Reise erfolgreich zu bestehen, womit der König gemeint ist, dessen Aufgabe es ist, die Menschen, die seiner Herrschaft unterstehen, zusammenzuhalten, zu befrieden und nach der Vorgabe der Priester zu erziehen.

Ein weiterer Aspekt, der in dieser Metapher auch angesprochen wird, kommt hinzu: Die Steuerung eines Schiffes ist eine Aufgabe, welche stetige Aufmerksamkeit und immer wieder entsprechende Handlungen verlangt, um die verschiedenen Winde und Strömungen des Meeres auszugleichen, das Schiff in Stürmen weiter seetüchtig zu erhalten und den Hafen sicher zu erreichen. Dies erfordert immer wieder Entscheidungen und aktives Handeln. Thomas hebt durch diese Bildsprache so die ihm so wichtige Handlungsdimension jeder Herrschertätigkeit deutlich hervor.

⁴²⁴ Dieser Befund stützt etwa die Lesart von BOYLE, *Two Powers* 1974. Vgl. dazu oben FN 241.

2.3.3 Metaphorik des Körpers und seiner Glieder

Auch die dritte von Thomas verwendete Staatsmetaphorik, die des Körpers und seiner Glieder, wird bereits in den ersten drei Kapiteln des ersten Buches eingeführt, vor allem das erste Kapitel tritt dabei sehr prominent hervor.⁴²⁵ Diese ersten Erwähnungen der Körpermetaphorik dienen dazu, die Notwendigkeit einer regierenden Kraft zu verdeutlichen: „so wie auch der Körper des Menschen und eines jeden Lebewesens vergehen würde wenn es nicht irgendeine allgemeine lenkende Kraft im Körper gäbe, die auf das Gemeinwohl aller Glieder bedacht sei.“⁴²⁶

Auch die zweite Passage, in der die Körpermetaphorik dominiert, unterstreicht den Gedanken, dass es etwas geben müsse, durch das die anderen Glieder des Körpers gelenkt werden. Allerdings leitet Thomas diesen Gedanken aus einer anderen Verwendung des Terminus *corpus* ab:⁴²⁷

„Deswegen wird auch in allen Dingen, die auf eines hingeordnet sind, irgendetwas gefunden, was ein anderes lenkt: in der Allgemeinheit der Körper nämlich durch den ersten Körper, nämlich den himmlischen, werden die anderen Körper nach einer gewissen göttlichen Vorsehung gelenkt, und alle Körper durch das vernünftige Geschöpf. In einem einzelnen Menschen lenkt auch die Seele den Körper, und die leicht zu erzürnenden und begehrenden Teilen der Seele werden unter sich durch die Vernunft gelenkt. Und ebenso gibt es unter den Gliedern des Körpers ein hervorragendes, was alle bewegt, wie das Herz oder den Kopf. Es ist daher nötig, dass es in jeder Menge etwas Regierendes gebe.“⁴²⁸

Es lässt sich hier zunächst nur festhalten, dass es eine leitende Kraft geben muss, die Thomas mit dem Herz oder dem Kopf identifiziert, und dass es verschiedene Glieder gibt, die gelenkt werden müssen. Die Metapher des Körpers wird hier nur soweit ausdifferenziert wie es an dieser Stelle von Nutzen ist, da es in der Argumentation der Fürstenspiegels an dieser Stelle lediglich darum geht, den Gedanken von einer einzigen regierenden Kraft in einer Vielheit plausibel zu machen. Dieser Gedanke wird auch im zwei-

⁴²⁵ Es weist 8 von 12 Okkurrenzen von *corpus*, 2 von 9 Okkurrenzen von *membrum* und 1 von 3 Okkurrenzen von *caput* auf. Dabei ist zu beachten, dass es gerade bei *corpus* (13), mit Abstrichen auch bei *membrum* (4) auch nicht-metaphorische Verwendungsweisen gibt, wenn Thomas etwa wie im zweiten Buch über die Beschaffenheit von Körpern unter bestimmten klimatischen Verhältnissen schreibt.

⁴²⁶ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 1: *sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet.*

⁴²⁷ Er spielt hier wohl auf die Vorstellung des unbewegten Bewegers an, den Aristoteles als ursprüngliche Kraft im Kosmos ausgemacht hat: Aristoteles: Physik, VIII,5-6 (256a,4-259a,19).

⁴²⁸ Thomas von Aquin, De Regno, Lib. 1, Cap. 1: *Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum: in universitate enim corporum per primum corpus, scilicet caeleste, alia corpora ordine quodam divinae providentiae reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale quod omnia movet, ut cor aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquid regitivum.*

ten Kapitel des ersten Buches in Variation noch einmal betont.⁴²⁹ Im dritten Kapitel kommt jedoch eine andere Bedeutungsebene hinzu: „Es gibt keine Schönheit im Körper, wenn nicht alle Glieder schön angeordnet worden seien; jedes Glied, das sich [dazu] unpassend verhält, lässt Hässlichkeit entstehen.“⁴³⁰ Die Schönheit des Körpers wird hier auf die Schönheit des politischen Körpers übertragen. Gleichzeitig soll so verdeutlicht werden, dass dieser ein sensibles Gebilde ist, in dem alle Teile wohlgeordnet sein müssen. Das Gute, so wird zuvor gesagt, entstammt einer einzigen Quelle: der göttlichen Ordnung. Thomas begründet mit dieser Variante der Körpermetaphorik, warum die Herrschaft eines Einzelnen ‚kräftiger‘ sei als die von mehreren.

Im neunten Kapitel nun, wenn es darum geht, die Stellung der Könige im Jenseits zu beschreiben, greift Thomas erneut auf die Metapher des Körpers zurück und sagt, dass die Könige in der Ewigkeit so sein würden und so zusammen mit Christus regieren würden, „wie die Glieder mit dem Haupt“.⁴³¹ Ihnen wird eine besondere Belohnung zuteilwerden. In diesem Fall wird die Körpermetaphorik zur Verhältnisbestimmung zwischen Christus und den Königen eingesetzt und so die Hierarchisierung der *beatitudo* im Jenseits betont. Die üblicherweise mit den *membra* identifizierten gewöhnlichen Menschen werden im Sprachbild hier nicht inkludiert.

Im ersten Kapitel des zweiten Buches, in dem es um die Aufgaben des Königs in der Welt geht, wird die Körpermetaphorik dagegen dazu benutzt, um die Parallelität zwischen dem göttlichen und dem königlichen Handeln in der Welt aufzuzeigen.⁴³² Am Ende dieses Kapitels kommt jedoch ein neuer Aspekt hinzu, wenn über die Rolle des Königs in seinem Reich gesagt wird, dass er das sei „was die Seele im Körper und Gott in der Welt ist“.⁴³³ Die Position des Königs bringe es nicht nur mit sich, für die Erziehung seiner Untertanen zur Tugend zu sorgen, mit allen Mitteln, die ihm angemessenerweise dafür zur Verfügung stehen, etwa dem Recht über diese zu richten. Er solle auch eine Haltung der Milde gegenüber ihnen einnehmen, „wenn er die einzelnen, die

⁴²⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: *Omne autem naturale regimen ab uno est: in membrorum enim multitudine est unum quod principaliter movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio [...].*

⁴³⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 3: *Non enim est pulchritudo in corpore nisi omnia membra fuerint decenter disposita; turpitudine autem contingit quodcumque membrum inconvenienter se habeat.*

⁴³¹ Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *[...] quia scilicet omnes reges erunt et regnabunt cum Christo sicut membra cum capite [...].*

⁴³² Ebd., Lib. 2, Cap. 1: *Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et caeterae vires animae a ratione reguntur; et sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo.* So auch im folgenden Kapitel, in dem Thomas betont, dass in der Weise wie Gott die Ordnung in der Welt schaffe und die so geordnete Welt regiere, so auch die Seele im Körper handle, indem sie ihn erst bilde und dann lenke. Ebd., Lib. 2, Cap. 2: *Haec etiam duo opera anima habet in corpore: nam primo quidem virtute animae formatur corpus, deinde vero per animam corpus regitur et movetur.*

⁴³³ Ebd., Lib. 2, Cap. 1: *Hoc igitur officium rex se suscepisse cognoscat ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo [...].*

seiner Regierung unterstehen, so wie seine eigenen Glieder beachtet.“⁴³⁴ Zwar wird auch hier die Vorrangstellung des Hauptes gegenüber den Gliedern betont, gleichzeitig wird auch auf die Verantwortung für das Wohlergehen des Gesamtkörpers hingewiesen. Dies gilt sowohl für den politischen Körper wie für den realen Körper des Königs, worauf Thomas mit dieser expliziten Auflösung seiner Metapher hinweist.

Ein letztes Mal werden die Begriffe des Körpers von Thomas in metaphorischem Sinne in II,3 gebraucht. An dieser Stelle wird betont, dass „alle Christgläubigen, insofern sie dessen [Christus] Glieder sind, Könige und Priester genannt werden“.⁴³⁵ Hier zeigt sich eine Parallele zu der Verwendung in I,9. An dieser schwerer verständlichen Stelle hat Thomas argumentativ Christus zum eigentlichen König erhoben, dessen Doppelnatur auf der Erde gewissermaßen in seine Stellvertreter, die Priester und Könige, aufgespalten wird. Gleichzeitig trägt jeder gläubige Christ beide Naturen in sich und kann potenziell sowohl König als auch Priester werden.

Für die im Fürstenspiegel verwendeten Metaphoriken gilt: Die Rückführung auf die eine leitende Position, welche sich sowohl im Hirten als auch in der Position des Hauptes im Verhältnis zum Körper zeigt, kann zwar potenziell auch von einer Gruppe von Herrschenden eingenommen werden, die Bildsprache und die immer wieder betonte Bedeutung von Einheit, die aus einer Ursache folgt, unterstützen die These, dass für Thomas die Monarchie die beste Verfassung ist, weil sie die beste Regierung möglich mache. In gleicher Weise zeigt sich in der nautischen Metaphorik und in der Körpermetaphorik die Aufspaltung in die beiden aufeinander hingebundenen Zwecke *felicitas* und *beatitudo*, Tugend und Gottesschau, für die König und Priester jeweils Verantwortung tragen.

⁴³⁴ Ebd., Lib. 2, Cap. 1: [...] *ex altero vero mansuetudinis et clementiae lenitatem acquirit dum reputat singulos qui suo subsunt regimini sicut propria membra.*

⁴³⁵ Ebd., Lib. 2, Cap. 3:

2.4 Zusammenfassung *De regno ad regem Cypri*

Die auf den Wortgebrauch fokussierte Analyse des Fürstenspiegels von Thomas von Aquin konnte neben der Bestätigung bekannter Lesarten des Textes auch einige Befunde zutage fördern, welche in der Diskussion um das in *De regno* entfaltete Herrschaftsverständnis einige Aspekte hinzufügen, andere betonen oder bestimmte Lesarten gegenüber anderen plausibler machen. Die wichtigsten Ergebnisse der Textuntersuchung werden im Folgenden noch einmal knapp zusammengefasst.

1) Die Funktion von Herrschaft für den Menschen wird im Anschluss an aristotelische Begrifflichkeiten entwickelt. Ursprung und Ziel sind dabei eng aufeinander bezogen. Das Problem der Unterscheidung zwischen dem Ziel des einzelnen Menschen und dem Ziel einer Gemeinschaft umgeht Thomas, indem er den Menschen als ein *animal sociale et politicum* entwirft. Diese bewusste Veränderung der ursprünglichen Übersetzung ‚*animal civile*‘ differenziert das Menschenbild feiner aus. Es betont den Gesellschaftsdrang des Menschen und setzt bereits im Naturzustand die Notwendigkeit einer Lenkung voraus. Die Entstehung einer *civitas* und der größeren Einheiten einer *provincia* oder eines *regnum* ist – so legt es zumindest der Befund des Fürstenspiegels nahe – eine erst nach dem Sündenfall eintretende Erscheinung.⁴³⁶

Die Zwangsgewalt, welche von den jeweils Herrschenden durch Gesetzgebung und Rechtsprechung ausgeübt wird, ist erst aufgrund der Vertreibung aus dem Paradies und der in die Welt gekommenen Möglichkeit zur Sünde notwendig geworden. Diese Zwangsgewalt ist jedoch nicht in einem augustinischen Sinne zu verstehen, also als bloße Sicherung eines transitorischen, aber letztlich statischen Zustands der Menschen in der Welt; vielmehr ist sie deshalb nötig, um den Menschen zum Ziel des irdischen Daseins führen zu können. Damit ist kein *dominium* von Menschen über Menschen gemeint; ein solches hat für Thomas immer einen negativen Beiklang, da es die grundsätzliche Freiheit derjenigen aufhebt, die ihm unterworfen sind.⁴³⁷

Das Ziel des menschlichen Lebens ist das Glück, welches im Diesseits durch das tugendhafte Leben erlangt werden kann – so argumentiert Thomas in Anlehnung an die Nikomachische Ethik. Dies gilt sowohl für den Einzelnen also auch für die Gemein-

⁴³⁶ Hier etwa TÖPFER, Urzustand 1999 ergänzend, die Deutungen von HAMILTON-BLEAKLEY, Art of Ruling 1999 und FINNIS, Aquinas 1998 stützend. Siehe dazu die Diskussion in Kapitel 2.1.1, insbesondere FN 189, 191 und 193.

⁴³⁷ In dieser Beziehung unterscheidet sich der Fürstenspiegel von den anderen Werken, in denen sich Thomas mit dem ‚Politischen‘ befasst. Dies ist bisher wenig reflektiert worden und verweist einerseits auf den Gedanken der Freiheit, welche den Beherrschten grundsätzlich zugesprochen wird, da von *dominium* nur in Zusammenhang mit Tyrannei die Rede ist; andererseits betont es die Bedeutung der praktischen Tätigkeit des Handlungsbegriffes des *regimen* im Gegensatz zu den statischen Beschreibungsbegriffen *dominium* und *principatus*. Siehe dazu oben Kapitel 2.1.1, insbesondere die Literatur in FN 200, und Kapitel 2.2.1, insbesondere FN 245 zur Verwendung von *principatus*.

schaft. *Pax* und *unitas* sind wichtige Teilziele auf dem Weg dorthin. Jedes *regimen* muss sich daran messen lassen, wie gut es ihm gelingt, diese Ziele umzusetzen. Im Begriff der *virtus* finden die Ziele des einzelnen Menschen und die Ziele der Gemeinschaft zusammen. Auf diese Weise löst Thomas das philosophische Problem, wie man beide Ziele miteinander vereinbaren kann. Denn tugendhaftes Leben und die daraus folgende irdische *felicitas* können nur im friedlichen Zusammenleben mit anderen Menschen erreicht und erfüllt werden. Dafür zu sorgen und die *multitudo hominis* durch gesetzliche Regelungen und vorbildliches tugendhaftes Verhalten anzuleiten, sind die Aufgaben eines jeden *regimen*.⁴³⁸

2) Die Verfassungsform des Königtums ist dazu am besten geeignet. Der Hauptgrund dafür ist Thomas zufolge, dass die Regierung des Königs unter allen Regierungsformen die größtmögliche Stabilität aufweist. Denn selbst wenn sich diese Regierung verschlechtert, sogar wenn sie zu einer milden Tyrannis wird, so sind *pax* und *unitas* nicht übermäßig betroffen, wenn auch ihr Vorbildcharakter wegfällt und es zu Bedrückungen einzelner Untertanen kommen mag. Erst in der extremen Tyrannis ist kein Frieden in der Gemeinschaft und statt Freundschaft nur Misstrauen unter den Untertanen, doch stellt ein solcher *excessus tyrannidis* nur einen relativ selten auftretenden Fall dar.⁴³⁹

⁴³⁸ Durch den Eigenwert, welcher im Zuge der Aristoteles-Rezeption dem weltlichen Glück zugebilligt wurde, ist das Verhältnis zwischen diesem und dem jenseitigen Glück zu einem theoretischen Problem geworden. Thomas löst dies durch die Zweiteilung und gegenseitige Hinordnung beider Ziele aufeinander, die ihren semantischen Ausdruck in der Differenzierung in das unvollkommene Glück auf Erden (*felicitas*) und das vollkommene Glück im Jenseits (*beatitudo*) findet. Die enge Beziehung zwischen den Zwecken des Einzelnen und der Gesamtheit der Gemeinschaft ist etwa schon bei BERGES, Fürstenspiegel 1938, S. 204-209, dargestellt worden. Im Wesentlichen bestätigen die hier gewonnenen Beobachtungen diese Einschätzung. Inwieweit das Regierungshandeln sich hier nicht nur auf eine „straffe Regierung“ bezieht, wie Berge es im Geist seiner Zeit formuliert, sondern auf eine Führung durch vorbildliches Handeln des/der Herrschenden, der/die ebenfalls tugendhaftes Handeln anstreben sollen, muss offen bleiben. Die Verweise auf die ‚Ethik‘ legen aber zumindest nahe, dass Vorbildlichkeit neben der Korrektur des Handelns der Untergebenen durch gute Gesetze ebenfalls eine wichtige Rolle spielt, zumal Gesetze nicht alle Bereiche des Lebens der Untertanen berühren. Vgl. dazu auch die Anmerkungen zur Position von Finnis in FN 220. Im Gegensatz zu dieser Deutung stehen die Hinweise von BONNIE KENT: *The Moral Life*, in: ARTHUR STEPHEN MCGRADY (Hg.): *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge 2003, S. 231-253, hier S. 248-249, die vor allem mit Blick auf die ‚Summa Theologica‘ die Bedeutung der von Gott gegebenen *virtutes infusae* – allen voran die *caritas* – gegenüber den *virtutes acquisitae* betont. Hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu *De regno*. Ausführlicher und beide stärker aufeinander beziehend DENIS J. M. BRADLEY: *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas’s Moral Science*, Washington, D.C. 1997, insbesondere S. 369-423. Die von Thomas in anderen seiner Texte ausführlich behandelte Frage, inwiefern die äußeren Güter für das Glück der Menschen nötig sind (womit er an Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X,9 (1178b,32-1179a,32) anschließt), wird im Fürstenspiegel nur indirekt diskutiert, wenn es darum geht, dass gute Herrschaft die Voraussetzungen schaffen soll, die tugendhaftes Handeln möglich machen. Siehe dazu auch FN 227 mit weiterer Literatur.

⁴³⁹ Die in der vorliegenden Arbeit gemachten Befunde legen nahe, dass Thomas im Fürstenspiegel aus den hier genannten Gründen eindeutig das Königtum als die Verfassung ansieht, welche die beste Regierung ermögliche. Es wird hier als die effektivste und langfristig stabilste Form (Vgl. UBL / VINX, *Transformation* 2002, S. 64) vorgestellt, wenn es darum geht, *pax* und *unitas* in der Gemeinschaft zu sichern, als Vorbild für die Tugend der Untertanen zu sorgen und auf diese Weise dazu beizutragen, sie für das letzte Ziel der *beatitudo* vorzubereiten. Die Überlegungen zu Maßnahmen, eine Tyrannei zu verhindern oder zu er-

Die gute Regierung weniger oder vieler Herrscher könnte die Untertanen zwar möglicherweise zu noch größeren Leistungen anspornen, als es die Königsherrschaft vermag, und auf diese Weise die Entwicklung des tugendhaften Lebens und des Glücks der Menschen für kurze Zeit befördern. Im Moment der Verschlechterung eines solchen *regimen* führt dies jedoch sofort zu Parteienkämpfen und Fraktionsbildungen, welche die in Thomas' Augen wesentlichen Teilziele von *pax* und *unitas* zerstören. Liest man den Fürstenspiegel unter diesen Gesichtspunkten, so lösen sich die scheinbaren Widersprüche innerhalb des Textes schnell auf. Die beste Regierung ist für Thomas unter der Prämisse der Sicherung von Frieden und Eintracht und unter dem Bewertungskriterium der Stabilität nach Wahrscheinlichkeitserwägungen das Königtum. Allerdings sind andere, reine oder gemischte Verfassungsformen nicht gänzlich abzulehnen, denn letztlich bewähren sich alle Verfassungen nur in der konkreten Ausführung des *regimen*. Durch die Erinnerung an die göttliche Verpflichtung zu guter Herrschaft, die Aussicht auf überirdische Belohnungen und durch Hinweise auf geeignete Herrschaftsstrategien entwirft der Text auf einer argumentativen und rhetorischen Ebene sowohl für die Herrschaftsträger wie für die Beherrschten einen Handlungs- und Beurteilungsrahmen.⁴⁴⁰

3) Thomas weist nicht nur dem Königtum als stabilster Verfassungsform eine wichtige Rolle dabei zu, dass die Menschen das ihnen gemäße Ziel erreichen können. Die Analyse der Herrschaftsmetaphoriken hat gezeigt, dass im Fürstenspiegel auch das Verhältnis zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt deutlich voneinander abgegrenzt wird. Das Glück, welches die Menschen anstreben, wird in die Sphären des Diesseits (*felicitas*) und des Jenseits (*beatitudo*) getrennt. Im irdischen Bereich werden die unterschiedlichen, eigenwertigen Teilziele der einzelnen Menschen auf der einen Seite und der aus ihnen gebildeten Gemeinschaften auf der anderen Seite im übergeordneten Ziel des tugendhaften Lebens zusammengeführt, welches zur irdischen *felicitas* führt. Diese Gemeinschaften zu befrieden, zusammenzuhalten, anzuleiten und auf diese Weise zur Tugend zu führen, ist nach Thomas die Aufgabe des/der Herrschenden, welche allerdings durch den König am besten ausgeführt werden kann. Diese Bevorzugung des

schweren oder aber das Absetzen eines Tyrannen zu ermöglichen, stehen einer Bevorzugung der Monarchie nicht entgegen. Vgl. dazu die abgewogene Darstellung von SCHMIDT, König 1996. Anknüpfungspunkte für eine positive Bewertung der ‚Gemischten Regierung‘ können nur anderen Schriften des Aquinaten zur politischen Theorie entnommen werden. Siehe dazu etwa, nicht immer mit der nötigen Trennschärfe: BLYTHE, *Ideal Government* 1992 und KAYSER / LETTIERI, *Aquinas* 1982. UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 95-99, versucht in einer kurzen Skizze unter der Prämisse kohärenter Vorstellungen die unterschiedlichen Schriften von Thomas miteinander zu vereinbaren.

⁴⁴⁰ Vgl. dazu GRABNICK, Ratgeber 2004, S. 334.

Alleinherrschers spiegelt sich in der Metaphorik vom Hirten und seiner Herde sowie in der vom Körper und den Gliedern.⁴⁴¹

Das tugendhafte Leben des einzelnen Menschen selbst jedoch ist wiederum nur ein Teilziel im Hinblick auf die individuelle und vollkommene *beatitudo* im Jenseits, welche in der *fruitio Dei* besteht. Der Weg dorthin kann allerdings nicht mehr unter der Anleitung der weltlichen Herrschaft beschritten werden; dies zu ermöglichen, ist vielmehr die Aufgabe der geistlichen Leitung durch die Priester, an deren Spitze der Papst steht. Im Fürstenspiegel wird dieses Verhältnis durch die nautische Metaphorik in ein prägnantes Sprachbild gefasst: Der Schiffsbauer oder Schiffszimmermann sorgt für die Existenz, die Stabilität, den Unterhalt und das Funktionieren des Schiffes – der Kapitän aber steuert es in den Hafen des ewigen Heils.⁴⁴²

⁴⁴¹ So auch im Hinblick auf die Körpermetaphorik: STRUVE, *Entwicklung* 1978, S. 157-160.

⁴⁴² Durch die klare Trennung in zwei Aufgabensphären wird der Eigenwert beider Zwecke betont, was BOYLE, *Two Powers* 1974 in Abgrenzung zu ESCHMANN, *Thomas Aquinas* 1958 stark gemacht hat.

3 Engelbert von Admont – *De regimine principum*

Engelbert von Admont wurde um 1250 geboren.⁴⁴³ Mit siebzehn Jahren trat er in das Benediktinerkloster Admont in der Steiermark ein. Etwa fünf Jahre später ging er zunächst nach Prag, um an der Domschule zu studieren, dort kam er erstmals auch mit der aristotelischen Naturphilosophie und Logik in Kontakt. Zusammen mit anderen Studenten aus den österreichischen Landen wurde er im Jahr nach der Wahl Rudolfs von Habsburg zum römischen König (1273) aus dem Herrschaftsbereich des böhmischen Königs Ottokar II., dem unterlegenen Konkurrenten Rudolfs um die Königskrone, ausgewiesen. Einige Zeit später setzte Engelbert dann sein Studium in Padua fort. In der stark rechtswissenschaftlich ausgerichteten norditalienischen Universität nahm der philosophisch-theologische Bereich eher eine untergeordnete Stellung ein. Dennoch lernte Engelbert die zu dieser Zeit bekannten Werke des Aristoteles, darunter auch die praktische Philosophie, intensiver kennen. In den letzten Jahren seines Aufenthalts in Padua studierte er Theologie im Ordensstudium der Dominikaner. Dabei kam er sehr wahrscheinlich auch mit den Schriften des Thomas von Aquin in Kontakt, dessen Lehre von den Dominikanern 1286 zur offiziellen Doktrin erhoben worden war.⁴⁴⁴

Doch nicht nur in theoretischer Hinsicht war sein Studium in Padua lehrreich. In den neun Jahren seines Aufenthalts in der Stadt konnte er aus eigener Anschauung die nach der Vertreibung des Tyrannen Ezzelino III. da Romano (1256) errichtete kommunale Herrschaft über Stadt und Umland kennenlernen und die politischen Entscheidungsprozesse unmittelbar miterleben.⁴⁴⁵ Nach der Rückkehr in seine Heimat 1287/88 war Engelbert zunächst Abt von St. Peter in Salzburg, ab 1297 nahm er die gleiche Position in seinem Heimatkloster Admont ein.⁴⁴⁶ Dieses Amt hatte er bis ins Jahr 1327 inne, ehe

⁴⁴³ Zur Biographie und zum intellektuellen Hintergrund Engelberts siehe HAMM, Engelbert von Admont 1976, S. 354-356; besonders aber UBL, Wiederentdeckung 1998 und UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 9-16; eine jüngere kompakte Zusammenfassung auch bei LEOPOLD AUER: Zum geistigen Profil Engelberts von Admont, in: MEINHARD BRUNNER / GERHARD PFERSCHY / GERNOT P. OBERSTEINER (Hg.): Rutengänge. Studien zur geschichtlichen Landeskunde, Festgabe für Walter Brunner zum 70. Geburtstag, Graz 2010, S. 60-70. Eine grundlegende und detailliert begründete Kritik zur bisherigen Forschung, insbesondere im Hinblick auf die Chronologie der Entstehung der unterschiedlichen Werke Engelberts: KARL UBL: Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts von Admont († 1331), in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 55 (1999), S. 499-548. Die Angaben zu seiner Biographie, insbesondere was seine wissenschaftliche Ausbildung angeht, basieren auf einem autobiographischen Brief, den Engelbert gegen Ende seines Lebens an Magister Ulrich von Wien verfasst hat. Siehe dazu die Edition: GEORGE B. FOWLER: Letter of Abbot Engelbert of Admont to Master Ulrich of Vienna, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 29 (1962), S. 298-306.

⁴⁴⁴ Siehe dazu WILHELM BAUM: Engelbert von Admont und der padovanische Aristotelismus, in: Medioevo 22 (1996), S. 463-478; kurz auch UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 14. Anhand der Rekonstruktion der Bibliothek von Admont zur Zeit Engelberts und angesichts fehlender direkter Zitate kann man davon ausgehen, dass Engelbert den Fürstenspiegel von Thomas nicht gekannt hat, sehr wohl allerdings den des Thomas-Schülers Aegidius. Siehe Ebd., S. 19-20; S. 69-71.

⁴⁴⁵ Ausführlicher zur politischen Kultur in Padua um 1300, siehe Ebd., S. 14f.

⁴⁴⁶ Dieser Sachverhalt war lange umstritten: UBL, Fürstenspiegel 1999, hier S. 502-509.

er aus Altersgründen zurücktrat und sich in den letzten Jahren vor seinem Tod im Mai 1331 vor allem der Wissenschaft widmete.

Die intensive Beschäftigung mit verschiedenen Themengebieten wie Ethik, Philosophie, politische Theorie, Theologie, Naturwissenschaft und Musiktheorie machen ihn auch durch seine enorme Belesenheit zu einem universal gebildeten Gelehrten und einem der bedeutendsten deutschen Scholastiker.⁴⁴⁷ Im Bereich der politischen Theorie hat Engelbert neben dem in dieser Arbeit untersuchten Fürstenspiegel *De regimine principum* (um 1300) das *Speculum virtutum* (um 1310) – von Karl Ubl ebenfalls als Fürstenspiegel bezeichnet – und den Traktat *De ortu et fine Romani imperii* (1312/13) verfasst, welcher sich ausgehend von der Geschichte des römischen Reiches mit der Vorstellung einer Weltmonarchie auseinandersetzt.⁴⁴⁸

Engelbert von Admont wurde in der Forschung zur Geschichte der politischen Theorie des Mittelalters zwar durchaus häufiger erwähnt und mitunter auch etwas ausführlicher behandelt, er nimmt im Vergleich zu anderen Autoren auf diesem Feld aber eher eine Nebenrolle ein.⁴⁴⁹ Dies mag mit den wenig schmeichelhaften Urteilen zusammenhängen, welche vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts über ihn gefällt wurden: durch ihn spreche „angelernte und übernommene Schulweisheit“ zum Leser und

⁴⁴⁷ Die für eine relativ abgelegene Abtei wie Admont reichhaltige Bibliothek hat das Kloster nicht zuletzt Engelbert zu verdanken, der diese vor allem um philosophische Literatur des 13. Jahrhunderts ergänzte. In der Frühzeit als Abt hat er die Texte kopieren lassen, die ihn besonders interessiert haben. Viele von diesen Texten hat er selbst gelesen und glossiert. Siehe dazu Ebd., hier S. 500-501; zum Bestand der Bibliothek und zu den von Engelbert rezipierten Texten UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 16-21.

⁴⁴⁸ Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts siehe UBL, Fürstenspiegel 1999; knapp zusammengefasst bei UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 22-23; jüngst ist die MGH-Edition erschienen: HERBERT SCHNEIDER (Hg.): Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont, Teil 3: Engelbert von Admont, *De ortu et fine Romani imperii*, Wiesbaden 2016.

⁴⁴⁹ Ein Blick auf ausgewählte Werke zur politischen Theorie des Mittelalters aus den letzten hundert Jahren zeigt die verhältnismäßig randständige Position Engelberts und die deutliche Bevorzugung von *De ortu* gegenüber *De regimine principum*: CARLYLE / CARLYLE, History 1903-1936 zitieren nur in Band VI zwei kurze Passagen aus *De ortu*; KERN, Gottesgnadentum 1973 [zuerst Leipzig 1914], S. 6 verweist lediglich einmal auf *De regimine principum* als Beispiel für das „patriarchale Element der Staatsgewalt“ bei den spätmittelalterlichen Staatsdenkern; KÖLMEL, Regimen 1970, vor allem S. 504-508, zieht lediglich kurz *De ortu* heran; eine Ausnahme, was den Inhalt, nicht die Länge der Auseinandersetzung angeht, bildet WALTER ULLMANN: Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas, London 1975, S. 279-280, der als einziger Historiker *De regimine principum* im Vergleich zu *De ortu* höher schätzt und als „a penetrating political tract [...] which has not yet been accorded the recognition that it clearly deserves“ preist, in dem Engelbert „intelligently absorbed and applied Aristotle’s *Politics*“; sowohl in STÜRNER, Natur 1975, S. 160-164, wie auch in STÜRNER, Peccatum 1987, S. 198-200 werden *De regimine principum* und *De ortu* vermengt und – in ersterem besser als in letzterem – knapp zusammengefasst; eine anregendere Studie bietet STRUVE, Entwicklung 1978, der insbesondere auf S. 196-210 in einem längeren Abschnitt sowohl *De regimine principum* als auch *De ortu* im Hinblick auf den Gedanken der Weltherrschaft diskutiert, die Körpermetaphorik steht dabei gemäß seiner Fragestellung im Zentrum; dagegen spielt Engelbert weder in MIETHKE, Politische Theorien 1991 noch in MIETHKE, Politiktheorie 2008 eine Rolle; BLACK, Political Thought 1992, S. 93-96 und S. 145-146 rezipiert nur kurz *De ortu*; in ihrem Überblickswerk erwähnt COLEMAN, Political Thought 2 2000 Engelbert überhaupt nicht; bei OTTMANN, Geschichte 2/2 2004 erscheint Engelbert nur am Rande als Epigone des Johannes von Salisbury und als Verfechter der Weltmonarchie; ähnlich bei CARY J. NEDERMAN: Lineages of European political thought. Explorations along the medieval/modern divide from John of Salisbury to Hegel, Washington, D.C 2009, wo Engelbert nur als ein Autor unter anderen erwähnt wird, der über die Weltmonarchie geschrieben habe.

dies in einem Stil der „reizlos, oft verworren, schwer verständlich“ sei. Im Text von *De regimine principum* zeige sich eine „Vorliebe für theoretische Unterscheidungen“, welche „den klaren Gedankengang häufig nicht erscheinen“ lassen.⁴⁵⁰ Auch beklagen die Historiker dieser Zeit, dass Engelbert keine Vorstellung eines Nationalbewusstseins zeige, und kritisieren seine intensive Auseinandersetzung mit den aristotelischen Texten.⁴⁵¹

Nach dem zweiten Weltkrieg ändert sich dieses Bild zunächst nur graduell. Zwar ist George Bingham Fowlers Buch über die *Intellectual Interests of Engelbert von Admont* von einem wohlwollenden Interesse an Engelbert durchzogen,⁴⁵² es steuert im Hinblick auf die hier behandelten Fragen jedoch in den bekannten Fahrwassern der Vorkriegszeit, für die eine einseitige Betonung von *De ortu* und damit einhergehend eine starke Fokussierung auf die Figur des Königs oder Kaisers und auf das Reich charakteristisch ist.⁴⁵³

Auch Ernst Kantorowicz erwähnt 1957 in „Die zwei Körper des Königs“ Engelbert nur beiläufig in einer Fußnote.⁴⁵⁴ Dass dieser jedoch für dessen These der Entwicklung vom „*Christ-centred kingship*“ über das „*law-centred*“ und „*polity-centred kingship*“ bis hin zum „*man-centred kingship*“ eigene Gedanken beizutragen hätte, versucht Erna Buschmann 1970 in ihrem Aufsatz über Engelberts *De regimine principum* zu zeigen.⁴⁵⁵ Sie wendet sich dem Topos des *rex inquantum rex* zu, dem sie in diesem Werk eine große Bedeutung zumisst, indem sie ihn als „möglichen Dreh- und Wendepunkt“ im Hinblick auf „die Weiterentwicklung des Staatsdenkens zur Moderne hin“ versteht.⁴⁵⁶ Engelbert wird von ihr in der Argumentation um die Trennung von „König als König“ und „König als

⁴⁵⁰ POSCH, Stellung 1920, S. 29.

⁴⁵¹ Vgl. etwa BERGES, Fürstenspiegel 1938, S. 122: „Die sklavische Abhängigkeit gegenüber ‚dem Philosophen‘ ist soweit getrieben, daß sich die unverfälschte Lehre des Stagiriten selbst im Mittelalter genau so gut hätte praktisch übersetzen lassen wie die politische Lehre des Engelbertschen ‚De regimine principum‘.“ Dazu auch ERNA J. BUSCHMANN: *Rex inquantum rex*. Versuch über den Sinngehalt und geschichtlichen Stellenwert eines Topos in *De regimine principum* des Engelbert von Admont, in: ALBERT ZIMMERMANN (Hg.): *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, Berlin 1970, S. 303-333, S. 306, die ähnliche Urteile der älteren Forschung (Alois Dempf, Herbert Grundmann oder Hermann Heimpel) zusammenträgt. Eine Ausnahme bildet MENZEL, *Staatslehre* 1941, hier S. 402, der lobend hervorhebt, dass Engelberts „Staatschriften wichtig [sind] als Zeugnis für den Ernst und die Tiefe, mit denen in einer Zeit, in der das Staatsdenken bei den Deutschen kaum entwickelt war, die Frage nach Recht und Wesen von Staat und Reich gestellt wurde.“ Recht günstig auch das Urteil von ERNST SCHULZ: *Zur Beurteilung Engelberts von Admont*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 29 (1966), S. 51-63, hier S. 55, der meint, dass Engelbert „den ihm gebührenden Platz in der Geschichte der deutschen Scholastik noch nicht erhalten hat“.

⁴⁵² Einige von Engelberts Werken, die nur als Handschriften oder Drucken des 17. oder 18. Jahrhunderts vorlagen wurden von George B. Fowler neu ediert. Dieser habe – wie UBL, *Fürstenspiegel* 1999, hier S. 499, formuliert – die „Erforschung Engelberts [...] als sein wissenschaftliches Lebenswerk“ betrachtet. Dessen Arbeiten seien aber „von der philosophie- und theologiehistorischen Forschung kaum beachtet“ worden, was „weniger an der Qualität der Editionen als am Fehlen erläuternder Einleitungen und begleitender Kommentare“ gelegen habe.

⁴⁵³ GEORGE B. FOWLER: *Intellectual Interests of Engelbert of Admont*, New York 1947.

⁴⁵⁴ KANTOROWICZ, *Two Bodies* 1997 [zuerst Princeton 1957], S. 135.

⁴⁵⁵ BUSCHMANN, *Rex* 1970.

⁴⁵⁶ Ebd., S. 305. Erläuternd dazu: Ebd., S. 322: „Der antwortende Engelbert tritt nicht auf der Stelle; er öffnet vielmehr ein Tor auf Kommendes hin, das so oder so zu werden vermag und später in der Vorstellung von Staatsräson einmal zu fassen sein wird. Das war gemeint, wenn seinem Topos einleitend ein gewisser Drehpunkt-Charakter zugesprochen wurde.“

Mensch“ als Vorläufer von Machiavelli eingeordnet, da er ein neues Politikverständnis verkörpere. Dieser anregende Aufsatz, dessen Schlussfolgerungen aber überwiegend nicht zu folgen sind, markiert den Beginn einer neuen Phase der Beschäftigung mit Engelberts politischer Theorie.⁴⁵⁷

Marlies Hamm nahm 1976 in ihrer Dissertation „Engelbert als Staatstheoretiker“ in den Blick.⁴⁵⁸ Zwar legt auch sie den Schwerpunkt, vor allem im zweiten Teil ihrer Abhandlung, auf *De ortu* und damit auf die Frage nach der heilsgeschichtlichen Funktion des römischen Imperiums. Die früheren Fürstenspiegel, namentlich der hier im Mittelpunkt stehende *De regimine principum*, werden dabei immer wieder herangezogen, wenn auch oft nur als Stichwortgeber abgehandelt. Eine Ausnahme bildet das zweite Kapitel, in dem sie ihre eher implizite Fragestellung – wie lässt sich Engelbert als Staatstheoretiker charakterisieren – anhand von systematischen Aspekten verfolgt.

In der Monographie von James M. Blythe über die ‚Gemischte Verfassung im Mittelalter‘ aus dem Jahr 1992 nimmt Engelbert in der Gesamtargumentation breiteren Raum ein.⁴⁵⁹ Für die These, dass in der Frage nach der guten Regierung die Idee der gemischten Verfassung bereits im Mittelalter eine größere Rolle spielte als man ihr gemeinhin zugeschrieben habe,⁴⁶⁰ macht Blythe im Abt von Admont einen wichtigen Gewährsmann aus, dessen Schriften zur politischen Theorie er in einem längeren Kapitel analysiert. Auch für ihn ist *De ortu* von größerer Wichtigkeit, doch gerade für die Frage nach der besten Regierung findet er in *De regimine principum* Argumente, in denen er seine Lesart der Geschichte der ‚mixed constitution‘ gestützt sieht.

Diese anregende, aber in Teilen durchaus kontroverse und klassisch ideengeschichtliche Deutung wird in der jüngsten ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Werk des Admonter Abtes näher analysiert: Karl Ubls nach einigen Vorarbeiten⁴⁶¹ im Jahr 2000 erschienene Dissertation befasst sich unter der Fragestellung, wie sich christliche Tradition und aristotelische Philosophie im Werk Engelberts zueinander verhalten, auch mit dessen Texten zur politischen Theorie.⁴⁶² Dort unterzieht er weitgehend überzeugend die bisherige wissenschaftliche Beschäftigung mit Engelbert im Hinblick auf dessen Biographie, die Überlieferungsgeschichte seiner Werke oder deren Interpretation einer kritischen Neubewertung. Ubls Ziel ist es, ein intellektuelles Portrait Engelberts zu

⁴⁵⁷ Siehe dazu besonders unten Kapitel 3.2.

⁴⁵⁸ HAMM, Engelbert von Admont 1976.

⁴⁵⁹ BLYTHE, Ideal Government 1992.

⁴⁶⁰ Ebd., S. 8-9.

⁴⁶¹ UBL, Wiederentdeckung 1998; UBL, Fürstenspiegel 1999.

⁴⁶² UBL, Engelbert von Admont 2000, einschlägig vor allem das Kapitel 3 (S. 58-173).

zeichnen und seinen Dialog mit den Zeitgenossen zu rekonstruieren.⁴⁶³ Dessen Beschäftigung mit der aristotelischen Philosophie lasse einen eigenen Zugriff erwarten, der mit den Texten seiner Zeitgenossen gegengeschnitten werden könne.⁴⁶⁴ Ubl will zeigen, dass Engelbert in seinen Fürstenspiegeln christliche Werte durch ein republikanisches Ethos ersetzte und eine säkularisierte Diskussion um die beste Verfassung führte, die nur in *De ortu* theologisch umrahmt wurde.⁴⁶⁵ In der folgenden Analyse des Fürstenspiegels *De regimine principum*⁴⁶⁶ des Engelbert von Admont sollen die hier kurz angedeuteten Forschungspositionen mit den in dieser Arbeit gewonnenen digital gestützten Quelleninterpretationen verglichen werden, um so zu neuen Einsichten, zu Ergänzungen, zu einer Verifizierung oder einer Falsifizierung bisheriger Positionen zu kommen.

⁴⁶³ Ebd., S. 10.

⁴⁶⁴ In der älteren Forschung wurde bei aller auch vorhandenen Qualität der historischen Arbeit die Differenz zwischen Engelbert und anderen ‚deutschen‘ Autoren seiner Zeit nicht selten unter nationalstaatlichen oder nationalistischen Vorzeichen behandelt. Einigen der mittelalterlichen Autoren wurde dann in indigniertem Tonfall ein Versagen oder ein Verrat an den ‚deutschen‘ Idealen vorgeworfen. So erklärt sich auch manch harsches Urteil über Engelbert, wie etwa bei Dempf oder Berges. Vgl. dazu auch oben Anm. 451 und Ebd., S. 10-11; S. 131.

⁴⁶⁵ Ebd., S. 9.

⁴⁶⁶ Das Digitalisat des Fürstenspiegels Engelberts von Admont basiert auf einer an der Wiener Leihandschrift (Wien, Österreichische Nationalbibliothek 2203 [<http://data.onb.ac.at/rec/AL00166765>] (zuletzt aufgerufen am 20. Januar 2015)) erarbeiteten noch vorläufigen Textfassung, die uns dankenswerterweise Dr. Herbert Schneider hat zukommen lassen, der für die MGH an einer kritischen Ausgabe arbeitet. Zu Vergleichszwecken wird die in der Forschung allgemein genutzte Edition von Johann G. G. Huffnagl, Regensburg 1725 hinzugezogen: [<https://opacplus.bsb-muenchen.de/metaopac/search?documentid=10628521>] (zuletzt aufgerufen am 20. Januar 2015)].

3.1 Herrschaft in *De regimine principum*

In einem parallelen Aufbau zum vorangegangenen Kapitel über den Fürstenspiegel des Thomas von Aquin wird im Folgenden *De regimine principum* von Engelbert im Hinblick auf dessen Konzept von Herrschaft untersucht, also in Bezug auf ihre Herkunft, ihre Funktion, ihr Ziel. Aufgrund der Nähe Engelberts zum aristotelischen Denken geht das folgende Kapitel zunächst von der Analyse seiner Vorstellungen über die natürlichen Voraussetzungen des Menschen aus. Diese werden über die Termini *animal*, *homo* und *natura* in den Blick genommen. Wie auch schon im Thomas-Kapitel werden sie dann durch jene Termini ergänzt, die im Verlauf der Untersuchung ebenfalls in den Fokus rücken, in diesem Fall etwa *domus*, *familia*, und auch *regimen*. Dabei werden Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Thomas herausgearbeitet.⁴⁶⁷

Eine in Teilen der Forschung betonte Differenz zwischen beiden ist, dass Engelbert als früher Vertreter einer Vertragstheorie angesehen wird.⁴⁶⁸ In der Gedankenfigur des Gesellschaftsvertrages, eines staatstheoretischen Konzepts, welches in der Frühen Neuzeit – etwa bei Hobbes oder Rousseau, wenn auch mit je unterschiedlichen Prämissen und Ergebnissen – im Denken über das Politische an Bedeutung gewann, wird Legitimation von Herrschaft durch eine freiwillige Übertragung des Herrschaftsrechts des Volkes auf einen Herrscher hergestellt. Eine erste Untersuchung der Verwendungszusammenhänge von *populus* lässt eine solche Deutung zumindest für *De regimine principum* nicht zu, auch die Verwendungen von *pactum* oder *confoederatio* geben keine weiteren Hinweise auf das Konzept eines Herrschaftsvertrages.⁴⁶⁹ Von einer ursprünglichen

⁴⁶⁷ In Bezug auf seine Geschichtstheorie machen HAMM, Engelbert von Admont 1976, S. 380 und UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 132-134, die vor allem aufgrund von *De ortu* entwickelte Beobachtung, dass der Sündenfall für Engelbert keine Rolle für die Konzeptionierung von Herrschaft spielt. Dies lässt sich jedoch auch anhand von *De regimine principum* zeigen. So verweisen etwa alle Verwendungen von *peccare* oder *peccatum* (insgesamt 16) zwar auf bestimmte Situationen, in denen ein Mensch sündigen kann, in der Diskussion um die Entstehung von Herrschaft wird der Sündhaftigkeit des Menschen infolge des Sündenfalls jedoch keine Bedeutung zugemessen. Auch *innocentia* (13 Okkurrenzen) wird nur in Zusammenhang mit der *institia* und nicht in Bezug auf den Urzustand hin verwendet. Insofern wird von Engelbert in diesem Fürstenspiegel ein ganzer Problemzusammenhang ausgeblendet, der bei Thomas – wie oben gesehen – eine nicht unwichtige Rolle spielte.

⁴⁶⁸ Siehe dazu HAMM, Engelbert von Admont 1976, S. 377-384, unter Rückgriff auf die Forschung vom Beginn des 20. Jahrhunderts wie Giercke, Kern, Dempf und Schilling. Vgl. dazu JÖRG FISCH: ‚Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag‘, in: OTTO BRUNNER / WERNER CONZE / REINHART KOSEL-LECK (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6: St-Vert, Stuttgart 1990, S. 901-954, hier S. 910, der für das Mittelalter lediglich von einem Darstellungs- und Deutungsargument des ‚*pactum*‘ spricht. Auch er verweist allerdings abschließend auf Engelbert, wenn er *De ortu* zitiert, wo von einem *pactum subiectionis* die Rede sei, durch welchen alle *regna et principatus* ihren Anfang nähmen.

⁴⁶⁹ HAMM, Engelbert von Admont 1976, S. 380 zitiert in diesem Zusammenhang lediglich einmal den letzten Halbsatz des folgenden Zitats. Engelbert von Admont: *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 5: *Si multi, tale regimen vocatur democratia, id est principatus mediocrium et popularium, qualis est in aliquibus civitatibus Ytalie, ubi feruntur in dubiis sententie et diffinitiones secundum consensum maioris partis populi et populus eligit et de populo eligunt rectores*. Hamms Hinweis, dass Engelbert „aus der Tatsache der von ihm postulierten Mitbestimmung des Volkes bei der Herrscherwahl keine Konsequenzen für die historische Wirklichkeit“ ziehe, scheint ein gu-

Volkssouveränität im Naturzustand, die vor der Einsetzung eines Herrschers bestanden habe, kann bei Engelbert ebenfalls nicht die Rede sein.⁴⁷⁰ Diese Befunde können jedoch nur erste Hinweise sein, im Folgenden soll diese These im Rahmen der Untersuchung der Herleitung und Legitimität von Herrschaft weiter überprüft werden.

Im zweiten Teilkapitel rückt die Frage nach dem Ziel von Herrschaft in den Mittelpunkt. Auch hier nimmt die Untersuchung ihren Ausgangspunkt im Wortgebrauch von *finis* und wird dann auf die Termini hin ausgeweitet, mit denen dieses Ziel identifiziert wird (*felicitas, beatitudo, bonum commune, virtus*). Gerade im Vergleich mit Thomas scheint eine solche Perspektive ertragreich zu sein: Wie wird das Ziel des menschlichen Lebens definiert? Was sind dabei Aufgaben der Herrscher? Welche Rolle spielen die Tugenden im Hinblick auf die Glückseligkeit im Diesseits und im Jenseits?⁴⁷¹ Engelbert wird in der Literatur in diesen Fragen als Autor wahrgenommen, welcher eine rein weltliche Perspektive auf das ‚Politische‘ einnehme und eine „Säkularisierung der Herrschaftsethik“ betreibe. Auch solche Zuschreibungen sollen im Lichte der im Folgenden herausgearbeiteten Befunde genauer betrachtet werden.⁴⁷²

tes Beispiel für Quentin Skinners scharfzüngige Polemik, dass schlechte ideengeschichtliche Forschung den Autoren vergangener Zeiten vorwerfe, bestimmte Sachverhalte nicht oder nur ungenügend behandelt zu haben. Die Quellenauswahl Hamms erscheint hier fragwürdig, geht es Engelbert an dieser Stelle doch einerseits um die Erklärung von ‚Demokratie‘, und andererseits um die empirische Beschreibung eines Wahlverfahrens, das es in italienischen Städten seiner Zeit gab. Weiterhin zitiert HAMM, Engelbert von Admont 1976, S. 378 aus Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 7, Cap. 17: *Secundo patet hoc idem ex generali diffinitione et constitutione et statu rei publice, sicut hoc probat Augustinus III. libro de civitate dei ex diffinitione rei publice, quam ponit Tullius in libro de re publica. Dicit enim ibi, quod res publica est res et multitudo populi consensu divini et humani iuris in unum civiliter congregata*. Diese Passage verweist aber wohl eher auf die Aneignungsprozesse des *res publica*-Begriffs. Semantiken aus der Zeit der römischen Republik (Cicero) vermischen sich hier mit neuen römisch-rechtlich inspirierten Formeln. Aus dieser durch Zitate gespeisten und für den Gesamttext untypischen Nebenbemerkung eine „Definition“ herauszudestillieren, die „sogar über Ciceros sozialutilitaristischen Begriff“ hinausgeht, erscheint gewagt. Vgl. dazu auch WOLFGANG MAGER: Spätmittelalterliche Wandlungen des politischen Denkens im Spiegel des *res publica*-Begriffs, in: JÜRGEN MIETHKE / KLAUS SCHREINER (Hg.): Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, Sigmaringen 1994, S. 401-410, hier S. 405-406.

⁴⁷⁰ Wie HAMM, Engelbert von Admont 1976, S. 380 postuliert.

⁴⁷¹ Zur Glückseligkeitslehre, die Engelbert in seinen anderen Schriften entwickelt, siehe UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 43-49.

⁴⁷² In Bezug auf die zur Herrschaft notwendigen Tugenden und in Auseinandersetzung mit BUSCHMANN, Rex 1970 spricht UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 72-75 von einer „Säkularisierung der Herrschaftsethik“ (S. 74). Die vier Kardinaltugenden, auf die Engelbert sich beschränkt, stellten dabei „nicht so sehr Wege zur Glückseligkeit“ dar, als vielmehr „Pflichten, die jeden betreffen, der im Gemeinwesen an Herrschaft teilhat“ (S. 75).

3.1.1 Zum Ursprung und zur Funktion von Herrschaft

Folgt man der bei Thomas ausgelegten Spur und geht deshalb davon aus, dass Engelbert als Kenner der aristotelischen Philosophie Herrschaft in ähnlicher Weise aus der Natur des Menschen als *zoon politikon* herleitet, so wird schnell deutlich, dass diese Fährte erst einmal ins Leere führt, denn die Eigenschaften des Lebewesens (*animal*) Mensch stehen für Engelbert nicht am Beginn seiner Überlegungen über Herrschaft.

Diese Argumentation streift er nur recht knapp im zweiten Buch des Fürstenspiegels wie die Verteilung der Okkurrenzen von *animal* zeigt. Dort weist er der aristotelischen Klimax der Formen von Vergemeinschaftung – vom Haus über das Dorf/Nachbarschaft (*villa/vicus*) bis hin zur *civitas* – unter den Schlagworten *generatio*, *conservatio*, *multiplicatio* verschiedene sich gegenseitig bedingende Funktionen zu.⁴⁷³ Auch das Motiv des Mängelwesens wird hier aufgegriffen: Der Mensch sei – so Engelbert – ein Lebewesen, welches wie andere Lebewesen auch eine Behausung benötige, um darin zu wohnen und sich fortzupflanzen.⁴⁷⁴ In der Nachbarschaft oder dem Dorf lebe er, um sich in der Gemeinschaft besser versorgen zu können.⁴⁷⁵ Er habe nämlich statt einer Bewaffnung oder Panzerung, statt einer bestimmten auf ihn zugeschnittenen Nahrung und eines natürlichen Instinkts die Klugheit und seine Hände erhalten. Mit deren Hilfe könne der Mensch zwar für sich selbst sorgen und sich verteidigen, besser sei es aber, wenn er in der *civitas* zusammenlebe, in der man geschützt sei und sich durch Tausch, Kauf und Verkauf gegenseitig unterstützen könne.⁴⁷⁶ Der Mensch ist für Engelbert also – und ausschließlich an dieser Stelle zitiert er diese auf den Begriffsgebrauch der ‚Politik‘-Übersetzung von Wilhelm von Moerbekes verweisende Formel – ein *animal civile*.

⁴⁷³ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 2, Cap. 2: *Et hec habent se per ordinem ita, quod unumquodque eorum est causa alterius quoquo modo et e converso. Multiplicatio enim hominum est propter conservationem. Nisi enim multiplicarentur, non possent conservari, immo a bestiis exterminarentur. Conservatio autem est propter generationem, ut aliis mortuis alii generarentur. Similiter e converso nisi homines generarentur, non conservaretur species humana, et nisi conservaretur, non multiplicaretur.*

⁴⁷⁴ Ebd., Lib. 2, Cap. 2: *Sicut enim animalia querunt sibi nidum propter inhabitationem et generationem, ita et homo querit naturaliter sibi domum propter inhabitationem et generationem.*

⁴⁷⁵ Ebd., Lib. 2, Cap. 2: *Secunda vero communitas, scilicet vici vel ville, est propter hominum conservationem. Multis enim hominibus generatis una domus non posset multos continere et conservare nec in ea victum longi temporis colligere aut conquerere.*

⁴⁷⁶ Ebd., Lib. 2, Cap. 2: *Tertia vero communitas, scilicet civitatis, est propter hominum multiplicationem quia (sicut dicit Philosophus in I. politicorum) homo est natura civile animal, et hoc ea necessitate quia, cum omnia alia animalia habeant victum et arma a natura, solus homo nec habens arma nec victum a natura totus natus est prudentie et labori, ita quod prudentiam habet loco omnis naturalis industrie, quam alia animalia habent, et manus loco omnium armorum. [...] Quod melius sit ubi sibi cohabitabit hominum multitudo sicut in civitate, quam ubi sunt a se dispersi et propter hoc (sicut dicit Philosophus I. politicorum), cum quidam silvas, quidam pascua et paludes, qui omnes vivunt secundum opportunitatem locorum de venatione piscium et ferarum et de fructu et usu animalium, habitantes civitatibus ex eo quod utuntur commutatione et emptione et venditione, omnia hec miscentes delectabilissimam et perfectissimam vitam ducunt.*

*Dominium*⁴⁷⁷ wird auch von Engelbert nicht genutzt, um Herrschaft zu begründen oder herzuleiten. Gab es bei Thomas noch die allmähliche Steigerung vom *animal sociale* über das *animal politicum* hin zum *animal civile* mit den entsprechenden Konsequenzen für seine Argumentation, so erscheint der Mensch bei Engelbert eindeutig nur als letzteres, als Bewohner einer *civitas*. Die genannten feineren Differenzierungen spielen für Engelbert keine Rolle mehr, eine Auseinandersetzung mit den Bedingungen des menschlichen Seins im Paradies oder über die Bedeutung, die der Sündenfall für die Entstehung von Herrschaft gehabt haben könnte, findet nicht statt.

Es ist also zunächst festzuhalten: Engelbert beginnt seine Argumentation anders als Aristoteles in der Politik und Thomas in seinem Fürstenspiegel. Er kommt im Gegensatz zu diesen durch die Formulierung einer konkreten Frage zu Beginn des ersten Kapitels des ersten Buches ohne längere Vorreden oder theoretische Überlegungen direkt auf sein Thema zu sprechen: *Quid sit regere et quid sit regimen?* Nicht abstrakte Definitionen von Herrschaft, sondern konkrete Überlegungen zur Herrschaftspraxis sind also sein Anliegen. Die Okkurrenzen von *regimen* sind deshalb im Gegensatz zu Thomas nicht erst für die Frage nach der besten Regierung von Bedeutung, sie müssen auch bereits in diesem Kapitel hinzugezogen werden, insbesondere wenn sie in Verwendungszusammenhang mit *homo* oder *natura* stehen, da solche Stellen möglicherweise Auskunft über die Vorstellungen von Herrschaft geben können, die Engelbert in Verbindung mit dem Wesen oder den natürlichen Voraussetzungen des Menschen entwirft.

Das *regimen* rückt also an den Anfang seiner Ausführungen.⁴⁷⁸ Um es näher zu definieren, greift Engelbert auf zwei Argumentationsfiguren der aristotelischen Philosophie zurück, welche auch Leit motive der gesamten Abhandlung bilden: Dies ist zum einen

⁴⁷⁷ *Dominium* als ein Begriff, der auf Besitz und die absolute Kontrolle über Eigentum verweist, hat einen negativen Beiklang, wenn er auf Menschen bezogen wird. Er wird nur – wie schon bei Thomas – sehr selten verwendet und spielt für die hier untersuchte Frage praktische keine Rolle. Engelbert verwendet *dominium* lediglich siebenmal: So strebten etwa die „Fürsten der Perser, welche verschlagene und listige Menschen seien“, das *dominium* „über alle Völker der Welt an“ (Lib. 3, Cap. 9); auch werde „die ungerechte Herrschaft (*dominium iniquum*) nicht von langer Dauer sein“ (Lib. 4, Cap. 1); neben diesen deutlich negativen Zuschreibungen aus dem Bereich des Politischen erscheint *dominium* in Zusammenhang mit Besitz und Kontrolle, sei es in der Parallelformel *proprietatis et dominium* (Lib. 4, Cap. 4), sei es in der Beschreibung der zügelnden Herrschaft der Vernunft über den unsteten Geist oder die Leidenschaften (Lib. 6, Cap. 7; Lib. 7, Cap. 9).

⁴⁷⁸ POSCH, Stellung 1920, S. 44–45 meint in seiner älteren Studie zwar, dass Engelbert genau wie Aegidius und Thomas vorgehe, dieses Urteil scheint jedoch eher dessen generellem Verdikt über den epigonalen Charakter des Textes zu entstammen. Engelberts Argumentation erscheint jedoch durchaus abweichend, insofern er die Frage nach der richtigen Regierung und vor allem dem richtigen Regieren von vorneherein in den Mittelpunkt stellt. Die Fokussierung auf die Regierungspraxis und die Frage nach dem rechten Maß (und damit auch nach der Machbarkeit und der Angemessenheit) sind wichtige Elemente, die im Vergleich zu *De regno* an Bedeutung gewinnen.

die Vorstellung der Entelechie,⁴⁷⁹ also von dem Bestreben eines jeden Dings, das ihm jeweils immanente Ziel zu verwirklichen; zum anderen ist es die vor allem in der Nikomachischen Ethik⁴⁸⁰ entfaltete *mesotes*-Lehre⁴⁸¹, also das Finden der Mitte bzw. des rechten Maßes. Das *regimen*, natürlicherweise zum Menschen gehörig,⁴⁸² ist für Engelbert etwas, „was ein jedes Ding durch geeignete Mittel zu seinem Ziel leitet, damit es nicht von demselben abweiche“, *regere* bezeichnet dabei die entsprechende Tätigkeit.⁴⁸³

Von diesen allgemeinen Erwägungen ausgehend leitet Engelbert zur Regierung der Menschen über. Er stellt fest, dass es in der Natur drei Möglichkeiten gebe, wie ein Ding oder ein Lebewesen zu seinem Ziel und damit zu seiner Vollendung gelange: Bei den unbelebten Dingen der Natur sei es die Form eines jeden Dinges, welche dieses zu seinem letzten Ziel leite. Bei den wilden Tieren sei es der sinnliche Drang, der diese ihr Ziel verfolgen lasse. Bei den Menschen jedoch sei es die Vernunft, die ihn an sein Ziel und zur höchsten Vervollkommnung führe. Die vernunftbegabte Seele sei die höchste Form und Natur des Menschen, welche ihn von den wilden Tieren unterscheide.⁴⁸⁴

Erst nachdem Engelbert die Funktionen und das Ziel von Regierung näher beschrieben hat, stellt er Überlegungen zur Entstehung von Gemeinwesen an. Die vier „Arten der politischen Regierung“ (*quatuor species regiminis politici*), also der Monarchie, der Aristokratie, der Demokratie und der Oligarchie wie sie in Kapitel I,5 gemäß der aristotelischen Rhetorik – und nicht gemäß der Politik – unterschieden werden, sind für ihn unvermischt und natürlich (*simplex et naturalis*). „Unvermischt“ deshalb, weil aus ihnen alle anderen möglichen Verfassungen (*politia*) zusammengesetzt werden, „natürlich“, weil sie den Regeln der Regierung ähnelten, welche in der ersten Gemeinschaft der Menschen gegolten hätten. Diese – die *domus* bzw. die *familia* – sei eben auch von der Natur und nicht durch irgendeine (menschliche) Regelung (*institutio*) eingesetzt und bestehe aus

⁴⁷⁹ WINFRIED FRANZEN / KONSTANTIN GEORGULIS: ‚Entelechie‘, in: JOACHIM RITTER (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2 (D-F), Basel/Stuttgart 1972, Sp. 506-507. Die Autoren stellen ein allmähliches Verwischen der Unterscheidung zwischen Energie und Entelechie fest, wobei ursprünglich zweiseitig den Endpunkt, erstere den Prozess meint.

⁴⁸⁰ Aristoteles, Nikomachische Ethik, II,5-6 (1106a-1107a).

⁴⁸¹ HENNING OTTMANN: ‚Mesotes‘, in: JOACHIM RITTER / KARLFRIED GRÜNDER (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5 (L-Mn), Basel/Stuttgart 1980, Sp. 1158-1161.

⁴⁸² Auf diese enge Verbindung verweist auch das häufige Auftreten von *natura/naturalis* in Zusammenhang mit *regere/regimen* im Kapitel I,1.

⁴⁸³ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 1, Cap. 1: *Ex predictis ergo de facili patere potest, quid sit regimen generaliter et quid sit regere, quoniam regimen est perductio uniuscuiusque rei per media convenientia in suum finem, ne deviet ab eodem; regere vero est perducere unumquodque in suum finem taliter, ne declinet aliunde.* Siehe zum Ziel von Herrschaft das folgende Teilkapitel 3.1.2.

⁴⁸⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *In rebus igitur naturalibus insensibilibus forma uniuscuiusque, que est natura et perfectio ipsius, est id, quod ducit et dirigit unumquodque in finem suum ultimum. In animalibus vero brutis appetitus sensitivus est principium ducens et dirigit ipsa ad consequendum finem suum. In hominibus autem ratio est illud, quod ducit et dirigit hominem ut contingat finem et perfectionem suam ultimam quantum ad bonum humanum cum anima rationalis sit ultima forma et natura hominis, per quam differt a brutis.*

Mann, Frau, Kindern und Bediensteten (*servi*).⁴⁸⁵ In den Beziehungen unter ihren Mitgliedern sieht Engelbert unterschiedliche Herrschaftsformen (*principatus*)⁴⁸⁶ vorgeprägt, welche eine jeweils zu ihnen passende Regierung (*regimen*) erforderten, die sich wiederum – wie gesehen – durch je unterschiedliche Charakteristika wie die Zahl der Herrschenden, das Ziel der Herrschaft, ihre Legitimitätsgrundlage oder die Verfahren der Entscheidungsfindung voneinander unterscheiden.

In dieser ursprünglichen und natürlichen Regierung oder Herrschaftsform (*regimen sive principatus*) herrsche, so Engelbert, der Mann über die Frau aufgrund der größeren Tugend des Körpers und des Geistes in einem *principatus aristocraticus*; über die Kinder in einem *principatus regalis*, weil er deren Wohl anstrebe und nicht sein eigenes; über seine jüngeren Brüder aber in einem *principatus oligarchicus*, weil er nicht nur wegen des Alters, sondern damit verbunden auch aufgrund des größeren Reichtums und der Macht seiner Beziehungen (*potentia*) als überlegen angesehen werde; über die Bediensteten herrsche er schließlich in einem *principatus tyrannicus*, da er sein eigenes und nicht deren Wohl im Auge habe.⁴⁸⁷ Den *principatus democraticus* schließlich identifiziert Engelbert bereits im gegenseitigen Verhältnis von größeren Einheiten gesellschaftlicher Ordnung: Wenn

⁴⁸⁵ Die *familia*, die im gesamten Text nur in diesen ersten Kapiteln vorkommt, und die *domus* als die kleinsten Formen von Vergemeinschaftung sind für Engelbert als Keimzelle der Gesellschaft von zentraler und erheblich größerer Bedeutung als für Thomas. Dies wird in den einleitenden Kapiteln von Buch I deutlich, bevor in Kapitel I,7 der Vergleich der unterschiedlichen Verfassungen beginnt (siehe dazu Anhang B). In gleicher Weise spielt die *domus* in Buch II eine wichtige Rolle, wenn es um die Frage nach dem Ziel jeder Gemeinschaft geht. Vgl. dazu das folgende Teilkapitel 3.1.2. Allerdings wird Herrschaft nicht als Hausverwaltung verstanden, und auch *domus* wird nicht metaphorisch verwendet.

⁴⁸⁶ *Principatus* kommt häufig vor und wird differenziert genutzt. Vor allem dient es dazu, unterschiedliche Verfassungsformen zu diskutieren. Typische Formulierungen sind etwa: Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Si ergo aliqui assumuntur ad regimen propter suam prudentiam sive virtutem, tale regimen dicitur aristocratia ab aries, quod est virtus, et archos, quod est principatus*; oder Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Si vero contingat aliquos assumi ad regimen propter divitias sive potentiam, tale regimen appellatur oligarchia, id est principatus divitum et potentum*. Es gibt aber auch einige wenige Stellen, an denen von einem *principatus naturalis* die Rede ist. Dessen Ort sieht Engelbert in der Hausgemeinschaft, der Familie. Ebd., Lib. 1, Cap. 6: *In ista autem communitate semper unum est predominans et regens et in isto regimine sive principatu naturali (secundum quod dicit Philosophus in VIII. ethicorum) vir dominatur mulieri principatu aristocratico, id est secundum virtutem; vir enim in virtute corporis et animi excellit mulierem*. Hier zeigt sich zudem eine Parallelisierung von *principatus* (Ordnung) und *regimen* (Handlung) welche die Verhältnisse innerhalb einer *domus* beschreiben.

⁴⁸⁷ Diese letzte Art der Herrschaft in der ersten natürlichen Gemeinschaft der Familie scheint zunächst den gängigen Vorstellungen zu widersprechen, da sie auf den ersten Blick zur Legitimation der Tyrannei als einer natürlichen Herrschaftsform dienen könnte. Durch zwei Argumente Engelberts wird jedoch deutlich, dass dies keineswegs der Fall ist. Zunächst spricht er bei dieser Herleitung der vier Grundformen der Herrschaft und der dazugehörigen Regierung aus der ersten Gemeinschaft der Menschen nur von einer *similitudo*, also einer Ähnlichkeit und keineswegs von einer Entsprechung oder gar einer daraus abgeleiteten Rechtfertigung einer Herrschaftsform. Zweitens betont er, dass das Verhältnis zwischen Herrn und Bediensteten keine natürliche Form der Herrschaft sei, sondern eine *transgressio et corruptio* der königlichen Herrschaft. Allerdings könnte diese enge Verbindung zwischen königlicher und tyrannischer Herrschaft im *paterfamilias* als Vorbote einer Skepsis gegenüber der königlichen Herrschaft gedeutet werden, welche immer auch die Anlage zu einer tyrannischen Herrschaft in sich trägt. (Für eine ähnliche Argumentation in Bezug auf Thomas von Aquins *De Regno* siehe: SCHMIDT, König 1996.) Die tyrannische Herrschaft eines Königs gegenüber seinen Untertanen ist allerdings auf einer ganz anderen Ebene angesiedelt als der *principatus tyrannicus* eines Herrn über seine Bediensteten (siehe dazu auch BLYTHE, *Ideal Government* 1992, S. 122-123).

etwa in einem Dorf bei ungeklärten Fragen alle gleichen Mitglieder des Dorfes entweder einträchtig zu einer Festlegung kommen oder wenigstens eine Mehrheitsentscheidung akzeptieren, dann entspreche dies eben einer demokratischen Form der Herrschaft; wenn sie dagegen der *potior pars* folgten, dann wäre dies wiederum eine Form der oligarchischen Herrschaft. Durch den abschließenden Satz zeigt Engelbert auf, wie diese an kleinen gesellschaftlichen Einheiten erprobten Mechanismen auch auf größere angewendet werden können⁴⁸⁸ – wenn sie auch, wie man mit Rückgriff auf seine Einschränkungen bei der Übertragung der tyrannischen Regierung hinzufügen kann, nicht eins zu eins übertragbar sind. Die hier aufgedeckten Spuren werden im Kapitel über die Frage nach der besten Regierung weiterverfolgt, im Folgenden soll zunächst aber das Ziel von Herrschaft in den Blick genommen werden.

⁴⁸⁸ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 6: *Est enim vicus communitas ex pluribus domibus constituta, sicut civitas est communitas ex pluribus vicis consistens.*

3.1.2 Zum Ziel von Herrschaft

Die Prämisse, dass es dem Menschen nicht ohne eine Art von Herrschaft durch ein lenkendes Element gelingt, das ihm gemäße Ziel zu erreichen, expliziert Engelbert im zweiten Kapitel des ersten Buches: [...] *homines indigent aliquo regente ad consequendum finem suum*. Um das Ziel von Herrschaft also genauer konturieren zu können, wird im Folgenden zunächst vom Terminus *finis* ausgegangen. Vor allem die Okkurrenzen im ersten, im zweiten und in Teilen des siebten Buches verweisen auf Textpassagen, die für die Frage nach dem Ziel des Lebens und der Art und Weise, wie die Menschen zu diesem gelangen sollen, wichtig sind.⁴⁸⁹ Bereits in der Vorrede zum gesamten Text wird die Tätigkeit des Regierens näher bestimmt:

„Regieren aber ist ein Werk der Kunst (*opus artis*), da durch die Regierung ein Ziel beachtet wird, das sich das/der Regierende vornimmt, welches das Gemeinwohl ist, auf dem das Glück und das Heil aller in der Gemeinschaft beruht, und die Auswahl der [Mittel], die zu jenem Ziel führen und die Einrichtung derselben zu dem Ziel. Die drei, nämlich die Absicht des Ziels, die Auswahl und die Einrichtung der geeigneten Mittel, jenes Ziel zu verfolgen, welches das Gemeinwohl der Untertanen ist, machen das Wesen des gesamten Amtes und der Tätigkeit aus, das sich in der Fürsorge und der Arbeit der Fürsten befindet.“⁴⁹⁰

Regierung ist also für Engelbert auf ein Ziel hin ausgerichtet: das Gemeinwohl (*bonum commune*), das die Grundlage für das Glück und das Heil jedes Mitglieds der Gemeinschaft bildet. Diese genauere Definition des Ziels von Regierung wird ergänzt durch zwei weitere Tätigkeiten, welche die Regierenden ausüben müssen: „die Auswahl und die Einrichtung der geeigneten Mittel“, welche eben zu diesem Ziel führen. Dieser Aspekt von Regierung ist einer, der unmittelbar auf Engelbert und den Text selbst verweist, denn durch den Charakter als wissenschaftliche Abhandlung unterstützt dieser die *ars*⁴⁹¹ der guten Regierung, indem er hilft, die richtigen Mittel auszuwählen.⁴⁹²

⁴⁸⁹ Unter den 127 Okkurrenzen von *finis* gibt es viele, die zu der hier verfolgten Fragestellung nichts beizutragen haben. Die Lektüre der im Satzzusammenhang extrahierten *finis*-Okkurrenzen hilft dabei, die relevanten Passagen im Gesamttext zu identifizieren.

⁴⁹⁰ Ebd., Prologus: *Regere vero est opus artis, cum in regimine attendatur finis, quem proponit sibi regens, qui est publicum bonum in quo consistit felicitas et salus omnium in communi et electio eorum, que sunt ad illum finem, et ordinatio ipsorum in fine. Que tria, videlicet intentio finis et electio et ordinatio expedientium ad finem illum consequendum, qui est commune bonum subditorum, sunt de substantia totius officii et negotii, quod versatur in cura et labore principum.*

⁴⁹¹ Die *ars* ist hier die Kunst, etwas zu erschaffen. Sie verweist auf die Produktion eines Gutes. Regierung wird so als Handwerk verstanden, das erlernt werden kann. Gleichzeitig ist damit aber auch auf eine Form von Wissen verwiesen, das nicht immer und absolut gilt, sondern von den äußeren Bedingungen abhängt und das jeweils Bestmögliche anstrebt. Die korrespondierende Tugend ist die *prudentia*. Siehe dazu etwa: CHARLES H. LOHR: The Medieval Reception of Aristotle. The Arts and Sciences in the 12th and 13th Centuries, in: ULRICH KÖPF / DIETER R. BAUER (Hg.): Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts, Münster 2011, S. 157-171, insbesondere S. 163-168.

⁴⁹² Siehe dazu auch Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 1, Cap. 3, in dem Engelbert betont, dass die vollkommene Regierung nur im Zusammenspiel mit der entsprechenden *ars* verwirklicht werden könne, welche durch die *ratio* geleitet werden müsse: *Perfectum tamen regimen et in omnibus non potest es-*

Im Folgenden soll gemäß der Fragestellung dieses Kapitels aber das Ziel genauer konturiert werden. Neben dem Gebrauch von *finis* wird ergänzend die Verwendung der Begriffe *bonum commune*, *felicitas* und *beatitudo* bzw. *salus* in den Blick genommen, die für Engelbert drei aufeinander aufbauende Teilziele darstellen. Durch sie spezifiziert er genauer das abstrakte Ziel von Regierungstätigkeit. Im Folgenden soll vor allem das gegenseitige Verhältnis dieser drei Aspekte im Mittelpunkt der Untersuchung stehen.

Im Gegensatz zu dieser schon sehr konkreten inhaltlichen Bestimmung des Ziels von *regimen* im Prolog wird im darauf folgenden ersten Kapitel des ersten Buches das Wesen eines Ziels zunächst abstrakt behandelt und eine Verbindung zur Diskussion um den natürlichen Ursprung von Herrschaft hergestellt. Engelbert beginnt mit Argumenten aus der Physik des Aristoteles, die er dann auf das Verhalten der Menschen *in moralibus* bezieht. Damit etwas als ‚richtig‘ bezeichnet werden könne, müsse es das ihm bestimmte Ziel erreichen. Die Verwirklichung dieses Ziels aber geschehe am besten in einer *media linea*, die am direktesten darauf hinführe. Diese Linie habe zwei Endpunkte (*extrema*), nämlich das Prinzip des Anfangs (*principium inchoationis*) und das Ziel der Absicht (*finis intentionis*). Gleichzeitig – und hier klingt, auch wenn dies nicht explizit ausgesprochen wird, der Mesotes-Gedanke aus der Ethik an – sei es ‚das Richtige‘, wenn es auf diesem Weg nicht von der mittleren Linie abweiche und sein Ziel erreiche. Diese theoretischen Überlegungen exemplifiziert Engelbert am Beispiel eines Baumes, den man als ‚richtig‘ bezeichnen könne, wenn er das ihm eingeschriebenes Ziel erreiche, d.h. in einer bestimmten Form wachse, Früchte trage etc. ‚Nicht richtig‘ wären in diesem Sinne aber diejenigen, welche dieses Ziel nicht erreichten, also etwa die *arbores aridas et steriles*.⁴⁹³

Der Bezug zur Regierung wird nun über die vier Ursachen⁴⁹⁴ hergestellt, die Aristoteles in der Physik entwickelt: Form und Materie als innere Ursachen, Wirkung und Ziel/Zweck als äußere Ursachen.⁴⁹⁵ Bei unbelebten Gegenständen sei es die von der Natur gegebene Form, welche die Dinge zu ihrem Ziel führe, bei den Tieren der sinnliche Trieb (*appetitus sensitivus*), bei den Menschen aber sei es die Vernunft (*ratio*), durch die sich der Mensch vom Tier unterscheide.⁴⁹⁶ Diese Argumentation wird im Folgekapitel

se nisi per rationem arte informatam quia regimen perfectum includit duo, scilicet cognitionem ipsius finis et scientiam perducendi in illum finem sine errore, quod non potest esse sine cognitione mediorum et absque arte, que ad hoc est regula et via infallibilis.

⁴⁹³ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 1.

⁴⁹⁴ JOHANNES HÜBNER: ‚Ursache/Wirkung‘, in: JOACHIM RITTER / KARLFRIED GRÜNDER / GOTTFRIED GABRIEL (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 11 (U-V), Basel 2001, Sp. 378-379.

⁴⁹⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Cum autem inter quatuor causas uniuscuiusque rei materia et forma sint cause intra, efficiens vero et finis sint cause extra, sicut dicitur II. physicorum*. Engelbert verweist auf das zweite Buch der ‚Physik‘, gemeint ist wohl das dritte Kapitel (194b-195a).

⁴⁹⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 1: *Quidquid ergo in rebus naturalibus generaliter contingit finem et perfectionem suam ducitur in ipsum finem a sua forma, que est natura ipsius quasi a quodam dirigente ipsum, ne deviet et exorbitet a fine suo. In rebus igitur*

I,2 fortgeführt und nun auf den Menschen und dessen unterschiedliche Lebensformen bezogen. Engelbert stellt die These auf, dass „wir, um etwas zu erlangen, was außerhalb von uns ist, etwas benötigen, was uns zu jenem hinführe.“⁴⁹⁷ Das Ziel des menschlichen Lebens wird als etwas Äußerliches begriffen. Das begründet er einerseits unter Rückgriff auf die der Physik entnommenen Annahme vom Ziel als äußerer Ursache, andererseits durch die Vorstellung aus der Ethik,⁴⁹⁸ dass die Tugenden und das Glück ebenfalls durch äußerliche Taten erlangt würden.⁴⁹⁹ Die Menschen benötigten also ein *regens*, welches im einzelnen Individuum, in der Familie und in der *civitas* je etwas anderes sei.⁵⁰⁰ Auf diese Weise werden die abstrakten Überlegungen über das Ziel eines jeden Dings mit den verschiedenen Formen von Regierung argumentativ verbunden.

Die zweite Begründung, weshalb es etwas geben müsse, durch das der Mensch regiert werde, um sein Ziel erreichen zu können, ist die Vermeidung von *error et deviatio*, welche insbesondere auf der *via morum* und in den *operum humanorum* lauern.⁵⁰¹ Die dritte Begründung nun entnimmt Engelbert der Politik⁵⁰² und sagt, dass es in einer Vielheit immer Dinge gebe, die regieren, und Dinge, die regiert werden. Im einzelnen Menschen wären dies etwa die unterschiedlichen Kräfte (*potentiae*), im Haus die verschiedenen Bewohner, in der Stadt die unterschiedlichen Arten von Einwohnern. Sie alle müssten als

naturalibus insensibilibus forma uniuscuiusque, que est natura et perfectio ipsius, est id, quod ducit et dirigit unumquodque in finem suum ultimum. In animalibus vero brutis appetitus sensitivus est principium ducens et dirigens ipsa ad consequendum finem suum. In hominibus autem ratio est illud, quod ducit et dirigit hominem ut contingat finem et perfectionem suam ultimam quantum ad bonum humanum cum anima rationalis sit ultima forma et natura hominis, per quam differt a brutis.

⁴⁹⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: [...] *ad contingendum id, quod est extra nos indigemus aliquo perducente nos in illud.*

⁴⁹⁸ Engelbert verweist hier auf das zweite Buch der ‚Nikomachischen Ethik‘, wohl auf die ersten drei Kapitel (1103a-1105b).

⁴⁹⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: *Sed finis, qui est perfectio hominis, est extra nos, cum finis sit causa extra (ut dicitur II. physico-rum) et virtutes et felicitas acquirantur in nobis per opera, que sunt extra (ut dicitur II. ethico-rum). Ergo ad consequendum finem suum indigent homines aliquo ducente in ipsum; sed ducens in finem est regens (ut supra probatum est) ergo homines indigent aliquo regente ad consequendum finem suum.*

⁵⁰⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: *Quelibet autem vita hominis, sive sit singularis vel domestica seu civilis, habet finem suum (sicut patet in ethicis et politicis), quid sit finis vite uniuscuiusque hominum. Ergo in quolibet statu vite indigent homines regimine et regente aliquo.*

⁵⁰¹ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: *Quia ubicumque possibilis est error et deviatio in aliqua via respectu alicuius termini, ibi necessarius est dux et regens ad devitandum errorem et deviationem. Sed in via morum et operum humanorum respectu sui finis, qui est felicitas, contingit multus error et deviatio.*

⁵⁰² Ebd., Lib. 1, Cap. 2: *Tertio demonstratur hoc tali ratione. Quia (sicut dicit Philosophus in I. politico-rum) ubicumque plura ordinantur ad unum finem, necesse est ista subalterno modo se habere ad invicem, ita quod unum sit regens et aliud quod regitur.* Trotz einer eingehenden Suche in der Moerbeke-Übersetzung konnten keine Formulierungen wie ‚subalterno modo‘ nachgewiesen werden. Möglicherweise lässt sich dies durch die unscheinbare Differenz zwischen den beiden an dieser Stelle grammatisch möglichen Varianten ‚sub alterno modo‘ und ‚subalterno modo‘ erklären. Dass *subalterno* die richtige Lesart ist, dafür spricht nicht nur der Fortgang der Argumentation, sondern auch die Verwendung im fünften Kapitel des ersten Buches (siehe dazu die nachfolgenden Überlegungen weiter unten in diesem Kapitel.) Ein simpler Schreib- oder Lesefehler hat hier fundamentale Auswirkungen auf die gesamte Argumentation. Es liegt nahe zu vermuten, dass Engelbert sich hier eigentlich auf eine Passage bezieht, in der Aristoteles über den Wechsel zwischen „Herrschen“ und „Beherrscht werden“ spricht, also etwa auf Aristoteles, Politik, I,1 (1252a13-17). Hier läge eine weitere Variante der Aneignung dieses aristotelischen Textes in der politischen Theorie des Mittelalters vor. Siehe dazu knapp MEIER / PAPENHEIM / STEINMETZ, Semantiken 2012, S. 21-25.

Einheit zum jeweiligen Ziel geführt werden, welches im Gut des Einzelnen, der Familie oder der Gemeinschaft bestehe.⁵⁰³ Dabei sei zu beachten, dass „das, was regiert, immer edler als das sei, was durch dasselbe regiert werde.“⁵⁰⁴ Dieses Regierende aber sei nun entweder die Vernunft im Menschen, der Mann im Haus, in der *civitas* aber etwas, was diesem Über- und Unterordnungsverhältnis entspreche.⁵⁰⁵

Ein zweiter Schwerpunkt, bei dem die Frage nach dem Ziel von Herrschaft behandelt wird, sind die ersten vier Kapitel des zweiten Buches. Zwar liegt der Fokus dieses Buches auf der königlichen Regierung (*regimen regalis*), bevor Engelbert sich jedoch diesem Thema zuwendet, stellt er vor allem in Kapitel II,2 und II,3 allgemeine Überlegungen an, die das Ziel des Lebens der Menschen und seine Lenkung dorthin betreffen. Spielten zuvor die ‚Physik‘, die ‚Ethik‘ und die ‚Rhetorik‘ des Aristoteles als Referenzwerke eine Rolle, so legt Engelbert nun die der ‚Politik‘ entnommene Annahme zugrunde, dass „jede Gemeinschaft um irgendeines Gutes willen eingerichtet worden ist“.⁵⁰⁶

Erst an dieser Stelle wird die Argumentation vom Menschen als gemeinschaftsbildendem Mängelwesen aufgenommen,⁵⁰⁷ der sich zunächst in Familien, dann in *vicus* und *civitas* zusammenschließen, um so die Nachteile, welche die Menschen als Individuum haben, durch das Zusammenleben und die Zusammenarbeit ausgleichen zu können. Das Ziel dieses Zusammenlebens wird hier genauer expliziert:

„jenes Gut, weswegen die Natur diese Gemeinschaften eingerichtet habe, ist ein dreifaches, nämlich die Erzeugung (*generatio*), Bewahrung (*conservatio*) und Vermehrung (*multiplicatio*) der Menschen in der menschlichen Natur und der menschlichen Natur in den Menschen, durch das er sein Ziel, das heißt das menschliche Glück, leichter verfolgt.“⁵⁰⁸

⁵⁰³ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 1, Cap. 2: *Quia (sicut dicit Philosophus in I. politicorum) ubicumque plura ordinantur ad unum finem, necesse est ista sub alterno modo se habere ad invicem, ita quod unum sit regens et aliud quod regitur. Sed in singulari vita hominis ad se ipsum est considerare plura, scilicet potentias primas, medias et ultimas, id est sensitivas, imaginativas et rationales. Similiter in vita domestica attenduntur plura, scilicet vir et uxor, liberi et servi. Eodem modo in vita civili invenitur multitudo varia et diversa diversorum civium, et hec singula ordinantur ad finem suum, ut ad aliquod unum, ut puta, singularis vita hominis ad bonum sui ipsius, domestica vita ad bonum familie, civilis vero ad bonum publicum et commune.*

⁵⁰⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: *Nobilius enim semper esse debet id, quod regit, eo, quod regitur per ipsum.*

⁵⁰⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: *Ratio autem nobilior est et superior sensu et imaginatione. Similiter quoque in vita hominis domestica necesse est, quod uxor et liberi et servi regantur per virum. Vir enim tantum prestantior est uxore et liberis ac servis quantum ratio inferioribus potentiis. Eodem quoque modo in vita civili necesse est, quod multitudo et diversitas civium regatur ab uno aliquo, cuius comparatio ad totam multitudinem civium sit sicut comparatio rationis ad imaginationem et sensum et viri ad familiam et domum. Patet etiam ex predictis, quod omne regimen vite hominum sive sit vita singularis sive vita domestica vel civilis reducitur ad rationem tanquam ad primum principium regens et regulans omnes humanas actiones.*

⁵⁰⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: [...] *omnis communitas est alicuius boni gratia instituta.* Hiermit zitiert er den Anfang von Aristoteles, Politik, I,1 (1252a,1).

⁵⁰⁷ Siehe dazu auch oben den Anfang von Kapitel 3.1.1.

⁵⁰⁸ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 2, Cap. 2: [...] *quod bonum illud, propter quod natura instituit communitates hominum, est triplex, videlicet generatio, conservatio et multiplicatio hominum in natura humana et nature humane in hominibus, quo finem suum, id est felicitatem humanam, facilius consequantur.*

Die verschiedenen Arten der Vergemeinschaftung förderten das Erreichen dieser voneinander abhängigen Teilziele: das Haus existiere aufgrund der Erzeugung, das Dorf aufgrund der Bewahrung und die *civitas* aufgrund der Vermehrung der Menschen, denn in dieser Lebensform (*homines civiliter vivunt*) könne der Mensch den *defectus naturales* entgegenwirken und so dem Glück als seinem letzten Ziel leichter folgen.⁵⁰⁹ Die Menschen in der *civitas* führten also im Verhältnis zu allen anderen Menschen ein „höchst erfreuliches und vollkommenes Leben“, weil „sie Tausch, Kauf und Verkauf nutzen“ und an allen Gütern teilhaben, welche die übrigen verstreut (auf dem Meer, im Wald etc.) lebenden Menschen nicht hätten. „Und deshalb habe derselbe [Aristoteles] im ersten Buch der Politik gesagt, dass die Stadt aufgrund des guten Lebens gemacht wurde.“⁵¹⁰

Engelbert versteht diese ökonomischen Gegebenheiten als Voraussetzungen um das Glück *facilius*, also leichter, erreichen zu können. Aufgrund dessen sieht er die *civitas* als die beste Lebensform, ohne dass damit schon über die konkreten Herrschaftsverhältnisse gesprochen wären. Deshalb ist auch die Erweiterung von der *civitas* auf das *regnum*, welche er im folgenden Kapitel II,3 einführt, vor allem als eine quantitative Erweiterung zu verstehen. Die *communitas regni* unterscheidet sich *non solum specie* von den übrigen Arten der Regierung (*speciebus regiminum*),⁵¹¹ im vorliegenden Argumentationszusammenhang werden vor allem die ‚Größenunterschiede‘ in der Ausdehnung, der Menge der Einwohner, die Bedeutung der Adligen betont. Die Schlussfolgerung lautet deshalb, dass die Gemeinschaft des Königreiches und die königliche Regierung desselben eingerichtet worden seien, damit die Menschen leichter dem Glück folgen können.⁵¹²

Bevor Engelbert sich den besonderen Anforderungen an die Person der Königs zuwendet, wird noch ein weiteres Teilziel eingeführt, das die Trias von *generatio*, *conservatio*, *multiplicatio* noch einmal etwas anders formuliert und um neue Aspekte erweitert: *finis et utilitas* des Königreiches sei es, dass die *sub regno et in regno* versammelten Menschen ange-

⁵⁰⁹ Zur genaueren Definition der *felicitas humana* siehe die Überlegungen weiter unten in diesem Kapitel.

⁵¹⁰ Ebd., Lib. 2, Cap. 2: *Quod melius fit tibi, ubi sibi cohabitatur hominum multitudo sicut in civitate, quam ubi sunt a se dispersi. Et propter hoc, sicut dicit Philosophus I. politicorum, cum quidam hominum inhabitent mare, quidam silvas, quidam pascua et paludes, qui omnes vivunt secundum opportunitatem locorum de venatione piscium et ferarum et de fructu et usu animalium, habitantes in civitatibus ex eo, quod utuntur commutatione et emptione et venditione, omnia hec miscentes, delectabilissimam et perfectissimam vitam ducunt. Unde dicit ipse in principio politicorum, quod civitas facta est bene vivendi causa.*

⁵¹¹ Dadurch, dass *species* hier als Bezeichnung für alle Regierungsformen verwendet wird, wird deutlich, dass Engelbert keinen grundsätzlichen qualitativen Unterschied zwischen dem Königtum und anderen Formen macht. Jede Verfassung und jede Regierung ist eine eigene *species*, das Besondere am *regnum* ist die Größe an Land und die Menge an Adligen und Untertanen, mit der die jeweiligen Herrschenden zu tun haben.

⁵¹² Engelbert differenziert so einerseits zwischen dem Territorialstaat des *regnum* und der *civitas* in Bezug auf die Größe ohne aber eines von beiden zu bevorzugen. Siehe dazu auch: UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 71-72. Die Königsherrschaft hat im Königreich das gleiche Ziel (*facilius felicitas humana sequor*) wie andere Formen guter Herrschaft, stellt aber aufgrund der in jeder Hinsicht größeren Ausmaße und der Konzentration auf eine Person besondere Anforderungen an den Herrscher. Siehe dazu ausführlicher Kapitel 3.2.2.

nehm (*commode*), sicher (*secure*), gerecht (*iuste*) und ehrenhaft (*honeste*) leben können,⁵¹³ um das letzte Ziel, das menschliche Glück, erreichen zu können.

Bis hierhin sind zwei Schwerpunkte der *finis*-Okkurrenzen untersucht worden. Es hat sich gezeigt, dass bei Engelbert der Ursprung von Herrschaft und deren Ziel eng miteinander verkoppelt werden. Er geht dabei zunächst nicht von der gemeinschaftsbildenden Natur des Menschen aus, sondern von der natürlichen Lenkungsbedürftigkeit eines jeden Dings, und also auch des Menschen als höchstem Lebewesen. Lenkung wird benötigt, um sich ‚richtig‘ entwickeln zu können, um die jeweiligen Anlagen zur Vollkommenheit zu bringen und so die *felicitas* als Endziel menschlichen Lebens erreichen zu können. Hier greift er auf die ‚Physik‘ und die ‚Ethik‘ zurück, was zu einem anderen Aufbau führt. Die der ‚Politik‘ entnommenen Argumente, wie der Verweis auf die gemeinschaftsbildende Eigenschaft des Mängelwesens Mensch, fließen erst später und sehr zurückhaltend ein, wenn genauer zwischen den jeweiligen Teilzielen der unterschiedlichen Formen von Vergemeinschaftung differenziert wird. Sehr viel ausführlicher ist die Aneignung und explizite Umarbeitung von Argumenten, die er der Rhetorik entnommen hat, etwa in der Bestimmung der vier Teilziele des Lebens in *civitas et regnum*.

Dass *felicitas* als Ziel des Menschen und aufgrund von dessen Lenkungsbedürftigkeit auch als Ziel jeder Regierung verstanden wird, ist aus den bisherigen Untersuchungen der Verwendungsweisen von *finis* deutlich geworden. Gleich zu Beginn im Prolog scheint die Doppelformel *felicitas et salus* eine mögliche Verbindung zwischen irdischem und jenseitigem Glück nahezu legen, deren teleologischer Bezug für Thomas ja noch ein wesentliches Element seiner Argumentation darstellte. In Engelberts Fürstenspiegeln spielen im weiteren Textverlauf *salus*⁵¹⁴ und auch *beatitudo*⁵¹⁵ keine Rolle. Eine genauere

⁵¹³ Hier greift Engelbert auf die Rhetorik (1359b,20-22) zurück und leitet aus den fünf Typen der beratenden Rede die genannten vier Elemente des guten Lebens ab. An dieser Stelle wird deutlich, wie Engelbert mit seinen antiken Vorlagen weiterarbeitet und diese nicht nur übernimmt, sondern in seine Argumentation einpasst. Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 2, Cap. 4: *Dicit enim quod orationes deliberative sunt de bono utili sive conferenti, per quod salvatur et conservatur civitas. Et secundum hoc omne consilium publicum civile principaliter est de uno istorum quinque: aut enim est de proventibus, aut de hiis que inferuntur et educuntur, id est de vectigalibus et mercibus, aut de bello et pace, aut de custodia regionis, aut de legum positione. Ita quod vult Philosophus, quod per hec quinque bene regulata salvatur et conservatur bonus status civitatis. Ista autem quinque reducuntur ad quatuor predicta, scilicet ad vivere commode, iuste, secure et honeste. Recte enim consiliando de proventibus et de hiis que inferuntur et educuntur, id est de mercibus et mercimoniis, sic procuratur civitati sive regno vita commoda. Item recte consiliando et ordinando de custodia regionis et de bello et pace intus et extra, sic procuratur civitati sive regno vita secure. Item recte consiliando de legum positionibus per singulos titulos et capitula legalia, sic procuratur civitati et regno vita iusta et honesta.*

⁵¹⁴ *Salus* wird im gesamten Text nur siebenmal verwendet.

⁵¹⁵ *Beatitudo* kommt nur zweimal an einer Stelle in VII,31 vor, wo es um die Vergabe von Almosen geht, und steht dort in Zusammenhang mit dem Bibelwort „Geben ist seliger denn nehmen“ (Apg. 20,35). Im Hinblick auf die Verwendung von *felicitas* und *beatitudo* zeigt sich eine deutliche Differenz zu Thomas.

Analyse der *felicitas*-Okkurrenzen⁵¹⁶ soll nun weiteren Aufschluss darüber geben, ob und inwiefern dies für Engelbert ein rein säkulares Konzept ist.

Auf eine zentrale *felicitas*-Semantik verweisen zwei Stellen aus dem zweiten Kapitel des ersten Buches, in dem Engelbert darauf betont, dass „die Tugenden und das Glück in uns durch Werke erlangt werden, die äußerlich sind“⁵¹⁷ und „es auf dem Weg der Sitten und der menschlichen Werke im Hinblick auf das Ziel, welches das menschliche Glück ist, häufig Fehler und Abweichung gebe.“⁵¹⁸ Die wichtige Beziehung zwischen Tugenderwerb und Glück wird bereits früh etabliert. In den Verwendungsschwerpunkten von *felicitas* im zweiten und dritten Buch wird diese weiter ausgeführt.

Wie schon die Analyse von *finis* gezeigt hat, stellt Engelbert in den ersten Kapiteln des zweiten Buches zunächst allgemeine Überlegungen über Herrschaft und über das Ziel des Menschen an, dabei wird die Beziehung zwischen *regimen*, *finis* und *felicitas* genauer ausgeführt. Dass die Förderung von *generatio*, *conservatio* und *multiplicatio* der Menschen eine wichtige Aufgabe der Herrschenden ist, um die *felicitas humana* leichter erreichen zu können, ist schon deutlich geworden. Im gleichen Kapitel wird nun diese *felicitas humana* genauer beschrieben: „sie besteht im Nachdenken über das Wahre (*contemplatione veri*) und in der tätigen Anwendung des Guten (*operatione boni*) und im vollkommenen Genuss von beidem“.⁵¹⁹ Dies wird für Engelbert erst durch die Existenz der *civitas* oder des *regnum* möglich, da nur diese Sozialformen die nötigen Rahmenbedingungen schaffen können. Darüber hinaus sei es aber auch die konkrete Aufgabe der jeweils Herrschenden, diese Rahmenbedingungen – das *vivere* [...] *commode, secure, iuste et honeste* – zu fördern und zu sichern. Denn nur dann sei es möglich, dass die Bürger Muße hätten, sich dem Erwerb sowohl der auf den erkennenden Verstand wie auch auf die moralischen Handlungen zielenden Tugenden widmen zu können.⁵²⁰ Zusammengefasst: Die Gemeinschaft des Königreichs ermögliche das gute Leben, durch welches man leichter

⁵¹⁶ *Felicitas* im hier interessierenden Sinn wird vor allem zu Beginn des zweiten Buches und im dritten Buch verwendet (siehe Anhang B). Diese Passagen werden im Folgenden genauer untersucht.

⁵¹⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: [...] *virtutes et felicitas acquirantur in nobis per opera, que sunt extra* [...].

⁵¹⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 2: [...] *in via morum et operum humanorum respectu sui finis, qui est felicitas, contingit multus error et deviatio*.

⁵¹⁹ Engelbert übernimmt und verarbeitet hier und im Folgenden vor allem Gedanken aus dem zehnten Buch der Ethik (1176a,30-1178b,33). Ebd., Lib. 2, Cap. 2: [...] *que consistit in contemplatione veri et operatione boni et in delectatione perfecta utriusque* [...].

⁵²⁰ Ebd., Lib. 2, Cap. 3: *Ad felicitatem enim, que est ultimus finis hominis, consistens in perfectione ipsius secundum intellectum in cognitione veri et secundum affectum in operatione boni per scientias et virtutes, omnes humane actiones et artes ordinantur, sicut patet per Philosophum in X. ethicorum. Unde dicit ipse ibidem, quod ars militaris ordinata est in civitate a legislatore ad hoc, ut expulsis hostibus cives possint vacare virtutibus intellectualibus et moralibus contemplando verum et operando bonum et perfecte delectari in utroque, quod est ultima felicitas secundum naturam homini possibilis in hac vita*. Engelbert unterscheidet hier nicht kategorial zwischen einer aktiven und einer kontemplativen Lebensform, für ihn scheinen sich beide in einem komplementären Verhältnis aufeinander zu beziehen. Vgl. dazu Aristoteles, Nikomachische Ethik, I,3 (1095b,15-1096a,10) und Ebd., X,7 (1177b,5-12) bezogen, woher wohl auch die Bemerkung über die Kriegsführung stammt.

das Glück erlange, das dem Menschen gemäß der Natur in diesem (weltlichen) Leben zu erreichen möglich sei.⁵²¹

Im dritten Buch, in dem Engelbert sich der für Herrschaft grundlegenden Tugend der Klugheit zuwendet, werden die zuvor etablierten Vorstellungen von *felicitas* zu Beginn noch einmal aufgenommen. Engelbert führt hier eine Differenzierung in die *prudencia regalis* und die *prudencia politica*⁵²² ein, welche zur jeweiligen *felicitas* führten. Erstere sei die Klugheit der Könige, *secundum quam rex scit consiliari, precipere, et iudicare de bonis effectivis et conservativis felicitatis*. Die politische Klugheit sei die Tugend, durch welche die *rectores civitatum* jene Dinge wüssten, welche der politischen Glückseligkeit nützen und diese bewahren würden.⁵²³

Königliche Regierung und politische Regierung ähneln sich stark,⁵²⁴ und das politische Glück wird als „dem Glück des Königreiches ähnlich oder fast gleich“ beschrieben, denn beide würden dieses als letztes Ziel in den Blick nehmen, und darauf *omnis deliberatio consilium civilis et regalis* richten, denn das Glück sei das Gut, welches um seiner selbst willen gewählt würde und auf das sich alle anderen Güter hin ausrichten würden,⁵²⁵ so Engelbert auf einen zentralen Satz aus dem ersten Buch der Nikomachischen Ethik Bezug nehmend. Die Tugend, dies nun der wichtige Gedanke, *est effectiva felicitatis, cum ipsa felicitatis sit actus secundum virtutum perfectam*. Die Beziehung zwischen Tugend und Glück, die im zweiten Buch bereits angedeutet wurde, wird hier für die *civitas* wie für das *regnum* genauer bestimmt: Um sich also dem weltlichen Glück so weit wie möglich annähern zu können, ist es notwendig, die Tugenden auszubilden.⁵²⁶

⁵²¹ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 2, Cap. 4: [...] *regni communitas instituta sit propter id, quod homines constituti sub regno bene vivant, quo facilius ultimam felicitatem humanam acquirant secundum naturam possibilem in hac vita* [...].

⁵²² Die Frage, welche Bedeutung die *prudencia* für das Gemeinwesen hat, ist im Zuge der Ethikrezeption intensiv diskutiert worden. Auch in den hier untersuchten Fürstenspiegeln werden Lösungen für dieses Problem gesucht. Vgl. dazu aus Perspektive der Ethikkommentare ROBERTO LAMBERTINI: Individuelle und politische Klugheit in den mittelalterlichen Ethikkommentaren (von Albert bis Buridan), in: JAN ADRIANUS AERTSEN / ANDREAS SPEER (Hg.): Individuum und Individualität im Mittelalter, Berlin 1996, S. 464-478.

⁵²³ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 3, Cap. 2: *Prudentia regalis est virtus intelligendi, secundum quam rex scit consiliari, precipere, et iudicare de bonis effectivis et conservativis felicitatis regni. Hec diffinitio sumitur Philosopho in tribus locis, videlicet in VII. ethicorum, ubi dicit, quod partes prudentie sunt tres, scilicet eubolia, synesis, et gnomyne, id est consiliativa, iudicativa, et preceptiva; et in III. politicorum, ubi dicit, quod participare principatu est in eo, quod est consiliari et iudicare et precipere; inter quas partes prudentie iudicativa et preceptiva magis pertinet ad principes, et preceptiva magis quam iudicativa; et in I. rhetorice, ubi dicit quod sapientia sive prudentia politica est virtus secundum quam rectores civitatum consiliari sciunt de rebus effectivis et conservativis felicitatis politice et partium eius.*

⁵²⁴ Diesen Gedanken greift Engelbert in den Kapiteln III,12-III,18 wieder auf, wenn er über die inneren Güter des Königreiches spricht. Siehe dazu auch Kapitel 3.3.1 zur Körpermetaphorik.

⁵²⁵ Ebd., Lib. 3, Cap. 13: *Felicitas igitur politica, cui consimilis vel fere eadem est felicitas regni, ad quam ut ad finem principalem et ultimum intendit omnis deliberatio consilii civilis et regalis; est bonum illud, quod propter se eligitur et cuius gratia omnia alia ut ad illud utilia et adminiculantia eliguntur.*

⁵²⁶ Hier schließt Engelbert an das erste Buch der Ethik an, in dem Aristoteles die Tugenden als Voraussetzungen und Wege zum Glück deutet: Ebd., Lib. 3, Cap. 12: *Et hoc intelligendum est in quantum virtus, mediante actu perfecto secundum ipsam est immediata causa felicitatis.*

Im Folgenden ergänzt Engelbert dies um an die an Aristoteles angelehnte Lehre von den verschiedenen Gütern, welche die *felicitas* befördern.⁵²⁷ Die Tugenden als innere Güter – vor allem die ausführlich behandelten Kardinaltugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Stärke – werden durch körperliche Güter wie Gesundheit, Stärke, Schnelligkeit, Schönheit und äußere Güter wie Adel, Reichtum oder die Herkunft aus einer guten Familie ergänzt. Diese sollen nicht um ihrer selbst willen gewählt oder angestrebt werden, sie können aber dazu beitragen, die Tugenden auszubilden und so das Glück zu erreichen.⁵²⁸ Die Tugenden und das Glück des Einzelnen lassen sich nicht vom Glück der Gemeinschaft trennen, sie werden eng aufeinander bezogen.⁵²⁹

Bislang ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem irdischen und dem jenseitigen Glück nicht behandelt worden. Auch im Folgenden wird dies nur an wenigen Stellen angesprochen. So nennt Engelbert, wenn er über die Einrichtung einer Stadt spricht, als erste Aufgabe die Einrichtung eines Stadtteils, welcher dem Gottesdienst und den Priestern gewidmet sein soll. Er verweist an dieser Stelle auf zwei grundsätzlich unterschiedliche Dinge, welche die Menschen zur *felicitas* führen – die *res divinae* und die *res humanae*.⁵³⁰ Diese Trennung scheint auch dem gesamten Text zugrunde zu liegen. Der Fokus seiner Argumentation liegt auf den *res humanae*. Dass Religion dennoch ein unverzichtbarer und selbstverständlicher Aspekt ist, wird beiläufig jedoch immer wieder deutlich, scheint ihm kaum einer eigenen Begründung zu bedürfen.

⁵²⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik, I,9 (1099a31-1099b6).

⁵²⁸ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 3, Cap. 15: *Quia ergo felicitas est eligibilis propter se ut finis, virtus autem causat felicitatem in nobis, scilicet iustitia, prudentia, temperantia et fortitudo, bona autem corporis ut sanitas, pulchritudo, robor et magnitudo et potentia agonistica ipsius, et bona exteriora ut nobilitas vel honestas parentele, [73] bonitas amicorum, divitie, honores, potentia et bona fortuna sunt eligibilia non propter se simpliciter, sed in quantum conferunt ad virtutem et pro tanto sunt utilia, patet, quod omnis deliberatio consilii de bono humane vite et status ipsius versatur circa predicta bona hominis interiora et exteriora efficienda et agenda et conservanda non propter se, quia sic poneretur finis in ipsis, sed propter virtutem, in quantum, scilicet adminiculantur et conferunt ut utilia ad virtutem anime, que immediate causat felicitatem humanam.*

⁵²⁹ Zentral hier Ebd., Lib. 3, Cap. 17: *Virtus igitur politica, scilicet iustitia civilis et prudentia et temperantia et fortitudo civitatis aut regni, est immediata causa felicitatis civitatis vel regni. Sic enim felix est civitas et regnum, si vivatur ibi ab omnibus in communi iuste, prudenter et temperanter et constanter; temperanter in prosperis, constanter in adversis, prudenter in dubiis et iuste in omnibus et singulis. Sicut igitur unicuique civi vel homini bona interiora et exteriora sunt eligibilia non propter se simpliciter, sed in quantum conferunt ut utilia et adminiculantia ad virtutem moralem, que causat felicitatem privatam uniuscuiusque civis vel hominis, ita sunt etiam quedam bona interiora et exteriora civitati et regno utilia ut adminiculantia ad virtutem politicam, que causat felicitatem civitatis et regni. Et sic deliberatio publici et civilis consilii vel regalis versatur circa talia bona adipiscenda et procuranda civitati et regno ut circa utilia civitati et regno ad felicitatem. Ähnlich auch in Bezug auf die äußeren Güter Ebd., Lib. 3, Cap. 25: *Postquam dictum est de deliberatione consilii civilis circa adipiscenda bona interiora sequitur videre de deliberatione circa assequenda bona exteriora, que sunt sex numero, ut predictum est, videlicet nobilitas sive bonitas generis et parentele, bonitas amicitie, divitie, honores, potentia et bona fortuna. Hec enim bona similiter attenduntur et inquiruntur generaliter ad felicitatem civitatis vel regni sicut specialiter et privatim ad felicitatem uniuscuiusque hominis in civitate vel in regno habitantis.**

⁵³⁰ Ebd., Lib. 3, Cap. 21: *Cum enim omnium rerum, quibus homines utuntur et fruuntur ad vitam et felicitatem duo sint genera in summa, videlicet res divine et res humane, res autem divine sicut cultus divinus et ea, que ad religionem ipsius pertinent, precipuam curam requirant (ut dicit Philosophus VII. politicorum) illa pars civitatis, que deservit ad cultum divinum, precipue et primo necessaria est civitati, videlicet sacerdotes et sacerdotium.*

Dieser Befund wird durch den folgenden Blick auf die Verwendungsschwerpunkte von *finis* in den Kapiteln VII,15-19 unterstrichen, in denen es um die Tugend der *religio* geht. Nach einem einleitenden Kapitel will Engelbert in drei Schritten argumentieren, warum diese Tugend für die Fürsten notwendig und angemessen sei: „zuerst aufgrund der Eigenschaft der ursprünglichen menschlichen Natur; zweitens aus einer allgemeinen Bestimmung und dem Zustand des Staatswesens heraus; drittens aus der allgemeinen Vorsehung und dem Ziel von allem heraus.“⁵³¹ Vor allem der erste (Kap. 16) und der dritte Aspekt (Kap. 18) erscheinen für die Frage nach dem Ziel von Herrschaft von einigem Interesse.

In VII,16 schlägt Engelbert eine Brücke zu den bisher nur philosophischen Überlegungen über die menschliche Natur, welche zu einem Ziel strebe und dabei lenkungsbedürftig sei. An dieser Stelle wird Gott sowohl an den Anfang (als erstes Prinzip) wie auch an das Ende (als das, was alles anstrebt) alles Seins gesetzt.⁵³² Für die menschlichen Gemeinschaften bedeute dies:

„Weil es den Menschen aber natürlich sei, Gott als erstes Prinzip aller Dinge zu erkennen und nach Gott als dem Ziel und dem Besten aller Dinge zu verlangen, folgt deshalb notwendig, dass der Gottesdienst und die Tugend der Religion das Bewusstsein des Menschen zu dem zu verehrenden Gott hinführend und verpflichtend natürlich und vollständig allen innewohnt.“⁵³³

Diese die bisherigen Aspekte der menschlichen Natur ergänzende Feststellung hat Auswirkungen auf das Verständnis von Regierung, da an dieser Stelle ein weiteres Kriterium eingebracht wird, anhand dessen jeder *principatus politicus* zu bewerten ist: Je mehr sich die Leitung eines Gemeinwesens vor allem und zuerst um die Pflege des Glaubens und des Gottesdienstes kümmere, umso besser sei sie.⁵³⁴ Die antiken Autoritäten, deren Texte Engelbert hier zur Unterstützung seiner Argumentation heranzieht, und die relativ unspezifische Sprache, in der diese Formen der *religio* verhandelt werden, lassen zunächst den Eindruck zu, dass diese Überlegungen nicht in erster Linie oder zumindest

⁵³¹ Ebd., Lib. 7, Cap. 16: *Ad sciendum autem, qualiter et ex qua ratione virtus religionis principibus necessaria et congrua sit, notandum, quod ratio necessitatis et congruentie istius colligi et attendi potest ex tribus: primo ex originali conditione humane nature; secundo ex generali diffinitione et statu rei publice; tertio ex universali omnium providentia et fine.*

⁵³² Ebd., Lib. 7, Cap. 16: *Cum igitur omnia sint a deo tamquam a primo principio, et hoc secundum ordinem et gradum participationis divine bonitatis perfectiori et imperfectiori modo in singulis et a singulis, unumquodque secundum id, quod est perfectissimum in ipso tendit in deum tamquam in principium et finem sue perfectionis, quam appetit unumquodque;* noch deutlicher: Ebd., Lib. 7, Cap. 16: *Ergo manifestum est, quod naturale est homini cognoscere deum esse tamquam primum principium et appetitu naturali tendere in ipsum tamquam in finem ultimum [...].*

⁵³³ Ebd., Lib. 7, Cap. 16: *Cum igitur naturale sit homini cognoscere deum esse tamquam primum principium omnium et deum appetere tamquam finem et optimum omnium, ex hoc consequitur de necessitate, quod cultus dei et virtus religionis inducens et obligans conscientiam hominis ad deum colendum naturaliter et radicaliter inest omnibus.*

⁵³⁴ Ebd., Lib. 7, Cap. 16: *Ergo omnis principatus politicus rectissimus et directissimus est in eo, quod sit primo et principaliter studiosus eorum, que pertinent ad deum et ad cultum divinum, que curantur et peraguntur officio virtutis religionis.*

nicht nur auf ein christliches Gemeinwesen bezogen sind. Die zentrale Bedeutung, welche Augustinus und Cicero in diesem Teil des Fürstenspiegels zugewiesen wird, könnte es zudem nahelegen, hier einen Bezug zur römischen Republik zu vermuten und diese Passage lediglich als historisches Erklärungsmodell anzusehen.

Dass der Wandel hin zum christlichen Reich jedoch die selbstverständliche Grundlage der Argumentation ist, wird im Folgekapitel VII,17 hinreichend deutlich, wenn von der *vera religio, que est sola fides Christiana* die Rede ist.⁵³⁵ Engelbert ergänzt diese Überlegungen in VII,18 durch den Verweis auf die Vorsehung für das Gelingen allen Handelns und betont, dass es den *principes* gut anstehe, die Tugend der *religio* und damit die Demut und Unterwerfung unter den Willen Gottes zu pflegen.⁵³⁶

Das Ziel der Regierung – und keineswegs nur der königlichen Regierung – wird also in diesen Kapiteln des letzten Buches noch mit einer Perspektive versehen, die über die rein auf das Diesseits gerichteten Überlegungen hinausgeht. Auch wenn die Argumentation von Engelbert nicht so klar den Zusammenhang zwischen weltlichem und jenseitigem Glück aufzeigt, wie es noch bei Thomas der Fall war, so scheint doch in diesen Kapiteln eine über das rein weltliche hinausgehende Bedeutungsebene auf, die trotz der intensiven Einbindung von Argumenten antiker Autoren christlich zu nennen ist.⁵³⁷ Die Argumentation Engelberts ist dessen ungeachtet säkularer. Dies zeigt sich nicht zuletzt

⁵³⁵ Im Zusammenhang: Ebd., Lib. 7, Cap. 17: *Hec autem iura divina consistunt in hiis, que pertinent ad cultum dei et ad ritum vere religionis, que est cultus verus veri dei. Ergo constitutio vera et firma et status verus et firmus rei publice vel cuiuscumque politice communitatis tamdiu consistit, quamdiu et in quantum observat virtutem et cultum vere religionis. Et ex hoc probat Augustinus predicto libro III. de civitate dei, quod apud Romanos, quamdiu adhuc colebant ydola, nequaquam potuit esse vel dici res publica, et per consequens nec verum imperium aut regnum et maxime Romanum imperium vel regnum, quod utique iuris divini et humani debuit omnibus regnis mundi esse summa et prima auctoritas et exemplum. Ex hoc etiam consequenter patet, quod, si qua regna vel principatus a ritu vere religionis declinarent, maxime postquam veram religionem, que est sola fides Christiana, semel recepissent, nullo modo apud tales populos vel reges vel principes vera res publica vel regnum vel principatus de iustitia esse possent.*

⁵³⁶ Ebd., Lib. 7, Cap. 17: [...] *neesse est omnem agentem a proposito et vera ratione utentem in agendis omnes providentias et fines a se intentos submittere et committere providentie dei et voluntati ipsius, quam humanum consilium vel conatus nec potest subterfugere nec cassare aut etiam impedire, sed deo committendo vel submitiendo potest in melius promovere. Hec autem submissio et commissio non fit nisi per virtutem religionis. Ergo virtus religionis maxime necessaria et congrua est principibus.*

⁵³⁷ Kritisch im Hinblick auf eine christliche Grundierung des Fürstenspiegels POSCH, Stellung 1920, S. 35-36; In ähnlicher Weise bemerkt HAMM, Engelbert von Admont 1976, S. 408, dass Engelbert „die Aufgabe des Staates rein diesseitig, ohne christliche Überhöhung“ verstehe, und „nirgends vom Staat eine religiöse Förderung“ verlange. In dieser Ausschließlichkeit lässt sich das Argument so nicht halten. Dennoch ist Hamm beizupflichten, wenn sie betont (S. 408), dass Engelbert „keineswegs den höheren Wert der transzendenten Glückseligkeit“ bestreite, und den Eigenwert der „irdische[n] felicitas“ heraushebe. Im Gegensatz zu Thomas zieht Engelbert die Diskussionen über die jenseitige Glückseligkeit in seinem Fürstenspiegel vor die Klammer, eine solche Perspektive scheint nur in kleinen Nebenbemerkungen auf, wie sie oben herausgearbeitet wurden. Durch diese Befunde werden die Urteile bestätigt, die UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 40-49, über die „Autonomie der Ethik“ bei Engelbert gefällt hat: (hier S.49): „[...] in der vollzogenen Autonomie der Ethik weicht er von Thomas von Aquino ab, mit dem ihn andererseits die nüchterne Deutung der ‚Nikomachischen Ethik‘ als einer Ethik des Menschenmöglichen verbindet. Während Thomas daraus allerdings die philosophisch einsichtige Notwendigkeit einer jenseitigen Erfüllung erschließt, bezeichnet Engelbert die Glückseligkeit als auf ihre Art ‚vollkommen‘.“

in der Semantik, in der das letzte Ziel gefasst wird. Hatte Thomas dies noch mit der jenseitigen *beatitudo* identifiziert, so beschränkt sich Engelbert auf die irdische *felicitas*.

3.2 Die beste Regierung und das Königtum in *De regimine principum*

Im vorhergehenden Kapitel hat sich angedeutet, dass für Engelbert die intensive Diskussion der Verfassungen und der guten Regierung einen wichtigen Schwerpunkt insbesondere im zweiten Teil des ersten Buches bildet. Dort stellt er sehr ausführliche Betrachtungen über die einzelnen Verfassungen, deren Mischformen und die jeweiligen Auswirkungen auf die Regierung an. Wenn Engelberts Fürstenspiegel in der Forschung intensivere Beachtung gefunden hat, dann vor allem aufgrund dieser einzigartigen Behandlung des Themas. Über den Charakter und das richtige Verständnis dieser Besonderheit wird jedoch kontrovers diskutiert.⁵³⁸

Im ersten Teil des folgenden Kapitels steht die Frage nach der besten Verfassung und der besten Regierung im Mittelpunkt. Im Sinne des hier angewendeten Zugriffs auf den Text werden zur Untersuchung dieses Problems die zentralen Begriffe in den Blick genommen, mit denen Engelbert Herrschafts-, Verfassungs- und Regierungsformen bezeichnet, wie *principatus*, *regimen*, *politia*, *regnum*, *respublica*. Die statistische Auswertung zeigt, dass sie in den Kapiteln I,5 bis I,18 von *De regimine principum* sehr häufig vorkommen.⁵³⁹ Darüber hinaus richtet sich der Blick auch auf das Umfeld der weniger ausgeprägten, aber dennoch signifikanten Verwendungshäufungen von *principatus* und *regimen* im zweiten, dritten und siebten Buch, die ebenfalls daraufhin untersucht werden, ob und wie sie zur hier diskutierten Fragestellung beitragen.⁵⁴⁰

Für die im zweiten Teilkapitel behandelte Frage nach der besonderen Position des Königtums innerhalb des Gedankengebäudes, welches Engelbert im Fürstenspiegel entwirft, werden vor allem die Termini *rex* und *princeps*⁵⁴¹ sowie der Gegenbegriff *tyrannus* untersucht. Auch hier zeigt sich eine signifikante Verteilung der Okkurrenzen über den Gesamttext, die den Blick auf das siebte Buch lenkt. Ob und wie dies mit einer Trennung der im Fürstenspiegel behandelten Tugenden zwischen Kardinaltugenden für alle möglichen mit Regierungsaufgaben betrauten Personen und davon abgegrenzten

⁵³⁸ Am ausführlichsten geschieht dies bei BLYTHE, *Ideal Government* 1992, S. 118-138 und UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 90-117, mit teilweise gegensätzlichen Positionen, die weiter unten an den entsprechenden Textstellen diskutiert werden. Zuvor schon HAMM, Engelbert von Admont 1976, besonders S. 401-406 und POSCH, *Stellung* 1920, S. 62-76. Siehe auch unten FN 552.

⁵³⁹ Das bestätigt – in diesem Fall wenig überraschend – die Ergebnisse der bisherigen Forschung, so behandelt etwa auch UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 105-110, explizit diese Kapitel. Im Folgenden geht es deshalb darum, inwiefern die Erweiterung auf die übrigen Kapitel des Fürstenspiegels und das hier angewendete, dicht am Text orientierte Vorgehen die bisherigen Erkenntnisse ergänzen oder in Frage stellen.

⁵⁴⁰ Siehe Anhang B.

⁵⁴¹ Siehe UBL, *Concept* 2011, zu Engelbert insbesondere S. 274-278.

spezifischen Königstugenden zusammenhängt,⁵⁴² und auf welche Weise anhand dessen die Position des Königs konturiert wird, muss die genauere Analyse zeigen.

⁵⁴² Dies bestätigt die Deutung von UBI, Engelbert von Admont 2000, S. 71-81, der diesen Aspekt in seiner ausführlichen Studie zu Engelbert bereits herausgehoben hat. Jüngst hat er diese Position – unter dem Eindruck digitaler Textauswertung – kompakt zusammengefasst: UBI, Concept 2011, S. 275: „In Books two to six, Engelbert proposes an ethic for all political office-holders, whereas he reserves Book seven für the edification of kings and princes.“ HAMM, Engelbert von Admont 1976; S. 391, ist fälschlicherweise der Meinung, dass Engelbert hier als Thema den „König“, die „vier königlichen Haupttugenden“ und die „Aufgaben des Königs“ behandelt.

3.2.1 Zur besten Regierung

Um die Frage angemessen beantworten zu können, welche Regierung die beste sei, stellt Engelbert zunächst dar, welche Möglichkeiten überhaupt bestehen, eine Menge zu ihrem Ziel, dem *bonum publicum et commune* zu führen, welches wie gesehen mit der *felicitas* identifiziert wird. Die Menge könne dies nicht erreichen, außer *per quandam subalternationem* unter jemand einzelnen, der sie regiere und führe, oder durch die Unterordnung unter wenige oder viele, die an der Stelle des Einzelnen stehen.⁵⁴³ Dabei bildet die Formulierung *regens semper est melius et potius eo quod regitur*, also die Überlegenheit des ‚besseren‘ oder ‚tüchtigeren‘ Regierenden über das, was regiert wird, die Grundannahme in allen folgenden Überlegungen.

Engelbert übernimmt dabei nicht das in der ‚Politik‘ entwickelte Konzept der drei guten und drei schlechten Verfassungsformen, sondern er bedient sich einer Unterscheidung, die Aristoteles in der Rhetorik vornimmt.⁵⁴⁴ So geht er im Anschluss daran von vier legitimen Verfassungen aus, die einerseits durch die Zahl der Regierenden, andererseits durch bestimmte Eigenschaften und leitende Prinzipien charakterisiert sind:

1) Die Demokratie wird als eine Herrschaft der Mittelschicht und des Volkes (*principatus mediocrium et popularium*) verstanden, deren entscheidendes Kriterium die Wahl sei, durch die Führer (*rectores*) aus dem Volk ausgewählt und in Zweifelsfällen Urteile und Bestimmungen (*in dubiis sententiae et diffinitiones*) festgesetzt würden;⁵⁴⁵

⁵⁴³ Die folgenden Formulierungen, die nochmal auf die eher allgemeinen Erwägungen im vorherigen Kapitel Bezug nehmen, lassen im Hinblick auf das Verständnis von *uno aliquo* beide Deutungen zu. Einerseits kann man den Ausdruck als „einen Einzelnen“ verstehen, der den *pauci* oder *multi* gegenübergestellt wird, andererseits kann man auch den Einschub *loco unius* so deuten, dass die ‚Stelle des Einen‘ nur als abstrakter, transpersonal verstandener Platz an der Spitze anzusehen ist, der auch von wenigen oder vielen besetzt werden könnte. Vgl. Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 5: *Sciendum itaque est, quod secundum dicta in premissis multitudo civium ordinata ad unum finem vite civilis, quod est bonum publicum et commune, non potest pervenire sine multis periculis et errore ad illum finem nisi per quandam subalternationem, ita quod multitudo illa sit vel sub uno aliquo tamquam regente et ducente in illum finem vel sub aliquibus paucis vel multis loco unius regentibus et dirigentibus in idem. Preterea, ut supra dictum est, regens semper est melius et potius eo quod regitur.*

⁵⁴⁴ Aristoteles: *Rhetorik* I,8 (1365b): „Das Wichtigste und Maßgeblichste für die Fähigkeit, zu überzeugen und gut zu beraten, besteht darin, alle Verfassungsarten zu erfassen und die Sitten, die gesetzlichen Einrichtungen sowie das, was jeweils Nutzen bringt, zu unterscheiden. Alle werden nämlich durch das überzeugt, was Nutzen bringt. Es nutzt aber das, was die Verfassung erhält. Maßgeblich ist ferner der Beschluss der obersten Instanz, die oberste Instanz aber hängt von der Verfassungsart ab: Wie viele Verfassungsarten es nämlich gibt, so viele Arten der obersten Instanz gibt es auch. Es gibt aber vier Verfassungsarten: die Demokratie, die Oligarchie, die Aristokratie und die Monarchie; daher ist die oberste und die die Entscheidungen treffende Instanz immer ein Teil von diesen oder das Ganze.“ Diese Passage scheint nicht nur, was die vier verschiedenen Verfassungsformen angeht, sondern auch für das generelle Vorgehen im Fürstenspiegel für Engelbert von zentraler Bedeutung zu sein.

⁵⁴⁵ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 5: *Si multi, tale regimen vocatur democratia, id est principatus mediocrium et popularium, qualis est in aliquibus civitatibus Ytalie, ubi feruntur in dubiis sententiae et diffinitiones secundum consensum maioris partis populi et populus eligit et de populo eliguntur rectores.* Der Verweis auf die Verhältnisse in den italienischen Kommunen legt den Gedanken nahe, dass Engelbert hier das Beispiel Padua vor Augen steht, welches er aus eigener Anschauung gut kannte. Siehe dazu auch UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 136-137. Der Ausdruck *populares* ist deshalb hier im Sinne von *popolo* zu verstehen, der wahlberechtigten Menge der Bürgerschaft italienischer Städte. Deren Parallelisierung mit den *mediocres*, der Mittelschicht oder den Bürgern mit mittleren Einkommen, ist ein Hinweis darauf, dass diese relative Ho-

2) Wenn nur wenige regieren, dann seien zwei verschiedene Verfassungen möglich. Entweder die Aristokratie, welche die durch eine kleine Gruppe von Menschen ausgeübte Regierung sei, in der Entscheidungen mithilfe und aufgrund von Tugend und Klugheit gefällt werden. Die Aristokraten seien dabei, wie er anhand von römischen Exempeln wie Scipio Aemilianus, Cicero, Gaius Fabricius Luscinus und Lucius Cincinnatus ausführt, also gerade nicht aufgrund ihrer möglicherweise durchaus vorhandenen äußeren Güter – wie materieller Reichtum, gute Beziehungen oder eine herausgehobene gesellschaftliche Position – an die Regierung gekommen;⁵⁴⁶

3) Wenn aber eine kleine Gruppe von Menschen aufgrund der letztgenannten Güter die Regierung bilde, sei dies eine Oligarchie. Diese wird von Engelbert – das ist zu betonen – zunächst nicht als prinzipiell schlechte Verfassung dargestellt. Sie sei seiner Meinung nach sogar allgemein verbreitet, da man gewöhnlich den *ditiores et potentiores* ein hervorragendes Maß an Weisheit und Fleiß zuschreibe, da diese nur so Reichtum und Macht hätten anhäufen und erhalten können. Durch einige ihrer dafür notwendigen Eigenschaften seien jene Reichen und Mächtigen deshalb zum Regieren grundsätzlich geeignet. Allerdings wird bereits in dieser eher deskriptiv gehaltenen Stelle eine gewisse Skepsis Engelberts gegenüber Mitgliedern einer Oligarchie deutlich, indem er etwa innerhalb dieser Gruppe differenziert. So hält er die *potentiores*, also die vor allem durch ihre Beziehungen Mächtigen, gegenüber den *ditiores*, also den durch Reichtum Mächtigen, für überlegen, denn erstere seien eher als letztere *amatores honoris et virilitatis et virtutis*. Das zentrale Motiv der großen Bedeutung von *virtus* wird hier aufgegriffen, indem Engelbert die ‚Liebe zur Tugend‘ als Unterscheidungsmerkmal zwischen einer besseren und einer schlechteren Regierung betont.⁵⁴⁷

mogenität (und die daraus folgende Eintracht und Übereinstimmung der Interessen) in der Demokratie für Engelbert das entscheidende Merkmal ist, durch das sich die Regierenden als *melius* von den Regierten unterscheiden. Diese positive Bewertung der Mittelschicht findet sich noch an anderen Stellen im Fürstenspiegel. Damit schließt er eng an die Vorstellungen des Aristoteles im vierten Buch der Politik an, siehe Aristoteles, Politik, IV,11 (1295a-1296b). Dagegen erkennt UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 115-116, die Herrschaft der Mittelschicht in der aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie gemischten Verfassung.

⁵⁴⁶ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 1, Cap. 5: *Si ergo aliqui assumuntur ad regimen propter suam prudentiam sive virtutem, tale regimen dicitur aristocratia ab aries, quod est virtus, et archos, quod est principatus. Inde aristocratia quasi principatus virtuosorum vel bonorum, quale fuit olim regimen Romanorum, antequam Romana res publica sub imperatoribus ageretur, videlicet quando consules et senatores rem publicam rogebant, qui utique eligebantur secundum solam virtutem animi tantum et non propter divitias, sicut Scipio non multum dives fuit.*

⁵⁴⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Si vero contingat aliquos assumi ad regimen propter divitias sive potentiam, tale regimen appellatur oligarchia, id est principatus divitum et potentum. Ditiores enim et potentiores presumuntur sapientiores aliis esse eo quod divitie et potentia per aliquam sapientiam sive industriam acquiruntur et conservantur; et tale regimen communius est in usu civitatum et communitatum multarum, quia communis opinio vulgi ditiores et potentiores ubique terrarum reputat meliores; et verum est, quod divitibus aliqui mores sunt annexi propter quos apti sunt ad regimen; quia (sicut dicit Philosophus in II rhetorice) divites sic dispositi sunt quasi omnia bona habentes estimative, quia divitie videntur esse quasi quoddam pretium dignificandi aliquos. Sed potentibus multo plures et digniores in sunt mores apti ad regimen quam divitibus, quia (secundum Philosophum in II. rhetorice) potentes magis sunt amatores honoris et virilitatis et virtutis in omnibus quam divites, sicut de*

Neben den quantitativen und qualitativen Merkmalen der Gruppen, welche eine Regierung bilden können, führt Engelbert als ein weiteres Unterscheidungskriterium noch das jeweilige Ziel hinzu, welche sie jeweils als *bonum civile*⁵⁴⁸ verfolgen: ist es die Tugend, so sei es eine Aristokratie; sind es Reichtum und Ehre, sei es eine Oligarchie; ist es aber die Freiheit, so sei es eine Demokratie.⁵⁴⁹ Dies führt auf den ersten Blick zu Schwierigkeiten, da es wenig später im Text heißt, dass alle Verfassungen die Freiheit anstrebten, diese nur durch jeweils andere spezifische Mittel zu verwirklichen suchten.⁵⁵⁰

In diesem Zusammenhang nimmt die Monarchie eine Sonderstellung ein. Sie wird formal als Herrschaft eines Einzelnen beschrieben, die im Lateinischen *regnum* heiße, und derjenige, der die Herrschaft innehat, als *rex* bezeichnet werde. Auf Engelberts Vorstellung von Königsherrschaft und ihre spezifischen Besonderheiten wird im nächsten Kapitel dieser Arbeit ausführlich eingegangen. Für die Frage nach der besten Verfassung soll vorerst der Hinweis auf die dort entfaltete These genügen, dass das als Alleinherrschaft verstandene Königtum⁵⁵¹ für Engelbert eine zwar häufig vorkommende und potenziell gute Verfassung darstellt, bei der aufgrund ihrer Machfülle und der menschlichen Unvollkommenheit jedoch die Gefahr der Tyrannis am größten sei. Diese soll durch eine Verpflichtung auf besondere Tugenden eingedämmt werden.

hūs postmodum plenius patebit, cum loquemur de comparatione principatuum ad invicem, qui principatus sint pre aliis principatibus meliores.

⁵⁴⁸ Die Formulierung vom *bonum civile*, die Engelbert hier in I,5 verwendet, verweist wohl nicht nur zufällig auf die, bei aller potenzieller Mehrdeutigkeit des Begriffs, hier als Stadt(staat) verstandene *civitas*. Von der Monarchie, mit der sich Engelbert im Anschluss beschäftigt, ist an dieser Stelle nicht die Rede. Sie wird erst davon getrennt in den Folgekapiteln diskutiert.

⁵⁴⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Hec autem tres species politici regiminis sumuntur secundum tres fines diversos, in quibus diversi ponunt bonum civile. Quidam enim ponunt bonum civile in virtute, quorum est aristocratia; quidam in divitiis et honoribus, quorum est oligarchia; quidam vero in libertate, quorum est democratia secundum quod dicit Philosophus IIII. politicorum.* Engelbert, der sich in seiner Verfassungstheorie vor allem auf die Rhetorik bezieht, verweist hier auf das vierte Buch der ‚Politik‘. Auch dort bricht Aristoteles das einfache Sechserverfassungsschema auf, indem er Oligarchie und Demokratie – eigentlich ja zwei als ‚schlecht‘ bezeichnete Verfassungen – differenzierter betrachtet: Aristoteles, Politik IV,3-IV,6 (1289b-1293b). Diese Position wird mit Aristoteles, Rhetorik I,8 (1365b-1366a) vermischt.

⁵⁵⁰ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 1, Cap. 10: *Differunt etiam predictae quatuor species regiminum non solum quantum ad principia, ex quibus procedunt, sed etiam quantum ad fines, ad quos tendunt; quia (sicut dicit Philosophus IIII. politicorum) omnes intendunt ad libertatem, quam monarchia querit ex ratione, aristocratia ex virtute, oligarchia ex divitiis, democratia ex lege.* Möglicherweise lassen sich die Kohärenzprobleme auflösen, wenn man auch hier von einem vorrangigen Ziel ausgeht, welches besonders verfolgt werden soll, ohne dass die anderen Ziele überhaupt keine Rolle spielen würden. Eine solche Vorstellung würde mit seiner Konzeption von Verfassungen, die auch nur als Idealtypen vorgestellt werden, gut übereingehen. Wirklich problematisch erscheint ohnehin nur der Begriff ‚Freiheit‘. Es scheint allerdings so, dass er hier einmal als Mittel (als Möglichkeit zur Mitbestimmung) und einmal als Ziel (Freiheit von äußerer und innerer Bedrückung) verstanden wird. Siehe dazu auch unten FN 576.

⁵⁵¹ Engelbert bezeichnet, diesem Gedankengang folgend, auch zu Beginn der Kapitels I,6 die vier Arten von Regierung als *oligarchia, democratia, aristocratia* und *monarchia*. Durch diese Begriffswahl betont er bei letzterer das Element der Alleinherrschaft. Auch vergleicht er im Folgenden zwar den *rex* mit dem Vater, allerdings ergänzt er *sicut rex bonus et verus debet intendere tantummodo bonum subditorum et non proprium solum*. Es besteht für ihn hier also die Notwendigkeit, den Begriff „König“ genauer als „wahr und gut“ zu qualifizieren. In ähnlicher Weise ist auch später vom *malus rex* die Rede.

In den Kapiteln I,7-I,10 betrachtet Engelbert alle weiteren möglichen Kombinationen von Verfassungen in einer *politia*, zunächst die aus zwei, dann die aus drei und schließlich die aus allen vier Grundtypen zusammengesetzten.⁵⁵² Dabei bezieht er die einzelnen Kombinationen in den meisten Fällen auf konkrete zeitgenössische oder historische Beispiele, und vergleicht diese miteinander.

Er beginnt mit den aus zweien zusammengesetzten Verfassungen. Dabei werden all jene, in welchen die Monarchie ein Element ist, nicht näher qualifiziert, sondern mit den üblichen Argumenten rein technisch beschrieben: Ein Einzelner herrsche in diesen gemäß der *ratio* und dessen Herrschaft werde durch eine zweite Gruppe von Herrschenden ergänzt. Dies geschehe entweder aristokratisch durch mehrere *secundum virtutum electi*, oligarchisch durch Personen, welche *per successionem generis vel secundum gradus nobilitatis vel potentie vel divitiarum ad regimen applicati* oder demokratisch, indem der *populus secundum consensum maioris partis in sententiis aliquibus et diffinitionibus requiruntur et audiuntur*.⁵⁵³

Mehr argumentative Aufmerksamkeit widmet Engelbert den beiden verbleibenden Kombinationsmöglichkeiten mit der Aristokratie. Die Mischung aus aristokratischen und oligarchischen Elementen beschreibt er als „eine Regierung, in der teilweise irgendwelche gemäß der Tugend Gewählte an der Spitze stehen und regieren, teilweise irgendwelche, die aber gemäß der Macht oder des Reichtums sich Einmischende oder Hinzugenommene sind (*secundum potentiam vel divitias se ingerentes vel assumpti*).“ Engelbert illustriert hier erstmals die Variante einer gemischter Verfassung anhand eines konkreten Beispiels, indem er auf „viele Städte Italiens“ verweist, in denen jeweils auswärtige *potestates*⁵⁵⁴ aufgrund von Tugend und Eignung ausgewählt werden, die Ratsleute und Vorsteher der Gemeinschaft (*consules et rectores*) aber aus der Gruppe der Mächtigen und Reichen genommen würden.⁵⁵⁵

⁵⁵² Auf die Aufzählung aller mathematisch möglichen Kombinationen ist in der Forschung mit mal negativer, mal positiver Bewertung hingewiesen worden. Sie ist in dieser Weise einzigartig und stellt für das Gesamtverständnis von *De regimine principum* ein wichtiges Element dar. Vgl. POSCH, Stellung 1920, S. 62-76 („mathematisch-pedantisch“); HAMM, Engelbert von Admont 1976, S. 403 („eigenständige Leistung“); UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 107.

⁵⁵³ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 7.

⁵⁵⁴ Hier ist wohl an den sogenannten Podestà (und seine Beamten) zu denken, die in italienischen Städten meist für die Dauer eines Jahres für Geld die exekutive Gewalt stellten, sich dabei aber nach den Gesetzen und Statuten der Stadt zu richten hatten, welche sie in Dienst gestellt hatte. Engelbert scheint diese als eine kleine Gruppe von Personen wahrgenommen zu haben, die selbst *virtus* haben oder zumindest dieselbe als Ziel ihrer Regierung anstreben, anders ließe sich deren Zuordnung zur Aristokratie nicht erklären.

⁵⁵⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 7: *Quod regimen taliter permixtum satis commune est in multis civitatibus Ytalie, in quibus potestates eliguntur de extraneis secundum virtutem et probitatem, consules vero et rectores de ipsa civitate assumuntur secundum quod excellunt in potentia vel divitiis.*

Die Skepsis gegenüber der Oligarchie, welche in distanzierenden Formulierungen wie jene von den ‚sich aufdrängenden‘ (*se ingredientes*) reichen Leuten aufscheint,⁵⁵⁶ wird durch die folgende positive Bewertung der verbleibenden Kombination von Aristokratie und Demokratie noch verstärkt: Diese Art der gemischten Verfassung diskutiert Engelbert in vielerlei Hinsicht am ausführlichsten.⁵⁵⁷ Er berichtet, dass die aufgrund der Tugend Gewählten durch eine Mitherrschaft des Volkes (in seinem Beispiel: des italienischen *popolo*) ergänzt werden, welches „im Hinblick auf die zu tätigen Beschlüsse und die zu verfassenden Statuten in bedeutenden und neu entstehenden Angelegenheiten mit denselben an der Spitze steht.“⁵⁵⁸ Dieses zunächst eher abstrakt formulierte Arrangement hebt Engelbert als *regimen meliorum civitatum Ytaliae, que meliori regimine utuntur* hervor.

Doch es bleibt nicht nur bei diesem allgemein formulierten Lob, er zeigt auch im Detail einige Kenntnis dieser Verfassung: Die aufgrund der Tugend aus dem Volk ausgewählten Ratsmänner nennt er *antiani*, die Mehrheitsfindung komme nicht *per verba* zustande, sondern durch Lose, *quas ballotas vocant*. Eine Methode, die er als *valde rationabile et consultum* beschreibt, da sie den beiden Dingen entgegenwirke, welche den richtigen Rat verhinderten: Furcht und Fehler.⁵⁵⁹ Durch ein solches Losverfahren könne man die Furcht aus dem Entscheidungsprozess eliminieren, da niemand wisse, wer dafür oder dagegen gestimmt habe. Fehler könne man dagegen nur durch die *ars* verhüten, „da es trotzdem einem jeden frei steht zu raten, was ihm nützlicher erscheint.“⁵⁶⁰

⁵⁵⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 7: *Ex aristocratia vero et oligarchia est illud regimen, in quo principantur et regunt partim aliqui secundum virtutem electi, partim vero secundum potentiam vel divitias se ingredientes vel assumpti.*

⁵⁵⁷ BLYTHE, *Ideal Government* 1992, S. 127-128, meint gar: „His enthusiasm for this form [...] is really quite out of character.“ Die Ursache für diesen Enthusiasmus sieht auch er in der persönlichen Kenntnis und Verteidigung eines politischen Systems, welches zu dieser Zeit bereits in vielen italienischen Städten stark unter Druck geraten oder bereits wieder durch die Signoria abgelöst worden sei. Daher stamme auch Engelberts Misstrauen gegenüber jeder Oligarchie. UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 135-137, führt diesen Enthusiasmus und Detailfreude auf die genaue Kenntnis der Paduanischen Verfassung zurück.

⁵⁵⁸ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 7: *populus conprincipatur eisdem circa sententias ferendas et statuta condenda in magnis et de novo subortis.*

⁵⁵⁹ Er verweist auf das erste Buch der Rhetorik, dort lässt sich aber kaum eine Beziehung zur Argumentation Engelberts herstellen. Eine mögliche Referenzstelle wäre das erste Kapitel des zweiten Buches der Rhetorik. Aristoteles geht es dort um das Verhältnis von Redner und Zuhörer. Er schreibt dort, dass die Redner keinen rechten Rat geben aus Mangel an Einsicht, Tugend oder Wohlwollen und dass Emotion wie Zorn, Mitleid oder Furcht das Urteil des Publikums beeinflussen. Dies ist jedoch nicht das, was Engelbert hier im Sinn hat.

⁵⁶⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 7: *Ex aristocratia autem et democratia est illud regimen, in quo principantur aliqui secundum virtutem et populus conprincipatur eisdem circa sententias ferendas et statuta condenda in magnis et de novo sub ortis. Quale est regimen meliorum civitatum Ytalie, que meliori regimine utuntur, in quibus potestates eliguntur secundum virtutem et maiores consules, qui vocantur Antiani, assumuntur de popularibus similiter secundum virtutem. In magnis vero vel de novo faciendis aut statuendis requiritur consensus maioris partis populi; et ut electio potestatum et consulum et conditio statutorum et faciendorum vel non faciendorum sine timore et periculo procedat secundum virtutem et veritatem, consensum suum exprimunt singuli pro hac parte vel illa non per verba, sed per sortes quasdam, quas ballotas vocant; quod valde videtur rationabile et consultum, quia (secundum Philosophum I, rhetorice) duo sunt, que precipue impediunt rectum consilium, scilicet timor et error. In ballotis igitur timori precavetur per sortem quia nescitur quia consenserit in propositum vel in oppositum. Errori vero precavetur per artem, quia nichilominus liberum est unicuique consulere, quod utilius videatur.* Am Schluss wird ein Motiv aus dem Prolog wieder aufgenommen, in dem Engelbert auf die Bedeutung der Kunst der politischen Beratung für das Regierungshandeln hingewiesen hatte. In dem hier vorgestellten Beispiel sind können al-

Die politische Diskussion, die *scientia politica* spielt im Leben der von Engelbert hier lobend beschriebenen Städte eine große Rolle. Ohne den offenen Austausch über die Themen, welche die Gemeinschaft bewegen, wäre ja auch ein Losverfahren sinnlos, denn dazu braucht man mindestens zwei Alternativen. Das Beispiel italienischer Städte vor Augen unterstreicht er abschließend nochmals sein Unbehagen gegenüber oligarchischen Tendenzen, zu denen auch aristokratische Regierungen neigen können.⁵⁶¹ So betont er, dass „die eine bessere Regierung nutzenden Städte selten Adelige erwählen oder zum Ratsherrenamt oder zu den Regierungen zuzulassen pflegen“, da diese sich zum großen Teil nur für die Vergrößerung ihrer Macht und ihres Reichtums interessierten. Aus dem Volk, der „popularen Partei“ (*de popularibus*) würden dagegen „gute Männer gemäß der Tugend und der Liebe gewählt, in der sie sich in vielen von diesen [Dingen] zum Allgemeinwohl verhalten.“⁵⁶²

Die letzte noch fehlende Variante der Mischung von Oligarchie und Demokratie wird von ihm nicht näher kommentiert und lediglich technisch als Herrschaft der Reichen und Mächtigen beschrieben, die in bestimmten Fragen die Bevölkerung hinzuziehen, damit per Mehrheitsbeschluss entschieden werde. Diese knappe Behandlung verwundert zumindest aus dem Grund, da er sie *in pluribus Teutonie civitatibus et provinciis* in Gebrauch sieht.⁵⁶³ Man kann vermuten, dass sich hier zum einen seine größere Erfahrung mit den Verhältnissen in Italien als mit denen nördlich der Alpen widerspiegelt, zum anderen bleiben auch ohne weitere Ausführungen die zuvor schon vorgebrachten allgemeinen Argumente gegenüber der Oligarchie und der Demokratie bestehen; beiden fehlt es an einem Korrektiv, das sich durch ein gewisses Maß an *virtus* oder *ratio* auszeichnet. Deshalb brächten sie nur in seltenen Fällen eine gute Regierung hervor, da sie selbst aufgrund dieses Defizits nicht zur Tugend führen können.

Die Diskussion der aus drei Grundtypen gemischten Verfassungen zeigt ein ähnliches Muster wie zuvor: Die ersten drei Varianten mit Beteiligung der Monarchie werden lediglich kurz aufgezählt und zeitgenössischen Beispielen zugeordnet. Der Mischung aus Aristokratie, Oligarchie und Demokratie wendet sich Engelbert dagegen ausführlicher

le Bürger einer solchen Stadt an der politischen Beratung teilnehmen, denn jeder ist frei, dazu zu raten, was ihm nützlicher erscheint.

⁵⁶¹ Es ist Ubl zuzustimmen, dass dies ein Grundmotiv in Engelberts Denken darstellt. Vgl. dazu UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 109-116.

⁵⁶² Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 7: *Sed quia nobiles pro maiori parte aspirant magis ad potentiam et excellentiam suam et suorum, quam ad bonum commune, propter hoc civitates meliori regimine utentes raro consueverunt nobiles eligere vel admittere ad consulatus et regimina; sed de popularibus eligunt bonos viros secundum virtutem et amorem, quo se habent multi de talibus ad bonum commune.*

⁵⁶³ Ebd., Lib. 1, Cap. 7: *Ex democratia autem et oligarchia est illud regimen, in quo principantur aliqui secundum generis nobilitatem vel potentiam vel divitias, et in aliquibus magnis vel novis statuendis vel faciendis requiritur consensus populi et maioris partis; quod regimen quasi in pluribus Teutonie civitatibus et provinciis est in usu.*

zu, gilt sie ihm doch als ein Beispiel für die Regierung in italienischen Städten, die eine weniger gute Regierung nutzen. Hier zeigt sich eine detaillierte Kenntnis der Zustände, die unter einer solchen Verfassung herrschen. Wenn er den *potentes et divites*, welche in der hier diskutierten Verfassung den guten, das Allgemeinwohl anstrebenden *rectores* untergeordnet seien, vorwirft, im Volk Spaltungen und Parteiungen zu verursachen, da sie Teile des *popolo* zu sich und ihren Freunden heranzögen, wird das den gesamten Text durchziehende Ostinato einer Skepsis gegenüber oligarchischer Herrschaft deutlich erkennbar.⁵⁶⁴ An dieser Stelle führt Engelbert hier fast nebenbei und *ex negativo* erstmals das für ihn maßgebliche Kriterium⁵⁶⁵ für die Qualität von Verfassungen ein: die Aufrechterhaltung größtmöglicher Eintracht und Stabilität innerhalb des Gemeinwesens.⁵⁶⁶

Die oben angesprochenen negativen Aspekte treffen mit Abstrichen auch auf die letzte noch verbleibende, aus allen vier Grundelementen zusammengesetzte Verfassung zu. Für Engelbert bedeute diese eine „schwierige und mühsame Regierung“, die aufgrund der „Trägheit und Nachlässigkeit der Fürsten und Könige“ zustande käme, welche diese im Hinblick auf die „beste und angemessenste Regierung“ an den Tag legten.⁵⁶⁷ Sie sei dennoch viel in Gebrauch, ob sie jedoch nützlich oder unnützlich sei, werde später behandelt.⁵⁶⁸

Nach diesem Überblick über die möglichen Mischverfassungen und ihre Vor- und Nachteile vergleicht Engelbert in den nun folgenden Kapiteln I,10 und I,13-16 die reinen und die gemischten Verfassungen miteinander. Dazu führt er ein neues Kriterium ein: die jeweils unterschiedlichen leitenden Prinzipien einer Verfassung. Dabei ordnet er das begriffliche Verhältnis zwischen Verfassung (*politia*) und Regierung (*regimen*), indem er zunächst über die *politiae* spricht, dann aber deutlich macht, dass es ihm um den Vergleich des konkreten Regierungshandelns (*regimen*) geht, welches aus diesen Grundtypen

⁵⁶⁴ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: *Nam rectores primi et precipui, qui sunt boni, quamvis intendant bonum commune, tamen potentes et divites, qui subministrant eisdem in parte regiminis, semper nituntur partem populi ad se et suos amicos retrahere et sic fiunt partes et seditioes in civitatibus.*

⁵⁶⁵ Vgl. dazu Ebd., Lib. 1, Cap. 17, wo er diese ‚Bewertungskriterien‘ explizit deutlich macht.

⁵⁶⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 8: [...] *in aliquibus civitatibus Ytalie minus bono regimine utentibus invenitur, que propter hoc etiam sepe multis discordiis periclitare sunt et aliq̄ue penitus sunt destructe.*

⁵⁶⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 9: *Preter predictas politias compositas ex duabus vel tribus politis possibilis est etiam politia composita ex omnibus quatuor speciebus politiarum, que licet sit magis difficilis et laboriosi regiminis, est tamen in usu satis communis propter desidiam et negligentiam principum et regum circa observationem optimi et convenientissimi regiminis.*

⁵⁶⁸ BLYTHE, *Ideal Government* 1992, hier S. 128-138, versteht Engelbert so, dass dieser die Monarchie für die abstrakt beste Regierung halte und die aus allen vier Grundtypen gemischte Verfassung für die in den meisten Fällen beste Regierung (S. 134). Für ihn ist Engelberts Skepsis gegenüber der Oligarchie zwar ebenfalls ein zentraler Aspekt des Textes, er zieht daraus aber die Schlussfolgerung, dass er deren Einbindung möglichst in einer Mischung aus allen vier Grundtypen als beste Lösung ansehe, da es meist nicht möglich sei, diese vollkommen von der Herrschaft auszuschließen. Siehe dazu auch unten FN 584.

hervorgehe.⁵⁶⁹ Denn die Regierung eines Gemeinwesens könne nach vier Prinzipien erfolgen: *ratio, virtus, lex et electio sive voluntas*. Die vier Formen der Regierungen werden kurz charakterisiert, dabei fällt auf, dass durch die dreimal verwendete Formulierung *se habere ad regimen* die Herleitung der Tätigkeit des Regierens aus der abstrakten Verfassungsform unterstrichen wird (bei der vierten Wiederholung im Rahmen der Diskussion der Demokratie wird diese elliptisch weggelassen). Durch die schroffe und sich von den anderen unterscheidende Formulierung bei der Oligarchie zeigt sich zudem erneut das Motiv der Distanzierung von dieser *politia*.⁵⁷⁰

Im Folgenden kommt es zu einer Engführung von Aristokratie und Monarchie: Engelbert begründet die Auslassung der Aristokratie in der aus der Rhetorik zitierten Stelle damit, dass die durch Tugend geleitete aristokratische Herrschaft in diesem Fall der durch die Vernunft bestimmten königlichen Herrschaft ähnlich gemacht werde, da tugendhaftes Verhalten – wie in der Ethik zu lesen sei – immer durch die rechte Vernunft geleitet werde.⁵⁷¹ Die oligarchische und die demokratische Regierung stünden diesen beiden Arten deshalb entgegen, da diese „durch die geschriebenen und nicht geschrie-

⁵⁶⁹ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 10: *Ut autem de comparatione et differentia uniuscuiusque predictarum politiarum, id est regiminum, ad invicem plenius videatur, sciendum est, quod quatuor sunt principia, secundum que et ex quibus procedit regimen vite civilis, videlicet: ratio, virtus, lex, et electio sive voluntas. Et secundum istorum quatuor principiorum differentiam et comparationem est differentia et comparatio quatuor simplicium politiarum ad invicem.* Die Kommasetzung in der Edition verunklart den Inhalt, da es nur sinnvoll ist, dem demokratischen Element *lex et electio*, dem oligarchischen die *voluntas* zuzuweisen. Siehe auch die genauere Ausführung wenig später: *regimen democratice [procedit] secundum electionem et legem, regimen oligarchie secundum voluntatem*. Bezeichnend ist außerdem die Beziehung zwischen *politia* und *regimen* in diesem einleitenden Abschnitt des 10. Kapitels: Zwar kommen weiterhin die Typenbezeichnungen (*oligarchia* etc.) der einzelnen Verfassungen vor, im Verlauf der nächsten drei Kapitel wird jedoch ausschließlich über das *regimen* gesprochen. Die Diskussion um die beste Verfassung wird hier auf die praktische Ebene des konkreten Regierungshandelns überführt.

⁵⁷⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Reges enim quasi paterno more se habent ad regimen, et sicut rationabile esse videtur, sic regunt et diffiniunt unumquodque. Unde et naturalissimum est regimen regale ex eo, quod ratio imitatur naturam. Aristocratici autem habent se ad regimen secundum virtutem et amorem, quem habent ad bonum commune. Populus autem secundum legem et electionem sive consensum maioris partis diffiniunt, quidquid ad eos delatum fuerit, quorum est democratia. Nobiles vero et potentes seu divites ubi dominantur secundum suam voluntatem habent se ad singula regenda, quorum est oligarchia.*

⁵⁷¹ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *In quibus verbis Philosophi notabile est quod mentionem aristocratie non facit, sed regni et democratice et oligarchie. Et hoc ideo, quia principatus aristocraticus in hoc assimilatur principatui regali, quod regimen eius procedit secundum virtutem ac per hoc secundum rationem, quia virtus semper operatur cum ratione recta, sicut dicitur III. ethicorum.* Hierbei ist das in Aristoteles, *Rhetorik*, I,8 (1365b,21-1366a,22) entwickelte Verständnis von den verschiedenen Regierungsformen – insbesondere der Aristokratie – bei der Interpretation zu berücksichtigen (Zitat: 1365b,33-38): „Demokratie ist eine Verfassungsform, in der man die Regierungsämter durch Los zuteilt, Oligarchie eine, in der man dies aufgrund des Vermögens, Aristokratie eine, in der man es der Bildung entsprechend tut. Mit ‚Bildung‘ meine ich die durch das Gesetz festgelegte; denn die, die sich an die gesetzlichen Einrichtungen gehalten haben, regieren in der Aristokratie. Notwendigerweise erscheinen diese als die besten, woher sie auch diesen Namen (‚Aristokratie‘ bzw. ‚Regierung der Besten‘) erhalten hat.“ Die Tugend der Aristokraten ist nach diesem Verständnis also eine durch Gesetzestreue angelebte tugendhafte Haltung. Dies stellt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* als einen wichtigen Aspekt von Gesetzgebung heraus. Siehe Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, II,1 (1103a,32-1103b,7): „Die Tugenden hingegen erwerben wir dadurch, dass wir sie zuvor betätigen [...]. So werden wir [...] gerecht dadurch, dass wir Gerechtes tun, mäßig dadurch, dass wir Mäßiges, und tapfer dadurch, dass wir Tapferes tun. Betätigung hierfür ist auch, was in den Staaten geschieht: Die Gesetzgeber machen die Bürger durch Gewöhnung gut – die Absicht jeden Gesetzgebers besteht darin. Diejenigen aber, die das nicht richtig machen, verfehlen diese Absicht, und gerade darin unterscheidet sich eine gute Verfassung von einer schlechten.“

benen Gesetze oder gemäß der Übereinstimmung oder dem Willen der Menschen“ bestimmt würden.⁵⁷²

Für Engelbert ist entscheidend: Es gibt keine reine Form einer Herrschaft (*principatus*), denn insoweit die aristokratische, demokratische oder oligarchische Herrschaft (*principatus*) in der Regierungstätigkeit die *ratio* und nicht die Tugend, das Gesetz oder den Willen nutzen, umso mehr würden sie sich der königlichen Herrschaft (*principatus*) annähern. Und umgekehrt: Je mehr sie das für ihre Regierung charakteristische Prinzip nutzen, umso mehr würden sie sich der königlichen Regierung entgegenstellen. In gleicher Weise gelte dies auch für die königliche Regierung, die sich in dem Maße wie sie nach dem geschriebenen Gesetz, der Tugend oder dem Willen handle, einer der anderen drei Regierungen annähert:⁵⁷³

„Und deswegen ist zu festzuhalten, dass jene Unterscheidung der Herrschaftsformen (*principatus*), die bestimmt (*dicit*), dass der König gemäß der Vernunft regiert, die Aristokraten aber gemäß der Tugend, die Demokraten gemäß dem Gesetz und die Oligarchen gemäß dem Willen, nicht in allen, sondern vielmehr (*ut*) in vielen [Dingen] gemäß der Vernunft und der Beschaffenheit einer jeden Herrschaft wahrgenommen wird. Denn auch die Könige regieren gemäß den Gesetzen und gemäß dem Gesetz der Völker (*ius gentium*) und die Aristokraten regieren viele Dinge gemäß der Vernunft, in diesen Dingen, in denen das Gesetz mangelhaft ist oder der Wille der Menschen unsicher, so wie es derjenige, der Billigkeit ausübt,⁵⁷⁴ gemacht hat, das ist der Lenker des Gesetzes in besonderen oder zufällig auftretenden Dingen, so wie es der Philosoph im VI. Buch der Ethik gesagt hat. In gleicher Weise verhalten sie sich auch zu anderen Arten der Regierungen. Aber der Unterschied der Regierungen untereinander gemäß der Gattung (*species*) besteht in der alleinigen Absicht und Art und Weise (*modus*), in der sich das Regierende zur Regierung gemäß der Vernunft oder der Tugend oder gemäß dem Gesetz oder gemäß dem Willen verhalte, obwohl durch das Regierende verschiedene Gattungen der Regierung genutzt werden können.“⁵⁷⁵

⁵⁷² Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 10: *Democratia vero et oligarchia directius obponuntur regali regimini, quia regunt non secundum virtutem vel rationem, sed secundum legem scriptam vel non scriptam et secundum hominum consensum et voluntatem.*

⁵⁷³ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Ex quo patet, quod rex in eo, quod regit secundum rationem, est quasi lex animata; sed lex scripta vel non scripta, secundum quam regit principatus democraticus et aristocraticus, est lex inanimata. In quantum autem aristocraticus principatus vel democraticus aut oligarchicus in suo regimine utuntur ratione preter legem vel virtutem seu voluntatem, in tantum accedunt ad assimilationem principatus regalis; et in quantum utuntur lege aut virtute vel voluntate preter rationem, in tantum opponuntur principatui regali. Sicut e contrario principatus regalis declinat ad naturam illorum, si quando utitur in suo regimine lege scripta, vel non scripta aut voluntate preter rationem.*

⁵⁷⁴ Übersetzung von *epieikes*.

⁵⁷⁵ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Et propter hoc notandum est, quod illa distinctio principatum, que dicit, quod rex regit secundum rationem, aristocratici autem secundum virtutem, democratici secundum legem et oligarchici secundum voluntatem, intelligitur non in omnibus, sed ut in pluribus secundum rationem et constitutionem uniuscuiusque principatus. Nam et reges regunt secundum leges et secundum ius gentium, et aristocratici multa regunt secundum rationem, in hiis, in quibus lex deficit vel voluntas hominum est incerta, sicut facit epieikes, id est director legis in particularibus et contingentibus, sicut dicit Philosophus in VI. ethicorum. Similiter et alii species regiminum se habent. Sed differentia regiminum ad invicem secundum speciem consistit in sola intentione et modo, quo se habet regens ad regimen secundum rationem, vel virtutem vel secundum legem vel secundum voluntatem, licet regente possint diversie speciebus regiminum uti.*

Alle Unterscheidungen von Verfassungen (*politia*) oder Herrschaftsformen (*principatus*) sowie den daraus folgenden Regierungspraktiken (*regimen*) sind für Engelbert in jedem Fall Abstraktionen, welche – wie oben gesehen – „nicht nur durch die Prinzipien, aus denen sie hervorgehen, sondern auch in Bezug auf die Ziele, zu denen sie hinstreben“ definiert werden. Sie „alle strebten die Freiheit an, doch Monarchie suche sie durch die Vernunft, die Aristokratie durch die Tugend, die Oligarchie durch die Reichtümer und die Demokratie durch das Gesetz zu verwirklichen.“⁵⁷⁶

Nachdem er in I,11-12 die Besonderheiten der Monarchie behandelt hat, vergleicht Engelbert in I,13 die vier einfachen Arten des Herrschens miteinander. Wie zuvor stellt er den *principatus regalis* als die beste Art an die Spitze. Er richte sich nämlich nach der Vernunft, welche die Natur nachahme, und außer Gott selbst sei nichts besser als diese. In der Reihenfolge *principatus aristocraticus*, *principatus democraticus* und *principatus oligarchicus* bewertet er die übrigen Arten gemäß ihrer schon diskutierten Leitprinzipien: 1) der Tugend, welche zu sichereren Entscheidungen führe als jede Wissenschaft; 2) der Zustimmung der Mehrheit und des Gesetzes, welches gleich einer mahnenden Rede sei, die im Hinblick auf die Einigkeit der städtischen Gemeinschaft sagt, auf welche Weise sich der Einzelne verhalten solle; 3) des Willens der Reichen und Großen, der jedoch keine sichere Leitschnur sei.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Differunt etiam predictae quatuor species regiminum non solum quantum ad principia, ex quibus procedunt, sed etiam quantum ad fines, ad quos tendunt; quia (sicut dicit Philosophus III. politicorum) omnes intendunt ad libertatem, quam monarchia querit ex ratione, aristocratia ex virtute, oligarchia ex divitiis, democratia ex lege.* Dies widerspricht scheinbar allerdings seiner zuvor geäußerten Feststellung, durch die er das Ziel der Freiheit allein der Demokratie zugeordnet hatte. Eine in diesem Kontext mögliche Erklärung wäre die Rezeption von Aristoteles, Politik, IV,8 (1294a), wo Aristoteles die verschiedenen Formen der Aristokratie, Oligarchie und Demokratie vergleicht. Dies liegt insofern nahe, da von Freiheit nur im vierten Buch die Rede ist. Unabhängig von dieser Ableitung zeigt sich an dieser Stelle ein Verständnis von Freiheit als Zielbegriff, wie er für die italienischen Stadtstaaten kennzeichnend war. Ein solcher negativer Freiheitsbegriff, der nach innen auf die Abwehr des Einflusses von Magnaten in der Stadt und nach außen auf die Abwehr von Fremdbestimmung durch Kaiser oder Landesherren der Stadt gerichtet war, will vor allem die Möglichkeit zur Selbst- und Mitbestimmung sichern. Vgl. dazu – vor allem aus Sicht der Quellen des 14. und des 15. Jahrhunderts – ULRICH MEIER: Der falsche und der richtige Name der Freiheit. Zur Neuinterpretation eines Grundwertes der Florentiner Stadtgesellschaft (13.-16. Jahrhundert), in: KLAUS SCHREINER / ULRICH MEIER (Hg.): Stadtrepublik und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des Späten Mittelalters und in der Frühen Neuzeit, Göttingen 1994, S. 37-83, prägnant zu diesen Bürgerfreiheiten etwa S. 60.

⁵⁷⁷ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 1, Cap. 13: *Ex supradictis etiam apparere potest per consequens, que sit differentia aliarum diversarum politiarum inter se simplicium vel compositarum. Nam inter simplices politias meliores sunt, que ex melioribus principiis procedunt et secundum meliora principia motiva et inductiva ad regimen se habent et ad fines meliores respiciunt. Unde sicut regalis principatus melior est omnibus aliis ex eo, quod habet se ad regimen secundum rationem, que imitatur naturam, ratione autem nihil est melius nisi deus (sicut dicit Philosophus in libro de bona fortuna), eodem modo principatus aristocraticus melior est aliis ex eo, quod regit secundum virtutem; virtus autem certior est omni arte secundum Philosophum in II. ethicorum. Similiter quia lex et electio sive consensus maioris partis populi certior est et firmior voluntatibus singulorum, ideo etiam principatus democraticus melior est et firmior principatu oligarchico. Nam democraticus habet se ad regimen secundum observantiam legis et secundum consensum maioris partis populi. Lex vero (ut dicit Philosophus in prologo super rhetoricam) est sermo determinatus secundum communem concordiam civitatis admonens, quomodo oportet agere singula. Oligarchia vero est principatus divitum et magnatum habentium se ad regimen secundum suam voluntatem propriam. Voluntas autem hominum non est certus canon secundum Philosophum in III. politicorum.*

Über diese schon weitgehend bekannten Argumente hinaus blickt Engelbert abschließend aber noch einmal auf die Personen, welche in den verschiedenen Herrschaftsformen an der Spitze stehen: in der Aristokratie werde der Gebildete, der Aufgeklärte (*eruditus*) geehrt und gewählt; in der Oligarchie der Reiche und Mächtigen (*dives et potens*); in der Demokratie der Freie und beim Volk beliebte (*liber et popularis*). Die abschließende Formulierung über die *optima politia*, das Königtum, ist jedoch bemerkenswert: „in der besten Verfassung aber wird der Bürger (*civis*) [geehrt und gewählt], der die vollkommene Tugend habe zum Herrschen und sich dem Leben zu unterwerfen (*ad principari et subici ad vitam*), das gemäß dem Allgemeinwohl am besten geordnet ist.“⁵⁷⁸

In den Kapiteln I,14-16 vergleicht Engelbert die Verfassungen, welche aus mehreren Grundtypen zusammengesetzt sind. Diese Bewertungen bergen nichts Überraschendes: Die Regierungen an denen ein *rex* beteiligt ist, sind den anderen überlegen, da er als Verkörperung der *ratio* und *lex animata* eine überragende Position inne hat. Nebenbei geben diese Passagen – zum großen Teil bekannte – Hinweise auf die Schwächen der einzelnen Verfassungen, vor allem der Demokratie und der Oligarchie. So etwa die mangelnde Flexibilität des Gesetzes in Notfällen oder in nicht vom Gesetzgeber festgelegten Situationen, die mögliche Uneinigkeit der Menge, der Wille der Reichen und Mächtigen.⁵⁷⁹ Auch hier wendet sich Engelbert mit großer Schärfe gegen die Oligarchie, selbst die Mischung mit der Monarchie hält er für keine nützliche Regierung, da die Reichen und Mächtigen voll schlechter Eigenschaften seien:

„Die Reichen aber (so wie der Philosoph im zweiten Buch der Rhetorik gesagt hat) sind es gewohnt, Nehmende und von sich Prahlende zu sein und Plagende der anderen und sie halten sich der Herrschaft für Würdige, und gleichsam hätten sie alle Güter, so schätzen sie sich ein. Die Mächtigen aber sind es gewohnt, Strebende der Ehren zu sein und sie wollen Ehrwürdiger und Bedeutendere in allen Dingen sein und streben danach, große Ungerechtigkeiten zu verursachen.“⁵⁸⁰

Den Gegensatz zwischen Demokratie und Oligarchie bringt Engelbert durch eine rhetorisch effektvolle Formulierung auf den Punkt: „Die mittleren Bürger, obwohl sie zu-

⁵⁷⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 13: [...] *in optima vero politia talis civis [honoratur et eligitur], qui habet virtutem perfectam ad principari et subici ad vitam, que est secundum bonum commune melius ordinata*. Sowohl die Bezeichnung des Herrschers als *cives*, wie auch die doppelte, sich gleichsam widersprechende Anforderung von *principari* und *subicere* zeigt, dass Engelbert hier kein typisches Königsideal vor Augen steht. Auch hier scheint der Bezug auf Aristoteles, Politik, I,1 (1252a13-17) den Hintergrund zu bilden. Vgl. dazu auch oben FN 502.

⁵⁷⁹ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 1, Cap. 14.

⁵⁸⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 15: *Illa vero politia, que est ex regno et oligarchia, raro utilis esse potest. Nam si rex habet se ad regimen secundum rationem et qui sub eo sunt consules et rectores habent se ad regimen secundum suam voluntatem et secundum utilitatem suam et suorum et non secundum affectum ad commune bonum regni, continget, quod isti adversabuntur regi et opprimunt quosdam de inferioribus, quosdam vero ad se trahunt. Regimen enim oligarchie est regimen natum divitum et potentum. Divites vero (sicut dicit Philosophus in II. rhetorice) consueverunt esse presumptores et tactatores sui et infestatores aliorum et reputant se dignos principatu, et quasi omnia bona habeant, sic se estimant. Potentes vero consueverunt esse ambitiosi honorum et reverentiores et graviore in omnibus volunt esse et student ad magnas iniurias inferendas.*

weilen die Fürsten nicht lieben, wollen dennoch keine Fürsten sein; die herausragenden [Bürger] aber lieben die Fürsten deshalb nicht, weil sie [selbst] Fürsten sein wollen.“⁵⁸¹ Wenig später bezeichnet er die Oligarchen als Vergnügungssüchtige (*voluptuosi*), Ehrgeizige (*ambitiosi*) und Ungerechte (*iniuriosi*), welche deshalb nicht gut zu einer Mischung mit der Aristokratie passen. Zusammen mit einer Demokratie entfaltet, so Engelbert, die Oligarchen ihr ganzes zerstörerisches Potenzial, indem sie den Menschen aus dem Volk zu sich heranzögen und so von der *amor legum* sowie dem *bonum commune* entfernten.⁵⁸² Denn die Volksmenge sei leicht durch Dank oder Hass, Furcht oder Liebe, Bitten oder Geld zu verführen.⁵⁸³ Bei jeder möglichen Beteiligung der Oligarchie an der Regierung betreibt Engelbert also einen großen argumentativen Aufwand, um deren zerstörerisches Potenzial hervorzuheben. Es scheint im Lichte dieser Passagen sehr unwahrscheinlich, dass für ihn eine gute Regierung unter Beteiligung eines oligarchischen Elements existieren kann.⁵⁸⁴

Engelbert charakterisiert eine Verfassung anhand ihrer Grundlage (*principium*), ihrer Form (*forma*) und des Ziels (*finis*) ihrer Regierungspraxis (*regimen*).⁵⁸⁵ Dies gilt sowohl für die Grundformen, wie auch für die gemischten Verfassungen, die er beide als *politia* bezeichnet. Bei allen, auch bei den aus drei Formen gemischten, fällt die große Skepsis auf, die Engelbert der Oligarchie gegenüber zeigt. Die Reichen und Mächtigen sorgten sich nur um den Erhalt ihres (Zu)Standes, ihnen müsse in jedem Fall ein Gegengewicht gegenübergestellt werden, welches aus der Königsherrschaft und der Aristokratie bestehe, welche die Elemente der Vernunft und Tugend in die gemischte Verfassung einbrächten.⁵⁸⁶ Andernfalls verursachten die *potentes et divites* nur eine Spaltung des Gemeinwe-

⁵⁸¹ Ebd., Lib. 1, Cap. 15: *mediocres civium, licet aliquando non ament principes, tamen nolunt esse principes; excellentes vero ideo non amant principes, quia volunt esse principes.*

⁵⁸² Auch hier steht das Motiv der Tugend im Hintergrund der Argumentation, denn durch die Gesetze sollen die Menschen zu tugendhaftem Verhalten erzogen werden. Wenn sie diese aber nicht mehr ‚lieben‘, sie also nicht mehr befolgen, dann entfernten sie sich auch von der Tugend und so auch vom Gemeinwohl.

⁵⁸³ Ebd., Lib. 1, Cap. 15.

⁵⁸⁴ UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 115-116 ist deshalb in seiner Argumentation gegen BLYTHE, *Ideal Government* 1992, S. 134-138 Recht zu geben – allerdings mit drei Einschränkungen: 1) Engelbert geht es nicht vor allem um eine absolut beste Verfassung, insofern führt die Frage etwas in die Irre; 2) Blythe formuliert etwas vorsichtiger als es in der Zusammenfassung von Ubl erscheint; 3) Gegen Ubl und für Blythe wäre zu ergänzen, dass es Engelbert durchaus und vor allem auf die Angemessenheit der Regierung unter Berücksichtigung der vorliegenden Gegebenheiten ankommt. Die eher abstrakten Diskussionen anhand der verschiedenen Idealtypen dienen als Vehikel, um eine Grundlage für das Verständnis der Problematik zu legen und vor diesem Hintergrund Lösungen im konkreten Fall zu finden.

⁵⁸⁵ Dies wird nochmal in einer Nebenbemerkung zu Beginn von I,15 deutlich: *Earum quoque politiarum, que componuntur ex tribus, meliores sunt ille, que sibi minus invicem adversantur secundum sua principia et formas et fines regiminis.*

⁵⁸⁶ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 15: *Post hanc vero melior esse videtur illa, que consistit ex regno et aristocratia et oligarchia, quia regis regimen, quod est secundum rationem, et regimen bonorum rectorum sub eo secundum virtutem, validius obsistere possunt voluntatibus divitum et potentum, sicut generaliter duo plus possunt quam unus habito respectu ad numerum et ad statum hominum divitum et potentum, qui habent sollicitudinem de conser-*

sens, da sie – wie schon zuvor bemerkt – Teile der Bevölkerung leicht an sich ziehen würden, was dazu führe, dass diese sich gegen die „Guten und für die Gerechtigkeit und Gleichheit eifrig eintretenden Menschen“ erheben würden und so „das allgemeine Wohl der Gerechtigkeit und des Friedens zerstören“.⁵⁸⁷ Dass dabei die Möglichkeit eines Verfassungswechsels im Gefolge einer wie immer gearteten Krise mitgedacht wird, legt ein antikes Exempel am Ende dieses Kapitels nahe:

„Daher hat der Philosoph im dritten Buch der Politik⁵⁸⁸ gesagt, dass in der Demokratie die Mächtigen sich daran gewöhnen, sich das Volk und Freunde anzueignen und sich selbst eine Monarchie zu machen und Spaltungen zu erregen und miteinander zu kämpfen und das gemeine Gut zu zerstören, so dass deren Gemeinschaft wirklich keine Stadt hervorbrächte, sondern lediglich eine irgendwie beschaffene politische Gemeinschaft. Dem stimmt Cicero im zweiten Buch von ‚De Officiis‘ zu, als er über den Oberbefehl Julius Caesars spricht, welcher der erste Alleinherrscher der Römer gewesen ist: ‚Die ganze Republik haben wir vollends aufgegeben, nachdem deren Oberbefehl zu Menschen gelangt ist, die begierig waren, die Dinge nicht so sehr zu verändern, sondern vielmehr zu zerstören.‘⁵⁸⁹

In Bezug auf die letzte im Fürstenspiegel behandelte, die aus allen Grundformen gemischte *politia* verweist Engelbert auf Aristoteles, der berichtet, dass manche diese für die beste Verfassung überhaupt hielten.⁵⁹⁰ Der Philosoph selbst aber habe sich dieser Verfassungsform gegenüber weder besonders lobend noch besonders ablehnend geäußert. Für Engelbert selbst erscheint diese Form weniger widerwärtig (*minus odiosa*) und weniger gefährlich (*minus periculosa*) als andere. Ersteres begründet er damit, dass alle zu irgendeinem Teil an der Regierung beteiligt seien (*omnes habent partem aliquam in tali regimine*), letzteres damit, dass es den Reichen und Mächtigen schwer gemacht werde, die Verfassung zu destabilisieren, indem sie sich gegen den König oder die Tugendhaften erheben würden und die Bevölkerung unterdrückten oder an sich zögen,

vando statu suo cum aliud facere non possunt; et ex eo sensu dicit Philosophus III. politicorum, quod extra regnum et aristocratiam simpliciter melius est declinare ab oligarchiam.

⁵⁸⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 15: [...] *divites et potentes adiuncta sibi de facili aliqua parte popularium possunt insurgere contra bonos et zelantes iustitiam et equitatem et per consequens destruere commune bonum iustitiae et pacis.*

⁵⁸⁸ Auch hier ist unklar, wo und ob das in der Politik steht. Es wäre allerdings denkbar, dass Engelbert den Zyklus, den Aristoteles in III,15 (1286b) schildert, selbstständig weiter- bzw. zurückführt und darstellt wie aus einer Demokratie wieder eine Monarchie (=Alleinherrschaft in einem neutralen Sinn) werden kann.

⁵⁸⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 15: *Unde dicit Philosophus in III. politicorum, quod in democratia potentes consueverunt assumere sibi populum et amicos et monarchiam sibi ipsis facere et seditiones movere et pugnare ad invicem et destruere bonum commune, ita ut eorum communitas iam non faciat civitatem, sed solam qualemcumque politicam communionem. Ad idem concordat Tullius in secundo de officiis, loquens de imperio Iulii Caesaris, qui primus Romanorum monarchus fuit: Rem inquit publicam iam totam amisimus, postquam imperium ipsius ad homines non tam mutandarum quam destruendarum rerum cupidus pervenit.*

⁵⁹⁰ Siehe dazu oben FN 584 die Anmerkungen zur Diskussion von Ubl und Blythe.

„solange der König dafür Sorge, dass es keine so Reichen oder Mächtigen gebe oder keine gemacht werden mögen, dass sie ihm und den guten, die Gerechtigkeit und das allgemeine Gut liebenden Männern, mit ihren Kräften widerstehen können. Er möge auch dafür sorgen, dass jene, die nun beginnen, reicher zu werden und Mächtige zu sein, nicht lange in ihrer Regierung und Machtstellung (*regimine et potentatu*) verbleiben mögen, insbesondere wenn sie beginnen, andere zu unterdrücken oder an sich zu ziehen, weil es (wie der Philosoph im dritten Buch der Politik sagt) sehr furchtbar ist, dass die Herrschenden immer dieselben sind und lange in ihren Regierungen verbleiben.“⁵⁹¹

Eine genaue Lektüre dieses Abschnitts wirft die Frage auf, ob Engelbert wirklich von einer aus allen Grundformen gemischten Regierung spricht, denn auch hier zeigt sich die tiefe Skepsis gegenüber der Oligarchie, die aber in dieser Verfassung wirksam bekämpft werden könne und müsse, um deren Stabilität zu gewährleisten. Inwiefern am Ende wirklich noch von einem oligarchischen Element, das an der Regierung teilhat und teilhaben soll, die Rede sein kann, bleibt daher fraglich. Es scheint hier eher um die Eindämmung eines manchmal vorhandenen Übels zu gehen.⁵⁹²

Das Kapitel I,17 ist für die hier untersuchte Frage nach der besten Verfassung bei Engelbert von zentraler Bedeutung.⁵⁹³ Im Lichte der bisher angestellten Vorüberlegungen wendet er sich nun dieser Frage zu, um dieses Vorhaben jedoch sogleich zu relativieren: „durch die vorgenannten Vergleiche beabsichtigen wir nicht zu sagen, dass diese oder jene Verfassung die beste oder die schlechteste von allen sei, weil [...] die beste Verfassung wohl noch nicht gefunden sei.“⁵⁹⁴ Deshalb könne es nur darum gehen, die bisher bekannten einzeln und in ihren Mischformen miteinander zu vergleichen und bessere und schlechtere zu benennen. Dabei bleibe jedoch zu beachten, dass es in jeder Verfassung etwas Gefährliches und etwas zu Fürchtendes gebe, da mit Ausnahme der

⁵⁹¹ Ebd., Lib. 1, Cap. 16: [...] *dummodo rex provideat, ne sint vel fiant adeo divites vel potentes, quod suis viribus possint resistere sibi et viris bonis diligentibus iustitiam et bonum commune. Provideat etiam ne illi, qui incipiunt iam ditari et potentes esse, diu permaneant in suo regimine et potentatu, maxime si incipiunt alios opprimere et alios ad se trahere, quia (sicut dicit Philosophus III. politicorum) formidabile est valde, semper eosdem esse principantes et diu in suis regiminibus permanere.*

⁵⁹² Auch diese von Ubl so nicht vertretene Lesart (Vgl. UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 109-110) unterstützt dessen Skepsis gegenüber der These von Blythe, nach der die Oligarchie in eine beste Verfassung eingebunden sein müsse. Vgl. oben FN 584. Letztlich schwankt Engelbert in dieser Frage, weil eine Oligarchie, die zwar nach dem eigenen Willen handelt, sich aber dabei an der Tugend ausrichtet, kaum von einer Aristokratie zu unterscheiden ist. Siehe dazu auch FN 598.

⁵⁹³ Fünf der insgesamt sieben Vorkommen von ‚*optima politia*‘ stammen aus diesem Kapitel. Je eine weitere Okkurrenz findet sich in I,13 und in I,16.

⁵⁹⁴ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 17: *Ad predictarum autem comparisonum et differentiarum maiorem intellectum sciendum est, quod ex predictis comparisonibus non intendimus dicere, quod ista vel illa politia sit optima omnium vel pessima; quia (sicut dicit Philosophus III. politicorum) nondum forsitan inventa est optima politia; sed intendimus dicere, quod earum, que sunt in usu, secundum possibilitatem combinationis seu commixtionis simplicium vel etiam inter ipsas simplices una est melior quam alia et una deterior quam alia.* Engelbert zitiert hier das III. Buch der Ethik, in dem jedoch keine derartige Aussage zu finden ist. Wie schon an anderer Stelle spielen wohl auch hier eher Gedanken aus dem IV. Buch der Politik eine wichtige Rolle, in dem es um den Unterschied zwischen der abstrakt besten, der angemessen und der im konkreten Fall am besten erreichbaren Verfassung geht. Siehe Aristoteles, *Politik*, VI,1 (1288b,22-1289a,13). Diese Diskussion zieht sich allerdings durch das gesamte vierte Buch.

besten – aber ja noch nicht gefundenen – jede Verfassung eine andere in irgendeinem Aspekt übertreffe.⁵⁹⁵ Auch hier zeigt sich, dass für Engelbert die praktische Regierungstätigkeit im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht: Erst deren konkrete Umsetzung zeige, ob eine Verfassung gut oder schlecht sei, nicht die bloße theoretische Diskussion anhand von idealtypischen Vorstellungen:

„[...] einen solchen König zu finden, der in nichts irgendetwas außerhalb der Vernunft mache, oder einen guten und tugendhaften Ratsherren, der in nichts von der Mitte der Tugend abweiche oder einen solchen Reichen und Mächtigen, der nichts aufgrund von Vernunft und Tugend, sondern alles gemäß seinem Willen beabsichtige, dies ereigne sich eher gemäß Einbildung und Vorstellung als gemäß dem [realen] Ding und der Handlung. Solche Menschen können wir uns eher im Geiste ausdenken als in der Wirklichkeit finden.“⁵⁹⁶

Eine Grundannahme von Engelbert ist also, dass es keine vollkommene Menschen gebe, und deshalb auch keine vollkommenen Herrscher. Diese Prämisse hat für die Position des Königs die weitreichendsten Konsequenzen. Sie zielt unmittelbar auf sein persönliches, individuelles Verhalten, da er alleine an der Spitze eines Gemeinwesens steht.

Die folgende Passage, auf die Ubl in seiner Arbeit nicht weiter einget, beleuchtet einen weiteren Aspekt der Frage nach den Reichen und Mächtigen und ihrer Möglichkeit der Einbindung in einer Verfassung. In Zusammenhang mit den vorausgeschickten Bemerkungen liegt die Vermutung nahe, dass sich auch deren Eignung nur in der Praxis zeige, da Reichtum nicht an sich schlecht, ja mitunter sogar bei der Durchführung von Regierungsaufgaben sehr hilfreich sein könne, solange nur die Tugend die Leitschnur des Handelns ist:

⁵⁹⁵ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 17: *Unaqueque tamen habet aliquid periculi et timoris, quia (sicut dicit Philosophus in I. rhetorice) excepta optima politia omnes alie in aliqua parte excedunt, sicut in tonis preter illos, qui sunt consonantes, omnes alii supra et infra excedunt rectam consonantiam. Unde quod dicit Philosophus, quod nondum inventa est optima politia; hoc intelligendum est secundum usum potius quam secundum intellectum [...]*

⁵⁹⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 17: *[...] invenire talem regem, qui in nullo faciat aliquid preter rationem, vel consulem bonum et virtuosum, qui in nullo excedat medium virtutis, vel talem divitem seu potentem, qui nichil intendat secundum rationem et virtutem, sed omnia secundum suam voluntatem, hoc contingit potius secundum imaginationem et intellectum quam secundum rem et actum. Tales enim homines plus mentaliter fingere possumus quam realiter invenire.*

„Es ist auch nicht zu erkennen, weshalb gute Männer, die sich zur Regierung gemäß der Tugend verhalten, aus dem Grund keine Reichen oder Mächtigen sein dürfen, weil die Regierung der Aristokratie, das ist die Regierung der guten Männer, geschieden wird von dem Gegenteil gegen die Regierung der Oligarchie, das ist die Regierung der Reichen und Mächtigen; vielmehr sind gute Männer deshalb bessere, zur Regierung [geeignete Männer], wenn sie Reiche und Mächtige sind; wenn sie auch nicht einfach wegen des Reichtums oder der Macht empfohlen werden, sondern wegen der richtigen Tugend des Gebrauchs von Reichtum und Macht, weil Reichtümer und Macht denselben bei der Ausführung des Gleichen und Gerechten helfen.“⁵⁹⁷

Engelbert betont hier, dass Reichtum oder Macht nicht das entscheidende Kriterium einer Oligarchie sei, sondern Ausrichtung des Regierungshandelns am eigenen Willen. Damit umreißt er seine Position zur Oligarchie genauer als bisher: Natürlich gebe es Reichtum und Macht. Beides sei nicht an sich schlecht, ja es könne sogar hilfreich bei jeder Art von Regierung sein. Entscheidend für die Bewertung sei aber die Ausrichtung am Leitprinzip des Regierungshandelns. Und dort ist der eigene, nicht an der Tugend ausgerichtete Wille das entscheidende Charakteristikum, welches in Engelberts Augen die Oligarchie disqualifiziert und zu einem Faktor der Spaltung in jeder möglichen gemischten Verfassung mache.⁵⁹⁸

Von zentraler Bedeutung für den Fürstenspiegel sind die folgenden Annahmen Engelberts, durch die er den Maßstab für die Bewertung einer Verfassung formuliert:

„[...] es gibt zwei Zeichen einer gut geordneten Verfassung. Das erste Zeichen ist es, wenn die Bevölkerung eine lange Zeit in der Einrichtung der Verfassung fort dauert und verbleibt; das zweite Zeichen ist es, wenn keine oder wenige Aufstände oder Tyrannen gemacht würden oder gemacht worden sind.“⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 17: *Non est etiam intelligendum, quod boni viri habentes se ad regimen secundum virtutem, non debent esse divites vel potentes ex eo, quod regimen aristocraticum, quod est regimen virorum bonorum, dividitur ex opposito contra regimen oligarchie, quod est regimen divitum vel potentum; immo eo sunt meliores ad regimen boni viri, si sunt divites et potentes; licet non propter divitias vel potentiam simpliciter, sed propter virtutem recte utendi divitiis et potentia commendentur, quia divitie et potentia ipsis ad executionem iusti et equi cooperantur.*

⁵⁹⁸ Diese differenzierte Bewertung der Oligarchie speist sich wohl vor allem aus seiner Rezeption von Aristoteles, Politik V und VI (1292b-1293b). Dort werden verschiedene Arten von Oligarchie und Demokratie definiert. Die in Kapitel sechs dargestellten drei Arten der Oligarchie ähneln stark den drei Arten von Oligarchie, die man bei Engelbert identifizieren kann: 1) die „gute Oligarchie“, von der hier die Rede ist, bei der sich die Reichen durch ihre Eigenschaften für die Gemeinschaft sorgen; 2) die „schlechte Oligarchie“, von der meistens die Rede ist und die als zersetzender Faktor in jeder Mischverfassung geschildert wird; 3) der „cleros“, die zur Dynastenherrschaft verstetigte Verfallsform der Oligarchie, welche Engelbert in I,18 schildert.

⁵⁹⁹ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 1, Cap. 17: *:[...] duo sunt signa politie bene ordinate; primum signum est, quando populus permanet et permansit multo tempore in institutione politie; secundum signum est, si nulle vel pauce fuerint in ipsa vel facte sunt seditiones aut tyrannides.* An dieser Stelle verweist er auf das vierte Buch der Politik (es kann hier aufgrund der engen Verschränkung mit der Diskussion über den Mittelstand nur Aristoteles, Politik IV,11 (1295b,25-1296a,20) gemeint sein). Ein Vergleich mit dem aristotelischen Text zeigt, dass Engelbert hier durch seine verkürzende, kompakte Darstellung und die Reduktion auf die Schlagworte ‚Stabilität von Verfassung‘, ‚Ausbleiben von Spaltung und Tyrannei‘ eigene Akzente setzt, die im weiteren Verlauf des Textes als Argumente immer wieder aufgegriffen werden.

Diese Feststellung führt zu seiner These, dass man diese Bedingungen vor allem in solchen Verfassungen finde, wo die Mittelschicht (*cives mediocres*) in der Überzahl sei.⁶⁰⁰ Dieser, seiner Meinung nach stabilsten Gesellschaft, stellt er die beiden Extreme einer zum großen Teil aus Reichen und einer zum großen Teil aus Armen bestehenden *civitas* gegenüber. Erstere gehe aufgrund von Uneinigkeit, letztere aufgrund des Mangels zugrunde. Die *civitas* aber, welche zum großen Teil aus den „mittleren Bürgern“ bestehe, zeichne sich vor allen Dingen durch Gleichheit und deshalb durch größere Eintracht aus. Letzteres ist für ihn der entscheidende Faktor für die Stabilität von (Stadt)Gesellschaften.⁶⁰¹

Zum Ende des ersten Buches geht Engelbert noch auf die Verfallsformen von Verfassungen ein. Den zuvor anhand der aristotelischen Rhetorik identifizierten vier „guten“ Verfassungen stellt er nun vier schlechte gegenüber und erweitert so das traditionelle Sechsserschema um die „gute“ Oligarchie und deren Verfallsform, die er „*cleros*“ nennt. Es ist auffällig, dass diese Verdoppelung erneut die Oligarchie betrifft, die Verfassungsform also, der Engelbert die größte Skepsis entgegenbringt, für die er aber auch den größten Erklärungsaufwand betreibt. Es scheint, als ob der Umgang mit der Tatsache, dass es in einer Gemeinschaft jeder Größe unausweichlich reiche, mächtige und deshalb angesehene Menschen gebe, die nicht zwangsläufig, aber doch in der Regel „schlecht“ für das Allgemeinwohl seien, ihm ausdifferenzierte Erklärungsmodelle abfordert. Einerseits, so lassen sich die Argumente des ersten Buches zusammenfassen, zeichne sich die gute Oligarchie durch das Charakteristikum des von der Tugend gelenkten Willens der Reichen und Mächtigen aus. Sie versuche, die Freiheit durch Reichtum zu erreichen. Andererseits sei Oligarchie aber auch eine Verfallsform der Aristokratie, wenn nämlich die tugendhaften Leiter einer Gemeinschaft in „Begierde und Ruhmsucht verfallen“. Die Verfallsform der Oligarchie, der *cleros*, werde zusätzlich durch eine familiäre oder dynastische Perspektive bestimmt, indem

⁶⁰⁰ Mittelschicht ist für Engelbert vor allem eine ökonomische Kategorie. Dies wird durch den Verweis auf die entsprechende Referenzstelle in Ebd. IV,11 unterstrichen.

⁶⁰¹ Ubl, Engelbert von Admont 2000, S. 115 spricht an dieser Stelle wiederholt von einer „Herrschaft der Mittelschicht“. Dies führt aber auf eine falsche Fährte. Engelbert geht es in diesem Fall um eine möglichst homogene, ausreichend wohlhabende Schicht der Bevölkerung. Unter welcher Verfassung diese zusammenlebt und ob sie in irgendeiner Weise konkreten Anteil an der Regierung hat, ist für sein Argument hier nicht wichtig. Vgl. dazu auch FN 584. Ubl vertritt die These, dass mit der Herrschaft der Mittelschicht, die gemischte Verfassung aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie gemeint sei, und weist darauf hin, dass man nur in III,23 noch eine Stelle finde, in der die Herrschaft der Mittelschicht erläutert würde. Dass Engelbert diese gemischte Verfassung mit der Mittelschicht identifiziert, scheint aber aus oben genannten Gründen wenig plausibel; umso weniger, wenn man das für Engelbert wichtige IV. Buch der Politik hinzieht, in dem Aristoteles zwar die Beteiligung der ‚Mittelschicht‘ als Qualitätskriterium von Verfassungen betont, unter Mittelschicht aber ebenfalls eine ökonomische Kategorie versteht. Vgl. dazu auch Ebd., S. 110-111.

„nämlich die aus der Zahl der Reichen und Mächtigen angenommenen Leiter (*rectores*) die Güter und die zusammengetragenen [Dinge] der Gemeinschaft vernachlässigen und sich allein damit beschäftigen, was ihre Güter und die der Ihrigen sind; und sie danach streben, dass die Oberherrschaft nicht [auf jemanden] außerhalb von deren Haus und Verwandtschaft übergeht; obwohl es der Regierung mehr nützt, irgendwelche geeigneten und guten Männer zur Regierung anzunehmen, als nur [die] von einem Haus.“⁶⁰²

Der Demokratie als guter Herrschaft der Mehrheit durch Gesetz und Wahl wird durch Engelbert als negative Entsprechung die Barbarei gegenübergestellt. Diese wird dadurch charakterisiert, dass sie täglich neue Gesetze beschließe, welche „unnütz und ungewöhnlich“ seien, da es nicht nützlich sei, Gesetze oft zu ändern und vom Gewohnten abzuweichen. Und da die Barbaren keine nützlichen und vernünftigen Gesetze hätten, heiße diese Verfallsform mit Recht Barbarei. Die Demokratie, so fügt Engelbert wieder unter Rückgriff auf die aristotelische Rhetorik an, werde leicht zu einer Oligarchie, die er auf diese Weise erneut als eine zu vermeidende Verfassungsform darstellt.⁶⁰³

Der vorletzte Absatz dieses Kapitels verdient im Hinblick auf die Frage nach der Bedeutung der Mittelschicht noch einmal eine genauere Betrachtung. Wenn nämlich irgendwelche Völker von den vernünftigen und nützlichen Gesetzen abwichen, um neue und fehlerhafte anzunehmen, dann würde man diese – zur Zeit Engelberts genauso wie in der griechischen und römischen Antike – zu Recht als Barbaren bezeichnen können.

„Dies geschieht aber besonders dann, wenn die Mehrheit der mittleren Bürger, die immer insbesondere in großen Städten reichlich vorhanden seien, jugendlichen Alters gewesen sei, weil die Jugend leicht erregbar ist und wie so oft von der Mitte abweicht, wie der Philosoph im vierten Buch der Politik gesagt hat.“⁶⁰⁴

Auch an dieser Passage wird deutlich, dass weniger Engelbert auf eine enzyklopädische Untersuchung der möglichen Mischungen von Verfassungen ankommt, mit dem Ziel die eine beste Verfassung zu finden. Für ihn ist die Tatsache entscheidend, dass sie alle

⁶⁰² Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 18: [...] *videlicet rectores assumpti de numero divitum vel potentum negligunt bona et conferentia communitati et intendunt solum, que sunt bona sibi et suis; et contendunt ad hoc, ut principatus extra domum et cognationem eorum non transeat; cum magis expediat regimini assumere quoscumque viros idoneos et bonos ad regimen quam de una domo tantum*. Siehe dazu auch oben FN 598.

⁶⁰³ Ebd., Lib. 1, Cap. 18: *Unde dicit Philosophus in I. rhetorice, quod democratia non solum remissa fit debilior et terminatur in oligarchiam, sed etiam nimis intensa corrumpitur, ita ut iam non sit neque dicatur unus populus, sicut nasus nimis simus aut aquilus cadit a specie et nomine, ut non iam sit nec dicatur nasus*. Hier zeigt sich die intensive Rezeption des aristotelischen Werkes, da Engelbert auch den etwas abseitigen aristotelischen Vergleich mit der Nasenform übernimmt. Vgl. dazu Aristoteles, *Rhetorik* I,4 (1360b), siehe zur Umwälzung der Demokratie in die Oligarchie auch Aristoteles, *Politik* V,5 (1304b-1305a).

⁶⁰⁴ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 18: *Hoc autem contingit maxime, quando mediocrium civium, qui semper superant et maxime in magnis civitatibus, maior pars fuerit iuvenilis etatis quia inventus facile mobilis est et ut frequenter excedens medium, ut dicit Philosophus IIII. politicorum*. Auf welche Stelle sich Engelbert mit der Erwähnung der Jugend bezieht, ist unklar; von der großen Menge und der Bedeutung der Mittelschicht ist etwa in Aristoteles, *Politik* IV,11 (1295a-1296b) die Rede.

Idealtypen sind, die bestimmte Entwicklungen wahrscheinlicher machen als andere. Die praktische Umsetzung im Regierungshandeln ist von entscheidender Bedeutung. Durch die ausführlichen Beispiele und die mitunter redundanten und zwischen normativer und deskriptiver Perspektive schwankenden Überlegungen wird versucht, ein generelles Verständnis dieser aus der aristotelischen Philosophie abgeleiteten und von ihm weiterentwickelten Mechanismen herzustellen.⁶⁰⁵ Sein Ziel ist es nicht, für eine beste Verfassung zu argumentieren, sondern ein Spektrum von möglichen (Misch-)Formen aufzuzeigen und Kriterien zu deren Bewertung aufzustellen.

Die beste Verfassung – so könnte man zusammenfassen – ist in Engelberts Augen immer jene, der es in der Regierungspraxis gelingt, ein Gemeinwesen von größtmöglicher Eintracht und Stabilität herzustellen, welches das Ziel der *felicitas* seiner selbst und seiner Mitglieder verfolge. Durch welche Mechanismen dies erreicht werden soll und wie die Glieder und der Staatskörper sich in Engelberts Vorstellung zueinander verhalten wird im Kapitel über die Staatsmetaphorik untersucht. Im folgenden Kapitel steht jedoch zunächst die Frage nach der Rolle des Königs im Mittelpunkt.

⁶⁰⁵ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 1, Cap. 18: *Plures autem species uniuscuiusque predictarum simplicium politarum et modos mutationum unius in aliam ponit Philosophus IIII. et V. politicorum; quas species omnes et modos non est necesse hic prosequi, cum ad cognitionem quandam generalem pro introductione ad dicenda ista, que dicta sunt sufficere videantur.*

3.2.2 Zum Königtum

Zwei zentrale Argumente hat die Untersuchung von Engelberts Position in der Frage nach der besten Verfassung und der guten Regierung erbracht. Im Anschluss an Aristoteles vertritt er erstens die Meinung, dass die *optima politia* noch nicht gefunden worden sei und wohl auch nie gefunden werde, deshalb scheint es ihm zweitens nicht so wichtig zu sein, wie genau ein Gemeinwesen verfassungsmäßig eingerichtet ist, sondern wie die Regierung praktisch ausgeführt wird.⁶⁰⁶ Desweiteren wurden zwei Kriterien herausgearbeitet, nach denen man laut Engelbert erkennen könne, ob ein Gemeinwesen wohlgeordnet sei: die Stabilität der jeweiligen Verfassung und das Ausbleiben von innerer Spaltung und Tyrannei.

In diesem Kapitel wird die bisher weitgehend ausgeklammerte Position untersucht, welche der *princeps sive rex* innerhalb dieses Gedankengebäudes einnimmt. Dabei wird das Augenmerk zunächst darauf liegen, wen Engelbert als Alleinherrscher ansieht, und ob es Unterschiede zwischen Fürst, König und Kaiser gibt.⁶⁰⁷ Vor allem aber wird es darum gehen, wie er die Rolle des Alleinherrschers konzeptioniert. Was ist seine generelle Haltung gegenüber der Monarchie? Was sind die Grundlagen ihrer Legitimation? Welche Anforderungen werden an den Alleinherrscher gestellt und welche Konsequenzen hat dies für die Bewertung der Alleinherrschaft als Verfassungsform? Im Folgenden wird also untersucht, wie Engelbert die Königsherrschaft einordnet, ihre Vor- und Nachteile diskutiert und zu welcher Schlussfolgerung er im Gesamtzusammenhang des Textes kommt. Am Ende dieses Kapitels soll eine Gesamtbewertung der Rolle des Alleinherrschers stehen, wie sie in *De regimine principum* entworfen wird.

⁶⁰⁶ In der Forschung zu Engelbert ist eine solche Position zumindest umstritten. Einige Interpreten seiner Werke sehen in ihm einen bedingungslosen Unterstützer des Königtums und des Kaisertums. Dies gilt vor allem für die ältere Literatur: POSCH, Stellung 1920; FOWLER, Intellectual 1947; HAMM, Engelbert von Admont 1976. Aber auch eine stärker relativierende Deutung wie die von BLYTHE, Ideal Government 1992, S.129 argumentiert, dass für Engelbert absolut gesehen die Monarchie die beste Regierungsform sei, wenn er auch die gemischte Regierung bevorzuge. UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 117 interpretiert Engelbert so, dass dieser „aufgrund von Effizienzerwägungen“ die „Monarchie als notwendige Einrichtung“ betrachte. Die „Würde des Königtums“ spiele dabei eine besondere Rolle, da sie „Rechtssicherheit und Stabilität des Gemeinwesens sowie die erzieherische Wirkung von Gesetzen gewährleiste“. Die Mischverfassung füge „ein partizipatorisches Element“ hinzu, was dazu führe, dass weder Fürst noch Volk „einen unbedingten Anspruch auf Souveränität erheben“ könnten. So sei eine Grundlage für die konstitutionelle Monarchie gelegt worden. In UBL / VINX, Transformation 2002, S.65 erscheint Engelbert lediglich beiläufig neben anderen als Autor, der eine Mischverfassung bevorzuge. Diese Schlussfolgerungen sind allerdings vor allem an seinem Traktat *De ortu et fine romani imperii* gewonnen worden, das ganz anderen zeitlichen und thematischen Zusammenhängen angehört. Die Position des knapp 15 Jahre früher als *De ortu* entstandenen *De regimine principum* soll hier stärker konturiert werden.

⁶⁰⁷ Siehe dazu UBL, Concept 2011, S. 265-266, weist auf die verschiedenen Bedeutungstraditionen von *princeps* in ‚Politik‘-Übersetzung Moerbekes, im römischen Recht und in der Bibel hin. Ob man die jeweiligen politischen Sprachen identifizieren kann, wie er – etwas im Widerspruch zu seinem früheren Verdikt gegen einen solchen Zugriff – fordert, scheint weiterhin fraglich. Die Bedeutung muss auch hier jeweils aus dem Wortgebrauch, im Rahmen des Genres, in Bezug auf die jeweils referierten Texte und aus dem argumentativen Kontext erschlossen werden.

Princeps und *rex* sind Begriffe, die – wenig überraschend – relativ häufig vorkommen. Es ist also weder möglich noch sinnvoll, im Folgenden auf jede Okkurrenz detailliert einzugehen. Die statistische Auswertung zeigt aber, dass es keineswegs so ist, dass beide Begriffe ubiquitär sind. Vielmehr wird deutlich, dass beide vor allem im ersten und letzten Buch intensiv verwendet werden. Auch im zweiten Buch lassen sich einige Schwerpunktkapitel ausmachen, die ebenfalls in die folgende Deutung einbezogen werden.⁶⁰⁸ Ergänzend werden noch *regnum*, *monarchia* und als negative Entsprechung *tyrannis* (bzw. *principatus tyrannicus*) und *tyrannus* in den Blick genommen.

Bereits im Prolog wird die besondere Stellung des *rex sive princeps* mit dessen Rolle als *lex animata* begründet.⁶⁰⁹ Durch die Redewendung *lex animata* wird schlagwortartig darauf verwiesen, dass der Herrscher als Ursprung des Rechts verstanden wird, dem er aber selbst nicht unterliegt. Positiv bewertet bietet dies die Möglichkeit, durch den guten Herrscher bei unzureichendem oder als unangemessen empfundenem positivem Recht zu einem angemessenen Urteil im Einzelfall zu finden; eine negative Deutung warnt vor einer an keine Gesetze gebundenen Willkürherrschaft. Einer solchen Gefahr versuchten die mittelalterlichen Theoretiker argumentativ zu begegnen.⁶¹⁰ Dieses Bemühen wird auch bei Engelbert deutlich: zum einen durch den Verweis auf die gottgleiche Aufgabe, das menschliche Leben zum Guten zu leiten;⁶¹¹ zum anderen durch die Bedeutung der *ars* als Leitschnur und praktisches Wissen.⁶¹² Diese große Bedeutung der *ars* für das *regi-*

⁶⁰⁸ Die isolierten Verwendungsschwerpunkte in III,21/22, sowie in IV,1 bieten keine über das im Folgenden herausgearbeitete hinausgehende Aspekte.

⁶⁰⁹ Die Wendung *rex est lex animata* ist nach dem römischen Recht (Novellae 105,2,4) formuliert und meint die Loslösung des Herrschers vom positivem Recht. Eine ähnliche Formulierung findet sich bei Aristoteles, der auf die Personifikation der Gerechtigkeit im Richter (Aristoteles, Nikomachische Ethik V,7 (1132a20-1132a,25)) und die Billigkeit bei der Urteilsfindung verweist, welche ein geschriebenes Gesetz nicht leisten könne (Ebd. V,14 (1137b,30-11381,4)); so auch Aristoteles, Politik III,15 (1286a,10-1286b,5) im Rahmen der Diskussion um die Herrschaft des besten Mannes oder des besten Gesetzes.

⁶¹⁰ Letztlich geht es in dieser Frage um die Grenzen von Herrschaftsgewalt und insofern um ein wiederkehrendes Thema politischer Ideengeschichte. Es wurden unterschiedliche argumentative Wege gesucht, wie sowohl der juristische Grundsatz akzeptiert werden kann, gleichzeitig aber eine grenzenlose Willkürherrschaft zu verhindern ist. Eine freiwillige Selbstverpflichtung der Herrschenden, eine Erziehung zur Tugend oder die Verbindung einer Freiheit vom positiven Recht mit einer Unterordnung unter das Naturrecht sind Wege, die in der politischen Theorie in unterschiedlichen Mischungen besprochen wurden. Zur *lex animata* siehe etwa KANTOROWICZ, *Two Bodies* 1997 [zuerst Princeton 1957], S. 126-143; zum Verhältnis von Herrscher und Recht in der mittelalterlichen Aneignung des römischen Rechts WYDUCKEL, *Principes* 1979, insbesondere S. 42-48; S. 130-137.

⁶¹¹ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Prologus: *In quo utique ipsorum principum dignitas et utilitas commendatur. Dignitas quidem, quia in sui officii cura assimilantur ipsi deo in eo, quod circa vitam hominum ducendam ad bonum et conservandam in bono publice felicitatis deus ipsis sue universalis providentiae partem credidit et commisit, sicut dicit Philosophus in prologo super rhetoricam quod divinissimum est consilium circa ea que necessaria sunt vite humane; utilitas vero, quia (secundum Philosophum III. politicorum) rex est lex animata.*

⁶¹² Durch die Position dieses Arguments zu Beginn und am Ende der Vorrede wird es als besonderes wichtig markiert. So lautet der erste Absatz des Buches: Ebd., Prologus: *Philosophus dicit in II. rhetorice capitulo de possibili et impossibili, quod ea, que sine arte et preparatione possibile est fieri ab homine, multo magis possibile est fieri per artem et curam. Cum igitur multi principes et reges principatus et regna, quibus presunt, sola industria naturali et exercitio experientie absque arte regere videantur, manifestum est, quod si talium industrie et experientie ars accedat regimina ipsorum utique ad debitum finem et fructum cure et laboris eorum melius et meliori ordine procedere et attingere videbuntur. Ea enim,*

men wird in I,3 und I,4 noch weiter ausgeführt: nicht durch die bloße Vernunft (*ratio*), sondern nur im Zusammenspiel mit der *ars*⁶¹³ könne man die vollkommene Regierung erreichen,⁶¹⁴ da diese es erstens ermögliche, in Zweifelsfällen eine Schlussfolgerung aus den vorliegenden Sachverhalten zu ziehen; zweitens die regierende Vernunft auch eine Regel benötige, nach sie regiere, diese aber sei die *ars*; drittens sei deshalb die *ars* nicht nur beim theoretischen Nachdenken, sondern auch beim praktischen Handeln als Leit- schnur nötig.⁶¹⁵ Man könne also nicht in vollkommener Weise regieren,

„außer durch die durch praktisches Wissen (*ars*) unterrichtete Vernunft, weil die vollkommene Regierung zwei Dinge beinhaltet, nämlich die Erkenntnis des Ziels derselben und das Wissen ohne Fehler zu jenem Ziel hinzuführen; das kann nicht geschehen ohne die Kenntnis der Mittel und ohne das praktische Wissen (*ars*), die hierzu als Regel und unfehlbarer Weg dient.“⁶¹⁶

Doch zurück zum *rex sive princeps*. Nachdem er die anderen Verfassungsformen kurz vorgestellt hat, nimmt Engelbert in I,5 eine erste Definition des Alleinherrschers vor:

que sunt artis, facilius et melius fiunt per artem quara sine arte. Regere vero est opus artis, cum in regimine attendatur finis, quem proponit sibi regens, qui est publicum bonum in quo consistit felicitas et salus omnium in communi et electio eorum, que sunt ad illum finem, et ordinatio ipsorum in fine. Der letzte inhaltliche Absatz (vor einem historischen Exempel und dem Kommentar über die Funktion und die Quellen des Textes) lautet: *Hec autem quatuor, videlicet declaratio et additio quantum ad intellectum et preceptio et cohercio quantum ad executionem et usum legis sunt principalia officia legis animate, videlicet ipsius regis vel principis. Nullum autem horum potest exercere rex vel princeps absque ratione, nec recta ratio in omnibus potest esse absque arte, cum ars sit regula dirigens rationem in singulis cognoscendis et agendis, licet secundum quod dicit Philosophus II. elencorum: multi sine arte faciant ea, que sunt artis.* An beiden wichtigen Positionen der Einleitung stellt Engelbert die Bedeutung der *ars* für das gute Regieren heraus. Diese Betonung und positive Bewertung der (politischen) Wissenschaft hat sicherlich auch die Funktion, die eigene Arbeit zu rechtfertigen und sich möglicherweise als Berater zu empfehlen. Vor allem aber gibt Engelbert hier am Ende des zweiten Buches mit der knappen Formel *scire, velle et frequenter operari* einen Hinweis auf ein entscheidendes Prinzip zum Verständnis des Textes. Das solchermaßen angesprochene, an die aristotelischen Vorstellungen zum Tugenderwerb angelehnte Vorgehen, soll auch für die Leser dieses Fürstenspiegels gelten, der in diesem Dreischritt die Funktion der Vermittlung von ‚Wissen‘ hat. Auf dieser Weise wird die allgemeine Grundlage für den Tugenderwerb gebildet. Die weiteren Schritte, das ‚Wollen‘ und das ‚häufige Handeln‘, können nur je individuell in der Praxis umgesetzt werden.

⁶¹³ Engelbert definiert *ars* als *potentia eliciendi conclusionem ex premissis*.

⁶¹⁴ Siehe dazu die Aussagen, die an prominenter Stelle nämlich im ersten und letzten Satz des Kapitels I,3 platziert sind: Ebd., Lib. 1, Cap. 3: *Quod autem perfectum regimen hominis in quacumque vita predicta [vita singularis, vita domestica oder vita civilis; M.Z.] non sit per rationem simpliciter, sed per rationem arte informatam, ostendi potest triplici via. [...] Perfectum tamen regimen et in omnibus non potest esse nisi per rationem arte informatam quia regimen perfectum includit duo, scilicet cognitionem ipsius finis et scientiam perducendi in illum finem sine errore; quod non potest esse absque cognitionis mediourum et absque arte, que ad hoc est regula et via infallibilis.*

⁶¹⁵ Diese drei Punkte werden ausführlich in Ebd., Lib. 1, Cap. 3 behandelt.

⁶¹⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 3: [...] *nisi per rationem arte informatam quia regimen perfectum includit duo, scilicet cognitionem ipsius finis et scientiam perducendi in illum finem sine errore; quod non potest esse absque cognitionis mediourum et absque arte, que ad hoc est regula et via infallibilis.* Die große Bedeutung, welche Engelbert der *ars* zumisst, weist auf das dritte Buch voraus, in dem in der Diskussion der *prudencia* das *consilium civile vel regale* in den Mittelpunkt der Überlegungen rückt. Gleichzeitig legitimiert Engelbert hiermit aber auch sich selbst und seinen Text: *De regimine principum* ist schließlich ein Beitrag zur Wissenschaft von der Regierung. Zur *ars* siehe auch HAMM, Engelbert von Admont 1976, S. 376. Diese meint, dass die *ars* erst in *De ortu* wichtig wird. Wie sich hier zeigt spielt sie allerdings bereits in *De regimine principum* eine große Rolle. Siehe dazu auch oben FN 491 mit dem Verweis auf LOHR, Reception 2011.

„Wenn aber nur einer zur Regierung der gesamten Menge angenommen wird, wird eine solche Regierung auf Griechisch Monarchie genannt, von monos, das ist einer, und archos, das ist die Herrschaft (*principatus*). Deshalb ist die Monarchie gleichsam die Herrschaft des Einen; diese Herrschaft nennen wir auf Lateinisch Königsherrschaft (*regnum*), und denjenigen, der eine solche Herrschaft innehat, nennen wir König (*rex*).“⁶¹⁷

Diese Definition der Königsherrschaft (*regnum*) betont vor allem den Aspekt der Einzelherrschaft. Ein *rex* ist also für Engelbert zunächst nicht bzw. nicht nur das, was man gemeinhin unter „König“ versteht, wie er wenig später genauer ausführt:

„Und es ist zu wissen, dass an dem Namen des Königs in Bezug auf dieses [was nachfolgend über Könige gesagt wird; M.Z.] eindeutig alle diejenigen teilhaben, die über eine Menge von Adeligen und ausgedehnte Gebiete (*latitudo terrarum*) eine einzelne Oberherrschaft haben, wie Herzöge und große Bischöfe und andere wahre Fürsten (*veri principes*).“⁶¹⁸

Der Begriff „König“ bezieht also auch alle größeren Fürsten mit ein, die Alleinherrscher sind. Was also über den König gesagt wird, gelte auch für diese. Ein König kann oder soll aber auch mehr sein. Dieses Idealbild entwickelt Engelbert ebenfalls in I,5:

„Und weil zur Regierung entweder gemäß der Wahrheit oder gemäß der Meinung der Menge nur die Besten angenommen werden, [und] entweder viele angenommen werden oder ein Einzelner, kann aus diesem leicht offenbar sein, wer der König sei; weil der König der alleinige und einzelne Fürst ist, dem die kaiserliche (*imperiale*)⁶¹⁹ Königsherrschaft der Menge wie dem einen und besten Menschen übertragen worden ist. Deshalb sagt der Philosoph im dritten Buch der Politik, dass die Tugend des guten Bürgers und des guten Mannes nicht einfach die gleiche ist, aber die Tugend des Königs und des guten Mannes ist die gleiche, weil es dem König gebührt, der beste von allen zu sein, und er so beschaffen ist, dass er allein durch die Tugend alle übertrifft. Er ist nicht mehr Bürger oder Teil der Stadt/Bürgerschaft (*civitas*), sondern er ist wie ein Gott unter den Menschen einzuschätzen, dass ein solcher ist. Deshalb gehört es sich für einen solchen [Mann] freien Willens und keinem unterworfen zu sein, sondern dass alle anderen ihm Unterworfenen sind, weil er nur das Beste will.“⁶²⁰

⁶¹⁷ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 5: *Si vero unus tantum assumitur ad regimen totius multitudinis, tale regimen dicitur grece monarchia a monos, quod est unum, et archos, quod est principatus. Inde monarchia quasi principatus unius; quem principatum latine dicimus regnum, et qui habet talem principatum appellamus regem.*

⁶¹⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Et sciendum, quod nomine regis quantum ad hoc participant univoce omnes habentes super multitudinem nobilium et latitudinem terrarum singularem principatum, ut duces et magni episcopi et alii veri principes.*

⁶¹⁹ Das Adjektiv *imperiale* sollte hier nicht irritieren, es kommt hier das einzige Mal im gesamten Text vor. Angesichts der Verwendung von *imperium*, das sich ausschließlich auf das Römische Reich bezieht und dort – wenn es nicht historische oder räumliche Bedeutung hat – als Oberbefehl verstanden wird, ist eine ähnliche Bedeutung (= den alleinigen Oberbefehl habend o.ä.) auch in diesem Fall anzunehmen.

⁶²⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Et quia ad regimen non assumuntur nisi optimi vel secundum veritatem vel secundum opinionem multitudinis, sive assumantur multi sive unus solus, ex hoc de facili patere potest, quid sit rex; quia rex est princeps solus et singularis, cui imperiale regnum multitudinis tamquam uni et optimo homini est commissum. Unde dicit Philosophus III. Politicorum, quod non est eadem virtus boni civis et boni viri simpliciter, sed virtus regis et boni viri est eadem, quia regem oportet optimum omnium esse et qui talis est, ut solus virtute excellat omnes. Non est iam civis vel pars civitatis, sed sicut deum inter homines estimandum est talem esse. Unde talem expedit esse libere voluntatis et nulli subiectum, sed alios omnes sibi subiectos esse, cum non nisi optima velit.*

In dieser Passage werden alle für Engelbert zentralen Elemente des Königtums aufgeführt, die in den folgenden Büchern wieder aufgenommen werden: erstens ist für ihn der Alleinherrscher/König nur eine Möglichkeit unter vielen, die Position an der Spitze des Gemeinwesens auszufüllen (*sive assumantur multi sive unus solus*); zweitens sollte im Falle einer Alleinherrschaft der König die übrigen Menschen durch vollkommene Tugend überragen (*regem oportet optimum omnium esse et qui talis est, ut solus virtute excellat omnes*); dann sei er, drittens, wie ein Gott unter den Menschen einzuschätzen (*deum inter homines estimandum est talem esse*), der niemandem unterworfen sei (*nulli subiectum, sed alios omnes sibi subiectos esse*) und der – wie man aufgrund des Prologs hinzufügen kann – dann aufgrund seiner Tugend zurecht und ohne Gefahr für die Untertanen die *lex animata* verkörpere.

Eine weitere Eigenschaft der königlichen Regierung ist bereits in Zusammenhang mit der Ableitung der verschiedenen Verfassungsformen aus der natürlichen Herrschaft innerhalb der Familie und des Hauses erwähnt worden: Der Vater regiere die Kinder in einer königlichen Regierung (*regimen regale*), weil er ihr Wohl und nicht sein eigenes im Sinne habe und demgemäß handle. In gleicher Weise wird auch der *rex bonus et verus* vorgestellt, der nur das Wohl seiner Untertanen beachte und nicht sein eigenes. Die Erweiterung des Begriffs *rex* durch die Adjektive *bonus* und *verus* fällt dabei ins Auge.⁶²¹ Durch diese Formulierung „wahrer und guter König“ wird ein Idealbild angesprochen. Im Allgemeinen ist der Titel *rex* für Engelbert eine Übersetzung von *monarchus*. Durch die Verbindung mit Adjektiven oder durch Parallelformeln wie *rex et princeps* werden bestimmte Aspekte hervorgehoben;⁶²² im Regelfall aber bezeichnet *rex* (auch: *princeps*, *dux*, *magnus episcopus*) einen nicht vollkommenen Alleinherrscher.⁶²³

⁶²¹ Engelbert verwendet diese Formulierung immer wieder um zwischen den vollkommenen und den ‚normalen‘ oder den schlechten Königen (= Tyrannen) zu differenzieren. Siehe etwa auch Ebd., Lib. 1, Cap. 18, wo der *rex verus* dem *tyrannus* gegenübergestellt wird: *Primo igitur regimen corrumpitur per malos modos regiminis et degenerat in tyrannidem, quia rex verus et bonus dicitur non qui intendit bonum suum privatum, sed qui intendit bonum subditorum sicut pater intendit in suo regimine bonum filiorum et non suum solum.*

⁶²² So gibt es auch die Definition des Tyrannen als *rex malus*: Ebd., Lib. 1, Cap. 6: *Nam pater familias dominatur servis ad utilitatem suam propriam et non ad utilitatem servorum sicut rex e converso principatur subditis non ad utilitatem suam, sed ad utilitatem subditorum, quamvis tamen differentia magna sit inter principatum tyrannicum, qui est domini ad servum et qui est mali regis ad subditos, sicut postmodum patebit;* Ebd., Lib. 7, Cap. 33: *Sciendum ergo, quod (secundum Philosophum in V. politicorum) tyrannus est malus sive corruptus rex.*

⁶²³ Ebd., Lib. 1, Cap. 5: *Et sciendum, quod nomine regis quantum ad hoc participant univoce omnes habentes super multitudinem nobilium et latitudinem terrarum singularem principatum, ut duces et magni, episcopi et alii veri principes.* Diese Passage diskutiert auch UBL, Concept 2011, S. 275 etwas umständlich. Zu betonen ist weniger der Unterschied zwischen Amtsträgern in einer *civitas* und Amtsträgern in einer *provincia vel regnum*. Die entscheidende Differenz ist die Möglichkeit zur Alleinherrschaft innerhalb eines ausreichend großen Gebiets. Die alleinigen Inhaber einer solchen Art von Herrschaft heißen für Engelbert *princeps* oder *rex*. Diejenigen, die sich die Herrschaft eines Gebietes teilen, heißen *rector*, *consul* oder *senator*.

Wie im vorigen Kapitel gesehen, ordnet Engelbert jeder reinen Verfassungsform ein bestimmtes Handlungsprinzip zu.⁶²⁴ Das für das Königtum charakteristische Prinzip ist für ihn die *ratio*. Dies bedeutet, dass die Regierungspraxis des Königs idealerweise nur von der Vernunft bestimmt wird:

„Die Könige nämlich verhalten sich zur Regierung in einer gleichsam väterlichen Weise, und so wie es vernünftigerweise zu sein scheint, so regieren und bestimmen sie jeden einzelnen. Deshalb ist die königliche Regierung auch aus dem Grund am natürlichsten, weil die Vernunft die Natur nachahmt.“⁶²⁵

In diesem Sinne sieht Engelbert das Königtum und die Aristokratie – die Herrschaft der Tugendhaften – als eng miteinander verwandt an, da die Tugend als Prinzip der Aristokratie eine verstetigte richtige Haltung ist, welche nur durch die Richtschnur der Vernunft erkannt und durch ständige Anwendung habituell verstetigt werden kann. Der König unterscheidet sich nur dadurch von der Aristokratie, dass er ein einzelner Herrscher ist und er die *lex animata* verkörpere, die Aristokratie (und die Demokratie) richte sich im Gegensatz dazu nach der *lex scripta vel non scripta* – gemeint sind das positive, schriftlich festgelegte sowie das mündlich tradierte Recht eines Gemeinwesens – beides sei eine *lex inanimata*, insofern es nicht willkürlich von den Herrschenden verändert werden kann.⁶²⁶

Die Definition des Königtums und seine Abgrenzung von anderen Formen der Regierung werden im Folgenden jedoch komplexer:

„Insoweit aber die aristokratische, demokratische oder oligarchische Herrschaft (*principatus*) in ihrer Regierung von der Vernunft (*ratio*) im Gegensatz zum Gesetz, zur Tugend oder zum Willen Gebrauch machen, insoweit nähern sie sich der Angleichung (*assimilatio*) der königlichen Herrschaft; und insoweit sie vom Gesetz, der Tugend oder dem Willen Gebrauch machen im Gegensatz zur Vernunft, insoweit stellen sie sich der königlichen Herrschaft entgegen. So wie andersherum die königliche Herrschaft sich zur Natur jener neigt, wenn in ihrer Regierung einmal vom geschriebenen oder ungeschriebenen Gesetz oder dem Willen im Gegensatz zur Vernunft Gebrauch gemacht wird.“⁶²⁷

⁶²⁴ Diese Unterscheidung führt Engelbert explizit in I,10 ein, nachdem er dies in den vorausgehenden Vergleichen der verschiedenen gemischten Verfassungen lediglich angedeutet hat.

⁶²⁵ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 10: *Reges enim quasi paterno more se habent ad regimen, et sicut rationabile esse videtur, sic regunt et diffiniunt unumquodque. Unde et naturalissimum est regimen regale ex eo, quod ratio imitatur naturam.*

⁶²⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Et hoc ideo, quia principatus aristocraticus in hoc assimilatur principatui regali, quod regimen eius procedit secundum virtutem ac per hoc secundum rationem, quia virtus semper operatur cum ratione recta, sicut dicitur III. ethicorum.[...] Ex quo patet, quod rex in eo, quod regit secundum rationem, est quasi lex animata; sed lex scripta vel non scripta, secundum quam regit principatus democraticus et aristocraticus, est lex inanimata.*

⁶²⁷ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *In quantum autem aristocraticus principatus vel democraticus aut oligarchicus in suo regimine utuntur ratione preter legem vel virtutem seu voluntatem, in tantum accedunt ad assimilationem principatus regalis; et in quantum utuntur lege aut virtute vel voluntate preter rationem, in tantum opponuntur principatui regali. Sicut e contrario principatus regalis declinat ad naturam illorum, si quando utitur in suo regimine lege scripta, vel non scripta aut voluntate preter rationem.*

Die leitenden Prinzipien charakterisieren die unterschiedlichen Verfassungsformen, doch in der Regierungspraxis kommt es vor, dass auch andere Prinzipien das konkrete Entscheidungshandeln bestimmen. Damit wird jedoch etwa durch den gelegentlichen Gebrauch von schriftlichen Gesetzen eine Königsherrschaft noch nicht zu einer Demokratie, auch kann in so einem Fall noch nicht von einer Mischform gesprochen werden. An dieser Stelle geht es Engelbert zunächst nur um Annäherungen und Ähnlichkeiten:

„Und deswegen ist hier zu bemerken, dass jene Unterscheidung der Herrschaften, die bestimmt, dass der König gemäß der Vernunft regiert, die Aristokraten aber gemäß der Tugend, die Demokraten gemäß dem Gesetz und die Oligarchen gemäß dem Willen, nicht in allen Dingen (*in omnibus*) erkannt wird, sondern in vielen Dingen gemäß dem inneren Grund (*ratio*) und der Beschaffenheit einer jeden Herrschaft. Denn auch Könige regieren gemäß Gesetzen und gemäß dem Völkerrecht, und die Aristokraten regieren viele Dinge gemäß der Vernunft in den [Fällen] (*in his*), in denen das Gesetz Lücken hat (*deficit*), oder der Wille der Menschen unsicher ist, so wie es der Billige (*epieikes*)⁶²⁸ macht, das ist der Lenker des Gesetzes in den besonderen und sich zufällig ereignenden Fällen, wie es der Philosoph im sechsten Buch der Ethik sagt.“⁶²⁹

Für die Unterscheidung der verschiedenen Verfassungen ist also die überwiegende Anwendung eines Prinzips charakteristisch, da es in der Regierungspraxis nicht vorstellbar ist, dass ausschließlich ein Prinzip handlungsleitend ist. Diese Besonderheit wird zum Ende von Kapitel zehn erneut zusammengefasst.

„Aber der Unterschied der Regierungen untereinander gemäß der Gattung besteht in der alleinigen Absicht und Art, in der sich das Regierende (*regens*) zur Regierung gemäß der Vernunft, der Tugend, dem Gesetz oder dem Willen verhält, obwohl die Regierenden verschiedene Gattungen (*species*) der Regierungen nutzen. Vorgenannte vier Gattungen der Regierungen unterscheiden sich auch nicht nur in Bezug auf die Prinzipien, aus denen sie hervorgehen, sondern auch in Bezug auf die Ziele, zu denen sie streben; weil (wie der Philosoph im vierten Buch der Politik sagt) alle die Freiheit anstreben, welche die Monarchie durch die Vernunft, die Aristokratie durch die Tugend, die Oligarchie durch den Reichtum und die Demokratie durch das Gesetz zu erwerben sucht.“⁶³⁰

⁶²⁸ Also derjenige, der Billigkeit im Urteil ausübt, d.h. in den Fällen, in denen das Gesetz nicht richtig greift – entweder weil die buchstäbliche Anwendung eines bestehenden Gesetzes dem zu beurteilenden Fall unangemessen wäre, oder weil es gar kein passendes Gesetz gibt – zu einem angemessenen Urteil findet. Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, Lib. 5, Cap. 14 (1137a-1138a).

⁶²⁹ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 1, Cap. 10: *Et propter hoc notandum est, quod illa distinctio principatum, que dicit, quod rex regit secundum rationem, aristocratici autem secundum virtutem, democratici secundum legem et oligarchici secundum voluntatem, intelligitur non in omnibus, sed in pluribus secundum rationem et constitutionem uniuscuiusque principatus. Nam et reges regunt secundum leges et secundum ius gentium, et aristocratici multa regunt secundum rationem in his, in quibus lex deficit vel voluntas hominum est incerta, sicut facit epieikes, id est director legis in particularibus et contingentibus, sicut dicit Philosophus in VI. ethicorum.*

⁶³⁰ Ebd., Lib. 1, Cap. 10: *Sed differentia regiminum ad invicem secundum speciem consistit in sola intentione et modo, quo se habet regens ad regimen secundum rationem vel virtutem, vel secundum legem, vel secundum voluntatem, licet regentes possint diversis speciebus regiminum uti. Differunt etiam predictae quatuor species regiminum non solum quantum ad principia, ex quibus procedunt, sed etiam quantum ad fines, ad quos tendunt; quia (sicut dicit Philosophus III. politicorum) omnes intendunt ad libertatem, quam monarchia querit ex ratione, aristocratia ex virtute, oligarchia ex divitiis, democratia ex lege.*

Die besondere Stellung der Alleinherrschaft wird im folgenden Kapitel zum Teil mit bekannten Argumenten (Verkörperung der *lex animata*; überragender Wert der *ratio* im Vergleich zu den anderen leitenden Prinzipien von Regierung; der Leitsatz *melius est regi optimo rege quam optima lege*) bekräftigt. Dieses Verständnis vom idealen Königtum schränkt Engelbert aber gegen Ende des Kapitels durch eine weitere grundlegende Annahme ein:

„Weil die Besten der Dinge in einer jeden Art wahrlich aus dem Grunde wenige, seltene und schwierige sind, weil die Tugend in der Mitte, gleichsam in einem gewissen Punkt besteht, von dem es leichter ist abzuweichen, weil sich dieses durch viele [Dinge] ereignet, als denselben zu treffen, was sich nur auf eine bestimmte Weise ereignet, und weil die Würde und die Macht des Königs groß ist, daher werden wenige gute und wahre Könige gefunden, weil es (wie der Philosoph im fünften Buch der Ethik sagt) nur den Vollkommenen gegeben ist, gute Schicksale gut zu ertragen.⁶³¹ Aber weil die einzelnen seltenen und schwierigen [Dinge] auch am wertvollsten erscheinen, besonders in diesen [Dingen], die gemäß der Tugend seltene und wertvolle sind, deshalb sind die wahren und guten Könige von allen Menschen mehr zu ehren und gleich irdischen Göttern zu verehren; weil der eine und wahre Gott, der im Himmel ist, die Könige auf Erden wählt und bestimmt, denen er in Bezug auf die Regierung der Menschen gleichsam einen Teil seiner Vorsehung anvertraut; weil (wie der Philosoph im Prolog über die Rhetorik sagt) das Beraten über die Dinge, die dem Leben der Menschen notwendig sind, am göttlichsten ist.“⁶³²

In dieser Passage wird noch einmal die grundsätzliche Haltung Engelberts gegenüber dem Königtum deutlich. Er vertritt die Position, dass es zwar wahre und gute, also vollkommene Könige geben kann. Wenn dies der Fall sei, dann seien diese von Gott auserwählt und entsprechend wie irdische Götter zu verehren,⁶³³ was er durch den Einschub einer Paraphrase aus Ciceros *Cato maior* am Schluss des Kapitels mit einem historischen Exempel illustriert. Der Normalfall ist dies jedoch nicht: es gebe eben nur sehr wenige

Die letzte als Zitat ausgewiesene Passage lässt sich allerdings so nicht, auch nicht dem Sinne nach, in der ‚Politik‘ finden.

⁶³¹ Die hier etwas frei übersetzte Schlusswendung des Satzes verweist nach UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 108 auf Aristoteles, Nikomachische Ethik, Lib. 4, Cap. 8 (1124a,30): „Denn ohne Tugend ist es nicht leicht, die Glücksgüter angemessen zu tragen.“

⁶³² Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 1, Cap. 11: *Verumtamen quia optima rerum in unoquoque genere pauca sunt et rara ac difficilia, eo quod virtus consistit in medio quasi in quodam puncto, a quo facilius est declinare, quia hoc contingit per multa quam tangere ipsum, quod contingit uno modo tantum, et quia magna est dignitas et potestas regis, ideo inveniuntur pauci boni et veri reges, quia (sicut dicit Philosophus in V. ethicorum), non est nisi perfectorum bonas fortunas bene ferre. Sed quia rara et difficilia queque etiam pretiosissima videntur presertim in his, que secundum virtutem rara et preciosa sunt; ideo reges veri et boni omnibus hominibus magis honorandi sunt et colendi tamquam dii terrestres; quia unus deus et verus, qui est in celis, eligit et constituit reges in terris, quibus circa regimen hominum quasi providentie sue partem commisit; quia (sicut dicit Philosophus in prologo super rhetoricam) consiliari circa ea, que vite hominum necessaria sunt, divinissimum est.*

⁶³³ Hier wird Gott nicht auf die bloße *causa remota* der Schöpfung reduziert, sondern er erscheint als ein aktiv Handelnder, der in der Welt durch die unmittelbare Auswahl eines dann vollkommen tugendhaften Herrschers eingreift. Dieser Vorgang ist möglich, muss möglich sein, gleichzeitig stellt er aber ein sehr seltenes Ereignis dar. Der ‚Normalfall‘ ist die Existenz von unvollkommenen Alleinherrschern. Die Frage, wie mit ihnen umzugehen ist, welches ihre Position in der Welt ist, bestimmt den Großteil der Überlegungen Engelberts. Über den vollkommenen und von Gott auserwählten Herrscher nämlich müsste man kein weiteres Wort verlieren.

dieser vollkommenen Herrscher, weil ihre Position eine ist, die besondere Ansprüche an deren Qualitäten stellt. Sie sind wohl eher als theoretisch denkbare, denn als wirklich vorkommende Erscheinung anzusehen.⁶³⁴

Im unmittelbar anschließenden Kapitel geht Engelbert noch einmal aus der Perspektive des *regnum* auf die Differenzen zwischen den Königen und anderen Herrschern ein. Die Besonderheit des Königreichs ist die – sowohl räumlich als auch hierarchisch verstandene – Distanz zwischen den einzelnen Teilen, aus denen es zusammengesetzt ist, dadurch unterscheidet es sich einerseits vom Dorf/Nachbarschaft (*vicus*) und der Stadt (*civitas*), andererseits auch von anderen Regierungsformen, die durch ihre größere Zahl an Herrschenden automatisch auch eine engere Anbindung an die Beherrschten haben:

„Die königliche Herrschaft unterscheidet sich von den übrigen Gattungen der Regierungen nicht allein durch die Gattung sondern durch die große oder geringe Zahl und die Beschaffenheit derer, die regiert werden, und durch die Nähe oder Distanz derselben [...]“⁶³⁵

Es war in historischer Perspektive gesehen möglich, dass es *reges populorum* gab, welche nur eine Stadt beherrschten, wie er am Beispiel des Romulus verdeutlicht. Engelbert äußert sich im Weiteren aber nicht explizit dazu, ob dies auch zu seiner Zeit noch der Fall sein kann. Der Schluss dieses Kapitels – in dem er eine weitere Differenzierung des Königtums nach der Größe des beherrschten Gebietes und die Zahl seiner Bewohner einführt – lässt jedoch diese Möglichkeit offen:

⁶³⁴ Auf diese Weise – so scheint es – zieht Engelbert seine Konsequenzen aus dem skeptischen Königsbegriff den Aristoteles im dritten Buch der ‚Politik‘ entfaltet. Das Königtum wird dort als eine solche Verfassung vorgestellt, die entweder legendarisch ist (Herosen) oder despotisch (bei den Barbaren; in bestimmten Fällen bei den Griechen) oder ein bloßes Feldherrenamt darstelle. Vgl. dazu Aristoteles, Politik, III,14-III,17 (1284b,35-1287a,38). Die Skepsis des griechischen Philosophen, wie sie zumindest in den genannten Teilen der Politik deutlich wird, scheint auch in Engelberts mittelalterlicher Behandlung dieses Themas durch. Vgl. dazu auch UBL / VINX, Transformation 2002.

⁶³⁵ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 1, Cap. 12: *Differt etiam regimen regale a ceteris speciebus regiminum non solum specie sed multitudine et paucitate et qualitate eorum, qui reguntur, et vicinitate ac distantia ipsorum [...]*.

„Das Volk (*gens*) unterscheidet sich von der Stadt oder der Stadtbevölkerung (*populo*), da (wie der Philosoph im zweiten Buch der Politik sagt) es Volk genannt wird, wenn es eine Menge von Menschen gibt, die durch voneinander entfernte Dörfer getrennt ist; und deshalb die Könige der durch die Länge und Breite der Gebiete voneinander entfernten Dörfer oder Städte eigens Könige der Völker genannt werden. Könige solcher Art sind die großen Könige wie die Könige von Deutschland, Frankreich, Spanien, Griechenland und diesen ähnliche. Deshalb wird deutlich, dass sich die Regierung des Königtums, wie es jetzt in Gebrauch ist, von den übrigen Gattungen der bürgerlichen Regierung oder der kleinen Königreiche durch die Menge der Menschen und die Entfernung der Länge und Breite der Provinzen und Städte unterscheidet, und nicht nur gemäß der Gattung. Und dies ist der Unterschied der Regierung des Königtums zu den anderen Gattungen bürgerlicher Regierung und der großen und kleinen Königreiche untereinander.“⁶³⁶

In der Untersuchung der verschiedenen Arten der gemischten Verfassungen und deren Vergleich untereinander erfüllt die Königsherrschaft in Engelberts Überlegungen einerseits immer die Funktion, das Element der *ratio* einzuspeisen, das die anderen Prinzipien der beteiligten Regierungsformen ergänzt oder ausbalanciert. Wie im vorigen Kapitel gesehen, zweifelt er jedoch die Existenz einer absolut besten Verfassung an, da jede „etwas Gefährliches oder zu Fürchtendes aufweise“ und keine vollkommen sei.⁶³⁷ Diese Skepsis gilt auch gegenüber der theoretisch besten Regierungsform des Königtums, denn schließlich gebe es keinen König, der ausschließlich nach der *ratio* handle. Solche Menschen könne man sich nur vorstellen. Vielmehr handle der König nur in den meisten und in den wichtigen Fällen nach diesem Leitprinzip.⁶³⁸ Wenn er nicht das Gemein-

⁶³⁶ Ebd., Lib. 1, Cap. 12: *Gens vero differt a civitate sive a populo, quia (sicut dicit Philosophus in II. politicorum) gens vocatur, quando per vicus distantes segregata fuerit hominum multitudo; et proinde reges vicorum sive civitatum distantium per latitudinem et longitudinem terrarum appellantur proprie reges gentium. Quales reges sunt reges magni sicut reges Alemannie, Francie, Hispanie et Grece et consimiles. Unde patet, quod regimen regni, ut nunc est in usu, differt a ceteris speciebus regiminum civilium vel regnorum parvorum multitudine hominum et distantia longitudinis et latitudinis provinciarum et civitatum, et non solum secundum speciem. Et hec est differentia regiminis regni ad alias species civilis regiminis et regnorum magnorum et parvorum inter se.* Die Deutung von UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 108-109, dass Engelbert zwischen Königtum (über die *gens*) und Stadtherrschaft (über den *populus*) differenziere, aber nicht wie später Bartolus den Schritt gehe, kategorial zwischen einer besten Verfassung für eine *civitas* oder für ein *regnum* zu unterscheiden, trifft nicht den Kern der Argumentation. Zum einen geht es Engelbert wie im vorigen Kapitel gesehen nicht so sehr um eine absolut beste Verfassung, zum anderen ist für ihn das „große Königtum“ nicht etwas ganz grundsätzlich anderes; hier geht es vor allem darum, dass es sich durch die Größe vom „kleinen Königtum“ (mit der die Fürstenherrschaft jeder Art gemeint ist), und durch die Größe und die Art (*specie*) von anderen Verfassungsformen unterscheidet – weil diese etwa eine andere Menge von Herrschenden oder andere leitende Prinzipien haben. Der entscheidende Punkt in dieser Diskussion ist also die Differenz in der Größe des zu beherrschenden Gebietes, durch die sich die *magni reges* von allen anderen Herrschern unterscheiden. Vgl. dazu auch oben FN 617 und FN 618.

⁶³⁷ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 1, Cap. 17: *Unaqueque [politia, M.Z.] tamen habet aliquid periculi et timoris, quia (sicut dicit Philosophus in I. rhetorice) excepta optima politia omnes alie in aliqua parte excedunt [...].*

⁶³⁸ Ebd., Lib. 1, Cap. 17: *Unde quod dicit Philosophus, quod nondum inventa est optima politia; hoc intelligendum est secundum usum potius quam secundum intellectum; quia invenire talem regem, qui in nullo faciat aliquid preter rationem, vel consulem bonum et virtuosum, qui in nullo excedat medium virtutis, vel talem divitem seu potentem, qui nichil intendat secundum rationem et virtutem, sed omnia secundum suam voluntatem, hoc contingit potius secundum imaginationem et intellectum quam secundum rem et actum. Tales enim homines plus mentaliter fingere possumus quam realiter invenire; sed ita intelligendum est, quod rex regit secundum rationem et boni viri secundum virtutem et divites sive potentes secundum suam voluntatem et populus secundum consensum multitudinis et secundum legem, non in omnibus simpliciter, sed ut in pluribus et in magnis.*

wohl, sondern das Privatwohl in den Mittelpunkt seines Strebens stelle, bestehe schnell die Gefahr, dass die Königsherrschaft in Tyrannei umschlage. Diese Sorge bestimmt als zentraler Fluchtpunkt die Überlegungen Engelberts:

„Wenn aber im Gegenteil der König sich um sein privates Wohl kümmert, nämlich um das, was ihm selbst gefällt und nicht um das Wohl des Königreiches, dann schon ist er kein König sondern ein Tyrann.“⁶³⁹

Was haben wir bis hierhin im ersten Buch von *De regimine principum* über das Königtum erfahren? Es wird deutlich, dass die Begriffe ‚König‘, ‚Königreich‘, ‚Königtum‘ auf unterschiedliche Phänomene angewendet werden. Der ‚König‘ kann sowohl in einer alleinigen Regierung herrschen als auch in einer Verfassung, die aus mehreren Grundtypen gemischt ist. Das leitende Prinzip seines Regierungshandelns ist die *ratio*, durch welche Freiheit angestrebt werde. Sein Herrschaftsgebiet ist ein mehr oder weniger großes Königreich oder ein ganzes Volk, es scheint auch so zu sein, dass für Engelbert auch Königsherrschaft in einer Stadt oder einem Stadtstaat geben kann. Im besten, letztlich aber nur als Ideal vorstellbaren Fall ist der König ein vollkommener und von Gott auserwählter *verus et bonus rex*, im schlimmsten Fall ein *malus rex*, ein *tyrannus*. Tatsächlich aber ist für ihn jeder existierende König ein unvollkommener Mensch, dessen wichtigste Aufgabe es ist, nach den Tugenden zu streben und diese soweit es geht zu vervollkommen. Besonders in der Herrscherfigur des Königs müssen deshalb die Tugend des gutes Mannes und des guten Herrschers zusammenfallen.⁶⁴⁰

Dieser wichtigen Frage nach der Rolle der Tugenden wird im weiteren Verlauf des zweiten Buchs nachgegangen. Zunächst aber stellt Engelbert in den Kapiteln II,1-II,4 allgemeinere Überlegungen über das Leben in Gemeinschaft an, die sich sowohl auf die *civitas* wie auf das *regnum* beziehen. Der Königsherrschaft wird dabei die Eigenschaft zugesprochen, dass durch sie das Ziel des menschlichen Lebens von den Untertanen leichter (*facilius*) erreicht werde, wie Engelbert es in II,5 knapp formuliert:

⁶³⁹ Ebd., Lib. 1, Cap. 18: *Quando vero e contrario rex intendit bonum suum privatum, scilicet quod est sibi delectabile et non bonum regni, tunc iam non est rex sed tyrannus.*

⁶⁴⁰ Im Fortgang der Analyse von *rex*, *princeps* und *tyrannus* wird deshalb ein besonderes Augenmerk auf den *virtus*-Okkurrenzen liegen, um so die Rolle der *virtus* für den Alleinherrscher genauer ermessen zu können.

„Aus den vorgenannten [Kapiteln] kann daher festgehalten werden, dass dieses das Ziel und der Nutzen der Königsherrschaft oder der königlichen Regierung ist, dass die unter der Königsherrschaft und im Königreich befindlichen Menschen bequem, sicher, gerecht und ehrenhaft leben können, damit sie umso leichter das menschliche Glück verfolgen, es wird in der Folge deutlich, was das Amt des Königs oder der königlichen Regierung sei, dass es nichts anderes ist, als diejenigen, die sich im Königreich befinden, durch dazu vernünftigerweise bestimmte Mittel zum vorgenannten Ziel zu führen, weil (so wie der Philosoph im dritten Buche der Ethik sagt) es nicht gut ist, durch ein schlechtes Mittel ein gutes Ziel zu erlangen.“⁶⁴¹

Engelbert nennt die klassischen Kardinaltugenden *prudentia*, *fortitudo*, *iustitia* und *temperantia* als die Tugenden, die für jeden Herrscher notwendig sind, um der besonderen Aufgabe der Regierung gerecht werden zu können. Die Klugheit diene dazu, die Dinge im Reich zu ordnen und für die Menschen zu sorgen; die Stärke dazu, die Untertanen vor Feinden und Gefahren zu schützen; die Gerechtigkeit dazu, jedem das Seine zu verschaffen; die Mäßigung dazu, die Ehre und Schicklichkeit in allem zu wahren. Die Größe der Aufgabe, die der König als Herrscher im Vergleich zu anderen Verfassungsformen letztlich allein bewältigen muss, erfordert von seiner Person diese Tugenden in hohem Maße, sie müssen analog zur besonders herausgehobenen Position in möglichst vollkommener Weise entwickelt sein. Hinzu kommen noch weitere königliche Tugenden, die diese Sonderstellung unterstützen sollen: *magnanimitas*, *magnificentia* und *clementia*. Andere sollen dabei helfen, die Anforderungen seines Amtes besser erfüllen zu können, wie *benignitas* oder *modestia*.⁶⁴² Sie alle – vor allem die *magnificentia* – zielen auf die Notwendigkeit zur Repräsentation, durch welche die besondere Stellung des Königs nach außen vermittelt werden soll. Mit der *clementia* und den ihr verwandten Untertugenden wird zudem die Milde des Herrschers eingefordert, durch die der König sich übertriebener Strenge, Willkür und Grausamkeit enthalten solle.⁶⁴³

Mit einer solchen Betonung der Kardinaltugenden für die Herrschenden, insbesondere für den König, setzt sich Engelbert von älteren Vorstellungen ab. Die Parallele

⁶⁴¹ Ebd., Lib. 2, Cap. 5: *Habito itaque ex predictis, quod iste est finis et utilitas regni sive regiminis regalis, ut homines sub regno et in regno constituti vivere possint commode, secure, iuste et honeste, quo felicitatem humanam facilius consequantur, patet per consequens quod sit officium regis sive regalis regiminis, quod non est aliud quam ducere eos, qui in regno sunt, ad predictum finem per media ad hoc rationabiliter ordinata, quia (sicut dicit Philosophus III. ethicorum) non est bonum sortiri malo medio bonum finem.*

⁶⁴² Ebd., Lib. 2, Cap. 6: *Aliarum vero virtutum, que continentur sub quatuor predictis, quedam sunt regales, quia regem ad perfectum statum ducunt et decorant; et sunt tres, scilicet magnanimitas et magnificentia et clementia et earum species; quedam vero sunt subministratorie sive subservientes, ut quecumque subserviunt principalibus et regalibus ad sua officia facilius adimplenda, ut benignitas, modestia et huiusmodi.*

⁶⁴³ Dies ist ein Argument, welches die besondere Pflicht zur Einhegung königlicher Macht unterstreicht. Die *clementia* und ihr verwandte Tugenden stehen im diametralen Gegensatz zur tyrannischen Herrschaft; die Forderung nach Milde oder dem rechten Maß im Urteil ist deshalb auch ein Argumentationsmittel, um die Gefahr, die vom Alleinherrscher als *lex animata* ausgeht, einzudämmen. Vgl. dazu oben FN 609. Dazu auch MICHAEL HOHLSTEIN: *Clemens Princeps. Clementia as a Princely Virtue in Michael of Prague's De Regimine Principum*, in: ISTVÁN P. BEJCYZ / CARY J. NEDERMAN (Hg.): *Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500*, Turnhout 2007, S. 201-217, insbesondere S. 211-214.

zum mönchischem Leben, der Fokus auf die christlichen Tugenden des Herrschers und die dominierende Rolle der *sapientia*, die seit den karolingischen Fürstenspiegeln für lange Zeit von großer Bedeutung war, ist in seinem Text nicht mehr spürbar. Diese Tatsache reflektiert er in einer kurzen Bemerkung selbst:

„Einige haben nämlich gesagt, dass nicht viel im König erforderlich sei, ob er in sich gemäßigt sei oder gerecht oder ähnliche [Dinge], solange er Weisheit und die Macht zu bestimmen haben möge, so dass die Untertanen gemäß den einzelnen Dingen gut leben [...]“⁶⁴⁴

Doch die Weisheit allein reiche nicht mehr aus, um für eine gute Regierung zu sorgen. Engelbert rückt vielmehr die genannten weltlichen Tugenden stärker in den Mittelpunkt. Ja, er wirft hier noch einmal konkret die Frage auf, inwiefern der König ein guter Mensch sein muss?⁶⁴⁵ Ausgehend von den historischen Beispielen einiger Alleinherrscher macht er zunächst die Gegenposition deutlich: Octavian wird als unerbittlicher Rächer beschrieben, Traian als trunksüchtig, Tiberius als habgierig und Karl der Große als verfressen.⁶⁴⁶ Sie alle gelten dennoch als gute Herrscher, obwohl sie persönlich nicht tugendhaft waren. Doch für Engelberts Verständnis gehören Königtum und Tugend unauflöslich zusammen. Für diese These ist das folgende Kapitel II,7 von zentraler Bedeutung:

„Es ist daher zu wissen, dass es dem Menschen in dreifacher Weise gelingt, irgendetwas zu tun oder zu machen, entweder aus der Tugend, aus der Notwendigkeit oder aus dem Zufall heraus. Und was er aus der Tugend heraus macht oder tut, jenes macht er gerne, mühelos und oft. Was er aber aus der Notwendigkeit oder aus dem Zufall heraus macht, jenes macht er veranlasst durch den konkreten Fall und träge, schwerfällig und verdrießlich. Ebenso gibt es die Dinge, die der Mensch aus dem Amt heraus macht und tut; gewisse Dinge aber macht und tut er nicht aus dem Amt heraus. Für das, was nun aber der Mensch aus dem Amt heraus zu machen angehalten wird, ist es passend, dass er jene Dinge aus der Tugend heraus machen möge und er im Hinblick auf jene Tugend besitze, so dass er sie gerne, mühelos und oft machen könne. Und deswegen wählen Menschen in allen Handwerken und Handlungen einen Handwerker gemäß der seinem Handwerk geschuldeten Tugend, durch die er sein Werk gerne, mühelos und oft macht.

⁶⁴⁴ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 2, Cap. 6: *Quidam enim dixerunt non multum requiri in rege, utrum in se temperatus sit aut iustus aut similia, dummodo sapientiam habeat et potentiam ordinandi, ut subditi secundum singula bene vivant [...]*.

⁶⁴⁵ Die Untersuchung dieses Problems steht im Zentrum der Überlegungen von BUSCHMANN, *Rex* 1970.

⁶⁴⁶ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 2, Cap. 7: [...] *ponentes exemplum in multis imperatoribus et regibus, qui optime regebant et gubernabant, quorum aliis tamen historiographi attribuerunt maximam incontinentiam sicut Augusto Octaviano, cuius tamen vitii in alios severissimus ultor fuit, aliis vero maximam vinolentiam sicut Traiano; aliis maximam avaritiam sicut Tiberio; aliis magnam voracitatem sicut Karolo Magno; qui omnes tamen optimi inter imperatores numerantur.*

Zu jenen Dingen, zu denen der Mensch nicht aus seinem Amt heraus angehalten wird, werden die Tugenden jener Handlungen im Menschen nicht aus der Notwendigkeit heraus erforderlich sein. Wenn nun aber der König zu einer Handlung der vorgenannten Tugenden aus dem Amt heraus angehalten wird und die moralische Tugend das höchste und hervorragende Prinzip des Handelns sei, gleich als ob er durch dieses gerne etwas tut (wie der Philosoph im zweiten Buch der Ethik sagt), sind ohne Zweifel vorgenannte vier Tugenden im König aus dem Grund seines vorgenannten Amtes angemessenerweise und notwendigerweise erforderlich. Obwohl nun aber der Ungerechte Gerechtigkeit anordnen kann, und der Unkluge Voraussicht, und der Furchtsame Stärke, und der Unmäßige Mäßigung und zu diesem die Untertanen auch durch Strafe zwingen kann, befiehlt er diese Dinge so dennoch weder gerne, noch mühelos, noch oft, und wenn er befiehlt, dann zieren gegenteilige Worte und Werke den König nicht, und auch die Handlung der Regierung wäre nicht natürlich und vollständig, wenn ihr das wichtigste Prinzip des Handelns fehle, das ist die Tugend. So wie nämlich das Werk der Gerechtigkeit, Stärke, Mäßigung und Klugheit oft zu tun von der Gesinnung derselben Tugenden veranlasst wird, so wird auch anderen zu befehlen, etwas zu machen, oft und sorgfältig von der Liebe derselben Tugenden veranlasst; und die Tugend zu lieben, ist die Tugend zu haben.⁶⁴⁷

Der König, den Engelbert hier im Sinn hat, ist ein vollkommener Herrscher. Die angeführten Beispiele von Augustus bis Karl dem Großen sind es, trotz des im Allgemeinen positiven Urteils über sie, gerade nicht. Sie sind der Normalfall, sie sind keine *veri et boni reges*.⁶⁴⁸ Die vier Kardinaltugenden der königlichen Amtsführung sind dabei untrennbar miteinander verbunden, wie Engelbert im Folgenden ausführt. Eine zentrale Bedeutung hat dabei der Mechanismus, durch den die Tugenden in den Menschen, insbesondere im König, vervollkommnet werden sollen: *scire, velle et frequenter operari*.⁶⁴⁹ Die folgenden Ausführungen am Ende des zweiten Buches scheinen diesem Befund auf den ersten

⁶⁴⁷ Ebd., Lib. 2, Cap. 7: *Sciendum itaque, quod hominem aliquid agere aut facere contingit tripliciter vel a virtute, vel ex necessitate, aut ex contingenti. Et que facit aut agit ex virtute, illa facit libenter et faciliter et frequenter. Que vero facit ex necessitate vel ex contingenti, illa facit impulsus a casu et tarde et difficulter et tediose. Item quedam sunt, que homo facit et agit ex officio; quedam vero sunt que facit aut agit non ex officio. Que igitur homo facere tenetur ex officio, congruum est ut illa faciat ex virtute et virtutem habeat respectu illorum, ut ea possit facere libenter et faciliter et frequenter. Et propter hoc in omnibus artibus et operationibus homines eligunt artificem secundum virtutem debitam sui artificii, per quam facit suum opus libenter et faciliter et frequenter. Ad illa vero, ad que homo non tenetur ex officio, illorum actuum virtutes in homine non de necessitate requiruntur. Cum igitur rex ad actus predictarum virtutum teneatur ex officio et virtus moralis maximum et precipuum principum sit agendi, tamquam per quod libenter quis agit (ut dicit Philosophus II. ethicorum) procul dubio predictae quatuor virtutes in rege ratione predicti sui officii de congruo et necessario requiruntur. Licet igitur iniuriosus possit precipere iustitiam et imprudens providentiam et timidus fortitudinem et immoderatus temperantiam et ad hoc possit subditos penis etiam cohercere, tamen nec ita libenter nec faciliter nec frequenter ista preciperet, et si preciperet, tunc non decent regem verba et opera contraria et etiam regiminis actus non esset naturalis nec completus, cum deficeret sibi potissimum agendi principium, quod est virtus. Sicut enim opera iustitie et fortitudinis et temperantie et prudentie frequenter agere causatur ab habitu ipsarum virtutum, ita et ista frequenter et diligenter precipere aliis facienda causatur ab amore ipsarum virtutum; et amare virtutem est habere virtutem.*

⁶⁴⁸ Hier irrt BUSCHMANN, Rex 1970, S. 324-325. Es ist für den Alleinherrscher eben nicht ausreichend, sich damit zu begnügen, das *bonum commune* anzustreben. Dies ist lediglich die notwendige Bedingung, um nicht in die Tyrannis anzugleiten. Darüber hinaus muss jedoch die Vervollkommnung der Tugenden durch das Wissen um diese und deren steten Gebrauch angestrebt werden. Ein solcher Zustand der Perfektion wird zwar im Regelfall niemals erreicht, es ist trotzdem für jeden Alleinherrscher geboten, sich darum zu bemühen. Das fortwährende Streben ist die entscheidende Operation, um die Tyrannie zu vermeiden.

⁶⁴⁹ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 2, Cap. 7. Vgl. dazu auch Aristoteles, Nikomachische Ethik, II,1-7 (1103a,10-1108b,10).

Blick zu widersprechen. Gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen den Tugenden des „Königs als König“ und des „Königs als Menschen“?

„Es ist nämlich aus dem zuvor Gesagten zu wissen, dass so wie die Tugenden sich einfach und im allgemeinen voneinander unterscheiden gemäß ihrer Art, gemäß (*penes*) der Materie oder den Gegenständen der einzelnen Tugenden, so unterscheiden sich auch die Gattungen der Tugenden voneinander demgemäß, wie sich die Gattungen der Gegenstände oder Materien verändern, mit denen sie sich beschäftigen. Deshalb sowie sich diese vier Tugenden Gerechtigkeit, Klugheit, Mäßigung und Stärke in der Art unterscheiden, in Bezug darauf, dass sie gemäß Macrobius ‚politische‘, ‚reinigende‘ oder ‚beispielhafte‘ sind, so unterscheidet sich auch die bürgerliche Stärke und die militärische Stärke (sowie es Cicero im ersten Buch von *De Officiis* sagt) aus dem Grund, dass sie sich in Bezug auf die eine oder andere Materie mit dieser oder jener beschäftigt. Deshalb sagt der Philosoph im dritten Buch der Politik, dass die Tugend des guten Bürgers und des guten Mannes an sich nicht die gleiche sei; denn die Tugend des Bürgers ist eine solche Tugend, die dazu ausreicht, dass er jemand sei, der auf das Gemeinwohl seines Gemeinwesens (*politica*) bedacht sei; die Tugend des guten Mannes aber ist die vollkommene Tugend an sich.

In ähnlicher Weise unterscheiden sich die königlichen Tugenden von den übrigen Tugenden der Menschen nicht nur durch die Größe und Schwierigkeit derselben Materien, mit denen sich die königlichen Tugenden beschäftigen, sondern auch durch die Gattung. Deshalb ist die königliche Klugheit, Stärke und Mäßigung aus dem Grund eine andere als die Klugheit, Stärke und Mäßigung der übrigen Menschen, weil sie sich in Bezug auf das andere auch mit anderer Materie beschäftigt. Deshalb sagt der Philosoph im dritten Buch der Politik, dass es für den Fürsten nötig ist, dass er ein kluger und guter [Mensch] sei, für den Staatsmann aber reicht es aus, dass er nur ein kluger [Mensch] sei.

Sorgfältig ist auch zu beachten, dass es geschieht, wenn man über die königlichen, verwaltenden und irgendwelche anderen Tugenden handelt, die sich auf die Belehrung der Könige beziehen, dass man in zweifacher Weise über dieselben Tugenden spricht; entweder in Bezug darauf, dass sie die Tugenden des Königs als Königs sind, und dieses ist die passende und am meisten treffende Art zur vollständigen Belehrung über dieselben zu handeln; oder insofern sie Tugenden des Königs als eines jeden beliebigen Menschen sind; und obwohl diese Art des Handelns gut genug sei, ist es dennoch nicht die treffende und ausreichende Art.

Sehr verschieden ist nämlich die Art, in der sich der König als König zur Regierung seiner Frau und seiner Kinder und Diener verhalten muss, von jener Art, in der sich die übrigen Menschen hierin verhalten müssen. In ähnlicher Weise sind die Dinge, in Bezug auf welche die Mäßigung oder Unmäßigkeit des Königs als König bedacht werden muss, gänzlich verschieden von denen, in Bezug auf welche die Mäßigung und Unmäßigkeit der übrigen Menschen bedacht werden muss; und es wird allgemein in Bezug auf andere Dinge auch anderer Überfluss und Mangel und die Mitte der Tugend in den Werken des Königs als König und in den Werken anderer Menschen beachtet.“⁶⁵⁰

⁶⁵⁰ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*; Lib. 2, Cap. 8: *Sciendum etiam ad predicta, quod sicut virtutes simpliciter et in communi differunt ab invicem secundum genera sua penes materia sive obiecta singularum virtutum, ita etiam species virtutum differunt ab invicem secundum quod diversificantur species obiectorum sive materialium, circa quas versantur. Unde sicut iste quatuor virtutes iustitia, prudentia, temperantia, fortitudo differunt genere, in quantum sunt politice vel purgatorie vel exemplares secundum Macrobius, sic etiam differt fortitudo civilis et fortitudo militaris (sicut dicit Tullius in I. de officiis) ex eo, quod circa aliam et aliam materiam versatur illa et ista. Unde dicit Philosophus III. politicorum, quod non est eadem virtus boni civis et boni viri simpliciter; quia virtus civis est virtus tanta, quanta sufficit ad hoc, ut sit studiosus ad commune bonum sue patrie; virtus vero boni viri est virtus perfecta simpliciter. Simili modo differunt virtutes regales a virtutibus ceterorum hominum non solum magnitudine et arduitate ipsarum materialium circa quas versantur virtutes regales, sed etiam specie. Unde alia est prudentia regalis et fortitudo et temperantia a prudentia et fortitudine et temperantia homi-*

In diesem letzten Kapitel des zweiten Buches betont Engelbert, dass sich die Tugenden in ihrer Beschaffenheit (*genus*) voneinander unterscheiden, je nachdem worauf sie sich bezögen. Die bürgerliche Stärke unterscheidet sich dabei etwa von der *fortitudo* in militärischen Zusammenhängen, wie er unter Verweis auf Cicero erklärt.⁶⁵¹ Die Tugend des guten Bürgers sei eben nicht – und hier ist nun Aristoteles sein Gewährsmann – die gleiche wie die Tugend des guten Mannes. Für den guten Bürger reiche es, sich dem Gemeinwohl seiner Gemeinschaft zu widmen, dafür ist die vollkommene Tugend nicht nötig, wenn aber natürlich als etwas grundsätzlich Gutes erstrebenswert.⁶⁵² Für den König aber gilt dies nicht, denn aus großer Macht erwächst große Verantwortung. Der Grund hierfür liegt in den besonderen Anforderungen, die an einen König gestellt würden, deshalb müsse man im Reden über die Tugenden in Bezug auf einen König immer unterscheiden, ob man über die Tugenden eines Königs als König rede oder über die Tugenden eines Königs als Menschen.

Die Art des Königs sich anderen Menschen, etwa seiner Frau, seinen Kindern und seinen Bediensteten gegenüber zu verhalten, unterscheidet sich davon, wie sich gewöhn-

num ceterorum ex eo, quod circa aliam et aliam materiam versatur. Unde dicit Philosophus III. politicorum, quod principem oportet esse prudentem et bonum politicum vero sufficit esse prudentem tantum. Diligenter etiam attendendum est, quod tractando de virtutibus regalibus et administratoriis et aliis quibuscumque virtutibus pertinentibus ad instructionem regum dupliciter contingit loqui de ipsis virtutibus; vel in quantum sunt virtutes regis ut regis, et iste est proprius et pertinentissimus modus tractandi ad plenam instructionem de ipsis; vel in quantum sunt virtutes regis ut hominis cuiuslibet; et licet iste modus tractandi sit bonus satis, tamen non est modus pertinens et sufficiens. Multo enim diversus modus est, quo se debet habere rex in quantum rex ad regimen uxoris sue et liberorum suorum et servorum, ab illo modo, quo se habent ceteri homines in hoc. Similiter omnino diversa sunt, circa que consideratur, temperantia vel intemperantia regis in quantum rex ab his circa que consideratur temperantia et intemperantia ceterorum hominum. Et universaliter circa omnia alia et alia attenditur superfluitas et defectus et medium virtutis in operibus regis et in operibus hominum aliorum.

⁶⁵¹ Ebenso zieht Engelbert hier eine Variante der vierfachen Aufteilung der Tugenden durch Macrobius (*Commentarii in Somnium Scipionis*) hinzu: *virtutes politicae, virtutes exemplare* und *virtutes purgatorie* – die fehlenden *virtutes purgati animi* erwähnt er nicht. Er könnte hierin deshalb William von Conches und dessen Macrobius-Kommentar gefolgt sein. Vgl. dazu BEJCZY, Concept 2007, S. 11. Die *virtutes politicae* würden so nicht mehr als einen ersten Schritt zur Vervollkommnung darstellen, dies läge zwar konträr zum aristotelischen Verständnis, würde aber vor allem auf die irdische *felicitas* ausgerichteten Perspektive des Textes passen. Zu Engelbert siehe Ebd., S. 20-21, vor allem aber S. 27-28, wo er darauf hinweist, dass die *virtutes politicae* sowohl auf Seiten des Herrschers wie auf Seiten der Beherrschten für die Stabilität der gemeinschaftlichen Ordnung eine wichtige Rolle spielen („It is obvious from this evidence that as political instruments the virtues controlled the princely efforts to establish a civil order in society on the one hand and the efforts of the subjects to respect and maintain that order on the other“). In die gleiche Richtung zielt auch die hier vertretene Deutung einer – bis auf die Unterschiede in der Größe oder Andersartigkeit der Aufgaben oder der zu lösenden Probleme – grundsätzlichen Ähnlichkeit zwischen den Tugenden des Königs als König und des Königs als Mensch.

⁶⁵² Engelbert scheint hier keine Trennung von Politik und Ethik zu vollziehen. In dem Gedanken, dass sich die Tugend des guten Bürgers von der des guten Mannes unterscheidet (wie Aristoteles in der Politik III,4 diskutiert), könnte zwar eine Unterscheidung zwischen absoluter Tugend/Klugheit und einer auf ein (auch moralisch schlechtes) Ziel gerichteten Klugheit liegen, wie sie etwa Marco Toste für Ethikkommentare plausibel zu machen versucht (MARCO TOSTE: *Virtue and the City. The Virtues of the Ruler and the Citizen in the Medieval Reception of Aristotle's Politics*, in: ISTVÁN P. BEJCZY / CARY J. NEDERMAN (Hg.): *Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500*, Turnhout 2007, S. 73-98). Engelbert verschließt jedoch mit seiner engen Anbindung der Tugenden an das *bonum commune* und auch der engen Verflechtung der Tugenden untereinander diesen Weg der Argumentation.

liche Menschen ihren Frauen, Kindern und Bediensteten gegenüber verhielten.⁶⁵³ Die Verschiedenheit der Lebenssituation wird auf diese Weise herausgehoben. Ein König ist in andere und weitreichendere Lebenszusammenhänge eingebunden, in seiner Position werden durch die *magnitudo* und *arduitas* der Pflichten, Gefahren und Verlockungen andere Anforderungen an das tugendhafte Verhalten in Klugheit, Mäßigung, Gerechtigkeit und Tapferkeit gestellt als an einen gewöhnlichen Menschen. Was dies nun für die königlichen Tugenden bedeutet, wird im siebten und letzten Buch des Fürstenspiegels behandelt.⁶⁵⁴

Durch die einleitenden Worte unterstreicht Engelbert, dass der Inhalt der ersten sechs Bücher keineswegs ausschließlich oder hauptsächlich auf den König oder – allgemeiner formuliert – den Alleinherrscher ausgerichtet ist.⁶⁵⁵ Das siebte Buch von *De regimine principum* befasst sich nun zwar mit den explizit so bezeichneten königlichen Tugenden, den *virtutes regales*, und erscheint so als Fürstenspiegel im engen Sinn des Wortes, allerdings verliert Engelbert trotz des Blicks auf den *rex vel princeps* die anderen Herrschaftsformen nicht aus den Augen.

Die Tugenden des Königs werden von Engelbert nicht als grundsätzlich anders dargestellt, sie differieren vielmehr in der Größe, im Ausmaß und im Grad der Verantwortung, die mit dem größeren Staatsgebiet und der größeren Zahl der Untertanen einhergeht. Es ist notwendig, dass die Tugenden des Königs größer und edler sind, da er alleine über ein größeres Land und mehr Bevölkerung herrscht.⁶⁵⁶

⁶⁵³ BUSCHMANN, Rex 1970 deutete dies als ersten Vorläufer Macchiavellis, als den Beginn der Entwicklung einer Staatsraison, welche sich vom Primat der Moral löst. Die genaue Betrachtung dieses Kapitels zeigt jedoch das Gegenteil. Gerade die unauftrennbare Verbindung mit der Moral im idealen Königtum bei Engelbert steht dieser Interpretation diametral entgegen. Bereits UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 73 hat die Deutung Buschmanns unter Verweis auf die Verbindung der Tugenden untereinander kritisch betrachtet. Allerdings scheint mir seine Bemerkung, dass Engelbert die Auffassung vertrete, dass nur jene Tugenden für den Fürsten erforderlich seien, welche dem Amt dienen, angesichts der von Engelbert mehrfach betonten Gleichsetzung von *rex bonus* und *vir bonus* nicht zu stimmen.

⁶⁵⁴ Die statistische Auswertung zeigt, dass über das Königtum vor allem im ersten, Teilen des zweiten und im siebten und letzten Buch gehandelt wird. Dieses lässt sich thematisch folgendermaßen unterteilen: nach einer Einführung zu den *virtutes regales* (Kap. 1) geht Engelbert im Folgenden auf verschiedene dieser Tugenden (insbesondere die *magnanimitas*) kurz ein (Kap. 2-10). Anschließend folgt ein längerer Abschnitt über die *clementia* (11-13) und – damit eng zusammenhängend – den königlichen Zorn (14). Es folgt eine Diskussion über die Bedeutung der *religio* für die Herrschaft (15-19), ehe es über die Erziehung der Kinder von Alleinherrschern (20-27) und schließlich um den Umgang mit Geld und die Tugend der Freigebigkeit (27-32) geht. In den letzten drei Kapiteln wird ein vergleichender Blick auf die tyrannische Herrschaft und deren Mechanismen der Herrschaftssicherung geworfen (33-35).

⁶⁵⁵ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 7, Cap. 1: *Postquam iam in precedentibus tractatibus dictum est de virtutibus cardinalibus et earum actibus et officiis politicis et administrationibus, per quas omne regimen communitatum et civitatum et provinciarum seu regnorum communiter habet informari ita, ut non solum principes et reges, verum etiam alii quicumque communitatum et civitatum seu provinciarum rectores ad suorum regiminum informationem ex predictis omnibus capere valeant, quilibet, quod est suum: de cetero specialiter est dicendum et declarandum, que et qualia ex predictis omnibus ad informationem principalis et regalis regiminis et ipsorum principum et regum specialiter sint trabenda.*

⁶⁵⁶ UBL, Engelbert von Admont 2000, hier S. 80-81, weist darauf hin, dass Herrschaft für Engelbert nur ein Schutz und Vormundschaftsverhältnis darstelle, welches „der Fürst unter Wahrung treuhänderischer Normen auszuüben“ habe. Dennoch konzipiere er „ein spezifisches Fürsten- bzw. Königsethos, das sich

„Zu beachten ist daher zu dessen Erklärung, dass so wie die königliche Regierung sich von den übrigen Arten und Weisen der politischen Regierungen allein in der Größe und dem Adel der Provinzen und der unter der Regierung des Königreichs lebenden Menschen unterscheidet, so unterscheiden sich auch die der königlichen Regierung dienenden königlichen Tugenden derselben Könige allein durch die Größe und den Adel von den dienenden Tugenden der geringeren Regierungen und Leiter; durch diese Größe und diesen Adel heben sie die Würde der Könige hervor und erfüllen und zieren sie vollständig.“⁶⁵⁷

In gleicher Weise gilt dies für das Verhältnis der *sapientia*, welche hier nicht als im üblichen Sinne als ‚Weisheit‘, sondern als königliche Variante der *prudencia* zu verstehen ist.⁶⁵⁸ Dies sei aber eine quantitative und keine qualitative Unterscheidung wie Engelbert wortreich ausführt.⁶⁵⁹ Das bedeutet, dass es keinen kategorialen Unterschied der Erkenntnis gibt, sondern diese umfassender ist und bis zu den ersten und allgemeinen Ursachen vordringt.⁶⁶⁰ So wie man den Baumeister als Weisen im Bauwesen und den

substanziell von der Tugendlehre für Bürger oder für Vorsteher einer Kommune unterscheidet.“ Ob es aber darum geht „die besondere Würde und das besondere Ansehen des Königs herauszustellen“ ist fraglich. Dem steht Engelberts Überzeugung entgegen, dass das Idealbild des Fürsten nicht erreichbar sei. Hier scheint die Ambivalenz der Fürstenspiegel als Genre zwischen Norm und Praxis, wie auch die unentschiedene Haltung der aristotelischen Bezugstexte im Hinblick auf die Figur des Königs durch. Ubl löst diese Spannung auf, indem er darauf hinweist, dass Engelbert nicht den Schritt vollziehe, „in der absoluten Idoneität des Königs die einzige Legitimationsquelle seiner Herrschaft zu sehen“, sondern er vielmehr „innerhalb der mittelalterlichen Konzeption der Herrschaft als Schutz und Vormundschaft“ verbleibe, weshalb „die Kardinaltugenden in erster Linie als Verpflichtungen gegenüber dem Gemeinwesen [...] und nicht als Mittel persönlicher Vollendung“ verstanden würden.

⁶⁵⁷ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 7, Cap. 1: *Attendendum est igitur ad huius declarationem, quod sicut regimen regale differt a ceteris speciebus et modis regiminum politicorum sola magnitudine et nobilitate provinciarum et hominum sub regni regimine degentium, sic et virtutes regales ipsorum regum regali regimini pertinentes differunt sola magnitudine et nobilitate a virtutibus administratorii inferiorum regiminum et rectorum; per quam magnitudinem et nobilitatem regum dignitatem extollunt et complete perficiunt et decorant.* Vgl. auch die abschließenden Sätze von Ebd., Lib. 7, Cap. 1: *Unde regalis iustitia et prudentia et fortitudo et temperantia differt a quacumque iustitia et prudentia et fortitudine et temperantia politica et administrativa per solum excessum virtutis quantum ad magnitudinem et nobilitatem animi regalis proportionatam magnitudini et nobilitati hominum et terrarum, quas regit et super quos regnat.*

⁶⁵⁸ Siehe dazu MARY E. INGHAM: *Phronesis and Prudentia*. Investigating the Stoic Legacy of Moral Wisdom and the Reception of Aristotle's *Ethics*, in: LUDGER HONNEFELDER u.a. (Hg.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis, Münster 2005, S. 631-656.

⁶⁵⁹ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 7, Cap. 2: Dies ist ein zentrales Kapitel für das Verständnis des Arguments, das Engelbert über die Differenz zwischen den *virtutes regales* und den Tugenden der anderen Herrscher macht.

⁶⁶⁰ Ubl liegt deshalb falsch, wenn er von einer „Ausdifferenzierung in allgemeine Verwaltungstugenden und königliche Tugenden“ spricht. Es geht vielmehr um eine qualitative Angleichung. Der *rex vel princeps* ist nichts Besonderes, mit der Ausnahme, dass er die meiste unkontrollierte Macht in einer Person vereinigt. Im Vergleich zu jeder anderen Verfassungsform beherrscht er im *regnum* das größte Territorium und die meisten Untertanen. Aus diesem Grund muss der König/Alleinherrscher das höchste Maß an Tugend anstreben, denn er ist – da der vollkommen tugendhafte König so gut wie nicht vorkommt – aufgrund der Größe der Aufgabe, der Ansprüche und der Anforderungen, die an ihn gestellt werden, besonders gefährdet, zu einem Tyrannen zu werden. Durch Erziehung zu den spezifischen königlichen Tugenden und durch eine enge Anbindung der Herrschaft an Gott soll die Gefahr der Tyrannis eingedämmt werden. Auch Ubl geht von dieser herausgehobenen Position des Königs aus, aber man muss sein Argument genau umdrehen: Der König hat nicht von sich aus schon Tugenden und königliche Würde, er ist nur in einer besonderen Weise dazu verpflichtet, nach diesen zu streben. Der König ist für Engelbert nur die ideell beste, aber potenziell gefährlichste Herrscherfigur. Aus diesem Grund muss er in besonderer Weise eingeehrt werden. Der *verus et bonus rex* ist das Ideal, doch letztlich – so könnte man überspitzt formulieren – gibt es nur mehr oder weniger schlimme Tyrannen, da es den vollkommenen tugendhaften Menschen und so auch den vollkommen tugendhaften König nicht geben kann.

Ratsherren als Weisen im Gemeinwesen (*politia*) bezeichnen könne, so sei der König ein Weiser *in tota et summa politia*.⁶⁶¹ Im Anschluss betont Engelbert noch einmal explizit:

„[...] Die königlichen Tugenden unterscheiden sich nicht von den andern politischen und verwaltungsmäßigen Tugenden, so wie es gesagt worden ist, außer durch die Größe des Geistes gemäß dem Übertragen der moralischen Tugend in der Höhe, in der die größere oder kleinere Tugend gemäß dem Verlangen, das gesteigert oder gesenkt werden kann, in Bezug auf das Verhalten beachtet wird.“⁶⁶²

Der *animus* der Könige ist größer, muss größer sein, wenn sie alleine angemessen und gut ein *regnum* beherrschen wollen. Es ist für den Alleinherrscher deshalb unerlässlich, die Tugend der *magnanimitas* auszubilden. Worin diese und die übrigen königlichen Tugenden bestehen, wie man sie erreichen kann, und welchem Zweck sie in Bezug auf das Regierungshandeln dienen, ist das Thema der Kapitel VII,3-14. In jedem einzelnen Abschnitt legt Engelbert dabei jedoch Wert auf die Feststellung, dass die *virtutes regales* keine grundlegend neuen oder anderen, sondern aufgrund der besonderen Größe der königlichen Verantwortung nur Varianten der politischen Tugenden seien.⁶⁶³

Im Folgenden werden diese Kapitel kurz zusammengefasst; das Augenmerk liegt dabei auf der jeweiligen Funktion der Tugenden für die besonderen Bedingungen königlicher Herrschaft. So soll gezeigt werden, dass es Engelbert nicht darum geht, königliche Herrschaft zu bevorzugen, sondern vor allem darum, deren besondere Anforderungen auszuarbeiten. So soll – wenigstens theoretisch – tyrannische Herrschaft verhindert werden, die in den letzten Kapiteln der Fluchtpunkt seiner Überlegungen ist.

⁶⁶¹ Ebd., Lib. 7, Cap. 2: *Reges enim proprie non dicimus prudentes, sed sapientes hac ratione, quia (sicut dicit Philosophus VII. ethicorum) sapientia differt a prudentia in eo, quod sapientia sive in politicis et moralibus sive in quibuscumque facultatibus et artibus dicitur cognitio primarum et universalium causarum, ex quarum cognitione descendit et dependet et in quam ultimo reducitur tota cognitio mediorum et conclusionum in unoquoque. Secundum quem modum architectum dicimus sapientem in edificatoria, et duces sive campiductores sapientem in militia, et consules sapientem in politia, et physicum id est naturalem sapientem in medicina, et metaphysicum sapientem in tota rerum natura (sicut dicit Philosophus in principio metaphysice). Ita et regem dicimus sapientem in tota et summa politia. Unde sicut prudentia politica administrativa civitatum et communitatum versatur circa cognitionem iustitie et fortitudinis et temperantie politicæ secundum partes et officia singularum predictarum virtutum, per quas virtutes et species et officia et actus earum huius, qui sunt in civitate vel in communitate sua, vivunt iuste, secure, commode et honeste, ita sapientia regalis versatur circa cognitionem iustitie et fortitudinis et temperantie universaliter, per quarum officia et actus totum regnum et huius qui sunt in regno, vivant summe iuste, summe fortiter, summe temperate, ut eorum vita sit summe secure, summe commoda, summe honesta secundum decentiam regis et honestatem regni et gentis, quo felicitate humana plenius perficiantur. Hec enim omnia oportet ponere et esse in summo, ut sufficiant toti regno et suis partibus secundum numerum earum et magnitudinem totius. Et propter hoc omnia, que dicta sunt superius in tractatu de prudentia et speciebus et partibus et officiis et actibus ipsius circa administrationem civitatum et communitatum informandam, hec eadem pertinent ad sapientiam regalem et cognitionem ipsius per excellentiam sui et in summo ad administrationem regni regaliter consumandam. Unde non oportet ea hic repetere per singula.*

⁶⁶² Ebd., Lib. 7, Cap. 2: *[...] virtutes regales non differunt a politicis aliis et administratoriis virtutibus (sicut dictum est) nisi magnitudine animi secundum excessum virtutis moralis in summo, in qua attenditur maior et minor virtus secundum affectum, qui potest intendi et remitti quantum ad habitum.*

⁶⁶³ Ebd., Lib. 7, Cap. 4: *Qui excessus secundum magnitudinem virtutis in singulis officiis et actibus virtutum predictarum constituit species differentes virtutum regaliū a virtutibus inferiorum administratorum et rectorum civitatum et quarumcumque communicationum politicarum. Unde de virtutibus regalibus specialiter secundum unamquamque virtutem politicam nunc est dicendum breviter, et primo de iustitia.*

Die *magnanimitas* ist die grundlegende Tugend, welche Könige von anderen Herrschern unterscheidet. Denn die überragende Größe der Aufgabe kann nur von einem entsprechend *magnus animus*⁶⁶⁴ bewältigt werden.⁶⁶⁵ Es ist sehr schwer, wie Engelbert am Ende des Kapitels betont, diese Tugend in vollkommener Weise zu besitzen:

„Und weil jede Tugend in der Mitte liegt, weil die Tugend die Beobachterin der Mitte ist, wie im fünften Buch der Ethik gesagt wird, ist die Mitte der königlichen Seelengröße der Gipfel, bis zu dem sie gemäß dem Hervorragenden der Tugend in Bezug auf alle Menschen vorgebracht werden kann. Daher ist es, gemäß dem Philosophen im vierten Buch der Ethik, schwer ein wirklich Seelengroßer zu sein, weil für einen solchen notwendig ist, gemäß der Tugend vollkommen und der Beste von allen zu sein.“⁶⁶⁶

Da diese Vollkommenheit (fast) nicht zu erreichen ist, führt Engelbert unter weiterer Hinzuziehung antiker Autoritäten (Seneca, Cicero) konkreter aus, was *magnanimitas* bedeute und wie man sie erreichen könne: Es seien zwei Dinge, welche vor allem mit ihr verbunden seien – Ruhe/Ausgeglichenheit (*tranquillitas*) und Sicherheit (*securitas*). Erstes verbindet er mit einer Unaufgeregtheit in Gefahr und Furcht, letzteres mit einer Selbstsicherheit und Genügsamkeit, die nichts begehrt und keinen Reichtümern nachjagt. Diese allgemeineren zu erlangenden Charaktereigenschaften werden durch einen umfassenden Verhaltenskatalog ergänzt, welcher zur *magnanimitas* hinführen soll, so dass man gegenüber den anderen Tugenden der Gerechtigkeit, der Stärke und der Mäßigung ein entsprechendes Verhalten einnehmen könne.⁶⁶⁷

Um diese drei Grundtugenden geht es nun in den folgenden Kapiteln (5-8). Zunächst wendet sich Engelbert der Gerechtigkeit zu. Er leitet deren Untertugenden aus den fünf möglichen Arten ab, Schlechtes zu tun oder ungerecht zu handeln: Gegen die Vernachlässigung (*negligentia*) die Sorge/Sorgfalt (*sollicitudo*); gegen den Betrug (*fraudentia*) die Richtigkeit des Urteils (*rectitudo iudicii*); gegen die Gewalt (*violentia*) die Größe der Macht (*magnitudo potentie*); gegen die Verleumdung und Rechtsverdrehung (*calumpnia*) die

⁶⁶⁴ Dies kann man kaum mit allen mitschwingenden Sinnebenen ins Deutsche übertragen: die übliche Übersetzung als ‚Seelengröße‘ mag in ihrer etwas poetischen Unbestimmtheit zumindest einen Eindruck der Bedeutungsbreite vermitteln.

⁶⁶⁵ Ebd., Lib. 7, Cap. 3: *Cum igitur virtutum regaliū differentia a ceterorum virtutibus politicis non sit nisi per magnitudinem sui secundum excessum virtutis in summo, - quia (sicut dictum est) solum maximum in virtute morali facit differentiam secundum speciem et non maius vel minus in eodem genere virtutis, - excessus autem virtutis in summo non est possibilis nisi magno animo capienti tantam virtutem, quia oportet habitum esse proportionatum habenti et e contrario, ideo talis habitus excessive virtutis in summo a magnitudine animi vocatur magnanimitas. Et hec est principalis et precipua virtus regalis, que solis regibus est propria tamquam sola faciens esse regem.*

⁶⁶⁶ Ebd., Lib. 7, Cap. 3: *Et quia omnis virtus est in medio, quia virtus est observatrix mediū (ut dicitur II. ethicorum), medium magnanimitatis regalis est summum, usque ad quod procedi potest secundum excessum virtutis respectu omnium hominum. Unde (secundum Philosophum III. ethicorum) difficile est vere esse magnanimum, quia talem necesse est esse perfectum secundum virtutem et optimum omnium.*

⁶⁶⁷ Ebd., Lib. 7, Cap. 4: *Hec est ergo descriptio proprietatum et morum magnanimi, secundum quod point Philosophus III. ethicorum et secundum quod Eustratius commentator assignat causas et rationes ipsarum. Ex hiis autem proprietatibus et moribus per consequentiam habet se magnanimus secundum excessum virtutis ad officia et actus iustitie et fortitudinis ac temperantie.*

Rechtschaffenheit der Rechtsprechung (*directio iustitie*); gegen die Grausamkeit (*truculentia*) die Freundlichkeit der Milde (*mansuetudo clementie*).⁶⁶⁸

Die *sollicitudo* des Königs oder Fürsten solle sich dabei darauf richten, Widerstände zu überwinden, um die durch Beratung als nützlich erkannten Dinge zu erreichen oder ins Werk zu setzen.⁶⁶⁹ Dabei solle man aber seine Kräfte nicht auf Dinge verschwenden, die außerhalb der eigenen Verfügungsgewalt lägen, die unmöglich oder unnütz seien.⁶⁷⁰ Vor allem seien die Dinge mit Sorgfalt zu verfolgen, über die er bereits in den vorherigen Kapiteln ausführlich gehandelt habe, nämlich „alle jene inneren und äußeren Güter, die das Glück des Königreiches und dessen Teile hervorbringen, bewahren und kräftigen, von denen oben im Traktat über die Klugheit ausreichend gesprochen wurde.“⁶⁷¹

Die Tugenden, welche im engeren Sinne mit dem Gerichtswesen zu tun haben, stehen im Mittelpunkt des neunten Kapitels: die Rechtmäßigkeit des Urteils und die Rechtschaffenheit der Rechtsprechung. Engelbert unterscheidet hier vier Arten, wie die Rechtmäßigkeit des Urteils untergraben werden kann,⁶⁷² diesen stellt er vier Mittel entgegen, für deren Erklärung er wiederum auf Zitate von Cicero und Seneca zurückgreift.⁶⁷³ Diese möglichen und vermutlich verbreiteten Probleme und Gefahren der Rechtsprechung und ihre Lösungen fasst er abschließend kurz zusammen.⁶⁷⁴

Im zehnten Kapitel wendet sich Engelbert dem Ausmaß der Macht (*potentia*) des Königs oder Fürsten zu. Hierbei fällt auf, dass Engelbert der Gewalt (*violentia*) die *potentia* entgegensetzt, welche die tatsächlich vorhandene Macht bezeichnet, etwas tun zu kön-

⁶⁶⁸ Ebd., Lib. 7, Cap. 5.

⁶⁶⁹ Ebd., Lib. 7, Cap. 6.

⁶⁷⁰ Ebd., Lib. 7, Cap. 7.

⁶⁷¹ Ebd., Lib. 7, Cap. 7: *omnia illa bona interiora et exteriora effectiva et conservativa et augmentativa felicitatis regni et partium eius, de quibus superius in tractatu de prudentia satis dictum est. Vgl. dazu auch unten Kapitel 3.2.3.*

⁶⁷² Ebd., Lib. 7, Cap. 9: *Notandum itaque, quod per fraudem iudicum vel alterius partis calumpniam violatur rectitudo iudicii quatuor modis, videlicet vel denegando parti iustitiam, vel differendo, vel pervertendo, vel indicatum non exsequendo.*

⁶⁷³ Ebd., Lib. 7, Cap. 9: *Primo, ut exhibitio iustitie sit omnibus eque prompta; unde Tullius in I. officiorum: Rectores, qui partem civium curant, partem negligunt inter cives seditiones et contra se odia inducunt. Secundo, ut sit continua et indilata; unde Seneca ad Lucilium: Ne dicas cras faciam, cum hodie possis [239] facere. Duplex enim donum est, quod fuerit tempore suo datum. Tertio, ut iuris interpretatio semper eadem sit et plana, non perversa; unde Iosephus: Malus index frequenter se ipsum interpretem iuris facit; Tullius in II. de republica: Semper ad simplex et ad verum respicere debet index, quia sine studio dissentienti vix etiam a peritissimis sententie proferuntur. Item Seneca in libro declamationum: Nullum verbum ambiguum est nec aliud intelligi debet ex verbo, quam quod significat vel quod sentit is, qui dicit: Cum vero ego aliud sensi, tu aliud accepisti obscure magis dictum videri potest quam ambigue. Ambigua enim verbi est natura, quod, qui diceret, duo vel plura dicere vellet. Nemo autem duo vel plura dicit, qui unum dicere intendit. Quarto, ut iuris executio ad sententiam sit immediata, quia sicut parum est iura condere nisi sint, qui iura condita tueantur, ita parum est iuris sententias ferre nisi sint, qui ipsas sententias exsequantur, unde Tullius de republica: Ius suum unicuique dicere, sed non reddere, non est beneficium minoribus impendere, sed iniustum, quod patitur unicuique, ad augmentum miserie inculcare.*

⁶⁷⁴ Ebd., Lib. 7, Cap. 9: *Unde magnanimitatem regis et principis decet, ut iustitie redditio omnibus sit communis et equa et continua et indilata et simplex ac plana et executioni statim mandata; quia ad magnanimum non pertinet, ut ei dominetur timor vel amor, propter quem iustitiam et iudicium velit petentibus denegare, vel ut ei dominetur accidia vel torpor, propter quod velit differre, vel ut ei dominetur ignorantia vel malitia, propter quam velit iustitiam pervertere, vel ut ei dominetur malivolentia vel impotentia, propter quam velit iustitie executionem negligere vel tardare.*

nen.⁶⁷⁵ Diese wird im Anschluss genauer definiert: die *potentia* des Königs oder Fürsten setze sich, so Engelbert, aus der Geistesgröße des Herrschers und aus den Dingen und Personen zusammen,⁶⁷⁶ welche ihm zur Ausübung seiner Macht zur Verfügung stünden, wie Berater und Freunde, Beamte und Helfer, Ländereien und Reichtum.⁶⁷⁷ Dabei seien die schon behandelten Tugenden der *prudentia* und der *iustitia* von höchster Bedeutung, um denjenigen, welche dem Königreich heimlich oder offen Schaden zufügen wollten, etwas entgegensetzen zu können.⁶⁷⁸ Dass für Engelbert königliche Herrschaft und andere mögliche Formen im Hinblick auf die *virtutes* nah beieinanderliegen, zeigt sich auch darin, wenn etwa die Bedeutung von Klugheit und Gerechtigkeit für die Stärke der Herrschaft von *rectores* und *principes* parallelisiert wird, oder wenn er mehrfach die Doppelformel *civitas vel regnum* verwendet.⁶⁷⁹

In den folgenden Kapiteln über die Tugend der Milde (*clementia*) folgt Engelbert Senecas *De clementia*, zitiert aber auch Exempel und Sinnsprüche von Ovid und Cicero. Im einleitenden Kapitel (VII,11) flechtet er ein Exempel über den milden Nero ein, welcher in den ersten fünf Jahren seiner Herrschaft an Milde und Frömmigkeit in Rom seinesgleichen gesucht habe.⁶⁸⁰ Seneca habe ihm die Schrift über die Milde gewidmet,

⁶⁷⁵ Die für den Fürsten entscheidende Grundlage seines Handelns ist also für Engelbert nicht die *potestas* als Amtsmacht oder gar die *auctoritas* als Ansehensmacht.

⁶⁷⁶ Ebd., Lib. 7, Cap. 10: *Unde notandum quod magnitudine potentie regalis consistit primo et principaliter in duobus, videlicet in magnitudine animi regalis tamquam in primo movente ut artifice et auctore, et in rebus et personis exterioribus tamquam organis et instrumentis exercende potestatis.*

⁶⁷⁷ Ebd., Lib. 7, Cap. 10: *Personarum vero, quibus mediantibus rex et princeps potentiam regalem et principalem exercet, sunt quatuor genera et differentie secundum status suos, videlicet consules et amici, auxiliarii et ministri, quorum alii deseruiunt regi ad civilia ut iudices et officiales, alii ad bellica ut duces et milites. Res vero consistunt in possessionibus terrarum multarum et magnarum et divitiis et pecuniis multis et magnis, de quibus superius in tractatu de prudentia dictum est.*

⁶⁷⁸ Ebd., Lib. 7, Cap. 10: *Ex predictis igitur recolligendo in summam breviter tenendum est, quod ad dilatandam et magnificandam et confortandam et confirmandam potentiam regalem vel principalem in ipso rege vel principe precipue requiruntur duo ante omnia, videlicet prudentia et iustitia; quod sic patet: Potentia enim regum et principum precipue necessaria est propter timorem contra excedentes et non recta volentes et agentes. Horum autem duo sunt genera. Alii enim occulte excedunt et latere volunt per astutiam in hiis, que non recte volunt et agunt. Alii vero excedunt publice nec volunt latere non recte volendo et agendo, sed per superbiam apparere. Occulti igitur et volentes latere necesse habent timere regis vel principis prudentiam, ne detegantur. Publici vero et apparenter non recte agentes necesse habent timere regis vel principis iustitiam, ne puniantur.*

⁶⁷⁹ Ebd., Lib. 7, Cap. 10: *Preterea quidquid est multiplicativum et dilatativum bonorum interiorum et exteriorum civitatis et regni, hoc facit magis ad robur et potentiam civitatis et regni; quod autem est magis acquisitivum et conservativum utilium et bonorum, magis facit ad multiplicationem et dilatationem. Prudentie autem est conquirere et comportare bona et utilia civitati et regno; iustitie vero est conservare. Ergo iste due virtutes magis faciunt ad multiplicationem et dilatationem bonorum civitatis et regni, et per consequens ad robur et potentiam rectorum et regum.*

⁶⁸⁰ Ebd., Lib. 7, Cap. 11: *Unde etiam Seneca fecit librum de clementia specialiter ad Neronem imperatorem; qui Nero sicut circa finem sui imperii fuit in omnibus vitiis turpissimus. Ita in principio per quinque annos fuerat virtuosissimus, sicut de ipso scribit historiographus, quod omnes principes Romani pietate et clementia impares fuerunt quinquennio Neronis. Unde etiam Seneca in libro de clementia narrat de Nerone, quod secundo anno imperii sui quadam die, cum sententiam capituli contra quosdam nobiles Romanos iudicio condemnandos in scriptis proferre deberet, – sicut mos erat Romanorum, quod de libero capite solus imperator in scriptis sententiam proferrebat. – Nero accipiens in manus sententiam proferendam cepit publice lacrimari dicens: ‚Utinam numquam litteras didicissem, quibus vitam hominum perdere debuissim.‘ KARL UBL: *Clementia* oder *severitas*. Historische Exempla über eine Paradoxie der Tugendlehre in den Fürstenspiegeln Engelberts von Admont und seiner Zeitgenossen, in: CHRISTINE REINLE / HARALD WINKEL (Hg.): *Historische Exempla in Fürstenspiegeln und Fürstenlehren*, Frankfurt am Main u.a. 2011, hier S. 27-28, weist in Zusammenhang mit der Diskussion der *clementia* auf die üblicherweise wichtige Bedeutung von Exempla hin. Sie sollen das rechte Maß zwischen Milde und Strenge veranschaulichen. Aus diesem Grund seien auch an*

welche eine „der höchsten königlichen Tugenden sei“,⁶⁸¹ welche aber durchaus neben der Gerechtigkeit und der Strenge existieren könne. Im Folgenden geht er dann der Frage nach, was überhaupt *clementia* sei (VII,12), wann es für einen König sinnvoll sei, diese Tugend anzuwenden (VII,13), und wie es sich mit dem vernünftigen und dem irrationalen Zorn verhalte (VII,14). Den Charakter der *clementia* beschreibt er zunächst als Zurückhaltung, Rachegeleüsten nachzugeben. Sie sei die „Milde des Höheren gegenüber dem Niedrigeren in den auszuführenden Strafen.“ Sie sei – und hier wird wie in allen Überlegungen über die rechte Ausführung der Tugenden auf die Mesotes-Lehre angespielt – die Tugend, welche die Mitte zwischen der Grausamkeit und der Nachgiebigkeit treffe.⁶⁸² Durch diese Definitionen wird auch deutlich, dass Engelbert in diesen Kapiteln über die königlich gesteigerte Variante der *temperantia* handelt. Das rechte Maß im Urteil sei auch ein entscheidender Unterschied zwischen dem König, welcher streng aber gerecht sei, und dem Tyrannen, welcher sich an Grausamkeiten erfreue.⁶⁸³ Man müsse immer bedenken, dass die Strafe dazu diene, die Verurteilten zu bessern, den anderen ein Beispiel zu geben und für die zukünftige Sicherheit zu sorgen. Diese drei Elemente gelte es zu beachten, wenn man die rechte Mitte zwischen Nachlässigkeit und Grausamkeit finden wolle.⁶⁸⁴

dieser Stelle im Fürstenspiegel *Exempla* verwendet worden, von denen Engelbert im übrigen Text – aufgrund des „Wissenschaftscharakter[s] der Ethik“ – eher zurückhaltend Gebrauch mache.

⁶⁸¹ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 7, Cap. 11: *De clementia itaque videndum, quid sit et circa que sit et quomodo possit in rege vel principe simul stare cum iustitia et severitate, et ex qua causa et ratione laudetur clementia in regibus et principibus tamquam una de summis virtutibus regalibus, et que propter sui excellentiam attribuitur quasi solis imperatoribus, quos proprie vocamus clementes.* Vgl. dazu HOHLSTEIN, *Clemens Princeps* 2007, der für eine ähnliche Deutung des Fürstenspiegels des Michael von Prag plädiert, welcher der *clementia* einen prominenten Platz innerhalb der vier Kardinaltugenden zuweist. Auch dieser Fürstenspiegel bezieht sich sehr stark auf Senecas *De clementia*. Gewisse Parallelen in der Argumentation und den Schlussfolgerungen sind deshalb zu erkennen. Die prominente Position der *temperantia* (und damit der *clementia*) als zweiter Kardinaltugend nach der *prudentia* noch vor der *iustitia* und *fortitudo* bleibt dennoch ein Alleinstellungsmerkmal des Textes des Michael von Prag.

⁶⁸² Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 7, Cap. 12: *Clementia itaque (sicut dicit Seneca in II. libro de clementia) est temperant animi in potestate et voluntate ulciscendi, vel sic: Clementia est lenitas superioris ad inferiorem in penis exigendis. Ex hoc itaque patet, quod officium clementie versatur circa moderationem vindictarum et penarum, et propter hoc virtus clementie tenet medium inter crudelitatem et remissionem; quia remissus dicitur, qui parcat omnibus et in omnibus, crudelis vero, qui nulli parcat et in nullo.* UBL, *Clementia* 2011, hier S. 35, verweist auf Unterschiede in der Konzeption von *clementia* im Vergleich zum *Speculum virtutum* Engelberts. Dort stehe die *severitas* am Platz zwischen Grausamkeit und Nachsicht. Dieses Beispiel kann auch als Einsicht in die Tatsache gedeutet werden, dass das Treffen der Mitte einer Tugend nur schwer gelingt. *Severitas* und *clementia* erscheinen so als zwei Seiten einer Medaille. Letztlich bleibt die Schlussfolgerung aber die gleiche: im Zweifelsfall solle man eher der *clementia* zuneigen.

⁶⁸³ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 7, Cap. 12: *Unde ipse [Seneca, M.Z.] ponit circa punitiones differentiam inter regem et tyrannum, dicens, quod reges severi sunt ex causa et necessitate, tyranni vero seviunt voluptate, quia usus frequens puniendi crudelitatem vertit eis in voluptatem.*

⁶⁸⁴ Ebd., Lib. 7, Cap. 12: *Ad videndum ergo qualiter clementia teneat medium inter remissionem et crudelitatem, notandum est, quia (sicut dicit Seneca predicto libro II. de clementia) in delictis et iniuriis vindicandis aut puniendis lex respicit et intendit ad tria, scilicet ad emendationem delinquentis, et ad exemplum aliorum, et ad securitatem in futurum. Si ergo rex vel princeps in puniendo et vindicando ista tria observabit, tunc inter remissionem et crudelitatem medium tenebit.*

Doch die Milde hat auch unmittelbaren Nutzen für den König sowie die Dauer und die Stabilität seiner Herrschaft. Dies fasst Engelbert in vier Punkten zusammen, welche er im folgenden Kapitel mit einschlägigen Stellen aus *De clementia* und *De officiis* illustriert.⁶⁸⁵ Eng mit der Tugend der Milde hängt auch die Emotion des Herrscherzorns zusammen. Deshalb befasst sich Engelbert im abschließenden Kapitel dieses Sinnabschnitts mit der *ira rationabili vel irrationabili*. Der begründete und gemäßigte Zorn könne – wenn er auch keine Tugend sei – doch nützlich und lobenswert sein, da er die Untertanen dazu anhalte, den Fürsten zu fürchten und deshalb die Gesetze einzuhalten. Der unbegründete Zorn dagegen sei für die Herrschaft schädlich, da er den Ruf des Herrschers beschädige, vor allem aber weil er die Sinne verwirre, so dass eine kluge, gerechte und maßvolle Regierung nicht mehr möglich sei.

Nach diesen stärker auf die Person des Herrschers zielenden Überlegungen wendet sich Engelbert nun über die Frage der Haltung zur *religio* der Erziehung der Thronfolger und im Anschluss daran dem Umgang mit Geld sowie dem Problem der Repräsentation zu. Damit werden also Bereiche königlicher Herrschaft thematisiert, die eher nach außen gerichtet sind, auch wenn sie – im Sinne einer Tugend verstanden – letztlich auch auf die richtige innere Haltung des Herrschers zu diesen Fragen zielen.

Religion und Glaube spielten im Fürstenspiegel bislang nur eine geringe Rolle. In den folgenden vier Kapiteln des siebten Buches diskutiert Engelbert jedoch die Tugend der *religio* für die Herrschaft sehr ausführlich.⁶⁸⁶ Das Religiöse wird von Engelbert zunächst weniger auf innerliche Frömmigkeit und Glaubenseifer hin entworfen, es kommt ihm vielmehr ein funktionaler Charakter zu: „Zuerst sprechen wir daher über die religiöse Verehrung (*religio*) des Königs oder Fürsten gegenüber Gott, was sie sei und auf welche Weise und aus welchem Grund sie den Fürsten angemessen und notwendig sei und in welchen Pflichten (*officia*) und Handlungen sie besteht.“⁶⁸⁷ Zur Definition des Religiösen zieht Engelbert verschiedene Autoren (Cicero, Gilbert von Poitiers, Augustinus, Isidor)

⁶⁸⁵ So argumentiert er, dass *clementia* erstens *quia decet principes pre aliis virtutibus tamquam proprie appropriata principibus et regalibus titulis principaliter ascripta*; zweitens *quia virtus clementie in principe omnes communiter respicit et communiter omnibus prodest*; drittens *quia facit principem securum*, und viertens *quia facit principem in se tranquillum et quo ad alios reddit serenum*. Ebd., Lib. 7, Cap. 13.

⁶⁸⁶ Vgl. dazu UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 78 und S. 131. Wie schon die ältere Forschung – er verweist hier etwa auf BERGES, Fürstenspiegel 1938, S. 122: „Engelbert spricht ganz unschuldig von der Gottesverehrung und ihrer politischen Bedeutung wie ein antiker ‚Heide‘ [...] – vertritt auch Ubl (S. 78) die Position, dass Engelbert „die Pflichten der Gottesverehrung [...] ohne Bezugnahme auf den christlichen Glauben“ entwerfe und dies mit „Zitaten antiker Dichter und Philosophen“ belege und sich so ganz auf naturrechtliche Überlegungen zurückziehe. Die Religion sei (S. 131) nur dazu da „um die Herrschaft eines Fürsten abzusichern“, da „in allen Gemeinschaften die Religion der Stabilisierung von Herrschaft dient.“

⁶⁸⁷ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 7, Cap. 15: *Primo, igitur dicamus de religione regis vel principis ad deum, quid sit et qualiter et ex qua ratione principibus congrua et necessaria sit et in quibus officiis et actibus consistit.*

heran. Die *religio* sei demnach die Ausführung der Gott geschuldeten Dienste und Zeremonien (Cicero), die Richtigkeit des geschuldeten Ziels in den Handlungen der Pflichten, zu denen der Geist durch Gott gut eingerichtet worden ist (Gilbert von Poitiers), die Tugend, durch welche die Seele sich dem einen Gott wiedervereinige, von dem sie sündig fortgerissen wurde (Augustinus und ähnlich auch Isidor).⁶⁸⁸ Festzuhalten ist hier: Mit Ausnahme Ciceros sind nicht nur die hier zitierten Autoren christlich, auch die zitierten Argumente entstammen eindeutig einem christlichen Zusammenhang.

Nach diesen recht allgemeinen Einleitungsworten, wendet sich Engelbert in den folgenden drei Kapiteln der Frage nach der Funktion der *religio* für die Fürsten zu und nennt drei Gründe, weshalb diese notwendig sei: „erstens aufgrund der ursprünglichen Beschaffenheit der menschlichen Natur; zweitens aufgrund der allgemeinen Bestimmung und dem Zustand des Gemeinwesens (*res publica*); drittens aufgrund der allgemeinen Vorsehung und dem Ziel aller.“⁶⁸⁹ Zunächst begründet Engelbert die Hinwendung zur Religion mit dem Drang eines jeden Wesens zur Vollkommenheit, welche im Ursprung des Seins liege, also bei Gott. Hier geht er von Überlegungen der antiken Philosophen aus, verschränkt diese aber mit Argumenten christlicher Autoren der Spätantike wie Augustinus oder Johannes von Damaskus.⁶⁹⁰ Eine charakteristische Formulierung für diese Art der Argumentation und die Quintessenz der Begründung für den ersten Punkt ist der Schlussabsatz von VII,16:

⁶⁸⁸ Ebd., Lib. 7, Cap. 15: *Religio secundum Tullium est virtus divinitati cultum debitum tribuens et eius curam gerens ceremoniasque ei offerens. Gilbertus Porretanus in sua summa de trinitate circa principium diffinit religionem dicens, quod religio est debiti finis rectitudo in agendis officiis, ad que mens bene ordinata deo et proximo obligatur. Augustinus vero in libro de quantitate anime circa finem dicit, quod religio est virtus, qua anima uni deo, a quo se peccato quasi abruperat, reconciliando religat. Unde etiam secundum Isidorum religio dicitur a religando, quia est virtus, que hominem ignorantia et peccato a deo separatum fide et sanctitate deo religat et reünigat.*

⁶⁸⁹ Ebd., Lib. 7, Cap. 16: *primo ex originali conditione humane nature; secundo ex generali diffinitione et statu rei publice; tertio ex universali omnium providentia et fine.*

⁶⁹⁰ Ebd., Lib. 7, Cap. 16: *Ergo manifestum est, quod naturale est homini cognoscere deum esse tamquam primum principium et appetitum naturali tendere in ipsum tamquam in finem ultimum; et hoc est, quod dicit Damascenus, quod naturaliter insitum est omni homini cognoscere deum esse.* Dieses Zitat hat er wohl aus der *Summa Theologica* Ia,2,1 übernommen: [...] *sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui: omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta* [...].

„Weil es dem Menschen natürlich ist, zu erkennen, dass Gott gleichsam das erste Prinzip von allem ist, und Gott anzustreben, gleichsam das Ziel und das Beste von allem ist, folgt daraus die Notwendigkeit, dass der Gottesdienst und die Tugend der Gottesverehrung (*religio*), die das Gewissen (*conscientia*) des Menschen hinführen und verpflichten Gott zu verehren, allen natürlich und eingewurzelt innewohnt. Deshalb beweisen Cicero im Buch ‚De Republica‘ und Augustinus im vierten Buch von ‚De civitate Dei‘, dass es dem natürlichen Gesetz entspricht (*sit de iure naturali*), Gott zu verehren und dem göttlichen Wesen die heiligen Rituale zu erfüllen und darzubringen (*cerimonias solvere et offerre*). Aber jede politische Herrschaft (*principatus politicus*) ist insoweit richtiger und gerader (*directior*), insoweit sie sich mehr der Nachahmung der natürlichen Regierung des Menschen und der ersten Gemeinschaft der Menschen nähert, die jedenfalls von der Natur ist (wie im ersten Buch der ‚Politik‘ gesagt wird). Also ist jede politische Herrschaft am richtigsten und geradesten in dem, dass sie zuerst und vor allem auf die Dinge bedacht sei, die sich auf Gott und auf den Gottesdienst erstrecken, die im Dienst der religiösen Tugend gepflegt und durchgeführt werden.“⁶⁹¹

Im Hinblick auf die verwendeten Begriffe erscheint das siebzehnte Kapitel in Buch VIIIn am aufschlussreichsten für die Frage nach der Bedeutung von *religio* für jede Herrschaft. Die häufige Verwendung von *civitas* und *res publica* erklärt sich zum Teil durch die Zitate, Paraphrasen und Diskussionen von Augustinus und Cicero. Auch hier verbindet Engelbert antike und frühchristliche Philosophie. Auch deshalb kann man nicht davon sprechen, dass er hier „ohne Bezugnahme auf den christlichen Glauben“ argumentiert.⁶⁹² Zwar geht er zunächst davon aus, dass die Religion für jede Gemeinschaft von großer Bedeutung ist, letztlich macht aber erst die Verehrung der „wahren Religion“ es möglich, von einer *res publica*⁶⁹³ oder einem wahren *regnum* oder *imperium* zu sprechen:

⁶⁹¹ Ebd., Lib. 7, Cap. 16: *Cum igitur naturale sit homini cognoscere deum esse tamquam primum principium omnium et deum appetere tamquam finem et optimum omnium, ex hoc consequitur de necessitate, quod cultus dei et virtus religionis inducens et obligans conscientiam hominis ad deum colendum naturaliter et radicaliter inest omnibus. Unde Tullius in libro de republica et Augustinus III. libro de civitate dei probant, quod deum colere et ceremonias divinitati solvere et offerre sit de iure naturali. Sed omnis principatus politicus in tantum rector et directior est, in quantum magis accedit ad imitationem naturalis regiminis hominis et prime communitatis hominum, que utique est a natura (ut dicitur in principio politicorum). Ergo omnis principatus politicus rectissimus et directissimus est in eo, quod sit primo et principaliter studiosus eorum, que pertinent ad deum et ad cultum divinum, que curantur et peraguntur officio virtutis religionis.*

⁶⁹² UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 78. Siehe oben FN 686.

⁶⁹³ Für Engelbert beinhaltet schon der Begriff der *res publica* ein christliches Element. Dies zeigt die folgende Passage, in der er von einer Definition Ciceros in *De res publica* ausgeht, diese um eine christliche Dimension (den nicht anders kann die *vera religio* und der *cultus verus veri Dei* verstanden werden) ergänzt und diese Schlussfolgerung mit Augustinus begründet. Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 7, Cap. 17: *Secundo patet hoc idem ex generali diffinitione et constitutione et statu rei publice, sicut hoc probat Augustinus III. libro de civitate dei ex diffinitione rei publice, quam point Tullius in libro de re publica. Dicit enim ibi, quod res publica est res et multitudo populi consensu divini et humani iuris in unum civiliter congregata. Si ergo hec diffinitio constituit corpus rei publice et conservat statum eius, tunc necesse est tamdiu dici et esse in veritate aliquam communitatem rem publicam, quamdiu conservantur in ipsa iura divina et humana; in quibus utique divina iura priora et digniora et utiliora sive magis necessaria sunt humanis. Hec autem iura divina consistunt in hiis, que pertinent ad cultum dei et ad ritum vere religionis, que est cultus verus veri dei. Ergo constitutio vera et firma et status verus et firmus rei publice vel cuiuscumque politice communitatis tamdiu consistit, quamdiu et in quantum observat virtutem et cultum vere religionis. Et ex hoc probat Augustinus predicto libro III. de civitate dei, quod apud Romanos, quamdiu adhuc colebant ydola, nequaquam potuit esse vel dici res publica, et per consequens nec verum imperium aut regnum et maxime Romanum imperium vel regnum, quod utique iuris divini et humani debuit omnibus regnis mundi esse summa et prima auctoritas et exemplum.*

„Aus dem Grund ist auch entsprechend klar, dass – wenn sich Königreiche oder Herrschaften (*principatus*) von der Vorschrift der wahren Gottesverehrung (*a ritu vere religionis*) abwenden, besonders nachdem sie die wahre Gottesverehrung, welche allein der christliche Glaube ist, einmal empfangen hatten – bei solchen Völkern oder Königen oder Fürsten in keiner Weise eine wahre Republik, ein Königreich oder eine Herrschaft gemäß der Gerechtigkeit (*de iustitia*) sein kann. Dies wird aber aus dem Grund umso deutlicher, weil der Philosoph im siebten Buch der ‚Politik‘ sagt, dass es nötig ist, obwohl es sechs unverzichtbare (*integrales*) Bestandteile gebe, ohne die die Stadt nicht bestehen könne, nämlich die Bauern oder Landarbeiter, die Handwerker, die Kaufleute, die Soldaten oder Kämpfenden, die Priester und die Fürsten, zuerst und für die [Dinge] Sorge zu tragen, welche sich auf jene und auf die göttlichen [Dinge] beziehen (*que ad eos pertinent et divina*).“⁶⁹⁴

Der dritte Grund, den Engelbert gibt, bezieht sich auf die göttliche Vorsehung, die alle Handlungen umfasse, „so wie das Meer alle Wasser“. Man könne ihr nicht entgehen und müsse sich ihr bzw. Gott unterwerfen, damit dieser alles zum Besseren voranbringe. „Diese Unterwerfung und Übertragung könne aber nicht gemacht werden außer durch die Tugend der Religion. Deshalb ist die Tugend der Religion für die Fürsten besonders notwendig und passend.“⁶⁹⁵

Am Ende des Sinnabschnitts über die Tugend der *religio* fasst Engelbert die sechs Pflichten zusammen, welche ein Herrscher ihr gegenüber habe: Erstens Gott zu dienen: innerlich „durch einen reinen Geist und ehrliche Hingabe“, äußerlich durch den Gottesdienst; zweitens die heiligen Menschen, Dinge und Riten zu ehren; drittens die weltlichen Dinge im Hinblick auf die Ewigkeit hin zu ordnen und sie nicht um ihrer selbst willen anzustreben; viertens Gott die Dinge anzuvertrauen, die in der Macht des alleinigen Gottes liegen, und die Dinge, die in der Verfügungsmacht des Menschen liegen, selbst als Aufgabe anzunehmen; fünftens Gott nicht um ungerechte, nicht folgerichtige, ungehörige oder unnütze Dinge zu bitten; sechstens den Glauben oder das Vertrauen (*fides*) zwischen Gott und den Menschen zu bewahren.⁶⁹⁶ In diesem Kapitel argumentiert Engelbert wenig mit den Argumenten christlicher Autoren, sondern bringt ausschließ-

⁶⁹⁴ Ebd., Lib. 7, Cap. 17: *Ex hoc etiam consequenter patet, quod, si qua regna vel principatus a ritu vere religionis declinent, maxime postquam veram religionem, que est sola fides Christiana, semel recepissent, nullo modo apud tales populos vel reges vel principes vera res publica vel regnum vel principatus de iustitia esse possent. Hoc autem amplius patet ex eo, quod Philosophus dicit VII. politicorum, quod cum sex sint partes integrales, sine quibus civitas non potest consistere, videlicet rustici sive agricole et artifices et mercatores et milites seu pugnantes et sacerdotes et principes, primam et precipuam curam oportet habere de hiis, que ad eos pertinent et divina.*

⁶⁹⁵ Ebd., Lib. 7, Cap. 18: *Si enim oportet nos supponere et tenere ex philosophia et ex theologia, quod deus habet universalem providentiam et curam de omnibus in universalem finem sue iustitie et sapientie reducendis, particulares autem cause et providentie que ordinantur ad fines particulares, nullo modo recedunt nec deviant ab ordine universalis providentie in finem universalem, cum nihil subterfugiat divinam providentiam et intentionem finis universalis, cum universalis providentia et finis eius in se colligat et contineat omnes particulares causas et providentias et fines particulares, sicut mare omnes aquas, necesse est omnem agentem a proposito et vera ratione utentem in agendis omnes providentias et fines a se intentos submittere et committere providentie dei et voluntati ipsius, quam humanum consilium vel conatus nec potest subterfugere nec cassare aut etiam impedire, sed deo committendo vel submittendo potest in melius promovere. Hec autem submittio et commissio non fit nisi per virtutem religionis. Ergo virtus religionis maxime necessaria et congrua est principibus.*

⁶⁹⁶ Ebd., Lib. 7, Cap. 19.

lich Exempel, Belege und Argumente antiker Philosophen. Berücksichtigt man allerdings die vorausgegangenen Kapitel und auch Bemerkungen wie *etiam apud paganos et reges gentilium*, so wird deutlich, dass Engelbert vor christlichem Hintergrund argumentiert; auch wenn es in der Antike oder bei den ‚Heiden‘ bereits ähnliche Mechanismen der Gottesverehrung gab, so gelten diese für die *vera religio* umso mehr.

In den folgenden sieben Kapiteln 20-26 des Fürstenspiegels befasst sich Engelbert mit der Tugend der *pietas*, welche er als die Sorge um die Erziehung der Kinder definiert.⁶⁹⁷ Die Erziehung spielt bei den Königen und Fürsten, den Alleinherrschern, eine besonders wichtige Rolle, da die Verantwortung, mit Macht umzugehen, größte Anforderungen an die künftigen Herrscher stellt. Wenn sie dieser fast nicht erfüllbaren Aufgabe gerecht werden wollen, dann ist eine sorgfältige Erziehung unerlässlich, wie Engelbert gleich zu Beginn betont und dafür drei Gründe anführt.⁶⁹⁸ Die Söhne der Könige und Fürsten müssten erstens den Untertanen in den Tugenden des Körpers und Geistes überlegen sein, wie die Götter und Helden den übrigen Menschen. Dies aber könnten sie nur durch *natura*, *disciplina* und *studium* erreichen. Zweitens müssten die Söhne ihren Vorfahren gleichkommen und diese nachahmen, was sie ebenfalls nur durch *natura*, *disciplina* und *studium* erreichen könnten. Und drittens weil es notwendig sei, dass die nachfolgenden Kinder in den Königreichen und Fürstentümern Zeichen und Gründe dafür in sich tragen, dass man von ihnen die Hoffnung auf eine gute Herrschaft und Regierung haben könne.⁶⁹⁹

In den folgenden drei Kapiteln geht es detaillierter um die Erziehung der Kinder in den verschiedenen Lebensaltern oder um die Frage, wann das geeignete Alter sei, um Kinder zu bekommen. Hierbei schließt Engelbert eng an die Erziehungskapitel aus der *Politik* des Aristoteles an.⁷⁰⁰ Davon ausgehend entwickelt er recht ausführliche Ratschläge für die Ernährung, die Entwicklung der Beweglichkeit und die Kleidung der Kinder, sowie zur allgemeinen Erziehung, damit sie zu wohlgestalteten und kampftüchtigen Erwachsenen werden mögen. So sollen sie bereits in ihren Spielen auf das Leben als Adeli-

⁶⁹⁷ Ebd., Lib. 7, Cap. 20: *Pietas est virtus, per quam iuxta nature debitum et rationis iudicium cura necessaria liberorum educationibus adhibetur.*

⁶⁹⁸ Ebd., Lib. 7, Cap. 20: *Maxime autem necessaria est disciplina recte educationis liberis et filiis regum et principum propter tres causas.*

⁶⁹⁹ Ebd., Lib. 7, Cap. 20: *Maxime autem necessaria est disciplina rectae educationis liberis et filiis regum et principum, quos convenit et oportet habere manifestam excellentiam secundum virtutes corporis et anime respectu subditorum in tantum, in quantum deos et heroes differre ab hominibus estimamus. Hanc autem excellentiam adquirunt per tria, scilicet per naturam et disciplinam et studium. Secundo, quia decens est et vere progeniture signum in filiis et liberis similitudo et imitatio progenitorum quantum ad naturam et disciplinam et studium. Quod patet ex eo, quia tales liberos et filios imitatores suorum progenitorum vocamus generosos, exorbitantes vero a natura et disciplina et studio ac moribus progenitorum vocamus degeneres et abiectos. Tertio, quia expedit et necessarium est successuros in regnum et principatum regum et principum liberos in se preferre signa et causas, unde de ipsis spes boni principatus et regiminis habeatur.*

⁷⁰⁰ Vor allem Aristoteles, *Politik* VII,16-17 (1334b-1337a).

ger und Kämpfer vorbereitet werden, sich nicht mit Dienern und anderen niedrig gestellten oder gar böswilligen Personen umgeben, da Kinder und Jugendliche dazu neigten, Verhaltensweisen nachzuahmen. Deshalb sollten sie bereits frühzeitig nur mit edlen und freien (Vor)Bildern und Erzählungen in Kontakt kommen.⁷⁰¹ In der Jugendzeit gehe es vor allem darum, die dann besonders ausgeprägten sinnlichen Leidenschaften des Körpers (Essen, Trinken, Geschlechtsverkehr) in den Griff zu bekommen und gleichzeitig die Kräfte des Verstandes durch Bildung zu schulen.⁷⁰² Im Übrigen – so bemerkt er fast nebenbei – unterscheide sich dieser Bereich der Erziehung der Königs-kinder und der Kinder der sonstigen Herrschenden nur durch die *magnitudo* und *nobilitas* voneinander.⁷⁰³ Dies ist wiederum ein Hinweis auf die oben herausgearbeitete These, dass die Differenzen zwischen den Königstugenden und den Tugenden der anderen Herrscher nur in den Besonderheiten der Herrschaft (alleinige Verantwortung des Herrschers und Größe des Herrschaftsgebietes und der Zahl der Untertanen) nicht in einer grundlegenden Verschiedenheit liegen.⁷⁰⁴ In die gleiche Richtung gehen auch die an dieser Stelle genannten besonderen Erziehungsmaßnahmen für die Kinder der Könige und Fürsten. Diese sollen möglichst früh einen Einblick in alle Bereiche des *regimen* erhalten, so sollten an den Beratungen teilnehmen, Verhandlungen im Auftrag des Gemeinwesens durchführen, Rechtstexte, Gewohnheiten, Verträge und Geschichtswerke ihres Reiches lesen und kennenlernen.⁷⁰⁵

In der letzten größeren Sinneinheit wendet sich Engelbert in den Kapiteln VII,27-31 den Tugenden zu, die in Zusammenhang mit den Finanzen einer Herrschaft stehen. In diesem diffizilen Bereich der Regierungspraxis liegen für jeden Herrscher viele Gefahren: Die Versuchung mag gerade im Umgang mit Geld groß sein, sich dem Privatwohl zuzuwenden und das Gemeinwohl zu vernachlässigen, gleichzeitig gibt es aber auch eine Verpflichtung des Herrschers Einkommen zu generieren, um dies im Interesse des Gemeinwohls auszugeben, etwa zur Repräsentation, für die Infrastruktur oder die Verteidigung des Gemeinwesens. Um für die im Einzelfall schwierige Differenzierung zwischen

⁷⁰¹ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 7, Cap. 23.

⁷⁰² Ebd., Lib. 7, Cap. 24 und 25. In Kapitel 25 nähert Engelbert sich wieder stärker der aristotelischen Vorlage an, indem er weitgehend den Schwerpunkten der Erziehung folgt, welche im achten Buch der *Politik* entwickelt werden.

⁷⁰³ Ebd., Lib. 7, Cap. 25: *Hoc igitur quantum ad presentem intentionem dici et teneri potest, quod, cum principatus regalis partim sit politicus, partim transcendens principatum politicum secundum magnitudinem et nobilitatem (ut supra dictum est) propter hoc eruditio inuenum regaliū et aliorum politicorum partim est communis utrisque, partim illa transcendit istam. Et propter hoc per consequens studia et ingenia et actiones et exercitia illorum et istorum partim sunt communia sicut predicta quatuor, videlicet literatura et ars scribendi et legendi, et luctativa et musica.*

⁷⁰⁴ UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 78 weist mit Recht darauf hin, dass im Kapitel über die Erziehung der Thronfolger eine „Ausklammerung christlichen Gedankenguts“ auffällig sei. Ubl betont in Bezug auf die Erziehung die Differenzen und lässt die hier herausgearbeiteten Gemeinsamkeiten außer Acht.

⁷⁰⁵ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 7, Cap. 26.

Privatwohl und Allgemeinwohl eine Leitschnur geben zu können, diskutiert Engelbert zunächst allgemeine Überlegungen über den richtigen Umgang mit Geld, ehe er sich den Tugenden der *liberalitas*, der *munificentia* und der *magnificentia* zuwendet. Dabei wird die besondere Gefahr, durch die Nichtbeachtung solcher Tugenden in einer besonders mächtigen Position zu einem *tyrannus vel malus princeps* zu werden, explizit thematisiert.⁷⁰⁶ Im abschließenden Kapitel über das Verteilen von Almosen zeigt sich exemplarisch die Vermischung verschiedener Argumentationsstränge: So sei es nach dem natürlichen Recht, nach der göttlichen Einrichtung der Welt sowie aus Überlegungen zur Herrschaftspraxis und zum Ziel von Herrschaft heraus geboten, Almosen zu geben. Diese allgemeinen Überlegungen werden explizit christlich grundiert, indem resümierend auf das Christuswort (Apg. 20,35) ‚Geben ist seliger denn nehmen‘ verwiesen wird.⁷⁰⁷

Abschließend ist für die besondere Perspektive auf das Königtum das 32. Kapitel des siebten Buches von Interesse. Es geht dort um die *serenitas*⁷⁰⁸, die Engelbert als Ehrenbezeichnung (‚Durchlaucht‘) für die besondere Stellung der Könige einführt. Dabei ist zu beachten, dass diese nicht jedem *rex vel princeps* zukomme, denn:

⁷⁰⁶ Ebd., Lib. 7, Cap. 27: *Circa acceptionem itaque considerantur due extremitates quantum ad principes et ad magnos, una per defectum que est gratuite oblata non recipere, que differentia, licet sit rara, est tamen nociva; quia (sicut dicit Philosophus V. ethicorum) non est possibile neque facile omnibus dare nichil volentem ab aliquo accipere. Alia est extremitas per excessum, que est etiam non oblata ab invitis rapere. Et quando hoc fit in parvis rebus, tunc appellatur cupiditas turpis lucri, que tamen non pertinet ad principes et ad magnos, sed ad humiles personas. Si autem fit in magnis rebus, quod soli magni et potentes facere possunt, sicut sunt spoliaciones divitum et mercatorum et desolationes civitatum et depredationes sacrorum, talis cupiditas rapiendi est propria tyrannorum et malorum principum. Utrumque autem predictorum est contrarium liberalitati.* Menschen, die nicht in einer solchen Position sind, in diesem Fall als ‚niedrige Personen‘ bezeichnet, kommen gar nicht in eine solche Situation, in der sie die entsprechenden Tugenden benutzen oder ausbilden können – bestenfalls kann dies nur auf einem deutlich geringeren Niveau der Fall sein. Aus dem Grund können diese Tugenden auch nur Alleinherrscher betreffen und müssen von diesen gelernt und durch Anwendung ausgebildet werden.

⁷⁰⁷ Ebd., Lib. 7, Cap. 31: *Primo, quia hoc exigitur ex debito humanitatis, quia de iure naturali est indigentibus misereri et subvenire. Unde et apud paganos opprobrium est transeunti hospitalitatem negare et pauperi et egenti non tribuere, quod quis potest. Et apud Sarracenos sunt xenodochia et hospitalia ad usum peregrinorum et pauperum. Secundo, quia iustum est ex instituto divinitatis, quo sicut omnia inferiora gubernat et conservat per media, que immediate accipiunt ab ipso ad hoc, ut dent inferioribus sua dona, ita principes et divites ad hoc immediate accipiunt a deo, ut tribuant inferioribus. Unde est una de abusionibus mundi, divitem esse sine elemosina, et est ita prodigiosum et monstruosum quasi mare non refluat ex se fontes, et quasi nubes sint continue sine pluvia, unde deficeret tota terra. Tertio, quia condecet et exornat in principibus titulum dignitatis. Principibus enim inter homines adtribuimus precipue felicitatem et beatitudinem huius mundi. Beatitudinis autem perfectio est, bona sua communicare. Unde dicitur, quod beator est dans quam accipiens.* Auch hier steht das religiöse, christliche Element nicht im Vordergrund, es bleibt jedoch spürbar. Dies umso mehr, da an dieser Stelle die einzigen Okkurrenzen von *beatitudo* stehen. Gleichzeitig ist hier auf der sprachlichen Ebene zu beobachten, wie das Bibelzitat über die Schritte *felicitas – beatitudo – beatus* in die Argumentation eingebaut wird.

⁷⁰⁸ Auch *serenitas* ist schlecht ins Deutsche zu übertragen: Helligkeit, Glanz, Schönheit, das Erleuchtet-sein (auch der Titel ‚Durchlaucht‘) sind Bedeutungsschichten, mit denen im gesamten Kapitel auch metaphorisch gespielt wird.

„der den Fürsten und Königen zugesprochene Glanz ist keine Tugend, sondern ein Titel und eine Wirkung der höchsten königlichen Tugenden, der Freude der Dankbarkeit und die Verehrung des Lobpreises in den Untergebenen aus der Wohltat des Genusses derselben Tugenden anzeigt.“⁷⁰⁹

Dem König wird also keine besondere Würde zugeschrieben oder gar verliehen, sondern ihm wird ein Ideal als Ziel vor Augen geführt.⁷¹⁰ Er ist darauf verpflichtet, den königlichen Tugenden nachzustreben. Wenn es ihm gelingt, diese vollkommen oder – eingedenk der Mahnung Engelberts, dass es vollkommene Menschen nicht gebe – sehr weitgehend auszubilden, dann dürfe er sich an dieser Form des Dankes erfreuen, da er auf diese Weise die *felicitas* seiner Untergebenen angemessen gefördert habe.

Die Kapitel über die *virtutes regales* dienten dazu, konkrete Beispiele für die Tugenden zu geben, die Alleinherrscher ausbilden müssen. Auf diese Weise sollten sie nicht nur zu einer möglichst guten Regierung führen, das Streben nach diesen Tugenden machte es auch weniger wahrscheinlich, dass ein Herrscher zu einem Tyrannen wird. Denn die Gefahr, dass es zu einer solchen verderbten Herrschaft kommt, ist bei einem Einzelnen besonders groß. In den letzten drei Kapiteln des Fürstenspiegels wendet sich Engelbert deshalb ausführlich der Tyrannei zu. Die Kapitel VII,33-35 bilden dabei nicht nur den Abschluss des siebten Buches und des gesamten Fürstenspiegels, die stete Engführung von *tyrannus* und *rex vel princeps* sowie der detaillierte Vergleich zwischen beiden legen es durch ihre exponierte Position und ihren resümierenden Charakter nahe, dass sie einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis des gesamten Textes bieten. In der konkreten inhaltlichen Ausgestaltung dieser Kapitel stützt sich Engelbert auf längere Passagen, die er der ‚Politik‘ entnommen hat.⁷¹¹

Im ersten der drei Abschlusskapitel zählt Engelbert in einem achtzehn Punkte umfassenden Katalog die Maßnahmen auf, welche Tyrannen ergreifen, um ihre Herrschaft

⁷⁰⁹ Ebd., Lib. 7, Cap. 32: [...] *serenitas principibus et regibus attributa non est virtus, sed titulus et effectus summarum virtutum regalium, indicans congratulationis gaudium et glorificationis obsequium in subditis ex beneficio perfruitionis ipsarum virtutum.*

⁷¹⁰ UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 80, ist dagegen der Meinung, dass es „die differenzierte Tugendlehre des Aristoteles [ermöglichte], die besondere Würde und das besondere Ansehen des Königs herauszustellen.“ Gegen eine solche Deutung sprechen aber die im Verlauf dieses Kapitels herausgearbeiteten Hinweise, die generelle Skepsis gegenüber der Fähigkeit einzelner Menschen Vollkommenheit zu erreichen, die Ähnlichkeit zu anderen Herrschaftsformen und die Gleichsetzung von König und Fürst. Es erscheint deshalb plausibler, dass die hier in den Mittelpunkt gestellten Tugenden, im Sinne der praktischen Politikberatung – und zwar sowohl aus der Perspektive der Herrscher, wie aus der Perspektive der Untertanen – die Alleinherrscher einerseits Wege zeigen, in Situationen, die in der Ausübung ihrer Herrschaft vorkommen, Lösungen zu finden, indem sie die entsprechenden Tugenden anstreben. Gleichzeitig wird dadurch auch ein Ideal vermittelt, der wiederum von den Untertanen als Maßstab für gute Herrschaft angelegt werden kann. Ein weiteres Argument für die Plausibilität dieser These sind auch die abschließenden Kapitel über die Tyrannenherrschaft, die aus diesem Grund nicht zufällig den Schluss des gesamten Textes bilden.

⁷¹¹ Dies betont auch Ebd., S. 78-79, unter Verweis auf seine Vorarbeiten in UBL, Fürstenspiegel 1999, S. 513, wo er nachweist, dass Engelbert ein längeres, eigenhändiges Exzerpt zu Aristoteles, Politik V,11 (1313a,15-1315b,10), an dieser Stelle in *De regimine principum* übernommen hat.

zu sichern.⁷¹² Er macht dies mit dem Ziel, damit man unterscheiden könne, wer ein guter und wahrer Fürst und wer ein Tyrann sei.⁷¹³ Die Nähe zwischen beiden wird noch einmal durch den Hinweis betont, dass der Tyrann ein *malus sive corruptus rex* sei.⁷¹⁴ Die im darauf folgenden Kapitel behandelte *simulatio tyrannorum* adressiert die komplexeren Strategien, welche diese anwenden, um als gute Könige erscheinen zu können.⁷¹⁵

Der bei Aristoteles noch ausführlicher beschriebene Katalog an Handlungsweisen, die dazu beitragen sollen, dass ein Tyrann nicht als ein solcher wahrgenommen wird, erscheint bei Engelbert in Form einer fünfzehn Punkte umfassenden Liste. Die von ihm aufgezählten Punkte entsprechen weitgehend der Vorlage, alle antiken Exempel und die meisten detaillierteren Erklärungen der entsprechenden Handlungen werden jedoch getilgt. Engelbert fügt allerdings selbst ein Exemplum aus der jüngeren Vergangenheit ein, indem er eine Geschichte aus dem Leben Ludwigs des Heiligen erzählt, mit der er illustriert, warum es für Herrscher wichtig sei, immer bei klarem Verstande (*semper sobrius*) zu erscheinen.⁷¹⁶ Wichtiger ist aber die Zusammenfassung, in der er zwar Aspekte der aristotelischen Vorlage aufnimmt, dabei aber eigene Akzente setzt:

„[...] es ist dem Tyrannen angemessen, so zu handeln, dass er nicht als Tyrann erscheine, sondern als Hausverwalter (*oconomus*) und als königlicher Fürst, und dass er sich nicht um das Eigene, sondern um das Gemeinsame kümmere, und dass er durch seine Gunst die Mittleren an Geld und Ehre fördere, nicht aber die Herausragenden in diesen Dingen. So nämlich wird jedenfalls die Alleinherrschaft der Tyrannei (*monarchia tyrannidis*) besonders geschützt werden und lange bestehen, solange er die Taten und Aufgaben (*opera et officia*) des wahren Königs und Fürsten vortäuscht.“⁷¹⁷

In diesem Kapitel wird eine komplexere Perspektive auf die Alleinherrschaft eingenommen. Tyrannen wird eine Handlungsanweisung gegeben, wie sie ihre Herrschaft

⁷¹² Gestaltet nach Ebd. V,11 (1313a,30-1314a,30). Dabei übernimmt Engelbert die konkreten historischen Beispiele tyrannischer Herrschaft nicht (Persien, Ägypten, Syrakus etc.), die Aristoteles noch zur Illustration seiner Thesen eingeflochten hat. Auf diese Weise entrückt er sie der antiken Welt und macht sie leichter auf seine Zeit übertragbar. Auch die Systematisierung durch die Aufzählung unterstreicht den Charakter eines situationsübergreifenden Kriterienkatalogs tyrannischer Herrschaft. Gerade durch die Umkehrung der Perspektive und die Hinzunahme eines detaillierten Blicks auf die Handlungsstrategien tyrannischer Herrschaft wird der ambivalente Charakter des Fürstenspiegels unterstrichen, auf den GRABNICK, Ratgeber 2004, S. 332-334, hingewiesen hat (Konstruktion eines Herrscherhabitus vs. Konstruktion einer Erwartungshaltung und von Beurteilungskriterien herrscherlichen Handelns).

⁷¹³ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 7, Cap. 33: [...] *dicendum est ultimo de differentia et discretione inter regem et tyrannum, ut ex hiis cognitis et notatis de facili videatur, quis et quando sit aliquis verus et bonus princeps vel tyrannus.*

⁷¹⁴ Ebd., Lib. 7, Cap. 33.

⁷¹⁵ Dieses Kapitel bezieht sich auf Aristoteles, Politik V,11 (1314a,30-1315b,10).

⁷¹⁶ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 7, Cap. 34: *Nona, ut vel sit vel videatur sobrius semper, neque enim facile invasibilis neque facile contemptibilis, qui sobrius manet. Unde narratur de sancto Ludwico rege Francie, quia, cum persuaderetur ei a medicis bibere fortius vinum propter suum infirmum stomachum, respondit: Decentius esse regem habere infirmum stomachum quam caput ebrium.*

⁷¹⁷ Ebd., Lib. 7, Cap. 34: [...] *oportet tyrannum facere, ut non videatur tyrannus, sed oconomicus et regalis princeps et quod non curet propria, sed communia, et quod favore prosequatur mediocres in pecunia et honore, non autem excellentes in hiis. Sic enim salvabitur maxime et durabit utique monarchia tyrannidis, quamdiu simulat opera et officia veri regis et principis.*

langfristig sichern können, indem sie als gute Könige erscheinen, gleichzeitig führen solche Handlungen aber dazu, dass eine solche tyrannische Herrschaft nicht extrem ausfallen kann, auch wenn sie nichts mit der Herrschaft eines „wahren und guten Königs“ zu tun hat.⁷¹⁸ Hier wird die vorher etablierte Perspektive auf Herrschaft radikalisiert, indem sie konsequent von den Auswirkungen auf die Bevölkerung her gedacht wird und die tatsächliche moralische Vervollkommnung des Fürsten zugunsten einer stabilen und friedlichen Herrschaft außer Acht gelassen wird. Allerdings erscheint eine solche Sichtweise, welche für Macchiavellis *Il Principe* eine plausible Deutung wäre, in Engelberts Fürstenspiegel nur als ein Nebengleis,⁷¹⁹ das die Möglichkeit bietet, tyrannisches Verhalten einzudämmen.⁷²⁰

Im letzten Kapitel werden mit den Spaltungen (*seditionis*) und Aufständen (*insidia et insurrectionis*) zwei Ursachen für die Zerstörung tyrannischer Herrschaft angesprochen. In Caesar, Alexander und Dionysos werden drei Tyrannen exemplarisch genannt, welche durch ihr Verhalten die Herrschaft verloren haben. So hätten sie alles an Ruhm und Gewinn für sich behalten, die Würdenträger und die Großen gekränkt oder ehrabschneidende Körperstrafen über diese verhängt, weshalb diese nichts mehr zu verlieren gehabt und sich deshalb gegen den Tyrannen erhoben hätten.⁷²¹ Dieser Schlussab-

⁷¹⁸ Eine ähnliche Denkfigur findet sich auch schon an einer früheren Stelle im Text: Ebd., Lib. 3, Cap. 31: *Unde oportet principes et consules civitatis vel regni esse studiosos eorum, que pertinent ad deum et ad cultum divinum ut propitiatur factis et eventibus hominum; et propter hoc dicit Philosophus V. Politicorum, quod non solum regibus expedit, sed etiam tyrannis est pro cautela, si videantur esse studiosi eorum, que pertinent ad deos et ad divina; quia hominem deicolam etiam inimici sui magis timent tamquam habentem deos propitiatos. Et in II. rhetorice dicit, quod illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt alii, quia fortius et certius confidunt in deo confidentes.* Dies verweist auf die intensive Beschäftigung Engelberts mit den fünften Buch der ‚Politik‘ und zeigt die Konsistenz seiner Vorstellungen von Königsherrschaft über den gesamten Fürstenspiegel hinweg.

⁷¹⁹ Die Hauptlinie seiner Argumentation bildet trotz dieses Befundes der Mechanismus einer habituellen Verfestigung moralisch guten Verhaltens, was durch die den ganzen übrigen Text durchziehenden Hochschätzung der *virtus* und den häufig wiederholten Verweis auf das *scire, velle et frequenter operari* oder das *bene agere frequenter* sowie die enge Verflechtung der einzelnen Tugenden miteinander deutlich wird.

⁷²⁰ Insofern könnte man hier in Engelbert tatsächlich einen Vorläufer Macchiavellis erblicken (wie es BUSCHMANN, Rex 1970 getan hat), sofern man der These zustimmt, dass es auch diesem primär um eine Verhinderung exzessiver tyrannischer Herrschaft ging. Ein Tyrann jedenfalls, der sich den Anschein einer guten Königsherrschaft gibt, und dafür mit der Stabilität seiner Herrschaft ‚belohnt‘ wird, ist für die Untertanen allemal weniger bedrückend als ein ‚richtiger‘ Tyrann. Der von Engelbert nicht angeführte Schluss des hier aus der Politik zitierten Kapitels führt den Mechanismus klar vor Augen: Aristoteles, Politik V,11 (1315b,5-10): „Denn die notwendige Folge hiervon ist, daß nicht allein seine Herrschaft eine edlere und beneidenswertere sein wird, indem sie sich dergestalt über bessere und nicht herabgewürdigte Menschen erstreckt und er nicht fort und fort gehaßt und gefürchtet wird, sondern daß sie auch eine längere Dauer verspricht und daß überdies sein eigener Charakter eine solche Verfassung annimmt, daß er entweder wirklich für einen tugendhaften Mann gelten kann oder doch für einen halb tugendhaften und nicht für einen ganz, sondern nur halb schlechten.“

⁷²¹ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 7, Cap. 35: *Cause autem et occasiones seditionum sunt, quando, qui est dominus omnium, eque dignos honoribus et lucris facit inequaliter participare ipsis. Unde primo surgunt invidie inter equales inequaliter participantes honoribus et lucris, et odia ad dominum seu principem inequaliter distribuentem honores et lucra eque dignis participare ipsis. Vel quando princeps seu dominus nullum dignum honore vel lucro permittit eis participare, sed vult omnia solus esse. Hec enim fuit causa seditionis senatus contra Iulium Cesarem, quod (ut dicit Lucanus de ipso) omnia Cesar erat. Cause vero et occasiones insurrectionum in principem vel tyrannum ut plurimum et precipue sunt tres. Primo iniuriatio insignium et magnorum cum contumelia. Liberi enim animi facilius ferunt dampna rerum quam contumelias personarum et dignitatum. Hec enim fuit causa insurrectionis contra Alexandrum. Secundo atrocitas et probrositas*

schnitt, in dem einige zuvor ausgelassene Ausführungen aus dem hier zitierten Kapitel der ‚Politik‘ verarbeitet werden, könnte auch als Hinweis auf das intendierte Publikum des Fürstenspiegels gelesen werden, da Engelbert hier ausschließlich auf das Verhältnis eines Herrschers zu den anderen Großen in seinem Herrschaftsgebiet fokussiert.⁷²²

penarum et afflictionum corporalium. Mortem enim magis eligunt liberi animi quam talia pati. Hec fuit causa insurrectionis contra Dionysium Sicilie tyrannum. Tertio inexorabilis vindicta et irrevocabile exterminium insignium et nobilium; hoc enim facit desperare gratiam restitutionis. Desperati autem ad vindictam ultimo periculo se exponunt.

⁷²² GRABNICK, Ratgeber 2004, S. 42, verweist auf den Adel und die höfische Gesellschaft als intendierte Leser von Fürstenspiegeln. Gerade in diesem Umfeld ist die Frage nach dem Umgang des Fürsten mit den Großen von besonderem Interesse.

3.3 Staatsmetaphoriken

Die Befunde der computergestützten Analyse zeigen, dass die Körpermetaphorik in Engelberts Fürstenspiegel mit Abstand am wichtigsten ist. Die anderen Sozialmetaphoriken kommen nur sehr selten bis gar nicht vor. So gibt es etwa dreizehn Okkurrenzen von *domus*, keine davon ist aber in metaphorischem Sinne zu verstehen. Von den Bienen oder Ameisen als staatenbildenden Wesen ist ebenso wenig die Rede von einer Staatsmaschine.⁷²³ Auch die wenigen Verweise auf den Hirten⁷²⁴ und seine Herde stehen sämtlich in Zusammenhang mit der rechten Ordnung eines Königreiches, zu dem eben auch Orte gehören, wo Vieh von Hirten auf die Weide geführt werden kann.⁷²⁵ In gleicher Weise werden auch Ausdrücke der nautischen Welt kaum verwendet⁷²⁶ und noch weniger in metaphorischem Sinne genutzt, sieht man von einem Plato zugeschriebenen und durch Cicero vermittelten Zitat ab, nach dem ein Streit an der Staatsspitze ebensolche Gefahr für das Gemeinwesen bedeute, als wenn Schiffsführer darüber streiten würden, wer nun das Schiff lenke.⁷²⁷ Im Folgenden wird deshalb die Analyse der Körpermetaphorik im Mittelpunkt stehen, in der Engelbert bisherige Verwendungsweisen dieser seit der Antike genutzten Bildsprache variiert und so eigene Akzente setzt.⁷²⁸

⁷²³ ‚*Machina*‘ wird tatsächlich verwendet, allerdings nur im Zusammenhang mit Kriegsführung im Sinne von Belagerungs- oder Kriegsmaschinen.

⁷²⁴ ‚*Pastor*‘ kommt viermal vor, und lediglich einmal wird dieser Terminus unter Verweis auf Homer, der Agamemnon als ‚Vater und Hirte der Völker‘ bezeichnet habe, in metaphorischer Weise gebraucht und verweist so auf den patriarchalen Charakter, welcher der königlichen Herrschaft zugeschrieben wird. Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 1, Cap. 18: *Propter quod Philosophus in eodem commendat Homerum in eo, quod Agamemnonem regem Grece appellavit patrem et pastorem populorum, quia principatus regalis respectu subditorum est sicut principatus paternus respectu filiorum. Propter quod Philosophus in eodem commendat Homerum in eo, quod Agamemnonem regem Grece appellavit patrem et pastorem populorum, quia principatus regalis respectu subditorum est sicut principatus paternus respectu filiorum.*

⁷²⁵ Exemplarisch in Ebd., Lib. 3, Cap. 4: *Pascualis est, que habundat pascuis animalium, in quibus greges ovium, pecorum et equorum et aliorum animalium diversorum, que sunt in usum vel in esum, oportet nutrire; et in hiis pastores et artem pascendi et nutriendi huiusmodi greges oportet habundare.*

⁷²⁶ ‚*Navis*‘ kommt lediglich zweimal vor, ‚*portus*‘ dreimal.

⁷²⁷ Ebd., Lib. 5, Cap. 9: *Unde dicit Plato (ut narrat Tullius), quod qui contendunt inter se, uter administret rem publicam, simile periculum rei publice inducunt ac si naute inter se certent, quia eorum navem gubernet aut quia post gubernantem remos trahat.*

⁷²⁸ Zu den Deutungstraditionen der Körpermetaphorik im Bereich des Politischen im Mittelalter bietet einen materialreichen Zugang: STRUVE, *Entwicklung* 1978, der die verschiedenen Aneignungen dieser Metapher seit der Antike nachzeichnet. Im Kapitel über Engelbert zieht er sowohl *De regimine principum* wie auch *De ortu* zur Deutung heran. Allerdings ist Struve Ebd., S. 206-207, der Meinung, dass Engelbert „nicht über die von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus erzielten Einsichten“ hinausginge, dass die der aristotelischen Politik entnommenen Vorstellungen, „von Anschauungen überlagert [werden], welche zweifellos noch der Tradition des 12. Jahrhunderts zuzurechnen“ seien. Seine Schlussfolgerung, dass sich dies „besonders deutlich [zeige], wo Engelbert von Admont die Beziehung des Herrschers zu den übrigen Teilen des Staates wie Johannes von Salisbury auf eine Anzahl bestimmter, von diesem zu verkörpernder Eigenschaften, nicht aber auf die Wirkung eines von ihm als Zentrum ausgehenden Bewegungsimpulses“ zurückführe, ist nicht nur missverständlich formuliert, sondern scheint, vielleicht auch durch die stärkere Fokussierung auf *De ortu*, dem Fürstenspiegel nicht gerecht zu werden.

3.3.1 Die Metaphorik des Körpers und seiner Glieder

Die Kapitel, in welchem die Körpermetaphorik schwerpunktmäßig ausgearbeitet wird, befinden sich etwa in der Mitte des dritten Buches, in dem es allgemein um die für die praktische Philosophie zentrale Tugend der Klugheit (*prudentia*) und im Speziellen um die Funktion der Beratung (*consilium*) von Herrschern geht.⁷²⁹ In diesem Zusammenhang greift Engelbert auf die Gedankenfigur zurück, dass man von den Voraussetzungen und Eigenschaften eines einzelnen Menschen auf die einer größeren Menge schließt, also eine Parallele zwischen dem Menschen und den aus ihnen bestehenden Gemeinwesen herstellt. Dies mündet in der detailliert ausgearbeiteten Metaphorik vom Staatskörper in den Kapiteln III,14-III,31, die im Folgenden genauer vorgestellt und in ihren Konsequenzen für die Herrschaftsvorstellungen von Engelbert untersucht wird.⁷³⁰

Der Zusammenhang von der *felicitas* des Einzelnen als Ziel des Lebens mit den inneren und äußeren Gütern, welche zu diesem Ziel führen, bildet den Ausgangspunkt von Engelberts Überlegungen. Die inneren Güter, welche sich auf die Seele beziehen, sind die vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Stärke. Ihnen werden deshalb auch die Bücher 3-6 des Fürstenspiegels gewidmet. Die inneren Güter, welche sich auf den Körper beziehen – Engelbert nennt sie *bona naturalia ipsius corporis quasi virtutes eius* – und sich dann vermittelt der Tugend der Seele auf das Glück auswirken, seien Gesundheit, Schönheit, Kraft, Größe und wettkämpferisches Vermögen (*potentia agonistica*). Hinzu kommen die äußeren Güter, welche die inneren unterstützen, verstärken oder bewahren. Engelbert zählt zu ihnen die Gutheit (*bonitas*) der Geburt und der Verwandtschaft, die Gutheit (*bonitas*) der Freunde, Reichtum (*divitie*), Ämter oder Würden (*honores sive dignitates*), Einfluss/Macht (*potentia*) und gutes Schicksal (*bona fortuna*).

Zusammengenommen nun würden diese inneren und äußeren Güter im Menschen dazu beitragen, die *felicitas* in ihrem Leben erreichen zu können, welche als einziges Ziel für sich selbst wählbar sei. Die genannten Tugenden verursachten eben dieses Glück in

⁷²⁹ Siehe Anhang B.

⁷³⁰ Grundlegend dazu STRUVE, Entwicklung 1978. Kritisch ergänzend: CARY J. NEDERMAN: Body Politics. The Diversification of the Organic Metaphor in the Later Middle Ages, in: *Pensiero Politico Medievale* 2 (2004), S. 59-87, hier S. 60-61, der die These vertritt, dass es vielschichtigeren Verwendungsweisen der Körpermetaphorik im späten Mittelalter gegeben habe als es die „canonical figures“ vermuten lassen. Anhand einer Untersuchung von Texten von 1300-1500 macht er plausibel, dass zu dieser Zeit „highly unorthodox and untraditional applications of the model“ entstanden. Die Metaphorik wurde nicht nur für die Begründung einer – in Ullmanns Worten – ‚descending‘ Form von Herrschaft genutzt, die vor allem die Ungleichheit der einzelnen Glieder und die Leitungsfunktion des Hauptes betonte, sondern auch für eine Deutung, die eher „intercommunication and exchange among the various limbs and organs themselves“ heraus hob, „as a result of which the head (or ruler) is treated as a servant of the whole rather than as a commander.“

uns.⁷³¹ Alle anderen inneren und äußeren Güter seien aber nur deshalb ein Ziel, das man anstreben müsse, weil und insofern sie der Ausbildung der Tugenden dienen und so zur *felicitas humana* hinführen.⁷³² Diese allgemeine Güter, die ihrerseits Grundlagen für die Anwendung der Tugenden⁷³³ darstellen, und in ihrem Erwerb auch – wie noch zu zeigen sein wird – ähnlichen Prinzipien wie etwa der Beachtung des rechten Maßes folgen, prägen im Folgenden die Struktur der weiteren Überlegungen zur Beschaffenheit und Funktion des Staatskörpers, indem sie der Reihe nach diskutiert werden.

Ab Kapitel III,14 entwickelt Engelbert eine Analogie zwischen dem Gemeinwesen und dem Menschen.⁷³⁴ Ausgangspunkt ist dabei die Feststellung, dass der Bürger der

⁷³¹ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 3, Cap. 14: *Quoniam igitur felicitas est vita per se sufficiens cum delectatione infallibili, sufficientia autem consistit in adeptione et possessione bonorum, videndum est de numero et qualitate bonorum illorum, que causant sufficientiam felicitatis. Bonorum ergo humanorum in quorum adeptione et possessione consistit felix vita, quedam sunt interiora, quedam exteriora secundum Philosophum in I. rhetorice; quia felix esse videtur in veritate, qui bene habet interius et exterius. Bona interiora sunt, que propter se eliguntur ut finis. Bona vero exteriora sunt, que eliguntur propter bona interiora ut adminiculantia ad illa tamquam effectiva vel augmentativa vel conservativa bonorum interiorum. Bona itaque interiora alia pertinent ad animam et habent se immediate ad felicitatem, et hec sunt virtutes ut iustitia et prudentia et temperantia et fortitudo. Alia vero pertinent ad corpus et habent se ad felicitatem mediante virtute anime, et hec sunt bona naturalia ipsius corporis quasi virtutes eius, et sunt quinque, videlicet sanitas corporis et pulchritudo et robur et magnitudo et potentia agonistica. Bona vero exteriora sunt, que adminiculantur ad bona interiora efficienda vel augenda vel conservanda, et sunt sex, videlicet bonitas generis et parentele, bonitas amicorum, divitie, honores sive dignitates, potentia, et bona fortuna. Per hec enim virtus corporis et anime in nobis efficitur et augetur et conservatur, et per consequens ex istorum aggregatione humana felicitas integratur.* Auch wenn er seine Quelle hier nicht nennt, sind die Bezüge zur Argumentation zur aristotelischen Ethik deutlich erkennbar. Siehe dazu etwa Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, I,5 (1097b). UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 76, spricht von einer auf die Aristoteleslektüre zurückgehenden „radikalen Ausweitung staatlicher Aufgabenbereiche“ bei Engelbert.

⁷³² Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 3, Cap. 15: *Quia ergo felicitas est eligibilis propter se ut finis, virtus autem causat felicitatem in nobis, scilicet iustitia, prudentia, temperantia et fortitudo, bona autem corporis ut sanitas, pulchritudo, robur et magnitudo et potentia agonistica ipsius, et bona exteriora ut nobilitas vel honestas parentele, bonitas amicorum, divitie, honores, potentia et bona fortuna sunt eligibilia non propter se simpliciter, sed in quantum conferunt ad virtutem et pro tanto sunt utilia, patet, quod omnis deliberatio consilii de bono humane vite et status ipsius versatur circa predicta bona hominis interiora et exteriora efficienda et augenda et conservanda non propter se, quia sic poneretur finis in ipsis, sed propter virtutem, in quantum, scilicet adminiculantur et conferunt ut utilia ad virtutem anime, que immediate causat felicitatem humanam.*

⁷³³ Die äußeren Güter bilden die Grundlage, welche dann durch das rationale, richtige Handeln der Seele zu wahrer, habituell verstetigter Tugend führt und der Mensch so zum Glück gelangt. Die inneren und äußeren Güter sind dabei zum Teil von der Natur, vom Schicksal vorgegeben, zum Teil können sie aber auch verändert werden, um so die Voraussetzungen für die Ausbildung von Tugend zu verbessern. Dies ist der Ansatz den Engelbert im Folgenden verfolgt. Zu den inneren und äußeren Gütern bei Aristoteles, siehe Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I,8-9 (1098b,10-1099b,10). Der enge Bezug zwischen Bürger und Staat wird entwickelt in Aristoteles, *Politik* VII,1 (1323a,15-1324a,5). Ohnehin scheint das siebte Buch der *Politik* nicht nur für die Körpermetaphorik – zur ‚Größe‘ und ‚Schönheit‘ siehe VII,4 (1325b,30-1326b,25) – Engelbert von zentraler Bedeutung zu sein. So wird das Verhältnis zwischen Gemeinwesen und Bürgern im Hinblick auf die Güter und die Tugenden in VII,13 (1331b,25-1332b,10) ausführlich diskutiert.

⁷³⁴ Die Kritik, die etwa BERGES, *Fürstenspiegel* 1938, S. 117-120, äußert, stößt sich daran, dass „aus den Gliedern des Organismus mechanische Mittel der Staatsvernunft“ gemacht würden. Auch die Behauptung, dass „seit 1260“ das Gemeinwohl nicht der „Summe der Privatwohlfahrt aller“ entspreche, sondern man bereits „dem Zweckverband des Staates eine ‚kollektive Persönlichkeit‘“ zuschreibe und so „zuweilen gar zur Lehre von der Volkssouveränität“ gelange, öffnet eher den Blick auf die eher obrigkeitlich orientierte Mentalität zur Entstehungszeit dieser historischen Untersuchung. Allerdings lassen sich Engelbert – wie auch Aristoteles – nicht als Verfechter eines Sonderinteresses des Staates deuten, welches nicht den Einzelinteressen der Individuen entspreche. Das genaue Verhältnis zwischen beiden wird im Bezug zur Tugend diskutiert. Das Ideal des steten Strebens nach Tugend als Weg zum irdischen Glück verklammert aber in Engelberts Entwurf Individuum und Gemeinschaft sehr eng miteinander, wie es explizit in Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 3, Cap. 17 deutlich wird. Vgl. dazu auch den gegen Gierke gerichteten älteren Aufsatz von EWART LEWIS: *Organic Tendencies in Medieval Political Thought*, in: *The American Political Science Review* 32 (1938), S. 849-876, welche das Verhältnis vom Ganzen zu

kleinste Teil des Staatskörpers sei. Jede Beratung⁷³⁵ des *consilium publicum, civile vel regale* müsse darauf ausgerichtet sein, dem Staatswesen selbst diese inneren und äußeren Güter zu verschaffen, die zur Glückseligkeit notwendig seien, da diese – wie im einzelnen Menschen auch – dazu beitragen, die Tugenden des Körpers und der Seele hervorzu- bringen, zu verstärken und zu bewahren.⁷³⁶

„Aber weil (so wie der Philosoph im ersten Buch der Politik gesagt hat) es nötig ist, dasselbe im Ganzen wie in den Teilen anzunehmen und zu sehen, ist deswegen zu wissen, dass – so wie die Beratung des Rates (*deliberatio consilii*) in Bezug auf das Vorgenannte bei einem jeden Bürger für sich und den guten Zustand seines Lebens vorausgeht, um sich mit seinen inneren und äußeren Gütern zu versorgen [, und da] ein jeder Bürger aber ein Teil der Stadt und eine jede Person, die ein Wappen (*insignem*) im Königreich führt, ein Teil des Königreiches ist – so geht auch die Beratung des öffentlichen, bürgerlichen oder königlichen Rates (*consilium*) in Bezug auf die vorgenannten für die Stadt oder das Königreich vorzusorgenden inneren und äußeren Güter voraus. Das Gemeinwohl (*bonum commune*) als das Gut der Stadt oder des Königreiches ist das größte und göttlichste, wie im ersten Buch der Ethik gesagt wird, so wie das Gut aller oder vieler größer ist als das private Gut eines jeden. Die Stadt aber – oder das Königreich – ist gleichsam ein gewisser belebter Körper, dessen Seele sind die Fürsten (*principes*) der Stadt und der König des Königreiches, die Glieder aber sind die Bürger der Stadt und die Großen (*proceres*) des Königreiches, in dem Maße nimmt jeder einzelne in der Stadt oder im Königreich teil und hat Teil an jenem Amt, das von der Natur jedem einzelnen ähnlichen Glied im Körper bestimmt wird. Daher sagt der Philosoph im fünften Buch des Politik,⁷³⁷ dass das Königreich wie ein gewisser Körper ist, in dem Könige sich Glieder machen wie viele Augen, viele Hände, viele Füße, um die Regierung des Königreiches zu vervollkommen. Die Augen sind nämlich die Ratsmänner, die Hände sind die Soldaten und Kämpfenden und so [spricht er weiter] über die einzelnen [Glieder].“⁷³⁸

individuellen Einheiten diskutiert und vor einer „clear-cut antithesis between individualistic and organic theories“ warnt. Die verschiedenen Varianten der Körpermetaphorik scheinen eine solche vorsichtige Deutung zu stützen. Vgl. auch NEDERMAN, *Diversification* 2004.

⁷³⁵ Das Wort *consilium* hat ein breites Bedeutungsspektrum, dessen genaue Bedeutung in diesem Buch jedoch in der Schwebe bleibt. Darunter fällt sicher die Beratung in institutionalisierten Gremien der jeweiligen Herrscher oder Herrschergruppen. Möglicherweise aber ließe sich – auch wenn später vorwiegend von der direkten Kommunikation von menschlichen Beratern mit dem oder den Herrschenden die Rede ist – auch der gute Rat durch Bücher wie das hier vorliegende darunter fassen. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an die Bedeutung, die Engelbert der *ars* für das *regimen* zuspricht. Siehe oben FN 491 und 612.

⁷³⁶ Vgl. hierzu Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 3, Cap. 14: *Per hec [die äußeren Güter] enim virtus corporis et anime in nobis efficitur et augetur et conservatur, et per consequens ex istorum aggregatione humana felicitas intergratur.*

⁷³⁷ Im fünften Buch der Politik ist eine solche Passage nicht zu finden. Engelbert scheint sich hier eher auf Aristoteles, *Politik* III,16 (1287b) zu beziehen, was die charakteristische Formulierung mit den vielen Augen, Ohren und Händen nahelegt. Der Kontext, aus dem diese Stelle stammt, betont nun aber gerade nicht die Differenz zwischen Herrschern und Beherrschten, wie STRUVE, *Entwicklung* 1978, S. 200-201 meint, vielmehr wird die Zusammenarbeit zwischen den Gliedern des Staatskörpers herausgehoben.

⁷³⁸ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 3, Cap. 16: *Sed quia (sicut dicit Philosophus in I. politicorum) idem oportet accipere et videre in toto sicut in partibus, propter hoc sciendum quod, sicut procedit deliberatio consilii circa predicta apud unumquemque civem pro se et bono statu vite sue ad providendum sibi de bonis suis interioribus et exterioribus, unusquisque autem civis est pars civitatis et unusquisque personam insignem gerens in regno est pars regni, ita etiam procedit deliberatio consilii publici, civilis vel regalis circa predicta bona interiora et exteriora procuranda civitati vel regno. Bonum vero commune ut bonum civitatis et regni est maximum et divinissimum, ut dicitur I. ethicorum, sicut bonum omnium vel multorum maius est bono privato uniuscuiusque. Civitas vero vel regnum est quasi quoddam unum corpus animatum, cuius anima sunt principes civitatis et rex regni, membra vero sunt cives civitatis et proceres regni, in quantum unusquisque participat et communicat illi officio in civitate vel in regno, cui deputatur a natura unumquodque simile membrum in corpore.*

Die in III,14 und III,15 vorgenommene Parallelisierung zwischen den inneren und äußeren Gütern des Menschen und des Gemeinwesens, wird in III,17 im Hinblick auf die *virtus politica* spezifiziert, welche die *iustitia civilis et prudentia et temperantia et fortitudo civitatis aut regni* sei.⁷³⁹ Die Güter sollen dazu beitragen, dass die ‚politische Tugend‘⁷⁴⁰ unterstützt werde, durch die Gemeinwesen zum Glück geführt werden. *Virtus humana* und *virtus publica* haben also das gleiche Ziel, die *felicitas humana* bzw. *felicitas politica* sind untrennbar miteinander verbunden und nicht voneinander verschieden. Dieser Befund macht es unmöglich anzunehmen, dass Engelbert an eine *prudentia secundum quid* (d.h. eine Klugheit, welche das Funktionieren des Staates ungeachtet dessen moralischer Qualität und dessen Ziel) denkt.⁷⁴¹

Nach diesen Vorüberlegungen, in denen Engelbert die Bedingungen und Möglichkeiten für das glückliche Leben eines Einzelnen auf das gesamte Gemeinwesen bezogen hat, wendet er sich in den folgenden Kapiteln einer ausführlichen Diskussion des Staatskörpers zu. Dabei folgt er nicht der traditionellen Zuordnung und Beschreibung der Aufgaben der einzelnen Glieder (König, Beamte, Bauern etc.) im Verhältnis zum gesamten Körper. Sein Staatskörper wird weniger von den einzelnen Gliedern her gedacht, sondern – im Anschluss an die aristotelischen Überlegungen – von den inneren und äußeren Gütern her. Welche Konsequenzen eine solche Ausdeutung der Körper-

Unde dicit Philosophus V. politicorum, quod regnum est velut unum quoddam corpus, in quo reges faciunt sibi membra ut multos oculos, multas manus, multos pedes, ad regni regimen perficiendum. Oculi enim sunt consules, manus sunt milites et pugnantes et sic de singulis.

⁷³⁹ Das für das Verständnis dieses Zusammenhangs zentrale Kapitel wird deshalb hier vollständig zitiert. Ebd., Lib. 3, Cap. 17: *Virtus igitur politica, scilicet iustitia civilis et prudentia et temperantia et fortitudo civitatis aut regni, est immediata causa felicitatis civitatis vel regni. Sic enim felix est civitas et regnum, si vivatur ibi ab omnibus in communi iuste, prudenter et temperanter et constanter; temperanter in prosperis, constanter in adversis, prudenter in dubiis et iuste in omnibus et singulis. Sicut igitur unicuique civi vel homini bona interiora et exteriora sunt eligibilia non propter se simpliciter, sed in quantum conferunt ut utilia et adminiculantia ad virtutem moralem, que causat felicitatem privatam unuscuiusque civis vel hominis, ita sunt etiam quedam bona interiora et exteriora civitati et regno utilia ut adminiculantia ad virtutem politicam, que causat felicitatem civitatis et regni. Et sic deliberatio publici et civilis consilii vel regalis versatur circa talia bona adipiscenda et procuranda civitati et regno ut circa utilia civitati et regno ad felicitatem.* An diese Stelle sei auch auf die charakteristischen parallelen Verwendungsweisen von *civitas* und *regnum* – etwa *deliberatio publici et civilis consilii vel regalis* oder *felix est civitas et regnum, si vivatur ibi ab omnibus in communi* – hingewiesen, wodurch die Allgemeingültigkeit der hier angestellten Überlegungen unterstrichen wird, indem zwischen beiden Sozialformen nicht grundlegend qualitativ unterschieden wird.

⁷⁴⁰ Zur *virtus politica* siehe: BEJCZY, Concept 2007. Ausführlicher dazu oben FN 651.

⁷⁴¹ Vgl. dazu UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 73, der sich unter Verweis auf die „notwendigen Verbindung der Tugenden“ gegen die These von Erna Buschmann (BUSCHMANN, Rex 1970) wendet, die gerade durch die (Möglichkeit der) Trennung zwischen der Tugend des guten Menschen und des guten Königs, „Engelbert als Dreh- und Wendepunkt in der Weiterentwicklung des Staatsdenkens“ hin zu Machiavelli“ gesehen habe. Ubls Einwand könnte dahingehend noch ergänzt werden, dass Engelbert nicht nur im zweiten Buch auf allgemeine Überlegungen aus der aristotelischen Ethik zurückgreift, welche nicht nur für Könige sondern für alle Menschen und damit auch alle möglichen Herrscher gelten. Hierbei ist etwa an die Formel des *scire, velle et frequenter operari* zu denken (inspiriert durch Nikomachische Ethik III,8 (1114b-1115a)). Engelbert selbst äußert sich auch zur Frage nach der Verbindung der Tugenden untereinander und verweist auf das sechste Buch der Ethik (Welche Stelle er genau meint, ist hier allerdings unklar, möglicherweise bezieht er sich auf VI,5 (1140b)). Eine ähnliche Argumentation findet man auch in I,4, da Engelbert dort ebenfalls in allgemeiner Weise von der gegenseitigen Abhängigkeit der Kardinaltugenden untereinander spricht. Zu dieser Diskussion siehe auch das Ende von Kapitel 3.2.2.

metaphorik für das Verständnis von Herrschaft und vom Gemeinwesen hat, soll im Folgenden untersucht werden.

Zunächst werden von Engelbert die fünf inneren Güter oder Tugenden des Körpers im Hinblick auf das Staatswesen diskutiert. Gemäß der von ihm festgelegten Reihenfolge wendet er sich zuerst der Gesundheit zu:⁷⁴²

„Es ist daher zu wissen, dass, so wie im natürlichen Körper die Gesundheit der Ausgleich der Säfte ist, um die gute Beschaffenheit des Körpers zu bewahren, so ist im moralischen und politischen Körper, wie der Stadt oder dem Königreich, die Gesundheit der Ausgleich der Sitten, um für die gute Beschaffenheit der Stadt oder des Königreiches zu sorgen und diese zu bewahren.“⁷⁴³

Der Überschuss an den vier Säften des Körpers wird – gemäß der auf Hippokrates und Galen zurückgehenden⁷⁴⁴ medizinischen Lehre seiner Zeit – mit bestimmten Lebensweisen gleichgesetzt. Gebe es etwa im Körper im Verhältnis zu den anderen Säften zu viel Blut (*sanguis*), so sei der Mensch der Genusssucht und Verschwendung zugeneigt; gebe es zu viel gelbe Galle (*cholera*) so sei der Mensch aufbrausend und ungestüm; gebe es zu viel Schleim (*phlegma*), so sei der Mensch nachlässig und träge; gebe es zu viel schwarze Galle (*melancholia*), so sei dies der Grund für Traurigkeit und Sparsamkeit. Ähnliche Diagnosen stellt Engelbert auch dem Staatskörper: der „moralische und politische Körper“ der Stadt und des Königreichs werde durch Genuss und Verschwendung bei Festen und Gelagen, durch Kühnheit und Gedankenlosigkeit im Verursachen von Ungerechtigkeiten, durch Faulheit und Nachlässigkeit das Eigene nicht zu pflegen, durch Sparsamkeit und Habsucht fremde Dinge zu begehren und durch andere unendliche Laster vergiftet und verdorben, da so die Ausgeglichenheit mit den Nachbarn und den Mitbürgern nicht gewahrt werde.⁷⁴⁵

⁷⁴² Vgl. Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 3, Cap. 14. Hier sei nochmals die Passage aus III,14 in Erinnerung gerufen, nach der sich die natürlichen Tugenden des Körpers *ad felicitatem mediante virtute anima* verhalten.

⁷⁴³ Ebd., Lib. 3, Cap. 19: *Sciendum igitur, quod, sicut in corpore naturali sanitas est adequatio humorum ad bonam consistentiam corporis conservandam, ita in corpore morali et politico ut in civitate vel regnosanitas est adequatio morum ad bonam civitatis vel regni consistentiam procurandam et conservandam.*

⁷⁴⁴ Für einen ersten aktuellen Überblick und weitere Literatur siehe etwa: KAY P. JANKRIFT: *Krankheit und Heilkunde im Mittelalter*, 2., durchgesehene und bibliographisch aktualisierte Auflage, Darmstadt 2012, S. 7-9.

⁷⁴⁵ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 3, Cap. 19: *Sicut enim in corpore naturali sanguis excedens adequationem sui debitam cum aliis humoribus est causa luxurie et prodigalitatis colera, excedens est causa impetus et temeritatis, flegma excedens est causa negligentie et tarditatis, melancholia excedens est causa tristitie et parvitatis, ita in corpore morali et politico ut in civitate vel in regno sanitatem civitatis vel regni inficiunt et corrumpunt alii per luxum et prodigalitate in pompis et luxuriis, alii per audaciam et temeritatem in inferendis iniuriis, alii per desidiam et negligentiam non curando propria, alii per parvitatem et avaritiam concupiscendo aliena et per alia vitia infinita adequationem debitam cum vicinis et concivibus excedentes.* Dies ist ein deutliches Argument für ein ökonomisches Verständnis von der Mittelschicht, welches in der bisherigen Diskussion noch nicht herangezogen wurde. Siehe dazu auch oben FN 601.

Im Anschluss an diese Diagnose wendet er sich wieder dem einzelnen Menschen zu und verweist mit Aristoteles auf die natürlichen Unterschiede zwischen diesen, welche davon abhängen, in welcher Gegend der Welt sie geboren seien. Diejenigen, die aus warmen Ländern kommen, eigneten sich eher dazu, sich unterzuordnen als zu herrschen; bei denjenigen, die aus kalten Ländern kommen, verhalte es sich umgekehrt. Die aus gemäßigten Zonen seien, wie etwa aus Griechenland und Italien, eigneten sich aber *ad utrumque, scilicet ad recte principari et ad recte subici*. In deren Gemeinschaften (*communitatibus*) könne man deshalb besonders bürgerlich (*civiliter*) leben.⁷⁴⁶ Diese gleiche Verschiedenheit gebe es auch bei einzelnen Menschen gemäß ihrer Naturen und der Beschaffenheit ihres Körpers.⁷⁴⁷

Die bürgerliche oder königliche Beratung solle deshalb darauf ausgerichtet sein, die Gesundheit der Stadt oder des Königreiches zu erhalten. Dies bedeute, dass die Sitten der Bürger oder Einwohner dadurch in Balance gehalten werden, dass die schlechten und dem Gemeinwesen schadenden Menschen (*homines vitiosi et pestilentes et nolentes*) unterworfen, gebessert oder aus der Stadt oder dem Königreich vertrieben werden.⁷⁴⁸ Dabei spiele das Gesetz eine wichtige Rolle, da sich die Verhaltensweisen der Bürger durch Gewohnheit einprägten.⁷⁴⁹ Die schädlichen Bewohner sollen deshalb durch das Gesetz, welches zunächst nur auf die Handlungen und nicht auf deren Begierden und Leidenschaften Zugriff habe, verbessert werden, indem ihnen Schritt für Schritt gute Sitten und Tugenden anerzogen würden. Urteile und Strafen gehörten ebenso zu den Werkzeugen, die zur Aufrechterhaltung der Gesundheit des Staatskörpers angewendet wer-

⁷⁴⁶ Vgl. Ebd., Lib. 3, Cap. 19. Die unübliche Verwendung des Ausdrucks *communitas* (statt des sonst gebräuchteren *civitas vel regno*) könnte auf die Verhältnisse in den italienischen oder griechischen Städten verweisen. Ob mit der Eignung für beide Arten des Lebens auch der Wechsel zwischen dem Regieren und dem Regiert-werden gemeint ist (und dies also *maxime civiliter vivere* bedeute), wird nicht explizit deutlich, scheint aber zumindest denkbar. In der ‚Politik‘ spielt dieser Wechsel noch in Buch I, III und VII eine wichtigere Rolle. Es gibt aber auch die bloße Teilnahme an der Regierung durch beratende und richtende Funktion. Möglicherweise spiegelt sich dies in Engelberts verschiedene Abstufungen anzeigende Formulierung eines „besonders bürgerlichen Lebens“ wider.

⁷⁴⁷ Hier irrt STRUVE, Entwicklung 1978, S. 199, der die natürlichen Unterschiede der Menschen aufgrund der geographischen Lage als die Grundlage sozialer Ungleichheit nimmt. Engelbert übernimmt diesen Gedanken von Aristoteles zwar, wenn er darauf eingeht, dass sich manche ‚Völker‘ besser für die *vivere civiliter* eigneten. Ungleichheit zwischen den Menschen, was deren individuelle Anlagen angeht, findet sich aber selbstverständlich in allen geographischen Regionen.

⁷⁴⁸ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 3, Cap. 21: *Prima itaque deliberatio civilis et regalis consilii est procurare civitati et regno sanitatem, id est adequationem, non in humoribus, sed in moribus civium et regnicolarum in eo, ut homines vitiosi et pestilentes et nolentes subici vel corrigantur vel de civitate et regno tollantur.*

⁷⁴⁹ Die Entwicklung der Tugenden durch Gewohnheit ist vor allem ein Gedanke der aristotelischen Ethik, auch wenn Engelbert in dieser Passage, in der es um die Auswirkungen der Gesetzgebung auf die Tugenden der Bürger geht, explizit zweimal auf die Politik verweist, wo dieses Spezialproblem behandelt wird. Zur Ausbildung von Tugenden in der ‚Ethik‘ siehe oben FN 649. In der ‚Politik‘ wird dies etwa in VII,13 und 14 (1331b-1334a) diskutiert.

den müssen.⁷⁵⁰ Dies gelte insbesondere für solche Menschen, die in der Lage seien, nicht nur sich selbst und die Menschen in ihrer unmittelbaren Umgebung, sondern – so Engelbert die Metapher von der Gesundheit des Staatskörpers auf die Spitze treibend – „wie ein schädliches Fieber die ganze Stadt oder das gesamte Königreich zu vergiften und zu zerstören“.⁷⁵¹

Im Folgenden Kapitel III,21 wendet sich Engelbert der Schönheit des Staatskörpers zu. Allgemein gesprochen bestehe Schönheit in der Anordnung der einzelnen Teile und Glieder sowie in ihrer Proportion zueinander und zum Ganzen. Konkret unterscheidet er zwischen der Stadt und dem Königreich. In Bezug auf die Stadt (*civitas*) ist für Engelbert der Bürger (*cives*) die kleinste Einheit aus dem sich das Ganze zusammensetzt. Dabei differenziert er in *cives secundum quid* – den allgemeinen Begriff für alle Einwohner einer Stadt – und in *cives simpliciter* – den eigentlichen Bürgerbegriff,⁷⁵² der sich nicht nur durch das bloße Zusammenleben definiert, sondern dadurch, dass sie durch „irgendeine Führungsposition oder ein öffentliches Amt in der Stadt im Beraten, Richten oder im Anordnen von der Stadt nützlichen Dingen“ am Gemeinwesen teilhaben.⁷⁵³

Die Menge der Bürger teile sich aber in sechs Gruppen: Bauern, Handwerker, Kaufleute, Soldaten, Anführer und Priester. Diese trügen in unterschiedlicher Weise zum Wohl der Gemeinschaft bei. An wichtigster Position stünden die Priester, welche sich um die *res divinae* kümmerten. Dann folgen diejenigen, ohne die das Leben nicht möglich sei, nämlich die Bauern, welche die Nahrungsmittel erzeugen, gefolgt von den Handwerkern, welche Kleidung herstellten. Die letzten drei Gruppen sorgten für das ange-

⁷⁵⁰ Ebd., Lib. 3, Cap. 20: *Sed quia mores inolescunt animis hominum ex consuetudinibus et consuetudines ex actibus (sicut dicit Philosophus VII. politicorum), lex vero est regula et mensura actionum, non concupiscentiarum humanarum (sicut dicit Philosophus II. politicorum) propter hoc lex cohercet actiones humanas, que sunt pestilentes et nocive civitati vel regno, ut cives vel regnicolo ab actionibus pestilentibus dissuescentes paulatim induant mores bonos et virtuosos. Et ex deliberatione consilii civilis et regalis proinde statuuntur et procedunt in civitate et regno iudicia et pene contra mores et homines pestilentes, ne sanitatem civitatis vel regni inficiant et corrumpant.*

⁷⁵¹ Ebd., Lib. 3, Cap. 20: *Dicuntur autem mores et homines pestilentes, quorum vitia et actus vitiosi non solum ipsos facientes, sed alios vicinos exemplo vel nocumento ledunt et inficiunt ac corrumpunt, sicut faciunt febres pestilenciales, que non unum hominem vel unam domum, sed totam civitatem vel regionem inficiunt et destruunt.*

⁷⁵² Für Engelbert ist jemand Vollbürger, wenn er in irgendeinem Amt am öffentlichen Leben der Stadt teilhaben kann. Unter die *cives secundum quid* fallen dagegen alle Bewohner einer Stadt bzw. eines Landes. Dies ist eine weniger differenzierte Unterscheidung als Aristoteles (aber auch spätere mittelalterliche Theoretiker) sie vornimmt. Er ähnelt hierin Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Vgl. dazu MEIER, Mensch 1994, S. 76-79; S. 84-96. Dies führt dazu, dass die schädlichen Teile des Organismus – die schlechten (Mit-)Bürger – auch ‚innerhalb des Körpers‘ behandelt werden, damit dessen Gesundheit nicht beeinträchtigt werde. Gleichzeitig sickert durch die Rezeption von III,1 (1274b-1275b) in die Definition des Bürgers ein demokratische Charakter ein, da Aristoteles an dieser Stelle die Demokratie als Beispiel nimmt.

⁷⁵³ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 3, Cap. 21: *Partes itaque civitatis sunt cives, partes autem regni sunt principes et proceres ipsius regni. Sciendum autem, quia (secundum quod dicit Philosophus III. politicorum) civis dicitur aliquis in civitate duobus modis; uno modo secundum quid, ut videlicet secundum inhabitationem et convictum communem cum aliis concivibus, alio modo simpliciter, ut quicumque talis est, quod aptus est communicare cum aliis non solum quantum ad inhabitationem et convictum, sed etiam quantum ad aliquem principatum vel officium publicum civitatis in consiliando et iudicando et precipiendo utilia civitati.*

nehme Leben: die Kaufleute, welche für das Vorhandensein der angenehmen und nützlichen Dinge in ausreichender Menge verantwortlich seien; die Soldaten, welche Schaden von der Gemeinschaft abwenden sollten; und schließlich die Anführer, die in besonderer Weise für die Stadt und die Region notwendig seien, da durch sie die vorgenannten Dinge erreicht würden.⁷⁵⁴ Die Schönheit des Staatskörpers komme dadurch zustande, dass jede Gruppe ihren angemessenen Platz habe, ihre Funktionen erfülle und im Gemeinwesen weder zu groß noch zu klein für ihre jeweilige Aufgabe sei. Die Denkfigur des rechten Maßes und des Mittelwegs bietet auch hier die Richtschnur für Engelberts Überlegungen.

Zwischen Stadt, Region oder Königreich macht er dabei keinen qualitativen, nur einen quantitativen Unterschied, indem er auf das größere Gebiet und die vielfältigeren naturräumlichen Gegebenheiten verweist, welche angemessen genutzt werden sollen. Der Lebensmittelpunkt der Fürsten einer Region oder des Königs eines Volkes solle ungefähr in der Mitte ihres Reiches liegen, damit sie leicht die einzelnen Teile ihrer Herrschaft erreichen können, „sowie das Herz in der Mitte ist, sodass sich dessen Tugend leichter auf die Glieder ergießt.“ Dies gilt auch für die im Königreich im Vergleich zur Stadt wichtigere Gruppe der Adeligen, welche sich in der Nähe der Fürsten oder des Königs aufhalten sollten, wie es etwa in Frankreich üblich sei, wo der König einen Rat von zwölf Adeligen habe, welche am Hofe lebten.

Diese Einteilung in die verschiedenen Arten der Einwohner und ihrer Funktionen ist auf den ersten Blick konventionell, bei genauerem Hinsehen zeigt sich wie oben schon angedeutet der Unterschied zu einer – etwa aus dem ‚Policraticus‘ bekannten – einfachen Gleichsetzung der Bauern mit den Füßen, des Königs mit dem Kopf usw. Sowohl die Reihenfolge der verschiedenen Arten von Bürgern als auch die Metaphorik des Ausgleichs und der Proportionalität versinnbildlicht die Abhängigkeit voneinander und eine starke Gleichwertigkeit im Hinblick auf die Leistungen, welche die verschiedenen sozia-

⁷⁵⁴ Ebd., Lib. 3, Cap. 21: *In summa autem (secundum quod dicit Philosophus VII. politicorum) sex sunt partes civium et per consequens civitatis, videlicet rustici sive agricole, artifices, mercatores, milites sive pugnantes, principes et sacerdotes; quarum partium sufficientia secundum indigentiam civitatis et regionis sumitur in hunc modum. Cum enim omnium rerum, quibus homines utuntur et fruuntur ad vitam et felicitatem duo sint genera in summa, videlicet res divine et res humane, res autem divine sicut cultus divinus et ea, que ad religionem ipsius pertinent, precipuam curam requirant (ut dicit Philosophus VII. politicorum) illa pars civitatis, que deservit ad cultum divinum, precipue et primo necessaria est civitati, videlicet sacerdotes et sacerdotium. Rerum vero humanarum alie sunt necessarie, sine quibus videlicet non vivitur, alie vero sunt commode, ut sine quibus non bene vivitur. Res igitur necessarie, sine quibus non vivitur, quedam pertinent ad victum et vitam intra, ut sunt cibi et alimenta. Pars ergo civitatis deserviens acquisitioni ciborum et alimentorum sunt rustici et agricole. Quedam vero pertinent ad victum et vitam extra, ut vestimenta et tegumenta, et pars civitatis illis deserviens sunt artifices. Res autem commode sine quibus non bene vivitur consistunt in tribus vel in habundantia necessariorum et commodorum, et pars civitatis ad hoc deserviens sunt mercatores; vel in propulsione nocivorum, et pars huic deserviens sunt milites et pugnantes; vel in provisione et assecutione proficuum, et pars huic deserviens sunt principes et rectores, qui maxime sunt necessarij civitati et regioni (ut dicit Philosophus) tamquam per quos civitas et regio omnia predicta assequitur.*

len Gruppen für das Gemeinwesen erbringen. Den Priestern und Bauern werden zunächst die grundlegendsten Funktionen zugesprochen. Erst am Ende werden die Anführer genannt, die aufgrund ihrer organisatorischen Fähigkeiten und ihrer Lenkungs-aufgabe⁷⁵⁵ für die Stadt oder das Königreich besonders notwendig seien (*maxime sunt necessarii civitati et regioni*).

Die Größe (*magnitudo*) ist das äußere Gut, auf das Engelbert als nächstes zu sprechen kommt. Sie sei das Übermaß in Bezug zu anderen und beziehe sich auf die Länge und Breite von irgendetwas. Da diese in einem Spannungsverhältnis zur Schönheit steht, welche sich ja durch die Ausgewogenheit der Teile untereinander auszeichnet, kommt es nicht nur auf die Größe an. Größer ist nicht immer auch besser: vielmehr gebe es für jede Art von Lebewesen eine angemessene Größe, die überschritten würde, wenn etwa „irgendein Mensch die Größe eines Elefanten hätte.“ Ebenso gebe es eine je angemessene Größe auch für die Angehörigen eines Volkes, wie Engelbert am Beispiel der Inder und Perser illustriert. Für die hier ausgearbeitete Metaphorik am wichtigsten aber ist die Feststellung, dass die Größe des Körpers nicht die Beweglichkeit und Schnelligkeit bei den ihm gemäßen Bewegungen einschränken dürfe.⁷⁵⁶

Diese auf den Menschen bezogenen Grundannahmen überträgt Engelbert im Folgenden auf den Staatskörper. Zunächst geht es ihm um die angemessene Größe der *civitas*, welche die täglichen Geschäfte und die Möglichkeit, miteinander zu handeln, nicht durch weit auseinanderliegende Stadtteile/Dörfer (*vicus*) behindern solle. Darüber hinaus sollten die zu erfüllenden Handlungen und die vollzogenen Handlungen in der Stadt jedem täglich bekannt werden können,⁷⁵⁷ drittens müsse „die Stadt in einer Eintracht und einträchtiger Einheit ihrer Fürsten und Ratsherren regiert werden können“,

⁷⁵⁵ In dieser konkreten Ausarbeitung wird auf die allgemeinen Überlegungen zur Funktion und Ziel von Herrschaft aus dem ersten Buch verwiesen. Siehe dazu auch Kapitel 3.1.

⁷⁵⁶ Ebd., Lib. 3, Cap. 22: *Tertia deliberatio civilis vel regalis consilii versatur circa procurandam magnitudinem civitatis et regni. Unde notandum, quia (sicut dicit Philosophus in I. rhetorice) magnitudo est excessus in respectu aliorum secundum longitudinem et spissitudinem et alias dimensiones corporis. Iste autem excessus ad salvandam pulchritudinem magnitudinis et evitandam deformitatem tantus exigitur et sufficit: primo quod non excedat modum speciei, ut si homo aliquis haberet magnitudinem elephantis; secundo quod non excedat modum totius patrie vel gentis, sicut e converso se habet in India et Persia, ubi secundum naturam patrie et gentis totius fere omnes homines statura sunt equales et nullibus similes et voluntatibus concordantes propter equalitatem celi in illis climatibus; unde etiam Indi et Perse concorditer resistentes Romano imperio semper usque hodie fuerunt inexpugnabiles et rebelles, sicut scribunt Orosius et Entropius; tertio quod magnitudo non impediatur facilitatem et velocitatem motus ipsius corporis in operationibus oportunitis (sicut dicit Philosophus in I. rhetorice).*

⁷⁵⁷ Als Gegenbeispiel führt er das Exempel Babylon an, wo angeblich erst am dritten Tag die Menschen in den entfernteren Stadtteilen mitbekommen hätten, dass sie von Kyros erobert worden seien. Hier betätigt sich Engelbert übrigens – nebenbei bemerkt – als kritischer Historiker, der diese Geschichte nicht einfach so glauben kann, sondern ihr eine ihm plausibler erscheinende Interpretation beigt.

denn es sei „keine Fähigkeit der menschlichen, sondern der göttlichen Tugend riesige und ungeheuer große Dinge regieren zu können.“⁷⁵⁸

Das Ziel ist die Glückseligkeit des Staatskörpers und dieses wird durch drei Elemente sichergestellt: die Annehmlichkeit, die Sicherheit und die Langlebigkeit. In Bezug auf die *magnitudo* sei dabei das richtige Maß entscheidend, denn zu große Königreiche gingen an sich selbst zugrunde und zu kleine würden aufgrund ihrer geringen Größe von anderen zerstört. Die mittelgroßen aber seien die angenehmsten, sichersten und langlebigsten.⁷⁵⁹

Die *fortitudo*, der Engelbert sich als nächstes zuwendet, bezieht sich in Ausdeutung der Staatsmetaphorik hier nicht auf die Kardinaltugend der Tapferkeit, sondern auf die körperliche Stärke des Gemeinwesens, wie durch die Paarformel *robur sive fortitudo* deutlich wird. Nach der einleitenden Definition, die Engelbert erneut der aristotelischen Rhetorik entnimmt, sei die als körperliche Kraft verstandene *fortitudo* das Vermögen, jemanden anderen oder etwas anderes (*alium*) gemäß seinem eigenen Willen zu bewegen. Dies gelte auch für Gemeinwesen, die anderen überlegen seien oder Bedrohungen durch andere besser standhalten können.⁷⁶⁰ Deren Unterscheidung – *corpus civile sive corpus com-*

⁷⁵⁸ Ebd., Lib. 3, Cap. 22: *Unde sciendum quod magnitudo civitatis tanta excigitur et sufficit secundum Philosophum in VII. politicorum); primo quod propter effrenatam multitudinem civium et distantiam vicorum cottidiana communicatio civium ad invicem in negotiis oportunis non impediatur; secundo ut, que sunt agenda et que aguntur in civitate cottidie possint singulis civibus et partibus civitatis innotescere, unde Philosophus ibidem narrando improbat et improbando narrat de magnitudine civitatis Babylonie, quod tam excedentis magnitudinis fuerit, quod quando a Cyro rege Persarum in una parte sui capta fuit, ultima pars civitatis hoc in die tertia primo cognovit; licet hoc videatur incredibile simpliciter nisi sic intelligatur, quod forte propter repugnantiam civium cum forti resistentia vix infra triduum plene et certe ab hostibus victa fuit, quod tunc civitatis pars ultima sic cognovit; tertio, ut sub una concordia et concordia unitate suorum principum et consulum regi possit, quia (sicut dicit Philosophus in VII. politicorum) non humane, sed divine virtutis est immania et enormia regere posse.*

⁷⁵⁹ Ebd., Lib. 3, Cap. 22: *Hec autem tria predicta omnia faciunt ad regni felicitatem propter tria, que in ipsis queruntur et inveniuntur, videlicet propter commoditatem et securitatem et diuturnitatem, que provenit regno ex tali modo sue magnitudinis et mensura; quia regna excedentia in magnitudine deficiunt in se ipsis et angustata sui parvitate destruuntur ab aliis. Medie autem magnitudinis regna sunt commodiora et securiora et diuturniora.* In dieser kurzen Bemerkung wird deutlich, wie Engelbert sich Gedankenfigur von der „Glückseligkeit des Staatskörpers“ konkret vorstellt. Nebenbei verweist er auch hier auf die für ihn zentralen Bewertungskriterien für eine gute Regierung: Stabilität und Sicherheit. Diese Auffassung wird am Schluss des Kapitels noch durch das Exempel einer Königin betont, welche ihrem Mann den Vorwurf macht, dass das Reich, welches er seinen Söhnen überlasse, nicht so groß sei, wie das, welches er von seinem Vater bekommen habe. Der König antwortete darauf, dass es sogar größer sei, denn es sei sicherer und langlebiger, da es nicht die Größe überschreite, welche noch ein gutes Regieren erlaube. Dieses Exempel vermischt die Geschichte des spartanischen Königs Theopomp aus Aristoteles, Politik V,5 (1313a) mit Argumenten aus Ebd. VII,4 (1326a-1326b). Theopomp, der in Sparta das Ephorenamt eingeführt haben soll, wird üblicherweise in der politischen Theorie seit der Antike als Beispiel für die Begründung einer gemischten Verfassung herangezogen, so etwa auch bei Cicero oder Valerius Maximus (vgl. dazu MEIER, Molte rivoluzioni 1994, S. 129-130 mit weiterer Literatur). Engelbert reduziert durch seine Komposition der beiden Textelemente sein Exempel hier jedoch allein auf ein Argument für die angemessene Größe eines zu beherrschenden Gemeinwesens und beschneidet die Geschichte Theopomps so um ein zentrales Argument. Vielleicht auch ein Grund dafür, weshalb er den Namen des Königs an dieser Stelle nicht nennt.

⁷⁶⁰ Engelbert nimmt über eine ausdifferenzierte Metaphorik im Vergleich des menschlichen Körpers mit dem der Gemeinschaft noch feinere Unterscheidungen über die Arten des Kraftaufwands im Ausüben oder Erleiden von *fortitudo* vor. Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 3, Cap. 23: *Sicut autem unus homo fortior potest uni alteri cuiuslibet vim inferre aliquo predictorum modorum et quilibet debilior a fortiori vim pati corporaliter et singulariter, ita et corpus civile sive corpus communitatis aut gentis cuiuslibet potest eisdem modis alteri vicino corpori alicuius civitatis vel gentis vel vim inferre vel ab ipso vim pati, ita quod una civitas vel communitas aut gens alteram vicinam sibi civitatem vel communitatem aut gentem ad suam voluntatem trahat vi vel metu, ut sequatur, vel impellat, ut cedat*

*munitatis aut gentis*⁷⁶¹ – zeigt dass Engelbert in seinen theoretischen Überlegungen nicht auf eine bestimmte Regierungsform festgelegt ist, sondern allgemeingültige Lehren formuliert. Die *fortitudo* der Gemeinschaft bestehe, so Engelbert an *De Officiis* anknüpfend,⁷⁶² aus vier Dingen: aus nützlichem Rat, den kräftigen Bürgern und Soldaten, den Waffen und dem Kriegsgerät, den Speisen und Lebensmitteln. Ein fünftes komme nach Cicero noch hinzu, dies sei die Eintracht der Bürger, ohne die die *res publica* sehr geschwächt würde. Die folgende Passage gibt einen Hinweis darauf, dass Engelbert die Herrschaft einer größeren Mittelschicht für langlebiger und stabiler hält:⁷⁶³

„Die Gleichheit der Ehren und der Reichtümer ist die Mutter und Ernährerin der Eintracht der Bürger und Einwohner untereinander, weil hinsichtlich dieser beiden, nämlich den Ehren und Reichtümern, der ganze Mangel an Vertrauen der Bürger und Einwohner untereinander entsteht. Daher hat der Philosoph im vierten Buch der Politik gesagt, dass jene Bürgerlichkeit (*civilitas*) und jene Eintracht der Bürger untereinander langlebiger und beständiger ist, in der die Zahl der Mittleren die Zahl der Reichen und der Armen überschreitet, weil die Mittleren wegen der Gleichheit untereinander sich weniger zerstreiten und uneinig sind.“⁷⁶⁴

Die *fortitudo* werde also durch Einigkeit der Bürger gestärkt, welche ihrerseits wiederum durch das Überwiegen einer Mittelschicht innerhalb eines Gemeinwesens gefördert würde. An diesen Gedanken anschließend geht Engelbert im zweiten Teil des Kapitels auf vier Mittel ein, durch die eine Stadt oder ein Volk die zuerst genannten vier Elemente der *fortitudo* verbessern könne: Erstens durch die Einrichtungen von Schulen und Studieneinrichtungen, in denen „gelehrte Gesetzgeber“ (*docti legislatores*) und „weise Ratsleute“ (*consules sapientes*) ausgebildet werden sollen; zweitens durch die Einrichtung von Gymnasien, wo die Jugendlichen im Gebrauch von Waffen durch Turniere und Zweikämpfe unterrichtet werden sollen; drittens durch die Baumeister und Werkstätten, so dass die Bürger lernen, Kriegsgerät herzustellen und es zu benutzen; viertens durch die Einrichtung von Ämtern und öffentlichen Kornspeichern zur Versorgung der Men-

vel cadat, vel sublevet adiuvando vel deprimat subiciendo vel concutiat perturbando sicut voluerit et quando voluerit. Sicut autem unus homo fortior potest uni alteri cuiuslibet vim inferre aliquo predictorum modorum et quilibet debilior a fortiori vim pati corporaliter et singulariter, ita et corpus civile sive corpus communitatis aut gentis cuiuslibet potest eisdem modis alteri vicino corpori alicuius civitatis vel gentis vel vim inferre vel ab ipso vim pati, ita quod una civitas vel communitas aut gens alteram vicinam sibi civitatem vel communitatem aut gentem ad suam voluntatem trahat vi vel metu, ut sequatur, vel impellat, ut cedat vel cadat, vel sublevet adiuvando vel deprimat subiciendo vel concutiat perturbando sicut voluerit et quando voluerit.

⁷⁶¹ Diese Unterscheidung von *civitas*, *communitas*, *gens* zieht sich durch das gesamte Kapitel.

⁷⁶² Hier fasst er wohl (Cicero: *De officiis* I,61-92) zusammen. Cicero stellt dort Überlegungen dazu an, was die *fortitudo* für einen Herrscher und für einen Bürger, im Krieg und im Frieden bedeute.

⁷⁶³ ‚Mittelschicht‘ wird auch hier wieder als ökonomische Kategorie verstanden.

⁷⁶⁴ Engelbert von Admont, *De Regimine Principum*, Lib. 3, Cap. 23: *Concordie autem civium et provincialium ad invicem mater et nutrix est equalitas honorum et lucrorum, quia de hiis duobus, scilicet honoribus et lucris, est tota dissidentia et diffidentia civium et provincialium ad invicem. Unde dicit Philosophus IIII. politicorum, quod illa civilitas et concordia civium ad invicem diuturnior est et firmior, in qua numerus divitum et pauperum excedit numerus mediocrium, quia mediocres propter coequalitatem ad invicem minus dissident et discordant.*

schen, die im Kriegsfall die Lebensmittel gerecht verteilen. Die Aufzählung dieser Einrichtungen zeigt, dass Engelbert in seiner Staatsmetaphorik einen neuen, ganzheitlichen Ansatz wählt. Der Fokus liegt weniger auf den verschiedenen Institutionen eines Staatswesens als Teile eines Körpers, sondern eher auf dem Staatskörper als Ganzes. Basierend auf den äußeren Gütern, werden auch die Tugenden des Staates als *virtutes acquisitivae* verstanden, welche durch Anwendung habitualisiert werden und letztlich zum Glück des gesamten Gemeinwesens führen sollen.

Im abschließenden Teil des Kapitels differenziert Engelbert mit Aristoteles die Einwohner einer *civitas* in *rectores et consules*, Soldaten und Handwerker, Kaufleute und Bauern. Diese drei Schichten – das ist das Kernargument – sorgen für die *fortitudo* eines Gemeinwesens. Ihnen weist er spezifische Arten von Belohnungen zu, welche dazu dienen sollen, dass sie ihre Pflichten gut ausüben und so die Tugend des Staatskörpers stetig verbessern und ihn zur Glückseligkeit führen. Diese Belohnungen, Ehre oder Geld, stelle die Gemeinschaft bereit. Gleichzeitig müsse sie auch für Strafe oder Tadel bei Überschreitung ihrer Gesetze sorgen. Dabei bekämen die *rectores* und *consules* der Stadt Ehre und kein Geld, da sie tugendhafte Menschen seien, und als solche durch die Ehre dazu gewonnen würden, ihr Amt gut auszuführen.⁷⁶⁵ Umgekehrt verhalte es sich mit der dritten Schicht der Handwerker und Kaufleute, welche durch die Aussicht auf Gewinn angespornt würden. Bei der mittleren Schicht der Soldaten müsse sich der Erwerb von Ehre und Geld die Waage halten. Außerdem müsse beides gleich verteilt werden, damit diese sich nicht gegenseitig etwas neiden und so entweder kleinmütig oder träge würden. Auch hierin zeigt sich die Suche nach dem rechten Maß: Die Belohnungen und die Strafen müssen angemessen sein, um einerseits die Erfüllung der Aufgaben gewährleisten zu können, andererseits aber auch um Uneinigkeit und Streit zu vermeiden, welches den zentralen Prinzipien der Stabilität zuwiderlaufen würde.⁷⁶⁶

⁷⁶⁵ Die in der Argumentation stets mitgeführte Differenzierung zwischen *civitas*, *communitas* und *gens* zeigt, dass Engelbert hier Überlegungen über die Regierungspraxis im Allgemeinen anstellt. Zwar hält er wohl eine von der Mittelklasse dominierte Gemeinschaft im Regelfall für am besten, da diese seine beiden Kernkriterien der Stabilität und der Vermeidung von Tyrannei am besten erfüllt, damit geht aber noch keine Bevorzugung einer konkreten (Misch)Verfassung für eine solche Gemeinschaft einher. Auf diese Weise wird deutlich, dass es Engelbert nicht um die abstrakten Überlegungen zu einer besten Verfassung geht, sondern immer um das konkrete Regierungshandeln. Stabilität ist das zentrale Kriterium, denn es besteht immer die Gefahr, dass jede Verfassung zu einer schlechten wird, jede Regierung schlecht handelt. Es scheint, dass Engelbert jeder Form von Herrschaft eine Tendenz zur Verschlechterung unterstellt. Dieser Prozess kann nur verlangsamt, nicht endgültig aufgehalten werden. Eine solche Grundüberzeugung zeigt sich bereits im ersten Buch, wenn er die Qualität einer Verfassung daran bemisst, wie selten Tyranneien vorkämen. Dass dies schließlich geschieht, erscheint ihm offensichtlich unvermeidbar.

⁷⁶⁶ Ebd., Lib. 3, Cap. 23: *Que autem sint illa allectiva et attractiva, declarat Philosophus V. politicorum dicens, quod de duobus, que generaliter omnes concupiscunt, etiam omnes ad invicem dissident et discordant, scilicet de honoribus et de lucris, ut prius dictum est. Consulibus itaque et rectoribus debent (secundum Philosophum ibidem) constitui honores et non lucra, quia honoribus alliciuntur soli virtuosus. Consules autem et rectores oportet esse virtuosos et diligentes iustitiam et commune*

Die Diskussion der *potentia agonistica* eines Staatswesens bildet in Kapitel III,24 den Abschluss dieses Abschnitts. Nach der Gesundheit, der Schönheit, der Größe und der Kraft ist ‚das wettkämpferische Vermögen‘ das fünfte der natürlichen Güter der Körpers. Engelbert definiert es als aus drei Elementen zusammengesetzt: aus der Größe, der Kraft und der Schnelligkeit des Körpers. Diese körperlichen Tugenden sind dem Körper zum Teil von der Natur mitgegeben, zum Teil können sie trainiert werden. Analog zu den antiken olympischen Sportarten differenziert Engelbert es weiter in läuferische, ringerische und faustkämpferische Fähigkeiten. Der Staatskörper wird so zum Athleten:

„Weil nun aber die wettkämpferische Fähigkeit oder Tugend aus der Geschicklichkeit zusammengesetzt worden ist, welche es sowohl von Natur aus, wie auch durch Übung gibt, welche die Kunst (*ars*) macht und sich der Kunst beimischt, ist deshalb zu wissen, dass diese Fähigkeit oder Tugend der Stadt oder dem Königreich in dreifacher Weise gemäß den drei Hauptarten derselben zum Wettkampf gehörigen [Dinge] zugeschrieben werden kann, und gemäß den drei Ursachen derselben, auf die sich die einzelnen derselben stützen, und gemäß der Beimischung des Talents und der Kunst zu einem jeden von diesen.“⁷⁶⁷

Im Anschluss führt Engelbert genauer die läuferischen, ringerischen und faustkämpferischen Fähigkeiten aus, welche ein Gemeinwesen haben sollte, und wie es für die Auseinandersetzung mit Gegnern „trainieren“ könne. Entscheidend ist auch hier: Engelbert sieht den Staatskörper als Wesen, dass seine Tugenden und körperlichen Anlagen verbessern kann, um zur Glückseligkeit zu gelangen, dabei kommt es nicht darauf an, wie oder durch wen es regiert wird.

In den folgenden Kapiteln (III,25-31) deutet Engelbert die Analogie zwischen Individuum und Staatskörper noch detaillierter aus und wendet sich den sechs „äußerlichen Gütern“ zu.⁷⁶⁸ Durch diese Güter, welche er analog zu denen des einzelnen Menschen⁷⁶⁹ in der guten Beschaffenheit der Familie, der guten Beschaffenheit der Freunde, dem

bonum, non privatum solum. De lucris vero maxime solent maiores discordare et degenerare in cupiditatem et ambitionem que duo, discordia scilicet et ambitio, maxime nocent in rectoribus et consulibus communitatum. Mercatoribus vero et artificibus et agricolis oportet constitui lucra, non honores, quia cupiditas lucrorum eos amplius attrahit ad labores. Militibus autem et pugnansibus utraque constituenda sunt, scilicet honores equalia et lucra equalia; quia illi honores sunt mediocres et non excessivi super alios, similiter et lucra stipendiorum non sunt excessiva, sed equalia. Unde nec faciunt eos ad invicem discordare nec in pusillanimitatem vel segnitiam degenerare. Zu Beginn dieses Abschnitts verweist Engelbert auf das von ihm intensiv bearbeitete Kapitel V,11, auf welches er in seinen abschließenden drei Kapiteln nochmals ausführlich zu sprechen kommt (siehe dazu 3.2.2). Hier wie dort spielt das Argument der Stabilität von Herrschaft, wenn auch aus unterschiedlicher Perspektive eine wichtige Rolle.

⁷⁶⁷ Ebd., Lib. 3, Cap. 24: *Quoniam autem potentia sive virtus agonistica composita est ex agilitate, que est a natura, et ab exercitio, quod facit artem et admiscet sibi artem, propter hoc sciendum, quod ista potentia sive virtus potest attribui civitati vel regno tripliciter secundum tres species principales ipsius agonistice, et secundum tres causas ipsarum quibus innituntur singule earum, et secundum admixtionem ingenii et artis ad unamquamque ipsarum.*

⁷⁶⁸ Die wiederum durch die *deliberatio des consilium civile vel regale* beachtet und gefördert werden sollen, damit gute Entscheidungen getroffen werden, welche das Glück des jeweiligen Gemeinwesens fördern.

⁷⁶⁹ Vgl. dazu: Ebd., Lib. 3, Cap. 14.

Reichtum, Ämtern und Würden, Macht und günstigem Schicksal sieht, würden die Tugenden des Körpers und des Geistes erzeugt, unterstützt und bewahrt:

„Diese Güter nämlich werden in gleicher Weise beachtet und gesucht im Allgemeinen für das Glück der Stadt oder des Königreiches sowie im Besonderen und einzeln für das Glück eines jeden Menschen in der Stadt oder eines Einwohners im Königreich.“⁷⁷⁰

Mit diesem Satz bringt Engelbert die enge Beziehung zwischen dem Menschen als Einzelwesen und dem Staatswesen auf den Punkt. Für beide geht es um das Erreichen des ihnen in der Welt bestmöglichen Ziels: der Glückseligkeit.

Nobilitas ist nach Engelbert für das Gemeinwesen, was das äußere Gut der ‚guten Beschaffenheit von Eltern und Familie‘ für das Individuum ist. Diese ‚Adligkeit‘ wird nicht, wie man vermuten könnte, mit dem Adel des Königreiches gleichgesetzt, der vielleicht besonders zahlreich oder vornehm sei. Engelbert definiert *nobilitas* als etwas, was aus der Tugend geboren wird und in den Menschen nur durch die Tugend – und zwar die des Geistes und nicht des Körpers – entstehe:

„Reichtümer nämlich und Macht und Ehren machen weder einen Adligen noch verursachen sie Adel, sondern diejenigen, die der Tugend folgen, werden von Adel begleitet; denn die Tugend ist es, welche die ehrlichen Reichtümer und die gerechte Macht und die ihm angemessenen Ehren hervorbringt, verstärkt und bewahrt.“⁷⁷¹

Das, was man normalerweise also als Zeichen des Adels verstehe, seien nur akzidentielle Begleiterscheinungen eines tugendhaften Lebens. Diese Deutung wirft ein neues Licht auf das Verständnis der Verfassungsformen, da Engelbert hier gegen äußere Zeichen des Adels argumentiert. So verstanden ist man erst durch die tugendhafte Lebensführung adlig, durch eine solche qualifiziere man sich erst dafür, *nobilis* genannt zu werden. Nur wenn diese tugendhafte Lebensführung lange Zeit innerhalb einer Familie geherrscht habe und diese ihre Reichtümer, Macht und Ehren ehrlich, gerecht und angemessen erworben habe, dann könne man diese als Adlige bezeichnen.⁷⁷² Im zweiten Teil

⁷⁷⁰ Ebd., Lib. 3, Cap. 25: *Hec enim bona similiter attenduntur et inquiruntur generaliter ad felicitatem civitatis vel regni sicut specialiter et privatim ad felicitatem uniuscuiusque hominis in civitate vel in regno habitantis.*

⁷⁷¹ Ebd., Lib. 3, Cap. 25: *Divitie enim et potentia et honores non faciunt nobilem nec causant nobilitatem, sed consequuntur virtutem et concomitantur nobilitatem; quia virtus est, que honestas divitias et iustam potentiam et condignos sibi honores efficit et auget et conservat.*

⁷⁷² Ebd., Lib. 3, Cap. 25: *Divitie autem et potentia et honores, dum per virtutem honeste et iuste et condigne acquisite a multis et antiquis progenitoribus successione continuata transeunt ad heredes et posteros sui generis, illos tales iam consuevimus nobiles appellare. In veritate autem tanto nobiliores sunt quanto virtuosorum progenitorum suorum nobiles actus et mores perfectius imitantur.* Dies ergänzt die Position, welche schon für sein Verhältnis zur Oligarchie herausgearbeitet wurde. Die äußeren Zeichen von Macht und Einfluss durch Geld, Beziehungen oder Ämter, welche die gemeinen Leute als Ausweis besonderer Eignung oder Bedeutung ansähen, seien nichts, wenn sie nicht durch eine tugendhafte Lebensführung geadelt würden.

des Kapitels bezieht Engelbert wiederum den Adel des Gemeinwesens und den Adel der einzelnen Menschen aufeinander und kommt zu dem Schluss, dass drei Dinge für die *nobilitas* einer Stadt, eines Volkes oder eines Königreiches erforderlich seien:

„Erstens, dass die Stadt oder das Volk alt in seinem Recht und seiner Würde sei und dass es in beständiger Nachfolge viele große Vorsteher und ausgezeichnete Männer gehabt habe und haben möge, die aus derselben Stadt oder demselben Volk entstehen, die die Gerechtigkeit und den gemeinen Nutzen derselben Stadt oder des Volkes eifrig geliebt haben und immer eifrig lieben mögen; zweitens, dass sie als Söhne jener Vorsteher und ausgezeichneten [Männer] viele und gute junge Leute an Zahl und Tugend des Körpers und des Geistes haben mögen, dass sie einen schönen, starken, großen und beweglichen Körper, aber einen gemäßigten und beständigen Geist hätten; und als Töchter viele und gute Frauen, die einen schönen und großen Körper, aber einen gemäßigten und geschäftigen Geist hätten; drittens, dass sich solche jungen Männer mit solchen Frauen rechtmäßig und zur rechten Zeit und im rechten Alter vereinigen, und man zur rechten Erziehung der Nachkommen in Bezug auf die nachzujagenden vorgenannten Tugenden und die zu fliehenden vorgenannten Laster der jungen Männer und der Frauen durch Vorschrift und Verordnung des Gesetzes im Einzelnen sorgt.“⁷⁷³

Hier adaptiert Engelbert Gedanken aus ‚Politik‘ und der ‚Rhetorik‘⁷⁷⁴ und bezieht sie auf den Einzelnen und den Staatskörper. Wieder wird die Frage behandelt, durch welche Maßnahmen sich das Gemeinwesen verbessern und zur *felicitas* gelangen könne.

In III,26 steht die *amicitia* im Mittelpunkt der Überlegungen. Engelbert geht hier vom achten Buch der Ethik aus,⁷⁷⁵ in dem Aristoteles drei verschiedene Arten von Freundschaft unterscheidet: wegen der Lust, wegen des Nutzens oder aus der Tugend heraus. Allein die letztere gilt ihm als wahre und dauerhafte Freundschaft. Hier folgt Engelbert sehr eng seiner Vorlage, wendet sie aber eigenständig auf „die Stadt, das Volk oder das Königreich“ an. Für diese sei weder die Freundschaft aus Lust noch die Freundschaft aus Tugend von Bedeutung. Es gebe zwischen diesen nur Freundschaft aufgrund des Nutzens, „damit die Stadt oder das Volk stärker sei aufgrund der Unterstützung der Freunde, um den Feinden zu widerstehen.“⁷⁷⁶ Allerdings sei dieses Verhältnis zwischen zwei Gemeinwesen nicht als Freundschaft, sondern eher als Bündnis zu bezeichnen. Auch im Rahmen dieser Überlegungen behandelt er *civitas*, *gens* und *regnum* gleich.

⁷⁷³ Ebd., Lib. 3, Cap. 25: *Primo, quod civitas vel gens sit antiqua in suo iure et dignitate et quod continuata successione multos habuerit et habeat magnos presides et insignes viros de ipsa civitate vel gente oriundos, qui zelaverint et semper zelent iustitiam et commune bonum ipsius civitatis et gentis; secundo ut habeant de filiis illorum presidum et insignium iuventutem multam et bonam numero et virtute corporis et animi, ut sint corpore pulchri fortes et magni et agiles, animo vero temperati et constantes, et de filiabus mulieres multas et bonas que sint corpore pulchre et magne, animo vero temperate et operose; tertio ut tales iuvenes talibus mulieribus legitime et legitimo tempore et etate copulentur, et ad rectam educationem proles circa sectandas predictas virtutes et fugienda predicta vitia iuvenum et mulierum legis statuto et precepto per singula caveatur.* Der Halbsatz über die Frauen ist in der Huffnagl-Ausgabe nicht abgedruckt.

⁷⁷⁴ Siehe dazu Aristoteles, Rhetorik I (1360b) zum zweifachen Verständnis von Adel und Aristoteles, Politik VII,16-17 (1334b,30-1337a,5) zur Erzeugung und Erziehung der Kinder.

⁷⁷⁵ Zu den Arten der Freundschaft siehe Aristoteles, Nikomachische Ethik VIII,3 (1156a,5-1156b,5).

⁷⁷⁶ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 3, Cap. 26: [...] *ut civitas vel gens forior sit propter adiutorium amicorum ad resistendum hostibus.*

Die Kapitel III,27 befasst sich mit dem äußeren Gut des Reichtums des Staatskörpers. Der persönliche Reichtum oder Besitz eines Menschen bestehe einerseits aus natürlichen Reichtümern (Dörfern, Ländereien, Häusern, Vieh, Knechten und Mägden), aus welchen man *fructus et usus* erstrebe und die sich nach Kriterien der Größe, Menge und Schönheit bewerten lassen. Andererseits könne man *divitiis artificiales* haben, die etwa in noch nicht geprägten Erzen oder in Handelsbeziehungen (Kauf, Verkauf etc.) bestehen. Man müsse aber auch wissen, was man mit dem Reichtum anfangen solle, aus diesem Grunde soll ein *rex* oder ein *princeps* sich wie ein *yconomus* (= Hausverwalter) der Republik und der ganzen Gemeinschaft verhalten.⁷⁷⁷ Dies bedeute, dass man die beiden Elemente der Ökonomie, Einnahmen und Ausgaben, beachten und bearbeiten müsse. Engelbert verweist für diesen Bereich auf die Texte verschiedener Autoren, welche den Ratgebern in einer *civitas* oder einem *regnum* Hilfestellung bei der guten wirtschaftlichen Einrichtung des Gemeinwesens geben sollen. Ebenfalls gibt er eine relativ komplexe Einführung in wirtschaftliche Phänomene (vom Tauschhandel bis hin zur Existenz von Monopolen).

Das Kapitel III,28 ergänzt diese Überlegungen um Gedanken zur Ausgabenpraxis, die Engelbert in notwendige, der Bequemlichkeit dienende und in überflüssige Ausgaben differenziert. Auch in diesen eher praktisch orientierten Kapiteln, wird das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen angesprochen: So wie die *civitas* sich aus den einzelnen *cives* zusammensetze, so würde sich auch der der Staatsschatz aus den Geldzahlungen der einzelnen Bürger zusammensetzen. Die Steuern und Abgaben dienen dem *bonum commune*, denn „das private Wohl ist dann lobenswert und das Beste, wenn es in das Gemeinwohl übergeht.“⁷⁷⁸ So wird der sich aus vielen kleinen Quellen speisende Staatsschatz zum sichtbaren Symbol der Gemeinschaft gedeutet, gleichzeitig wird das Gut des Einzelnen und der Gesamtheit eng miteinander verknüpft.

Das Erlangen, Bewahren und Vermehren von Ehrbarkeit (*honorabilitas*) für die Stadt oder das Königreich steht im Mittelpunkt von III,29. Allerdings ist die Ehre eher etwas, das durch alle möglichen ehrbezeugenden Handlungen des Ehrenden entstehe (wie etwa Geschenke, Ehrentitel, Verbeugungen).⁷⁷⁹ Man könne diese Ehrbezeugungen aber nur

⁷⁷⁷ Ebd., Lib. 3, Cap. 27: [...] *regem sive principem oportet esse tamquam yconomum rei publice et totius communitatis.*

⁷⁷⁸ Ebd., Lib. 3, Cap. 28: *Predictis itaque speciebus et modis acquisitive facere pecunias pertinet ad singulos civium et privatos. Ad bella vero et ad utilitates et necessitates publicas oportet ex pecuniis et acquisitionibus singulorum determinare partem pro erario et thesauro publico, sicut monetas et pedagia et passagia et tributa et vectigalia, ut sine detrimento aliquorum vel paucorum ex omnium divitiis et pecuniis thesaurus publici erarii colligatur et compleatur, quia (sicut vult Philosophus in VII. politicorum) naturaliter iustum est, ut sicut civitas consistit ex civibus, ut totum ex partibus, sic etiam thesaurus civitatis seu communitatis colligatur ex contributionibus singulorum ut totum ex suis partibus, quia bonum privatum tunc est laudabile et optimum, dum transit in commune bonum.*

⁷⁷⁹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik I,3 (1095b,22-1096a,2).

für bestimmte Taten erwerben, für die man auch geehrt werden könne. Auf die Stadt oder das Königreich bezogen heißt das, dass dies Taten sein müssen, die zur „öffentlichen und allgemeinen Pracht und Zierde“ derselben vorgenommen wurden. Hierbei spricht Engelbert zunächst über die Ehrenhaftigkeit der Stadt an sich, welche sich einerseits in religiösen Bauwerken, Bildern und Festen, andererseits in weltlicher Infrastruktur (Öffentliche Gebäude, Straßen, Paläste, Brücken u.v.m.) widerspiegelt. In einem zweiten Schritt wendet er sich den Einwohnern zu, für die eine Stadt oder ein Königreich ebenfalls verehrt werden kann, wenn diese tugendhafte, weise und edle Männer sind und von den Fremden für ihre Taten gelobt würden. In einem solchen Falle könne „eine Stadt, ein Königreich oder eine Region“ wie ein einzelner Mensch auch verschiedene Arten von Ehrbezeugungen erhalten.⁷⁸⁰

Als das fünfte äußere Gut nennt Engelbert in III,30 die *potentia* von *civitas vel regnum*. Diese Macht zeige sich in zweifacher Weise, aktiv oder passiv, im Handeln oder im Erdulden. In gewöhnlicher Verwendung liege die Macht in der Handlung. Sie sei eine Tugend, durch die jemand seine Nachbarn leichter bekämpfen, zerstören oder unterwerfen könne als von diesen zerstört oder unterworfen zu werden. Im Wesentlichen treffe aber alles, was oben über die körperliche Tugend der *fortitudo* gesagt wurde, auch auf dieses äußere Gut der *potentia* zu, welche sich nur wenig von ersterer unterscheide.⁷⁸¹

Mit dem Kapitel III,31 beschließt Engelbert die Ausarbeitung seiner Körpermetaphorik mit der Frage, wie eine Stadt oder ein Königreich ein günstiges Schicksal (*bona fortuna*) erlangen könne. Das gute Schicksal sei dabei vom einfachen Schicksal (*fortuna simpliciter*) zu unterscheiden, denn man spreche von Schicksal auf zwei Arten: Zum einen, wenn es um den bloßen Zufall geht, dessen Ursache aber nicht in uns liege; zum anderen aber dann, wenn zumindest der Anfang oder mögliche Gründe dieses guten Schicksals in uns liegen und nicht völlig dem Zufall überlassen seien. Dies treffe zu, wenn man sich instinktiv oder mit einem vernünftig begründeten Vorhaben für etwas entscheide. Dann könne man zwar auch Glück oder Pech haben, dennoch habe die Ursache dieses Schicksals irgendeinen Anfang in uns gehabt. Da es aber nur zwei Prinzipien gebe, welche die menschlichen Handlungen bestimmten, nämlich die Natur und

⁷⁸⁰ Engelbert von Admont, De Regimine Principum, Lib. 3, Cap. 29. Mit dem abschließenden Satz wird die Parallele zwischen einzelner Menschen und dem Gemeinwesen betont: *Omnia etiam, que superius dicta sunt de nobilitate, faciunt etiam ad honorabilitatem civitatis vel regni aut regionis.*

⁷⁸¹ Ebd., Lib. 3, Cap. 30: *Omnia autem, que superius dicta sunt de fortitudine et de hiis, in quibus consistit fortitudo civitatis aut regni et per que hec ipsa civitati et regno valeant procurari, hic etiam intelligantur de potentia civitati vel regno acquirenda. Potentia enim hic accepta et intenta idem est, quod fortitudo, vel parvo modo aut ratione differt.* An dieser Stelle scheint Engelbert die Ausdifferenzierung etwas zu weit zu treiben. Jedenfalls hat er keine schlüssige Deutung für die Differenz zwischen diesem äußeren Gut und der körperlichen Tugend des Gemeinwesens, womöglich auch ein Grund, weshalb dieses Kapitel sehr kurz ist.

die Vernunft, und da Gott als erstes und bestes Prinzip Natur und Vernunft lenke, dürfe als gutes Schicksal von Gott allein erbeten werden, „dass er die Natur recht leiten, die Vernunft lenken und schlechte Ereignisse von uns abwenden möge, was jedenfalls allein Gott machen kann“.⁷⁸² In den letzten Sätzen dieses Kapitels geht Engelbert deshalb auf das Verhältnis zu den Göttern ein. Dabei geht er vom christlichen Gott aus, auch wenn er seine Argumente aus der antiken Welt entnimmt. So stehen nicht nur die *principes et consules civitatis vel regni* im Mittelpunkt, es ist auch von den „Göttern“ die Rede, an die man sich – selbst als Tyrann – wenden solle:

„Deshalb ist es für Fürsten und Ratsherren der Stadt oder des Königreiches nötig, dass sie Freunde der Dinge seien, die sich auf Gott und auf den Gottesdienst erstrecken, sodass er gegenüber den Taten und Ereignissen der Menschen gnädig gemacht werde. Und deswegen hat der Philosoph im fünften Buch der Politik gesagt, dass es nicht nur den Königen nütze, sondern auch den Tyrannen als Vorsichtsmaßnahme, wenn es scheine, dass sie Freunde der Dinge seien, die sich auf die Götter und auf die göttlichen Dinge beziehen. Weil seine Feinde den gottpflegenden (*deicolam*) Menschen mehr fürchten, weil er angeblich gnädig gestimmte Götter habe. Und im zweiten Buch der Rhetorik hat er gesagt, dass jene, die sich gegenüber den göttlichen Dingen gut verhalten, mutigere als andere sind, weil die in Gott vertrauenden stärker und sicherer vertrauen.“⁷⁸³

In der Untersuchung der Körpermetaphorik sind viele der Elemente behandelt worden, die auch schon in den vorhergehenden, thematisch orientierten Kapiteln herausgearbeitet worden sind. Als einzige im Text genutzte Metaphorik kommt ihr ein besonderes Gewicht zu. Sie ist im Kapitel über die Tugend der *prudentia* angesiedelt, da sie im Hinblick auf die Beratungen über die Ziele eines Gemeinwesens, und die möglichen Wege diese erreichen zu können, eine rhetorisch effektvolle Richtschnur für das Nachdenken über das Politische bildet. Vom Leitgedanken, dass es für die Herrschenden darum geht, die Tugenden anzustreben, über das Verhältnis vom Einzelnen zum Ganzen, bis hin zu detaillierteren Fragen der Regierungspraxis wurden von Engelbert in den hier vorgestellten Kapiteln des dritten Buches Kernaussagen seines Fürstenspiegels in einer eigenen und neuen Ausdeutung des Sprachbildes vom Körper und seinen Gliedern kompakt zusammengefasst. Das Eigentümliche und Besondere an ihr ist, dass sie nicht an bestimmte Verfassungs- und Regierungsformen gebunden oder aus diesen abgeleitet ist. Die durch sie versinnbildlichten Vorstellungen vom Ziel des Gemeinwesens und von

⁷⁸² Ebd., Lib. 3, Cap. 31: [...] *ut naturam corrigat et rationem dirigat et casus malos a nobis avertat, quod utique potest facere solus deus.*

⁷⁸³ Ebd., Lib. 3, Cap. 31: *Unde oportet principes et consules civitatis vel regni esse studiosos eorum, que pertinent ad deum et ad cultum divinum ut propitiatur factis et eventibus hominum; et propter hoc dicit Philosophus V. Politicorum, quod non solum regibus expedit, sed etiam tyrannis est pro cautela, si videantur esse studiosi eorum, que pertinent ad deos et ad divina; quia hominem deicolam etiam inimici sui magis timent tamquam habentem deos propitios. Et in II. rhetorice dicit, quod illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt aliis, quia fortius et certius confidunt in deo confidentes.*

den nötigen Handlungen und Maßnahmen, dieses zu erreichen, gelten prinzipiell für alle möglichen Formen von Herrschaft, wie Engelbert sie im ersten Buch enzyklopädisch aufgeführt hat.

3.4 Zusammenfassung *De regimine principum*

Wie schon im Kapitel zu *De regno* werden im Folgenden in gleicher Weise zentrale Ergebnisse der Untersuchung des Fürstenspiegels von Engelbert von Admont noch einmal kurz zusammengefasst.

1) Im Hinblick auf den Ursprung von Herrschaft unterscheidet sich Engelbert insofern stark von Thomas, als er einen weniger systematischen, vom Kleinen ins Große gehenden Zugriff wählt. Zwar kennt auch er die Vorstellung vom Menschen als *zoon politikon*, das als Mängelwesen die Gemeinschaft braucht. Für den Aufbau seiner Argumentation spielt dies jedoch eine wesentlich geringere Rolle als bei Thomas. Dies zeigt sich daran, dass er darauf erst im späteren Verlauf des Fürstenspiegels und dann auch nur sehr kurz zu sprechen kommt. Auch in der geringeren Differenzierung im Umgang mit der lateinischen Übertragung dieses griechischen Terminus zeigt sich die anders gelagerte Schwerpunktsetzung: Engelbert spricht lediglich einmal vom *animal civile*, wohingegen oben gezeigt wurde, dass Thomas an die von ihm eingebrachte Formulierung des Dreischritts vom *animal sociale* über das *animal politicum* bis hin zum *animal civile* einen eigenen Argumentationsstrang knüpft. Die Abgrenzung zu den Verhältnissen im *status innocentia* und auch die Überlegungen zum Wesen des Menschen an sich rücken für Engelbert im Vergleich zu Thomas in den Hintergrund. *Domus* und *familia*, wohl auch das Dorf, werden als natürliche Einheiten angesehen; wie es aber zur Entstehung größerer Organisationsformen kommt, wird nicht näher diskutiert.⁷⁸⁴

Engelberts Zugriff betont nicht nur inhaltlich die Bedeutung des praktischen Handelns – der Text selbst ist stärker empirisch grundiert, gibt konkretere Handlungsanweisungen und hat die *civitates* und *regna* seiner Zeit im Blick. Auch er bezeichnet das Ziel jeder Regierung einer Gemeinschaft als das *bonum commune*, welches über eine Reihe von Teilzielen erreicht wird, die aufeinander aufbauen: Grundlegend sind die sich gegenseitig bedingenden Funktionen der *generatio*, *multiplicatio* und *conservatio*, welche den unterschiedlichen Lebensformen von *domus*, *vicus* und *civitas* bzw. *regnum* zugeordnet werden. In der *civitas* oder dem *regnum* – und um diese Formen von Gemeinschaft geht es Engelbert fortan – ist den Menschen möglich, *commode*, *secure*, *iuste* und *honeste* leben zu können.

⁷⁸⁴ Der Fürstenspiegel kann deshalb nicht als Kronzeuge für die Denkfigur eines Herrschaftsvertrags herhalten. HAMM, Engelbert von Admont 1976, S. 380, stützt sich deshalb hauptsächlich auf *De ortu*. Die Verweise auf den hier untersuchten Fürstenspiegel sind dabei nicht plausibel. Bereits POSCH, Stellung 1920, S. 44-46, und in seiner Nachfolge BERGES, Fürstenspiegel 1938, S. 119, haben Engelberts Hinweise auf die Notwendigkeit von Herrschaft und das Vorhandensein natürlicher Unterschiede zwischen den Menschen für eine Erklärung der Staatsentstehung genutzt. Ob die von ihnen als Beleg angeführten Kapitel I,1-3 und II,1-3 sich jedoch überhaupt mit diesem Problem befassen, ist fraglich. Die Frage nach der Entstehung von konkreten Herrschaften ist für Engelbert hier nicht von Interesse. Weder äußert er sich in diesen Kapiteln genauer zur *institutio communitatis*, noch werden im Verlauf des Fürstenspiegels argumentative Schlussfolgerungen aus einer solchen vermeintlichen Vertragstheorie gezogen.

Auf diese Weise soll es möglich werden, irdisches Glück zu erlangen, welches durch die Vervollkommnung der Tugenden angestrebt wird.⁷⁸⁵ Auch Engelbert verbindet über die Idee des Strebens nach Tugend das Glück des Einzelnen eng mit dem der ganzen Gemeinschaft. Im Gegensatz zu Thomas in *De regno* entwickelt er aber nicht die Vorstellung von zwei aufeinander hingebundenen Zielen für das Diesseits und das Jenseits, wie sie etwa durch *felicitas* und *beatitudo* unterschieden werden könnten. In dieser Hinsicht kann der Fürstenspiegel mit Recht als weitgehend säkular bezeichnet werden. Der Bereich des jenseitigen Glücks wird nur am Rande berührt.⁷⁸⁶

2) In Anknüpfung an die aristotelische Rhetorik, die gemeinsam mit der Nikomachischen Ethik der wichtigste Bezugstext des Fürstenspiegels ist, identifiziert Engelbert mit Königtum, Aristokratie, Oligarchie, Demokratie vier verschiedene gute Verfassungen. Ihnen ordnet er bestimmte Mittel zu, durch die sie regieren – dem König die Vernunft, der Aristokratie die Tugendhaftigkeit, der Oligarchie den auf der Macht durch Beziehungen und Geld basierenden Willen, der Demokratie die Wahl; in gleicher Weise werden ihnen Ziele zugeschrieben, nach denen sie vor allem streben – dem König und der Aristokratie die Tugend, der Oligarchie der Reichtum, der Demokratie die Freiheit.⁷⁸⁷ Diese Verfassungsformen entwirft Engelbert jedoch als Idealtypen. Sie alle kommen in der Wirklichkeit nicht vor, da sie sich stets in praktischen Regierungshandlungen zeigen, welche niemals lediglich nach einem einzigen Handlungsprinzip agieren können. Der Überblick über die verschiedenen Mischformen der Verfassungstypen und deren Bezug auf tatsächlich vorhandene, zeitgenössische Herrschaftsformen verweist vielmehr auf die stark empirisch geprägte Ausrichtung des Fürstenspiegels. Gute Regierung zeigt sich eben erst im guten Regieren und in der tatsächlichen Verfolgung der Ziele, die zur *felicitas* führen. Sie folgt nicht unmittelbar aus einer wie auch immer gearteten abstrakten besten Verfassung. Die Qualität einer Verfassung lässt sich nach Engelbert vor allem daran bemessen, wie stabil sie ist und wie selten sie sich in eine tyrannische Herrschaft wandelt.

Aus diesem Grund widmet sich Engelbert besonders intensiv der Alleinherrschaft. Die Gefahr einer Tyrannei ist in diesem Fall besonders ausgeprägt, da es genügt, wenn

⁷⁸⁵ Die äußeren Güter werden bei Engelbert intensiver diskutiert. Die Voraussetzungen, die tugendhaftes Handeln ermöglichen und leichter machen sollen – wie es in einer häufig wiederkehrenden Formel heißt – finden sich nicht nur in den vier, oben angeführten Teilzielen gemeinschaftlichen Lebens wieder; sie werden auch in der Ausgestaltung der Körpermetaphorik ausführlich diskutiert.

⁷⁸⁶ Dabei kann allerdings weder davon die Rede sein, dass Engelbert „wie ein antiker ‚Heide‘“ über die Religion spräche (Ebd., S. 122), noch davon, dass er die Aufgabe des Staates als rein diesseitig verstünde und die Religion nicht gefördert werden müsse (HAMM, Engelbert von Admont 1976, S. 408), oder gar davon, dass er ohne Bezugnahme auf den christlichen Glauben argumentiere (UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 78). Vgl. dazu oben Kapitel 3.1.2.

⁷⁸⁷ Zu Engelberts Bemerkung, dass alle darüber hinaus die Freiheit anstreben, siehe oben FN 576.

sich lediglich eine einzelne Person vom Gemeinwohl ab- und ihrem Privatwohl zuwendet.⁷⁸⁸ Weiterhin geht Engelbert davon aus, dass es keinen idealen Alleinherrscher geben kann, da es nicht möglich ist, dass ein Mensch vollkommen tugendhaft ist. Daher erscheint die Gefahr, dass eine Tyrannis entsteht, nicht nur als abstraktes Problem.

Es kommt hinzu, dass die Aufgabe des *rex vel princeps* größer und anspruchsvoller ist als die anderer Herrscher, da das Amt von ihm allein ausgeübt wird und er alle Entscheidungen selbst treffen muss. Die Fähigkeit, tugendhaft zu handeln, wird deshalb häufiger und in solchen Situationen gefordert, denen sich ‚normale Menschen‘ gar nicht, andere Herrscher nicht so oft und nicht allein gegenübersehen, zumal diese ja meist nach anderen Leitprinzipien als ihrer *ratio* handeln und andere Mittel zur Herrschaftsausübung nutzen. Die ausführliche Diskussion der königlichen Tugenden dient also nicht dazu, den König mit einer besonderen Würde zu versehen.⁷⁸⁹ Vielmehr wird ihm ein Leitfaden an die Hand gegeben, wie tugendhaftes Handeln auch unter den besonderen Umständen und den Entscheidungszwängen möglich ist, denen Alleinherrscher ausgesetzt sind. Gleichzeitig ist damit auch die Mahnung verbunden, dass tugendhaftes Handeln unbedingt nötig ist, um nicht zu einem Tyrannen zu werden. Ein solches Handlungsideal stellt gleichzeitig einen Maßstab bereit, der an das Verhalten der *reges et principes* angelegt werden kann. Auf diese Weise zeigt sich auch hier die zweifache Funktion der literarischen Form der Fürstenspiegels, die sowohl Elemente der Herrscherberatung enthält als auch Argumente für die Herrscherkritik liefert.⁷⁹⁰

3) In Engelberts einzigartiger Ausgestaltung der Körpermetaphorik werden die zuvor genannten Beobachtungen versinnbildlicht. Die Konstruktion des Staatskörpers als Mensch, ja als Athlet, verweist auf den engen Zusammenhang zwischen den Gütern des Einzelnen und der Gesamtheit, die das tugendhafte Leben und damit den Weg zur irdi-

⁷⁸⁸ Zu dieser eher wenig beachteten Denkfigur in der politischen Theorie des Mittelalters, siehe NEDERMAN, *Imperfect* 2004, für den hier untersuchten Zeitraum insbesondere S. 533-542.

⁷⁸⁹ Wie etwa BUSCHMANN, *Rex* 1970, hier S. 316-318 und UBL, *Engelbert von Admont* 2000, S. 77, S. 80, S. 117 betonen. Letzteres verwundert zumindest insofern als Ebd., S. 59-60, von einer „Säkularisierung der Herrschaftsethik“ spricht, für die Engelbert „in gewissem Sinn einen Höhepunkt dieser Entwicklung“ darstelle. Die Frage nach der Herrscherbindung scheint unter diesen Vorzeichen neu gestellt werden zu müssen, wenn sie nicht mehr durch den Verweis auf göttliche Legitimation, Strafe oder Lohn hergestellt werden kann. Das Konzept einer besonderen Herrscherwürde scheint diese Leerstelle nicht füllen zu können. Vielmehr erfolgt Herrscherbindung bei Engelbert nun idealerweise über das Streben nach tugendhaftem Handeln. Die letzten drei Kapitel – so könnte man thesenhaft formulieren – öffnen den Weg zu einer rein pragmatischen Sicht. Das Eigeninteresse eines schlechten Herrschers an der Stabilität seiner Regierung wird an Mindestanforderungen geknüpft, die in dem von ihm beherrschten Gemeinwesen erfüllt sein müssen, damit die Untergebenen trotzdem so gut es geht ihre eigene *felicitas* erreichen können. NEDERMAN, *Imperfect* 2004, hier S. 541-542, weist auf ähnliche etwas anders gelagerte utilitarische Tendenzen bei Tholomäus von Lucca hin und schlussfolgert: „As a regime it [= Tyranny] may in principle be corrupt, but as a last-ditch means of imposing peace and order in an otherwise anarchic situation, it may be the best, rather than the worst, of constitutions.“

⁷⁹⁰ Vgl. GRABNICK, *Ratgeber* 2004, S. 332-334.

schen *felicitas* ermöglichen sollen. Indem Engelbert die einzelnen Glieder des Körpers nicht mit einzelnen Funktionsträgern des Gemeinwesens identifiziert, vergrößert er den Anwendungsbereich seiner Sozialmetaphorik auf alle möglichen Arten guter Regierung in *civitas* und *regnum*.⁷⁹¹ Gleichzeitig verstärken die konkreten Überlegungen, welche über die einzelnen Güter des Staatskörpers angestellt werden, den Eindruck einer starken, empirisch fundierten Praxisorientierung als charakteristisches Element von Engelberts Fürstenspiegel.

⁷⁹¹ Siehe dazu auch die Kurzzusammenfassung am Ende des vorhergehenden Kapitels 3.3.1.

4 Fazit und Ausblick

Die Analyse von *De regno* des Thomas von Aquin und *De regimine principum* des Engelbert von Admont hat im Hinblick auf die in diesen Fürstenspiegeln entworfenen Vorstellungen von Herrschaft charakteristische Befunde erbracht.⁷⁹² Sie geben im Vergleich mit der Forschungsliteratur sowohl auf der inhaltlichen als auch auf der theoretisch-methodischen Ebene Anlass zu der Vermutung, dass die in der vorliegenden Arbeit entwickelte Methode der Bearbeitung digitalisierter Quellentexte eine sinnvolle Ergänzung zu herkömmlichen Verfahren der Textanalyse darstellt. Drei Punkte sind hier von besonderer Bedeutung:

1) Die Analyse der beiden Fürstenspiegel hat im Vergleich mit den Ergebnissen der Sekundärliteratur an verschiedenen Stellen gezeigt, dass sich die Argumente, die in dem jeweiligen Text entwickelt wurden, von denen in anderen Texten des gleichen Autors unterscheiden. Aus diesem Grund ist es sinnvoll, die Wortgebräuche, die Begriffsverwendungen und die damit verbundenen Argumentationen in jedem Text als eigenwertig zu verstehen und diese zunächst getrennt voneinander herauszuarbeiten. In einem zweiten Schritt sollten diese Konzepte miteinander verglichen werden. Dies kann zu fruchtbaren Irritationen führen, die Fragen generieren und gegebenenfalls neue Perspektiven auf die Texte oder gar das Gesamtwerk der Autoren eröffnen können. Die in der Forschung zur politischen Theorie nicht seltene, zumeist unreflektierte Annahme kohärenter Positionen über die Grenzen der Texte einer Autorin oder eines Autors hinweg – unabhängig von Entstehungszeit, Genrekonventionen oder den je verarbeiteten Bezugstexten – verstellt die Möglichkeit, genau diese Unterschiede für weitergehende Forschungen fruchtbar zu machen.⁷⁹³

In gleicher Weise gilt diese Mahnung auch für die argumentative Erzwingung von Kohärenz. Nicht jede Unklarheit in einem Text kann ohne weiteres durch den Blick auf einen anderen Text der gleichen Verfasserin oder des gleichen Verfassers gefüllt oder erklärt werden. Das soll nicht heißen, dass ein solches Verfahren nicht auch legitim sein kann.⁷⁹⁴ Vielmehr liegt die Betonung darauf, dass dies immer eine begründungspflichtige und keine wie selbstverständlich vorzunehmende Vorgehensweise ist.

⁷⁹² Zur Zusammenfassung der inhaltlichen Ergebnisse der Quellenanalysen siehe Kapitel 2.4 und 3.4.

⁷⁹³ In der Einleitung wurde auf Bevir und seine Forderung nach einer *Presumption of coherence* verwiesen. Unter dem Eindruck der vorangegangenen Untersuchung scheint es sinnvoll zu sein, eine solche für Texte aufrecht zu erhalten. Im Hinblick auf das Werk eines Autors oder einer Autorin mag es aber sinnvoller sein, zunächst gewissermaßen von einer *Presumption of incoherence* auszugehen, die nur mit plausiblen Argumenten abgelehnt werden kann. Dies würde in höherem Maße die Reflektion über ein solches Vorgehen erfordern. Siehe dazu Kapitel 1.1, FN 56.

⁷⁹⁴ So etwa UBL, Engelbert von Admont 2000, S. 69-71, der plausibel machen kann, dass *De regimine principum* und das *Speculum virtutum* Engelberts in engem Zusammenhang stehen.

2) In den untersuchten Texten lassen sich unterschiedliche Begriffe, Motive und Argumente aristotelischer Philosophie und anderer sogenannter *political languages* identifizieren (so etwa die ‚Sprache‘ der Bibel, des politischen Augustinismus, des römischen Rechts, der ciceronischen Philosophie). Am Beispiel der Aneignung der aristotelischen Philosophie durch die mittelalterlichen Autorinnen und Autoren wurden jedoch die Grenzen eines solchen Konzepts deutlich. Die Rezeption der praktischen Philosophie des Aristoteles stellte den mittelalterlichen Autoren eine Fülle von Argumenten bereit. Eine solche ‚Sprache‘ lässt sich jedoch kaum klar umgrenzen. Ursächlich dafür sind erstens die Schwierigkeiten und Missverständnisse bei der Aneignung des griechischen Textes mittels der schwer verständlichen Übersetzung Moerbekes; zweitens die Verschiedenheit der entsprechenden Bezugstexte des Philosophen selbst – so macht es einen Unterschied, ob etwa die Bewertung der Verfassungen anhand der Politik, der Ethik oder gar – wie bei Engelbert – anhand der Rhetorik vorgenommen wird; und nicht zuletzt drittens der zum Teil widersprüchliche Charakter der Vorlage selbst. Auch innerhalb der aristotelischen Politik etwa lassen sich verschiedene Konzepte von Oligarchie, Demokratie und auch des Königtums ausmachen, die – isoliert betrachtet – nur wenig miteinander zu tun haben. Dies alles macht es so gut wie unmöglich, sinnvoll von einer politischen Sprache des Aristotelismus zu sprechen.⁷⁹⁵

Dennoch zeigte die textnahe Arbeit mit den Fürstenspiegeln, dass es lohnenswert sein kann, den intertextuellen Bezügen nachzuspüren. So gibt es Grund zu der Annahme, dass es etwa im Hinblick auf die Aristoteles-Rezeption nicht unwichtig ist, auf welche konkreten Kapitel innerhalb welcher konkreten Bezugstexte Thomas oder Engelbert jeweils zurückgreifen, um daran ihre Positionen zu entwickeln oder durch den Verweis auf die Autorität des *philosophus* zu festigen. Dies ist zunächst aus dem Grund von Bedeutung, weil sich innerhalb des aristotelischen Werkes einzelne Begriffe oder Konzepte inhaltlich zum Teil deutlich voneinander unterscheiden. Eine genaue Kenntnis des Argumentationszusammenhangs der jeweiligen Vorlage trägt zum Verständnis der mittelalterlichen Aneignungen bei, da auf diese Weise weitere Parameter für deren Deutung bereitgestellt werden. Ein weiterer Aspekt kommt hinzu: Kann man die genauen Textabschnitte identifizieren, welche als Grundlage für die intensive Auseinandersetzung mit einem bestimmten Thema gedient haben, so besteht die Möglichkeit, Hinweise

⁷⁹⁵ In seiner Kritik an einem solchen Zugriff hatte Ebd., S. 91-92, betont, dass eine Sprache nicht „über Inhalte bestimmt sein“ könne und die meisten Texte ohnehin ein „Sprachengewirr“ aufwiesen. Gerade im Vergleich von zentralen Konzepten in ‚Politik‘, ‚Ethik‘ und ‚Rhetorik‘, den wichtigsten Bezugstexten unserer Autoren, wurde deutlich, dass diese an entscheidenden Punkten inhaltlich stark voneinander abwichen.

darauf zu gewinnen, welche Vorstellungen und Argumente möglicherweise unbewusst von der Vorlage übernommen und dann in der Aneignung wirksam werden.

3) Es zeigt sich, dass die Auseinandersetzung mit den Bedingungen des Genres und seinen sprachlichen Konventionen, Hinweise darauf geben kann, wie bestimmte Konzepte zu verstehen sind. Der Fokus auf den Wortgebrauch, die Text- und Argumentationsstruktur und die Begriffsverwendungen, wie er hier am Beispiel von zwei Texten durchgeführt worden sind, trägt dazu bei, die Gefahr eines Zirkelschlusses zu vermeiden, bei dem man nur findet, was man bereits als Voraussetzung annimmt.⁷⁹⁶

Neben den inhaltlichen Ergebnissen, die jeweils am Ende der Großkapitel zusammengefasst wurden, und diesen Überlegungen zu den allgemeinen theoretisch-methodischen Erwägungen stand am Beginn dieser Arbeit vor allem die Frage nach einer Methode, mit deren Hilfe man mit verhältnismäßig wenig Aufwand und ohne allzu tiefgehende technische Kenntnisse einen Nutzen aus der Tatsache ziehen kann, dass immer mehr mediävistische Quellen digitalisiert vorliegen.⁷⁹⁷ In der Fallstudie zeigte sich, dass die Analyse der beiden Fürstenspiegel von verschiedenen Formen der digitalen Textaufbereitung profitiert:

1) Die Quantifizierung der Wortverwendungen und deren tabellarische Darstellung über die gesamte Länge des jeweiligen Textes hinweg war hilfreich, um die Argumentationsstruktur zu erkennen und mögliche interessante Textpassagen identifizieren zu können, die andernfalls möglicherweise übersehen worden wären.⁷⁹⁸

2) Die Erfassung der einzelnen Sätze, in denen die jeweiligen Suchworte vorkamen, ermöglichte es, deren unmittelbare semantische Zusammenhänge fokussiert in den Blick zu nehmen. Die Wortverwendungen konnten so über den gesamten Text verfolgt und auf diese Weise semantische Eigenheiten (z.B. ein metaphorischer Gebrauch), Verwendungsschwerpunkte und häufige Okkurrenzen oder Paarformeln identifiziert werden.⁷⁹⁹

3) Die Visualisierung der Suchwörter durch farbliche Hervorhebung innerhalb größerer Sinneinheiten, in Absätzen oder ganzen Kapiteln, gibt im Hinblick auf die Argumentationsstruktur der entsprechenden Kapitel wertvolle Hinweise.⁸⁰⁰

⁷⁹⁶ So ist etwa Graßnicks schon mehrfach zitierte These der doppelten Funktion von Fürstenspiegeln zwischen Beratung und Herrscherkritik einerseits hilfreich, um Textbefunde einordnen zu können, andererseits kann diese These durch die an der Textanalyse gewonnen Befunde auch immer wieder überprüft werden. Siehe GRABNICK, Ratgeber 2004, S. 332-334.

⁷⁹⁷ Es sei nochmal auf die Mahnungen von HODEL, Digitale 2013, hier S. 114, der ein ähnliches Vorgehen wie in dieser Arbeit für vielversprechend hält.

⁷⁹⁸ Siehe Anhang A und B.

⁷⁹⁹ Siehe Anhang C (Beispiel für die Entnahme eines Suchworts im Satzzusammenhang).

⁸⁰⁰ Siehe Anhang D (Beispiel für die Visualisierung innerhalb eines Kapitels).

Durch diese digital unterstützten, einfachen Verfahren zur Texterschließung konnten zusätzliche Informationen gewonnen werden, die bei der Interpretation hinzugezogen wurden. Zugleich haben diese Daten Vergleiche zwischen den beiden Beispieltexträumen auf einer abstrakteren Ebene möglich gemacht. Auch hat die bewusste Konzentration auf einzelne Wörter und deren Verwendungsweisen eine neue – gewissermaßen eine von innen ausgehende – Perspektive auf die hier untersuchten Fürstenspiegel ermöglicht, durch die der herkömmliche, linear lesende Blick ergänzt werden und bisherige Deutungen kritisch geprüft werden konnten.

Die verhältnismäßig schmale Quellenbasis lässt es kaum zu, weitreichende Thesen über Herrschaftskonzeptionen um 1300 aufzustellen. Es wurde aber deutlich, dass es etwa im Bereich der Konzeption von Alleinherrschaft noch offene Fragen und interessante Untersuchungsperspektiven gibt. So zeigten sich für das Problem der Bindung des Königtums an das Gemeinwohl im Angesicht einer zunehmenden Säkularisierung bereits zwischen Thomas und Engelbert signifikante Unterschiede. Davon ausgehend ist die Wendung hin zu einer utilitaristischen Sichtweise von Herrschaft in beiden Texten, wenn auch unterschiedlich ausgestaltet, bereits angelegt, ohne dass dies bereits ausreichend beachtet worden wäre.⁸⁰¹ Auch im umstrittenen Verhältnis zwischen irdischem und jenseitigem Glück könnte eine breitere semantische Studie für die Forschungsdebatte weitere Impulse bringen.⁸⁰² Abschließend sollen deshalb noch kurz einige Möglichkeiten umrissen werden, auf welche Weise die hier entwickelte Methode in stärker inhaltlich geprägte Forschungsdesigns integriert werden kann:

1) Die Konzentration auf ein Genre: die Texte eines Genres (z.B. Fürstenspiegel; Politikkommentare; Predigten) könnten in einem Textkorpus zusammengefasst und etwa hinsichtlich einer bestimmten Fragestellung miteinander verglichen werden. Ein solches Vorgehen entspräche dem in dieser Arbeit durchgeführten Vorhaben auf einer breiteren Quellenbasis. Auf diese Weise ließen sich längere Zeiträume untersuchen und fundierte Thesen über das entsprechende Genre formulieren.

2) Die Konzentration auf eine Verfasserin oder einen Verfasser: die Texte einer Autorin oder eines Autors zu einem bestimmten Thema (z.B. diejenigen Schriften von Thomas, die sich im weitesten Sinne mit dem Politischen befassen) könnten mittels der vorgestellten Methode im Hinblick auf eine Fragestellung zunächst selbständig für sich untersucht werden. In einem zweiten Schritt müssten diese Ergebnisse dann miteinander verglichen werden. So bestünde die Möglichkeit, anhand von Ähnlichkeiten oder

⁸⁰¹ Vgl. dazu NEDERMAN, Imperfect 2004.

⁸⁰² Siehe dazu die Diskussion in FN 227 und FN 438.

Differenzen zu neuen Einsichten über die entsprechenden Vorstellungen der Autorinnen und Autoren zu kommen.⁸⁰³ Fragen nach Wandel oder Kontinuität sowie nach dem Problem der Kohärenz könnten so auf einer fundierten empirischen Basis untersucht werden.

3) Die Konzentration auf ein Konzept: ein enger gefasstes Konzept könnte über ein anhand von begründbaren Kriterien zusammengestelltes Textkorpus hinweg verfolgt werden (z.B. das Glück als Ziel des Menschen). Dabei kann es sinnvoll sein, die Befunde zu einzelnen oder nur wenigen zentralen Suchwörtern durch eine Analyse des Wortgebrauchs der jeweiligen Synonyme oder Gegenbegriffe zu ergänzen (z.B. in einer Untersuchung zum Begriff der *libertas* auch den Wortgebrauch von *servitus* zu erfassen), um auf diese Weise die Plausibilität von Befunden zu erhöhen.

In dieser Arbeit wurde zunächst eine leicht umsetzbare, computergestützte Methode entwickelt und dann auf ein klassisches Thema der politischen Theorie des Mittelalters angewendet. Dies geschah nicht zuletzt aus dem Grund, weil sich der technische Fortschritt und die damit häufig rhetorisch verbundene Heilserwartung sowie die praktische Durchführung und Anwendung und die fachliche Akzeptanz solcher Verfahren wenig synchron zueinander entwickeln. Es war deshalb ein Ziel dieser Arbeit, eine Momentaufnahme zu liefern, wie in der geschichtswissenschaftlichen Forschung die konkrete praktische Umsetzung von Verfahren der Digital Humanities aussehen kann, um so zur weiteren Diskussion über deren Anwendungsmöglichkeiten und Entwicklungspotenziale beizutragen.

⁸⁰³ Siehe dazu auch die theoretisch-methodischen Anmerkungen zu Beginn dieses Kapitels.

5 Quellen- und Literaturverzeichnis

5.1 Quellen

- Augustinus*, De civitate Dei, herausgegeben von BERNARD DOMBART / ALPHONS KALB (Corpus Christianorum Series Latina, Bde. 47/48), Turnhout 1955.
- Aristoteles*, Metaphysik, übersetzt und eingeleitet von THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK, Berlin 2003.
- Aristoteles*, Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von FRANZ DIRLMEIER (Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 6), 5., durchgesehene Auflage, Berlin 1969.
- Aristoteles*, Physikvorlesung, übersetzt von HANS WAGNER (Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 11), Berlin 1967.
- Aristoteles*, Politik, übersetzt und erläutert von ECKART SCHÜTRUMPF (Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 9/1-4), 1991-2005.
- Aristoteles*, Rhetorik, übersetzt und kommentiert von CHRISTOPH RAPP (Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 4/1-2), Berlin 2002.
- Engelbert von Admont*, De regimine principum, herausgegeben von JOHANNES G.T. HUFFNAGL, Regensburg 1725.
- Engelbert von Admont*, De ortu et fine Romani imperii, herausgegeben von HERBERT SCHNEIDER: Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont, Teil 3, Wiesbaden 2016.
- Thomas von Aquin*, De regno ad regem Cypri, in: HYACINTHE F. DONDAINE (Hg.): Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita, Tomus XLII, Rom 1979, S. 421-471.

5.2 Literatur

- AERTSEN, JAN ADRIANUS / KENT EMERY / ANDREAS SPEER (Hg.): Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts – Studien und Texte, Berlin 2001.
- AFFELDT, WERNER: Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Röm. 13,1-7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Göttingen 1969.
- AGAMBEN, GIORGIO: Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, Frankfurt am Main 2010.
- ALGAZI, GADI: Otto Brunner – ‚Konkrete Ordnung‘ und Sprache der Zeit, in: PETER SCHÖTTLER (Hg.): Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918-1945, Frankfurt am Main 1997, S. 166-203.
- ANTON, HANS H.: Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters, Darmstadt 2006.
- AUER, LEOPOLD: Zum geistigen Profil Engelberts von Admont, in: MEINHARD BRUNNER / GERHARD PFERSCHY / GERNOT P. OBERSTEINER (Hg.): Rutengänge. Studien zur geschichtlichen Landeskunde, Festgabe für Walter Brunner zum 70. Geburtstag, Graz 2010, S. 60-70.
- BAGGE, SVERRE: The Political Thought of the King's Mirror, Odense 1987.

- BAUM, WILHELM: Engelbert von Admont und der padovanische Aristotelismus, in: *Medioevo* 22 (1996), S. 463-478.
- BEJCZY, ISTVÁN P.: The Concept of Political Virtue in the Thirteenth Century, in: ISTVÁN P. BEJCZY / CARY J. NEDERMAN (Hg.): *Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500*, Turnhout 2007, S. 9-32.
- BEJCZY, ISTVÁN P. (Hg.): *Virtue ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean ethics, 1200-1500*, Leiden 2008.
- BEJCZY, ISTVÁN P. / CARY J. NEDERMAN (Hg.): *Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500*, Turnhout 2007.
- BERGES, WILHELM: *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig 1938.
- BERTAUX, MARIE-CÉCILE: *Sprachspiel Metapher. Denkweisen und kommunikative Funktion einer rhetorischen Figur*, Opladen 1996.
- BERTELLONI, FRANCISCO: Die Entwicklung der Historiographie des mittelalterlichen politischen Denkens in den letzten hundert Jahren, in: RUEDI IMBACH / ALFONSO MAIERÙ (Hg.): *Gli studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Rom 1991, S. 209-231.
- BERTELLONI, FRANCISCO: Die Anwendung von Kausalitätstheorien im politischen Denken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus, in: MARTIN KAUFHOLD (Hg.): *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Essays in honour of Jürgen Miethke*, Leiden u.a. 2004, S. 85-108.
- BEVIR, MARK: Mind and Method in the History of Ideas, in: *History and Theory* 36 (1997), S. 167-189.
- BEVIR, MARK: *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge 1999.
- BEVIR, MARK: The Role of Contexts in Understanding and Explanation, in: HANS ERICH BÖDEKER (Hg.): *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen 2002, S. 159-208.
- BIRKEN-BERTSCH, HANNO: Die Digitalisierung des Verstehens, in: SILKE SCHOMBURG u.a. (Hg.): *Digitale Wissenschaft. Stand und Entwicklung digital vernetzter Forschung in Deutschland*, Köln 2011, S. 13-19.
- BLACK, ANTONY: Political Languages in Later Medieval Europe, in: DIANA WOOD (Hg.): *The Church and Sovereignty c. 590-1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, Oxford 1991, S. 313-328.
- BLACK, ANTONY: *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge 1992.
- BLACK, ANTONY: The Commune in Political Theory in the Late Middle Ages, in: PETER BLICKLE (Hg.): *Theorien kommunaler Ordnung in Europa*, München 1996, S. 99-112.
- BLYTHE, JAMES M.: The Mixed Constitution and the Distinction between Regal and Political Power in the Work of Thomas Aquinas, in: *Journal of the History of Ideas* 47 (1986), S. 547-565.
- BLYTHE, JAMES M.: *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton 1992.
- BLYTHE, JAMES M. (Hg.): *On the Government of Rulers – De regimine principum*, Philadelphia 1997.

- BONNER, GERALD: Pelagianism and Augustine, in: *Augustinian Studies* 23 (1992), S. 33-51.
- BONNER, GERALD: Augustine and Pelagianism, in: *Augustinian Studies* 24 (1993), S. 27-47.
- BORN, LESTER K.: The Perfect Prince. A Study in Thirteenth- and Fourteenth-Century Ideals, in: *Speculum* 3 (1928), S. 470-504.
- BOYLE, LEONARD E.: The *De Regno* and the Two Powers, in: J. REGINALD O'DONNELL (Hg.): *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, Toronto 1974, S. 237-247.
- BRADLEY, DENIS J. M.: *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington, D.C. 1997.
- BRATU, CHRISTIAN: *Mirrors for Princes (Western)*, in: ALBRECHT CLASSEN (Hg.): *Handbook of Medieval Studies. Terms, Methods, Trends*, Berlin/New York 2010, S. 1921-1949.
- BRUNNER, OTTO: *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, Baden bei Wien 1939.
- BRUNNER, OTTO / WERNER CONZE / REINHART KOSELLECK (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972-97.
- BURKE, MARTIN J.: Histories of Concepts and Histories of Ideas. Practices and Prospects, in: RICCARDO POZZO / MARCO SGARBI (Hg.): *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, Hamburg 2010, S. 149-161.
- BURNS, JAMES H. (Hg.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, Cambridge/New York 1988.
- BURT, DONALD X.: Cain's City. Augustine's Reflections on the Origins of the Civil Society, in: CHRISTOPH HORN (Hg.): *Augustinus – De civitate Dei*, Berlin 1997, S. 195-210.
- BUSCHMANN, ERNA J.: *Rex in quantum rex. Versuch über den Sinngehalt und geschichtlichen Stellenwert eines Topos in De regimine principum des Engelbert von Admont*, in: ALBERT ZIMMERMANN (Hg.): *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, Berlin 1970, S. 303-333.
- BUSSE, DIETRICH: *Historische Semantik. Analyse eines Programms*, Stuttgart 1987.
- BUSSE, DIETRICH: Begriffsgeschichte oder Diskursgeschichte?, in: CARSTEN DUTT (Hg.): *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg 2003, S. 17-38.
- CANNING, JOSEPH: *A History of Medieval Political Thought 300-1450*, London/New York 1996.
- CARLYLE, ROBERT W. / ALEXANDER J. CARLYLE: *A History of Mediaeval Political Theory in the West 1903-1936*.
- CATTO, JEREMY: Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas, in: *Past & Present* 71 (1976), S. 3-21.
- CELANO, ANTHONY J.: The ‚*finis hominis*‘ in the Thirteenth Century Commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 61 (1986), S. 23-53.
- CHENU, MARIE-DOMINIQUE: *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, 2. Auflage, Graz/Wien/Köln 1982 [zuerst Salzburg 1960].

- COLEMAN, JANET: Some Relations between the Study of Aristotle's Rhetoric, Ethics and Politics in late Thirteenth- and early Fourteenth-Century University Arts Courses and the Justification of Contemporary Civic Activities (Italy and France), in: JOSEPH CANNING / OTTO GERHARD OEXLE (Hg.): Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages = Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter, Göttingen 1998, S. 127-153.
- COLEMAN, JANET: A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance, Oxford 2000.
- COTTRELL, ALAN: Auctoritas and Potestas. A Reevaluation of the Correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial Relations, in: Mediaeval Studies 55 (1993), S. 95-109.
- O'DALY, GERARD J. P.: Augustine's City of God. A reader's guide, Oxford/New York 2004.
- DASSMANN, ERNST: Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart 1993.
- DEANE, HERBERT A.: The Political and Social Ideas of St. Augustine, New York 1963.
- DEMPE, ALOIS: Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, Darmstadt 1962 [zuerst München/Berlin 1929].
- DEMPE, ALOIS: Die Politik des Thomas von Aquin, in: PETER VON SIVERS (Hg.): Respublica Christiana. Politisches Denken des orthodoxen Christentums im Mittelalter, München 1969, S. 73-102.
- DOSHER, HARRY R.: The Concept of the Ideal Prince in French Political Thought, Diss. masch., Chapel Hill 1969.
- DYSON, ROBERT W. (Hg.): Aquinas. Political Writings, Cambridge/New York 2002.
- DYSON, ROBERT W.: Introduction, in: ROBERT W. DYSON (Hg.): Aquinas. Political Writings, Cambridge/New York 2002, S. xvii-xxxvi.
- DYSON, ROBERT W.: Normative Theories of Society and Government in Five Medieval Thinkers. St. Augustine, John of Salisbury, Giles of Rome, St. Thomas Aquinas, and Marsilius of Padua, Lewiston (N.Y.) 2003.
- ENGELS, DAVID / CARLA NICOLAYE (Hg.): Ille Operum Custos. Kulturgeschichtliche Beiträge zur antiken Bienensymbolik und ihrer Rezeption, Hildesheim 2008.
- ENSSLIN, WILHELM: Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I., in: Historisches Jahrbuch 74 (1954), S. 660-668.
- ERKENS, FRANZ-REINER: Vicarius Christi – sacratissimus legislator – sacra majestas. Religiöse Herrschaftslegitimierung im Mittelalter, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 89 (2003), S. 1-55.
- ERKENS, FRANZ-REINER: Der *pia Dei ordinatione rex* und die Krise sakral legitimierter Königsherrschaft in spätsalisch-frühstaufer Zeit, in: JÖRG JARNUT / MATTHIAS WEMHOFF (Hg.): Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert – Positionen der Forschung, München 2006, S. 71-101.
- ERKENS, FRANZ-REINER: Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006.
- ERKENS, FRANZ-REINER: Herrscher- und Herrschaftsidee nach herrschaftstheoretischen Äußerungen des 14. Jahrhunderts, in: HUBERTUS SEIBERT (Hg.): Ludwig der Bayer (1314-1347). Reich und Herrschaft im Wandel, Regensburg 2014, S. 29-61.

- ESCHMANN, IOHANNES T.: St. Thomas Aquinas on the Two Powers, in: *Mediaeval Studies* 20 (1958), S. 177-205.
- FINNIS, JOHN: *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford 1998.
- FISCH, JÖRG: ‚Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag‘, in: OTTO BRUNNER / WERNER CONZE / REINHART KOSELLECK (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6: *St-Vert*, Stuttgart 1990, S. 901-954.
- FLÜELER, CHRISTOPH: Die Rezeption der "Politica" des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert, in: JÜRGEN MIETHKE (Hg.): *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München 1992, S. 127-138.
- FLÜELER, CHRISTOPH: *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Amsterdam/Philadelphia 1992.
- FLÜELER, CHRISTOPH: Politischer Aristotelismus im Mittelalter. Einleitung, in: *Vivarium* 40 (2002), S. 1-13.
- FLÜELER, CHRISTOPH: Der Einfluß der aristotelischen ‚Politica‘ auf die philosophische Begründung politischer Herrschaft, in: GÜNTHER MENSCHING (Hg.): *Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter*, Würzburg 2003, S. 65-78.
- FORSCHNER, MAXIMILIAN: *Thomas von Aquin*, München 2006.
- FOWLER, GEORGE B.: *Intellectual Interests of Engelbert of Admont*, New York 1947.
- FOWLER, GEORGE B.: Letter of Abbot Engelbert of Admont to Master Ulrich of Vienna, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 29 (1962), S. 298-306.
- FRANZEN, WINFRIED / KONSTANTIN GEORGULIS: ‚Entelechie‘, in: JOACHIM RITTER (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2 (D-F), Basel/Stuttgart 1972, Sp. 506-507.
- GEBHARDT, JÜRGEN: Politische Ideengeschichte im Zeichen des Methodenstreits – Eine kritische Bestandsaufnahme, in: HARALD BLUHM / JÜRGEN GEBHARDT (Hg.): *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Konzepte und Kritik*, Baden-Baden 2006, S. 243-264.
- GEGENSCHATZ, ERNST: Die ‚pythagoreische Bürgerschaft‘. Zur Geschichte eines Motivs von Aristoxenos bis Schiller, in: PETER NEUKAM (Hg.): *Begegnungen mit Neuem und Altem*, München 1981, S. 90-154.
- GRAMSCH, ROBERT: *Das Reich als Netzwerk der Fürsten. Politische Strukturen unter dem Doppelkönigtum Friedrichs II. und Heinrichs (VII.) 1225-1235*, Ostfildern 2013.
- GRABNICK, ULRIKE: *Ratgeber des Königs. Fürstenspiegel und Herrscherideal im spätmittelalterlichen England*, Köln 2004.
- GUGERLI, DAVID u.a. (Hg.): *Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte*, Band 9: *Digital Humanities*, Zürich 2013.
- GULDIN, RAINER: *Körpermetaphern. Zum Verhältnis von Politik und Medizin*, Würzburg 2000.
- HAMILTON-BLEAKLEY, HOLLY: The Art of Ruling in Aquinas' *De Regimine Principum*, in: *History of Political Thought* 20 (1999), S. 575-602.

- HAMM, MARLIES: Engelbert von Admont als Staatstheoretiker, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 85 (1976), S. 343-495.
- HAMPSHER-MONK, IAIN: Review Article. Political Languages in Time – The Work of John G.A. Pocock, in: British Journal of Political Science 14 (1987), S. 19-38.
- HASKINS, CHARLES H.: The Renaissance of the Twelfth Century, Cambridge 1927.
- HAUSER, SUSANNE: Untersuchungen zum semantischen Feld der Staatsbegriffe von der Zeit Dantes bis zu Machiavelli, Zürich 1967.
- HELLMUTH, ECKHART / CHRISTOPH VON EHRENSTEIN: Intellectual History Made in Britain: Die *Cambridge School* und ihre Kritiker, in: Geschichte und Gesellschaft 27 (2001), S. 149-172.
- HERBERS, KLAUS / FERNANDO LÓPEZ ALSINA / FRANK ENGEL (Hg.): Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns: Legaten – „delegierte Richter“ – Grenzen, Berlin 2013.
- VON HEYKING, JOHN: Augustine and Politics as Longing in the World, Columbia 2001.
- HODEL, TOBIAS: Das kleine Digitale. Ein Plädoyer für Kleinkorpora und gegen Großprojekte wie Googles Ngram-Viewer, in: DAVID GUGERLI u.a. (Hg.): Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte, Band 9: Digital Humanities, Zürich 2013, S. 103-119.
- HÖFFE, OTFRIED: Positivismus plus Moralismus: zu Augustinus' eschatologischer Staatstheorie, in: CHRISTOPH HORN (Hg.): Augustinus – De civitate Dei, Berlin 1997, S. 259-287.
- HOFFMANN, TOBIAS / JÖRN MÜLLER / MATTHIAS PERKAMS (Hg.): Aquinas and the Nicomachean Ethics, Cambridge 2013.
- HOHLSTEIN, MICHAEL: *Clemens Princeps. Clementia* as a Princely Virtue in Michael of Prague's *De Regimine Principum*, in: ISTVÁN P. BEJCY / CARY J. NEDERMAN (Hg.): Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500, Turnhout 2007, S. 201-217.
- HORN, CHRISTOPH: Einleitung, in: CHRISTOPH HORN (Hg.): Augustinus – De civitate Dei, Berlin 1997, S. 1-24.
- HORN, CHRISTOPH / ADA NESCHKE-HENTSCHKE (Hg.): Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert, Stuttgart 2008.
- HÜBNER, JOHANNES: ‚Ursache/Wirkung‘, in: JOACHIM RITTER / KARLFRIED GRÜNDER / GOTTFRIED GABRIEL (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 11 (U-V), Basel 2001, Sp. 378-379.
- INGHAM, MARY E.: *Phronesis* and *Prudentia*. Investigating the Stoic Legacy of Moral Wisdom and the Reception of Aristotle's *Ethics*, in: LUDGER HONNEFELDER u.a. (Hg.): Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis, Münster 2005, S. 631-656.
- JANKRIFT, KAY P.: Krankheit und Heilkunde im Mittelalter, 2., durchgesehene und bibliographisch aktualisierte Auflage, Darmstadt 2012.
- JONES, STEVEN E.: Roberto Busa, S.J., and the Emergence of Humanities Computing. The Priest an the Punched Cards, New York / London 2016.

- JORDAN, MARK D.: *De Regno* and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas, in: *Medioevo* 18 (1992), S. 151-168.
- JUSSEN, BERNHARD: *Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur*, Göttingen 2000.
- JUSSEN, BERNHARD: *Confessio. Semantische Beobachtungen in der lateinischen christlichen Traktatliteratur der Patristik und des 12. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 126 (2003), S. 27-47.
- JUSSEN, BERNHARD: *Ordo* zwischen Ideengeschichte und Lexikometrie. Vorarbeiten an einem Hilfsmittel mediävistischer Begriffsgeschichte, in: BERND SCHNEIDMÜLLER / STEFAN WEINFURTER (Hg.): *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter*, Sigmaringen 2006, S. 227-256.
- JUSSEN, BERNHARD / CRAIG KOSLOFSKY (Hg.): *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400-1600*, Göttingen 1999.
- JUSSEN, BERNHARD / ALEXANDER MEHLER / ALEXANDRA ERNST: *A Corpus Management System for Historical Semantics*, in: *Sprache und Datenverarbeitung* 31/1-2 (2007), S. 81-89.
- KANTOROWICZ, ERNST H.: Rezension von ‚Walter Ullmann: *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*‘, in: *Speculum* 39 (1964), S. 344-351.
- KANTOROWICZ, ERNST H.: *The King’s Two Bodies. A study in mediaeval political theology*, 7. Auflage, Princeton 1997 [zuerst Princeton 1957].
- KAUFHOLD, MARTIN: *Interregnum*, 2., bibliographisch ergänzte Auflage, Darmstadt 2007.
- KAYSER, JOHN R. / RONALD J. LETTIERI: *Aquinas’s regimen bene commixtum and the Medieval Critique of Classical Republicanism*, in: *The Thomist* 46 (1982), S. 195-220.
- KEMPSHALL, MATTHEW S.: *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford/New York 1999.
- KENT, BONNIE: *Augustine’s ethics*, in: ELEONORE STUMP / NORMAN KRETZMANN (Hg.): *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge u.a. 2001, S. 205-233.
- KENT, BONNIE: *The Moral Life*, in: ARTHUR STEPHEN MCGRADY (Hg.): *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge 2003, S. 231-253.
- KERN, FRITZ: *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, 6. Auflage, Darmstadt 1973 [zuerst Leipzig 1914].
- KLEINEKE, WILHELM: *Englische Fürstenspiegel vom Polycraticus Johannis von Salisbury bis zum Basilikon doron König Jakobs I.*, Walluf bei Wiesbaden 1973.
- KNABE, LOTTE: *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits*, Berlin 1936.
- KÖLMEL, WILHELM: *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert)*, Berlin 1970.
- KOSCHORKE, ALBRECHT u.a.: *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt am Main 2007.
- KOSELLECK, REINHART: *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, in: PETER CHRISTIAN LUDZ (Hg.): *Soziologie und Sozialgeschichte. Aspekte und Probleme*, Opladen 1972, S. 116-131.

- KOSELLECK, REINHART: Einleitung, in: OTTO BRUNNER / WERNER CONZE / REINHART KOSELLECK (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1: A-D 1972, S. XIII-XXVII.
- KOSELLECK, REINHART: Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte, in: WOLFGANG SCHIEDER / VOLKER SELLIN (Hg.): *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, Göttingen 1986, S. 89-109.
- KOSELLECK, REINHART: Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels, in: REINHART KOSELLECK (Hg.): *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main 2006, S. 86-102.
- KOSUCH, ANDREAS: *Abbild und Stellvertreter Gottes. Der König in herrschaftstheoretischen Schriften des späten Mittelalters*, Köln u.a. 2011.
- KRAUSE, CELIA: *Quo Vadis, Digital Humanities? Gedanken zum Einsatz des Computers in den Geisteswissenschaften*
[http://dhd-blog.org/wp-content/uploads/2012/07/Quo_Vadis_DH2.pdf (zuletzt aufgerufen am 15. Februar 2014)].
- KRETZMANN, NORMAN / ANTHONY KENNY / JAN PINBORG (Hg.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*, Cambridge 1982.
- KUCHENBUCH, LUDOLF: *Potestas und utilitas. Ein Versuch über Stand und Perspektiven der Forschung zur Grundherrschaft im 9.-13. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 265 (1997), S. 117-146.
- KUCHENBUCH, LUDOLF: *Porcus donativus. Language Use and Gifting in Seignorial Records between the Eighth and the Twelfth Centuries*, in: GADI ALGAZI / VALENTIN GROEBNER / BERNHARD JUSSEN (Hg.): *Negotiating the gift. Pre-modern figurations of exchange*, Göttingen 2003, S. 203-256.
- KUCHENBUCH, LUDOLF: *Die dreidimensionale Werk-Sprache des Theophilus presbyter. »Arbeits«-semantische Untersuchungen am Traktat De diversis artibus*, in: LUDOLF KUCHENBUCH (Hg.): *Reflexive Mediävistik. Textus, Opus, Feudalismus*, Frankfurt 2012, S. 341-401.
- LAKOFF, GEORGE / MARK JOHNSON: *Metaphors we live by*, Chicago 1980.
- LAMBERTINI, ROBERTO: *Individuelle und politische Klugheit in den mittelalterlichen Ethikkomentaren (von Albert bis Buridan)*, in: JAN ADRIANUS AERTSEN / ANDREAS SPEER (Hg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin 1996, S. 464-478.
- LAMBERTINI, ROBERTO: *Governo ideale e riflessione politica dei fratri mendicanti nella prima metà de Trecento*, in: SOCIETÀ INTERNAZIONALE DI STUDI FRANCESCANI (Hg.): *Etica e politica. Le teorie dei fratri mendicanti nel Due e Trecento*, Spoleto 1999, S. 233-277.
- LAMBERTINI, ROBERTO: *Politische Fragen und politische Terminologie in mittelalterlichen Kommentaren zur Ethica Nicomachea*, in: MARTIN KAUFHOLD (Hg.): *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Essays in honour of Jürgen Miethke*, Leiden u.a. 2004, S. 109-127.

- VAN DER LECQ, RIA: Thomas von Aquin. Geschichte, Philosophie und Politik, in: BERT VAN DEN BRINK u.a. (Hg.): Geschichte – Politik – Philosophie. Festschrift für Willem van Reijen zum 65. Geburtstag, München, S. 39-47.
- LEWIS, EWART: Organic Tendencies in Medieval Political Thought, in: The American Political Science Review 32 (1938), S. 849-876.
- LIEBESCHÜTZ, HANS: Mittelalter und Antike in Staatstheorie und Gesellschaftslehre des heiligen Thomas von Aquino, in: Archiv für Kulturgeschichte 61 (1979), S. 35-68.
- LINHARDT, ROBERT: Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin. Versuch einer Grundlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten, Freiburg im Breisgau 1932.
- LLANQUE, MARCUS: Politische Ideengeschichte, München 2008.
- LOHR, CHARLES H.: The Medieval Reception of Aristotle. The Arts and Sciences in the 12th and 13th Centuries, in: ULRICH KÖPF / DIETER R. BAUER (Hg.): Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts, Münster 2011, S. 157-171.
- LÜTCKE, KARL-HEINRICH: ‚Auctoritas‘ bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs, Stuttgart 1968.
- LUSCOMBE, DAVID E.: The State of Nature and the Origin of the State, in: NORMAN KRETZMANN / ANTHONY KENNY / JAN PINBORG (Hg.): The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, Cambridge 1982, S. 757-770.
- LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS: Thomas von Aquin als politischer Denker. Ein neuer Ansatz zur „Politischen Theorie“ im Mittelalter, in: DIRK BRANTL / ROLF GEIGER / STEPHAN HERZBERG (Hg.): Philosophie, Politik und Religion. Klassische Modelle von der Antike bis zur Gegenwart, Berlin 2013, S. 55-66.
- MAGER, WOLFGANG: Spätmittelalterliche Wandlungen des politischen Denkens im Spiegel des *res publica*-Begriffs, in: JÜRGEN MIETHKE / KLAUS SCHREINER (Hg.): Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, Sigmaringen 1994, S. 401-410.
- MARKUS, ROBERT A.: Two Conceptions of Political Authority. Augustine, *De Civitate Dei*, XIX. 14-15, and some thirteenth-century Interpretations, in: Journal of Theological Studies 16 (1965), S. 68-100.
- MATZ, ULRICH: Thomas von Aquin - Über die Herrschaft der Fürsten, Stuttgart 1971.
- MCINERNEY, RALPH: Ethics, in: NORMAN KRETZMANN / ELEONORE STUMP (Hg.): The Cambridge Companion to Aquinas, Cambridge/New York 1993, S. 196-216.
- MEHLER, ALEXANDER u.a.: Der eHumanities Desktop als Werkzeug in der historischen Semantik: Funktionsspektrum und Einsatzszenarien, in: Journal for Language Technology and Computational Linguistics 26 (2011), S. 97-117.
- MEIER, ULRICH: Der falsche und der richtige Name der Freiheit. Zur Neuinterpretation eines Grundwertes der Florentiner Stadtgesellschaft (13.-16. Jahrhundert), in: KLAUS SCHREINER / ULRICH MEIER (Hg.): Stadtrecht und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des Späten Mittelalters und in der Frühen Neuzeit, Göttingen 1994, S. 37-83.
- MEIER, ULRICH: Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen, München 1994.

- MEIER, ULRICH: *Molte rivoluzioni, molte novità*. Gesellschaftlicher Wandel im Spiegel der politischen Philosophie und im Urteil von städtischen Chronisten des späten Mittelalters, in: JÜRGEN MIETHKE / KLAUS SCHREINER (Hg.): Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, Sigmaringen 1994, S. 119-176.
- MEIER, ULRICH: *Pax et Tranquilitas*. Friedensidee, Friedenswahrung und Staatsbildung im spätmittelalterlichen Florenz, in: JOHANNES FRIED (Hg.): Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter, Sigmaringen 1996, S. 489-523.
- MEIER, ULRICH / MARTIN PAPENHEIM / WILLIBALD STEINMETZ: Semantiken des Politischen. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert, Göttingen 2012.
- MENZEL, OTTOKAR: Bemerkungen zur Staatslehre Engelberts von Admont und ihrer Wirkung, in: EDMUND E. STENGEL (Hg.): Corona Quernea. Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstage dargebracht, Leipzig 1941, S. 390-408.
- MEYER, ULRICH: Soziales Handeln im Zeichen des Hauses. Zur Ökonomik in der Spätantike und im frühen Mittelalter, Göttingen 1998.
- MIETHKE, JÜRGEN: Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter. Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham), in: BURKHARD MOJSISCH / OLAF PLUTA (Hg.): *Historia philosophiae mediæ aevi*. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Amsterdam/Philadelphia 1991, S. 643-674.
- MIETHKE, JÜRGEN: Politische Theorien im Mittelalter, in: HANS-JOACHIM LIEBER (Hg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, München 1991, S. 47-156.
- MIETHKE, JÜRGEN (Hg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, München 1992.
- MIETHKE, JÜRGEN: Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. Zur Einführung, in: JÜRGEN MIETHKE (Hg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, München 1992, S. 1-23.
- MIETHKE, JÜRGEN: Die Anfänge des säkularisierten Staates in der politischen Theorie des späteren Mittelalters, in: REINHARD MUSSGNUG (Hg.): Entstehen und Wandel verfassungsrechtlichen Denkens, Berlin 1996, S. 7-43.
- MIETHKE, JÜRGEN: Wirkungen politischer Theorie auf die Praxis der Politik im Römischen Reich des 14. Jahrhunderts. Gelehrte Politikberatung am Hofe Ludwigs des Bayern, in: JOSEPH CANNING / OTTO GERHARD OEXLE (Hg.): *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages = Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, Göttingen 1998, S. 173-210.
- MIETHKE, JÜRGEN: Wissenschaftliche Politikberatung im Spätmittelalter. Die Praxis der scholastischen Theorie, in: MARTIN KAUFHOLD (Hg.): Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Essays in honour of Jürgen Miethke, Leiden u.a. 2004, S. 337-357.
- MIETHKE, JÜRGEN: Selbstbewußtsein und Freiheit in der politischen Theorie der Scholastik, in: GÜNTHER MENSCHING / ECKHARD HOMANN / ANNEKE MEYER (Hg.): Selbstbewusstsein und Person im Mittelalter, Würzburg 2005, S. 153-171.
- MIETHKE, JÜRGEN: Kirchenstruktur und Staatstheorien im Zeitalter der Scholastik, in: BERND SCHNEIDMÜLLER / STEFAN WEINFURTER (Hg.): Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter, Sigmaringen 2006, S. 127-151.

- MIETHKE, JÜRGEN: Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham, durchgesehene und korrigierte Studienausgabe, Tübingen 2008.
- MIETHKE, JÜRGEN: Spätmittelalter: Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua, in: CHRISTOPH HORN / ADA NESCHKE-HENTSCHKE (Hg.): Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert, Stuttgart 2008, S. 77-111.
- MOHR, WALTER: Bemerkungen zur Verfasserschaft von *De Regimine Principum*, in: JOSEPH MÖLLER (Hg.): *Virtus politica*. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 127-145.
- MÜLLER, JÖRN: *Duplex beatitudo*. Aristotle's Legacy and Aquinas's Conception of Human Happiness, in: TOBIAS HOFFMANN / JÖRN MÜLLER / MATTHIAS PERKAMS (Hg.): *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge 2013.
- MULSOW, MARTIN / ANDREAS MAHLER (Hg.): *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*, Berlin 2010.
- NEDERMAN, CARY J.: Quentin Skinner's State. Historical Method and Traditions of Discourse, in: *Canadian Journal of Political Science* 18 (1985), S. 339-352.
- NEDERMAN, CARY J.: Nature, Sin, and the Origins of Society. The Ciceronian Tradition of Political Thought, in: *Journal of the History of Ideas* 49 (1988), S. 3-26.
- NEDERMAN, CARY J.: Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the Twelfth Century, in: *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), S. 179-194.
- NEDERMAN, CARY J.: The Meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought, in: *Journal of the History of Ideas* 57 (1996), S. 563-585.
- NEDERMAN, CARY J.: The Mirror Crack'd. The *Speculum Principum* as Political and Social Criticism in the Late Middle Ages, in: *The European Legacy* 3/3 (1998), S. 18-38.
- NEDERMAN, CARY J.: Body Politics. The Diversification of the Organic Metaphor in the Later Middle Ages, in: *Pensiero Politico Medievale* 2 (2004), S. 59-87.
- NEDERMAN, CARY J.: Imperfect Regimes in the Christian Political Thought of Medieval Europe. From the Fathers to the Fourteenth Century, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57 (2004), S. 525-551.
- NEDERMAN, CARY J.: Lineages of European political thought. Explorations along the medieval/modern divide from John of Salisbury to Hegel, Washington, D.C 2009.
- NYHAN, JULIANNE: Text Encoding and Scholarly Digital Editions, in: CLAIRE WARWICK / MELISSA TERRAS / JULIANNE NYHAN (Hg.): *Digital Humanities in Practice*, London 2012, S. 117-137.
- OAKLEY, FRANCIS: Celestial Hierarchies Revisited. Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics, in: *Past & Present* 60 (1973), S. 3-48.
- OEXLE, OTTO G.: „Begriffsgeschichte“ – eine noch nicht begriffene Geschichte, in: *Philosophisches Jahrbuch* 116 (2009), S. 381-400.
- OTTMANN, HENNING: ‚Mesotes‘, in: JOACHIM RITTER / KARLFRIED GRÜNDER (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5 (L-Mn), Basel/Stuttgart 1980, Sp. 1158-1161.
- OTTMANN, HENNING: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 2/2: Das Mittelalter, Stuttgart/Weimar 2004.

- OWENS, JOSEPH: Aristotle and Aquinas, in: NORMAN KRETZMANN / ELEONORE STUMP (Hg.): *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge/New York 1993, S. 38-59.
- PALONEN, KARI: Rhetorical and Temporal Perspectives on Conceptual Change. Theses on Quentin Skinner and Reinhart Koselleck, in: *Finnish yearbook of political thought* 3 (1999), S. 41-59.
- PARAVICINI BAGLIANI, AGOSTINO: Hat das Papsttum seiner *plenitudo potestatis* Grenzen gesetzt? (1050-1300), in: KLAUS HERBERS / FERNANDO LÓPEZ ALSINA / FRANK ENGEL (Hg.): *Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns: Legaten – „delegierte Richter“ – Grenzen*, Berlin 2013, S. 29-41.
- PASNAU, ROBERT / CHRISTINA VAN DYKE (Hg.): *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge 2009.
- PEIL, DIETMAR: *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1983.
- PIOTROWSKI, MICHAEL: *Natural Language Processing for Historical Texts*
[<http://www.morganclaypool.com/doi/abs/10.2200/S00436ED1V01Y201207HLT017> (zuletzt aufgerufen am 22. Januar 2015)].
- POCOCK, JOHN G. A.: The Concept of a Language and the *metier d'historien*: Some Considerations on Practice, in: ANTHONY PAGDEN (Hg.): *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge u.a. 1987, S. 19-38.
- POLLMANN, KLARA: Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung, in: CHRISTOPH HORN (Hg.): *Augustinus – De civitate Dei*, Berlin 1997, S. 25-40.
- POSCH, ANDREAS: *Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont*, Paderborn 1920.
- RAINER, JOHANNES M.: *Das Römische Recht in Europa*, Wien 2012.
- REICHARDT, ROLF: *Historische Semantik zwischen lexicométrie und New Cultural History*. Einführende Bemerkungen zur Standortbestimmung, in: ROLF REICHARDT (Hg.): *Aufklärung und historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte*, Berlin 1998, S. 7-28.
- REICHARDT, ROLF: Wortfelder – Bilder – Semantische Netze. Beispiele interdisziplinärer Quellen und Methoden in der Historischen Semantik, in: GUNTER SCHOLTZ (Hg.): *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Hamburg 2000, S. 111-133.
- RICHTER, MELVIN: *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, New York 1995.
- ROBERTS, JEAN: *Routledge philosophy guidebook to Aristotle and the Politics*, New York 2009.
- RÜEGG, WALTER (Hg.): *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1 - Mittelalter, München 1993.
- SAHLE, PATRICK: Digitale Geisteswissenschaften: Studieren!, in: SILKE SCHOMBURG u.a. (Hg.): *Digitale Wissenschaft. Stand und Entwicklung digital vernetzter Forschung in Deutschland*, Köln 2011, S. 51-56.
- DE SAUSSURE, FERDINAND: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, 3. Auflage, Berlin/New York 2001.

- SCHIEFFER, RUDOLF: Weltgeltung und nationale Verführung. Die deutschsprachige Mediävistik vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis 1918, in: PETER MORAW / RUDOLF SCHIEFFER (Hg.): Die deutschsprachige Mediävistik im 20. Jahrhundert, Ostfildern 2005, S. 39-61.
- SCHMIDT, DAGMAR: Der Freskenzyklus von Ambrogio Lorenzetti über die gute und die schlechte Regierung. Eine danteske Vision im Palazzo Pubblico von Siena [[http://www1.unisg.ch/www/edis.nsf/SysLkpByIdentifizier/2656/\\$FILE/dis2656.pdf](http://www1.unisg.ch/www/edis.nsf/SysLkpByIdentifizier/2656/$FILE/dis2656.pdf) (zuletzt aufgerufen am 22.1.2015)].
- SCHMIDT, HANS-JOACHIM: König und Tyrann. Das Paradox der besten Regierung bei Thomas von Aquin, in: FRIEDHELM BURGARD / CHRISTOPH CLUSE / ALFRED HAVERKAMP (Hg.): Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit. Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte und geschichtliche Landeskunde, Trier 1996, S. 339-357.
- SCHMIDT, JAMES: A Raven with a Halo. The Translation of Aristotle's *Politics*, in: History of Political Thought 7 (1986), S. 295-318.
- SCHNEIDER, BERND: Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Rhetorik, Berlin, New York 1971.
- SCHNEIDER, JAKOB H. J.: Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in *De Regno*, in: ERHARD MOCK / GEORG WIELAND (Hg.): Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters, Frankfurt am Main/New York 1990, S. 47-66.
- SCHÖCH, CHRISTOF: Big? Smart? Clean? Messy? Data in the Humanities, in: Journal of Digital Humanities 2, Nr. 3 (2013), S. 2-13 [<http://journalofdigitalhumanities.org/2-3/big-smart-clean-messy-data-in-the-humanities/> (zuletzt aufgerufen am 22.2.2014)].
- SCHOLTZ, GUNTER: Vom Nutzen und Nachteil des Computers für die Begriffsgeschichte, in: ERNST MÜLLER (Hg.): Begriffsgeschichte im Umbruch?, Hamburg 2005, S. 185-194.
- SCHOMBURG, SILKE u.a. (Hg.): Digitale Wissenschaft. Stand und Entwicklung digital vernetzter Forschung in Deutschland, 2., ergänzte Fassung, Köln 2011.
- SCHÜTRUMPF, ECKART: The Earliest Translations of Aristotle's *Politics* and the Creation of Political Thought, Paderborn 2014.
- SCHULZ, ERNST: Zur Beurteilung Engelberts von Admont, in: Archiv für Kulturgeschichte 29 (1966), S. 51-63.
- SCHULZE, HANS K.: Mediävistik und Begriffsgeschichte, in: REINHART KOSELLECK (Hg.): Historische Semantik und Begriffsgeschichte, Stuttgart 1979, S. 242-261.
- SCHWANDT, SILKE: Virtus. Zur Semantik eines politischen Konzepts im Mittelalter, Frankfurt am Main 2014.
- SCHWEIZERISCHE AKADEMIE DER GEISTES- UND SOZIALWISSENSCHAFTEN: Bulletin der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften. Band 2012/1: Dossier Digital Humanities und Web 2.0 [<http://www.sagw.ch/de/sagw/oeffentlichkeitsarbeit/bulletin/bulletin2011-2012.html> (zuletzt aufgerufen am 22. Januar 2015)].
- SKINNER, QUENTIN: Meaning and Understanding in the History of Ideas, in: History and Theory 8 (1969), S. 3-53.

- SKINNER, QUENTIN: Interpretation and the Understanding of Speech Acts, in: QUENTIN SKINNER (Hg.): Visions of Politics. Volume 1 – Regarding Method, Cambridge u.a. 2002, S. 103-127.
- SKINNER, QUENTIN: Meaning and Understanding in the History of Ideas, in: QUENTIN SKINNER (Hg.): Visions of Politics. Volume 1 – Regarding Method, Cambridge u.a. 2002, S. 57-89.
- SKINNER, QUENTIN: Retrospect: Studying Rhetoric and Conceptual Change, in: QUENTIN SKINNER (Hg.): Visions of Politics. Volume 1 – Regarding Method, Cambridge u.a. 2002, S. 175-187.
- STÄDTLER, MICHAEL: Widerstandsrecht bei Thomas von Aquin. Anmerkungen zur Differenz von *De regimine principum* I,6 und Sentenzenkommentar II,44,2,2, in: MANFRED WALTHER / NORBERT BRIESKORN / KAY WAECHTER (Hg.): Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suarez, Stuttgart 2008, S. 61-69.
- STEINMETZ, WILLIBALD: Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume – England 1780-1867, Stuttgart 1993.
- STEINMETZ, WILLIBALD: Vierzig Jahre Begriffsgeschichte – *The State of the Art*, in: HEIDRUN KÄMPER / LUDWIG M. EICHINGER (Hg.): Sprache, Kognition, Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung, Berlin/New York 2008, S. 174-197.
- STOLLBERG-RILINGER, BARBARA: Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats, Berlin 1986.
- STRUVE, TILMAN: Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, Stuttgart 1978.
- STRUVE, TILMAN: Die Bedeutung der aristotelischen ‚Politik‘ für die natürliche Begründung der staatlichen Gemeinschaft, in: JÜRGEN MIETHKE (Hg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, München 1992, S. 153-171.
- STRUVE, TILMAN: Die Begründung monarchischer Herrschaft in der politischen Theorie des Mittelalters, in: Zeitschrift für Historische Forschung 23 (1996), S. 289-323.
- STUMP, ELEONORE: Augustine on Free Will, in: ELEONORE STUMP / NORMAN KRETZMANN (Hg.): The Cambridge Companion to Augustine, Cambridge u.a. 2001, S. 124-147.
- STÜRNER, WOLFGANG: Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch- und Spätmittelalters. Naturwissenschaftliche Kraftvorstellungen und die Motivierung politischen Handelns in Texten des 12. bis 14. Jahrhunderts, Stuttgart 1975.
- STÜRNER, WOLFGANG: *Peccatum* und *potestas*. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken, Sigmaringen 1987.
- THIEL, ANDREAS / PIERRE COUSTANT: *Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, Braunsberg 1868.
- TIERNEY, BRIAN: Aristotle, Aquinas, and the Ideal Constitution, in: Proceedings of the PMR Conference 4 (1979), S. 1-11.
- TÖPFER, BERNHARD: Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie, Stuttgart 1999.

- TÖPFER, BERNHARD: *status innocentiae* und Staatsentstehung bei Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 36 (2001), S. 113-129.
- TOSTE, MARCO: Virtue and the City. The Virtues of the Ruler and the Citizen in the Medieval Reception of Aristotle's *Politics*, in: ISTVÁN P. BEJCZY / CARY J. NEDERMAN (Hg.): *Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500*, Turnhout 2007, S. 73-98.
- UBL, KARL: Engelbert von Admont und die Wiederentdeckung republikanischer Werte im 13. Jahrhundert, in: JOHANN TOMASCHEK / MICHAEL BRAUNSTEINER (Hg.): *Abt Engelbert von Admont (reg. 1297-1327)*, Admont 1998, S. 36-57.
- UBL, KARL: Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts von Admont († 1331), in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 55 (1999), S. 499-548.
- UBL, KARL: *Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung*, Wien 2000.
- UBL, KARL: *Clementia* oder *severitas*. Historische Exempla über eine Paradoxie der Tugendlehre in den Fürstenspiegeln Engelberts von Admont und seiner Zeitgenossen, in: CHRISTINE REINLE / HARALD WINKEL (Hg.): *Historische Exempla in Fürstenspiegeln und Fürstenlehren*, Frankfurt am Main u.a. 2011.
- UBL, KARL: The Concept of *princeps* in Late Medieval Political Thought. A Preliminary Survey, in: THORSTEN HUTHWELKER / JÖRG PELTZER / MAXIMILIAN WEMHÖNER (Hg.): *Princely Rank in Late Medieval Europe. Trodden Paths and Promising Avenues*, Ostfildern 2011, S. 259-280.
- UBL, KARL / LARS VINX: Zur Transformation der Monarchie von Aristoteles zu Ockham, in: *Vivarium* 40 (2002), S. 41-74.
- ULLMANN, WALTER: Schranken der Königsgewalt im Mittelalter, in: *Historisches Jahrbuch* 91 (1971), S. 1-21.
- ULLMANN, WALTER: *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, London 1975.
- ULLMANN, WALTER: *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, 4. Auflage, London 1978 [zuerst London 1961].
- WARWICK, CLAIRE: Studying Users in Digital Humanities, in: CLAIRE WARWICK / MELISSA TERRAS / JULIANNE NYHAN (Hg.): *Digital Humanities in Practice*, London 2012, S. 1-21.
- WEISHEIPL, JAMES A.: *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Work*, Garden City [New York] 1974.
- WEITHMAN, PAUL J.: Augustine and Aquinas on Original Sin and the Function of Political Authority, in: *Journal of the History of Philosophy* 30 (1992), S. 353-376.
- WEITHMAN, PAUL J.: Augustine's Political Philosophy, in: ELEONORE STUMP / NORMAN KRETZMANN (Hg.): *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge u.a. 2001.
- WETZEL, JAMES: Predestination, Pelagianism, and Foreknowledge, in: ELEONORE STUMP / NORMAN KRETZMANN (Hg.): *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge u.a. 2001, S. 49-58.
- WIELAND, GEORG: *Ethica - scientia practica*. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Münster 1981.

- WIELAND, GEORG: The Reception and Interpretation of Aristotle's *Ethics*, in: NORMAN KRETZMANN / ANTHONY KENNY / JAN PINBORG (Hg.): The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, Cambridge 1982, S. 657-672.
- WIELAND, GEORG: Praktische Philosophie und Politikberatung bei Thomas von Aquin, in: MARTIN KAUFHOLD (Hg.): Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Essays in honour of Jürgen Miethke, Leiden u.a. 2004, S. 65-83.
- WORSTBROCK, FRANZ J.: Die Rhetorik des Aristoteles im Spätmittelalter. Elemente ihrer Rezeption, in: JOACHIM KNAPE / THOMAS SCHIRREN (Hg.): Aristotelische Rhetorik-Tradition, Stuttgart 2005, S. 164-196.
- WYDUCKEL, DIETER: Princeps legibus solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre, Berlin 1979.

6 Anhang

Anhang A: Nach Kapiteln und Editionen aufgeschlüsselte Verteilung der untersuchten Begriffe über den gesamten Text von *De regno*.

Anhang B: Nach Kapiteln aufgeschlüsselte Verteilung der untersuchten Begriffe über den gesamten Text von *De regimine principum*.

Anhang C: Die Erfassung eines Begriffs im Satzzusammenhang am Beispiel des Vorkommens von *animal* in *De regno*.

Anhang D: Die farbliche Hervorhebung von Schlüsselbegriffen am Beispiel der ersten vier Kapitel von *De regimine principum*.

Anhang A: Nach Kapiteln und Editionen aufgeschlüsselte Verteilung der untersuchten Begriffe über den gesamten Text von *De regno*.

	0	1.1	1.2	1.3	1.4	1.5	1.6	1.7	1.8	1.9	1.10	1.11	1.12	2.1	2.2	2.3	2.4	2.5	2.6	2.7	2.8					
Edicto Leonina																										
Corp. Thom.	0	1.1	1.2	1.3	1.4	1.5	1.6	1.7	1.8	1.9	1.10	1.11	1.12	1.13	1.14	1.15	1.16	2.1	2.2	2.3	2.4	2.5	2.6	2.7	2.8	
Blythe	0	1.1	1.2	1.3	1.4	1.5	1.6	1.7	1.8	1.9	1.10	1.11	1.12	1.13	1.14	1.15	1.16	2.1	2.2	2.3	2.4	2.5	2.6	2.7	2.8	
Reclam	0	1.1	1.2	1.3	1.4	1.5	1.6	1.7	1.8	1.9	1.10	1.11	1.12	1.12	1.13	1.14	1.15	2.1	2.2	2.3	2.4	2.5	2.6	2.7	2.8	
<i>naturalis</i>	19	8	1	1	1				1					1				4	2							
<i>naturaliter</i>	3	2												1												
Peccator	1											1														
Peccatum	7						3			1	2	1														
<i>peccare</i>	4									2	2															
beatus	9								8								1									
felix									4																	
Nauta	3									1						2										
Navigatio	2															2										
Navis	11	1		2						1						7										
Mare	8			1			1			1					2								3			
Portus	6	1		1												4										
Pastor	9		5	1			1		2																	
Grex	4		2				1		1																	
Caput	3	1		1						1																
Corpus	26	8		1										2	3	2		2	7	1						
Membrum	12	2		1	2					1				2		1										
Amicitia	10			1							9															
Amicus	6								1		5															
Amor	3										3															
<i>amare</i>	5										5															
Timor	7										6															
<i>diti</i>	9						1		1		6															
Praemium	39							10	16	9	2	1					1									
Princeps	20	1		1	2		1		9	2	1	1						1								
Minister	11							1	5			3				2										
Ministerium	2								2																	
Populus	38	1	4	2	2	2	11		4	1	5					2		1					1		3	

Anhang C: Die Erfassung eines Begriffs im Satzzusammenhang am Beispiel des Vorkommens von *animal* in *De regno*.

Thomas von Aquin – De Regno

„animal“ (26)

Lib. 01, Cap. 01

Et si quidem homini conveniret singulariter vivere sicut multis **animalium**, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus sibi datum in suis actibus se ipsum dirigeret.

Naturale autem est homini ut sit **animal** sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia **animalia**; quod quidem naturalis necessitas declarat.

Aliis enim **animalibus** natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam; homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare.

Amplius, aliis **animalibus** insita est naturalis industria ad omnia ea quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter existimat lupum inimicum; quaedam etiam **animalia** ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria.

Alia quidem **animalia** expriment mutuo passiones suas in communi, ut canis iram per latratum, et alia **animalia** passiones alias diversis modis; magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud **animal**, quod gregale videtur, ut grus et formica et apis.

Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquid de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens, sicut et corpus hominis et cuiuslibet **animalis** deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet.

Lib. 01, Cap. 09

Sed si, secundum sapientis sententiam, „omne **animal** diligit simile sibi“, secundum quod causae aequaliter similitudinem habent causata, consequens igitur est bonos reges Deo esse acceptissimos, et ab eo maxime praemiandos.

Lib. 02, Cap. 01

Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est **animal** naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod ratio regit ceteras hominis partes, sed ulterius quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo; quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam **animalibus**, quae socialiter vivunt, quaedam similitudo invenitur huius regiminis, sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturae inditum a summo regente, qui est auctor naturae.

Lib. 02, Cap. 02

Uterius autem singulis mundi partibus diversae rerum species distributae videntur, ut stellae caelo, volucres aeri, pisces aquae, **animalia** terrae; deinde singulis ea quibus indigent habundanter divinitus provisa videntur.

Hinc caelum luminaribus, avibus aerem, mare piscibus, **animalibus** terram ornatam refert, ultimo assignatum hominibus **animalium** terraeque dominium; usum vero plantarum tam ipsis quam **animalibus** caeteris ex providentia divina denuntiat.

Lib. 02, Cap. 03

Si enim propter solum vivere homines convenirent, **animalia** et servi essent pars aliqua congregationis civilis; si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent.

Lib. 02, Cap. 05

Si vero fuerit excessus caloris vel frigoris, necesse est quod secundum qualitatem aeris corporis qualitas immutetur; unde quadam naturali industria **animalia** quaedam tempore frigido ad calida loca se transferunt, rursum tempore calido loca frigida repetentes, ut ex contraria dispositione loci temporis temperiem consequantur.

Rursus, cum **animal** vivat per calidum et humidum, si fuerit calor intensus, cito naturale humidum exsiccat et deficit vita, sicut lucerna cito extinguitur, si humor infusus cito propter ignis magnitudinem consummatur.

Lib. 02, Cap. 06

[Zitat Vituv] „Fossis enim ductis exitus aquae patebit ad littus, et mare tempestatibus auctum in paludes redundando non patietur **animalia** palestria nasci.“

[Zitat Vitruv] „Et si aliqua **animalia** de superioribus locis advenerint, inconsueta salsedine occiduntur.“

Quia vero ad corporum sanitatem convenientium ciborum usus plurimum confert, oportet loci salubritatem, qui constituendae urbi eligitur, etiam ex condicione ciborum discernere qui nascuntur in terra; quod quidem explorare solebant antiqui ex **animalibus** ibidem nutritis.

Cum enim hominibus aliisque **animalibus** commune sit uti ad nutrimentum hiis quae nascuntur in terra, consequens est ut, si occisorum **animalium** viscera inveniuntur bene valentia, quod homines etiam in loco eodem salubriter possint nutriri.

Si vero **animalium** occisorum appareant morbida membra, rationabiliter accipi potest quod nec etiam hominibus illius loci habitatio sit salubris.

Anhang D: Die farbliche Hervorhebung von Schlüsselbegriffen am Beispiel der ersten vier Kapitel von *De regimine principum*.

Engelbert von Admont – De regimine principum

Prologus

Philosophus dicit in II. rhetorice capitulo de possibili et impossibili, quod ea, que sine arte et preparatione possibile est fieri ab homine, multo magis possibile est fieri per artem et curam. Cum igitur multi principes et reges principatus et regna, quibus presunt, sola industria naturali et exercitio experientie absque arte regere videantur, manifestum est, quod si talium industrie et experientie ars accedat regimina ipsorum utique ad debitum finem et fructum cure et laboris eorum melius et meliori ordine procedere et attingere videbuntur. Ea enim, que sunt artis, facilius et melius fiunt per artem qua sine arte. Regere vero est opus artis, cum in regimine attendatur finis, quem proponit sibi regens, qui est publicum bonum in quo consistit felicitas et salus omnium in communi et electio eorum, que sunt ad illum finem, et ordinatio ipsorum in fine. Que tria, videlicet intentio finis et electio et ordinatio expedientium ad finem illum consequendum, qui est commune bonum subditorum, sunt de substantia totius officii et negotii, quod versatur in cura et labore principum. In quo utique ipsorum principum dignitas et utilitas commendatur. Dignitas quidem, quia in sui officii cura assimilantur ipsi deo in eo, quod circa vitam hominum ducendam ad bonum et conservandam in bono publice felicitatis deus ipsis sue universalis providentie partem credit et commisit, sicut dicit Philosophus in prologo super rhetoricam quod divinissimum est consiliari circa ea que necessaria sunt vite humane; utilitas vero, quia (secundum Philosophum III. politicorum) rex est lex animata. Lex enim scripta in cartis est quodammodo mortua quasi privata motu proprio, quia per se sine domino et executore legis nec movet subditos ad sui [11] observantiam nec movetur, ut ex se recipiat plus vel minus quam ea, que comprehensa sunt verbis ipsius legis; et caret etiam ex se sensu proprio, qui dependet ex declaratione et interpretatione et additione ipsius domini et conditoris legis.

Rex vero (sive princeps) est lex animata, quia precepto et coercione movet ad ipsius observantiam et declarando et interpretando et addendo dat sensum legi et determinat particularia et emergentia et incerta circa intellectum et usum ipsius ad recte vivendum et faciendum secundum legem. Est enim lex, ut dicit Philosophus in prologo super rhetoricam, sermo determinatus secundum communem concordiam civitatis et populi admonens quomodo oportet agere unumquodque.

Hec autem quatuor, videlicet declaratio et additio quantum ad intellectum et preceptio et coercio quantum ad executionem et usum legis sunt principalia officia legis animate, videlicet ipsius regis vel principis. Nullum autem horum potest exercere rex vel princeps absque recta ratione, nec recta ratio in omnibus potest esse absque arte, cum ars sit regula dirigens rationem in singulis cognoscendis et agendis, licet secundum quod dicit Philosophus II. elencorum: multi sine arte faciant ea, que sunt artis.

Et propter hoc Philosophus in prologo super rhetoricam admonet et hortatur Alexandrum Magnum attendere rationibus philosophie in regni regimine, dicens quod per ratiocinationem bona et utilia non habita acquiruntur et habita in melius promoventur et augmentata conservantur et mala ac tristia ne eveniant evitantur.

Hac igitur consideratione presens opusculum aggressus sum, ut utiliora et breviora circa rationabile regimen principum in unum redigerem artificiali ordine et processu secundum quod a Philosopho in ethicis et rhetoricis et politicis et a Tullio et Seneca in libris [12] eorum non modico inveni labore et collegi, ut si quis forte talium curiosus aut studiosus fuerit, fructum aliquem ex hoc opusculo ad suam intensionem adiuvandam et aliquam informandam commodius consequatur. Explicit prologus.

Tractatus septimus

1 Tractatus primus

1.1 Quid sit regere et quid sit regimen.

De **regimine** itaque **regum** seu **principum** dicturi primo videamus, quid sit **regimen** generaliter et quid sit regere. Ad hoc autem sciendum attendendum est, quod in **naturalibus** unamquamque rem ex eo dicimus rectam, quod perfecta est in sue speciei forma non declinans extra terminos sui generis et **nature**; sicut inter aliquas arbores eiusdem speciei, que dissimiles sunt in figura et statura sua, illam dicimus esse rectam arborem, que in figura et statura et fructu magis accedit ad **naturam** illius speciei tamquam in media linea existens et non declinans extra **naturam** sue speciei. In **naturalibus** enim ipse forme sunt **fines** et perfectiones. Similiter et in moralibus unumquodque dicitur perfectum tunc, quando coniungitur suo **fini**; quia **finis** est ultimum et optimum uniuscuiusque rei et propter quod est ipsa res et secundum quod perfecta dicitur. Ergo et rectum dicitur in hiis unumquodque proprie quando tendit quasi in media linea ad **finem** suum non declinando extra ipsum. Medium autem in moralibus est illud quod ordinatur in **finem** ut effectivum ipsius **finis** et habet ista duo extrema, scilicet principium inchoationis et **finem** intentionis. Rectum autem est, cuius medium non exit ab extremis. Ergo rectum in moralibus similiter erit, quando medium (id est illud quod est effectivum ipsius **finis**) non disconvenit nec contrariatur principio inchoationis et **fini** intentionis.

Cum autem inter quatuor causas uniuscuiusque rei materia et forma sint cause intra, efficiens vero et **finis** sint cause extra, sicut dicitur [13] II. physicorum. Sicut ergo efficiens est illud, quod educit formam de potentia materie ad actum, sic et forma, que est **natura** rei, est istud principium, quod ducit rem in suum **finem** et ad suam perfectionem ultimam et quasi regulat ipsam rem, ne declinet extra suum **finem**. Unde res naturales perfectas et contingentes **finem** suum sine deviatione dicimus rectas res esse quasi a **regimine nature** directas in suum **finem**. Res vero imperfectas et non contingentes **finem** suum ultimum sicut arborea aridas et steriles vocamus res non rectas in suo genere quasi a **nature** sue **regimine** destitutas et perinde deviantes a **fine** et perfectione sua ultima.

Quidquid ergo in rebus **naturalibus** generaliter contingit **finem** et perfectionem suam ducitur in ipsum **finem** a sua forma, que est **natura** ipsius quasi a quodam dirigente ipsum, ne deviet et exorbitet a **fine** suo. In rebus igitur **naturalibus** insensibilibus forma uniuscuiusque, que est **natura** et perfectio ipsius, est id, quod ducit et dirigit unumquodque in **finem** suum ultimum. In animalibus vero brutis appetitus sensitivus est principium ducens et dirigens ipsa ad consequendum **finem** suum. In **hominibus** autem **ratio** est illud, quod ducit et dirigit **hominem** ut contingat **finem** et perfectionem suam ultimam quantum ad **bonum** humanum cum anima rationalis sit ultima forma et **natura hominis**, per quam differt a brutis.

Ex predictis ergo de facili patere potest, quid sit **regimen** generaliter et quid sit regere, quoniam **regimen** est perductio uniuscuiusque rei per media convenientia in suum **finem**, ne deviet ab eodem; regere vero est perducere unumquodque in suum **finem** taliter, ne declinet aliunde. **Finis** autem est, quod **natura** appetit ut optimum et **ratio** eligit et diligit ut perfectum.

Tractatus septimus

1.2 Quod necesse est omnes status hominum regi ab aliquo.

Viso quid sit regimen generaliter et quid sit regere, sciendum est, quod vita hominis, secundum quod colligi potest ex dictis [14] Philosophi in ethicis et politicis, considerari potest dupliciter: vel quoad se ipsum, qui vocatur vita singularis, vel quoad alios, et hoc dupliciter; vel quoad domum et familiam propriam, que appellatur vita domestica sive familiaris, vel quoad vicinos et concives, que dicitur vita civilis.

Quod autem necesse sit omnes homines regi ab aliquo in quocumque statu predictorum vite humane, ostenditur triplici ratione. Primo quidem ex eo, quod ad contingendum id, quod est extra nos indigemus aliquo perducente nos in illud. Sed finis, qui est perfectio hominis, est extra nos, cum finis sit causa extra (ut dicitur II. physicorum) et virtutes et felicitas acquirantur in nobis per opera, que sunt extra (ut dicitur II. ethicorum). Ergo ad consequendum finem suum indigent homines aliquo ducente in ipsum; sed ducens in finem est regens (ut supra probatum est) ergo homines indigent aliquo regente ad consequendum finem suum. Quelibet autem vita hominis, sive sit singularis vel domestica seu civilis, habet finem suum (sicut patet in ethicis et politicis), quid sit finis vite uniuscuiusque hominum. Ergo in quolibet statu vite indigent homines regimine et regente aliquo.

Secundo patet hoc tali modo. Quia ubicumque possibilis est error et deviatio in aliqua via respectu alicuius termini, ibi necessarius est dux et regens ad devitandum errorem et deviationem. Sed in via morum et operum humanorum respectu sui finis, qui est felicitas, contingit multus error et deviatio. Sicut dicit Boecius in V. de consolatione, quod bonum omnes appetunt, sed devius error multos abducit. Et in III. ethicorum dicit Philosophus, quod boni est una recta via tantum, mali vero multiplex est excursus, ergo in omni via morum et operum humanorum necessarius est dux et regens.

Tertio demonstratur hoc tali ratione. Quia (sicut dicit Philosophus in I. politicorum) ubicumque plura ordinantur ad unum finem, necesse est ista sub alterno modo se habere ad invicem, ita quod unum sit regens et aliud quod regitur. Sed in singulari vita hominis ad se ipsum est considerare plura, scilicet potentias primas, medias et ultimas, id est sensitivas, imaginativas et rationales. Similiter in vita domestica attenduntur plura, scilicet vir et uxor, liberi et servi. Eodem modo in vita civili invenitur multitudo varia et diversa diversorum civium, et hec singula ordinantur ad finem suum, ut ad aliquod unum, ut puta, singularis vita hominis ad bonum sui ipsius, domestica vita ad bonum familie, civilis vero ad bonum publicum et commune. Ergo necesse est predicta sub alterno modo se habere ita, quod unum sit regens et aliud sit quod regitur. Ex hiis itaque ulterius patet quod in singulari vita hominis ad se ipsum necesse est, quod potentie sensitive et imaginative regantur per rationales respectu consecutionis ultimi finis. Nobilior enim semper esse debet id, quod regit, eo, quod regitur per ipsum. Ratio autem nobilior est et superior sensu et imaginatione. Similiter quoque in vita hominis domestica necesse est, quod uxor et liberi et servi regantur per virum. Vir enim tantum prestantior est uxore et liberis ac servis quantum ratio inferioribus potentiis. Eodem quoque modo in vita civili necesse est, quod multitudo et diversitas civium regatur ab uno aliquo, cuius comparatio ad totam multitudinem civium sit sicut comparatio rationis ad imaginationem et sensum et viri ad familiam et domum.

Patet etiam ex predictis, quod omne regimen vite hominum sive sit vita singularis sive vita domestica vel civilis reducitur ad rationem tanquam ad primum principium regens et regulans omnes humanas actiones.

Tractatus septimus

1.3 Quod perfectum regimen hominis non sit nisi per rationem arte informatam. Quod autem perfectum regimen hominis in quacumque vita predicta non sit per rationem simpliciter, sed per rationem arte informatam, ostendi potest triplici via.

Primo ex eo, quod quidquid ex se indeterminatum est ad utramque partem contradictionis, indiget aliquo determinante, si debet se habere ad unam magis quam ad alteram. Sed in dubiis qualia sunt maxime particularia, que a nostro arbitrio et opere causantur, ratio simpliciter et ex se indeterminata est ad utramque partem; ergo si debet se habere ad alteram partem determinate, indiget aliquo determinante ipsam. Sed illud, quod elicit conclusionem ex premissis, determinat dubium questionis ad alteram partem. Hoc autem est ars quia ars est potentia eliciendi conclusionem ex premissis. Ergo ratio indiget maxime in dubiis arte determinante ipsam ad alteram partem dubitationis.

Secundo patet hoc idem ex eo, quod aliud est regens et aliud est regula secundum quam regit; et regens in actu regendi semper indiget regula ipsa manuali vel materiali; sicut patet in mechanicis, quod volens protrahere circulum indiget circino, secundum quem protrahat, et volens protrahere lineam rectam vel triangulum vel quadrangulum indiget regula secundum quam lineas ducat. Sed ars est regula rationis, quia rectus processus rationis in inveniendis et cognoscendis rebus non est nisi secundum ductum artis. Ergo ratio in omni suo processu et regimine recto indiget arte tamquam regula, secundum quam procedit.

Tertio apparet hoc ex eo, quia sicut speculabilia se habent ad intellectum speculativum, sic agibilia se habent ad intellectum practicum. Sed speculabilia non sunt apprehensibilia ab intellectu speculativo perfecto modo nisi secundum viam artis; ergo et agibilia non sunt perfecte cognoscibilia ab intellectu practico nisi per viam artis. Sed ratio prout est cognoscitiva [17] agibilium et operabilium humanorum, reducitur ad intellectum practicum; quia (sicut dicit commentator super III. de anima) intellectus speculativus fit practicus per extensionem ad opus. Ergo ratio prout est cognoscitiva agibilium et operabilium humanorum indiget arte tamquam via et regula secundum quam perfecte et sine errore procedit.

Non tamen negamus, quin multi per industriam naturalem vel per experientiam habeant rectam rationem in multis agendis, sicut dicitur II. Elencorum, quod multi sine arte faciunt ea que sunt artis. Perfectum tamen regimen et in omnibus non potest esse nisi per rationem arte informatam quia regimen perfectum includit duo, scilicet cognitionem ipsius finis et scientiam perducendi in illum finem sine errore, quod non potest esse sine cognitione mediorum et absque arte, que ad hoc est regula et via infallibilis.

Tractatus septimus

1.4 Quod secundum triplicem vitam hominis est triplex ars sive scientia regiminis vite humane.

Secundum triplicem itaque vitam hominis ut predictum est, videlicet vitam singularem, que est vita hominis ad se ipsum, et vitam domesticam, que est vita hominis et conversatio cum sua domo et familia propria, et vitam civilem, que est vita et conversatio hominis cum concivibus et vicinis, sumitur triplex scientia, sive ars regiminis vite humane. Scientia enim sive ars regiminis singularis vite hominis quoad se ipsum vocatur monastica vel forte monastica; utrumque enim interpretatur singularis vita, unde etiam dicuntur monasteria quasi singulares sive privati vel solitarii status hominum. Monastica vero dicitur proprie a monos, quod est singularis, et ycos, quod est scientia; et hoc traditur in libro ethicorum. Scientia vero sive ars regiminis vite familiaris sive domestice dicitur yconomica a greco nomon, quod est familia sive dispensatio, et ycos, quod est scientia; et de hac tractatur in primo et secundo politicorum et in libro yconomie [18] Aristotelis. Scientia autem sive ars regiminis vite civilis appellatur politica a polys, quod est civitas, et ycos quod est scientia, et de hac agit Philosophus in III. politicorum et deinceps per totum illum librum.

Omissis igitur primis duabus speciebus regiminis vite humane, scilicet regimine monastico et yconomico de regimine politico et speciebus ipsius aliquid breviter est dicendum, ut hoc ordine ad doctrinam et artem regalis regiminis veniamus, quoniam regimen regale est species regiminis politici ut patebit.