Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde (Monumenta Germaniae historica)

2

1938

ANTON HIERSEMANN, VERLAG · STUTTGART

Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters

von

WILHELM BERGES

1938

ANTON HIERSEMANN, VERLAG · STUTTGART

Druck von Strauss Offsetdruck, 6945 Hirschberg 1992
Printed in Germany
ISBN 3-7772-5206-9

Meinen Geschwistern

INHALT

Erster Teil

Vorwort

Unsere Fürstenspiegel-Studien verfolgen einen bescheidenen Zweck. Der gegenwärtige Stand der Forschung läßt nur erhoffen, daß einmal eine Geschichte der politischen Ethik des Mittelalters geschrieben werden könne. Braucht es eines Beweises, so beweist die nachfolgende Übersicht: selbst die Fürstenspiegel als diejenigen Zeugnisse der politischen Ethik, die der Deutung noch die geringsten Schwierigkeiten in den Weg stellen, fangen erst an, uns etwas zu sagen. Mehr noch — wir kennen erst einige außerordentliche Stücke schlecht und recht und würden ins Blaue hinein behaupten, eine planvolle Handschriftensuche verlohne sich nicht mehr.

Untersuchungen des politischen Schrifttums des Mittelalters stützen sich vielfach nicht nur auf anachronistische Vergleichungen, sondern auch auf Vergleichungen des artlich Unvergleichbaren, und doch wollen die Ausdrucksformen einer mittelalterlichen Streitschrift anders gewertet sein als die einer grundsätzlichen Abhandlung über das politische Sollen. Der Wille zur Erkenntnis des Gleichartigen und Vergleichbaren zwingt uns, auch für die politischen Schriften der literarischen Überlieferungsreihe nachzugehen, in die sich die Schriftsteller — z. T. ganz bewußt — einfügen. Nach unserer dem Material abgewonnenen Feststellung ist allen Fürstenspiegeln gegenüber den Programm-, Denk- und Streitschriften das Eine gemeinsam: weniger den Bedürfnissen der politischen Situation als der Menschenbildung dienend, trachten sie die ethischen Richtlinien einer monarchischen Volksführung zu bestimmen. Wenn wir also den Vorteil aller Gattungsgeschichte ausnutzen wollen, der darin liegt, daß sie sich dem unrechtmäßigen Vergleich und der unstimmigen Analogie leichter verschließt, müssen wir aus dem Rahmen der Betrachtung die nicht politisch modifizierte Morallehre ebenso bannen wie das rein politische Programm. Werke wie die „Somme le Roi", das berühmte Moralkompendium des Frater Laurentius für Philipp III. von Frankreich, das Schachbuch des Jacobus de Cessolis, die moralischen Schriften des Johann von Wales, die den Epen eingegliederten „Enseignemens" und politisch-ethischen Unterweisungen gehören der literarischen Gattung der Fürstenspiegel nicht an. Die nachfolgenden Studien versprechen keine verfassungsgeschichtliche Belehrung, sondern Aufschlüsse über politische Pädagogik, politische Bildung und politische Idealvorstellungen des hohen und späten Mittelalters.

In unserem Verzeichnis der Fürstenspiegel von Johann von Salisbury bis Petrarca (Teil III der Arbeit) sind zunächst einmal alle erreichbaren Daten gesammelt, welche die äußere Geschichte der Fürstenspiegel-Gattung in unserer Periode aufklären helfen und dem Erforscher des mittelalterlichen politischen Schrifttums dienlich sein können. Anspruch auf Vollständigkeit erhebt dieses Verzeichnis zumal in seinen bibliographischen Abschnitten und den Handschriftennachweisen natürlich nicht, und nur, wo ihm die Überlieferungsfolge des Genus und Wendepunkte der Geschichte der politischen Ethik besonders arg im Dunkeln zu liegen

schienen, hat der Untersuchende zu unbeachtetem Material gegriffen und Lücken der bisherigen Forschung zu füllen versucht. So mußte die Entstehung und Entwicklung der großen Pariser Fürstenspiegel-Kompendien um die Mitte des 13. Jahrhunderts aufgehellt werden, damit die Situation der alten „politischen Theologie" dem jungen Aristotelismus gegenüber und das Geheimnis des Umschwungs verständlicher sei. Es durfte ferner Raouls de Presles Florileg nicht mit bloßer Namensnennung übergangen werden, sollte uns nicht der schwierige Prozeß der Einwirkung des Humanismus auf die sozialethischen Theorien schon im kritischen Frühstadium völlig rätselhaft bleiben. Jener bedeutsame Auffassungswandel, für den die Arbeiten aus dem Kreise Karls V. des Weisen zeugen, mußte eine erste Charakterisierung finden. Auch die Ehrenrettung Sanchos IV. von Kastilien als des Verfassers der „Castigos é documentos" lag mir am Herzen.

Doch dürfen wir das Gemeinsame der Gattung nicht schon als das Wesentliche des Einzelnen ansehen! In unseren Analysen (Teil II der Arbeit) herrscht darum einmal das Bemühen, die Geschichte der Gattung an besonders eigenartsreichen Beispielen zu verdeutlichen. Kenner werden die Auswahl der Beispiele beanstanden, werden etwa, daß wir nur einen schweren Vorwurf nennen, Francisco Eximenes missen, und wirklich macht nur der Mangel an gediegenen Ausgaben und Vorarbeiten manche begangene Ungerechtigkeit entschuldbar. Immerhin stellen wir unbekannte oder verkannte Texte vor! Möge es uns zumal gelungen sein, die Forschung für eines der herrlichsten Denkmäler germanischen Geistes im Mittelalter und eine der bedeutendsten politischen Schriften der Zeit überhaupt, für den norwegischen Königsspiegel, zu interessieren! Weil die Gattungsgeschichte altbekannte Texte in ein neues Licht zu rücken vermag, darum wurden umgekehrt säkulare Bücher wie der „Policraticus" des Johann von Salisbury und der Spiegel des Aegidius einer neuen Prüfung unterzogen. Indem sie die eigenartige Denkform der politischen Schriftsteller zu erfassen streben, sollen die Analysen des weiteren zeigen, welche mannigfaltigen Möglichkeiten politischer Ideenbildung dem mittelalterlichen Denken offenstanden. Sei es auf den Wegen, sei es auf den Umwegen der Texte selbst — immer den architektonischen Plan eines Gedankengebäudes zu finden, die echten und heteronomischen Prinzipien der Politik der mittelalterlichen Denker aufzuspüren, nach der Bedeutung des Einmalig-Einzigartigen in den geistigen und politischen Bewegungen der Zeit zu fragen, darauf kommt es uns an.

Einer dritten Aufgabe gegenüber kann man nur einen Versuch wagen. Drängte die Entwicklung der mittelalterlichen Staatstheorie auch in der Tat so notwendig und gradlinig auf den „Defensor pacis" und den „Principe" hin, wie sie zuweilen geschildert wird, auf keinen Fall überschaut die Forschung auf unserem Gebiet den wahren Ursachenzusammenhang schon so, daß sie ihren Arbeitshypothesen den Rang von Beweisen verleihen dürfte. Es gibt etwas wie einen „politischen Aristotelismus"; schließlich bestimmten die politischen Lehren des Stagiriten ja nicht nur

das Gesicht wissenschaftlicher Abhandlungen, sondern z. B. in den „Siete Partidas" das Gesicht eines Rechtsbuches, nach dem und nach dessen Umarbeitungen auf Jahrhunderte und nicht nur in Spanien Recht und Staatsrecht gefunden wurde. Trotzdem ist der Begriff des „politischen Aristotelismus" wie viele ähnlich geartete Begriffe dem Heutigen nur ein Name für eine noch ungeklärte Erscheinung. Wenn wir darum mit Bedenken in einer Skizze (Teil I der Arbeit) zusammenfassend über das sprechen, was uns im Verlauf der Untersuchung über die Einzelfälle hinaus für eine ganze Entwicklungsreihe, über die Fürstenspiegel-Literatur hinaus für die mittelalterliche Staatstheorie und politische Ethik überhaupt bedeutsam erschien, so betrügt uns kein Selbstvertrauen: wir halten uns für gerechtfertigt, vorgefaßte Begriffe zu gebrauchen, solange wir in Neuland eindringen, weil wir sie nicht zu Maßstäben einer späteren, zur Zeit noch unmöglichen Ganzheitsbetrachtung machen wollen.

Daß die Darstellung zuerst die allgemeinen Ergebnisse vorlegt, um dann über die Analysen zu den Quellen zurückzuführen, ist ein Nachteil, den niemand lieber vermeiden würde als derjenige, der den methodischen Weg gegangen ist. Eine andere Art der Darstellung brächte aber wohl noch größere Nachteile mit sich. Die Arbeit erscheint infolgedessen ohne starke Veränderungen so, wie sie der philosophischen Fakultät der Georg August-Universität in Göttingen als Dissertation eingereicht war.

Den Herren Geheimrat Prof. Dr. K. Brandi, Prof. Dr. R. Holtzmann und Dr. phil. habil. W. Bulst habe ich für Verbesserungsvorschläge zu danken, dem Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde und den Herren vom Verlage K. W. Hiersemann für das gezeigte Entgegenkommen, Herrn Assessor F. J. Grothe für das Mitlesen der Korrekturen. Ganz besonders aber danke ich Herrn Prof. Dr. P. E. Schramm in Göttingen. Er war mir ein unermüdlicher Anreger, Ratgeber und Förderer.

Göttingen, im Mai 1938

ERSTER TEIL

Die politische Ethik des hohen und späten Mittelalters nach seinen Fürstenspiegeln

Erster Abschnitt: Grundlagen

I. Die hochmittelalterlichen Fürstenspiegel in der literar- und geistesgeschichtlichen Tradition

Nicht aus Willkür setzen unsere Studien mit dem „Policraticus" des Johann von Salisbury ein und schließen sie mit einem Werk aus dem Kreise Karls V. von Frankreich und mit Petrarcas Briefwechsel. Daß die „humanistischen" Fürstenspiegel eine neue Entwicklung der literarischen Gattung einleiten, das werden, wenn nicht anderes, unsere beiden letzten Analysen verraten. Petrarcas Staatslehre gehorcht nicht mehr jenem Leitsatz, den Augustin in der „civitas Dei" formulierte: „Pax omnium rerum est tranquillitas ordinis; ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio"[1]. Einer Rechtfertigung bedarf dagegen die Freiheit, mit der wir Johann von Salisbury seine Stellung zuweisen. Der „Policraticus" ein Fürstenspiegel? Freilich, so sagt man vielleicht, der Titel mag gedeutet werden als „liber in usum civitates regentium"[2]; aber scheint Johann nicht weit über das Thema der Fürstenspiegel hinaus vorzustoßen? Wir müssen ausholen. Ein Sachkenner hat gelegentlich bemerkt, es sei bedenklich, in den sogenannten karolingischen Fürstenspiegeln „einen besonderen Literaturzweig" zu erblicken, weil das eine „Einwirkung der einzelnen Werke aufeinander" und „eine Entwicklung gleichviel welcher Art" voraussetze[3]. Sei das nun recht oder nicht — jedenfalls gibt es, von dem Fortleben des irischen Pseudocyprian abgesehen, nicht den kleinsten Nachweis, daß die Fürstenspiegel der Smaragd von Saint-Michiel, Jonas von Orléans, Sedulius Scottus, Hinkmar von Reims usw. in den Fürstenspiegeln und in der sonstigen Literatur unserer Zeit nachwirken, daß sie im 12. und 13. Jahrhundert noch emsiger gelesen werden[4]. Keine Brücke führt vom

[1] Civ. Dei XIV, 13.

[2] Ausgabe Webb, Prolegomena, S. XLVIII; dazu C. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis S. 145.

[3] H. Hellmann, Sedulius Scottus, S. 2. Wenn er hinzufügt, daß Sedulius und Hinkmar kaum „einen ihrer Vorgänger gekannt" zu haben scheinen, so muß man auf den Fsp. Adalhards hinweisen, der Hinkmar zur Grundlage diente; vgl. Hist. litt. 4, S. 289 ff. u. J. Röder, Fsp. auf französ. Boden, S. 23.

[4] Mit dem Pseudocyprian, „De XII abusivis saeculi" (ed. S. Hellmann), der schon von Kathvulf, Jonas von Orléans und — das ist besonders wichtig — in den Beda zugeschriebenen Kollektaneen benutzt wird (vgl. ed. Hellmann, ferner desselben Sedulius Scottus, S. 1, Anm. 5), sind u. a. vertraut Gilbert v. Tournai, Vinzenz von Beauvais, Pseudothomas, Johannes v. Wales. Sie berücksichtigen vor allem die 6.

„Policraticus" in die Vergangenheit der literarischen Gattung! Als ein Bedürfnis der Stunde gebot, dem Fürstenideal in zusammenhängender literarischer Form zeitgemäß Ausdruck zu leihen, sich entschiedener als bislang mit dem Wesen des Politischen jenseits der politischen Tageskämpfe auseinanderzusetzen, mußte die literarische Gattung der Fürstenspiegel für das lateinische Abendland ohne eigentliche Vorbilder nach nahezu 3 Jahrhunderten[1] von Grund auf neu aufgebaut werden, ehe gewandelte Gesinnung, wissenschaftlicher Eifer und literarische Mode die Entwicklung trieben und dem Fürstenspiegel zur Beliebtheit, zuweilen sogar zur „Volkstümlichkeit" verhalfen. In einem allmählichen Prozeß lernt man sich auf das Grundthema der Fürstenspiegel beschränken, das der Meister von Salisbury noch im umfassenden Rahmen einer ganzen Staatslehre abhandelt. Nicht als ob sich Helinand von Froidmont, der bedeutendste Vermittler der Policraticus-Lehre, Girald von Wales, Gilbert von Tournai, Vinzenz von Beauvais usw. nicht von gleich großen Gesichtspunkten hätten leiten lassen wie der geistige Ahn; vielmehr wächst unser Verständnis ihrer Schriften mit der Kenntnis der Grundprobleme der „Policraticus" — hier liegt die methodische Notwendigkeit, den „Policraticus" zu studieren. Aber diese Männer schufen dadurch die feste und typische Form des Fürstenspiegels, daß sie ihre Arbeit genügsam dem wichtigsten und zentralen Kapitel der damaligen politischen Ethik widmeten, der ethischen Sinndeutung der Fürstengewalt. Johann hatte seine Nachfolger gelehrt, was in höherem Sinne und warum „potestas" sei, und er hatte sie aufgefordert, immer wieder über den besten Weg nachzudenken, wie die „potestas" die „salus publica" schaffen und erhalten könne. 1159, das „Erscheinungsjahr" des „Policraticus", wurde ein entscheidendes Datum in der Geschichte der Staatslehre, das bewunderte Buch selbst Anregung zu manchen schriftstellerischen Plänen und Epigonen ein Vorbild, unserer großen und bis in die neueste Zeit hineinreichenden Literaturgattung ein voranleuchtendes Beispiel. Darum ist hier der gegebene Ansatzpunkt unserer Untersuchungen.

Fragen wir uns, welches „Bedürfnis der Stunde" in der Mitte des 12. Jahrhunderts eine systematische Neugrundlegung der politischen

und 9. „abusio" („dominus sine virtute" und „rex iniquus"). Die leichten Anklänge im Pseudothomas an Sedulius Scottus: „Liber de rectoribus Christianis" scheinen mir nichts zu beweisen. Ich beantworte also die Frage L. Traubes (vgl. Hellmann, Sedulius, S. 10, Anm. 1), ob ein Zusammenhang zwischen den karolingischen Fsp.n und denen unserer Zeit bestehe, verneinend. Altirische Königsvorstellungen (vgl. dazu R. M. Smith, The Speculum principum in the early Irish Literature: Speculum 2, 1927, S. 411 ff.) mögen im Pseudocyprian und so weiter fortleben. Außerdem werde ich die Vermutung nicht los, daß der norwegische Ksp. eine irische Quelle benutzte.

[1] Die „Praeloquia" Rathers von Verona werden von E. Booz, die Fsp. des Mittelalters, S. 45 f., mit Unrecht den Fsp.n zugeordnet wegen ihres dritten und vierten Buches. Auch Brunetto Latinis „Tesoro" enthält Kapitel zur politischen Ethik, ohne darum ein Fsp. zu sein. Meine Stellung zu der Bedeutung der „Praeloquia" für die Geschichte der literarischen Art ist die von Hellmann, Sedulius S. 9, der freilich die Entstehung der neuen Fsp.-Literatur auf das 14. Jahrhundert (!) ansetzt.

Ethik verlangte, so fällt die Antwort nicht leicht. Immerhin wendet sich die Aufmerksamkeit einem Motiv zu, das der „Policraticus" in seinem bezeichnenden Untertitel „De nugis curialium et vestigiis philosophorum" selbst verrät. Dieser Untertitel drückt bündig eine Tendenz aus, die der „Policraticus" mit einer langen Schriftenreihe teilt — wir möchten sie nach dem hervorragenden Werk der untersuchenswerten Reihe, dem Werke Bernhards von der Geyst um 1246/50, scherzhaft Palponista-Literatur[1] nennen. Johann kritisiert nämlich jenen besonders bei Hofe heimischen Menschentyp, der nach seinem Wort ein „Possendasein" führt: „Nugatores" sind Menschen, die nach den Launen der Fortuna, nach wechselnden Zufallskonstellationen und infolgedessen nur scheinbar leben, anstatt sich dem Plan der Welt zu unterwerfen, voller Selbsterkenntnis das einem jeden im Gemeinwesen gesetzte Offizium zu erfüllen und die in den Ideen der Dinge uns von Gott vorgestellte Lebensordnung zu verwirklichen. Unter den Abtrünnigen der Philosophie und den Zerstörern des gottgefügten Gemeinwesens rügt die Kritik des „Policraticus" zumal die „Mißbraucher" der nach Ursprung und Wesen göttlichen „potestas", die Tyrannen auf den Thronen, im Rat und in den höchsten wie niedrigsten Stellen, weil sie aus Überheblichkeit die natürliche Gewaltenstufung durchbrechen und das Wachstum des „corpus rei publicae" behindern. Um die Totalgeltung des Ordogedankens geht es Johann. Was soll werden, so fürchtet er angesichts der Auswüchse in der höfischen Welt, wenn die Glieder gegen das Ganze aufstehen? Hat sich uns gezeigt, welche Rolle die gleichgestimmte Polemik gegen die „curiales" und ihre Haupttypen (die „palpones", die „detrectatores" usw.) seit dem „Policraticus" in den nächsten 100 Jahren in der politisch-ethischen Literatur und zumal in den Fürstenspiegeln spielt[2], dann glauben wir eine erste Vermutung gesichert: Die Vertreter der traditionellen politischen Ethik sahen sich zum ersten Mal gefährlich angegriffen und darum veranlaßt, die bisher behütete und beinahe selbstverständliche Zurückhaltung aufzugeben und die eigene Stellung sowohl vor der Öffentlichkeit genauer festzulegen wie auch auszubauen. Ordo-Lehre und höfische Kultur schienen ihnen einander zu widerstreiten.

Die neue politisch-ethische Literatur lebt indes nicht durch die Polemik allein. Ohne Zweifel hatte die traditionelle politische Theorie weder mit den Tatsachen noch mit den wissenschaftlichen Forschungen des

[1] Ich kenne den „Palponista" B.s aus der Handschrift der Göttinger UB Philol. 130, a. 1366, fol. 135—150; vgl. Joh. Richter, Prolegomena zu einer Ausgabe des Palponista Bernhards von der Geyst, Diss. Münster 1905. Fol. 136 heißt es: „Vita palatina palus est animaeque ruina, curia virtutis mors et animaeque salutis." Außer den Briefen Peters v. Blois s. über diese Lit. Manitius 3 (1931), S. 271 („De palpone et assentatore") und S. 266 ff.; denn der Prolog zu W. Maps „De nugis curialium" (ed. M. R. James, Oxon. 1914) ist im Gegensatz zum Werk selbst ironisch-„anklägerisch" gehalten: „curia locus poenarum."

[2] Vgl. z. B. Vinzenz von Beauvais, Gilbert von Tournai, die letzten Briefe des „Somnium Pharaonis" v. Joh. von Limoges.

12. Jahrhunderts Schritt gehalten. In Johann von Salisbury spricht die erneuerte Kosmologie zur Sache, in Giraldus Cambrensis entdeckt der „Humanisten"-Kreis um Wilhelm von Conches neue ethische Gesichtspunkte bei der Lektüre der Alten, in Gottfried von Viterbo meldet sich ein Vertreter der Imperiumsidee Heinrichs VI., in seinem Landsmann Johann, dem Verfasser des Podestà-Spiegels, antwortet die erblühte römische Jurisprudenz nicht mehr traditionsgemäß auf politische Fragen, und die Männer Philipps II. August und Ludwigs VIII., Wilhelm Brito und Aegidius von Paris voran, bejahen freudig oder bedenklicher die „Revolution" des großen Staatsmannes und die Tendenzen der tatkräftigen französischen Politik. Lebensfremdheit mag sich auch künftig in den Fürstenspiegeln noch häufig äußern; aber im großen und ganzen gingen Theorie und politische Praxis nunmehr seltener aneinander vorüber. Es ist geradezu bezeichnend, daß die Fürstenspiegel-Literatur der einzelnen Länder die Phasen der Entwicklung ihrer nationalstaatlichen Ideen aufzeigt und die einzelnen Schriften auch nach diesem Gesichtspunkt geordnet werden müssen, so wie wir es unten versuchen. Die Tradition wird zwar auch weiter nachgeschrieben, aber selbst einer der wenigen „Konservativen", der Anonymus des „Liber de informatione principum" um 1300, kann sich dem Einfluß des „Secretum Secretorum" nicht entziehen, und eher treffen sich die widerstreitenden neuen Geistesströmungen zu unausgeglichener Einheit, weil man der Zeit gerecht werden will, als daß sich ein Autor abseits stellt.

Die Ursachen der Verknöcherung der politischen Ethik vor Johann von Salisbury sind ungeklärt. Immer wieder begegnen wir starren Formeln und stereotypen Ausdrücken über Königsamt und -würde, sobald wir das Material über das Fürstenbild des 11. und beginnenden 12. Jahrhunderts sammeln. Die gemeinsame Herkunft der Formeln und Ausdrücke verrät uns einen entscheidenden Grund für die Erstarrung der Auffassungen. In den Krönungsordines[1], so möchte man nämlich sagen, ist die Fürstenmoral der Karolinger- und Ottonenzeit kodifiziert worden, und in ihnen fand rechtliche Sanktion, was vor ihnen die Gelehrsamkeit mit der Autorität einzelner Persönlichkeiten und vielleicht unter Berufung auf althergebrachte Sitte nur forderte[2]. Nachdem die Meinungen vom Wesen und von den Aufgaben des Königtums bis zum 9./10. Jahrhundert sich soweit angeglichen und gefestigt hatten, daß das „Staatsrecht" der Ordines gleichsam die Vertretung der überwiegend

[1] Ich lege im Folgenden die Ordines-Forschungen von P. E. Schramm, für die Belegstellen zumal den deutschen Ordo in der Ausgabe von Schramm in: Krönung in Deutschland, S. 309ff., zugrunde. (Über die Abhandlungen Schramms zur Ordines-Forschung s. Literaturverzeichnis). Schr. hat die überragende Bedeutung der Ordines für die politische Ethik der Folgezeit treffend charakterisiert, vgl. z. B. Krönung in Deutschland, S. 266 ff. — S. 273: Neben den Formeln der Ordines „sind alle anderen Zeugnisse nur Spiegelbilder, gebrochen in dem Licht einer einmaligen Lage."

[2] Das Verhältnis der sogenannten karolingischen Fsp. (s. unten) und der Ordines verdient eine Spezialuntersuchung. Nach A. Dempf, Sacrum Imperium, S. 147, wurden die Ordines für das frühe Mittelalter zur „konkreten Staatsphilosophie."

geltenden politischen Sittenlehre übernehmen konnte und übernahm. blieben dem individuellen, nicht revolutionären Denken auf diesem Gebiete zunächst nur beschränkte Möglichkeiten zu eigenartsvollen Konstruktionen. Der Eigenartige — man denke an den hervorragenden anonymen Theoretiker von York[1] — versuchte seine Kräfte in der Auslegung der bereits festgelegten Normen, die Argumente der Gegner fußten fast durchweg auf anderen Deutungen des gleichen, gewiß mehrdeutigen „Textes", und nur soweit die Deutung einen Grundzug der überkommenen Anschauungen einseitig betonte wie in den Yorker Traktaten, förderte sie neue Überlegungen über die Prinzipien selbst.

Wir haben uns hier nicht mit der Frage zu beschäftigen, wie sich die Wirklichkeit in der Johann von Salisbury voraufgehenden Zeit mit dem Recht der Ordines auseinandersetzte, sondern lediglich mit der Geltung des „codex" der Fürstenmoral in den Fürstenspiegeln unserer Epoche. Es sei im Folgenden nur darauf geachtet, daß im Investiturstreit mit den Satzungen der Ordines über das Verhältnis von „regnum" und „sacerdotium" auch ein Teil ihres Fürstenideal-Kanons strittig wurde und die Vielfalt dieses Kanons auch sonst in Erscheinung trat. Schließlich hatten ja bei der Entstehung des Kanons nicht nur die kirchlichen und zuweilen antikisierenden Theorien der sogenannten karolingischen Fürstenspiegel die Richtung gewiesen. Einmal gaben die einzelnen Redaktoren der Ordines, z. B. der Mainzer Redaktor des deutschen Ordo, den traditionellen politisch-ethischen Lehren ein persönliches und zeitgemäßes Gepräge, bestimmte eine aktuelle politische Lage manche der Formulierungen, übte z. B. in Hinkmar von Reims, dem Verfasser des Fürstenspiegels „De regis persona et ministerio", nicht nur eine besondere Richtung der politischen Ethik, sondern auch eine bestimmte politische Partei einen „entscheidenden Einfluß auf die Verschriftlichung des Krönungsbrauches"[2]. Vor allem aber: die Kirche verschaffte ihren kirchlich-ethischen Forderungen nicht mehr als Gleichberechtigung neben den gewichtigen Forderungen des Rechts und des Herkommens. Wie die Salbung sich die weltlichen Investiturakte zugesellte, so verband sich der „Idoneitätsgedanke" (Kern) im Ordo mit alten Rechtsgrundsätzen, welche die weltliche Herrschaftseinweisung zuvor geleitet hatten. Als darum das sacerdotium später seine Idoneitätsforderung an den Ordinandus wie an den Ordinatus zur ersten „Klausel" des Rechtsaktes der Weihe und Krönung zu machen versuchte, mußte es sich mit diesen Rechtsgrundsätzen erneut auseinandersetzen. Hat der Idoneitätsgedanke völlig die Oberhand gewinnen können? Nein. Gerade die Uneinheitlichkeit des Kanons, seine Vieldeutigkeit und sein Reichtum an Richtlinien haben ihn in das hohe Mittelalter gerettet. Als ihn schon niemand mehr als Ganzes anerkannte,

[1] Tract. Eburac. IV. „De consecratione pontificum et regum" in: MG Lib. de Lite 3, S. 662 ff. Vgl. Literatur bei F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, S. 299 ff. Gegenüber Funk im Hist. Jahrb. 1934 halte ich daran fest, daß es sich um einen historisch leider nicht greifbaren Verfasser handelt.

[2] Vgl. Schramm, Krönung in Deutschland, S. 186.

standen noch alle wesentlichen Teile in Geltung, hier dieser, dort jener, und oft genug erhielten im politischen Machtkampf Grundsätze Advokaten aus ehemals gegnerischem Lager. Kurz, der frühmittelalterliche Kanon des Fürstenideals war problematisch, soweit er sich auf ein System kirchlich-staatlicher Beziehungen festlegte, das nach dem Ausdruck von Troeltsch nur der „landeskirchlichen Periode" entsprach; er war richtungweisend, weil er von der hierokratischen Lösung Gregors VII. hinweg eben auf eine Art landes- und staatskirchlicher Lösung deutete[1].

II. Germanische Herrschervorstellungen im hohen Mittelalter

1. Ethische Grundsätze des Geblüts- u. Gewohnheitsrechts

Betrachten wir zunächst die germanischen Rechtsgrundsätze der Ordines, die in unserer Epoche aufrecht erhalten werden! Das germanische Geblütsrecht wird nicht allein „gestützt durch die überragende äußere Macht und den Reichtum des Königshauses und durch Erwägungen politischer Zweckmäßigkeit, die zu allen Zeiten gegen die reine Wahlmonarchie sprechen", sondern auch durch den Volksglauben an die magische Kraft des sanguis regius[2]. Beispiele dieses Glaubens in der von uns behandelten Zeit bieten Geschichte und Schrifttum desjenigen Volkes, das vielleicht am zähesten das germanische Erbe bewahrte: des norwegischen[3]. Man vergesse indessen nicht, daß dem Geblütsrecht und der sogenannten Königsmagie eine ethische Grundhaltung entspricht, gleichviel wie das logische Verhältnis von Recht und Glauben, Anschauung und Ethik in diesem Falle beschaffen sein möge. Es ist im deutschen Ordo klar ausgesprochen: Das Erbrecht verpflichtet den Regenten, „iuxta morem patrum suorum" zu regieren[4]. Was bedeutet die Forderung: „iuxta morem

[1] Über den Reichtum an Richtlinien speziell im deutschen Ordo vgl. Schramm, Krönung in Deutschland, S. 214.

[2] F. Kern, Gottesgnadentum, S. 21 f.

[3] Vgl. unsere Analyse des „Speculum regale", S. 172. — Ein prächtiger Beleg für die Geltung des Glaubens im Norwegen des 13. Jahr.s in: Haakonssaga, Kap. 24/25 (s. deutsche Übersetzung in der Serie „Thule" 18, S. 133): Nach der Wahl König Haakons trägt die Erde zweimal Frucht, brüten die Vögel zweimal usw. Das Thema wird auch von den Skalden behandelt. Merkwürdigerweise stützt sich die „Königsmagie" des norwegischen Ksp.s an einer Stelle (vgl. Analyse S. 176) auf eine irische Erzählung. Für das übrige Abendland mag in der Tat eine irische Fassung des Gedankens, die des Pseudocyprians, von der schon wohl Kathvulf u. a. beeinflußt sein mag (Kathvulfs Auffassung gewertet von E. J. Buschmann, Das Herrscheramt nach der Lehre der mittelalterlichen Fsp., Diss. Frankfurt 1918, S. 22; über K. und Pseudocyprian s. Hellmann in seiner Einleitung zur Ausg. des Pseudocypr., S. 16), die größte Wirkung gehabt haben: „Iustitia regis . . est . . temperies aeris, serenitas maris, terrae fecunditas, hereditas filiorum" etc. (ed. S. Hellmann, S. 53 mit Einleitung S. 15 f.). Eine Richtigstellung der Übertreibungen und Unrichtigkeiten, die sich in Frazers „Golden Bough" betreffend Verbreitung, Deutung und Herkunft des Glaubens finden, s. bei M. Bloch, Les rois thaumaturges, S. 52 ff. (S. 56 ff. weitere skandinavische Beispiele).

[4] Deutscher Ordo ed. Schramm, Krönung in Deutschld., S. 312. Vgl. ebda S. 271.

patrum?" Zweierlei eng Verwandtes! Zunächst einmal soll der junge Herrscher seine Ebenbürtigkeit durch die Ebenbürtigkeit der sittlichen Leistung vollenden. Ebenbürtigkeit und hohes Geblüt erschienen dem Rechtsgefühl als ein Versprechen, daß es dem König gelingen werde, den Ahnen gleichzukommen — ein Argument, das nicht im Sinne der neuzeitlichen Legitimitätstheorie so ausgelegt werden darf, als ob schon die Geburt allein über Herrschaftsrecht und Eignung entscheide. Was vielmehr gemeint ist, hat schon Wipo unübertrefflich schön gesagt:

„Salve, stirps regum, populis veneranda per aevum!
Radix magna fuit, quam ramus talis adauxit;
Nobile germen erat, quod mundum floribus ornat.
Una viri virtus multum praestare valebit
Commendatque nimis probitas semel edita quondam[1]."

„Regere iuxta morem patrum", heißt aber zweitens und vor allem: den überkommenen Rechtszustand wahren. Der Verfasser des norwegischen Königsspiegels hat in seiner geistvollen Apologie der Einherrschaft beide Gründe in negativer Fassung für das Erbfolgerecht geltend gemacht: 1) ein Regent, der seine Autorität mit anderen teilt, wird im Parteienhader gezwungen, die sittlichen Ideale der Väter zu verlassen, um sich zu halten; 2) solange die Thronfolge den Willkürlichkeiten und Zufälligkeiten einer Wahl unterworfen ist, bleibt die Autorität dessen geschwächt, der die Landessitten und das alte Recht vor aller Verletzung zu hüten berufen wird. Um der Rechtstradition willen Individualsukzession, Einherrschaft! Hier im Königsspiegel hat sich die alte Auffassung lebendig erhalten: Je tiefer in die Vergangenheit sich ein Recht zurückführen läßt, umso geheiligter ist es; je älter eine Königssippe, umso thronwürdiger ist sie, umso mehr liegt ihr das Recht im Blut[2]; die Kraft, mit der das alte Recht und das alte Geschlecht Zeiten überdauern, hat ihnen keine rein menschliche Satzung und Einrichtung leihen können. Nicht mit einer neuartigen Argumentation also, sondern mit einem Grundsatz, der das Geblütsrecht zweifellos schon beherrschte, ehe es auf das Majorats- oder Primogenitur-Erbfolgerecht eingeengt wurde, verteidigt der Königsspiegel eine politische Notwendigkeit für das Norwegen des 13. Jahrhunderts, nämlich die Individualsukzession. Die zweite Bedeutung des „rege iuxta morem patrum" läßt sich demnach umschreiben: Wie das Gewohnheitsrecht die Herrschaft eines Geschlechts sanktioniert oder sanktionieren hilft, so soll der Regent das alte Recht wahren, dem er und Volk gleicherweise unterstehen. Bracton formulierte klassisch: „rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et lege, quia lex facit regem. Attribuat igitur rex legi, quod lex attribuit ei, videlicet dominationem et potestatem". Und noch bündiger ist abermals Wipo mit seinem politisch-ethischen Proverbium: „Legem servare est regnare"[3].

[1] Tetralogus Vers 123 ff.: ed. Bresslau in: SS in us. schol. Bd. 12, 3. Aufl. Leipzig 1915, S. 79.

[2] Vgl. Kern, Gottesgnadentum, S. 29 f.

[3] Zu Bracton vgl. Kern S. 311; das Proverbium Wipos in der Ausgabe von Bressl. S. 66.

Wie verstand nun das hohe und späte Mittelalter das „rege iuxta morem patrum" in seinen beiden verwandten Bedeutungen? Die sittliche Verpflichtung des Herrschers seinen Ahnen gegenüber wird immer wieder betont[1], zumal dort, wo sich patrimoniale Staatsanschauungen am zähesten erhalten: in Norwegen, Aragon, Kastilien. Lebendig bleiben soll dieser ethische Gedanke in anderer Form durch das neue „dynastische Empfinden" und durch die Züge der höfischen Ethik, die man immanentistisch genannt hat. Aber hier und da ist eine Wandlung der Auffassungen doch spürbar. „Halte dich des Ruhmes der Ahnen würdig!" — diese Mahnung kann man mit zuversichtlichem Glauben an die Kraft der Erbanlage oder voller Zweifel aussprechen[2]. Dem norwegischen Anonymus scheint es genug, an den Ruhmwillen zu appellieren, um seinen königlichen Adressaten und alle seine Landsleute für die Wahrung der Sitte zu begeistern. Diesem germanischen Ruhmgedanken, der Sippenehre noch über persönliche Ehre setzt, fehlt jede Empfindung für ein Senecawort, das der mit dem Speculum zeitgenössische französische Fürstenspiegel des Pseudothomas unterstreicht: „Nec quod ante nos fuit, nostrum est". Freilich ist nach dem nordischen Königsspiegel die Erhaltung der Tradition an die natürliche Bedingung geknüpft, daß die Generationen im Leben des Landes, besonders im politischen Leben normal wechseln, weil erst der Erfahrene eine vorurteilsfreie Stellung zum Überkommenen einnehmen könne[3]. Bei normalem Generationswechsel verspricht der Erbe dem Blute nach zum Erben der Sitte, die „gewachsene" Ordnung zu einer bewußten und freiwilligen zu werden. Anders in der Polemik des 1. Jahrhunderts der neuen Fürstenspiegel-Periode (1159 bis in die Tage des jungen Aristotelismus). Hier taucht erstmals der Satz auf: Ohne „nobilitas mentis" keine „nobilitas corporis". Der Verfasser des Pseudothomas schreibt ein eigenes Kapitel „de erroribus qui sunt circa nobilitatem", in dem das oben erwähnte Senecazitat fällt. Jene Anmaßungen, die sich die höfische Schicht Frankreichs auf Grund der Vorrechte des Geblüts (linage) leisten zu dürfen glaubte, mochten seine scharfe Äußerung herausfordern: „Nec est aliquis gloriosius nobilitate quam parentes eius habuerunt, si ipse degeneravit"[1]. Aber mit dem: Sei edel, und du bist adlig! verbindet sich nicht mehr der feste Glaube an die Erbanlage, an die „industria naturalis" (Levold von Northof)[2], es wird viel und alles von der Erziehung gehofft, und die Erziehungsarbeit selbst beginnt nicht mit der Pflege und Förderung der guten Erbeigenschaften, sondern mit Tugendlehre und Tugendlisten. Die Tendenz des Predigermönches, die sich gegen die Störungen der Ständeordnung, gegen ständische Privilegien richtet, hat sich der Verfasser des norwegischen Königsspiegels zu eigen machen können. Er vertritt sie auch oft. Aber das Wesen ihrer Ethik trennt beide Männer. Es ist nun interessant zu sehen, wie sich die beiden Auffassungsformen, die hier so hart kontrastiert sind, in kompromißlerischen Lehren vereinen. Ein „Feudalherr" wie Juan Manuel — man kann ihn nicht gut anders nennen — bekennt sich gern zu angeborenen sittlichen Normen, ohne die Bedeutung der „Zucht" und „Selbstzucht" zu mißachten. Bei der Erziehung des Infanten kommt nach seiner Meinung viel darauf an, seine Erbfähigkeiten zu erkennen und zu wecken. Das Kurfürstenkollegium in Deutschland müsse sich aus Männern von erstem Geblüt zusammensetzen, wenn anders man die „großen Geschäfte" nicht den „Kleinen" anvertrauen wolle. Ein jeder von uns sei blutsmäßig für eine höhere oder geringere Aufgabe bestimmt, das Amt richte sich nach der „Art" usw. Im Vollgefühl seiner politischen und militärischen Leistungskraft wendet sich aber derselbe Juan Manuel gegen diejenigen, die nur von den „obras de su linage", von ererbten Lorbeeren leben: Adel verpflichtet zu hervorragender sittlicher Leistung, zu besonderer Selbsterziehung, und moralisch wiegt die „naturaleza" erst durch die große Tat[3].

[1] Eine grundsätzliche Formulierung des Gedankens in den „Castigos é documentos" Sanchos IV. an seinen Sohn Ferdinand: „Et para mientes los reys que fueron en la tu casa ante de tí, cómo guardaron su estado é de los sus herederos que regnaron despues ellos; et de aquí toma diferencia é castigo en saber guardar á ti é á los tus herederos" (ed. Gayangos S. 119a).

[2] Ich meine hier die Zweifel an der moralischen Wirkung der „nobilitas", der angebornen Moralität schlechthin, nicht aber die Zweifel an der Erbtüchtigkeit eines bestimmten Geschlechtes. Giralds v. Wales Stellung zur „stirps Normannica" in England zeugt gerade für einen starken Glauben an die Kraft der Erbanlage. Er glaubt fest an die Vererbung der bösen Anlagen in der „stirps Normannica" (eine Ursache sollen die in ihr geschlossenen „Schandehen" sein) und hat für England, solange diese Königssippe am Ruder bleibt, keine Hoffnung. Den französischen Königen dagegen, so scheint ihm, ist ihre „strenuitas" angeboren, die französische Königssippe ist eine „prosapia felix" (vgl. De principis instructione, ed. Warner, S. 138 u. 327 f.).

[3] Vgl. Analyse des Ksp.s, unten S. 173.

[1] Pseudothomas I, 4 ff. (Thomae Aquinatis Opera, ed. Parm. 16, S. 394 ff.). Kap. 5: „Vera nobilitas animi est." — Weniger scharf, aber mit ähnlichen Bedenken gegenüber der nobilitas spricht der Anonymus: „Liber de informatione principum" (Mirouer f. 14a). — Auf die Bedeutung dieses Wandels der nobilitas-Auffassung im 13. Jahrhundert hat schon K. Vossler, Die philosophischen Grundlagen zum „süßen neuen Stil", S. 33 ff., mit Beziehung auf Aegidius Rom. und Pseudothomas hingewiesen. Es handelt sich teils um eine Reaktion zugunsten des kirchlichen Idoneitätsprinzips, teils um Äußerungen eines bürgerlichen „Antifeudalismus"; später (s. Aegid. Rom., „De regimine princ." II, 3, 18) treten Aristotelische Einflüsse hinzu. In den gleichen Zusammenhang gehört auch die Stelle des „Salomon und Markolf", in welcher der Rüpel Markolf sich über das stolze Ahnenregister des Königs weidlich lustig macht (s. F. Vogt, Das Königs- und Kaiserideal, S. 14).

[2] Charakteristischerweise kann der Pseudothomas folgendes von ihm zitierte Hieronymus-Wort leicht ganz in seinem Sinne deuten: „Nihil aliud video in nobilitate appetendum, nisi quod nobiles *quadam necessitate* adstringuntur, ne ab antiquorum probitate degenerent". Interessant in gleicher Hinsicht Engelbert v. Admont, Speculum virtutum II, 24 f. (ed. Pez, S. 71 ff.): „Nobilitas primo et principaliter contrahitur a virtute et hoc vel mediante natura generis vel mediante virtutis". Habitus und natura generis werden also nicht miteinander in Beziehung gebracht, und man hat kein Gefühl für das Widerspruchsvolle eines Satzes wie: „Generosi sunt, qui mores et virtutes illustrium progenitorum suorum tamquam sibi innatas imitantur".

[3] Vgl. unsere Analyse des Infantenbuches und das Wort des Johann von Salisbury, Policraticus I, 3 (ed. Webb 1, S. 20): „Omnino iniquum est nobiliora ingenia studiis dehonestare minoribus".

Das ist das große Kennzeichen der Erziehung zum „mos patrum": sie richtet lebendige und verwandte Vorbilder auf, die begeistern müssen. Den Augenblick, in dem der junge König zum ersten Mal den Hochsitz der Väter einnimmt, soll er nach dem Königsspiegel herkommensgemäß feierlich begehen, den Blick rückwärts in die große Vergangenheit lenken, sich als Glied der Kette und damit seine ungeheuere Verpflichtung fühlen. Mitten in einem nüchternen Traktat wird der Infant-Kanzler Peter von Aragon zu der Begeisterung seiner Lyrik hingerissen, da er seinem königlichen Neffen Peter IV. (el Ceremonioso) die Schatten der Väter vor die Seele ruft, Name um Name, Heldentat um Heldentat, und dazu ermahnt, sich nicht kleiner zu zeigen. Mit gleicher Wärme beschwört Alvarus Pelagius vor Alfons XI. von Kastilien die Vergangenheit. Aegidius von Paris und Guilelmus Brito schreiben Fürstenspiegel für den Erbprinzen Ludwig VIII. von Frankreich und wissen keinen besseren Weg der Anfeuerung, als ihm das Leben des Vaters vorzustellen und dieses Leben selbst an dem Ideal Karls des Großen, des Ahnherrn, zu messen. Und gerade dieses letzte Beispiel belehrt uns, daß die Paränese dem politischen Handeln Anstöße, Beweggründe und Prinzipien bot: Die Männer im Kreise Philipp Augusts haben in allen wesentlichen Punkten die klassischen, politisch und machtpolitisch abgewandelten Formeln der französischen Karlsidee gefunden, die eine spätere Publizistik immer wieder aufgreifen sollte. In gleicher Weise ist die erste Propaganda für den Kult des heiligen Ludwig, der dem französischen Königshaus noch in bourbonischer Zeit das moralische Ansehen stärkte, auch ein Werk „lebensfremder" Ethiker des 13. und 14. Jahrhunderts[1].

Die gleichsam nur persönliche und familiäre Verpflichtung des Herrschers den Ahnen gegenüber begründet die politische und soziale Verpflichtung der Wahrung des Rechtszustandes und damit des Friedens[2]. Der König trägt seine Schuld an die Vorfahren dem Volke ab, indem er das Recht hütet, das die Väter dem Volke gegeben oder gemeinsam mit ihm gefunden haben. Nicht umsonst präzisiert darum der Redaktor des überarbeiteten Mainzer Ordo um 980 das „iuxta morem patrum" in: „secundum iustitiam patrum"[3]. Mit verschwindenden Ausnahmen, die im Lager der römischen Jurisprudenz zu finden sind, ist im hohen und späten Mittelalter die Aufgabe der Rechtswahrung als die erste des Königs noch so anerkannt, daß wir uns mit wenigen Beispielen begnügen dürfen. Gilbert von Tournai macht Ludwig dem Heiligen Vorschläge für eine Rechtsreform, die den Verfasser in die Geschichte der königlichen Zentralisierungsbestrebungen mit Hilfe des Lehnsrechts rücken.

[1] Schon für Aegidius Romanus (vgl. den Prolog zu „De regimine principum") ist das französische Königshaus eine „prosapia sanctissima". Auch der Anonymus des „Liber de inform. princ." um 1300, der für den heiligen Ludwig begeistert ist, schreibt noch eher als Joinville, dessen „Histoire de Saint Louis" in der Geschichte des Ludwigkultus eine besondere Bedeutung hat.

[2] Vgl. zum Folgenden: F. Kern, Gottesgnadentum, S. 142 ff. u. 153 f.

[3] ed. Schramm, Krönung in Deutschland, S. 327.

Aber „reformieren" bedeutet ihm nicht, die inneren Mängel der bestehenden Einrichtungen beseitigen, sondern einen ursprünglichen Rechtszustand wiederherstellen. Der Einfluß auf das höhere und niedere Gerichtswesen, der dem König in der Feudalisierungsepoche verloren gegangen ist, soll in seinem ganzen Umfange zurückgewonnen werden, und zwar durch eine straffe königliche Prozeßordnung, die mit allen angemaßten Sonderrechten der Barone aufräumt. Würde man ihn nicht als den schneidigsten Verfechter des nationalen französischen Königtums kennen, dem bei seiner Absicht alle Argumente willkommen sind, könnte man es nicht erwarten: sogar Aegidius Romanus hält fest an dem überlieferten Glauben, daß Gewohnheitsrecht und Herrscher einander sanktionieren und sanktionieren müssen. Mag er auch die unnötige Abänderung der „Sitten" aus einem politischen Grunde ablehnen, der Traditionsbruch gefährde nämlich die Sicherheit des Regiments selbst, mag er sodann den politisch-psychologischen Grund für Erbmonarchie und Primogenitur geltend machen, die consuetudo sei eine „altera natura" und darum gehorche das Volk willfähriger einem bestimmten Herrschergeschlecht als einem gewählten Fürsten — auch Aegidius erklärt die „ordentlichen consuetudines" feierlich für Prinzipien des königlichen Handelns.

Freilich führt gerade von Aegidius wenn nicht der geschichtliche, so doch der logische Weg zum Extrem weiter. Es war, zum Teil im Einklang mit den politischen Wandlungen, die römische Jurisprudenz, welche hier die alte Anschauung grundsätzlich angreifen sollte. „In rebus reipublicae consuetudo non praeiudicat", formuliert Philipp von Leyden[1], und er fügt im Hinblick auf die Fürsten seines Landes hinzu, daß weder eine „dignitas" noch sonst eine „praerogativa personae" vor den „öffentlichen Notwendigkeiten" wiegen dürfe. Vor den römischen Juristen des späten Mittelalters, als deren Vertreter wir Philipp nennen, war einer Spannung zwischen dem ererbten Recht und der „utilitas publica" nicht gedacht worden, weil man das ererbte Recht als ein natürliches unantastbar glaubte. Ja, wir können noch weitergehen: die diesbezüglichen Formeln des römischen Rechts wurden lange unbewußt umgedeutet. Johann von Salisbury macht sich zum Sprecher seiner Zeit und zum Anwalt der Überlieferung, wenn er dem „princeps legis nexibus absolutus" eine auf große Dauer autoritative Erklärung gibt, um die gefährlichen Konsequenzen auszuschalten, die diese Formel bergen mochte oder die wenigstens nach seiner Auffassung gewisse „dealbatores potentum" aus ihr in der Tat zogen. Daß der „princeps" von den Fesseln des Gesetzes losgelöst sei, dürfe nicht so verstanden werden, als ob dem Herrscher auch das Unrechte („iniqua") erlaubt sei, vielmehr habe das Placet des „rex" als „recte regens" nur deshalb Gesetzeskraft, weil seine „sententia" nicht wider den Geist des göttlichen Seinsgesetzes, wider die

[1] Vgl. unten S. 257 mit Anm. 2.

natürliche Ordnung verstoße. Der Herrscher ist also gerecht oder kein Regent[1].

Bei Johanns Stellung zum Verhältnis von Herrscher und Recht spielt auch der kirchliche Idoneitätsgedanke eine Rolle. Es ist immer wieder auffallend, Männer wie Vinzenz von Beauvais und andere ausgesprochen „hierarchistische" Denker für das Gewohnheitsrecht eintreten zu sehen. Aber es ist schon von Kern festgestellt worden, daß die kirchliche Rechtslehre der Bindung des Herrschers an das gute alte Recht die Bindung an das immer wieder neu zu verwirklichende und gestaltende göttliche Recht hinzufügte, ohne daß beide Forderungen praktisch einander widersprachen[2]. Germanische Herrscherauffassung und kirchliche Ethik haben dem schon von Regino von Prüm gebrauchten, bei den Spaniern besonders beliebten, in den Zeiten Seyssels und Macchiavellis so gänzlich gewandelten Begriff des „dominus naturalis" gemeinsam geschaffen[3]. Nach beiden soll der Rechtsgebieter als der „naturalis dominus", als den ihn die „Natur" aus einer natürlichen Gemeinschaft, aus der Blutsgemeinschaft hervorgehoben hat (Herrscher und Volk sind einer „naturaleza", sagt Juan Manuel), dem natürlichen, jenseits des subjektiven Urteils liegenden und von den Vätern erkannten Recht entsprechend, in einem halb kosmologischen Sinn „natürlich" und „aeque" handeln; denn es gilt nicht, eine Ordnung nach eigener Einsicht erdenken, nach eigenem Willen schaffen, sondern die gegebene verwirklichen. Ein ethisches Prinzip, das im politischen Alltag naturgemäß der einseitigen Deutung ausgesetzt ist! „De regali propagatione duritia oritur videlicet antiqua donatio diutius duratura, quae apud nos naturale dominium nuncupatur", erörtert Peter von Aragon 1355—58 den Begriff der „naturalitas"[4]. Wer sich wundert, in der hochmittelalterlichen Fürstenspiegel-Literatur bis ins späte 13. Jahrhundert selten dem Ideal des großen Gesetzgebers zu begegnen und dafür immerzu dem Ideal des rechtskundigen, rechtsgewillten, rechtmäßigen und friedliebenden Fürsten aus dem norwegischen Königsspiegel, beachte die metaphysischen Voraussetzungen dieser Ethik und den erkenntnistheoretischen Optimismus der zugrundeliegenden Meta-

[1] Policraticus IV, 7 (ed. Webb 1, S. 258 ff.) u. IV, 2 (1, S. 238 ff.).
[2] Kern, Gottesgnadentum, S. 143 ff.
[3] S. unsere Analyse des Infantenbuches von Juan Manuel Abs. IV, mit weiteren Angaben. Vgl. ferner Alvarus Pelagius, Speculum regum, ed. R. Scholz 2, S. 515: Pedro Lopez de Ayala, Rimado de Palacio, Bibl. aut. esp. 57, S. 432 und die spanische Rechtssprache überhaupt, in der „señor natural" ein feststehender Begriff ist; Macchiavelli, Principe I, 2; zu Claude de Seyssel (1450—1520) R. Lewin, Cl. de S. = Heidelberger Abhandlungen z. mittl. u. neueren Geschichte 65 (1933), S. 58.
[4] Vgl. zu Peter v. Aragon Fsp.-Verz. Nr. 36. — „Dominus naturalis" und „angestammter Herrscher" — das ist ursprünglich gewiß nicht dasselbe. Aber schon Girald setzt Erbrecht u. ius naturale gleich (De principis instructione III, 30: ed. Warner, S. 320 in Bezug auf die Kapetinger). Ebenso dürfte die Verengerung des Begriffes „naturalitas" auf „fidelitas, quam subditus debit regi suo" (vgl. Du Cange, Gloss. ed. Favre 5, 1885, col. 575c) sicher jüngeren Datums sein. Das spanische Recht (vgl. Juan Manuel-Analyse, Abs. IV) setzt ausdrücklich u. juristisch genau auch die Pflichten des Herrschers gegen die „naturales" fest.

physik: Das Sein geht dem Werden, das esse dem operari, ja die Ordnung dem Ordnen zweckursächlich und exemplarisch voraus, und über die „Ordnung" ist nicht allein „wissenschaftlich" etwas auszumachen, sondern diese natürliche Ordnung, dank der und durch die wir sind, belehrt uns ungefragt, wofern wir uns nicht von ihr lösen. Die spanischen Quellen sprechen von der Rechtskraft der naturaleza in Ausdrücken, die nicht an ein abstraktes Naturrechtsbewußtsein, sondern an das „natürliche Empfinden" appellieren[1].

2. *Die Wahl als Auslese und die Treuverpflichtung des Königs*

Rechtfindendes Volk und rechtgebietender Herrscher verbinden sich zu ihrer gemeinsamen Aufgabe nach germanischer Auffassung in einem Verhältnis wechselseitiger Verpflichtung. Wichtige Staatsakte der Herrschaftsbegründung setzen die Verpflichtung in Kraft: Wahl, Akklamation, collaudatio, förmlicher Königseid, einfache professio, Treueid des Volkes, — bald dies, bald das. Über die Wahl nur das kurze Wort, das der Zusammenhang verlangt! Daß, wenngleich nicht eine electio populi, so doch eine „Volkszustimmung" Herrschaft in jedem Falle mitbegründen muß, daran hat die Theorie des gesamten Abendlandes auch dann noch hartnäckig festgehalten, als sich die Erbmonarchie in Spanien, Frankreich usw. längst „gewohnheitsrechtlich" durchgesetzt hatte, und die Tatsache, daß die faktische Primogenitur in manchen Ländern erst in später Neuzeit gesetzmäßig fundiert wurde, verrät die große Scheu, mit einer Einrichtung ihren Grundsatz anzugreifen. Die Fürsprecher des absoluten Wahlrechtstandpunktes sind in unseren Jahrhunderten außerhalb des Reiches freilich selten. Niemand eigentlich sieht in der Wahl eine „conditio sine qua non" juristischer Art. Hören wir nur die Anwälte des Wahlrechts! Wenn Anhänger des kirchlichen Idoneitätsgedankens die rechtliche Bedeutung der Wahl betonen, allen voran Johann von Salisbury und Vinzenz von Beauvais, wenn der letztere die electio unter den vier Arten weltlicher Herrschaftseinweisung sogar so anführt, als ob schon sie allein legitimieren könne, so ist damit offenbar in erster Linie ein Interesse der Kirche vertreten[2]. Anders klingt schon die Auffassung des echten Katalanen Francisco Eximenes im 14. Jahrhundert[3]. Sprächen nicht Staatsräson und politische Psychologie entscheidend dawider und zugunsten einer größeren Dauerhaftigkeit des Regiments, entschiede er sich für eine periodische Herrscherwahl auf wenige Jahre, damit die politische Mitbestimmungsfreiheit des Volkes weitmöglichst gewahrt bleibe. In einer Zeit, da die Nationalstaatsideen die Wahlinstitution bereits weithin verdrängen oder entwerten konnten, werden die Gegner der Wahl indessen die Oberhand haben. Des Aegidius Romanus sei später gedacht,

[1] Vgl. unten unseren Überblick über die spanischen Fsp. S. 86 ff.
[2] Treffliches über die Gründe, weshalb die Kirche für d. Wahlgedanken eintritt, bei F. Kern, Gottesgnadentum, S. 65 ff.
[3] Vgl. I. H. Probst, Francesch Eximenic, Ses idées politiques, S. 13 f.

jetzt nur zwei Beispiele! Zum Nachteil des Landes waren in Norwegen bis ins 13. Jahrhundert Geblütsrecht und Volkswahl kombiniert gewesen, hatten zwei germanische Ideen einander beschränkt, statt sich auszuschließen. Kurz vor der Wandlung, vor der Entstehung des Thronfolgegesetzes von 1260, erhebt der Verfasser des Königsspiegels seine Stimme, um vor den Mißbräuchen und Gefahren der Königswahl durch die Gauthings zu warnen. Die Volkswahl und der Wahlmodus insbesondere sichern gerade das nicht, was sie gewährleisten sollen, die Auslese des Tüchtigsten. Im Gegensatz zu Francisco Eximenes zeigt sich sodann der ein Menschenalter früher schreibende Infant-Kanzler Peter recht wenig von demokratischen „congregationes" aller Art erbaut: Für ihn gibt es nur die „Wahl" Gottes, der wählt, wenn er dem König einen Erben schenkt, und was bedeutet die collaudatio des Volkes mehr, als daß es dem neuen König aus eigenem Interesse ein langes Leben wünscht?

Die allgemeine Ansicht, sagten wir, hielt an dem Grundsatz der Notwendigkeit der Volkszustimmung fest. Denn in dem Augenblick, da die Wahlinstitution billigend und meistens mißbilligend diskutiert wurde, war das ethische Prinzip der Wahl noch keineswegs aufgegeben. Mit der Ausnahme des einen Aegidius, der seinem ausdrücklichen Bekenntnis zufolge lieber einen degenerierten Erbprinzen in Kauf nehmen will als eine Wahl, mit dieser einzigen Ausnahme sind Feinde wie Freunde des Wahlrechts darüber einig: Jeder neue König muß, wenn schon nicht ein vom Volk Gewählter, so ein Erwählter des Volkes sein; das Volk kann nur dem huldigen, den es als seinen Besten anerkennt, und die Forderungen biologischer und sittlicher Art, die das Volk an seinen zukünftigen Führer stellt, müssen bei jedweder Herrschaftssetzung erfüllt sein, wenn überhaupt ein rechtmäßiges Untertanenverhältnis zustandekommen soll. Statt einer Würdigung der ungeheueren politischen Bedeutung des Ausleseprinzips geben wir gleich Beispiele aus den Fürstenspiegeln, die mit den Idoneitätsformeln der Dekretalen und Briefe Innocenz' III. ebenso wie mit den Sätzen des Sachsenspiegels[1] über die Person des Wahlkandidaten verglichen werden können. Soweit wie Konrad von Megenberg, der fordert, der Kaiser und König solle „speciosus forma" sein, ist man seltener gegangen[2], und daß der Begriff des „dominus naturalis"

[1] Vgl. die Dekretale „Venerabilem" Innocenz' III. zur deutschen Königswahl (Altmann-Bernheim, Ausgewählte Urkunden zur Verfassungsgeschichte Deutschlands im Mittelalter, 5. Aufl. 1920, S. 118): „Numquid enim, si principes non solum in discordia, sed etiam in concordia sacrilegum quemcumque vel excommunicatum in regem, tirampnum vel fatuum, hereticum eligerent aut paganum, nos inungere, consecrare ac coronare hominem huiusmodi deberemus?" — Sachsenspiegel III, 54 (ed. K. A. Eckhardt in MG. Fontes iur. germ. NS. 1, 1933, S. 139): „Lamen man unde miselsuchtigen man, noch den, der in des pabeses ban mit rechte comen is, den ne mut men nicht zu kuninge kiesen" usw. Weitere Belege s. Kern, Gottesgnadentum, S. 71, Anm. 124; für Frankreich: Schramm, Der König von Frankreich, S. 259 f.

[2] Konrad v. Megenberg, De translatione imp. cap. 12 (ed. Scholz: Unbekannte politische Streitschriften, Rom 1914, 2, S. 290).

Fremdblütigkeit und Fremdherrschaft ausschließt, braucht nicht erst betont zu werden. Derselbe Infant Peter nun, der die Volkswahl ablehnt, erblickt in der virtuositas, in der körperlichen, geistigen und moralischen Tüchtigkeit des Thronerben eine unabweisliche Bedingung seiner Erbberechtigung. Körperliche Gewandtheit, militärische Tüchtigkeit, kaufmännischer Sinn, Selbstbeherrschung, Schweigsamkeit, Bedächtigkeit, Kenntnisreichtum, Ehrgefühl, Sippenbewußtsein — mit all dem umschreibt der Verfasser des norwegischen Königsspiegels das nordische Ideal des „Wackersten", des Führers und geborenen „Herzogs", dem der Königskandidat genügen muß[1]. Bei Vinzenz von Beauvais, im Pseudothomas und sonst liest man, Macht, Weisheit und Güte, das sei die Dreiheit der Eigenschaften, die den Fürsten machen, und man könnte glauben, die Formulierung fuße ausschließlich auf der rex imago Dei-Theorie des Pariser „Exemplarismus"[2]. Wäre das der Fall, würde Juan Manuel schwerlich so über die Vorbildlichkeit der deutschen Königswahl schreiben können, wie er es tut: Der deutsche König hat aus guten Gründen, damit die vollzogene Wahl rechtskräftig werde, durch zwei Probeleistungen seine Überlegenheit in potentia, sapientia, bonitas den anderen Prätendenten gegenüber erst zu beweisen, nämlich: 1) durch die Belagerung eines festen Platzes aus eigener Kraft und der seiner persönlichen Mannen und 2) durch den diplomatischen oder gewaltsamen Erwerb der Kroninsignien. Nur so, meint der Spanier, ist zu vermeiden, daß Schwächlinge und Schwachköpfe ans Ruder kommen[3].

„Reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt" — über diesen taciteischen Satz, über seine Geltung in unserer Epoche und bei unseren politischen Ethikern ist genug gehandelt. Aber der volle Inhalt des „regere iuxta morem patrum" der Ordines ist auch jetzt noch nicht ausgeschöpft. Jene Bindung der Herrschergewalt an das Recht und den „Volkswillen" schließt nämlich, wenn wir so sagen dürfen, eine „personenrechtliche" Verpflichtung ein. In seiner Krönungsprofessio verspricht der deutsche

[1] Nicht nur Gesundheit und Freiheit von Körperfehlern (wie im Sachsenspiegel), sondern militärische Tüchtigkeit verlangen selbstverständlich fast alle Fsp. vom König. Vgl. z. B. Aegidius Romanus, De regimine principum, Pars III des Lib. III; Thomas v. Aquino, De regimine princ. II, 2 (ed. Parm. 16, S. 239) usw. Norwegischer Ksp. und Juan Manuel erörtern die körperliche Erziehung am weitgehendsten.

[2] Vgl. Pseudothomas, De eruditione princ. I, 1 ff. (ed. Parm. 16, S. 390 ff.). Zum Exemplarismus s. unten S. 32 ff.

[3] s. Juan Manuel, Analyse, unten S. 240. Die ritterliche Ethik hält an den biologischen Forderungen natürlich besonders fest; wir kommen darauf zurück. Man muß sich aber vergegenwärtigen, daß das Ritterideal langsam ein nüchterneres Heldenideal ablöst. Zum Ritterideal gehören wesentlich ästhetische Normen, wie sie Konrad v. Megenberg aufstellt. Während Kaiser Friedrichs I. mittlere Grösse vielen Zeitgenossen als ein Maß der „speciositas" erscheint, spotten nach einer wohl falschen, aber symptomatischen Nachricht des Saxo Gramm. die deutschen Krieger bei Friedrichs Zusammenkunft mit Waldemar von Dänemark „über die unscheinbare Gestalt ihres Herrschers", indessen sie der überragend große Dänenkönig mächtig beeindruckt. Das alte Ideal ist eben nicht Schönheit und Würde, sondern Stärke und Größe. Siehe die Belege bei A. Kühne, Das Herrscherideal des Mittelalters und Kaiser Friedrich I. = Leipziger Studien aus dem Gebiet der Gesch. 5, 2 (1898), S. 39 f.

König, „fidelem se acturum esse", wenn er sich selbst alle Zeit des solatium seiner Getreuen erfreuen dürfe[1]. Was die Fürstenspiegel des 12. bis 14. Jahrhunderts über die Treupflicht des Königs ausführen, gewährt Einsicht in eine verwickelte Sachlage. Lassen wir uns wieder vom Verfasser des Königsspiegels unterrichten. Das norwegische „Speculum regale" aus der Mitte des 13. Jahrhunderts zeichnet uns den Stand der „huscarlar" des Königs in einem späten Stadium seiner norwegischen Entwicklung. Teils hat sich aus der alten Gefolgschaft der kleine Beamtenkörper der Zentralverwaltung gebildet, teils sind, den Machtkonzentrationsbestrebungen des Königstums durchaus gemäß, unter dem Einfluß des „festländischen" Lehnsrechts vasallitische Verhältnisse entstanden. Bekanntlich sollte Magnus des Gesetzesverbesserers Gesetzgebung diesen Wandlungen bald nach dem Erscheinen des Königsspiegels Rechnung tragen. Das „Hofrecht" des Magnus wie der Königsspiegel, in dem man eine theoretische Vorarbeit sehen könnte, lassen es nun zwar ungeklärt, wieweit der König mit allen freien Untertanen durch ein direktes Treuverhältnis verbunden ist, geben aber damit (und das ist der entscheidende Punkt) die allgemeine Geltung der sittlichen Normen des Gefolgswesens keineswegs auf. Der Verfasser des Königsspiegels legt in Einklang mit seinen sonstigen Reformbestrebungen mehr Gewicht auf die Veranschaulichung des vielleicht ganz ungermanischen, jedenfalls damals in Norwegen noch recht neumodischen Gehorsamsbegriffes als auf die Darstellung der allen vertrauten Treupflichten, und er hebt die Irrelevanz des persönlichen Ranges in allen Gehorsamsverhältnissen besonders nachdrücklich hervor. Wir können also eine doppelte Feststellung machen: 1) hier im Norden ist der gleiche Zwiespalt entstanden und enthüllt sich die gleiche Entwicklungstendenz, die wir im übrigen Abendland schon viel früher festzustellen vermögen: Gehorsamsverhältnisse, Verhältnisse unmittelbarer Untertänigkeit konkurrieren theoretisch mit dem Verpflichtungssystem der Lehnshierarchie. Um eine Unterscheidung der „Siete Partidas" aufzugreifen: „naturaleza" und „vasallaje" treten mit ihren Ansprüchen nebeneinander. 2) Die Ethik orientiert sich zwar immer wieder an den praktischen Verhältnissen der Vasallität, hält aber an der Treupflicht des Königs jedem Freien gegenüber fest. Uns interessiert der zweite Punkt. Wie sich der Treubegriff in den nationalen Lehnsrechten bewahrte und im einzelnen mit der Forderung des einseitigen Untertanengehorsams vertrug — auf diese für die Geschichte der politischen Ethik wichtige Frage kann hier nicht eingegangen werden. Einer der besten Sachkenner hat klar herausgestellt, daß mit der „Aufnahme des Treuebegriffes" das alte Vasallenverhältnis „auf eine moralisch höherwertige Grundlage gestellt" wurde und sich damit der germanisch-ethische Grundsatz der „selbstverantwortlichen Unterordnung" im politischen und sozialen Leben des Mittelalters auf weite Strecken hin durchsetzte[2]. Die

[1] ed. Schramm, Krönung in Deutschland, S. 312.
[2] s. Mitteis, Lehnrecht und Staatsgewalt, S. 47 ff., 532 ff. u. oft.

Ethiker haben indessen neben der „selbstverantwortlichen Unterordnung" die aktive Rückverpflichtung und die aktive Gegentreue des dominus gegenüber allen fideles naturales betont: „La còsa publica null temps no será bé regida, si lo princeps no serva feeltat á sos subdits"[1]. Bekanntlich hatte die Kirche an der neuerlichen Erstarkung des Treuegedankens im 11. Jahrhundert ihren Anteil, und auch in unserer Epoche sind der hierarchistisch gesinnte Johann von Salisbury und seine Epigonen die energischen Gegner aller Veräußerlichung und Entwertung des Treueides. Es war von Bedeutung für die Geschichte der politisch-ethischen Ideen, daß der „Policraticus" Fulberts scholastische Formulierung des juristischen Inhalts der Treupflicht aufgriff und so eine alte bis Hinkmar und zum Pseudocyprian reichende Tradition fortführte. Fulbert von Chartres hatte nämlich seine später ins Dekretum eingegangene Formel in einem von 1020 datierten Brief an Herzog Wilhelm V. von Aquitanien niedergelegt[2], d. h. zu einer Zeit, als „Zersetzungserscheinungen" verschiedenen Ursprungs die ethische Grundlage des Lehnsverhältnisses bedrohten. Im Kampf nicht gegen die gleichen, aber gegen ähnliche „Zersetzungserscheinungen" mußte die Formel herhalten im 12. und 13. Jahrhundert. Die „Übergriffe" des nationalen Königtums, das die Lehnshierarchie auf Kosten der Vasallen zu vereinheitlichen und zu konzentrieren sucht, machten Männer wie Johann von Salisbury und den französischen Verfasser des „Pseudothomas" nicht so besorgt wie die Verflachung der sittlichen Anschauungen in höfischen Kreisen. Im „Pseudothomas"[3] wird nachdrücklich erinnert: Wer als dominus die positiven und negativen Treuleistungen gegen die fideles, und zwar gegen alle fideles subditi vernachlässigt, den trifft die Schande des „perfidus et periurus". Thomas von Aquin[4] begründet ein maßvolles Widerstandsrecht des Volkes so: Die fideles eines Wahlreiches dürfen bei Mißbrauch der königlichen Gewalt das Absetzungsverfahren einleiten, weil die Wahl ein „pactum" der Treue zwischen Herrscher und Volk ist und infolgedessen das „pactum" hinfällig, die Treuverpflichtung des Volkes gegenstandslos, sobald der Gewählte nicht die Treue einhält, die sein Amt erfordert. Lebendiger noch als in kirchlichen Kreisen wird das Postulat königlicher Treupflicht in den Schichten gewesen sein, denen die Königstreue etwas einbrachte. Das bereits germanische Ideal des freigebigen Fürsten, der Treue durch „wahrhaft königliche Geschenke" anerkennt und lohnt, gilt in höfischer Zeit erst recht. Aber durch Freigebigkeit allein erfüllt der König seine Treupflicht nicht. Als „Rebell" hat der

[1] Francisco Eximenes: Crestia XII, p. III, cap. 371. Vgl. dazu Probst, Franc. Exim., Ses idées politiques, S. 15.
[2] Vgl. dazu neuerdings Mitteis, S. 313 f. M. spricht S. 309 ff. ausführlich über den Anteil der Kirche an der Erstarkung des Treuegedankens im 11. Jahrhundert.
[3] Nach dem Decretum: Pseudothomas, De erud. princ. = Thomae Aquinatis Opera, ed. Parm. 16, S. 468a.
[4] De regimine principum I, 6 (Opera, ed. Parm. 16, S. 230a). Man möchte bei Thomas von einem Begriff der „Amtstreue" sprechen. Eine interessante Begriffsverschiebung!

Infantensohn Juan Manuel die heikle Aufgabe, seine eigene „diffidatio" aus dem Treubuch des königlichen Gegners zu rechtfertigen. Er beruft sich, rein formal zu Recht, auf jene überkommene, schon karolingische und in den „Siete Partidas" kodifizierte Satzung, nach der insbesondere Angriffe des Herrn auf Ehre, Leben und Gut des Vasallen dessen Treupflicht aufheben. In seiner allgemeingültigen Erörterung kommt wirklich der hohe ethische Charakter des Treuegedankens vortrefflich heraus: Das Treuverhältnis kann niemals ehrenrührig sein, sondern ist gerade berufen, die Ehre der Partner (das „honestum", wie es in der Fulbertschen Formel heißt) als das höchste Gut des Einzelmenschen zu schützen. „Non est honor sine honore" — aus dem Munde des Francisco Eximenes ein germanischer Grundsatz in lateinischer Fassung![1] Und trotzdem spricht Juan Manuel an unserer Stelle als „Feudalreaktionär", der um seine Stellung als „zweiterster Mann Spaniens" bangt und dem das Regiment der Barone in der Bürgerkriegszeit ausnehmend gefiel, das energische des jungen Alfons XI. dagegen garnicht zusagt. Alfons' XI. Verstöße gegen das Treuverhältnis soll nicht nur Juan Manuels „diffidatio", d. h. eine berechtigte Treuaufsagung des Vasallen, sondern seine „Denaturalisation", d. h. den Austritt aus dem Untertanenverband begründen und entschuldigen. Ein klassisches Beispiel feudalen Denkens und zugleich ein Beispiel dafür, wie feudalistisch mit der Zeit das dominium naturale verstanden wird!

3. Der Freiheitsbegriff. Wege zum „transpersonalen" Staatsdenken

Treugedanke und Rechtswahrungsidee — aus diesen beiden politisch-ethischen Prinzipien ergeben sich praktische Forderungen, die in erster Linie die Verfassungsgeschichte angehen. So viel Aufschlußreiches die Fürstenspiegel z. B. über den consensus fidelium, das Widerstandsrecht, die comitia des Königs, den Königsrat usw. sagen, wir greifen nur kurz zwei Fragen heraus: 1) wird in unseren Schriften die Konsens-Gebundenheit des Herrschers ethisch begründet? Und 2) wie urteilen die Ethiker über die Form der politischen Mitbestimmung? Konsensgebunden ist nach Peter von Aragon, dem Feind der „congregationes populi", der Herrscher in allen Fällen, in denen der „status quo" des gesamten Volkes grundlegend geändert wird, konsensgebunden namentlich bei der Entscheidung über Krieg und Frieden. Diese Formulierung gibt die gemeine Auffassung im ganzen gut wieder. An diesem Beispiel sieht man aber auch, worauf es der Zeit ankam: auf die Übereinstimmung des Regierenden und der Regierten in der Rechtsauffassung. Nur das gesamte Volk oder die Vertretung des ganzen Volkes, so heißt es nämlich, könnte darüber befinden, ob ein „bellum iustum" vorliege oder nicht. Wenn der Freiheitsbegriff überhaupt in den Fürstenspiegeln zur Frage kommt, so dürfen

[1] Doctrina moral y política, ed. P. de Bofarull y Mascaró (Collection de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón 13, Barcelona 1857, S. 366.

wir sagen, ist die Freiheit des Volkes zu seinem Recht gemeint. Der Fürst vermag seine eigene Freiheit nicht zu wahren, ruft Francisco Eximenes, sobald er die des Volkes nicht wahrt. Willkür beraubt ihn der freiwilligen Anerkennung seines Volkes und damit des Rechtsgrundes seiner Herrschaft; denn frei kann man nicht wider das Recht, nicht auf Kosten anderer und des Ganzen sein: „Libertas est facultas naturalis qua quilibet facere potest omne quod non vi nec iure prohibetur"[1]. Ein schon frühmittelalterlicher Gedanke: Die Rechtsordnung will beidseitig aus freien Stücken bejaht sein, vom Herrscher wie von den Untertanen. All die Überlegungen, die in den Fürstenspiegeln über die Frage angestellt werden, welche Formen der politischen Mitbestimmung die Freiheiten des Volkes am ehesten sichern, eine volksgemäße Rechtsetzung am meisten fördern, gehen weniger von dem geltenden Konsensrecht als von bestimmten Idealvorstellungen aus. Ehe der lateinische Aristotelismus das „regimen mixtum", die Verbindung der drei guten Verfassungen, erdachte, forderte die ethische Theorie als Königsgefolgschaft eine Beraterariskokratie, in der das Volk seine Vertretung sehen könne, der norwegische Königsspiegel ebenso wie Vinzenz von Beauvais, Girald ebenso wie Johann von Limoges, der angeblich von 12 gelehrten Beratern König Ferdinands des Heiligen abgefaßte „Libro de la nobleza" ebenso wie der Fürstenspiegel „Libro de consejos é consejeros" von Maestre Pedro Gomez 50 Jahre später. Im Staatskörper „cordis locum senatus obtinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia", so lautet die Stelle des Pseudoplutarch, die seit Johann von Salisbury[2] immerfort wiederholt und so verstanden werden sollte: nicht mit einem Kollegium von Rechtskennern und Fachleuten (das fordern erst die römischen Juristen), sondern mit einer Auslese der Rechtschaffenen und charakterlich Besten des Landes, mit einer beispielgebenden Elite ist Volk und König gleicherweise gedient. Wenn moralische Seuchen in einem Volke ausbrechen, dann zuerst unter den Hauptleuten, sagt der norwegische Königsspiegel.

Mit der Treueidee — so beschließen wir unsere Bemerkungen über das germanische Element der politischen Ethik unseres Zeitraumes — läßt sich schwer die Selbstherrlichkeit und die ausschließliche Gewissensverantwortlichkeit des Signore vereinbaren, den Petrarca zeichnet. Der entscheidende Vorstoß gegen das Treueprinzip erfolgt jedoch durch den unbarmherzigen Angriff der späteren römischen Jurisprudenz gegen Lehnsverfassung und Lehnrecht, denen die Bewahrung der germanischen Treue-Idee über die Bezirke des Privaten und Privatrechts hinaus zu danken ist. In der freilich recht komplexen Staatsethik Philipps von Leyden spielt der Fiskus die Rolle der fidelitas, und sein neues Staatsrecht erkennt persönlichen Verpflichtungen nur Zweitrangigkeit zu. Doch sei gleich Mißverständnissen vorgebeugt: Die Betrachtung der germanischen

[1] Römisch-rechtliche Fassung. Vgl. auch Probst, Francesch Eximenic, Ses idées politiques, S. 16ff.

[2] Policraticus V, 2 (ed. Webb 1, S. 283).

Konzeption des Rechtsstaates im allgemeinen, die der unabhängigen, bodenständigen Entwicklung des „lannznauðsyniar"-Begriffes („ratio status"-Landesnotwendigkeit) und der nationalen Ständelehre in Norwegen im besonderen schließt die Meinung aus, als habe es eines artfremden Einflusses bedurft, um die germanische Welt zu „transpersonalem" Staatsdenken zu führen. Man darf schon die nicht nur im Norwegen, sondern auch im Kastilien und Aragon des 13. Jahrhunderts noch fest eingewurzelte Vorstellung, daß das Reich (Land und Leute) in einem halb privatrechtlichen Sinne Odal sei, nicht falsch deuten und „patrimonial" mit „patriarchalisch" verwechseln. Eigentlich „patriarchalische" Züge findet man im Fürstenbild der Spiegel des hohen Mittelalters selten. Für den Verfasser des norwegischen Königsspiegels sind die alten Rechtssätze („Landessitten"), Reichswohl und „Landesnotwendigkeit" die unumstößlichen Normen des politischen Handelns, denen in Unterschiedslosigkeit der Person alle dienen müssen. Zu stetig, als daß er aus Erbitterung über die unheilvolle Machtverteilung im norwegischen Staate mit alten Rechtssätzen rücksichtslos bräche, tritt er zugleich entschieden für jede Neuerung ein, die nach seiner Auffassung die „lannznauðsyniar" erheischen! So führt auch von hier ein Weg in die Neuzeit.

III. Die Soziallehre der Kirche

Wenn wir uns nun der christlich bestimmten Fürstenlehre der Ordines zuwenden, um sie auf ihre Geltung in unserem Zeitraum zu untersuchen, so nur mit der gebotenen Zurückhaltung. Im Augenblick ist die Tradition der christlichen Soziallehre[1], vor allem die Ausdehnung und Art der Fortwirkung der sozialen Ideen Augustins[2] und die Bedeutung Gregors des Großen[3] und Isidors von Sevilla für diese Fortwirkung umstrittener als je. Nicht bestritten werden kann freilich der große Einfluß der Ideen der „civitas Dei" auf die Kompendien der politischen Moral, die wir karolingische Fürstenspiegel nennen, so wenig man das ihnen und Augustin Gemeinsame gutgläubig sofort als ursprünglich augustinisches Gut ansehen sollte. Nicht bestritten werden kann, daß sich — um nur Allbekanntes zu nennen — Augustins Lehre vom „rex

[1] Der Gebr. R. W. und A. J. Carlyle History of Mediaeval Political Theory in the West, Edinburgh, 5 Bde. (1903—28); E. Troeltsch' Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen (1912); E. E. Bernheims Mittelalterliche Zeitanschauungen (1918); O. Schillings Arbeiten über die Soziallehren der Kirchenväter u. besonders über Thomas v. Aquin (letzteres 2. Aufl., 1930); A. Dempfs Sacrum Imperium (1929) usw. — soviel Namen, soviel Positionen und Verdienste; vor allem Gierkes Genossenschaftsrecht 3 u. „Althusius" sind heute noch weniger überholt als je.

[2] H. X. Arquillière, L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au moyen-âge (1934), konnte ich nicht erreichen.

[3] Ich sehe im Folgenden in Gregor nicht wie üblich den Mann, der Augustins Ideen popularisierte, sondern urteile über seine geschichtliche Stellung nach d. treffenden Bemerkungen von A. Dempf, Ethik des Mittelalters (Handb. d. Philosophie, hrsg. v. A. Bäumler u. M. Schröter 3, 1931), S. 55 ff.

iustus" und „rex iniquus", sein iustitia-Begriff und sein pax-Ideal beharrlich in Geschichtstheologie und -typologie auch des hohen Mittelalters behaupteten. Nicht bestritten werden kann, daß Augustin, Gregor und Isidor auch den Fürstenspiegeln unseres Zeitalters die Autoritätenbeweise lieferten, daß Gregors Tugendlehre und Lehre vom Ursprung des Staates nach wie vor fleißig studiert, Isidors Definitionen immer wieder neu ausgelegt wurden[1]. Was Augustin selbst betrifft, muß darüber hinaus an die neuerliche Erstarkung der augustinischen Geschichtslehre im 12. Jahrhundert[2], an die gleichzeitige Verlebendigung augustinischer Naturrechtsgedanken, an die andauernde Vermittlerschaft Augustins zwischen antiker und christlicher Welt überhaupt und schließlich an den philosophischen Augustinismus des 12. und 13. Jahrhunderts erinnert werden. Trotzdem steht fest: Augustins Soziallehre mit ihrem krassen, wirklichkeitsfremden ethischen Dualismus konnte niemals die offizielle Lehre der Kirche werden und ist es auch nie geworden. Ein Resultat der Auseinandersetzung zwischen Augustin und Kirche liegt bei Gregor vor (Dempf). Aber selbst dieses Resultat hatte die ungleich mächtigere Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit auszuhalten, erlebte dabei seine beiden verschiedenen in der Anlage vorhandenen, systematischen Möglichkeiten hintereinander in der „landeskirchlichen" und in der „hierokratischen" Periode, und man kann nicht sagen, daß Augustin in den Entscheidungskämpfen ein halbwegs brauchbares Korrektiv geboten hätte. Als die Theoretiker des karolingischen Zeitalters in einer neuen Staatslehre den neuen Verhältnissen gerecht zu werden suchten, beriefen sie sich weniger auf die Väter-Tradition[3] als auf exegetische Erkenntnisse, mochten sie diese dann auch patristisch zu stützen trachten. Um ein Beispiel zu nennen: die gewiß sehr wichtige stoische Urstandslehre, wie sie von den Vätern übernommen war, hatte sich der fortschreitenden Exegese der Genesis anzupassen — nicht umgekehrt.

Von der Exegese aus ist auch die kirchliche Lehre vom Idealfürsten, wie wir sie in den Ordines finden, im Investiturstreit ebenso wie später

[1] Die Verdienste der Bernheimschen Untersuchungen über die „augustinische" Begriffswelt des Mittelalters zu schmälern, wäre undankbar; mit einigen Bernheim-Schülern überall „Augustinismus" zu entdecken, wäre eine historische Ungerechtigkeit; mit Röder, Fsp. auf franz. Boden (vgl. etwa s. Bemerkungen über Thomas S. 56) gar die Fsp. unseres Zeitraumes in der Hauptsache auf das „augustinische Fürstenbild" zu prüfen, wäre, gelinde gesprochen, oberflächlich. Schon Josephine Buschmann (Das Herrscheramt in den mittelalterlichen Fsp.n, Diss. Frankfurt 1918), die freilich nur über die karolingischen Fsp. urteilen konnte, hat sich mit Recht gegen historische Schemata ähnlicher Art gewandt.

[2] Oder was wir so heißen. Vgl. die ernsten Bedenken, die W. Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie, Diss. Göttingen 1931 (ersch. 1935), S. 73 f. gegen den Terminus erhebt. Der Terminus tut Irenaeus, dem „Urheber der katholischen Geschichtstheologie" Unrecht.

[3] Ich schließe mich hier durchaus Carlyle 1, S. 214 ff. und Troeltsch, Soziallehren, S. 202, an. Die wegweisende Literatur über die karolingischen Fsp. s. im Literaturverz. unter den Namen: Hellmann, Booz, Lilienfein, Tiralla, Bernheim, Werminghoff, Lemaire.

erläutert und erklärt, erneuert und ergänzt, umgedeutet und geändert worden. Immer wieder wird in den Fürstenspiegeln auf den ethischen Sinn der Weihe hingewiesen, immer wieder stößt man auf die „ethische Symbolik" der liturgischen Handlungen, Gewänder und Insignien[1]. Wenn das Wesen der Salbung dargestellt werden soll, greift man auf das Vorbild aller geistlichen Herrschaftssetzung, auf die Geschichte der Salbung Sauls und Davids zurück (z. B. Peter von Aragon). Theokratische Vorstellungen vermittelt die alttestamentliche Königschronik (Speculum regale). Sprechen die Ordines nur kurz von den vorbildlichen Königs- und Fürstentypen des A. T.s, so die Fürstenspiegel-Autoren umso ausführlicher (Johann von Salisbury). Kurz, der Rechtsinhalt und die ethische Bedeutung des Kanons der Fürstenmoral, der in den Ordines steckt, werden von den Ethikern dadurch erschlossen, daß sie das Muster betrachten, nach dem, und die Beweggründe, aus denen die Weiheinstitution geschaffen wurde. Ohne uns auf die tieferen Zusammenhänge einzulassen, betrachten wir die beiden Kapitel der politischen Heilslehre, die uns angehen: Das Königtum als Faktum der Heilsgeschichte und seine Aufgabe innerhalb der Heilsordnung.

1. Das Königtum als Faktum der Heilsgeschichte

Bevor der Aristotelismus derartigen Spekulationen ein Ende setzte, unterschieden die kirchlichen Ethiker im Anschluß an Gregor die unmittelbare Gottesherrschaft „in statu innocentiae", in dem alle Menschen bei gleicher Gottesebenbildlichkeit ohne jede zwangsartige Gewaltenstufung unter sich gleich waren, eine entferntere (remota) Gottesherrschaft „in statu defectus iustitiae" und das „regnum celeste" „in statu futurae beatitudinis", mit dem dereinst „evacuabuntur omnia regna sub Deo"[2]. Die ursprüngliche unmittelbare Gottesherrschaft wird durch die

[1] Vgl. z. B. Girald v. Wales Praef. Pr. (ed. Warner, S. 5): „Quis hodie princeps, qui regum inunctionis sacramentum, qui coronam et sceptrum et insignia singula, *quid sibi velint*, attendat?" Vgl. ferner die fürstenspiegelartige Einleitung zum spanischen Kaiserordo von Ramón de Lozana (ca. 1248—52). Handschrift: Esc. X. III. 3. — Über die ethische Symbolik der Krone des Schwertes, des Ringes usw. s. das besonders aufschlußreiche Beispiel: Sancho IV., Castigos é documentos, cap. 11 der ed. Gayangos (Bibl. aut. esp. 51, S. 111a ff.).

[2] Eine Art enzyklopädischer Zusammenfassung der Lehre vor ihrem Ende bei Vinzenz v. Beauvais, De morali principis institutione I, 2 u. bes. 3, nach dem ich im Folgenden zitiere. Die mittelalterliche Urstandslehre wird noch vielfach in der völlig schiefen Art H. v. Eicken's (Geschichte u. System der mittelalterl. Weltanschauung, Stuttgart 1887, S. 356 f. u. pass.) behandelt. v. Eicken's Auffassungen hat G. v. Hertling (Besprechung v. E.s Hauptwerk jetzt in: Hertlings histor. Beiträge z. Philosophie, herausgeg. v. J. A. Endres, Kempten-München, S. 32 ff.) ungenügend, Schilling in seinen einschlägigen Werken treffend kritisiert. Zwar muß sich Hugo von Fleury am Anfang des 12. Jahrhunderts gegen die Theorie v. bösen Ursprung der Staatsgewalt wenden (vgl. Gierke, Genossenschaftsrecht 3, S. 503 u. 524, Anm. 16). Im allgemeinen wird indessen nicht der Staat als solcher, sondern die Disharmonie der Bestrebungen in der menschlichen Gemeinschaft, der Mangel an Rechtsgefühl (defectus iustitiae) und die damit notwendig werdende Strafgewalt des Staates als Folge der Sünde angesehen, wenn nicht von Usurpation die

Rebellion der Menschen[1] (d. h. durch die erste Sünde), die Gleichheit des Naturrechts und die Gütergemeinschaft des Urstandes durch menschliche Usurpatoren der göttlichen Herrschergewalt (Nemroth[2]) aufgehoben. Gott, in dessen Händen „omnia iura regnorum" bleiben, sanktionierte die entstandene Verschiedenheit der Menschen und die menschliche Obrigkeit in einem Akt der „dispensatio"; ja, er hat „zwar nicht befohlen, daß ein Mensch als König über sein Volk herrsche, wohl aber daß er dazu gewählt werde, falls „propter voluntatem populi" eine Herrschaftssetzung nötig werde. Der göttliche Gesetzgeber gab im Deuteronomium (17,14—20) ein ewig gültiges Königsgesetz[3], er wählte auf Verlangen des Volkes einen Fürsten „de numero fratrum" und beauftragte schließlich Samuel mit der Salbung Sauls, des ersten „christus domini". Warum erfolgte der Akt der göttlichen dispensatio? „Si homini homo non praeesset, propter defectum iustitiae genus humanum sese mutua caede laceraret[4]". Infolgedessen hat die neue soziale, staatliche Vereinigung der Menschen, charakterisiert durch die Notwendigkeit der Erzwingbarkeit des Rechts, den Wert eines relativen Naturrechts und liegt die von Gott und der Natur gesetzte heilige Aufgabe des Königtums in der Rechtsherstellung und in der „reductio in Deum"[5]. In vormessianischer Zeit wies Gott den Weg zum Ziel, indem er Moses und die biblischen Könige selbst unterrichtete und ermahnte. Mit der Fleischwerdung und dem Opfertod Jesu, des Priesterkönigs, ist die Verbindung des Menschen mit Gott wiederaufgerichtet und der göttliche Wille so geoffenbart, daß es keiner sichtlichen göttlichen Unterweisung mehr braucht. Im N. T. lenkt Gott „Herz und Sinn der Fürsten" (Speculum regale).

Die politische Heilslehre beginnt also mit dem Satz: „Omnis potestas a Deo" (Röm. 13,1). Wo immer auf der Welt Macht und Gewalt erscheinen, selbst dann, wenn sie mißbraucht werden — Gott, der „rex regum et dominus dominantium" (1. Tim. 6, 15; Apok. 17, 14; Apok. 19, 16) hat sie verliehen[6]. Jeder König ist schon insofern, als er Gewalt hat, „imago Dei". Er soll ethisch imago Dei sein, indem er die Gewalt als das Göttliche im Sinne Gottes anwendet; denn „nemo nisi illius

Rede ist. Vieles Treffliche über die Urstandslehre, zumal über ihre stoischen Züge bei Troeltsch, Soziallehren, S. 53 ff., 162 ff.; s. auch Carlyle 1, S. 111 ff.

[1] Das Gottesurteil über d. erste Sünde wird als königliches Urteil über Aufrührer und Treulose vorgestellt vom norweg. „Spec. reg.", ed. Jónsson, S. 189 ff.

[2] Gen. X, 9. „Nemroth venator contra Deum" las schon Augustin: De civitate Dei XVI, 2; vgl. außer Vinzenz bes. Johann v. Salisbury, Policraticus I, 4 (ed. Webb 1, S. 27).

[3] Johann v. Salisbury, Policraticus IV, 4 ff. (ed. Webb 1, S. 244 ff.), interpretierte darum diesen Text besonders eingehend. Seine Exegese wurde von Helinand aufgenommen und ging so auf Vinzenz. Auch im Anschluß an diese Tradition, aber selbständiger Gilbert v. Tournai, De erud. regum, ed. de Poorter, S. 9 ff. Die „Allegorese" kommt über die Schwierigkeiten des biblischen Textes leicht hinweg.

[4] Vinzenz cap. 3.

[5] s. z. B. Gilbert v. Tournai, ed. de Poorter, S. 85.

[6] Die beste u. tiefste Darstellung der nachfolgenden Gedanken gab Joh. v. Sal. im „Policraticus". Vgl. Analyse.

imitator verus est dominator"[1]. Bei der Übergabe des Schwertes, des Zeichens seiner Rechtsgewalt, wird der König von dem Weihenden nach dem deutschen Ordo ermahnt: Erneuere die „aequitas", „auf daß du als hervorragender Wahrer der Gerechtigkeit mit dem Erlöser der Welt, „cuius typum geris in nomine", ohne Ende zu regieren verdienst"[2]. In der nachfolgenden Übersicht über die mittelalterliche Geschichte der rex imago Dei-Lehre wird sich zeigen, daß der Christus König-Gedanke nicht immer so lebendig war wie die Vorstellung des Gottkönigs[3]. Gegen das Ende der „romanischen" Kunstperiode schon sind ja auch die Darstellungen des Gekreuzigten mit Königskrone selten geworden. Daß insbesondere der Terminus „rex imago Christi" in unserer Epoche ungebräuchlicher wird, hat Gründe, die teils jenseits unserer Betrachtung liegen, teils kurz aufgegriffen werden sollen.

Die rex imago Dei-Lehre hat eine lange exegetische Tradition. Noch Wyclif hat sie überschaut. Er beruft sich über die „Postille" des Nikolaus von Lyra[4] hinaus auf die „Quaestiones Veteris et Novi Testamenti" Augustins, die heute als das Werk des sogenannten Ambrosiaster gelten und die ihre weitreichende Wirkung dem großen Namen des angeblichen Verfassers verdanken[5]. Hier, im Ambrosiaster, also in der zweiten

[1] So Wipo, Gesta Cuonradi, ed. Breßlau, SS. in us. schol. 12, 1915, S. 23.

[2] Text bei Schramm, Krönung in Deutschland, S. 317 u. ebda S. 320.

[3] Eine historische Darstellung des Christus-König-Dogmas der kathol. Kirche ist mir nicht bekannt geworden. Ich bespreche im Folgenden die rex imago Dei-Theorie nur soweit, wie das der Zusammenhang erfordert. Vor allem kann ich meine Auffassung, daß mit dem Ambrosiaster eine bis in die Tage Barbarossas von antiken Einflüssen ziemlich ungestörte christliche Entwicklung der Lehre beginnt, hier nicht ausführlich begründen. Ich kann ebensowenig davon reden, in welcher Weise der Ambrosiaster antike Begriffe wie ἐπιφανὴς θεός, υἱὸς θεοῦ, praesens numen usw. übersetzte. Eine vorzügliche Monographie: A. v. Harnack, Christus praesens-vicarius Christi in: Sb Berl. Akad. 1927, S. 430 ff. verfolgt andere Zwecke.

[4] J. Wyclif, Tractatus de officio regis (ed. A. W. Pollard und Ch. Sayle, London 1887), zitiert S. 12 folgende Stelle des Nikolaus: „Postquam descripta est ipsius David inunctio, hic communiter describitur sui regiminis dispositio, quae quidem est optima quando incipit a divinis, quia quando rex qui in temporalibus est Dei vicarius, bene se habet erga Deum, Deus in agendo dirigit eum."

[5] Es handelt sich vor allem um die auch v. Wyclif (ed. Pollard, S. 12) zitierten beiden Stellen: Quaest. Vet. et Nov. Test. XCI, 8 (CSEL, 50, S. 157): „Rex adoratur in terris quasi vicarius Dei. Christus autem post vicariam impleta dispensatione adoratur in caelis et in terris." — Und Quaest. CVI, 17 (CSEL, 50, S. 243): „Haec imago Dei est in homine, ut unus factus sit quasi dominus ex quo ceteri orirentur, habens imperium Dei quasi vicarius, quia omnis rex Dei habet imaginem". Außerdem sehr wichtig Quaest. XXXV (CSEL, 50, S. 63): „Dei imaginem habet rex sicut episcopus Christi" (Saul bleibt auch nach der Sünde „christus domini"). S. auch des Ambrosiaster Kommentar in epist. ad Roman. XIII, 1—6 (Ambrosii opera, Appendix, PL 17, col. 171 f.): „Reges Dei habentes imaginem" . . „principi enim suo qui vicem Dei agit, sicut Deo subiiciuntur". Die Verwandtschaft der Stellen der Quaestiones und des Pauluskommentars ist ein Beleg für die von der Forschung angenommene Einheit des Verfassers. Über die Nachwirkung der Quaest. im Mittelalter wissen wir noch sehr wenig, u. a. hat ihn Smaragd schon benutzt (s. CSEL, Prol. S. XXVI); über die des Kommentars schon mehr (s. PL 17, col. 43). Auch für die Geschichte der politischen Ethik ist nach alledem die Person des Ambrosiaster, den man heute meistens mit

Hälfte des 4. Jahrhunderts, ist für die nachfolgende Exegese entschieden, wie sie sich zur antiken Herrscher-adoratio stellen sollte: Wenn sie überhaupt zu billigen ist, dann kann nur Gott oder der Christkönig in seinem Stellvertreter adoriert werden. Hier gewinnt zugleich die christliche rex imago Dei-Lehre eine so feste eigene Grundlage, daß die Auseinandersetzung mit der antiken Herrschervergötterung für lange überflüssig wird: Im Anschluß an Gen. 1, 26 ff. wird der allgemeinen Gottesebenbildlichkeit des Menschen die des Königs entgegengesetzt, der durch sein „imperium" Gott nur im besonderen Maße ähnlich ist[1]. Hier haben wir drittens in der Formel: „rex imago Dei, episcopus Christi" die Einigungsformel, auf die sich im wesentlichen regnum und sacerdotium nach langem Streit im hohen Mittelalter einigen werden. Hier ist schließlich, wenn auch nicht genau, zwischen „Gottesebenbildlichkeit" und „Gottesvicariat" des Königs unterschieden — eine Unterscheidung zwischen der ontologischen und der mehr juristischen Qualität der Gottähnlichkeit, die der synonyme Gebrauch der Worte später aufhebt.

Nachdem einmal vom Ambrosiaster antike Gedankengänge ins Christliche gewandelt waren, hatte die Lehre von der besonderen Gottesebenbildlichkeit des Herrschers, die auch germanischem Denken alles andere denn anstößig sein mochte[2], lange eine „autonom" christliche Entwicklung. Man war sich freilich nicht immer klar darüber, ob man die Ähnlichkeit des Königs mit Gott wirklich für eine „ratio realis" ansehen solle, und ließ die Formeln gern unbestimmt *(velut, quasi* vicarius Dei usw.)[3]. Aber auch die Vorsichtigsten stimmten zu, nachdem sie gesagt hatten, die Göttlichkeit des Amtes überhöhe die Person des Trägers nicht ins Göttliche[4]. In den karolingischen Fürstenspiegeln, die das Gesicht der Ordines

dem Juden Isaak identifiziert, von grossem Interesse; vgl. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. 3 (2. Aufl. 1923), S. 520 ff. mit reicher Literatur.

[1] Man muß diesen Ausgangspunkt der christlichen rex imago Dei-Lehre kennen, um die seltene mittelalterliche Bezeichnung des Herrschers als eines „adoptivus filius Dei" richtig zu würdigen. Die Taufe gibt dem mit der Erbsünde belasteten Menschen die Gottesebenbildlichkeit zurück, und das heißt in dogmatischer Sprache, der Mensch wird wieder als Kind Gottes und als Erbe des Himmels angenommen, während die Salbung nur die besondere Gottesebenbildlichkeit des Herrschers bewirkt. In dieser Weise stellt Smaragd in seiner „Via regia" im Prolog Taufe und Salbung nebeneinander und den Zusammenhang klar. Vgl. zu Smaragd Kern, Gottesgnadentum, S. 79 f. mit Anm. 143. Über die sakramentale Wirkung der Weihe und Salbung vgl. außer Kern, S. 74 ff.: M. Bloch, Les rois thaumaturges, S. 51 ff.

[2] s. in den „Getica" des Jordanes cap. 13 (ed. Mommsen, MG AA 5, S. 76): Die Goten „proceres suos, quorum quasi fortuna vincebant, non puros homines, sed semideos vocaverunt" (Amaler). Vgl. dazu Bloch, Les rois thaumaturges, S. 56.

[3] Wyclif (ed. Pollard, S. 2) betont im Einklang mit der durchgängigen Auffassung, daß das „quasi" in: „Regi quasi praecellenti" und das „tamquam" in: „Tamquam ab eo missis" in Petrus 1,2 nicht so verstanden werden dürfe, als ob es sich um eine „similitudo remota" handele. Vielmehr ist die besondere Gottesebenbildlichkeit des Königs eine „ratio realis, secundum quam modificatum est veraciter tollendum".

[4] Vgl. die Capitula Pistensia von 862 (MG Capit. 2, S. 305, deren Redaktion Schrörs (Hinkmar, Erzbischof v. Reims, Freiburg 1884, S. 235) Hinkmar zu-

mitbestimmen sollten, kehren die Kernsätze des Ambrosiaster schon stereotyp wieder[1]. Königliches und bischöfliches Gottesvicariat nicht als solche, sondern die Rechtstitel des beiderseitigen Vicariats sind im Investiturstreit umfochten, ohne daß neues exegetisches Material gebraucht würde[2]. Neues Material findet man höchstens beim kühnsten und folgerichtigsten Vorkämpfer des königlichen Gottesvicariats, beim Anonymus von York, der von den exegetischen Grundgedanken ausgeht: Christus als der Vollender des Alten Testaments, selbst dem Stamme Davids entsprossen und ein neuer Melchisedech, vereinigt das Priesterkönigtum so unlöslich, daß im Neuen Bunde Könige und Priester gleicherweise „sunt et dii et Christi per adoptionis spiritum" und nur „in diversis officiis", der König die Gottnatur, der Priester die Menschnatur Christi nachbilden[3]. Nie zuvor und nie nachher hat der Christus König-Gedanke die politische Theorie so beherrscht wie im Yorker Traktat. Die „hierarchistische" Ethik hat sich in der theoretisch bedeutsamsten Frage des Investiturstreites gegen die Ansicht des Yorkers durchgesetzt, und zwar vermied diese Ethik die Anwendung des Christus König-Gedankens auf die rex imago Dei-Lehre immer mehr, weil die Folgerungen, zu denen der Anonymus auf Grund dieses Gedankens kommt, in ihrer Art notwendig sind: seit Christus kann es nur ein „regale sacerdotium" geben, und wenn man weder dem König noch dem Bischof die besondere Christusebenbildlichkeit absprechen will, bleibt allein übrig, in beiden dieselbe „gratia" (Anonymus) wirksam zu sehen und den Unterschied zwischen beiderlei Christusebenbildlichkeit statt in den Rechtstitel in das Amt zu legen. In der Tat war damals eines der schwierigsten Probleme der Exegese die Frage, ob das Königtum Christi Sinn und Würde allen Königtums gewandelt habe. Man konnte mit dem Speculum regale auf die Geschichte vom Zinsgroschen und darauf hinweisen, daß Christus die bestehende Obrigkeit nicht nur anerkannte, sondern schwerlich hat aufheben wollen, da sie doch von ihm stammt. Dies Argument fand im Lager der Anwälte des „sakralen" Charakters des Königtums leicht Freunde. Aber damit war eine völlig

schreibt: „Deus qui *essentialiter* est rex regum et dominus dominantium, *participatione nominis et numinis* Dei, id est potestatis suae, voluit *et esse et vocari* regem et dominum pro honore et vice sua regem in terris".

[1] Vgl. die Literatur über die karolingischen Fsp. und die Zitate bei J. Rivière, Le problème de l'église et de l'État, App. VI, S. 435ff. Hier nur ein Beispiel: Catulfus, Epist. ad Carol. II (gegen 775) in MG, Epist. 4, S. 503: „Memor esto semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu est in vice illius super omnia membra eius custodire et regere. Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est. Deus tuus dixit tibi, cuius *vicem tenes*" etc. Hiermit sind die Ambrosiaster- und die Ordinesformeln zu vergleichen.

[2] Beispiele für diese Zeit bei Rivière, S. 436ff. Zu Benzo v. Alba bes. vgl. Schramm, Kaiser, Rom u. Renovatio 1, S. 271f.

[3] Tract. Ebor. IV: MG Lib. de lite 3, S. 662ff. Vgl. dazu Kern, S. 299ff.; es ist aber falsch, wenn K. S. 431 mit H. Böhmer (Kirche und Staat in England, S. 427f.) dem Yorker Traktat den „Policraticus" in der Weise entgegenstellt, als ob Johann von Salisbury im König nur den absetzbaren Liktor des Sacerdotiums erblicke. Die rex imago Dei-Lehre Johanns ist nicht minder ausgeprägt und konsequent. Selbst der Tyrann gilt ihm, „quoad potestatem ipsam", als imago Dei.

überzeugende Begründung des alleinigen Anrechts der Bischöfe auf den Titel „imago Christi" (Ambrosiaster), des alleinigen Anrechts des Papstes auf das rechtliche Vikariat Christi[1] noch nicht gegeben. Vielmehr mußte man sich endgültig auf eine Sinndeutung des Christkönigtums festlegen, welche die Folgerungen des Anonymus ausschloß. Die Leitung der Menschheit zu ihrem ewigen Ziel, sagt Thomas in seinem Fürstenspiegel, ist Sache des gottmenschlichen Königs Christus, der die Menschen zu Kindern Gottes machte. Von ihm, dessen Herrschaft nicht endet, leitet sich das königliche Priestertum ab; ja noch mehr, alle Christgläubigen, insofern sie seine Glieder sind, heißen Könige und Priester. Die Verwaltung seines Reiches wurde, damit das Geistliche vom Weltlichen unterschieden werde, nicht irdischen Königen, sondern den Priestern anvertraut, zumal dem Papst als dem summus sacerdos, Nachfolger Petri und vicarius Christi. Warum? Weil bei den Heiden Priestertum und Götterkult auf rein zeitliche Güter gerichtet waren, weil selbst im Alten Testament Gott seinem Volke zeitliche Güter verhieß, während das höhere Priestertum des neuen Gesetzes die Menschen zu himmlischen leitet. Mit anderen Worten: der Priesterkönig Christus ist zwar Nachfolger Davids, aber sein Reich nicht von dieser Welt. Während Thomas aus seiner Argumentation schließt, daß „die Könige im Gesetz Christi den Priestern unterstehen", kann die nun traditionell gewordene kirchliche Lehre vom Verfasser des norwegischen Königsspiegels, also einem scharfen Gegner kirchlicher Einmischung in staatliche Dinge, zugunsten des nationalen Königtums aufgegriffen werden: Da Christus „über ein himmlisches Reich regiert", muß für das weltliche Königtum die „Verfassung" des Alten Testaments als allein vorbildlich und maßgeblich gelten und damit auch die alttestamentliche Unterordnung des Sacerdotiums unter das Regnum[2].

War schon die Erschütterung der frühmittelalterlichen rex imago Dei-Lehre durch den Investiturstreit in unseren Fürstenspiegeln noch deutlich zu verspüren — man könnte kurz sagen, die Formel des Ordo „rex vicem tenens *salvatoris*" sei außer Kraft gesetzt worden[3] — so ist die Auseinandersetzung mit den antiken Herrschervorstellungen unter den kirchlichen Ethikern noch lebhafter. Nach langen Jahrhunderten war

[1] Ich kann auf die Entwicklung des Papsttitels von „vicarius Petri" zum „vicarius Christi" und schliesslich zum „vicarius Dei" und die der Formel „episcopus imago Christi hier nicht eingehen. Reiche Beispiele bei Rivière, S. 349.

[2] Ich habe in der Analyse des norweg. Ksp.s (s. unten S. 181) das Zitat des Aquinaten De regimine princ. I, 14 (ed. Opera Parmae 16, S. 237b) mit den Kernsätzen des Ksp.s konstrastiert. So wandern die Argumente von Lager zu Lager!

[3] Ich weiß natürlich, daß die These „rex vicarius Christi" auch in unseren Jahrhunderten noch öfter auftaucht (vgl. z. B. H. Wieruszowski, Vom Imperium zum nationalen Königtum, S. 143ff.). Aber das geschieht fast immer dann, wenn sich, wie unter Friedrich II. und Philipp dem Schönen, die kaiserlichen und königlichen Forderungen in kritischer Lage überspannen. Die Entscheidung des Investiturstreites und der kirchenpolitischen Kämpfe bis Innocenz III. in dieser Frage ist nicht formal, sondern grundsätzlich; sie wendet sich nicht gegen den synonymen Gebrauch: imago Dei = imago Christi.

die im ganzen „autonom" christliche Entwicklung der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Königs unterbrochen, als die römischen Kaiser, zumal der von einem lebendigen Renovatio imperii-Gedanken beseelte Friedrich Barbarossa, um ihren Souveränitätsansprüchen stärksten Ausdruck zu geben, auf Formeln des römischen Rechts stärker als je zurückgriffen und die alten Kaisertitel: divus usw. annahmen[1]. Gottfried von Viterbo stellt im Speculum regum für Heinrich VI. die Herrscher vom Anfange der Welt an vor und beleuchtet sie: die einen sind vorbildlich, die anderen weniger. Da aber der „Anfang der Welt" von dem in Bamberg geschulten und für das Kaisertum begeisterten Verfasser nicht allein christlich, sondern in antiker Weise gedacht ist, fehlt in der langen Herrscherreihe der Herrschergott Juppiter als göttlicher Ahne nicht, und darum darf Heinrich VI. als „deus de prole deorum" beglückwünscht werden[2]. Die römischen Juristen, etwa Johann von Viterbo in seinem Podestà-Spiegel, begründen die „Heiligkeit" der Kaiser auf eine andere Weise: „Imperium enim deus de coelo constituit; imperium autem semper est. Imperatores vero proferendi leges a Deo licentiam accepe-runt; Deus subiecit leges imperatori"[3] usw. Ja, Philipp von Leyden — und er ist sicher kein Einzelgänger — geht soweit, zu behaupten, daß den divi imperatores nicht nur eine „göttliche Lizenz", sondern eine immerwährende Inspiration zuteil geworden sei[4]. Nicht alle kirchlichen Ethiker haben die „neue Herrschervergötterung" so maßvoll abgeurteilt wie Thomas, der meint, die Alten ahnten etwas Richtiges, wenn sie ihre Herrscher nach dem Tode unter die Götter versetzt glaubten, steht doch allen reges iusti die „corregnatio cum Christo" bevor[5]. Johann von Salisbury erklärt die „deificatio" der principes geradeheraus für ein „Laster", einen Verstoß „gegen den katholischen Glauben" und den Gebrauch der Titel vonseiten der Untertanen für eine typisch *römische* und das heißt „korrumpierende Schmeichelei"[6]. Er sucht also die Verantwortlichen

[1] Vgl. Kern, Gottesgnadentum, S. 123 ff.; M. Pomtow, Über den Einfluß der altrömischen Vorstellungen vom Staat auf die Politik Kaiser Friedrichs I. und die Anschauungen seiner Zeit, Diss. Halle 1885; A. Kühne, Das Herrscherideal des Mittelalters und Kaiser Friedrich I., Leipzig 1898; A. Brackmann, Die Wandlungen der Staatsanschauungen im Zeitalter Friedrichs I. in H. Z. 145 (1932), S. 1 ff.

[2] Speculum regum I, v. 197 (MG SS 22, S. 39).

[3] Joh. v. Viterbo, De reg. civitatum, ed. Salvemini, S. 266 A. Vgl. Schramm, Kaiser, Rom u. Renovatio, S. 280 f.

[4] De cura reipublicae, cas. II, 12 f. (ed. Molhuysen, S. 18).

[5] De regimine princ. I, 9 (Opera ed. Parm. 16, S. 233 b). Der Gedanke der corregnatio cum Christo, der seine allgemeine dogmatische Begründung u. a. im 17. Kap. des Joh. Ev.s findet, ist natürlich schon früh mit der imago Dei-Lehre verknüpft und in die Ordines (deutscher Ordo ed. Schramm, Krönung in Deutschland, S. 316) und in Ordines-Paraphrasen wie: Wipo, Gesta Chuonradi, Kap. 2 (ed. Breßlau, SS in us. schol. 12, 3. Aufl. 1915, S. 21 f.) eingegangen. Belege bei P. E. Schramm, Das Herrscherbild in der Kunst des frühen Mittelalters, S. 222 ff.

[6] Policraticus III, 10 (ed. Webb 1, S. 202 f.).

für die neue Herrschervergötterung schon an rechter Stelle. Allein derselbe Johann hat gegen den ominösen und in gleichem Zusammenhang stehenden Begriff des Majestätsverbrechens, mit dem das römische Recht dem absolutistischen Königtum eine tüchtige Waffe lieferte, nichts einzuwenden und gedenkt unbekümmert des Vegetius-Wortes, wonach der Eid der Soldaten vor dem Kaiser „tamquam praesenti et corporali Deo" abzulegen ist[1]. Überhaupt hinderten die Einsprüche der Kirche nicht, daß, wenn nicht dem Kaiser, so den nationalen Königen die antikisierte rex imago Dei-Vorstellung einen Zuwachs der Autorität eintrug, und schon der junge Aegidius Romanus darf Philipp dem Schönen allen Ernstes schreiben: „Rex quasi semideus"[2].

Man kann sich nach dem Gesagten vorstellen, in welcher Weise die kirchlichen Schriftsteller unserer Epoche die rex imago Dei-Lehre ethisch begründeten. Sie begegneten denen, die dem Herrscher eine Autorität in kirchlichen Dingen zusprachen, mit dem Beweise, daß nur der episcopus imago Christi sei, das Alte Testament sich durch das Neue vollende und darum Verstösse der Könige gegen Kirche und Glauben den Heilsordo „konfundierten"; sie begegneten der antikisierten Gottesebenbildlichkeits-Lehre, indem sie die Gottesebenbildlichkeit dem Herrscher nur als Amtsträger zuerkannten; sie begegneten beiden also mit der christlichen Offizienlehre. Aber sie gingen auch über die Tradition hinaus. In einer Zeit, da das nationale Königtum in der Weihe vielfach nur eine feierliche Bestätigung der „Gottesebenbildlichkeit", seltener ein Sakrament erblickte, das diese Ebenbildlichkeit erst erwirkt[3], war es erforderlich, gerade das Göttliche des göttlichen Amtes näher zu bestimmen. Zur Verdeutlichung der verschiedenen ethischen Tendenzen innerhalb der neuen rex imago Dei-Lehre seien hier drei Gruppen von Schriftstellern schärfer unterschieden, als sie ihr Prinzip trennt. Welche Möglichkeiten bot das gemeinsame Prinzip, der Exemplarismus, die „exemplarische" göttliche Regierung zu erkennen? In einer mehr kosmologischen Ethik, als deren Wortführer Johann von Salisbury und Thomas

[1] Die in den Fsp.n immer wieder zitierte Stelle Vegetius II, 5 im „Policraticus" VI, 7 (ed. Webb 2, S. 20). Ebda VI, 25 (ed. Webb 2, S. 73) heißt es: „Quod adversus caput aut universitatem membrorum dolo malo malitia praesumit, crimen est gravissimum et proximum sacrilegio, quia sicut illud Deum attemptat, ita et istud principem, quem constat esse in terris quandam imaginem deitatis". Wenn auch (vgl. Kern, Gottesgnadentum, S. 135 mit Anm. 247 u. Anm. 134) der Begriff des Majestätsverbrechens schon im frühen Mittelalter aus dem römischen Recht übernommen wird und seit dem 11. Jahrhundert (vgl. Schramm, Kaiser, Rom u. Renovatio 1, S. 281 f.) „Vorschriften gegen die Verletzung der Majestät eine gesteigerte Rolle" spielen, so führt doch erst die Rezeption der antikisierten rex imago Dei-Lehre im 12. u. 13. Jahrhundert die dem Begriff zugrunde liegende religiöse Vorstellung mit sich. Denn die Unantastbarkeit des Christus domini und die Unverletzbarkeit der Majestät werden in Joh.s Zeit nicht synonym gedacht.

[2] De reg. princ. I, 1,14 (S. 40).

[3] Der Ksp. unterscheidet ausdrückl. „cristr drottins" u. „vigðr cristr drottins". Vgl. unten S. 181, Anm. 2.

von Aquino gelten dürfen, betrachtet man die „unmittelbare" Herrschaft Gottes in der Natur als exemplarisch. Wie die Kosmologie der Zeit überhaupt, nimmt auch die kosmologische Ethik ihren Ausgangspunkt gern von der Exegese des Hexaëmerons[1]. Jene berühmten Kapitel seines Fürstenspiegels, in denen der Aquinate seine ethischen Forderungen an den Herrscher als Regenten an „Gottes Stelle" (loco Dei) aufrichtet, sind streckenweise eine „moralis expositio" des Schöpfungsberichtes. Nach dem „regimen universale" Gottes soll sich das „regimen" seines Stellvertreters richten, die „institutio regni" nach der „institutio mundi". Aber auch die „conservatio regni" nach der immerwährenden göttlichen Welterhaltung und -regierung! Die „formae regendi" werden uns nämlich nicht nur durch die übernatürliche Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift, sondern auch durch die natürliche vorgestellt, da Gott den Dingen ihre „rationes" gab: „Optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere"[2]. Alle Ordnungsverhältnisse der „natura bene instituta" (Vinzenz), d. h. der noch nach den Schöpfergesetzen lebenden Schöpfung, sind dem Staatsordner darum Normen des Handelns, also die Gemeinschaftsformen der Tiere ebenso wie die Wechselwirkung, Zusammenwirkung und Harmonie der Glieder und Kräfte im „minor mundus" des menschlichen Organismus. Verschwistert sich die kosmologische Ethik mit der Naturrechtslehre und einer organologischen Staatsauffassung (etwa bei Johann von Salisbury), so die hierarchistische mit der „theologia mystica". Durch mystische Vertiefung in die hierarchische Ordnung des regnum caeleste ein Gleichnis (similitudo) für die diesseitige Herrschaft zu finden, das hat in der neuen Einflußphase des Pseudodionys mancher (z. B. Wilhelm von Paris), unter den Fürstenspiegelautoren Gilbert von Tournai unternommen. „Angelico more" soll nach Gilbert der König seine „Scharen" wie ein Seraph zur Erkenntnis und Liebe des „summus hierarcha" führen und zurückführen[3]. Ein kurzes Wort schließlich zu einer dritten Art der ethischen Deutung der königlichen Gottesebenbildlichkeit. Diejenigen, welche von dem Gedanken der Exemplarursächlichkeit des dreieinigen Gottes ausgehen, möchte man die eigentlichen Exemplaristen heißen. Belege für diesen Trinitätsexemplarismus in der rex imago Dei-Lehre finden sich freilich schon früher. 668 richten aufständische Soldaten an den byzantinischen Kaiser Konstantin Pogonatos die Forderung, seine Brüder Heraklius und Tiberius zu Mitkaisern anzunehmen, damit die drei Kaiser ein Abbild der Dreifaltigkeit

[1] Ich erinnere nur an die zwei bedeutendsten Kommentare zum Hexaëmeron, an den des Thierry von Chartres (s. F. Überweg-B. Geyer, Die patristische u. scholastische Philosophie, 11. Aufl. Berlin 1928, S. 234f.) u. an die Collationes in Hexaemeron von Bonaventura (ebda S. 387).

[2] De regimine princ. I, 12 ff. (Opera ed. Parm. 16, S. 235 b ff.)

[3] De eruditione regum, ep. 3, cap. 2 (ed. de Poorter, S. 84 f.). Natürlich finden sich ähnliche Vorstellungen auch in anderen Fsp.n, z. B. bei Girald von Wales, De instruct. princ., cap. 1 (ed. Warner, S. 8).

seien[1], und noch Walther von der Vogelweide[2] und Girald von Wales[3] ist die Vorstellung vertraut. Aber erst die Pariser Hierarchienlehre des 13. Jahrhunderts und der theologische Kreis um Bonaventura, an dessen kühne und geistvolle Konzeption der trinitarischen „Universalanalogie" wir uns erinnern[4], haben die Auffassung spekulativ begründet. Nicht allein in den drei Ordnungen der Engelhierarchie gestaltet sich eine „similitudo Trinitatis", sondern das trinitarische Ordnungsprinzip ist das Ordnungsprinzip schlechthin. Wir finden dies Prinzip überall, wo der gottgesetzte Ordo unerschüttert blieb, und haben es dort zu verwirklichen, wo sich der freie menschliche Wille für oder gegen ein Leben nach dem Gleichnisse Gottes entscheiden kann. Mit der Neueingliederung in die übernatürliche Ordnung durch die Taufe wird das göttlich eingegossene Prinzip zum Prinzip des übernatürlichen Lebens, und Gnade und menschliche Selbstformung vollenden die unbewußte Ebenbildlichkeit zur erkannten und immer mehr gewollten. Ähnlich hat der Herrscher, in der sakramentalen Weihe von Gott begnadet, ein Amt des Ordnens über individuelle Bereiche hinaus zu erfüllen, hat er — als imago Dei bezeichnet — mit der größeren Verantwortung für den Ordo der Welt auch die größere Verpflichtung zur Nachbildung der „hierarchia divina" übernommen. Diese Nachbildung in den Grenzen seines Amtskreises, die „assimilatio proportionabilis", wie Wyclif sagt, ließe sich nicht denken, wollte er schaffen ohne die Macht Gottvaters, im Sein erhalten ohne die Weisheit des Gottsohnes, das Geschaffene und Seiende führen, ohne die Güte des heiligen Geistes in sich selber nachzubilden, wollte er nicht allen ein Beispiel des Willens zur Urordnung sein[5]. Nicht immer tritt der skizzierte Gedankengang der Exemplaristen in unseren

[1] „Wir beten in der heiligen Dreieinigkeit drei Personen an; wir wollen auf Erden regiert sein, wie wir es im Himmel sind, es müssen also drei Kaiser sein". Vgl. die Belege bei Ch. Lebeau, Histoire du Bas-Empire, Nouv. éd. par M. de Saint-Martin, 11 (Paris 1830), S. 409.

[2] ed. Lachmann 19,5 ff.: Über König Philipp:
„Da gienc eins keisers bruoder und eins keisers kint
In einer wât, swie doch die namen drîge sint" usw.
Ähnlich vergleicht W. 19,2 die Königin mit Maria.

[3] De instruct. princ. I, 19 (ed. Warner, S. 103 f.): „Divus etiam imperator dici solet, quasi divinus, eo quod in tribus diis quoque similis esse debeat, pietate scilicet et patientia et beneficiorum largitione". Der Lehrer des kanonischen Rechts Girald wird eine jurist. Vorlage haben.

[4] Vgl. zum Exemplarismus Bonaventuras: E. Gilson, La philosophie de S. Bonaventure, Paris 1924, S. 205 ff.; A. Dempf, Sacrum Imperium, bes. S. 363 ff. — Bonaventura (Gilson, S. 199, Anm. 1) unterscheidet eine „similitudo participationis" u. eine „similitudo imitationis". Wenn man diese Ausdrücke aufgreift, so betonte natürlich die Kirche für den König als imago Dei die „similitudo imitationis".

[5] Wyclif formuliert in „De officio regis" (ed. Pollard, S. 58) den Gedanken bes. klar: „Notandum quod licet rex non possit equiperari Deo in regimine regni sui, tamen cum sit dei vicarius, debet facere cum regno suo proportionabiliter quantum potest. Deus autem omnipotenter mundum creat correspondenter ad patrem, sapienter creatum in esse conservat correspondenter ad filium, et conservatum in suo esse benevolenter in suo processu gubernat correspondenter ad spiritum sanctum". ebda S. 78: „(rex) assimilandus est Deo" etc.

Fürstenspiegeln klar genug heraus, und oft genug gab man sich mit der Mahnung zu den drei Herrschereigenschaften potentia, sapientia, bonitas zufrieden, die den Fürsten erst zur wahren imago Dei machen sollen. Im ganzen hat die eigentlich exemplaristische Richtung der rex imago Dei-Lehre vielleicht am nachhaltigsten gewirkt. Nennen wir die Namen der bedeutenderen ihrer Vertreter: Vinzenz von Beauvais, Pseudothomas, der Pariser Anonymus „De informatione principum" um 1300, Juan Manuel[1], Wyclif. Ja, sogar noch Tommaso Campanella (1568—1639) steht in dieser Tradition: In seinem Sonnenstaat repräsentiert jeder der drei Unterfürsten des obersten Priesterphilosophen eine der drei göttlichen Eigenschaften, nämlich Pon die Macht, Sin die Weisheit und Mor die Liebe[2].

Ganz würdigen läßt sich die neue rex imago Dei-Lehre erst, sobald ihre Funktion innerhalb der gesamten politischen Heilslehre genauer geprüft ist. Man darf von einem theokratischen Ideal der kirchlichen Theoretiker sprechen, wenn man damit die Auffassung meint, daß die königliche Gewalt Werkzeug des „Königs der Könige" sein *solle*[3]. Niemand aber hat geglaubt, das Ideal sei diesseits ganz erreichbar und Gott bestimme als ihr Prinzip und ihre Exemplarursache auch die Modalität irdischer Gewalt, d. h. er bestimme, ob und wie sie in seinem Sinne gebraucht sei. Das Königtum gilt vielmehr als heilsgeschichtlicher Auftrag. Wie das „ministerium regale" verstanden wurde, hing wesentlich von den Anschauungen ab, die man sich von der Heilsordnung und damit von dem Verhältnis von regnum und sacerdotium machte.

2. *Der heilsgeschichtliche Auftrag der Königtums*

Durch das Erlösungswerk Christi ist nach der Auffassung der hierarchistisch-hierokratischen Theoretiker nicht bloß der „status defectus iustitiae", in dem die Menschheit „ad exemplar caelestium" (Gilbert) lebt, in seiner Ursache zerstört worden, sondern auch eine neue Heilsordnung geschaffen: Die Kirche wurde als Gnadenvermittlerin und Führerin zu überirdischen Menschheitszielen der universale Verband, dessen

[1] Noch im spekulativen Zusammenhang abgehandelt: Vinzenz von Beauvais, De morali princ. inst., cap. 16 u. 17; reine Tugendlehre: Pseudothomas I, 1—3 (Thomae Aquinatis Opera ed. Parm. 16, S. 390 b ff.); offenbar nach dem Pseudothomas der Anonymus um 1300 III, 1 ff. (Mirouer fol. 83 b ff.). Stark verflacht bei Juan Manuel, Libro de los estados I,53 (Bibl. aut. esp. 51, S. 307 a), der Gottes poder, saber, querer unterscheidet u. sagt, je vollkommener der Mensch sei, desto mehr ähnele er Gott in diesen drei Dingen. Da man vom römischen Kaiser u. deutschen König die größte Vollkommenheit verlangen müsse, würden v. deutschen König bei s. Wahl Probeleistungen verlangt, die den Besitz der drei Fähigkeiten unter Beweis stellen; vgl. das oben über die Wahleignung Gesagte.

[2] Thomae Campanellae Civitas solis poetica. Idea reipublicae philosophica, ed. Ultraiecti 1619, S. 9. Die Herrschaft des Sonnenstaates ist „dreieinig". — Schon die Namen der drei Unterfürsten weisen auf die Tradition (Pon = potentia, Sin = sapientia, Mor = amor).

[3] Am lebendigsten ist das theokratische Ideal im norwegischen Ksp.

höhere Zweckbestimmung ihn allen anderen Verbänden überordnet[1]. Solange man nach der Überwindung des radikalen augustinischen Dualismus: „civitas Dei-civitas terrena" die Mittelbarkeit des Staatszweckes hervorhob, genauer gesagt, solange man der allgemeinen „respublica humana" eine ideale Einzweckigkeit lieh und statt einer Zweckhierarchie nur ein Stufensystem der Mittel, ein Offiziensystem annahm, solange war die Entwicklung der Theorie, die den metaphysischen Grund des Verhältnisses von regnum und sacerdotium erfragte, einigermaßen gradlinig. In der Tat sind die Bestimmungen der Ordines über die kirchlichen Pflichten des Fürsten bis in die Tage des Aristotelismus insoweit unerschüttert, als sie den Zweck des Königtums in der Heilsordnung betreffen: das regnum soll das „ius divinum" durchsetzen. Haben die Theoretiker des Investiturstreites weniger die Frage des Staatszweckes neu aufgeworfen — die Frage, wie das sacerdotium hier, das regnum dort der gleichen Aufgabe der „reductio" dienen sollen, die Frage der Ämterordnung also beschäftigte sie umso unablässiger. Johann von Salisbury überliefert uns in seiner Offizienlehre das fertige Ergebnis der Bemühungen des Jahrhunderts so, wie es die hierokratischen Kreise auffaßten.

Es besteht gar kein Zweifel darüber, daß die Weiheinstitution auch im 13. und 14. Jahrhundert die erste Stütze des Gottesgnadentumsgedankens war. Die französischen Könige begründeten ihre Souveränitätsansprüche mit dem Hinweis auf das französische Weiherecht und die französischen Weiheprivilegien (die heilige Ampulle usw.), und in zwei so politisch verschieden aufgebauten Ländern wie Norwegen und Aragon steht die Entwicklung der Lehre vom königlichen Gottesgnadentum auf ähnliche Weise in enger Kausalverknüpfung mit der Einführung und dem Ausbau der geistlichen Krönung. Man kann sogar noch weiter gehen und sagen, daß die Weihe auch damals noch manchen dem Königtum einen eigentlich sakralen Charakter zu geben schien. So hat Johann von Limoges, als er Theobald von Navarra, also dem König eines Landes schrieb, in dem die geistliche Krönung eben erst rezipiert war, in seiner krausen Art gezeigt, wie die besondere göttliche Begnadung des Königs zu denken ist[2]. Man tut aber gut, sich den Unterschied zwischen der göttlichen Sanktion des Königtums und der Sanktion sakraler Aufgaben und Funktionen des Königs wohl klar zu machen. Keiner der vielen Fürstenspiegelautoren, auch der französischen[3], spricht von sakralen

[1] s. Gierke, Genossenschaftsrecht 3, S. 517 ff. Einen Versuch einer Geschichte des christlichen „Reichsgedankens im Mittelalter" legte A. Dempf, Sacrum Imperium, München-Berlin 1929, vor. Im Rahmen dieser Arbeit muß ich mich begnügen, unten einige Bemerkungen zu den Wandlungen der Hierarchienlehre im 12. u. 13. Jahrhundert zu machen.

[2] Johann v. Limoges, Morale Somnium Pharaonis, epist. XI, ed. Fabricius 1722, S. 469: „Et nunc reges intelligite . . quomodo supercoelesti regi subcoelestes reges configurari conveniat et eorum curas charismata spiritualia aemulari." Der König ist „charismatisch" der Höhe seines Standes gemäß vor den anderen ausgezeichnet, u. darum seien die 7 Gaben des hl. Geistes zugleich die höchsten Tugenden eines Königs.

[3] Nach dem Anonymus „Liber de inform. princ." (Mirouer fol. 13 a ff.) ist der König und zumal der französische König als „roi très chrétien" durch die Weihe zwar

Funktionen des Königs, und extreme Auffassungen dieser Art sind in unseren Jahrhunderten gewiß überhaupt noch seltener, als manche meinen. Der König ist niemandem „mediator cleri et plebis", wie der deutsche Ordo sagte[1]. Statt Anteil am kirchlichen Lehramt zu haben, erscheint er vielmehr den kirchlichen Lehrern unterstellt, ihrer Deutung des ius divinum, selbst soweit sie in den kanonischen Satzungen Niederschlag findet, unterworfen, und die Billigung seiner Regierungsgrundsätze obliegt damit der Kirche (Johann von Salisbury, Gilbert von Tournai u. a.). Er wird ferner zwar noch des öfteren „pastor" genannt[2], aber man mochte hierbei teils alttestamentliche Vorstellungen erneuern und die königlichen Pflichten mit einem beliebten Bilde illustrieren, teils wirklich die seelsorgerische Verantwortlichkeit des Königs betonen wollen — auf keinen Fall zog das königliche Hirtenamt Funktionen des kirchlichen nach sich. Mit einem Wort, nur in liturgischen Floskeln gilt der König noch als „particeps ministerii" des Klerus.

Die Idoneitätsformeln der Ordines, die Formeln also, die festlegen, was es heißt, als wirklicher rex recte agere, „non solum praeesse, sed etiam prodesse"[3], sind in unserer Zeit nicht deshalb außer Kraft gesetzt, weil man dem königlichen Amt Aufgaben aberkannte, welche die frühmittelalterliche Ethik ihm noch zurechnete. Rechtgläubigkeit, Kirchentreue, Friedenswahrung, Sorge für die Wohlfahrt, nicht zuletzt im Einklang mit der Urstandslehre soziale Gerechtigkeit und Ausgleich der sozialen Unterschiede — all das verlangen die Fürstenspiegel vom Fürsten

ungewöhnlich begnadet. Aber das einzige sakrale Privileg, das er seinem Souverän zuschreibt, ist der Kuß des Evangelienbuches während des Hochamtes. Gegen die Märchen vom sakralen Charakter des franz. Königtums: Schramm, Der König von Frankreich, S. 324 ff.

[1] ed. Schramm, Kr. i. Deutschl., S. 320; vgl. ebda S. 312 die Formel der professio, der König werde Kirche und Volk „defendere ac *regere*"; S. 314 das Gebet für den König: „Ecclesiam tuam . . enutriat et doceat, muniat et instruat"; S. 319 den Ausdruck: „particeps ministerii" (i. e. cleri).

[2] s. Libro de la nobleza, ed. M. de Manuel Rodriguez, Memorias, S. 192 f.; Philipp v. Leyden, De cura reipublicae, cas. IX, 25 f. (ed. Molhuysen, S. 53) usw. Vinzenz von Beauvais, De morali princ. instit., cap. 17, umschreibt im Anschluß an die heilige Schrift und Gregors Pastoralbuch, das als Fsp. gelesen wurde, den Inhalt des Pastortitels mit den Bezeichnungen: „Vir iuxta cor domini", „idoneus servus Dei", „electus de populo Dei, qui causam populi (gregis) agit ad dominum et causam Dei ad populum" usw. Hier kommt der theokratische Amtsgedanke gut zum Ausdruck, ist wohl von der seelsorgerischen Verantwortlichkeit, nicht aber von *direkten* Seelsorgerfunktionen die Rede. Von gelegentlichen Ausnahmen abgesehen, z. B. von Guillaume de Sanqueville, der den franz. König „Sohn Davids" nennt (vgl. Bloch, Les rois thaumaturges, S. 131; H. Kämpf, Pierre Dubois, S. 112 ff.), ist in unserer Zeit selten eine klare rex- et sacerdos-Vorstellung vorhanden und von der Erbschaft des „regnum Davidicum" die Rede. — Zum Pastortitel des Königs im frühen Mittelalter vgl. Kern, Gottesgnadentum, S. 111 mit Anm. Der Beowulf spricht ebenfalls von „folces" bzw. „rices hyrde", der Heliand von „landes hirdi": vgl. F. Vogt, Das Königs- u. Kaiserideal, S. 6 mit S. 26. In der Antike kennt u. a. Xenophons Kyropädie VIII, 2 die Vorstellung des Königs als Hirten.

[3] ed. Schramm, Kr. i. Deutschl., S. 311. Nach Gregor und den Ordines z. B. bei Vinzenz v. Beauvais, De morali princ. inst. cap. 3.

weiter. Befragen wir unsere Autoren der voraristotelischen Epoche und später, welche Stellung sie dem Königtum in der Heilsordnung einräumen, zu welchem Aufgabenkreise nach ihrer Meinung die Herrscherweihe verpflichtet und begnadet, in welcher Weise der rex iustus die ursprüngliche aequitas der Dinge wiederherstellt, so antworten sie einhellig, die „Hierokraten" ebenso wie die Verteidiger des nationalen Königtums, mit den alten Ordines: Der König ist „defensor ecclesiae", „athleta Christi"[1]. Ein eigentümliches Ergebnis des Investiturstreites! So verschieden dieser Streit in den einzelnen Ländern verlief, weder mochte die Kirche auf die Defensorschaft des Königtums verzichten noch ließ sich das Königtum den einmal gewonnenen Defensortitel rauben, weil er einen starken Autoritäts- und in den meisten Fällen geradezu einen Machtzuwachs einschloß. Johann von Salisbury kann mit Anspielung auf die Schwertübergabe sagen: „Gladium de manu ecclesiae accipit princeps, cum ipsa tamen gladium sanguinis omnino non habeat. Habet tamen et ipsum, sed eo utitur per principis manum, cui cohercendorum corporum contulit potestatem, spiritualium sibi in pontificibus auctoritate servata. Est ergo princeps sacerdotii quidem minister"[2]. In dieser Formulierung ist die juristisch genauere Unterscheidung zwischen den „spiritualia" und „temporalia", welche die einfache der Ordines zwischen „exteriora — interiora"[3] vertritt, hierokratisch ausgelegt wie später teilweise auch bei Girald von Wales u. a. Das braucht nicht so zu sein. Das norwegische Königtum hatte die Anstürme der Hierokratie im ganzen gut abgewehrt, ohne die Vorteile unbenutzt zu lassen, welche mit einer kirchlichen Sanktion des Herrscherrechtes verbunden waren. Daß aber die kirchliche „traditio" des Amtes nicht eine einseitige Bindung an die „Vermittler des Gottesgnadentums" zur Folge hat, ist die Auffassung des Königsspiegels, wenn er feststellt: Die Aufgaben des sacerdotium wie des regnum sind heterogener Art, miteinander unvereinbar und rigoros in der Praxis zu trennen, wobei der Grundsatz der gegenseitigen Nichteinmischung nicht den notwendigen Schutz der Religion durch das Reich ausschließt. Mit der einträglichen Pflicht der Könige zum Religionsschutz, zur Defensorschaft, zur Ungläubigen- und Ketzerbekämpfung rechtfertigen Arnald von Villanova und der Infant Peter die Eroberungen, man kann sagen, die gesamten Mittelmeerpläne der aragonesischen Dynastie; obwohl die Souveränität gegenüber der Kurie längst errungen ist, nimmt man das ererbte „Apostolat" mit Freuden weiter auf sich. Vollends der französische

[1] Vgl. die Formeln des deutschen Ordo, ed. Schramm, S. 314: „Terrorem (rex) infidelibus inferat" . . S. 316: „Sanctam tuam ecclesiam defendat (rex) et sublimet" . . S. 317: „Fideles propugnes et ac protegas nec minus sub fide falsos quam christiani nominis hostes execres ac destruas" . . S. 318: „Auctor et stabilitor christianitatis et christianae fidei" (hier vielleicht die beste Umschreibung des defensor-Titels).

[2] Policraticus IV, 3 (ed. Webb 1, S. 239). Man vergleiche damit die Stelle des deutschen Ordo: „Gladium nostrae benedictionis officio in defensionem sanctae ecclesiae *divinitus ordinatum*" (ed. Schramm, Kr. i. Deutschl., S. 317).

[3] s. z. B. den deutschen Ordo, Schramm, S. 319.

König verdankt seine Stellung als rex christianissimus im wesentlichen der Defensorschaft, die er nach französischer und zeitweise auch päpstlicher Auffassung an Stelle eines „Säumigen", aber besonders dazu Verpflichteten, nämlich des Kaisers, übernommen hatte[1]. Gilbert von Tournai jedenfalls scheint es so, als ob Ludwig IX. in seinem Kreuzzug eine „abendländische" Mission erfüllte. Wenn der Kreuzzugsgedanke in Frankreich am längsten lebendig war und ein Pierre Dubois sein nüchternes Kolonisationsprogramm (ein Lieblingsgedanke Pierres) mit dieser Idee verbrämt, so deshalb, weil sich das französische Königtum nur zu gern zur aktiven „defensio", zum Kampf gegen die „infideles" aller Art berufen glaubt. Eine Rivalität zum Reich, die sich mit aus der verschiedenartigen Entwicklung des Investiturstreites hüben und drüben ergab. Während das Wormser Konkordat die Ottonischen Prinzipien der deutschen Verfassung in weitem Umfange erschüttert, kann sich das französische Königtum nach dem in mäßigen Formen verlaufenden Kampf mit der Kirche recht bald wieder in erster Linie auf die Landeshierarchie stützen und später zumal Philipp August seine Bestrebungen mit der besonderen Hilfe des Klerus durchfechten. Kein Wunder, daß die französischen Fürstenspiegelautoren also dem Thema: Einvernehmen zwischen regnum und sacerdotium weitschweifige Kapitel schenken und besorgt von Eigenmächtigkeiten des Defensors abmahnen, die Defensorschaft schließe kein Verfügungsrecht über kirchliches Eigentum und kirchliche Personen ein[2]; wenn der französische König seine historische Aufgabe der karolingischen Erneuerung erfüllen wolle, müsse er den kaiserlichen Ahnherrn Karl den Großen gerade in seiner Kirchentreue und zurückhaltenden Kirchenpolitik nachahmen (Aegidius von Paris). Die Besorgnisse der Schriftsteller waren berechtigt. Philipp der Schöne sollte sich bald genug herausnehmen, die Kirche gegen ihren angeblich ketzerischen Papst zu schützen, und das mit gewaltsamem Handstreich!

Überblickt man die skizzierte Entwicklung, kann man also feststellen: Aberkannt von der Kirche war dem König in unserer Zeit jedes irgendwie geartete „Regiment" innerhalb der ecclesia und damit vorläufig eine staatskirchliche Tendenz gebannt, farblos war der Pastor-Titel des Königs geworden, und das übriggebliebene Laienapostolat des Königtums, jene Defensorschaft, die bis in die tiefe Neuzeit hinein machtpolitische Bestrebungen bemänteln wird (der „Religionsschutz" hat zu allen Zeiten in der Politik eine außerordentliche Rolle gespielt), ist nicht immer gesinnungsmäßig, aber praktisch weithin säkularistisch umgewandelt. Der Vorstoß der kirchlichen Theorie seit Johann von Salisbury kommt also nicht von ungefähr. Wir schauen in den Hintergrund des Kampfes gegen die „curiales" als den Defensorstand, der dem Engländer nicht mehr Kreuzritterhaltung zu haben schien, wir verstehen von hier aus, weshalb die temporalia-spiritualia-Lehre nicht allein aufgefrischt, sondern neu begründet werden mußte. Es liegt ein gewisses Entgegenkommen der Kirche in den Feststellungen des „Policraticus": Freilich hat das Königtum nur eine Aufgabe für diese „aetas", es muß sich aber nach dem Unsichtbaren richten, weil das königliche „officium" insofern nicht nur natürlich ist, als temporalia und spiritualia so unlösbar miteinander verquickt sind wie Leib und Seele. Der „ordo officiorum" ist eine Lebenseinheit.

[1] Vgl. H. Wieruszowski, Vom Imperium zum nationalen Königtum, S. 53 ff., bes. 55. Sogar die Verteidiger Bonifaz' VIII. dachten noch so! Auch Johann v. Salisbury und anderen Engländern ist der „schismatische Charakter", der Mangel an „Verantwortungsgefühl gegenüber der katholischen Einheit" für die Deutschen kennzeichnend; vgl. J. Spörl, Grundformen hochmittelalterl. Geschichtsanschauung, S. 99.

[2] Vgl. außer Gilbert v. Tournai, Vinzenz v. Beauvais, Pseudothomas die Belege für die Zeit Ludwigs des Heiligen bei H. Wieruszowski, S. 171.

Über die Stellungnahme unserer Schriftsteller zum *Amtsbegriff*[1] können wir uns nach dem, was wir über den Inhalt des Amtes sagten, sehr kurz fassen. Ähnlich wie die Weihe für die Kirche je länger, je weniger ein „Sakrament" war, während sie das Königtum als eine sehr nützliche göttliche Sanktion einer rein irdischen Mission zu betrachten anfing, ähnlich und doch anders wechselten die Fronten hier. Die Männer der Kirche sagten: „Potestas a Deo non recedit"[2] und betonten die Vorläufigkeit, den provisorischen Charakter, die Bedingtheit des göttlichen Auftrages, betonten vor allem die Vermittlung durch die Kirche; die Fürsten der Zeit ließen sich gern Amtsleute Gottes („minister Dei" nach Röm. 13, 4), Vögte (Speculum regale), villici[3] des rex regum nennen, weil sie die Größe des göttlichen Auftrages und Auftraggebers zu ihrer eigenen Verherrlichung hervorheben konnten. Schon so sind die verschiedensten Schattierungen des Amtsbegriffes möglich. Der hierokratische Begriff des Amtes („minister Dei", also „minister sacerdotii") erfährt obendrein seit der Mitte des 12. Jahrhunderts, wie wir noch sehen werden, eine Kritik aus den Kreisen der Vertreter des strengen hierarchischen Gedankens.

Jene Auffassungswandlungen, die der Aristotelismus, die römische Jurisprudenz und vor allem der Nationalstaatsgedanke für den Amtsbegriff heraufführten, waren also vorbereitet, wie denn überhaupt der im Investiturstreit modifizierte Kanon der frühmittelalterlichen politischen Ethik als dynamisches Element der folgenden Entwicklung gelten darf. Als Johann von Salisbury schrieb, war die politische Heilslehre einerseits elastisch, andererseits aber in der kritischen Lage, die jede Unentschiedenheit mit sich führt.

[1] Vgl. zum Amtsgedanken Kern, Gottesgnadentum, S. 108 ff. Ebda S. 115 ff. über die Abwertung des „Herrschersakraments" in kirchlichen Kreisen. E. J. Buschmann, Das Herrscheramt nach der Lehre der mittelalterlichen Fsp., hat selbst für das frühe Mittelalter den ministerium-Gedanken wohl zu sehr betont.

[2] Policraticus IV, 1 (ed. Webb 1, S. 236).

[3] z. B. Joh. v. Limoges, Morale Somnium Pharaonis, epist. XI (ed. Fabricius 1722, S. 471).

Zweiter Abschnitt: Wandlungen

I. Die politische Ethik von Johann von Salisbury bis zu den Pariser Fürstenspiegel-Kompendien

Um anschaulich zu machen, in welcher Weise die politische Ethik die kritische Lage überwand, der sie sich um die Mitte des 12. Jahrhunderts gegenübersah, müssen wir vereinfachend über die Triebkräfte der Entwicklung sprechen, ehe wir das lebendige Kräftespiel und die Mannigfaltigkeit der Ideenverknüpfungen überblicken können. Die „Erneuerung" aus antikem Geiste, die Umwälzung der Theologie, der Wandel der Bildungsstoffe und -formen, die Entstehung nationalstaatlicher Vorstellungen und nationaler Traditionen, die ständische Umschichtung — all das will in seinem Einfluß auf die politisch-ethische Theorie einmal genauer untersucht sein: unser Zusammenhang führt uns nur zu allgemeinen Leitsätzen. Der gesamte Fragenkreis sei im Folgenden schematisch in vier Sektoren zerlegt — Gewaltsamkeit scheint die einzige Möglichkeit, das Verwirrte zu entwirren. Wir betrachten also zunächst die „antikisierende" Zeitströmung oder, wenn man will, die Anfänge des Naturalismus. Wir betrachten zweitens den neuen Spiritualismus in der Hierarchienlehre: anders als das hierokratische Denken haben der Spiritualismus, der spiritualistische Kirchenbegriff, die Besinnung auf das überjuristische und unpolitische Wesen der Kirche damals wie später (Arnald v. Villanova, Michael v. Cesena usw.) Anregungen zu einer verständnisvolleren Staatsauffassung geboten. Wir betrachten 3. und 4. die ständische Umschichtung und die nationalen Traditionen, um die Theorie statt in den luftleeren Raum in die Wirklichkeit ihres Entstehungs- und Wirkungsbereiches zu setzen: Die Menschen nicht und noch weniger die Völker sind bloße Medien der Ideen.

1. Antike Einflüsse und die Anfänge des Naturalismus

Es herrscht vielfach die Auffassung, daß bis ins 12. Jahrhundert gewisse antike politisch-ethische Vorstellungen „neutralisiert im Gemenge mit christlichen und germanischen" Elementen ruhten, dann aber „unter den Staufern eine Art humanistischer Lösung dieser antiken Elemente aus dem Verband der christlichen Weltanschauung" beginnt[1]. Das ist wahrscheinlich weder falsch noch richtig. In der Tat hat die politische Ethik bis zum 12. Jahrhundert im wesentlichen mit dem antiken Material gearbeitet, das seit langem in die Weltanschauung eingegangen war, die Lehren von der Gottesebenbildlichkeit des Herrschers, vom „ministerium", vom Frieden, vom Tyrannen usw. in ihrer christlich-germanischen Übersetzung behütet, und in den „Libelli de lite" z. B. stößt man nur selten auf neuartige antike Argumente. Ebenso unverkennbar lassen sich aber

[1] so z. B. F. Kern, Gottesgnadentum, S. 124.

auch vor der Stauferzeit Vorstellungen, Vorgänge und Pläne aus einer unmittelbaren Anschauung der Antike in einem unerwarteten Maß feststellen[1]. Richtig für das 12. Jahrhundert ist darum auf jeden Fall, daß man sowohl neues antikes Bildungsgut entdeckte wie das bereits ererbte höher achtete, tiefer und anders verstand, weniger umdeutete, praktischer auswertete. In diesem Sinne allein beginnt mit der Regierung Friedrich Barbarossas auch eine neue Phase der römischen Jurisprudenz.

Die literarische Gattung der Fürstenspiegel erwuchs freilich — von der „Institutio Traiani" sehen wir einstweilen ab — ohne ein eigentliches literarisches Vorbild der Antike. Denn etwa hierher zu rechnende Schriften Senecas hatten keine gattungbildende Nachwirkungskraft, und die Fürstenspiegel-Panegyrici der römischen Kaiserzeit, jene Erzeugnisse einer „Kunstgattung, die niemals einer Erweiterung ihres Inhalts fähig gewesen war, weil sie von Anfang an ihre Notwendigkeit nicht in sich selbst getragen hatte", fanden zwar noch in Ennodius und Cassiodor Nachahmer, aber schon der Gegensatz zwischen ihnen und den karolingischen Fürstenspiegeln läßt sich nicht schärfer denken[2]. Der einzige „Panegyricus de quarto consulatu Honorii" des Claudian verdankt seine Beliebtheit im Mittelalter und besonders in unserem Zeitraum jenen berühmten Versen, in denen unseren Fürstenspiegelautoren die schönste Absicht und die ungeschriebene Devise der eigenen Erziehungsarbeit: Fürstenerziehung ist Volkserziehung — trefflich formuliert erschien:

„Componitur orbis
Regis ad exemplum, nec sic inflectere sensus
Humanos edicta valent quam vita regentis.
Mobile mutatur semper cum principe vulgus"[3].

Was von den lateinischen Vorbildern gilt, gilt von den griechischen erst recht. Isokrates' paränetische Schriften und Xenophons „Kyropädie", also Werke, die dem byzantinischen Fürstenspiegel oft genug zum Muster dienten, erhielt das Abendland nicht durch Byzanz vermittelt und lernte sie so erst kennen, als sich die literarische Gattung schon zu weit ausgedehnt hatte, um noch ähnlich an Eigenart verlieren und in die gleiche Erstarrung der Form und der Ansichten verfallen zu können wie die byzantinische Mahnrede. Isokrates machten der jüngere Lapo da Castiglionchio, ein Schüler Filelfos, und Guarino, ein Schüler des

[1] Ich brauche hier nur auf P. E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio, Leipzig-Berlin 1929, und: F. Schneider, Rom und Romgedanke im Mittelalter, München 1926, zu verweisen.

[2] s. S. Hellmann, Sedulius Scottus, S. 4.

[3] ed. J. Koch, Lipsiae 1893, v. 299 ff. Von 1159—1373 gibt es kaum einen Fsp., in dem diese Verse oder der Panegyricus nicht auftauchen. Vgl. z. B. Policraticus IV, 4 (ed. Webb 1, S. 246 f.); Sanchos IV. Castigos é documentos, cap. 62 der ed. Gayangos (Bibl. aut. esp. 51, S. 190); Philipp v. Leyden, De cura reipublicae, cas. IX, 24 (ed. Molhuysen, S. 53); Petrarca, De re publica administranda (ed. Ussani, S. 41) usw. Petrarca hat übrigens den Claudian für Karl IV. überarbeitet; s. Piur in: Euphorion 30 (1929).

Chrysoloras, bekannt[1], und auch dann war es noch lange hin, ehe Antonio de Guevara ihn für seinen Fürstenspiegel für Kaiser Karl V., sein „Horologium principum" (Relox de principes) gebrauchen konnte. Eine lateinische Übersetzung der „Kyropädie" widmete Poggio König Alfons von Neapel mit der Bemerkung, trefflichere Lebensregeln für einen Fürsten gäbe es schwerlich, eine französische schrieb 1470 der Portugiese Vasco de Lucena für Karl den Kühnen von Burgund[2]. Alles in allem verloren die Fürstenspiegelautoren des Abendlandes in unserer Epoche durch die Unkenntnis der antiken Vorbilder zwar wichtige Anregungen, entgingen aber zugleich der Gefahr, mehr die schöne Form als den zeitgemäßen Inhalt zu pflegen.

Johann von Salisbury ist einer der besten Kenner des Altertums im Mittelalter und der außerordentliche Vertreter der Bewegung, die wir nach einer jüngeren Gewohnheit den Humanismus des 12. Jahrhunderts heißen. Seine Schriften legen dem klassischen Philologen, zumal dem Erforscher der Überlieferungsgeschichte, unangenehme Fragen und schwer lösbare Rätsel vor, da darin gleich eine ganze Reihe heute verschollener antiker Texte benutzt sind[3]. Durch Johann wird auch ein nur durch ihn bekannter Text in das ständige Arsenal der Fürstenspiegel seiner Nachfolger eingeführt, der für die politische Ethik überhaupt von schwer zu überschätzender Bedeutung werden sollte, die sogenannte „Institutio Traiani" Pseudoplutarchs[4]. Auf die Bildung der literarischen Gattung der Fürstenspiegel wirkte die „Institutio" nur hier und da[5]. Was sie vermittelt, das ist vielmehr eine antike oder doch wesentlich antike Lehre vom Staatsorganismus. Die „Institutio" mag entstanden sein, wie und wann sie wolle, sie mag (was mich wahrscheinlich dünkt) auf Plutarch-Exzerpte eines frühchristlichen Autors zurückgehen oder nicht — auf jeden Fall tritt ihre Organismus-Lehre der corpus Christi mysticum-Lehre, welche die Staatstheorie des Mittelalters so nachhaltig beeinflußte, fremd genug gegenüber, als daß man auch nur einen Augenblick annehmen dürfte, sie sei ein Machwerk des 12. Jahrhunderts oder gar

[1] s. G. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums 2, S. 36 u. S. 177. Über Isokrates' „Fsp." s. Münch, Gedanken über Fürstenerziehung, S. 13 f.

[2] Zur latein. Übersetzung Poggios vgl. Voigt 1, S. 334 f., zur französischen C. Voretzsch, Einführung in das Studium der altfr. Literatur, 2. Aufl. Halle 1913, S. 511.

[3] Um ein bekanntes Beispiel zu nennen: Policraticus III, 14 (ed. 1, S. 222 f.) findet sich ein langes Zitat aus einem sonst unbekannten Autor Cäcilius Balbus. E. Wölfflin irrte sich freilich, als er bei Johann dem Zitat nachfolgende Exzerpte aus einer Proverbia-Sammlung dem Zitat und damit dem Cäcilius Balbus zurechnete (s. E. W., Cäcilii Balbi „De nugis philosophorum quae supersunt", Basil. 1855). Durch den an diesen Irrtum anschließenden Gelehrtenstreit im „Rheinischen Museum" ist weder der Name Cäcilius Balbus noch das Fragment selbst hinwegdisputiert. Literatur s. im Kommentar Webbs a. a. O.

[4] Policrat. V, 1 (ed. 1, S. 281 ff.).

[5] Gilbert v. Tournai z. B. legt die Vierteilung des königlichen Pflichtenkreises in der „Institutio" (reverencia Dei, cultus sui, disciplina officialium et potestatum, affectus et protectio subditorum) der Gliederung seines Fsp.s zugrunde.

Johanns selbst[1]. Man kann so weit gehen zu sagen, daß sich aus dem „organologischen Kirchenbegriff" allein, aus einem Begriff der Heilslehre also, die Staatsorganologie Johanns von Salisbury und seiner Nachfolger niemals hätte entwickeln können[2]. Seit der Bekanntschaft mit der „Institutio" und seit ihrer tiefsinnigen Deutung durch den Meister von Salisbury beginnt das Mittelalter im Staat einen Rechtsorganismus zu sehen, der seine Sanktion aus einem kosmischen Gesetz nimmt und nicht aus einem Gesetz nur der übernatürlichen Ordnung. Daß sich die alte politische Heilslehre und die neue Organologie zunächst nicht ausschließen, versteht sich; Johann selbst ist es ja, der beide eng ineinander verschränkt. Aber gerade der allmähliche Geltungsverlust der Heilslehre im Bereich des Politischen erscheint uns als das Kennzeichen der „antikisierenden" Entwicklung des 13. Jahrhunderts. So erleben wir einen den Wandlungen der Organologie ganz entsprechenden Vorgang in der Offizienlehre. Aus der Offizienlehre Ciceros, welche vorzugsweise die Immanenz des Ordnungsprinzips betont und darum vor allem verlangt, daß der Einzelne „ad publicum et suum statum" sich so zu verhalten übe, wie es die Einsicht und die „bona fides" ihm befehlen, war die ambrosianische erwachsen, welche die Transzendenz und den überpersönlichen Charakter des Pflichtensystems in den Vordergrund zu stellen anfängt, und aus ihr wiederum eine hierarchistische, welche die Offizienstaffelung der reinen Heilsordnung erdachte. Ohne einen scharfen Traditionsbruch besinnt man sich von Johann von Salisbury an wieder mehr auf die Notwendigkeit des natürlichen Unterbaues der übernatürlichen Ordnung und damit auf die individuelle Bestimmtheit und Charakterbedingtheit der objektiven „Pflicht"[3]. Stellt sich uns der Staat als ein

[1] Zu der letzten Entstehungsthese könnte der Gedanke führen, daß selbst in der Folgezeit hervorragende Kenner des Altertums wie Johannes v. Wales (vgl. R. GALLE, Eine geistliche Bildungslehre des Mittelalters in: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 31, Gotha 1910, S. 538 f.) von der „Institutio" nur durch den Policraticus wissen. Geht es aber nicht mit anderen antiken Fragmenten im Policraticus ebenso? Johann v. Salisbury würde nach dieser Erklärungsweise leicht zum größten „Antiquitätenfälscher" des hohen Mittelalters. Ich schließe mich im ganzen Webbs Auffassung (1, S. 280, Komm. mit Lit.) an: Unleugbar starker antiker Einschlag, unleugbar 2. eine Version durch einen christl. Urheber.

[2] s. zu ecclesia = corpus z. B. die Vergleichsstelle Webbs 1, S. 282 und Robert Pullus in PL 186, col. 919 ff. Hier wird der Unterschied besonders deutlich. Auch die Analogie des Königs Sverrir in der Rede an die Bischöfe geht auf kanonistische Tradition zurück. Andere Vorlagen einer antiken corpus-Lehre waren wenig bekannt oder wurden umgedeutet. Selbst Johann zitiert das Plato-Referat Ciceros, De off. I, 25, 85 nicht.

[3] Zur Offizienlehre Ciceros s. die Arbeiten v. M. Pohlenz, neuerdings: Cicero „De officiis" III = Nachrichten der Gesellschaft der Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl. 1, Neue Folge 1, 1 (Berlin 1934) mit früherer Literatur; zu Ambrosius „De officiis ministrorum" O. Bardenhewer, Geschichte d. altkirchl. Lit. 3 (1923), S. 528 ff. mit Lit. auch über das Verhältnis von Cicero u. Ambrosius; zur hierarchistischen Offizienlehre s. weiter unten. Bardenhewer, a. a. O., S. 529 lehnt mit Recht die Auffassung von Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 2. Aufl. Leipzig 1902, S. 142 ab, es sei „durch Ambrosius, der christl. Heilslehre zum Trotz, die Ethik Ciceros die anerkannte christl. Ethik geworden." Die Entwicklung drängt offen-

natürlicher Organismus vor, gleich ob dieser Organismus nun dem übernatürlichen Heilsorganismus der Kirche einbezogen gedacht wird wie von Johann von Salisbury oder mit eigenem Zwecke zu- und nachgeordnet wie von Thomas von Aquin, und erkennen wir ferner die Abhängigkeit der Funktion des Amtsträgers von seiner individuellen Bestimmtheit weitgehend genug an, dann sind wir nicht mehr weit davon entfernt, dem Staate ein eigenes Wachstumsgesetz, dem Staatsmann individuelle Handlungsnormen zuzubilligen. Wirklich haben die neue Kosmologie, die stoisch-augustinische Naturrechtslehre, die Gelehrsamkeit der römischen Juristen und die humanisierende Ethik des 12. Jahrhunderts entscheidend dazu beigetragen, diesen Ideen zum Siege zu verhelfen.

Jener „Naturalismus" des endenden 13. und des 14. Jahrhunderts nämlich, den man gewöhnlich einseitig dem jungen Aristotelismus und vor allem seiner averroistischen Variante auf die Rechnung setzt, war schwerlich nur Importware: Er wurde zuvor schon gelebt, und er wurde theoretisch vorbereitet. Der Meister von Salisbury, selbst auf dem Boden der neuen Kosmologie stehend, hat sich bereits mit einem eigentümlichen Naturbegriff auseinanderzusetzen, und in der Polemik des „venerabilis inceptor", wenn wir ihn so nennen dürfen, finden sich die in die Zukunft weisenden Spannungen zwischen Ethik und Kosmologie schon deutlich verzeichnet. Noch glaubt man zugleich die Kosmologie der Schule von Chartres innerhalb der Heilslehre verfechten und ihre unaufhaltbaren Konsequenzen für die Ethik ablehnen zu können. Es handelt sich also nicht um die erkenntnistheoretische Frage: Rationalismus oder Empirismus? Hier hat sich Johann bei aller Vorliebe für die Erfahrungswissenschaften im ganzen vermittelnd entschieden[1]. Seine Untersuchung gilt vor allem dem Verhältnis zwischen natürlicher und sittlicher Ordnung. Was sagen die Gegner? Sie „leihen den Dingen eine schicksalhafte Notwendigkeit (fatalis necessitas), angeblich aus demütiger Ehrfurcht vor Gott, als ob sie fürchteten, seine Vorsehung werde annulliert, falls der Kausalnexus nicht notwendig sei". Die Anhänger eines solchen Fatalismus müssen nach Johann bei optimistischer Weltbetrachtung in eine hemmungslose Selbstherrlichkeit, bei pessimistischer in Verzweiflung geraten[2]. In der Tat gelangen die Astronomen der Zeit von an und für sich richtigen Voraussetzungen, vom Studium der Naturgesetze aus, indem sie eine im Einzelgebiet einwandfreie Methode ver-

bar bis ins 12. Jahrh. von Cicero weg und von da ab wieder zu ihm hin. Ambrosius „De officiis ministr." wird in den Fsp.n des 13. u. 14. Jahrh.s immer seltener zitiert; z. B. Philipp v. Leyden, De cura rei publicae, cas. III, 6 (ed. Molhuysen, S. 25), cas. XXXII, 11 (S. 119). Wie sehr umgekehrt die Beliebtheit des „liber de officiis" Ciceros seit Johann noch wächst (er war ja immer eifrig studiert worden), das zeigen die zahlreichen „Officia"-Zitate Johanns v. Sal., Johanns v. Viterbo, der Pariser Fsp.-Kompendien usw.

[1] Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, S. 366 wird Johann allzu einseitig zum „aristotelischen Empiristen" gestempelt.

[2] Policr. II, 20 (ed. 1, S. 113 ff.). Das ganze zweite Policraticus-Buch gilt dem „Natur"-Problem.

allgemeinern, zum Determinismus und zum starren Konstellationsglauben, und in Ärztekreisen tauchen die sonderbarsten Auffassungen über die Seele, ihre Kräfte und ihr Wirken, über das Körperwachstum und die Schöpfung auf[1]. Wie stellt sich Johann zu diesen Naturansichten? 1. muß nach ihm die Möglichkeit „exakter" Naturerkenntnis unter allen Umständen gewahrt bleiben, und sie ist es nur, wenn man eine ablesbare, strenge Kausalität, also eine kosmische Welt annimmt — darin haben die „Stoiker" ganz recht; 2. will die sittliche Verantwortlichkeit gesichert sein, und das wird unmöglich, wenn man dem freien Willen des Menschen im Kausalzusammenhang keinen Raum läßt und so die Naturerkenntnis für das sittliche Handeln überflüssig macht[2]. Den Weg zu seiner Lösung der ewigneuen Antinomie: Freiheit und Notwendigkeit deutet Johann folgendermaßen an. In der Welt der Erscheinungen tritt Gesetzmäßigkeit nur zutage. Anders ausgedrückt: In Erscheinung treten die Seinsformen, die im göttlichen Logos von Ewigkeit her gegenwärtig und in einem einzigen Akt geschaffen sind, um dann nach dem Ordo des Logos zu werden[3]. Nicht der mechanische Erscheinungszusammenhang, wie die Gegner wollen, ist Natur, sondern Natur ist die Ordnung der Dinge im Geiste Gottes und damit eine Ordnung auf Gott hin, da Gott wollte, daß jedes Geschaffene nach Maßgabe seines Wesens an ihm teilhabe[4]. Liegt die Seinsform des Menschen in Vernunft und Freiheit, so muß auch für diese „Natur" des Menschen gelten: „Die ewige Planung hebt die Natur der Dinge ebensowenig auf wie die Kausalfolge Gottes Providenz verändert"[5].

Die neuplatonisch-boethianische Kosmologie der Schule von Chartres, so ersieht man aus Johanns Polemik, ist in Gefahr, ihren „mythischen" Charakter[6] zu verlieren, sobald sich nüchterne Empiristen ihrer anneh-

[1] Astronomen: Policr. II, 19 (1, S. 111 ff.); Ärzte: II, 29, (S. 166 ff.). Gegen die wissensch. Methode der Naturwiss., gegen Wettervorhersage (II, 2; S. 69), gegen die historische Folgerung von Vergangenheit auf Gegenwart u. Zukunft, also gegen die Signa-Lehre (II, cap. 3 ff.; S. 70 f.), gegen Krankheitsprognose (II, 29; S. 166 f.) ist als solche nichts einzuwenden. Aber jede Art von abergläub. Fatalismus muß vermieden werden.

[2] Kausalität: II, 21 (S. 119); Sittliche Verantwortlichkeit: bes. II, 24 (S. 133 ff.).

[3] II, 21 (S. 115 ff.) Vgl. bes. (S. 119): „Rationem eorum, quae Deus ab aeterno in sapientia, i. e. in unigenito Verbo, disposuit, creans sibi omnia simul, quam postmodum consequenter producit in opera secundum provisum ordinem singula traducens a generatione, qua incipiunt esse, per sortem qua fluctuare videntur casibus, ad corruptionem quae quasi exsistendi filum praescidens retrudit ad non esse, Parcas vel Fata antiquis placuit appellari, eo quod constitutiones providentiae Dei, quin effectui mancipentur, nemini parcant et a Verbo Dei, quo aeternaliter omnia dixit et facta sunt, executionis firmamentum accipiant". In diesem Buch des „Policraticus" ist manche Position angelegt, die nach der Ansicht einiger Forscher (vgl. Dempf, Sacr. Imp., S. 387 f.) erst Thomas v. Aquin erobert.

[4] II, 13 (S. 86) unter Berufung auf Platon.

[5] II, 20 (S. 113 ff.).

[6] Ganz deutlich außer bei Alanus in „De mundi universitate sive Megakosmos et Mikrokosmos" von Bernhard Silvester (Vgl. Überweg-Geyer, S. 236) ed. C. S. Barrach, Innsbruck 1876. Wesentlich nüchterner, aber doch von einem gewissen

men und an die Stelle des Weltharmonieprinzips der Liebe das Kausalgesetz rücken. Mag er sich der gefährlichen ethischen Folgerungen der allzu kühnen Neuerer erwehren — auch Johann war von dem Geiste der wissenschaftlichen Bewegung durchdrungen und nutzte die gewonnenen Erkenntnisse in seiner politischen Ethik[1]. Johann von Salisbury erfaßte als erster im Mittelalter ahnend das naturhafte Sein des Staates, schrieb ihm als erster „naturgesetzliches" Wirken zu. Wie ist das zu verstehen? Johanns Staatsorganologie, die ein Jahrhundert fast unverändert fortwirkte, läßt sich in einem Satze zusammenfassen: Der Staat ist ein naturrechtlicher Organismus. Erst jetzt, wo wir den Naturbegriff Johanns klarer bestimmt haben, wissen wir, was das vollends bedeutet. Weil der Mensch sich aus freiem Willen für und wider die Natur entscheiden kann, weil er also Mikrokosmos ist, soweit er ist, was er sein soll, weil die Entstehung der Naturordnung im Menschen, die kosmische Eingliederung, die Rückkehr zur „Eintracht mit allem Geschaffenen" (Gilbert) sittliches Postulat und Postulat der Freiheit ist — aus diesem Grunde ist der Staat nicht allein Natur, sondern Wille zur Natur, Wille zur aequitas. Die Glieder eines Staates üben ihre Funktion nur im Sollstaat wie die Glieder eines gesunden Leibes. „Naturgesetzlich" fällt dem einen dieses, dem anderen jenes Officium im Staat zu, z. B.: Gott setzt den Fürsten als Haupt den Übrigen vor und verlangt das organische Miteinanderwalten der Staatsglieder, zumal das organische Verbundensein des Hauptes mit den Gliedern[2]. — Aber das ethische Sollen ist nicht naturhaftes Müssen. Gerade weil Johanns neue anthropologische Denkungsweise noch vorwiegend ethisch ist, mochte sich seine Lehre vom princeps als „caput corporis rei republicae" in den Fürstenspiegeln lange halten (Helinand, Gilbert v. Tournai, Vinzenz v. Beauvais, Pseudothomas). Ethisch sind die Formeln: „princeps caput corporis rei publicae" — das heißt: „cum singuli teneantur ad singula, principi onera imminent universa"[3]; „princeps anima corporis rei publicae"[4], d. h. er ist verantwortlich

schwärmerischen Schwung ist später Wilhelms v. Auvergne „De universo", dem das Verdienst zufällt, das, was Johann v. Salisbury begonnen, vollendet zu haben: Einordnung der Politik in eine „platonisierende" Kosmologie. Noch Raoul de Presles bezieht sich auf das weitverbreitete „De universo". Zur Kosmologie der Zeit vgl. H. Liebeschütz, Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik, S. 83 ff.; über den Neuplatonismus im allgemeinen: Überweg-Geyer, S. 226 ff. u. 363 ff. (hier über Wilhelm v. Auvergne).

[1] Der ganz unmythische, wie er sagt, der „unmystische" Charakter der Naturlehre Johanns wird herausgehoben von Spörl, Grundformen der hochmittelalterlichen Geschichtsanschauung, S. 94.

[2] Pol. IV, 1 (ed. 1, S. 235): „. . sunt alter alterius membra . . In quo quidem optimam vivendi ducem naturam sequimur, quae microcosmi sui, id est mundi minoris, hominis scilicet, sensus universos in capite collocavit, et ei sic universa membra coniecit, ut omnia recte moveantur, dum sani capitis sequuntur arbitrium."

[3] Pol. a. a. O.

[4] Diese ebenfalls alte Formel, die natürlich dem „Hierokraten" Johann nicht liegt („illos, qui religionis cultui praesunt, quasi animam corporis venerari opportet" in: V, 2; ed. 1, S. 282) findet erst später mehr Eingang. Vgl. z. B. Siete Partidas,

für die Einheit des Ganzen; „princeps medicus rei publicae", d. h. er hat die im Staatsorganismus auftretenden Schäden zu erkennen und Abhilfe zu schaffen[1]. Aber man muß sich klar machen: Über dem ethischen Element des Staatenlebens und der Staatenbildung, über dem Prinzip der Freiheit zum politischen Organismus hat er weniger als spätere Denker das sehen können, was seit dem 19. Jahrhundert die „vitale Seite" des Staates genannt zu werden pflegt, das organische Wachstum und die „triebhafte Unterschicht" alles Politischen. Das unorganische Gegeneinanderstreben der Staatsglieder, welches die Fabel in der „Revolte der Glieder gegen den Magen" beschreibt, erscheint ihm nicht als physisch-ethische, sondern als ausgesprochen ethische Anomalie[2]. Mit einem Wort — so sehr Johann den Menschen in den Mittelpunkt seiner historischen und politischen Betrachtung stellt, Johann untersucht nach der Unterscheidung der modernen Terminologie weniger das Naturgesetzliche als das Naturrechtliche, und gerade hier liegt der Unterschied zwischen ihm und den gegnerischen Kosmologen. Daß sich diese Gegner, diese „Stoiker", wie sie Johann mit bitterem Beigeschmack oft nennt, nicht geschlagen gaben, sondern sich Schritt für Schritt durchsetzten, das zeigen die Wandlungen innerhalb der Naturrechtslehre.

Was diese Naturrechtslehre betrifft, so sah man freilich weiter in Gott den „Sämann" der rationes der Dinge und unterschied ius divinum und ius naturale nur nach ihrer Erscheinungsweise. Aber man erkannte doch, daß die einem Seinsbild im Geiste Gottes entsprechende „ratio rei" absolut notwendig wirkt, daß diese ratio nicht nur Existenzursache des Dinges, sondern Ursache aller seiner äußeren und inneren Ereignisse (causa eventuum), kurz Wesenheit und Lebensprinzip (forma, proprietas usw.) ist. Mehr noch, über die einzelnen für sich bestehenden rationes rerum hinaus existiert ein gesetzlicher Zusammenhang aller Dinge (convenientia rerum), der das Miteinanderbestehen der individuellen Wesenheiten ermöglicht. In dem allgemeinen Seinsgesetz der aequitas gibt es negativ eine sich selbst regelnde Ausschaltung wie immer gearteter Normenkollisionen, positiv eine kosmische Naturgesetzlichkeit. Unter aequitas muß also verstanden werden die von Gott vorgedachte Ordnung der Welt, die Einheitlichkeit der Naturgesetze, der Kausalitätsplan der Natur[3].

part. II, tit. X ley 2: „Alma e vida del pueblo"; Thomas v. Aquin, De reg. princ. I, 12 (ed. Parm. 16, S. 235b): „sicut in corpore anima . . reputat (rex) singulos qui suo subsunt regimini, sicut propria membra" usw.

[1] Vgl. Pol. VI, 25 (2, S. 73): „Laesio capitis ad omnia membra refertur et cuiusque membri vulnus iniuste irrogatum ad capitis spectat iniuriam." „Princeps medicus" z. B.: Pseudothomas, De erud. princ. I, 2 (ed. Parm. 16, S. 393a), wonach sapientia = medicamentum ist; Gilbert v. Tournai ed. de Poorter, S. 85; Thomas De reg. princ. I, 2 (ed. Parm. 16, S. 226b). Noch Macchiavelli braucht das Bild vom Arzt mit besonderer Vorliebe, vgl. Discorsi III, 1 und Principe cap. 13.

[2] Pol. VI, 24 (2, S. 71 f.) ebda im Anschluß an Quintus Serenus Sammonicus Lib. medicin. 300—305: „Princeps stomachus in re publica". Vgl. zur Fabel, die in der Nationalliteratur ihren Charakter als politisch-ethische Satire verliert, und Johanns Stellung zur Fabel: Schaarschmidt, Johannes Saresber. S. 163 f., 277 ff.

[3] s. Analyse des „Pol." (zu einer anderen aequitas-Vorstellung vgl. Kern, Gottes-

Nur wer diese Aufstellungen der stoisch-augustinischen Naturrechtslehre nicht kennt, kann auf den absurden Gedanken kommen, erst Friedrich II. seien die Begriffe „necessitas rerum" und „natura rerum" in einer guten Stunde eingefallen, und nur wer nicht weiß, daß der aequitas-Begriff auf einem langen geschichtlichen Umweg dem Mittelalter schon vor der eigentlichen Aristotelesrezeption vertraut geworden war, vermag ernstlich anzunehmen, Friedrichs Auffassung berge in diesem Punkt schon Aristotelismen oder gar Averroismen[1]. Vielleicht antwortet uns jemand: Die Anwendung der Begriffe necessitas rerum, natura rerum usw. auf die Staatslehre war Friedrichs Werk. Nein! einmal müssen wir uns endlich abgewöhnen, die „Bezugnahmen" in den Urkunden schon der salischen Kaiser auf die „utilitas rei publicae" „als Kanzleifloskeln" und „antike Reminiscenzen" abzutun[2]. Zweitens war das germanische Denken auch ohne antiken Einfluß durchaus imstande, die Gefahren zu überwinden, welche die ausschließliche Bindung der Staatslenker an das überkommene Recht heraufbeschwor, und das höhere Recht der Staatsnotwendigkeit anzuerkennen — das beweist die bereits erwähnte eigenständige Entwicklung des lannznauðsyniar-Begriffes in Norwegen (Speculum regale). Aber erst ein Drittes ist entscheidend. Wenn nicht schon andere mit und vor ihm, dann hat Johann von Salisbury 1159 gezeigt, daß die res publica als naturrechtlicher Organismus sowohl aus einer immanenten ratio existiert und wirkt wie auch daß sie dem allgemeinen Kausalitätsplan untersteht.

gnadentum, S. 147 mit Anm. 273). Eine meisterhafte Abhandlung: E. Wohlhaupter, Aequitas canonica, Paderborn 1931. Wohlhaupter hat die antiken Ursprünge und die juristische u. kanonistische Entwicklung der aequitas-Theorie, nicht minder ihre Verknüpfung mit der antiken u. mittelalterlichen Naturrechtslehre bes. liebevoll untersucht. O. Gierkes Arbeiten: Joh. Althusius = Untersuchungen z. deutschen Staats- u. Rechtsgeschichte 7, Breslau 1880 (bes. S. 73 ff.) u. das deutsche Genossenschaftsrecht 3, Berlin 1881 (S. 610 ff.), haben neuerdings in einer vorzüglichen Monographie Nachfolge gefunden: J. Sauter, Die philosoph. Grundlagen des Naturrechts, Wien 1932 (zum stoischen Naturrecht S. 53 ff.; zum augustinischen S. 60 ff.).

[1] So ungefähr nach berühmteren Vorgängern H. Wieruszowski: Vom Imperium zum nationalen Königtum, S. 167 ff., 170 f., 187 Anm. 149. Für Friedrichs Begriff der necessitas rerum beruft man sich vor allem auf das Proemium der Konstutionen von Melfi 1231. Ich gehe auf die Kontroverse zwischen den Interpreten dieser Stelle (Burdach, v. den Steinen, Kantorowicz, Brackmann) nicht ein, s. A. Brackmann, Kaiser Friedrich II. in „mythischer Schau", H. Z. 140 (1929), S. 539 ff., Wieruszowski a. a. O. S. 40 u. 167. Vinzenz v. Beauvais schreibt in „De morali princ. inst." cap. 3: „Ceterum regalis potestas licet a malo fuerit primitus instituta tamen pro statu mali temporis est necessaria recitanda scilicet ut mali per penas corrigantur et boni remunerentur . . Si homo homini non praeesset, propter defectum iustitiae genus humanum sese mutua caede laceraret" . . etc. Also eine ähnl. Gedankenfolge wie im Proemium! Vinzenz beruft sich auf Gregors, „Regula pastoralis" u. „Moralia" (s. PL 77, col. 34; 76, col. 203).

[2] Das erlösende Wort von H. Mitteis, Lehnrecht und Staatsgewalt, S. 10 f., der in Eintracht mit B. Schmeidler starke Bedenken gegen die bisherige leichtfertige Erklärungsweise vorführt u. schließlich mit Recht meint: „Wer dem früheren Mittelalter den Begriff der utilitas rei publicae abspricht, den trifft die Beweislast."

Nach dem „Policraticus" soll infolgedessen die Leitung des Staatskörpers ein „moderamen rationis" sein, weil die Vernunft die Entdeckerin des „Adaequaten" ist. Damit kommen wir auf einen das bislang Gesagte ergänzenden Gedankengang. Es entspricht der stoisch-augustinischen Naturrechtslehre, in der Vernunft die „ratio hominis", seine Wesenheit und sein Lebensprinzip zu sehen. Unsere Vernunft vermittelt uns ein apriorisches Wissen um die Seins- und Wertprinzipien der intelligiblen Welt. Wir müssen den rationes rerum entsprechend handeln, weil wir sie, ist der Wissensdrang leidenschaftslos und lebhaft genug, erkennen können, und das Handeln, auch das politische Handeln der aequitas entsprechend liegt im Sinne unserer eigenen Wesenserfüllung[1].

Die gekennzeichneten Naturrechtsgedanken waren gerade in ihren Hauptpunkten (in der aequitas-Lehre und der Lehre von der Vernunft als der Richterin darüber, ob etwas den rationes rerum entspreche oder zuwiderlaufe) säkularisationsfähig. Zumal die aequitas kann rationalistisch-subjektivistischer als bei Johann gefaßt werden. Eine rationalistisch-subjektivistische Staatslehre wird 1. dazu neigen, dem Staat seine innere ratio zuzuschreiben, ohne diese ihrerseits wiederum in dem allgemeinen Seinsgesetz begründet und auf das Seinsgesetz mannigfach bezogen zu denken. Sie wird 2. nicht allein der leidenschaftslosen, sondern der Vernunft des princeps schlechthin die fehlerlose Erkenntnis der rationes rerum und so auch der Staatsnotwendigkeit zutrauen; mehr noch, sie wird die Vernunft zur Gesetzgeberin in der Natur (statt nach der Natur) erhöhen. Nur der zweite Gedanke steht in unserem Zusammenhang. Wirklich hat die römische Jurisprudenz, der antiken Naturrechtslehre besonders zugeneigt, zunächst den Kaiser als den Gesetzgeber der Welt zur „lex animata" gemacht[2]. War noch dem „fragmentum Pragense" aequitas = deus[3], so gilt nun der vergöttlichte Herrscher als leibgewordenes Gesetz: „quod principi placuit, legis habet vigorem". Hier sieht man deutlich, welche „Nachwirkungen der antiken Herrschervergötterung", von denen wir schon sprachen, praktisch die bedeutsamsten waren: der Herrscher wird absolut gegenüber der bestehenden Rechts-

[1] Vgl. Analyse. „Princeps utilitatis publicae minister" — s. Pol. IV, 2 (ed. 1, S. 238).

[2] Lex animata *(νόμος ἔμψυχος)*: Interpretationsstelle der Juristen in Nov. 105; c. 2, 4. In unseren Fsp. n vom Kaiser gebraucht: Johann v. Viterbo, De reg. civitat. cap. 128 (ed. Salvemini, S. 266). In der Praxis Friedrichs II. angewendet, vgl. u. a. F. Kampers, Die Fortuna Caesarea Kaiser Friedrichs II. in: Histor. Jahrbuch 48 (1928), S. 213, O. Gierke, Genossenschaftsrecht 3, S. 614 f.; H. Wieruszowski, a. a. O., S. 156 f. Zur Anwendung des Titels auf alle Herrscher, die erst mit dem Wandel der princeps-Auffassung in juristischen Kreisen nötig wurde, wäre zu vergleichen E. Esmein, La maxime princeps legibus solutus est dans l'ancien droit publique français in: Essays in legal history of the Congress 1913, ed. P. Vinogradoff (Oxford 1913), das ich leider nicht einsehen konnte. Beispiele in den „nationalen" Fsp.n: Aegidius I, 2, 12, Engelbert v. Admont, De reg. princ. I, 11 (bei beiden aristotelische Einflüsse), Philipp v. Leyden, cas. XXXII, 37 (ed. Molhuysen, S. 124 f.).

[3] Fitting, Jurist. Schriften des frühen Mittelalters, S. 216.

ordnung (den „consuetudines") und selber zur Norm der Staatsnotwendigkeit. Es beginnt jene dem germanischen Denken so fremde Entwicklung, die Gierke trefflich gekennzeichnet hat als die „Verselbständigung der Staatsidee gegenüber der Rechtsidee"[1]. Als später den Herrschern die Bezeichnung „Imperator in territorio suo" zuteil geworden war, lieferte die princeps lex animata-Theorie dem nationalstaatlichen Königtum eine Waffe gegen den Gedanken der volksgemäßen Rechtsfindung.

Der Prozeß der Säkularisierung der Naturrechtslehre[2] vollzog sich seit dem 12. Jahrhundert langsam, aber unaufhaltsam. Tritt der dominus naturalis der Natur gegenüber als ihr Vollstrecker, so tritt die lex animata mit dem Anspruch auf, ein Naturgesetz zu verkörpern. Damit macht sich der Glaube breit, daß man selber die Entwicklung bestimmen, den Dingen ihren Gang vorschreiben könne, daß nicht in der gegenständlichen Ordnung, sondern in der eigenen Brust das Gesetz der Tat liege. Kurz, es macht sich der Fortunaglaube breit, wie ihn Johann von Salisbury versteht: Man fühlt und will sich als autonome Kraft, nicht als Teil, Erscheinung, Verwirklicher einer transzendenten Kraft[3]. Im 12. Jahrhundert entstehen Blütenlesen antiker Sentenzen, die — von dem „Morale dogma philosophorum" des Wilhelm von Conches wissen wir es sicher — die höfische Ethik beeinflußt haben und durch eine antisupranaturalistische Art gekennzeichnet sind[4]. Der Autonomisierung der Vernunft entspricht ein System natürlicher Tugenden, entspricht das Loblied der natürlichen Handlungsmotive, z. B. des Ruhms. Kann der antike Ruhmgedanke lebendiger sein als bei Girald von Wales?

Der Autonomisierung der Vernunft entspricht auch das mählich emporkommende Ideal des Vernunftkönigtums. Nicht wörtlich, aber sinngemäß erhebt Johann von Salisbury selbst die platonische Forderung: die Philosophen sollen Könige, die Könige Philosophen sein[5]. „Rex illi-

[1] O. Gierke, Genossenschaftsrecht 3, S. 609.

[2] ebda. S. 512 heißt es programmatisch: „Die Geschichte der politischen Theorien des Mittelalters ist . . die Geschichte der Genesis des naturrechtlichen Gedankengebäudes." Vgl. C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München 1922, S. 37: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe."

[3] Johanns v. Salisbury Polemik (s. Analyse) trifft den Fortuna-Glauben, der ganz in der von Johann geschilderten Form bei Friedrich II. zu finden ist, vgl. F. Kampers, a. a. O., S. 208 ff. in glücklicher Ergänzung zu: A. Doren, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, S. 71 ff.

[4] J. Holmberg, Das „Morale Dogma Philosophorum" des Guillaume de Conches, latein., altfranz. u. mittelniederfränkisch herausg., Upsala 1929. Wilhelms Verfasserschaft wird bislang nur vermutet; vgl. John R. Williams, Speculum 6 (1931), S. 392 ff., der mit einem „non liquet" schließt. Zum Einfluß der Florilegien auf die höfische Ethik G. Ehrismann, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems in ZfdA 56 (1919), bes. S. 144 ff. Sowohl Girald wie Johann v. Viterbo benutzten dies Florileg.

[5] Das Zitat findet sich natürlich schon früher, in unserer Zeit bei Wilhelm v. Auvergne, vgl. B. Vallentin, Der Engelstaat, S. 105 f. Johann v. Salisbury wiederholt immer wieder: „ignorantia mater vitii est" (III, 1; ed. 1, S. 173).

teratus quasi asinus coronatus" — das wird das geflügelte Wort in allen Fürstenspiegel der Folgezeit[1]. Die ersten Listen der principes illustres werden aufgestellt, und mögen in ihnen auch vorläufig nur die reges iusti im mittelalterlichen Sinne Aufnahme finden, zum Idealbild des vir illustris gehört schon seine wissenschaftliche Bildung, seine Gelehrsamkeit, Beredheit, Sprachenkundigkeit — nicht zuletzt sein Mäzenatentum. Der augusteische Musenhof und der Gelehrtenkreis um Karl den Großen fangen an, die Muster fürstlicher „Kulturpolitik" zu werden. Mit einem neidischen Blick auf Frankreich und Philipps II. Bestrebungen, sich die besten Köpfe des Landes dienstbar zu machen, sagt der Humanist Girald, Waffentaten seien oft schneller vergessen als Siege im Wettstreit der Nationen um die Palme der Wissenschaften und Künste, und in diesem Wettstreit solle der Fürst Lorbeeren suchen[2]. Um die Eintracht von Wissenschaft und Politik zu zeigen, weist man immer wieder auf die antiken Vorbilder: Alexander hat Aristoteles, Dionys Platon, Nero Seneca, Traian den Plutarch zum Lehrer gehabt.

Wir haben uns zu vergegenwärtigen, daß die antike Denkweise die Grundlagen der christlich-germanischen Weltanschauung nicht über Nacht aufwirbelt. An Reaktionen hat es wahrhaftig nicht gefehlt, und gegen Ende unserer ersten Fürstenspiegelperiode, am Vorabend des lateinischen Aristotelismus, begegnen wir einer bewußten und radikalen Auflehnung gegen den neuen Geist, wenn die Autoren des Pariser politischen Handbuches aus ihren an antikem Gut reichen Materialsammlungen in jäher Erkenntnis streichen, was ihnen gefährlich erscheint[3]. Auch die Übersetzung des Antiken in die eigene Welt gelingt erst nach und nach. In Makrobius' Kommentar zum Somnium Scipionis interessieren je länger je mehr statt der Theorien des Deuters die politisch-ethischen Anschauungen Ciceros selbst. Doch nur, wer den kuriosen Versuch des Johann von Limoges kennt, Ciceros „Somnium Scipionis" durch eine moralische Auslegung des biblischen „Somnium Pharaonis"[4] nachzuahmen weiß zu schätzen, welche Schwierigkeiten der Einfühlung zu überwinden waren, ehe Raoul de Presles und Petrarca ihre verständnisvolleren Auslegungen der Worte Ciceros über die jenseitige Vergeltung der staatsmännischen Leistung schreiben konnten. Italien ist natürlich

[1] Das Wort stammt vielleicht aus einem verlorenen Brief Konrads III. an Ludwig VII. von Frankreich. s. Policraticus IV, 6 (ed. Webb 1, S. 254 mit Komm.), wo es in den Fsp.n zum ersten Male auftaucht.

[2] Eine principes illustres-Liste, ausdrücklich (cap. 20, ed. Warner, S. 140) als „catalogus principum illustrium" bezeichnet, bei Girald (ed. S. 122 ff.). Ein Lob Kaiser Heinrichs VI. als „rex philosophans" im Prolog des Speculums von Gottfried von Viterbo (ed. Waitz, S. 21 ff.): „Imperator expers philosophiae . . errare potius quam regnare videtur".

[3] S. die Entwicklungsgeschichte der Pariser Kompendien im Fsp.-Verz. Nr. 14-16.

[4] Daß es sich im „Morale Somnium Pharaonis" um eine Nachahmung Ciceros handelt (in der afrz. Lit. gibt es eine Reihe anderer Nachahmungen, vgl. Voretzsch, a. a. O. S. 476), beweist seine genaue Kenntnis des Makrobius-Kommentars. Johanns Traumtheorie stimmt mit der des Makrobius überein. Ferner lassen sich viele wörtliche Anklänge nachweisen.

schon in unserer Periode in der Rezeption der antiken Sittenlehre allen Ländern voraus. „Ich spreche nicht über das himmlische Jerusalem, die civitas Dei", sagt Johann v. Viterbo in seinem Podestàspiegel, „das überlasse ich den Theologen und Gottesmännern, und es ist nicht meine Sache, den Blick zum Himmel zu richten; ich spreche von den civitates dieser Welt, die eingerichtet sind, damit jeder das Seine erhält"[1]. Freilich, tugendhaft muß die potestas schon sein, und Cicero, Seneca, Bernhard von Chartres und Alanus unterrichten darüber, wie man wird, was man scheint. Der Tugendhafte, der sich zudem auf sein Fach versteht, hat die besten Chancen, im nächsten Jahre wieder zum Podestà gewählt zu werden. War für seinen Lehrmeister Cicero die Frage der Vereinbarkeit von „utile" und „honestum" ein Kernproblem der Ethik, für Johann von Viterbo ist der Erfolg wenn nicht gleich der, so doch ein Zweck der Sittlichkeit. Geradezu utilitaristische Äußerungen fallen in seinem Buche auf: Gelingt dem Podestà die an und für sich empfehlenswerte Selbstbeherrschung in sexuellen Dingen nicht, soll er wenigstens im eigenen Interesse so schlau sein, die Öffentlichkeit irrezuführen[2].

2. *Wandlungen der Hierarchienlehre*

Was uns davor bewahren sollte, den Vorgang der Rezeption der antiken Sittenlehre in einer knappen Formel zu beschreiben, das ist der Gedanke an die antikisierenden Theorien, die bei aller Neuartigkeit am wenigsten einen Bruch mit der Tradition des 10. und 11. Jahrhunderts bedeuten. Ich meine den Neuplatonismus der „Hierarchisten". In der vertieften Hierarchienlehre zeigt sich eine politisch-ethisch wirksame Kraft zur Angleichung des Fremdartigen von nicht nur defensiver Stärke.

Im 12. Jahrhundert, genauer: Seit der Entstehung des 3. Sentenzenbuches des Petrus Lombardus[3] beginnt die Ethik ein Sonderfach der Hochschule, eine Wissenschaft zu werden, — gewiß ein wichtiges Datum. Wie immer die Systematisation der ethischen Anschauungen ausfällt, rein überlieferungsmäßig kann sie seit Anselm nicht mehr sein. Der Primat der sozialen Ethik ist selbstverständlich, und die Fürstenlehre bleibt ein Teil der sozialen Ethik auch dann, wenn sie nicht universalistisch, sondern nationalständisch gehalten ist wie im norwegischen Königsspiegel.

Der hierarchische Gedanke erneuert sich an der Kritik seiner hierokratischen Verwirklichung. Daß in Bernhard von Clairvaux nach zeitgenössischer Auffassung ein Vertreter des hierarchischen Gedankens gegen die Hierokratie, ein Mann von „augustinisch-gregorianischer Spiritualität" (Dempf) gegen den juristischen Kirchenbegriff aufsteht, das beweist die Auslegung, die seinem Papstspiegel „De consideratione ad

[1] De reg. civitat., cap. 3 (ed. Salvemini S. 218 b f.).
[2] ebda cap. 65 (ed. S. 241 b): „Si caste non vivere potes, caute tamen agas". Diese eigentümliche Stelle ist schon F. Hertter, Die Podestà-Literatur, S. 61, aufgefallen.
[3] Vgl. Alois Dempf, Ethik des Mittelalters, S. 79.

Eugenium"[1] nicht nur in den Fürstenspiegeln, sondern ganz allgemein in der Folgezeit zuteil wird. Im Streit Philipps des Schönen noch berufen sich die Kurialisten auf Bernhard, wenn sie die Notwendigkeit der schlechthinnigen Überordnung des Kirchlichen behaupten, berufen sich mit gleichem Recht die „Royalisten", wenn sie die Herrschsucht der Kurie angreifen[2]. Bernhard beschreibt den Weg, den der Einzelne einschlagen muß, um hierarchisch zu leben. Es ist ein Weg der „consideratio" und „contemplatio" — denn wir müssen die uns vom göttlichen Willen zugemessene Stellung im Ordo, das, was ober, was unter, was mit uns ist, erkennen; ein Weg der Versenkung ins Göttliche, damit es Gewalt über uns gewinne; ein Weg der tatkräftigen Nachbildung des Vorbildes, der Nachfolge Christi. In diesen Kerngedanken Bernhards liegen in „individualethischer" Fassung (d. h. hier in einer Fassung, die an den Willen des Einzelnen zur „ordinatio ad unum" appelliert) auch die Kernsätze der Hierarchienlehre beschlossen. Erstens, das Himmlische wird durch die Kontemplation oder geradezu durch die „theologia mystica" erschlossen. Zweitens, der Gegenstand der Kontemplation zeigt uns in der „hierarchia divina" der Dreieinigkeit und der „hierarchia angelica" das Ordnungsprinzip schlechthin auf. Drittens, „coelestia exemplaria sunt terrestrium". Es wäre falsch, so warnt Bernhard, aus der Rangordnung der kirchlichen Hierarchie eine Rangordnung der Personen zu machen, während Gott nur eine Rangordnung der Ämter will. „Ministerium, non dominium!" ruft er[3]. Die Hierarchie, die das Papsttum seit Gregor VII. auf eine andere Weise geltend zu machen versuchte, als ihm Karl der Große und seine Nachfolger zugestanden hatten, diese Hierarchie stellt nach Bernhard eben nicht die jurisdiktionelle Ordnung der Kanonisten, sondern das spirituelle Reich des corpus mysticum des summus hierarcha Christus dar.

Während Bernhards Hierarchienlehre im wesentlichen auf die Tradition Gregors I. zurückgeht, hebt mit den Viktorinern und zumal seit Thomas von Vercellae eine neue Einflußphase des Pseudodionys[4] und damit der eigentlichen Handbücher der hierarchistischen Spekulation an. Hugo von St. Viktor kommentiert die „Hierarchia coelestis", Thomas alle Werke des Areopagiten, und die Kommentare des letzteren werden

[1] PL 182, col. 727 ff.
[2] Der Nachwirkung Bernhards ist besonders Rivière, Le problème de l'église et de l'État au temps de Philipp le Bel, nachgegangen. Gemäßigter, aber im gleichen Sinne wie die übrigen Legisten ruft Jean Faure Bernhard zu Hilfe; vgl. Hist. litt. de France 35 (1921), S. 574. — In unseren Fsp.n wird Bernhard besonders vom Pseudothomas und vom anonymen „Liber de inform. princ." weitläufig zitiert.
[3] Vgl. zum Folgenden Dempf, Sacrum Imperium, S. 223 ff. Die große Formel der „Antihierokraten" in der Folgezeit ist das angeführte Wort Bernhards; vgl. z. B. zu Ockham: Dempf, a. a. O. S. 525, zu Joh. von Paris: Ch. H. McIlwain, The Growth of the Political Thought in the West, New York 1932, S. 262.
[4] Über die neue (2.) Einflußphase des Pseudodionys und die wichtigsten Kommentare s. Überweg-Geyer, S. 271 f., 383 usw. — Eine gregorianische und pseudodionysische Hierarchienlehre unterscheide ich mit B. Vallentin, Der Engelstaat, S. 46 ff.

ihrerseits Alexander von Hales, den Lehrer Bonaventuras, und den Pariser Augustinismus des 13. Jahrhunderts überhaupt nachhaltig beeinflussen, Wilhelm von Auvergne wohl nicht ausgeschlossen. Etwas Grundsätzliches! Knüpft die Kosmologie der Zeit gern an die Betrachtung des Hexaëmerons, an das Paradigma der Urnatur und -zeit an, so die Hierarchienlehre „eschatologisch" an die Betrachtung der jenseitigen Welt. Das besagt aber im einen wie im andern Falle nicht, daß man den Sinn des Lebens aus dem Leben in eine ferne Transzendenz verlegt hätte. Vielmehr erscheint dem Kosmologen und Hierarchisten die Wirklichkeit „wertgesättigt" zu sein, weil sich darin, freilich unvollkommen, die Urordnung neu, die Jenseitsordnung schon vollzieht. Die Kosmologen gehen dabei von dem Gedanken aus, daß die außermenschliche Schöpfung die „ewige Eintracht" (Gilbert von Tournai) der Einzelwesen im ganzen so offenbart, wie Gott sie ihr einpflanzte; die Hierarchisten setzen den Heilsprozeß mitten in das geschichtliche Werden. Es entspricht der neuplatonischen Emanationslehre und ihres Interpreten Maximus Confessor (s. Gilbert von Tournai), wenn das Leben als Erfaßtwerden und Erfaßtsein von dem in alle Welt stufenweise eindringenden Göttlichen gedacht wird, und dem Kosmologen Bernhard Silvester ist der heilige Geist die Weltseele[1]. Selbst der speziellen Theorie vom Engelsstaat fehlen also alle Wesensmerkmale der neuzeitlichen Utopie[2], vor allem ihre Souveränität über die gegenwärtige Zeit und den gegenwärtigen Raum. Darüber hinaus wird uns jetzt dreierlei verständlich. 1) Die Erkenntnis der Ordnung kann für den mittelalterlichen Theoretiker nicht die bloße Frucht menschlichen Bemühens sein: Gott wirkt mit und stellt sich selbst dar. 2) Weil sich den Theoretikern Transzendenz und Immanenz nicht ausschließen, schließen sie methodisch nicht nur von den caelestia auf die terrestria, sondern auch umgekehrt. 3) Bei der Parallelität der hierarchistischen und kosmologischen Bewegung, ja ihrer Verquickung konnte der Bernhardinische Amtsbegriff leicht dahin modifiziert werden, daß zwar das Amt die Person nicht zum „possessor iuris" macht (das hatte Bernhard stark abgelehnt)[3], daß es aber der Person um ihrer natürlichen Vorzüge, um ihrer individuellen Begabung willen zuteil werde. In der Tat ist diese bedeutsame begriffsgeschichtliche Entwicklung schon innerhalb der Hierarchienlehre angebahnt worden, ehe ihr Vollender Bonaventura mit dem wissenschaftlichen Rüstzeug seiner Zeit den gewandelten Auffassungen voll Rechnung trug. Die Wandlung zur Individualethik, die das 13. Jahrhundert kennzeichnet, mochte dem „Zeitbewußtsein" das meiste, antiken Einflüssen viel verdanken — sie lief

[1] Vgl. Überweg-Geyer, S. 236 ff.

[2] Die Utopien des Thomas Morus und Thomas Campanella sind etwas durchaus Neuzeitliches. Utopien waren dem Mittelalter „fremd geblieben", sagt F. Wolters, Theoretische Begründung des Absolutismus, S. 205, „weil die Durchdringung jedes gesetzmäßigen Zustandes mit der essentiellen Gerechtigkeit Gottes ein vorstellbares Besseres nicht erlaubte" usw.

[3] Vgl. Dempf, Sacrum Imperium, S. 225.

aber auch der religiösen Umwälzung nicht entgegen. Charakteristisch genug sind es im 13. Jahrhundert Franziskaner, unter unseren Fürstenspiegelautoren Gilbert von Tournai, die der Hierarchienlehre ihr neues Gepräge geben. Uns hält hier einstweilen das Frühstadium der Wandlung fest.

Gott selbst, der „summus hierarcha", schafft durch uns die Hierarchie, d. h. definitionsgemäß die Stufenordnung „aller heiligen und vernünftigen Dinge"[1], indem er sich uns mitteilt. Nicht umsonst spielt darum die Sakramentenlehre in Hugos von St. Viktor „sozial-ethischem Symbolismus" (Dempf) die entscheidende Rolle[2]. Hugo ist es, der festlegt: Die kirchliche Hierarchie wirkt nach der Leib-Seele-Analogie in zwei Ordnungen, durch zwei Völker das eine Ganze in Gott. Im Zuge jener innerkirchlichen Reaktion gegen die Hierokratie, von der wir schon sprachen, liegt in der Tat eine allmähliche Ersetzung des Dualismus der Werte durch den Dualismus der Mittel, was das Verhältnis von regnum und sacerdotium betrifft. Alle Stände sind der Hierarchie eingeordnet, aber jeder Stand hat seine Teilaufgabe, ja seine besondere Begnadung, sein besonderes Charisma, und darum kommt nach Hugo auch dem Krönungssakrament in der Hierarchiewerdung eine Bedeutung zu[3]. Wilhelm von Auvergne später, Bischof von Paris und Berater Ludwigs des Heiligen, exemplifiziert den „Engelstaat" nicht für die Kirche schlechthin, sondern für Frankreich[4]. Nicht als ob Wilhelm den Universalismus aufgegeben hätte, der dem hierarchischen Gedanken wesentlich eignet — für ihn wie für Gilbert von Tournai gibt es nur eine „res publica in hierarchia". Aber Wilhelms hierarchistischen Ständen ist ein spezifisch politischer Aufgabenbereich im Rahmen ihrer allgemeinen Heilsfunktion zugewiesen, sie sind Stände der „hierarchia ecclesiastica" und zugleich französische Stände. Aufrechterhaltung der ontologischen Bezogenheit der Stände auf die universale Ordnung und Anerkennung des Eigenbereiches ihrer Wirksamkeit — so hatte freilich schon Johann von Salisbury die Frage nach dem Ordnungsverhältnis zwischen Hierarchie und nationalen Staaten gelöst. Ja, Johann hatte allen „Gemeinwesen" eine klar bestimmte Eigenwirklichkeit geliehen: Jedes „Gemeinwesen" erfüllt das Gesetz der Hierarchie, wenn auch nicht mit autarkischer Freiheit, so doch in einer Einheit von kleinerem Maßstabe. Die Staaten und Sozialgruppen sind nach Johann in der Weise heilsfunktionell Unter-Einheiten der Hierarchie, daß die Landeshierarchie das universale

[1] Bonaventuras Definition: „Hierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, debitum in subditos obtinens principatum." Vgl. Vallentin, Engelgelsstaat, S. 53.

[2] s. Dempf, Ethik des Mittelalters, S. 72 ff., wo Hugos Grundauffassung treffend gekennzeichnet wird: „So vielfältig der Mensch ist, so vielfach muß er auch sittlich vollkommen werden."

[3] De Sacramentis II, 2 ff., bes. Kap. 4: PL 176, col. 416 ff.

[4] Wilhelm v. Auvergne gilt die Studie B. Vallentins, die ich im Folgenden benutze.

Prinzip vertritt. Wilhelm von Auvergne spricht jedoch nicht nur von den Wirkungsbereich-Einheiten der „kleineren" Gemeinwesen, sondern von den Sonderaufgaben, welche die Individualität des „kleineren Gemeinwesens", im Spezialfall der französische Staat den Ständen auferlegt. Noch weiter! Lebendiger als je treten ins Bewußtsein des 12. und 13. Jahrhunderts die Sätze der Paulinischen Lehre vom corpus Christi mysticum: „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist; und es sind mancherlei Ämter, aber es ist ein Herr; und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirket alles in allem; in einem Jeglichen erzeigen sich die Gaben des Geistes zum gemeinen Nutz"[1]. Gilbert von Tournai, ein Mann des Pariser Bonaventurakreises, nennt die Vielfalt in der Einheit und die Harmonie der Eigenheiten im Ganzen das Schönheitsgesetz der Hierarchie und denkt dabei ganz offenbar an die Eigenart des Einzelmenschen. Hier und mit tieferer spekulativer Begründung bei Bonaventura vollendet sich die Entwicklung: Die Hierarchie gibt dem Einzelnen nicht nur eine ständische Aufgabe innerhalb des gesamten Ordos, nicht nur eine ständische Aufgabe innerhalb einer kleineren Ordnungseinheit, sie gibt ihm die persönliche Aufgabe der Selbstverwirklichung.

Für die politische Ethik und die Fürstenlehre könnte man das Gesagte entsprechend den drei Prinzipien des hierarchischen Gedankens dahin erläutern: 1) die Kontemplation, gerade die „mystische" Auslegung der heiligen Schrift ist ein Weg zur politischen Erkenntnis. Johann von Limoges und Gilbert von Tournai geben in unseren Fürstenspiegeln Beispiele und Anleitung, wie man durch Kontemplation und Schriftauslegung die „via regia" finden kann; nach dem Letzteren ist der heilige Ludwig selbst ein Vorbild „beschaulichen" Lebens. 2) In der göttlichen Dreieinigkeit und der Triasordnung der Engel besitzen wir das Muster diesseitiger Ordnung. Wir haben schon gesehen, daß die hierarchistische Ständelehre universalistisch ist (sie ordnet darum in ihren Stände-Schemata die Könige oft dem Kaiser als dem höchsten „Laienstand" oder dem Papste unter) und daß sie in Überwindung des Dualismus der Werte zwei „Völker": Klerus und Laien unterscheidet. Als ihr drittes Kennzeichen erscheint uns nun die Dreigliederung der Stände nach der „hierarchia coelestis": oratores, defensores, laboratores[2]. Weil

[1] 1. Kor. 12, 4ff.; vgl. dazu Eph. 1, 22f.; 4, 10ff.; Röm. 12, 4ff. Zur Geschichte dieser Stellen in der Sozialethik vgl. Dempf, Sacrum Imperium, S. 71 ff. (bes. Treffendes zur Paulinen-Exegese des Yorker Anonymus, dieses „souveränen Pauluskenners" S. 199ff.) und die Ethik des Mittelalters, wo S. 87ff. (ebenso wie in Sacrum Imperium S. 359 ff.) Bonaventuras Stellung zum ersten Mal klar erkannt ist. Vgl. ferner Gierke, Genossenschaftsrecht 3, S. 109 ff.; Troeltsch, Soziallehren, S. 58ff.

[2] Für unsere Fsp. vgl. bes. Juan Manuel; der norwegische Ksp. vierteilt: Kaufleute, König und Hof, Geistliche, Bauern und Handwerker. — Ältere mittelalterliche Beispiele für die Dreiteilung der Stände (Lehr-Wehr-Nähr-Stand) bei H. Kissling, Die Ethik Frauenlobs, Halle 1926, S. 55. Frauenlob selbst unterscheidet bûman, rittaer und pfaffen. Vgl. ferner Troeltsch, Soziallehren, S. 522. Troeltsch vermutet mit Recht den letztlich *platonischen* Ursprung der Dreigliederung. Wie sich der Gedanke der „Politeia" allerdings im Abendland überliefert hat, ist schwer zu sagen: Wer ist der literarische Mittelsmann? Pseudodionys-Tradition? Wohl erst mit der Aristoteles-Rezeption werden die anderen Vorlagen der Antike bekannt; die Kommentatoren der „Siete Partidas" in den „Codigos españoles", 2 (Madrid 1848), weisen zu part. II, tit. 21, auf Hippodamus hin. — Der glossierte Text des „Speculum regum" des Gottfried von Viterbo (ed. Waitz, SS 22, S. 31) führt die Dreiteilung der „Presbyteri, nobilistae et rustici" auf die genealogische Dreiteilung Semiten, Japhetiten, Hamiten zurück. Diese Begründung finde ich sonst nirgends. Alttestamentl. Vorstellungen mögen immerhin mitgewirkt haben.

Kaiser und Könige in der Welt Gott „abbilden", d. h. also den Begründer und Erhalter der Ordnung, liegt ihr Amt und ihr Stand gerade darin, daß sie die hierarchische Dreierordnung der Stände in lebendigem und einträchtigem Zusammenwirken, die „tranquillitas ordinis", kurz die augustinische „pax" erhalten. Der König muß als Wahrer des Ordo den ständischen Aufbau, die Funktion der Einzelnen im Ganzen genau kennen, um dem sozialen Ausgleich dienen und die Lebenskraft der Glieder und des ganzen „Körpers" sichern zu können. So widmet denn Johann von Salisbury den Ständen besondere Aufmerksamkeit, schildert Girald von Wales die Funktion der wichtigsten Stände durch die etymologische Auslegung ihrer „Namen" und schreibt Juan Manuel im 14. Jahrhundert einen typisch mittelalterlichen Fürstenspiegel: „El Libro de los estados ó Libro del infante", dessen erstes Buch dem ordo laicorum, den defensores und laboratores (vom Kaiser zum Bauern), dessen zweites den Klerikern gehört. Der politisch-ethische Grundgedanke der Hierarchienlehre schließlich läßt sich so fassen: Mit der wachsenden Gottesebenbildlichkeit des Herrschers wächst die Anähnelung (configuratio) der diesseitigen Hierarchie an die himmlische. Herrscher und Volk verbinden sich in spiritueller Liebe, in einem gegenseitigen „affectus mysticus", wie Gilbert sagt.

Bei einem Ausblick auf die Entwicklung der Prinzipien der Hierarchienlehre seit der Mitte des 13. Jahrhunderts bemerken wir außer einer Weiterentwicklung im Sinne Bonaventuras starke Gegenstöße: 1) Kontemplation und vor allem die „mystica expositio" der hl. Schrift verlieren als politische Erkenntnismittel langsam an Geltung. „Mystica est expositio", wirft der nüchterne Johann von Paris einem Gegner vor, „mystica autem theologia non est argumentativa". Gerade die allegorischen Auslegungen der Genesis (Sonne-Mondlehre) und der berühmten Lukasstelle, auf die sich die Zweischwerter-Theorie beruft, begegnen besonders früh der Skepsis[1]. 2) Nicht nur gibt es neben der hierarchistischen Ständelehre die nationale des norwegischen Königsspiegels, in der übrigens die Stellung des Königs als Wahrers der Ständeordnung ebenfalls stark betont wird. Sobald der universalistische Gedanke durch die praktische Politik unterminiert ist, ist auch die Hierarchienlehre angegriffen. Im 14. Jahrhundert gerade einen Spanier als Verfechter

[1] Zu Johann v. Paris vgl. Rivière, Le problème de l'église et de l'État, S. 71; zur Ablehnung des Sonne-Mondvergleiches in der „Quaestio in utramque partem", s. Dempf, Sacrum Imperium, S. 412.

des alten Universalismus kennen zu lernen, nimmt nicht wunder. Juan Manuel, der die Hierarchienlehre nur gewaltsam mit dem Nationalstaatsgedanken zusammenzwingt, wendet sich wohl an die französische Adresse, wenn er höhnt: Es gibt gewisse Könige, die sich dem Kaiser nicht unterordnen, weil sie sich ihm nicht untergeordnet glauben; als ob es auf ihre subjektive Meinung ankäme. Im übrigen vermag sich die hierarchistische Ständetheorie nur in einer auf den nationalen Staat zugeschnittenen Form und nach neuer Sinngebung zu erhalten und bis in die lutherische Ethik hinein zu retten[1]. 3) Der sozial-ethische Sinn der rex imago Dei-Lehre wird im 14. Jahrhundert kaum noch verstanden.

Alles in allem verleiht die Hierarchienlehre also gerade der politischen Ethik unserer ersten Fürstenspiegelperiode eine Signatur. Anders als die Hierokratie, steht sie 1150—1260 in ihrem Prinzip, dem Exemplarismus, unangefochten da. Sie begegnet innerhalb dieses Zeitraumes weniger Säkularisationstheorien als Säkularisationserscheinungen. Freilich ist der frühmittelalterlichen Geschichtstheologie die Auffassung gemein, daß sich der Vollendung der Hierarchie die Anhängerschaft des „princeps mortis" und der freien Entfaltung des Gottesreiches ein „genus persecutorum" entgegenstellt. Die Hierarchiewerdung darum als „ein *geschichtliches* Ziel" anzusehen, fiel den Ethikern und gerade den Vertretern der Hierarchienlehre als einer extremen politischen Heilslehre ja auch nach Joachim von Fiore nicht so schnell ein[2]; ihnen bleibt Hierarchie ein *heilsgeschichtlicher* Begriff. Allein ein dunkles Bewußtsein, eine Krisis der Verwirklichung des hierarchischen Gedankens zu erleben, eben soweit er geschichtlich sich manifestiert, fehlt Männern wie Johann von Salisbury und Girald von Wales keineswegs. Man spricht zwar mit der hergebrachten geschichtstheologischen Typologie von den „Tyrannen" der Zeit, hält diese Typologie auch offenbar zur Kennzeichnung der Lage für durchaus hinreichend, empfindet aber die zeitsymptomatische Bedeutung der neuen Tyrannis recht wohl. Nicht umsonst fällt die erste Tyrannenmordlehre des Mittelalters, die des Policraticus, in ein Zeit, da das Bewußtsein für die umwälzende Kraft der „tyrannis normannica"

[1] Vgl. J. Wyclif, Tractatus de officio regis, ed. Pollard, London 1887, S. 58 ff. über die drei Hierarchien des Reiches auf Grund seines „trinitarischen Exemplarismus"; W. unterscheidet 1. sacerdotes vel oratores, 2. domini — defensores, 3. plebei — laboratores. Ein Zeugnis aus lutherischer Zeit von dem Theologen Gerhard zitiert Troeltsch, Soziallehren, S. 522, Anm. 238: „status sive ordines in *ecclesia* adeo instituti numerantur tres, videlicet ecclesiasticus, politicus et oeconomicus, quos etiam *hierarchias* appellare consueverunt. Oeconomicus ordo inservit generis humani multiplicationi, politicus eiusdem defensioni, ecclesiasticus ad salutem aeternam promotioni" etc. Staatskirchliche Vorstellungen und Vorstellungen, nach denen „Kirche u. christliche Gesellschaft" (Troeltsch) zusammenfallen, mögen diese späte hierarchistische Ständetheorie am ehesten tragen.

[2] W. Kamlah, Apolypse u. Geschichtstheologie, S. 117: „Joachim hat als erster der Zukunftsgespanntheit christlichen Glaubens ein *geschichtliches* Ziel gegeben, . . er hat die Säkularisation der eschatologischen Hoffnung zum „epochalen Bewußtsein" der Renaissance und der Neuzeit eingeleitet".

erwacht[1]. Johanns Lehre vom Tyrannenmord, zwar ganz und gar nicht die Quintessenz seines Systems, sondern eher eine Glosse[2], birgt einen verdächtigen Zwiespalt: statt wie bisher zur „Geduld in der Prüfung" wird zur gewaltsamen Abwehr der Gegner der Hierarchie geraten; aber der „gerechte Tyrannenmord" soll insofern ein Eingreifen der göttlichen aequitas in die Geschichte darstellen, als sich Gott der Mörderhand nur bediene; in dem „finis cruentus tyrannorum" erfülle sich, gleich wie er zustande kommt, ganz gesetzmäßig eine historische Gerechtigkeit. Wirklich, die Geschichtstheologie des frühen Mittelalters wird auch gerade von den Männern gefährdet, die als die ersten die natürlichen Faktoren des geschichtlichen Geschehens besser erkennen und auf eine antike Weise das „historia docet" in der Geschichtsschreibung betonen[3]. Johann von Salisbury und Girald von Wales sind Menschen zweier Zeitalter, der erste, möchte man sagen, in den Konsequenzen seiner Lehre, der zweite als Persönlichkeit. Johann verbindet, ohne die Begriffsspannung zu fühlen, die politische Heilslehre mit der Kosmologie, die Lehre vom Heilsorganismus mit der Lehre von den natürlichen Organismen der Staaten, den ausgeprägten Gottesgnadentum-Gedanken mit der Vorstellung vom rex als „caput corporis reipublicae". Auf der einen Seite eine Hierarchienlehre mit ausgesprochen hierokratischen Zügen (Tyrannenmord, rex minister sacerdotii usw.); auf der anderen Seite Ansätze zum „Naturalismus"!

3. Ständische Umschichtung und neue ständische Ideale

Man findet oft die Auffassung, dem hochmittelalterlichen Universalismus in sacerdotium und imperium habe die übervölkische feudale Gliederung der abendländischen Gesellschaft entsprochen[4], und darin liegt gewiß viel Wahres. Allein nicht immer stand der Feudalismus der Entstehung der Nationalstaaten gleich hindernd im Wege, und nicht not-

[1] Daß das normannische Staatsdenken umwälzend war, zeigt A. Brackmann, Wandel der Staatsauffassung im Zeitalter Kaiser Friedrichs I. Daß sie als umwälzend schon damals empfunden wurde, zeigen die Charakteristiken, die Girald Herrschern der „stirps normannica" in England gibt. Von Richard I. sagt er, daß er weniger Gottes Hilfe als „brachio suo viribusque suis solis" vertraute, und über Wilhelm Rufus soll sich ein irischer Fürst ähnlich geäußert haben: „Iste de humana tantum confidit potentia, non divina." S. De instruct. princ. III, 25 (ed. Warner, S. 290 f.).

[2] In dieser Auffassung über die Stellung der Tyrannenmordlehre im System Johanns gehe ich mit Jacob und McIlwain (s. Literat. im Fsp.-Verz. Nr. 1) zusammen. In Johann ausschließlich den „Hierokraten" zu sehen (so noch Kern, Gottesgnadentum, Anm. 444 auf S. 431: „Gregorianischer Radikalismus"), muß man sich abgewöhnen.

[3] Der Aufsatz von Spoerl in seinem Buch „Grundformen der hochmittelalterlichen Geschichtsanschauung", der Johann unter dem Titel „Humanismus" und „Naturalismus" behandelt, trägt hoffentlich dazu bei, das schiefe Bild von Johann aus der Welt zu schaffen, das ihn als den typischen Hierokraten zeichnet. Denn Spoerl betrachtet in Johanns Lehre gerade das Neue und will die alte Geschichtstheologie kaum darin finden (S. 93 ff.).

[4] Dempf, Sacrum Imperium, z. B. S. 228 spricht wohl nicht ganz falsch von „feudaler Reichskirche", „feudaler Reichsmystik".

wendig führte er in das deutsche Verhängnis der Aufspaltung und Auflösung hinein[1]. In der Hand eines Philipp August war das Lehnrecht vielleicht sogar das mächtigste Instrument der nationalen Konzentration. Mit diesem Ausblick gehen wir an die Frage: Welche Stände waren die Träger der politisch-ethischen Ideen in unserem Zeitraum und in welcher Weise haben Standesgeist und Standesethik diese Ideen mitgeformt?

Eine Gegenüberstellung des Alten und Neuen zeige zunächst die allgemeine Entwicklungstendenz auf! Das Verhältnis der hochmittelalterlichen Kirche zur Ständeordnung ist ziemlich einfach zu bestimmen. Einerseits erkennt sie ganz „unreformerisch" die historische Ungleichheit der Menschen nach ihrem geistigen, körperlichen und materiellen Vermögen, sowie die Ungleichheit der Geburt als gottgegebene Tatsachen an und nimmt infolgedessen auch zur „Sklavenfrage" einen konservativen Standpunkt ein. Der soziale Ausgleich wird der evangelisch gebotenen Nächstenliebe anheimgegeben. Insbesondere vom Fürsten wird das verlangt, was Troeltsch mit einem verwirrenden Ausdruck „Liebespatriarchalismus"[2] nennt: Die Sorge für Arme, Unterdrückte, Witwen und Waisen. Unsere Fürstenspiegel greifen nach wie vor die Formeln auf, die der Pseudocyprian in der 9. abusio für dieses Ideal gefunden hat[3]. Andererseits betont die Kirche die Gleichheit der Menschen nach ihrer übernatürlichen Berufung und hebt von diesem und organologischen Gesichtspunkten her den Gemeinschaftswert jeder Arbeit hervor. Daraus ergibt sich ein Doppeltes. Einmal wird das christliche Persönlichkeitsideal als ganz und gar überständisch aufgefaßt: Gilbert von Tournai wehrt sich energisch gegen den Vorwurf, er wende sich mit seinen asketischen Forderungen an die falsche Adresse und er solle derlei Mönchen, nicht Königen predigen. Zweitens erblickt man in der Ständeordnung vorwiegend eine „Arbeitsordnung" der Hierarchie und teilt deshalb dem Stand der defensores in den Kreuzzügen Aufgaben der ganzen „Christenheit" zu.

Die gekennzeichnete, mehr oder minder „hierarchistisch" gefaßte Ständelehre hat sich nun mit bedeutsamen Wandlungen auseinanderzusetzen, die sich weder räumlich-zeitlich noch der Art nach auf einer Ebene vollziehen. Unsere summarische Übersicht braucht den Sonder- und Ausnahmeerscheinungen nicht gerecht zu werden. Sie kann sich nur an das Allgemeine halten: 1. Neben die alte Einteilung nach Geburtsständen (Freie, Halbfreie, Sklaven oder ähnlich) mit ihren ver-

[1] Vor H. Mitteis' Buch „Lehnrecht und Staatsgewalt", Weimar 1933, wird die landläufige Auffassung des mittelalterlichen Feudalismus endgültig einem Verständnis seiner dialektischen Möglichkeiten Platz machen müssen.

[2] E. Troeltsch, Die Soziallehren ..., S. 67 f., S. 296 f. u. oft. Der Terminus „Patriarchalismus" ist für das Mittelalter kaum verwertbar.

[3] Pseudocyprian, ed. S. Hellmann, S. 51. Zitiert unter vielen vom Pseudothomas, De erudit. princ. II, 13 (Opera Thomae ed. Parm. 16, S. 414a). Gegen die Schüler Bernheims, die für die Formeln der Fsp. überall das augustinische Vorbild suchen, hat Buschmann, Das Herrscheramt nach der Lehre der mittelalterlichen Fsp., den biblischen Ursprung der meisten diesbezüglichen Formeln bewiesen.

schiedenen Abstufungen tritt mit immer größerer Gleichberechtigung eine solche nach Berufsständen, ja, der Begriff „Stand" dehnt sich gelegentlich so weit, daß „Stand" alle historischen Bedingungen einer Existenz einschließt[1]. Es ist die Entwicklung des ritterlichen Berufsstandes, die Entstehung des Ministerialwesens, des Beamtentums, die man hier vor allem beachten muß. 2. Die universalen Aufgaben der Stände in Hierarchie und Imperium, wie sie sich die graue Theorie ausgedacht hatte, verlieren an Bedeutung. Mit jener Säkularisierung des Kreuzzugsgedankens, die das 13. Jahrhundert so kennzeichnet und nicht zuletzt in kurialistischen Kreisen erwächst, wird aus dem Defensorenstand der streitenden Kirche der Wehrstand der nationalen Staaten. Es beginnt die Hinordnung der Stände auf den Staat, es entsteht das Jahrhunderteprogramm des „nationalen Feudalismus", es wird versucht, die übervölkischen Bindungen der „Feudalherren" abzulösen und den Grundsatz durchzusetzen: „Li rois ne doit tenir de nuil. Duc, conte, visconte, baron puent tenir li un des autres et devenir home, sauf la dignité le roi, contre qui homage ne vaut riens"[2]. 3. Wenn es noch so geistlich, noch so mönchisch gedacht wurde, das Persönlichkeitsideal der kirchlichen Ethiker war grundsätzlich überständisch, sagten wir. In den höfischen Kreisen entsteht dagegen ein bewußt und betont ständisches Persönlichkeitsideal. Nach dem Verfasser des norwegischen Königsspiegels soll die höfische Sitte durch das Beispiel der „Oberen" Tugend des ganzen Volkes werden. Aber diese Forderung birgt insgeheim doch den Führungs- und Geltungsanspruch einer Schicht und Kaste in Fragen der Sitte. Im allgemeinen findet die Überheblichkeit gegenüber Bauerntum, gegenüber der „dörperheit", das Bewußtsein der eigenen Höherwertigkeit, der Spott über alle Nachahmungsversuche des ritterlichen Lebensstils offenen Ausdruck in den höfischen Dichtungen[3]. Nicht umsonst wird „miles" etymologisch mit der „Auswahl aus tausenden" in Beziehung gebracht[4], und treffend sprechen die Spanier von einem „orden de caballeria". Für unseren Zusammenhang ist nun entscheidend, daß die neue ständische Ethik die politische zu überwachsen droht, daß die ständischen Gesetze in der Politik eine Rolle spielen, daß wir Erscheinungen begegnen wie dem Duellplan des aragonesischen Königs im Streit mit den Anjons um Neapel und Sizilien[5], daß die Krönung selbst von dem

[1] Vgl. Analyse v. Juan Manuel. Charakteristisch für den Wandel sind die „Siete Partidas": part. IV, tit. 23, wo die alten u. neuen Gesichtspunkte der Einteilung der Stände vermengt sind und die Schwierigkeit juristisch genauer Unterscheidung bemerkt wird. Große Wichtigkeit mißt der ständischen Umschichtung bei: A. Meister, Verfassung, Recht, Wirtschaft vom Ende der Karolinger bis zum Interregnum in: Gebhardts Handbuch d. dtsch. Gesch., 6. Aufl., Stuttgart-Berlin 1922, S. 505 ff.

[2] Vgl. Mitteis, Lehnrecht und Staatsgewalt, S. 323 mit Anm. 182.

[3] Gegen die Überheblichkeit der Ritter und den falschen Begriff der „rusticitas" wendet sich bes. Pseudothomas I, 4 (ed. Parm. 16, S. 395a f.).

[4] Vgl. Siete Partidas, part. II, tit. 21, ley 2.

[5] Vgl. A. Ballesteros y Bereta, Historia de España, 3, S. 191.

Eintritt in den „orden de caballeria", von der Ritterweihe abhängig gemacht wird.

Die Zeitgenossen sind sich der Spannung zwischen der neuen und alten Ethik recht wohl bewußt geworden. Schließlich verschaffte ja den Hierarchisten nicht die Entwicklung des Defensorenstandes als solche Unbehagen, sondern die Lebensform der Weltklugheit, die sie mit sich führte. Johann von Salisbury und Girald von Wales setzen die „duo genera vivendi", zwischen denen der Mensch zu wählen habe, einander entgegen als „curia" und „philosophia": gedankenlose, oberflächliche Geschäftigkeit und Kontemplation. Könige zu nennen, die das höfisch-ritterliche Ideal der Zeit verkörperten, fällt nicht schwer: Der deutsche König Philipp, Richard Löwenherz, Jaime I. von Aragon, Haakon Haakonsson. Nur wenigen indessen ist es gelungen, dem religiösen Ideal ebenso wie dem ritterlichen gerecht zu werden: Ferdinand III. von Kastilien und noch mehr Ludwig dem Heiligen von Frankreich.

Das neue Wissenschaftsideal und die juristischen Staatsvorstellungen rufen nicht minder große Spannungen hervor als die höfische Ethik. Drei Stände waren es ja vornehmlich, denen in unserem Zeitraum die praktische Fürstenerziehung zufiel und die einander in ihrem Einfluß auf die politisch-ethische Bildung abwechselten: Ritter, Gelehrte und mehr oder minder juristisch geschulte Beamte. Fast ein Wandel der Generationen: Was um 1200 in Frankreich der höfische Roman gilt, das gilt dort von 1250—80 der wissenschaftliche Traktat, das gilt unter Philipp dem Schönen die juristische Broschüre. In diesem nun kurz zu prüfenden Wandel liegt beinahe eine Dialektik des politischen Denkens überhaupt. Es ist schon von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß seit der Mitte des 12. Jahrhundert in einem anderen Sinne und Maße als zuvor insofern „führende Schichten" entstehen, als sie die politische Urteilsfähigkeit für sich allein beanspruchen und wirklich die Meinungsbildung überlegen in die Hand bekommen[1], daß man vollends seit der Aristoteles-Rezeption in politischen Dingen Laien und Fachleute unterscheidet und sich einander als unzuständig verschreit, der Philosoph den Juristen, der Jurist den Philosophen.

Wenden wir uns nach dem allgemeinen Überblick über die ständische Umschichtung zunächst der höfischen Ethik, dann der Entstehung der wissenschaftlichen Politik und drittens kurz dem juristischen Staatsdenken zu!

Die höfische Ethik läßt als solche mancherlei politisch-ethischen Theorien Raum. Sie setzt zwar die feudale Gesellschaftsgliederung und ein „lehnsherrschaftliches" Königtum voraus, aber sie stellt keine eigentlich

[1] Vgl. Dempf, Sacrum Imperium, S. 57 u. 403 f. — Aegidius bekämpft die politisierenden Juristen, Philipp von Leyden den naturphilosophischen Staatstheoretiker.

politischen Forderungen auf[1]. Bezeichnenderweise fanden ihre ethischen Gesetze in Breiten verschiedenster politischer Struktur die gleiche Anerkennung. Die französische Hegemonie in höfischen Fragen wirkte sich international aus, ohne mit den nationalen Konzeptionen zusammenzustoßen, und das französische Vorbild galt im Norwegen Haakon Haakonssons ebenso, wie es das kastilische Cid-Ideal in das spätere spanische caballero-Ideal wandeln half. Der Alexander des höfischen Romans ist kein Staatsmann, ja noch nicht einmal ein Feldherr, sondern zumeist ein nach dem höfischen Kodex lebender Held, der Abenteuer an Abenteuer reiht, und gleichwohl ist es neben dem nüchternen Alexander des „Secretum Secretorum" dieser Alexander des Romans, der die Herzen begeistert und den die Fürstenspiegelautoren noch des 14. Jahrhunderts, wie z. B. Johann Caligator und Philipp von Leyden, als Muster fürstlicher Vollkommenheit hinstellen. Auf das Karlsideal in Frankreich trifft lange dasselbe zu. Ehe es in den Dienst der französischen Ausdehnungspolitik trat — und das geschieht mit vollem Bewußtsein erst unter Philipp August, hat das Karlsideal, anders als in Deutschland, auf französischem Boden den gleichen unpolitischen Charakter, den das Magnus-Ideal Norwegens immer bewahrte[2]. Gerade an dem Beispiel des Karlsideals läßt sich indes die mittelbare Wirkungsart der höfischen Literatur erkennen. Die Karlsepen haben das politische Karlsideal Philipp Augusts in den Geistern vorbereitet und verankert.

Das höfische Ideal des selbstbeherrschten, in sich ausgeglichenen, ehrerfüllten und hochsinnigen, weltgewandten und „wohl gezogenen" Menschen schließt eine hohe Wertung der gesellschaftlichen Formen, aber auch der körperlichen Erziehung ein, wie wir sie in dem von Juan Manuel aufgestellten Programm des Prinzenunterrichts wiederfinden. So ist der Appell der höfischen Fürstenmoral, der König solle in ihrem Sinn ein „Spiegel" der Vollkommenheit sein und im Wetteifer der Besten beispielhaft vorangehen[3], ein umso größerer „zivilisatorischer" Antrieb, als

[1] Deutlich bei Girald von Wales, der, soweit er „höfisch" denkt, zum Politischen garnicht vorstößt. Man vergleiche das Fürstenideal der französischen Epen bei: F. Werner, Königtum u. Lehnswesen im altfranz. Nationalepos, S. 321 ff.

[2] Zum Magnus-Ideal vgl. A. Olrik, Nordisches Geistesleben, S. 77 u. 155.

[3] Die Formeln: Princeps „speculum populi", „exemplum populi", „forma vivendi", „enseñador de vertudes" (Libro de la nobleza), „rex regula" (im Anschluß an Isidor) oder ähnlich werden natürlich vielfach nur im Sinne der Verse Claudians verstanden, welche die sittliche Vorbildlichkeit des Königs verlangen. Im allgemeinen haben sie aber in unserer Zeit den angedeuteten „höfischen" Sinn. Vgl. Sanchos IV. Castigos é documentos, cap. III der Ausg. von Gayangos (Bibl. aut. espan. 51, S. 93a): „El espejo es (el rey) en que todos los otros se catan"; norweg. Ksp. ed. Jónsson, S. 3; Girald, De instr. princ. I, 1 (ed. Warner, S. 9) und I, 16 (S. 54); Libro de la nobleza ed. M. de Manuel Rodriguez, S. 192 f.; Anonymus, Liber de inf. princ. I, 19 ff. (Mirouer, fol. 28 a ff.) mit ausgesprochen höfischem Charakter; Philipp von Leyden, De cura reipublicae, ed. Molhuysen, S. 10 usw. Als „forma vivendi" wird Karl der Große in einer Urkunde Friedrichs I. bezeichnet (vgl. A. Kühne, Das Herrscherideal des Mittelalters und Kaiser Friedrich I., S. 22), und Karl V. von Frankreich nennt seinen Ahnherrn Ludwig den Heiligen ein „speculum

es sich um ein „weltliches", leichter gestaltbares Ideal handelt und „die leibhaftige Norm aller" die Entscheidung über das Sollen im Einzelfall selbst nach den immanenten Gesetzen des Blutes und der Art[1] fällen kann. Ein maßvoller, nicht mißzuverstehender „Immanentismus", der im Zuge der Zeit liegt! Schließlich verdanken wir der höfischen Ethik die lebendige Erhaltung der Treueidee, ohne die sich jede politische Gemeinschaft wenn nicht nach ausschließlich juristischen, so doch nach abstrakten Normen richten muß. Das Hohelied der Treue im „Libro de la nobleza y lealtad" (1250—60) feiert mit erhabener Gewalt die Treue als die welt- und ordnungerhaltende Kraft.

All das ist schon häufiger gesagt worden. Mehr als in anderen Darstellungen soll aber an dieser Stelle ein anderes Wesenszeichen der höfischen Ethik herausgehoben werden. Man muß sich zunächst klarmachen, daß das höfische Ideal ein heldisches Ideal ablöst, ein Ideal von größerer Geltungsmöglichkeit und wohl auch tatsächlich größerer Geltungskraft. Mannentreue steht nicht nur einem kleinen Kreis von Gefolgsleuten an. Im landläufigen höfischen Roman tritt das Handlungsmotiv der Mannentreue neben den Artusritter-Motiven (Frauendienst) stark zurück[2], hat die heldische Tat eine geringere sittliche Notwendigkeit und eine mehr „ästhetisch" werbende Kraft. Die Eintracht der ethischen und „ästhetischen" Forderungen im höfischen Epos erwächst daraus, daß die ästhetische Bildung ihrerseits auf Kosten der Ethik sittlich geheiligt wird, daß Formen des Umgangs, des geselligen Lebens und der Etikette von außen her, heteronomisch eine Sanktion erfahren, die sie in sich selbst nicht bergen, und dadurch in ihrer Bedeutung wesentlich erhöht oder gar überhöht werden. Dargestellt werden mögen die „ästhetischen Tugenden" als Ausfluß und Auswirkung ritterlicher mâze, zuht, staete, êre — in Wirklichkeit sind sie nicht selten die bereits geltenden Standessitten selbst und als solche der Ethisierung bedürftig, wenn sie die tatsächliche Aristokratie mit rechtfertigen wollen, das Recht zum Vorrecht mitbeweisen sollen. Wieweit im Einzelnen in der höfischen Ethik eine Ethisierung der herrschenden Zustände vorliegt, kann man gewiß schwer ausmachen. Ganz ohne eine Ethisierung der feudalen Gesellschaftsformen ist aber der spätmittelalterliche und absolutistische Königskult nicht denkbar. Die höfischen „Riten" und das höfische Zeremoniell, die alle diejenigen, die sich darauf verstehen, aus der Plebs herausheben und zu einer Körperschaft der „Hoffähigen" vereinen, die

nedum regalis prosapiae, sed omnium Gallicorum" (Beleg bei Schramm, Der König von Frankreich, S. 344, Anm. 1); ich vermute übrigens, daß die *Beliebtheit* des Wortes „Spiegel", auch in den Titeln unserer Schriften, dem höfischen Roman zuzuschreiben ist.

[1] Vgl. z. B. Sanchos IV. Castigos é documentos, cap. 90 der Ausg. von Gayangos (Bibl. aut. espan. 51, S. 227b.): „La natura enseña á los homes lo que deben facer. Por ende tu demanda á tu natura lo que debes facer, é asî non errarâs" etc. mit weiteren interessanten Ausführungen.

[2] Vgl. F. Vogt, Das Königs- u. Kaiserideal in der deutschen Dichtung des Mittelalters, S. 10: „Artus ist nur tatenloser Repräsentant der königlichen Würde" usw.

vor allem dem Königtum zu einem dauerhafteren Nimbus verholfen haben, als eine schmeichlerische Staatstheorie jemals konnte — sie sind erst dann nachträglich ethisch sanktioniert worden, als sie bereits aus Berechnungen politischer Zweckmäßigkeit entstanden waren.

Wir meinen nicht die „kleine Anstandslehre" der Fürstenspiegel, ihre Kapitel über „Tischzucht" (Robert v. Blois u. a.) usw., wenn wir von „ästhetischen Tugenden" in der höfischen Ethik sprechen. Um zu wissen, welch einen Geist die Etikette für Jahrhunderte konservierte, während die Folianten der Staatstheoretiker längst verstaubt waren, muß man die ethischen Begründungen lesen, welche die spanischen Autoren für das Zeremoniell und für die Notwendigkeit königlicher Prunkentfaltung finden, der norwegische Anonymus nach französischen Vorbildern für den pluralis maiestatis und für die höfischen Tracht- und Modevorschriften[1]. Über all das wird geschrieben, als ob es sich bei der Innehaltung des höfischen Kodex um die Innehaltung der sittlichen Weltordnung selbst, bei Vergehen gegen ihn um Kriminalverbrechen handele, und die Frage, ob man während der Audienz den Überrock abzulegen habe oder nicht, den Bart französich oder deutsch tragen soll (norwegischer Königsspiegel), wird mit einem Ernst diskutiert, den der moderne Staatsrechtslehrer nur bei Steuerproblemen aufbringt.

Kein Zweifel, der späthöfische Formenkult hat länger fortgewirkt als die höfische Ethik, und zwar durchaus auch in der politischen Sphäre. Die Figur des glatten Hofmannes, des „cortegiano", die im 12. Jahrhundert auftaucht und von Johann von Salisbury und seinen Nachfolgern gehässig verfolgt wird, spielt in der Politik der kommenden Jahrhunderte eine Rolle ohnegleichen, und das Königtum ging nicht selten so in der höfischen Gedankenwelt auf, daß es des Politischen vergaß. Musterbeispiel: die beiden ersten Valois. Philipp VI. und Johann II. der Gute haben gewiß geglaubt, dem Königsideal der Zeit gerecht zu werden, wenn sie genau erfüllten, was der höfische Kodex, oberflächlich verstanden, verlangte: Turniere, Jagden, geselliges Hofleben, „fürstliche" Freigebigkeit, Etikette, Prunk usw.[2]. Man weiß, was das Leben der beiden Valois nach dem höfischen Königsideal Frankreich gekostet hat; die allgemeine Verzweiflungsstimmung nach dem Rausch kommt in der herzbewegenden Klage Raouls de Presles gut zum Ausdruck. Raoul de Presles hat aber auch mit Recht auf das Schuldkonto der falschen Königsauffassung geschoben, was das so unbekümmerte wie gemeinschädliche Hofleben, die Isolierung des Königs in einer Kaste notwendig heraufbeschworen: die sozialen Revolten seiner Tage. Schon

[1] Das spanische Zeremoniell wird ja später vorbildlich. Vgl. das Zeremoniell der Ehrung des Königs in part. II, tit. 13, ley 18 ff.; part. II, tit. 5, ley 5: königliche Prunkentfaltung ist notwendig „por la significança de claridad de nuestro Señor Dios, cuyo lugar (el rey) tiene en tierra" etc.

[2] Die beste Charakteristik dieser Epoche u. Männer bei G. Dodu, Les Valois, Histoire d'une maison royale (1328—1589), Paris 1934.

der Anonymus von 1300 hatte aus ähnlichen Gründen vor der Überschätzung des äußeren Gepränges gewarnt[1].

In der Tat, mochte das einfache Volk Gepränge und Aufwand bestaunen — volkstümlich ist das höfische Ideal, zumal seit es der Oberflächlichkeit überliefert war, nie gewesen. Die Degradierung der staaterhaltenden Stände, vor allem des Bauernstandes, war nicht die letzte Folge der unpolitischen und doch politisch so wirksamen „späthöfischen Kultur". Man muß die Beschreibungen der Artusfeste neben die Schilderungen des grauenhaften Elends der „niederen Schichten" halten. Die Verfasser der „Siete Partidas" wenden sich gegen eine weitverbreitete Auffassung, wenn sie betonen: Die „maiores" stellen noch keineswegs das ganze Volk dar[2]. Daß der König nach einigen Fürstenspiegeln ein „bonus amicus", ein guter „compannero" sein soll, heißt zuweilen nichts anderes, als daß er seine Gunst und Freigebigkeit seinen „Noblen" zuwenden soll[3], und so klagt denn Johann von Limoges über Ratgeber, die „non regem, sed regis gratiam quaerunt" und aus dem König als einer „persona publica" eine Privatperson machen wollen[4].

Während das höfische Gesellschaftsideal das politische Ideal überwuchert, verspricht die sich anbahnende *wissenschaftliche Beschäftigung mit politischen Dingen* ein tieferes Eindringen in das wesentlich Politische, eine Erkenntnis des Politischen als einer besonderen Kategorie, und wirklich zeigt das 13. Jahrhundert außerordentliche Fortschritte in dieser Richtung. An die Seite des Ideals des Hofmannes und des höfischen Königs tritt das *Ideal des Gelehrten und Gelehrtenkönigs*. Es wurde oben schon darauf hingewiesen, daß sich die Forderungen an die wissenschaftliche Bildung des Königs seit der neuen Welle antiken Einflusses, mit dem „Humanismus" des 12. Jahrhunderts ungewöhnlich steigern, und diese Forderungen wachsen in der Folge fortgesetzt, wie ein Vergleich der so verschiedenen pädagogischen Abschnitte im Pseudothomas (hier wird fast ausschließlich von sittlicher Erziehung gesprochen, zum Studium nur allgemein ermahnt), im Königsspiegel (der vor allem

[1] Liber de inf. princ., ed. Mirouer, fol. 7a ff.

[2] Part. II, tit. 10, ley 1: „Cuydan algunos, quel pueblo es llamado la gente menuda, assi como menestrales e labradores; e esto non es ansi . . . Ca todos son menester e non se pueden escusar, porque se han de ayudar unos a otros". Vgl. damit statt vieler Beispiele Sanchos „Castigos é documentos" cap. 11 der ed. Gayangos (S. 113a): „Non cae al rey aviltar su persona é despreciar su estado . . . Non cae al rey de tener los linajes todos por iguales, nin los homes por iguales" etc. Die Redewendung von „standesgemäßer Lebensführung" (vgl. Analyse Don Juan Manuel) entstammt „feudalem Denken".

[3] Ganz deutlich „Libro de la nobleza" ed. M. de Manuel Rodriguez, S. 194 ff., Libro del Infante v. Juan Manuel I, 81 (ed. Gayangos, S. 327b f.).

[4] Morale Somnium Pharaonis, ep. 18 (ed. Fabricius, 1722, S. 492 f.). Schon nach Policraticus IV, 2 (ed. Webb 1, S. 238) ist der princeps „persona publica". Vgl. ebda IV, 1 (S. 235 f.) „princeps potestas publica".

auf praktische Kenntnisse drängt) und im Infantenbuch Don Juan Manuels (der ein genaues Erziehungsprogramm aufstellt) leicht beweist. Um eines hervorzuheben: Immer wieder wird neben dem Sprachstudium ein intensives Geschichtsstudium und vor allem eine genauere Kenntnis der nationalen Geschichte verlangt[1]. Mag man auch nicht immer gleich in antiker Weise die Geschichte als Beispielsammlung für die eigene politische Praxis ansehen und mag man das Exemplarische oft schlecht erfassen — das historische Argument gewinnt ganz allgemein an Bedeutung. Tholomäus von Lucca später, dessen Eigenart man sonst höchstens in der Engherzigkeit seines Kurialismus suchen mag, wird wenigstens das Eine vor seinem Lehrer Thomas auszeichnen, daß er in einem ungewöhnlichen Maße in die politische Theorie eine Untersuchung vergangener, besonders antiker Institutionen auf ihren „überzeitlichen" Wert hineinbezieht und sich selbst das Gegengewicht zu seinem Dogmatismus in demokratischen Tendenzen schafft, auf die ihn seine historischen Lieblingsgegenstände mit hinleiteten. Levolds von Northof Fürstenspiegel schließlich ist eine im Hinblick auf die politische Gegenwart und Zukunft geschriebene Territorialgeschichte. Allein nicht nur den Stoffen historischer Erfahrung wendet man sich zu. Nichts scheint für die Entwicklung bezeichnender als die Abwertung des alten sapientia-Begriffes. Das Wort „sapientia" umfaßte nach früh- und noch hochmittelalterlichem Sprachgebrauch alle Arten religiöser Geistigkeit, es verdolmetschte auch in etwa den damaligen Philosophie-Begriff. Redete man von der notwendigen sapientia des Königs, z. B. in den karolingischen Fürstenspiegeln oder noch im Pseudothomas[2], gedachte man der „salomonischen Weisheit" der biblischen Sprüche und Richterurteile. In unserem Zeitraum wird die Regierungsweisheit, die in religiösen Sentenzen Niederschlag findet, durch die „Salomon und Markolf"-Literatur ironisch und geradezu spöttisch glossiert, als ob derlei Spruchweisheit eitle, billige und vor der nüchternen Realität unnütze Ware sei. Das alte Ideal des „sapiens" und das des „literatus" sind recht sehr verschieden, so verschieden wie „Weisheit" und „Wissen" selbst. Wir tun gut daran, Alfons X. von Kastilien, der wie kein anderer das neue Regentenideal verkörperte, statt den „Weisen" nach einer neueren Gewohnheit den „Gelehrten" zu nennen.

Man darf nicht vergessen, daß ein eigentlicher Gelehrtenstand sich erst vom 12.—13. Jahrhundert aus dem „ordo clericorum" entwickelt. Das Tempo dieser Entwicklung ist umso schneller, je fremder Wissenschaft

[1] Vgl. z. B. Ksp. ed. Jónsson, S. 188 u. 185; Girald I, 11 (ed. Warner, S. 42 f.); Juan Manuel, Libro del Infante I, 67 (Bibl. aut. espan. 51, S. 316b); Aegidius III, 2, 15 (S. 493) usw.

[2] Hier im Pseudothomas und im anonymen „Liber de inf. princ." um 1300, besonders liber III, der ja auf den Pariser Fsp.-Kompendien fußt (vgl. Fsp.-Verzeichnis, Nr. 28), ist die alte Sapientia-Vorstellung noch ganz klar vorhanden. Johann von Limoges unterscheidet „scientia literalis" und „sapientia spiritualis" (vgl. ep. III, ed. Fabricius, 1722, S. 447 f. u. oft). Für Johann v. Salisbury (vgl. besonders IV, 6; ed. 1, S. 250 ff.) und den norwegischen Ksp. (spaeki = sapientia; manvit = Lebensklugheit) sind beide recht wohl vereinbar.

und Seelsorge, Erkenntnis und religiöse Erziehungsarbeit einander werden, je mehr eine Art Gleichgültigkeit gegenüber der Bedeutung und Fruchtbarkeit des Forschungsergebnisses für das religiös-kirchliche Leben wächst, je weniger man die wissenschaftlichen Probleme aus der religiösen Perspektive stellt. Wer sich die Entstehung des Gelehrtentyps veranschaulichen will, betrachte bei einer charakterologischen Auswahlreihe wie der folgenden die Zeitspannungen in den Herzenskonflikten: Der altertumsbegeisterte Polyhistor seines Jahrhunderts, Johann v. Salisbury, der gewiß neue Fragen aufwirft und neue Antworten findet, ja neue geistige Gebiete entdeckt, der aber zugleich streng darauf dringt, daß die Erkenntnis in den Dienst des Glaubens trete und daß der Kirche das Privileg der Bildung und Erziehung erhalten bleibe[1]; der gelehrteneitle, über jeden kleinen wissenschaftlichen Fund glücklich aufgeregte Girald von Wales, der als Literat Ruhm sucht, weil ihm eine grosse kirchliche Laufbahn versagt bleibt; der nur formal, gleichsam nur in seinem Stil neumodisch gebildete Zisterzienser Johann von Limoges, einer der ersten Männer überhaupt, die sein Orden für die Wissenschaft freigibt; der ängstliche Vinzenz, der sein Leben an die Sammlung des Wissensgutes seiner Zeit setzt, um sich am Ende mit der Frage zu quälen, ob er nicht halb wissentlich, halb unwissentlich falschen Göttern gehuldigt, die „scientia" auf Kosten der „sapientia" gefördert habe; der Thomasschüler Aegidius Romanus, dessen Fürstenspiegel in keiner Zeile den klerikalen Verfasser verrät und der mit der Kühle des Intellektuellen von politischen Dingen wie von einer religiös ganz unerheblichen Materie redet; endlich die Naturalisten des Siger-Kreises, die achselzuckend den seltsamen Kompromiß des Nebeneinander von wissenschaftlicher und religiöser Wahrheit eingehen. Was sich hier in den Charakteren spiegelt, ist eine Evolution und Revolution zugleich. Unter den bisherigen Erkenntnismethoden hatte die politische Ethik, mochte sich der Einzelne freudig neuen Gedankengängen öffnen und die Tageswirklichkeit achten, nur eng gezogene Grenzen weiterer Entwicklungsfähigkeit. In den Pariser Fürstenspiegelkompendien sind die Ergebnisse zusammengefaßt, die ohne Traditionsbruch erreicht werden konnten. Andere Methoden des Lebens werden zu neuen Methoden der Erkenntnis in der von einem neuen Menschenschlag getragenen geistigen Revolution, die sich im Hintergrund des Streites der Weltkleriker gegen die Bettelorden und der gelehrten Kontroverse um die Aristotelesinterpretation an der Pariser Universität entscheidet[2].

Da wir über den politischen Aristotelismus noch sprechen werden, sei hier vorweg nur ein Vierfaches herausgehoben: 1. es ist eine antihierokratische Entwicklung, im Verfolg derer sich Wissenschaft und Königtum verbünden. Sie verbünden sich nicht überall gleich. Im Reich bleibt

[1] Vgl. Spoerl, Grundf. hochmittelalt. Geschichtsanschauung, S. 90 f.
[2] H. Michael hat in s. Rezension des „Sacr. Imp." (HZ. 145, 1932, S. 155) Dempf unter berechtigten Vorwürfen den schlechten gemacht, er überschätze diesen Streit; vgl. Dempf, S. 335 ff.

Friedrich II. auf lange der Einzige, der Gelehrte um sich schart. Philipp von Leyden im 14. Jahrhundert führt den politischen Verfall Deutschlands mit auf den Niedergang seiner Wissenschaft und darauf zurück, daß in Deutschland, anders als in England und Frankreich, die Gelehrtenschaft nicht zur politischen Mitarbeiterschaft herangezogen wird[1]. Das französische Königtum hat wirklich, wie im einzelnen noch zu zeigen ist, verstanden, sich Wissenschaftler und Literaten nutzbar zu machen. Philipp August gewinnt hervorragende Propagandisten seiner Ideen, Ludwig IX. gründet eine Art „politischer Akademie", Philipp der Schöne beschäftigt ein ganzes Heer von geistigen Helfern, und als nach der Staatskatastrophe unter den beiden ersten Valois Karl V. einen Wiederaufbau beginnt, sind es wieder Rechtswissenschaft, Geschichtsschreibung, philosophische Staatstheorie und nicht zuletzt die junge Nationalökonomie, die ihm helfen. Ferdinand III. von Kastilien hat, wenn man dem „Libro de la nobleza" Glauben schenken darf, schon ebenso einen Gelehrtenbeirat wie sein Sohn, der Gelehrte unter den Gelehrten.

2. Nicht so sehr in den Dienst des Staates wie in den des Königtums tritt die gelehrte Bildung. Gleichwie die kopernikanischen Ideen der Pariser naturwissenschaftlichen Schule des 14. Jahrhunderts vorläufig untergingen, weil sie keine Öffentlichkeit fanden, so auch eine staatstheoretische Idee wie die damals so tief durchdachte Idee der „Volkssouveränität", weil es, von interessanten Ausnahmen abgesehen (man denkt an die Kaiserwahl von 1328 durch das römische Volk, über die freilich die gelehrten Meinungen auseinandergehen), kein Forum, keine Körperschaft und keine geistige Gemeinde gab, die sich ihrer in kraftvoller praktischer Auswertung hätte annehmen können. Die herrschenden Gewalten bemächtigen sich dieser Idee[2]. Ein Blick in die Verbreitungsgeschichte der politischen und politisch-ethischen Literatur, und man sieht: popularisiert worden durch Übersetzungen, Bearbeitungen usw. ist nur das, was die Monarchie popularisiert wissen wollte. Gewiß hat die aristotelisierende philosophische Politik die Frage nach der bestmöglichen Verfassung gestellt, und darin lag an und für sich eine für das Königtum gefahrvolle Entwicklungsmöglichkeit. Aber das Endergebnis der akademischen Untersuchung approbiert eben feierlich die Monarchie, beweist die Existenzberechtigung des bereits Geltenden. Zu der religiösen und rechtlichen Sanktion des Königtums tritt nunmehr durch die Aufstellung des monarchischen Prinzips eine Sanktion, die der gesunde Menschenverstand zugleich verlangt und erläßt.

3. Wenn man, wie das seit 1260/70 geschieht, die damals zum ersten Mal im Mittelalter wieder erörterte Frage nach dem Verhältnis von Politik und Ethik aristotelisch beantwortet, dann kann man den norma-

[1] Vgl. Philipps Klagen über Deutschland: ed. Molhuysen, S. 39, S. 151, S. 155.
[2] Vgl. F. Wolters, Über die theoretische Begründung des Absolutismus im 17. Jahrh., S. 204: „Auch das erneut sich ausbildende Naturrecht, so sehr es seinem Wesen nach demokratisch war und auch die Nährmutter der Demokratie wurde, diente zunächst Zwecken der herrschenden Fürsten".

tiven sittengesetzgeberischen Charakter der wissenschaftlichen Politik als einer umfassenderen Ethik betonen wie man will — die Anerkennung eines wie immer gearteten Primats der Politik vor der Ethik zieht eine vorurteilsfreiere Betrachtung des „Jenseits der Moral" in der Politik nach sich. Schon vor der Aristotelesrezeption, aber gesteigert seit dem Ende der 60er Jahre des 13. Jahrhunderts wendet man sich auch in den Fürstenspiegeln je länger je mehr nichtethischen Problemen zu, Fragen des Kriegswesens, der Finanzverwaltung usw. Das Fürstenideal des rex literatus erscheint so auch aus diesem Betracht viel weniger ethisch als das des rex sapiens.

4. Es liegt eine gefährliche Apologie der Logik in dem Glauben, durch Distinktion, Schlußfolgerung und Beweisführung allen politischen Situationen gerechtwerdende Erkenntnis gewinnen zu können, und tatsächlich hat die Überschätzung der philosophischen Politik schon damals den Spott der Juristen herausgefordert. Wieviel wissenschaftliche Richtlinien der Staatsführung zuweilen galten, zeigt die fast unglaubliche kleine Geschichte, daß der Fürstenspiegel des Aegidius, diese so grauenhaft abstrakte Abhandlung, am Hofe eines Königs von Portugal in kritischen Augenblicken wie ein Nachschlagewerk benutzt wurde[1]. Im Grunde ist ein Herrscher, der vom Schreibtisch aus regiert wie Karl V. der Weise von Frankreich, eine unmittelalterliche Gestalt[2].

Nachdem wir vom höfischen Königsideal und vom Ideal des rex literatus gesprochen haben, müssen wir schließlich noch kurz von einem dritten Politikertyp sprechen, den wir in der ersten Fürstenspiegelperiode unseres Zeitraumes nur erst in Italien kennen lernen: von den *Amtsjuristen.* Ein solcher Jurist redet in dem Podestà-Spiegel Johanns von Viterbo zu uns, dessen Gedankengänge hernach, z. T. in wörtlicher Fassung, von Brunetto Latini aufgegriffen werden und damit einen weiten Wirkungskreis finden. Johann als Prototyp seiner Gattung zeichnet sich aus durch seinen Glauben an die unbegrenzte Anwendungsmöglichkeit des römischen Rechts, durch seine Hochschätzung des formvollendeten, juristisch hieb- und stichfesten amtlichen Schriftstückes, durch seine antike Bewertung der politischen Rede, durch seine Auffassung, daß der Beamte Beamter der „communitas" sei. Nicht immer der Auseinandersetzung mit dem römischen Recht, aber auf jeden Fall einer neuartigen Bewertung des kodifizierten Rechts bedurfte es, ehe im 13. Jahrhundert ein lange unbekanntes Fürstenideal auferstand: das Ideal des Gesetzgebers[3]. Das 13. Jahrhundert weist überragende gesetzgeberische Leistungen auf; man braucht nur an die großen Drei zu erinnern: an Friedrich II., Alfons den Gelehrten und Magnus den Gesetzesverbesserer. Die Einordnung der Rhetorik[1] und der Ars dictandi in das Programm der Regentenerziehung und damit der Fürstenspiegel ist nicht minder zukunftweisend. Lediglich in den aragonesischen Cortes[2] spielte die Redekunst zuvor eine größere Rolle. Führt man sich schließlich vor Augen, welch einen Sinn das Wort „officium" der hierarchistischen politischen Heilslehre hatte, so kann man die Bedeutung des neuen Amtsbegriffes für die Fürstenmoral ermessen, der an die Stelle der theokratisch begründeten persönlichen Verpflichtung die aus dem positiven Recht hergeleitete überpersönliche an den Staat setzt[3]. In dem Augenblicke, in dem sich die römischen Juristen dem nationalen Königtum verschreiben werden, bricht eine neue Zeit an.

[1] Vgl. Fsp.-Verzeichnis Nr. 22, unter VI.

[2] Zu Karl dem Weisen vgl. neben Dodu a. a. O. R. Delachenal, Histoire de Charles V, 2 (Paris 1909), S. 370.

[3] Nach der ziemlich vollständigen Liste der in den „Scriptores" gedruckten Stellen über das Bild der römischen Kaiser u. Könige in d. Literatur vor Friedrich I., die A. Kühne (in: Das Herrscherideal des Mittelalters..) angelegt hat, wird nur Karl dem Großen, Konrad II. u. Heinrich IV. gesetzgeberische Tätigkeit nachgerühmt, und auch diesen nur beiläufig (S. 8 f.). Joh. v. Sal. nennt den princeps einen Liktor und etymologisiert: „Legis ictor eo quod ad ipsius spectat officium ferire quem lex iudicat feriendum" (III, 2; Webb 1, S. 239). Mit der Klausel: „Omnium legum inanis est censura si non divinae legis imaginem gerat" stellt er immerhin (IV, 6; Webb 1, S. 252) Konstantin, Theodosius u. Justinian als Vorbilder in der Gesetzgebung hin. Erst langsam also tritt das Ideal des Gesetzgebers stärker neben das des Rechtswahrers. So ist nach Thomas (wie später auch Aegidius) die Gesetzgebung eine der ersten Pflichten des Herrschers: De reg. princ. I, 15 (ed. Parm. 16, S. 238a); ähnlich natürlich die „Siete Partidas" vgl. z. B. II, 1, ley 1 u. 5.

4. *Entstehung der nationalen Traditionen in Frankreich, Spanien und im Imperium*

Selbst in einer Skizze wie der vorliegenden darf sich der Historiker nicht damit begnügen, zu zeigen, welche Normen in das Bewußtsein der Zeit eintraten. Er muß auch fragen: In welcher Weise formten Charaktere und Volkscharaktere die politischen Normen und Ideen? Das ist nun freilich eine Frage, die wir für unseren Zeitraum noch nicht beantworten können. Immerhin muß wenigstens die Aufmerksamkeit den Fällen gehören, in denen sich die „Natur" zum Anwalt der Ideen macht. Eine Erscheinung wie der politische Aristotelismus würde falsch eingeschätzt werden, wenn man übersähe, daß er in einem Augenblick seinen Siegeslauf beginnt, als sich die nationalen politischen Traditionen bereits gefestigt haben, und daß er die Entwicklung des naturhaft in den Volks-

[1] Lob der Redekunst Kap. 11 des „Liber de regim. civitatum" v. Joh. v. Viterbo (ed. Salvemini, S. 220b). Joh. gibt Brief- u. Redemuster für alle mögl. politischen Gelegenheiten. Rhetorische Abschnitte (Behandlung der Redefiguren usw.) werden in den Fsp.n seit der Vertrautheit mit der aristotel. Rhetorik Mode; vgl. Engelbert v. Admont, Speculum virtutum 10, 14 ff. (ed. Pez, S. 338 ff.)

[2] Ein anschauliches Beispiel ist die Sitzung der Cortes in Barcelona 1228, nach den Quellen beschrieben von A. Lecoy de la Marche, Les relations politiques de la France avec le royaume de Majorque, 1, S. 26 ff.

[3] Vgl. Joh. v. Viterbo, Kap. 1 (ed. Salvemini, S. 218b): „Dicitur regimen administratio seu ille honor municipalis qui est administratio rei publicae cum dignitatis gradu, sive cum sumptu sive sine erogatione contingens" (im Anschluß an das römische Recht).

charakteren Angelegten beeinflussen, aber nicht stören kann. Aus guten Gründen also rücken wir an diese Stelle einen Vergleich der Fürstenspiegel-Literatur des Reiches, Frankreichs und Spaniens und dehnen die Zeitgrenze dieser Betrachtung bis ins 14. Jahrhundert aus. England, das damals seine geistigen Kräfte eher an Fragen des Rechts als an Fragen der Ethik wandte, und die nordischen Staaten haben im „Policraticus" und im „Königsspiegel" Meisterwerke der politischen Ethik geschaffen. Die Zahl ihrer Fürstenspiegel ist indes in diesem Zeitraum[1] nicht so groß, daß sich eine Entwicklung verfolgen ließe.

Wir beginnen mit *Frankreich*. Der frühe Gerbert, Abbo von Fleury, Odo von Cluny, Fulbert von Chartres, Ivo von Chartres, Hugo von Fleury, Suger von St. Denis, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor — an Hand dieser Namenreihe ließe sich eine Entwicklung der politisch-ethischen Theorie in Frankreich zeichnen, die über die Jahrhunderte des „nominellen Königtums" hinwegführte, und gar einen Sprung zurück bis zu Hinkmar könnte man dann wagen[2]. Allein eine solche Konstruktion hätte nur den Wert einer Gewaltlösung. Gewisse Schultraditionen sind natürlich nicht zu leugnen. Das gilt besonders von der Kanonistik, die in Fulbert und Ivo willentlich oder nicht zwei Rechtspositionen des Königtums hielt, welche zu verteidigen umso mehr Anlaß war, als diesen Rechtspositionen keine Machtpositionen entsprachen. Fulbert sichert dem dominus das Anrecht nicht nur auf ein „perfidiefreies" Verhalten, sondern auf positive Leistungen (consilium et auxilium) des Vasallen; seine Auslegung der Treupflicht stützt unmittelbar den moralischen Unterbau, mittelbar das herrschaftliche Element des Feudalismus. Ivo sodann vertritt eine Lösung der Frage nach dem Verhältnis von regnum und sacerdotium, die den Ansprüchen beider Gewalten eher gerecht wird als die alternativen Thesen der Gegner im deutschen, englischen, norwegischen Investiturstreit, und fördert damit eine friedlichere Auseinandersetzung zwischen Königtum und Hierarchie, zumal seine theoretischen Zugeständnisse an das regnum, anders als in Deutschland, die in Frankreich praktisch erreichten eher übertreffen[3]. Fulbertsche Gedankengänge bereiten

[1] Für die späteren engl. Fsp. vgl. jetzt die Dissertation von W. Kleineke (s. Literatur-Verzeichnis).

[2] Völlig unzureichende Versuche dieser Art: A. Lemaire, Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime, Thèse Paris 1907; J. Röder, Das Fürstenbild in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf französ. Boden, Diss. Münster, Emsdetten 1933. — Herr Prof. Dr. Schramm bittet mich, hier zu sagen, daß sich meine Dissertation dem Abschluß näherte, als er seine von mir immer wieder benutzten Studien über den „König v. Frankreich" verfaßte. Meine Ausführungen über die Theoretiker Philipps II., Ludwigs IX. u. Karls V. seien ihm dienlich gewesen.

[3] Vgl. zu Fulbert und Ivo: Mitteis, Lehnrecht und Staatsgewalt, S. 312 ff. mit Lit. Wieweit Ivo dem Königtum Konzessionen zu machen geneigt ist, das zeigt sich gelegentlich der Krönung Ludwigs VI.; vgl. jetzt Schramm, Der König von Frankreich, S. 275 ff.

die allmähliche nationale Zentralisierung des Lehnssystems vor, und Konkordatsformeln wie die Ivos verhindern einen Kampf, den die französische Monarchie noch des 12. Jahrhunderts kaum hätte erfolgreich bestehen können. Jene spiritualistische Bewegung, von der wir sagten, sie hätte einer verständnisvolleren Staatsauffassung den Weg geebnet, findet in Frankreich den günstigsten politischen Raum. In Frankreich hat die Sozialethik des Deutschen Hugo von St. Viktor einen Halt an der Wirklichkeit, ein Echo im Leben. Kanonisten, „consuetudinarii" (wie später die Juristen des Lehnsrechts heißen) und Theologen schaffen gemeinsam die halb rationalistische, halb spiritualistische Konzeption der nationalen Lehnshierachie, in welcher der König als unmittelbarer Lehnsträger Gottes oberster Lehnsherr[1], als Spitze des „ordo laicorum" defensor des „ordo clericorum" ist. Trotz alledem darf die Bedeutung der mehr oder minder kontinuierlichen politisch-ethischen Theorie auf französischem Boden für die praktische Politik bis in die Tage Philipp Augusts nicht so hoch veranschlagt werden. Nur dank einer gewissen theoretischen Kontinuität blieb freilich immer das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen Rechtsanspruch und wirklicher Geltung lebendig. Auch ging der Sinn für die Postulate, die in der Salbungs- und Krönungsinstitution liegen, nie verloren, die Möglichkeit des „reditus" zur karolingisch-fränkischen Vergangenheit wurde nicht verschüttet, und das französische Königtum gab selbst in der Zeit seiner größten Machtlosigkeit keinen seiner Rechtstitel preis. Aber die Konzeption der nationalen Lehnshierarchie normiert sich letzten Endes an der tatsächlichen politischen Erneuerung.

Frankreich hat seine neue machtpolitische Stellung schon bezogen, als, am Ende des 12. Jahrhunderts, die Theoretiker wieder entscheidend mitsprechen und mit eindeutiger Klarheit programmatisch und propagandistisch die Ziele festlegen, welche die Staatsmänner bereits verfolgten. Neben den Juristen sind es nicht umsonst Geschichtsschreiber, die Philipp II. helfen: Die Umwälzung wird als Erneuerung einer größeren Vorzeit hingestellt und gerechtfertigt. Wie rücksichtslos der Erneuerungswille ist, erhellt aus der Stellungnahme zur „Verfallszeit". Man geht in der Verurteilung des „Zwischenreiches" zuweilen so weit, daß man nach Jahrhunderten der Kapetingerherrschaft über das Thronrecht der Kapetinger disputiert, ja gelegentlich Hugo Capet wieder als Usurpator brandmarkt[2]. Noch Vinzenz von Beauvais kommt in seiner Untersuchung der Streitfrage zu dem eigentümlichen Ergebnis, der Thron sei Hugo zugefallen wie Jacob das Erstgeburtsrecht Esaus und im übrigen gelte die

[1] Vgl. Mitteis, a. a. O. S. 322 mit Lit.-Angaben: „Li rois ne tient de nullui fors de Dieu"; Gott ist „sire liges" des französ. Königs, vgl. F. Werner, Königtum und Lehnswesen im französ. Nationalepos, S. 322. Die Vorstellung des Königs als Lehnsträger Gottes entspricht natürlich den Gottesgnadentumsformeln: Rex minister Dei, Dei villicus, Vogt Gottes usw., doch scheint der Gebrauch lehnsrechtlicher Begriffe in der Gottesgnadentumlehre besonders französisch.

[2] Vgl. Kern, Gottesgnadentum, bes. S. 30 f. mit Lit.

„longissimi temporis cum bona fide praescriptio", d. h. ein lange als rechtmäßig Geltendes werde endlich rechtskräftig[1]. Die meisten Theoretiker sehen natürlich das Mißliche einer glatten Absage an die kapetingische Vergangenheit recht wohl, zumal sie nicht auf die Prophezeiungen verzichten wollen, die dem kapetingischen Geschlecht eine reiche Geschlechterfolge verheißen[2] und so mittelbar eine Fortdauer des politischen Aufschwungs. Sie helfen sich, indem sie die Rechte der kapetingischen „stirps" auf ihre angeblich karolingische Abkunft (Hugo Capet ein Karolingersproß) bzw. auf die neuerliche Verwandtschaft mit den Karolingern (Heirat Philipps: „Reditus ad stirpem Caroli") gründen[3] oder indem sie mehr die Kontinuität der karolingischen Tradition in der vorausgehenden Epoche betonen. In jedem Falle wird das Gegenwärtige immer soviel gerechtfertigt, als es sich auf die karolingisch-fränkische Zeit berufen kann.

Das Erste, was das spätere französische Königtum einer legendären Geschichtsschreibung, Männern wie Rigord, Guilelmus Brito, Aegidius von Paris, Helinand von Froidmont, Vinzenz von Beauvais nicht minder als dem lebendigen Vorbild Ludwigs des Heiligen verdankt, ist der Titel des „*rex christianissimus*"[4]. In den Kreuzzügen und sonst hatten sich die französischen Könige gewiß mehr denn andere als „defensores ecclesiae" hervorgetan. Wollten wir aber der panegyrischen Geschichtsschreibung seit rund 1200 glauben, dann haben sie ihre „Sendung" als Verteidiger der Freiheit der Kirche von den Tagen Pippins an als dessen Erben ununterbrochen erfüllt, dementsprechend alle miteinander heilig und wie Tugendhelden gelebt[5], dann hat sich das Papsttum seit je für die französischen Könige eingesetzt, weil es ihnen eine Sonderstellung zubilligte,

[1] Vinzenz v. B., De morali princ. inst., cap. 4. Er betont, daß die Kapetingerherrschaft immer die Anerkennung des Papstes fand, und damit die des „omnis terrae princeps". Ich bringe im Folg. nur Belege aus den Fsp.n.

[2] Vgl. z. B. Vinzenz a. a. O., dazu Schramm, Der König v. Frankreich, S. 339.

[3] Über die genealogischen Klitterungen hat nach Schramm, Der K. von Frankr., S. 335, G. Peré, Le sacre et le couronnement des rois de France etc. 1921, S. 53 f. gehandelt. Auf den „reditus ad stirpem Caroli" weisen vor Vinzenz natürlich schon Aegidius von Paris und Guil. Brito.

[4] Zur Geschichte des rex christianissimus-Titels s. H. Kämpf, P. Dubois, S. 29 ff., der mit Recht die Bedeutung der Ludwigsverehrung u. der karol. Erneuerung für diese Geschichte hoch anschlägt. Weil er die propagandistische Vorarbeit der Geschichtsschreiber übersieht, welche alle Ansprüche als reale der Vergangenheit projiziert, gelangt er zu einer Überschätzung des „Liber Sancti Passagii" aus den 90er Jahren (S. 32). Die Ansprüche des Titels sind älter als der Titel selbst.

[5] In diesem Stil sind die Chroniken Rigords u. G. Britos gehalten; so nennt der letztere in der „Philippis" den franz. König eine „columna ecclesiae" u. „protector cleri" (Liber XII, v. 382 ff.) u. preist die Franken, die allzeit ihr Gut und Blut geopfert haben „pro Christi lege tuenda" (Lib. VIII, v. 632 ff.; s. Zitat Fsp. Verz. 7). Ganz von d. Vorstellungen, die sich die Franzosen von ihrer christlichen Tradition u. der defensor-Stellung ihrer Könige machen, ist seinen Neigungen entsprechend Girald v. Wales beherrscht: vgl. I, 20 (ed. Warner, S. 141) u. III, 30 (S. 318 ff.), wonach die Nachfolger Pippins immer Verteidiger der Kirche als „sponsa Christi" u. „ultores ecclesiae" (S. 321) usw. waren.

dann war die einzigartige Schirmherrnrolle des französischen Königtums in der abendländischen Kirche providentiell vorherbestimmt und durch unmittelbar göttliche Privilegien, durch die Sendung des Himmelsöls und durch die Verleihung der Wundergabe zu heilen, anerkannt[1]. Der Titel „rex christianissimus"[2] verleiht seinem Träger einen moralischen und rechtlichen Vorrang vor den Pflichtsäumigen, vor allem vor den „persecutores" auf dem Kaiserthron.

Das Zweite, was die Geschichtsschreibung um Philipp August heraufführt, ist *das politische Karlsideal*. Die „Chansons de geste"[3] und die ehrgeizigen Bestrebungen von St. Denis hatten Karl zwar schon zum nationalen Heros einerseits, zur Autorität über alle Autoritäten andererseits erhoben. Es war aber etwas anderes, daß jetzt, auf die Initiative Philipp Augusts selber, das politische Programm formuliert wurde: Das Frankenreich soll „auf denselben Stand" gebracht werden, den es zu Zeiten Karls des Großen innegehabt hat[4]. Aegidius von Paris stellt Karl in erster Linie als ethisches Ideal hin; seine Mahnung, Karl auch in der Haltung zur Kirche nachzuahmen, schließt immerhin die Forderung der Erneuerung der karolingischen Kirchenpolitik ein, wie man sie sich damals dachte: Der französische König muß seinen Defensor-Vorrang behaupten[5]. Aegidius' Freund Guilelmus Brito aber feiert in der „Philippis" die Auferstehung der karolingischen virtus, die Wiederholung des Sieges Karls des Großen über die Sachsen durch die Schlacht bei Bouvines, und er fordert in diesem Fürstenspiegel den Thronfolger, den neuen Karl eindringlich auf, über die Pyrenäen zu ziehen und überhaupt

[1] Vgl. G. Britos „Philippis", Lib. I, v. 357 ff., wonach Gott den König v. Frankr. durch Verleihung des Himmelsöls „superexaltat terrae prae regibus". — Entsprechend nennt der Engländer Matthäus Paris den französ. König später „terrestrium rex regum": Chronica maiora, ed. Luard, 5, S. 480 (Rerum Brit. Script. 57, 1880).

[2] Girald v. Wales nennt den französ. König öfter „rex christianissimus"; vgl. z. B. III, 1 (S. 227).

[3] In der von G. Brito erdichteten Rede Philipps II. an seine Soldaten vor einer Schlacht (Philippis VIII, v. 632 ff.) beschwört der König die Schatten Karls, Rolands u. Ogiers. Der letzte Name zeigt, eine wie große Vertrautheit mit den Stoffen der Heldenepen vorausgesetzt werden konnte. Zum Fragenkreis: Pseudoturpin u. St. Denis s. jetzt Schramm, D. König v. Frankr., S. 294 ff.

[4] Vgl. die von Girald III, 25 (ed. Warner, S. 294) erzählte Anekdote. Der junge König Philipp sitzt auf einer Heerfahrt nachdenklich abseits von seiner Begleitung. Gefragt, worüber er nachdenke, antwortet er: „Volvebam hoc animo, utrum ullo unquam tempore mihi vel alii Francorum regi Deus hanc gratiam dare dignetur, quod Franciae regnum in statum pristinum eamque celsitudinem et amplitudinem quam Caroli tempore quondam habuerat reformare queat". Darauf geben die „Barone" ein Versprechen, ihm zu helfen, und bringen ein pereat! aus auf den, der dem König Widerstand leistet („ad revocanda regni iura").

[5] Zu Aegidius vgl. Fsp.-Verz. Nr. 6. — Karl ein defensor ecclesiae, athleta Christi „Kreuzzugsheld" usw. — das ist die typisch französ. Karlsvorstellung bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts, während man in Deutschland bis zum Rolandslied des Pfaffen Konrad 1130 in Karl mehr den Rechtswahrer und Rechtserneuerer feiert (vgl. Kühne, Das Herrscherideal des Mittelalters, S. 21 f.; P. Lehmann, Das literarische Bild Karls des Großen, hat die national bedingten Züge des Karlsbildes nicht genug herausgehoben). Zum Defensor-Titel des franz. Königs vgl. Kämpf, P. Dubois, S. 10 f., 40 ff.

alle Länder zurückzuerobern, die ihm nach dem ius patrum zustehen[1]. Seit rund 1200 sind ethisches und politisches Karlsideal (defensor, athleta Christi; Mehrer des Reichs, Augustus) in Frankreich eins.

Das Dritte, was die Geschichtsschreibung der Rigord, Guilelmus Brito, Vinzenz von Beauvais für Jahrhunderte festlegte, ist die *Idee der „fränkischen Freiheit"*. An und für sich hätte es nahe gelegen, den karolingischen Imperium-Gedanken für Frankreich in Beschlag zu nehmen, und tatsächlich ist manchen die Erwerbung der Kaiserkrone durch den französischen König als Vollendung der Erneuerung des Karlsreiches erschienen, hat es ja an Versuchen, die Kaiserkrone zu erringen, nicht gefehlt. Die einzigen und wahrhaften „Karoliden" verfügen nicht über das Imperium Karls — aus diesem theoretischen Dilemma will ein Ausweg gefunden sein. Man konnte ein Imperium für sich fordern, indem man sich auf die Teilung des karolingischen Reiches, auf die Verträge von Verdun und Mersen bezog; diese Argumentation vertreten später — nach dem Interregnum — Legisten Philipps des Schönen[2]. Besser ist es noch, das Imperium Romanum der Deutschen garnicht als Fortsetzung des *karolingischen* Reiches zu betrachten, ja, gegen den Imperium-Gedanken der Deutschen überhaupt vorzustoßen. Von diesem Standpunkt aus setzt der Spott „Empire" = „en pire", vergleicht der Hohn das durch Wahl und Approbation sanktionierte Kaisertum mit dem Erbkönigtum, erinnert die Angriffslust an die Untertänigkeit der Sachsen (= Deutschen!) unter Karl[3]. Mehr als all das interessiert uns an dieser Stelle eine Beweisführung, die ihr Material aus einer alten Überlieferung nimmt, nämlich aus der Troianersage. Die Troianersage taucht bekanntlich zuerst in der Chronik des sogenannten Fredegar (7. Jahrhundert) auf, um dann von der „Historia Britonum" (Ende des 7., Anfang des 8. Jahrhunderts), von Nennius in seinen Zusätzen, von Beda und hernach von vielen „Weltgeschichtsschreibern" aufgegriffen zu werden[4]. Sie wird durch die höfischen Romane erneut „volkstümlich". Nach dieser Troianersage sind nicht nur die Aeneiden, sondern auch die Briten und Franken troianische Abkömmlinge; die letzteren haben nach langer Wanderung in Pannonien das Reich Sicambria gegründet, ehe sie die Gallier unterwarfen. Gutgläubig aufgenommen wurde die Troianergenealogie im ganzen Abendland, sie ist auch politisch ausgemünzt worden[5], sowohl anderwärts wie in Frankreich, aber Rigord und seinem Fortsetzer Guilelmus Brito blieb es vorbehalten, aus ihr den politisch poin-

[1] Vgl. die Belege aus der „Philippis" im Fsp.-Verz. Nr. 7. Herrscherideal des „Augustus" in Phil. II, v. 1 ff. u. oft.

[2] s. H. Wierouszowski, Vom Imp. z. nation. Königt., S. 161.

[3] Über d. Verhältnis Frankreichs z. Imperium nach der Publizistik vgl. Schramm, a. a. O., S. 336 ff., Kämpf, a. a. O. bes. S. 112 ff. (hier auch der Scherz: Empire = en pire). Schon Suger hatte erklärt, daß die „terra" der Deutschen „iure regio Francorum Francis saepe perdomita subiacet"; vgl. Schramm, S. 336.

[4] Vgl. zur Geschichte der Troianersage: M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. des Mittelalters 1 (1911), S. 223 ff.

[5] Über die Troianersage bei Gottfried v. Viterbo vgl. unten S. 104.

tierten Satz abzuleiten: die Franken = Troianer haben ihre Freiheit gegen das Imperium und gegen jedermann immer behauptet, sie sind das schlechthin freie Volk[1]. Nach Guilelmus Brito hat Philipp August vor einer Schlacht an das „fränkische Freiheitsgefühl" seiner Soldaten appelliert. Mit einem Wort, alle Franken (Franzosen) sind „coheredes Caroli" und haben teil an der unbesieglichen „virtus" ihres Geschlechts[2]. Neben das Herrscherideal des „Carolus alter", des Augustus tritt, unlöslich mit ihm verbunden, die völkische Idee der fränkischen Freiheit. Was Frankreich um 1200 allen Ländern voraus hat, ist damit klar gesagt: Die Erneuerung gilt als Aufgabe und Werk der ganzen Nation. Später einmal wird der Gedanke der „fränkischen Freiheit" nicht außenpolitisch gegen das Imperium ausgespielt werden, sondern gegen den Absolutismus im Innern[3]. Jetzt, im 13. Jahrhundert, dient er noch ganz und gar den Interessen des Königtums und der nationalen Konzentration[4].

Innocenz III. und seine Nachfolger erkennen die defensor-Sonderstellung und die Souveränität des französischen Königs ausdrücklich an[5], das Ausland approbiert die Karlstradition als französische Tradition[6],

[1] Schon der Pseudoturpin erklärt Francia gleich frei „ab omni servitute aliarum gentium"; vgl. Schramm, S. 296. Rigord, Gesta Philippi Augusti, Kap. 37 ff. (ed. Delaborde, S. 54 ff.) benutzt für die Sage (nach Delaborde, S. 55 Anm. 3) Hugo v. St. Viktor, Aimoinus, Gottfried v. Monmouth u. die Gesta Francorum. Guilelmus Brito seinerseits stützt sich in den „Gesta Phil. Augusti", Contin. cap. 2 ff. (Delaborde, S. 169 ff.) u. Philippis I, v. 55 ff. auf Rigord. In gleicher Tradition steht Vinzenz v. B., De moral. princ. inst., cap. 2 u. 4.

[2] Philippis VIII, v. 632 ff. (vgl. Fsp.-Verz. Nr. 7).

[3] Ich denke an Hotmanns Franco-Gallia 1570; dazu neuerdings E. Hölzle, Die Idee einer altgerm. Freiheit vor Montesquieu, S. 48 ff. 1570 bezieht man sich freilich wieder auch auf die gallische Vergangenheit. Die gallische Vergangenheit wird seit der Mitte des 12. Jahrhunderts betont abgelehnt, um dann mit dem Humanismus (vgl. Analyse: Raoul de Presles) wieder stärker ins geschichtliche Bewußtsein der Franzosen zu treten.

[4] Zur Fortwirkung der Idee der fränkischen Freiheit vgl. z. B. die Rede Peter Flotes, April 1302 vor den Ständen (s. Wieruszowski, S. 159), die aus historischen Ausführungen den Satz ableitet, daß das Frankenreich „a nemine nisi Deo" abhängig sei, und die wiederum die virtus gentis preist. Wie Flote von „libertas regni", so sprechen auch die Generalstände von „liberté et franchise du royaume" (ebda S. 162). Noch Ronsard schreibt eine Franciade; vgl. Röder, S. 29.

[5] Schon Alexander III. hatte 1171 dem französischen König eine defensor-Sonderstellung eingeräumt. Nachdrücklicher noch tut es Innocenz III. (vgl. Schramm, S. 342 f.). Innocenz erkennt darüber hinaus in der Bulle „Per venerabilem" die Souveränität des französischen Königs 1202 ausdrücklich an: „. . cum rex ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat"; s. Rivière, Le problème etc. App. IV, S. 425 ff. Wir kommen auf die Geschichte der Theorie: „Rex imperator in territorio suo" noch zurück; s. unten S. 123 f.

[6] Charakteristischerweise ist für Engelbert von Admont (Speculum virtutum, pars 10, cap. 18; ed. Pez, S. 345) die Karlssage eine *französische* Sage (Fabula), während ihm als deutsche Sagen gelten: Dietrich von Bern, Etzel, Hildebrand. — In England hat schon Gottfried von Monmouth die Arthursage mit politischer Tendenz ausgebaut „as a balance against the tales of Charlemagne" in Frankreich, um auch England einen Welteroberer zu geben; vgl. dazu neuerdings den aus anderen Gründen sehr angegriffenen Aufsatz v. G. H. Gerould, King Arthur and Politics, in Speculum 2 (1927), S. 33 ff., bes. S. 50.

und noch die Reunionskammern des 17. Jahrhunderts berufen sich, mit Guilelmus Brito zu reden, auf das karolingische „ius patrum". Nein, die „Königstheorie" der Geschichtsschreiber Philipp Augusts blieb wahrhaftig keine graue Theorie. Sie entsprach dem politischen Instinkt, dem nationalen Selbstvertrauen, dem schon lebendigen „Königsmythos" (Schramm) der Franzosen, und nicht zuletzt haben es sich Philipps Nachfolger angelegen sein lassen, die neuen Geschichtsideen auch zu verbreiten. Helinand und den Hofhistoriographen Rigord, Aegidius und Wilhelm folgt der von Ludwig dem Heiligen beauftragte Vinzenz von Beauvais, an das „Speculum historiale" wiederum reihen sich die ebenfalls königlicherseits inaugurierten „Grandes Chroniques" in Hoch- und Volkssprache. Mochte sich das Geschichtsbild in Einzelheiten ändern — die Gewalt der zugrundeliegenden politischen Ethik und ihre biologische, politische Nützlichkeit triumphierten über die „historische Kritik". Weil sie irrationale und rationale, idealistische und utilitaristische Elemente bis zur Ununterscheidbarkeit miteinander verquickte, war die „Königstheorie" der Geschichtsschreiber Philipps elastisch genug, um hinfort den verschiedensten Anschauungsformen zu genügen. Karl konnte mehr als defensor fidei und Kreuzritter, mehr als Held, mehr als Heiliger, mehr als Freund der Musen oder mehr als Imperator betrachtet werden — immer war es, wenn wir so sagen dürfen, das gleiche Denkmal, das so wechselnde Ansichten zuließ. In der Zeit Philipp Augusts überwiegt eine realistische Denkart (das Ideal des „Augustus"), unter Ludwig dem Heiligen und noch unter Philipp dem Kühnen klingen die Stimmen der Spiritualisten, Symbolisten, Hierarchisten im Chor am hellsten (das Ideal des rex christianissimus, imago Dei, patronus ecclesiae usw.), im Kreis Philipps des Schönen spricht die Staatsräson das erste Wort („rex minister utilitatis publicae") usw. Von diesem Gesichtspunkt aus muß das von der politisch-ethischen Literatur unter Philipp August gezeichnete Bild noch abgerundet werden.

Unter Philipp August, sagten wir, herrscht eine „realistischere" Denkart vor. Das gilt nicht nur von Rigord und Guilelmus Brito, das gilt in manchem auch von dem Mann, der, obschon selbst Historiker, in diesen Jahren der historischen Besinnung als einziger eine abstrakt theoretische Abhandlung zur politischen Ethik schrieb: Helinand von Froidmont. Zum Unglück wissen wir über Helinands Fürstenspiegel „De pio regimine"[1] bis heute nur durch die Auszüge, die sein Nachfolger Vinzenz aus der Geisteshaltung der neuen Generation heraus machte, aber das steht schon fest: Helinand ist der Erbe und Vermittler Johanns von Salisbury. Johanns Staatstheorie, die erste im Abendland überhaupt, die keine die nationalen Einzelstaaten umfassende *politische* „universitas" kennt[2], bei all ihren politischen Erwägungen einzig den Nationalstaat zum Gegen-

[1] Vgl. Fsp.-Verz. Nr. 5, auch über den Nachweis der oft wortgetreuen Abhängigkeit Helinands von Johann von Salisbury.

[2] Das hat Spoerl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung, S. 102 ff. als erster richtig erkannt.

stande nimmt, sie hilft 1200 die junge Staatstheorie Frankreichs, des am weitesten ausgebildeten Nationalstaates, aufbauen. 1200 sind in Frankreich die pseudo-plutarchische corpus-Lehre, die Vorstellung vom Staat als einem naturrechtlichen Organismus, der aequitas-Begriff, die Auffassung, daß der Fürst an lex, aequitas und ratio communis utilitatis gebunden sei[1], kurz, alle jene kosmologisch-naturrechtlichen Ideen lebendig, von denen wir oben gesprochen haben. Daß daneben die Gottesgnadentumlehre des Policraticus, die sich seinen hierokratischen Tendenzen mit soviel Gleichmut gesellt, in Frankreich Anklang findet, versteht sich von selbst. Nicht zuletzt gleicht Helinand dem Vorgänger in seinem humanistischen Eifer.

Nein, die Errungenschaften des „kosmologischen" Denkens der Chartres-Schule gehen nicht verloren, sosehr die Gedanken dieser Art in den Schriften der Pariser Enzyklopädisten zu Gemeinplätzen verflacht erscheinen. Wilhelm von Auvergne, den man fälschlich den ersten französischen Staatstheoretiker überhaupt genannt hat[2], steht auf den Schultern des 12. Jahrhunderts, wenn er seine Staatslehre in ein großes Werk „De universo" einordnet und damit die kosmologische Analogie zu dem methodischen Verfahren der politisch-ethischen Erkenntnis schlechthin erhebt. Der „Minister" Ludwigs des Heiligen darf aber zudem als typischer Vertreter der neuen Generation gelten, insofern er auch die hierarchistische Tradition wieder aufgreift, die Sozialethik Hugos zeitgemäß erneuert. Rein äußerlich betrachtet: Waren Philipps Mitarbeiter Kanoniker und Vertreter der alten Orden (Zisterzienser wie Helinand) gewesen, so sind es in erster Linie Mönche der neuen Bettelorden, die Ludwig IX. begünstigt; Klöster wie Royaumont werden zum Mittelpunkt der Zeitströmungen. Der unerbittliche spiritualistische Geist, den jenes soziale Manifest „ad populorum rectores"[3] atmet, welches wenn nicht vom heiligen Franz, so doch aus seinem engsten Kreis ausging, hatte innerhalb der Bettelorden dem Verständnis für die Zeitgebundenheit der überzeitlichen Aufgabe Raum gewähren müssen, die schlicht voluntative Auffassung der unendlich einfachen evangelischen Postulate mußte durch Formen der Exegese, ja der wissenschaftlichen Ausdeutung ersetzt sein, ehe sich dies ereignen konnte: Im Auftrag Ludwigs des Heiligen schreibt der Franziskaner Gilbert von Tournai einen Fürstenspiegel, in dem politische Tagesfragen (Rechtsreform, Beamtenverfassung) erörtert werden. Mehr noch, es entsteht auf die Initiative des Hofes und des Dominikanerkonvents zugleich eine „königliche Akademie", welche die Aufgabe hat,

[1] Vgl. die „Flores Helinandi" von Vinzenz in dem Sonderdruck: PL 212, col. 375 ff., bes. cap. 22, dazu Röder, S. 33 ff. An der Stelle, wo er von der Gebundenheit des Herrschers an lex, aequitas u. „ratio communis utilitatis" spricht, schreibt Helinand Policr. IV, 2 (ed. Webb 1, S. 238) aus.

[2] So zuerst B. Vallentin in seiner Studie über den Engelstaat Wilhelms, und danach H. Wieruszowski, Vom Imperium zum nationalen Königtum, S. 160. Vallentin hat die kosmologische Tradition, in der Wilhelm gewiß auch steht, ganz übersehen. Hier bleibt vieles zu tun.

[3] Epistola ad populorum rectores, ed. Böhmer, Analecten, S. 70 f.

über alle Probleme der Staatsregierung und Staatsverwaltung wissenschaftliches Material bereitzustellen. Man empfindet es als einen Mangel, daß „de ista materia pauca inveniuntur scripta", welche von „Fürsten, Rittern, Ratgebern, Beamten, Baillis, kurz von den Politikern bei Hofe und in der Provinz" zu Rate gezogen werden könnten. Und man sucht diesem Mangel abzuhelfen, indem man in einer einheitlichen politischen Summe zusammenfaßt, was Theologen, Philosophen, Dichter alter und neuer Zeit über politische Dinge gesagt haben[1]. Ergebnis: Die Pariser Fürstenspiegelkompendien zwingen in ein System, was 1250—60 an politisch-ethischen Traditionen lebendig war in Frankreich. In diesem System treffen sich germanische und christliche Elemente, der Treugedanke wie der Amtsbegriff, das Fürstenideal des Rechtswahrers wie die Gottesgnadentumlehre, das Postulat des „consensus populi" wie die hierarchistische Theorie; in ihm lebt Geist vom Geiste des Bernhard Silvester, Wilhelm von Conches, Johann von Salisbury, Helinands, der Geschichtsschreiber Philipp Augusts, aber auch Bernhards von Clairvaux und Hugos von St. Viktor. Dazu ein reicher Schatz an antiken Sentenzen und Zitaten aus den Vätern! Mußte nicht so ein wirres Konglomerat entstehen? Nein. Wir kommen auf etwas schon oben Gesagtes zurück. Der Spiritualismus der Bettelmönche, der sich jetzt den Problemen der Zeit gestellt hat und praktisch an der Formung des neuen Menschen arbeitet, hat wenig von der Rücksichtslosigkeit seiner religiös-ethischen Forderungen eingebüßt[2].

Die bestehende Gesellschaftsordnung wird durchaus nicht anerkannt. Kein Wort ist Gilbert scharf genug, um die wirtschaftliche, rechtliche, moralische Degradierung der breiten Volksmassen zu schildern, die der Feudalismus heraufgeführt hat, und die Verantwortlichen anzuprangern: volksfremde Staatslenker, dreiste Vertreter der privilegierten Kaste, eigennützige, herablassend-selbstherrliche Feudalprälaten; nichts wird von Vinzenz mit solcher Eindringlichkeit betont wie der Grundsatz: „In omnibus valet plurimum ecclesiae auctoritas et consensus populi". Man fordert also: Absolute Rechtsgleichheit aller, moralische Gleichwertung des „kleinen Mannes" im öffentlichen Leben, den Vorrang der sittlichen Leistung vor Vermögen und Herkunft, weitmögliche Annullierung unbegründeter Privilegien, ausgedehnte Armenfürsorge usw. Den neuen Rechtsstaat hätte eine vordringliche Prozessreform einzuleiten. Rechtsreformen allein — darüber ist man sich klar — werden aber noch keinen Wandel schaffen. Beseitigt werden soll weniger die faktische Ungleichheit der Menschen als vielmehr der Geist, der über den Unterschieden der Geburt, des Vermögens und der Stände die gemeinsame Aufgabe aller vergißt, von diesen Unterschieden her wertet, statt sie von der gemeinsamen Aufgabe her einzuschätzen und so schließlich zu einer Heiligung der ethisch gleichgültigen Ungleichheit gelangt. Grundgesetz

[1] Prolog zu „De moral. princ. inst." des Vinzenz, abgedruckt in uns. Fsp.-Verzeichnis Nr. 15.

[2] Vgl. zum Folgenden die Analysen Gilberts und der Pariser Fsp.-Kompendien.

der „res publica" ist das evangelische Liebesgebot. Vor seiner Unbedingtheit wird die Ungleichheit zur opferfordernden Tatgelegenheit. Es genügt ja nicht, daß der Einzelne durch Kontemplation und Liebe, Askese und Arbeit die hierarchische Ordnung seines Selbst findet — eine solche Selbsterneuerung zielt ganz natürlich auch auf eine Erneuerung der Gemeinschaft. Nächsten- und Gottesliebe, beide unlöslich verquickt, schaffen die Hierarchie, in der sich der trinitarische Gott kundgibt und alles in allem wirkt, und der „deificatio" des Einzelnen entspricht makrokosmisch die „imago hierarchiae divinae" der „res publica humana". Der Franziskaner Gilbert mag den Kirchenbegriff spiritualistischer entwickeln als die Dominikaner Vinzenz und Pseudothomas (in den Stufenformen der Hierarchieauffassung spiegelt sich gleichsam der Werdegang Bonaventuras) — bei den französischen Staatstheoretikern um 1250—65 wird noch einmal der Versuch gewagt, die soziale Urordnung in ein übernatürliches-natürliches corpus jenseits der Institutionen, d. h. jenseits des Staates, aber auch der kirchlichen Organisation zu verlagern. Die ägyptische Gefangenschaft Ludwigs IX. kann so symbolisch wie ein heilsgeschichtliches Ereignis gedeutet werden (Gilbert), weil man Natur und Übernatur noch nicht scharf voneinander abgrenzt[1]. Der spiritualistische Kirchenbegriff — so sonderbar das vielleicht klingt — begünstigt aber auch den Gedanken des Laienapostolats. Nach Gilbert, Vinzenz, Pseudothomas ist der wahre König der „vir alter", zu dem die Begnadung in der Weihe macht: Imago Dei nach potentia, sapientia et bonitas, stellt er nicht nur ein sittliches Vorbild dar[2]; durch ihn vielmehr strömt das Göttliche in das „corpus rei publicae", durch ihn vollzieht sich die „reductio in Deum". Man kann sich nach dem Gesagten über die asketischen Forderungen in der Prinzenpädagogik des Pseudothomas nicht wundern.

Wer die spiritualistische Anschauungsform der französischen Staatstheoretiker um die Jahrhundertmitte studiert, könnte zunächst annehmen, von Guilelmus Brito führe kein Weg zu Gilbert und Vinzenz. Das ist nicht der Fall. Gewiß sind nicht alle Traditionselemente in das System der politischen Summe glücklich eingeschmolzen. Die Lehre vom Staatskörper z. B. ist wieder stark mit hierarchistischen Gedanken (Lehre vom mystischen Leibe Christi) durchsetzt, die ethischen Ideen sind nicht so

[1] Eruditio regum et principum, ed. de Poorter, S. 14 ff.

[2] Daß der Trinitätsexemplarismus in Frankreich auch über die Zeit Ludwigs hinaus eine besondere Rolle spielt, zeigt die Deutung, die dem Lilienbanner unter Karl V. zuteil wird: „Lilia signum regni Franciae, in quo florent flores quasi lilium, imo flores lilii non tantum duo, sed tres ut in se typum gererent trinitatis, ut sicut Pater, Verbum et Spiritus hi tres unum sunt, sic tres flores unum signum mysterialiter praefigurant, et sicut sol divinitatis coelo residens empyraeo illuminat omnem mundum, sic tres flores aurei supra caelestem sive asureum situati colorem in omnem terram enitescunt pulchrius et lumine praefulgent clariore. Et ut signo signatum proprie respondeat, tribus videlicet potentiae, sapientiae et benignitati quae sanctae Trinitatis attribuuntur personis, et morum potentia, scientia litterarum et principum clementia ternario liliorum elegantissime correspondeant. In quibus tribus regnum Franciae a longis retro temporibus prae regnis ceteris floruisse dignoscitur." — s. Lancelot, La vie et les ouvrages de Raoul de Presles, S. 456 (unkritischer Text).

politisch und machtpolitisch nuanciert wie bei den Geschichtsschreibern Philipp Augusts, eigentlich „naturalistische" Züge sucht man bei Gilbert und in den Kompendien vergeblich. Vor allem fügt sich das antike Material nur gewaltsam ein, und der letzte Versuch, seiner nach alter Methode Herr zu werden, scheitert. Vinzenz hat ein feineres Gefühl für die Gefahren der Humanisierung der Wissenschaft, als es Johann von Salisbury und Girald haben konnten. Seine Haltung und die seines Kreises ist schon im allgemeinen von der dunklen Ahnung eingegeben, daß es sich um eine alternative Entscheidung handelt; er ist darum bei allen Konzessionen ängstlich und schroff zugleich. Allein wie dem auch sei — die beiden politischen Grundsätze der Wilhelm von Auvergne, Vinzenz von Beauvais, Pseudothomas, Gilbert von Tournai, nämlich der „sozial-revolutionäre" und der hierarchistische Gedanke, geben nicht nur den einmaligen staatstheoretischen Systemen dieser Männer das Gepräge — sie sind die zeitgemäßen Ausdrucksformen des nationalen Ideals. Freilich rennt der franziskanische Feuerkopf Gilbert aus anderen Motiven gegen den Feudalismus an als das französische Königtum seit Ludwig VII. und Philipp August. Ludwig IX. der Heilige hat sich aber gewiß von Gedankengängen seiner geistlichen Freunde mitbestimmen lassen, als er tatkräftig an die Rechtsreform ging, die Gilbert in seinem Fürstenspiegel fordert. Und der hierarchistische Gedanke? Nun, die Geschichtsschreiber Philipp Augusts hatten das Erbe Hugos von St. Viktor noch nicht angetreten. Ihr „religiöser Nationalismus" gründete sich auf die Auffassung, daß das französische Volk wie kein anderes „pro ecclesia tuenda" gekämpft, geblutet und gelitten habe, nicht auf eine Kirchentheorie. Die Juristen Philipps des Schönen scheinen zum ersten Mal mit dem Begriff der „ecclesia Gallicana" zu operieren[1]; aber dieser Begriff fällt nicht 1300 vom Himmel, sondern er formuliert einerseits das Ergebnis einer langen Entwicklung, in deren Verlauf die französische Kirche durch eine weitgehende Identifikation ihrer Ziele mit denen der Nation ein Eigenwesen herausbildet, und er steht andererseits in einer der tatsächlichen Entwicklung gemäßen theoretischen Tradition. In der „tatsächlichen Entwicklung" ist das Zeitalter Ludwigs des Heiligen von entscheidender Bedeutung, weil Ludwig über Philipp August hinaus das karolingische Ideal von der religiösen Seite, so wie man es damals verstand, verwirklichte, nämlich das Ideal des „rex et sacerdos", der wechselseitigen Durchdringung von sacerdotium und regnum, der Harmonie der beiden Ordines; in der theoretischen Tradition ist die Vorarbeit der Theoretiker Ludwigs von besonderer Wichtigkeit, weil sie über die Geschichtsschreiber Philipp Augusts hinaus den spiritualistischen Kirchenbegriff Hugos und Bernhards aufnehmen. „Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata", sagte Hugo und verglich die beiden Ordines mit den beiden Seiten des Körpers, mit den zwei Wänden

[1] Vgl. H. Wieruszowski, a.a.O. S. 185.

eines Hauses[1]. Er hatte nicht daran gedacht, das Verhältnis der Ordines anders als ontologisch nach der Leib-Seele-Analogie zu bestimmen, und war darum geneigt, in jurisdiktionellen Fragen dem regnum weitgehende Konzessionen zu machen. „*Obsequium*, quod regiae potestati pro *patrocinio* debetur iure negari non potest"[2], hatte er den Klerus ermahnt. Die Männer Ludwigs des Heiligen, die sich Auffassungen dieser Art zu eigen machen, sind gewiß die ersten, die mit einem eigenmächtigen Patronat des Königtums nicht einverstanden wären. Entscheidend ist, daß sie alle Fragen der kirchlichen Jurisdiktion hintan stellen und die Verwirklichung der Hierarchie über die juristische Sphäre hinaus rücken. Die Normenkollision spirituale-temporale wird aufgehoben oder doch zweitrangig, weil sie einen mehr historischen als ontologischen Charakter hat. Anders ausgedrückt: In der Glaubens- und Liebesgemeinschaft ist die Abstufung nach Klerikern und Laien unwesentlicher als die des Grades der deificatio. Einer Betrachtung des Staates aus der Ebene des hierarchischen Gedankens muß nicht unbedingt der Sinn für die Eigenständigkeit des Politischen fehlen; Ludwig IX. war sicher kein „weltfremder" Staatsmann. In einer solchen Betrachtung kommt es aber leicht zu einer Spiritualisierung des Politischen und umgekehrt zu einer Politisierung des Spirituellen, d.h. einerseits wird die Verwirklichung der Hierarchie als die Aufgabe schlechthin angesehen, andererseits dem Königtum eine führende Rolle im Prozeß der Hierarchiewerdung zugeschrieben. Das zu erkennen, ist notwendig, wenn man die „Integration der Kirche in den Staat"[3] begreifen will, die sich im Frankreich des 13. Jahrhunderts vollzieht. Denn diese Integration war nur dadurch möglich, daß das Königtum über die Defensorschaft hinaus ein inhaltlich ausgedehntes „patrocinium ecclesiae" übernahm und dabei das „obsequium" des Klerus fand. Vom ersten wirklichen rex christianissimus, Ludwig dem Heiligen, zu Philipp dem Schönen, der sich in Glaubens- und Sittenfragen als Instanz gebärdet, führt ein Weg.

In den „Enseignemens" Ludwigs für seinen Sohn und Nachfolger, diesem Fürstenspiegel-Testament, tritt uns die gleiche schlichte Gewalt in der Auffassung des evangelischen Liebesgebotes, das gleiche Verpflichtungsgefühl gegenüber den Armen und Unterdrückten entgegen wie in dem erwähnten franziskanischen sozialen Manifest „ad populorum rectores"[4]. Ähnlich lebt der Geist der politischen Summe des Vinzenz

[1] Hugo v. St. Victor, De sacramentis, II, pars 2, cap. 2 ff. (PL 176, col. 416 f.). Hierher also stammt, fast bis auf den wörtlichen Ausdruck, der angeblich „neue Kirchenbegriff", den H. Wieruszowski, a.a.O. S. 183, der Publizistik um 1300 andichtet. Wenn man wie W. das Königtum Philipps des Schönen vom Imperium Friedrichs II. aus betrachtet, statt von der nationalen Tradition her, sind freilich Konstruktionen nötig.

[2] Hugo a.a.O. Kap. 7 (col. 419 f.).

[3] Ein glücklicher Ausdruck von F. Baethgen in seiner Besprechung von H. Wieruszowski, Vom Imp. z. nat. Königt. in: Z. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. 55, Kanonistische Abt. 24 (1935), S. 380.

[4] Vgl. zu den Enseignemens Fsp.-Verz. 21. So heißt es darin: „Bis Klarheit ge-

und seiner Mitarbeiter in der „Somme le Roi" des Frater Laurentius, geschrieben für Philipp III., und in dem anonymen „Liber de informatione principum" um 1300 fort[1]. Mit „spiritualistischen" Gedanken neben vielen ganz andersartigen wird aber auch die Politik des vierten Philipp verbrämt werden: Man wird sich auf antihierokratische Sätze Bernhards berufen, man wird die Armutsforderung gegen die „feudale" Kirche selbst geltend machen usw., und 1300 wie 1250 hat das Königtum den Großteil des Klerus, ja ganze Dominikanerkonvente auf seiner Seite.

In Hinsicht auf die reiche Literatur, die diesem Gebiet gewidmet ist (Finke, Scholz, Rivière, Kämpf usw.), und in Hinsicht auf die allgemeinen Bemerkungen, die wir über das Verhältnis der Rechtswissenschaft und des Aristotelismus zur politischen Ethik noch zu machen haben, nur ein kurzes Wort über das dritte Stadium der französischen Staatstheorie, das Zeitalter Philipps des Schönen! Auf die Frage nach der Bedeutung der legistischen und aristotelistischen Staatslehre für den französischen Staatsgedanken kann man schlagwortartig nennen: die mehr oder minder naturalistische teleologische Abgrenzung von Staat und Kirche, die Erfassung des Staates als eines „Naturwesens", das den Bürgern die Möglichkeit gibt, ökonomisch „sufficienter et secundum virtutem" zu leben, die naturalistische Organologie, das unpersonalistische Staatsdenken, das monarchische Prinzip, den neuen Amtsbegriff usw. Ganz zweifellos schuf das Legistenvolk eine Staatsmaschine, welche die Zeit der unpolitischen Könige überdauern konnte. Wenn wir uns aber fragen: In welcher Weise wandelte sich das *nationale* Königsideal in diesem dritten Entwicklungsstadium? — so müssen wir antworten: Garnicht. Die neuen Ideale sind keine völkischen Ideale, sondern die Ideale jener Bildungsaristokratie, welche nun die praktischen Politiker und die Theoretiker stellt. „Rex minister utilitatis publicae", „rex sagittator, qui dirigit populum in commune bonum", „rex intellectus sine concupiscentia", das Beamtenideal der Juristen — lauter akademische Ideale, deren geringe Propagandafähigkeit die klügsten Zeitgenossen durchaus erkannten. Akademisch ist die Erörterung der besten Staatsverfassung, ebenso akademisch ihr Ergebnis, daß das „regimen unius" ein allgemeines Prinzip sei; denn der Beweis des monarchischen Prinzips erscheint nur der Bildungsschicht notwendig, die allem mit wissenschaftlichem Zweifel begegnet und in allem wissenschaftliche Begründung verlangt. Nicht als ob derlei Idealvorstellungen und Begründungen für die politische Realität unfruchtbar gewesen wären: Der Beweis des monarchischen Prinzips stützt das absolutistische Königtum noch in einer Zeit, als die theokratische Argumentation durch Hobbes und seine Nachfolger schon angegriffen und unhaltbar geworden war. Worauf es ankommt, ist vielmehr folgendes: Seit der

schaffen ist, unterstütze die Klage des Armen" („Enseignemens" in der: Histoire de St. Louis von Joinville, ed. N. de Wailly, 2. ed. Paris 1874, § 747, S. 402 f.)

[1] Vgl. die Inhaltsübersicht der „Somme" bei Ch. V. Langlois, La vie en France au moyen-âge, 4, S. 123 f.; zum Anonymus Fsp.-Verz. Nr. 28.

zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts beginnt statt des universalistischen christlichen Ethos das Bildungsethos einer in ihrer geistigen Schulung und politischen Führerstellung international gleichgearteten Schicht sich den nationalen Idealen beizuordnen, ja, sie zeitweise zu überlagern. Hatte die christliche Sozialethik des „Policraticus" in allen Breiten wirken können, so war der gar zu französische Fürstenspiegel des Anonymus um 1300 auf einen französischen Wirkungsraum beschränkt. Der Fürstenspiegel aber, der dem dritten Stadium der französischen Staatstheorie das Gesicht gibt, des Italieners Aegidius' „De regimine principum" für Philipp IV., wird jahrhundertelang von Kreta bis Skandinavien, von Portugal bis England gelesen, weil er allüberall den gleichen einförmigen Menschentyp trifft, der sich an den Sophismen des bildungsmodischen Aristotelismus weiden kann und aus dem Perfektibilitätsdogma seiner Bildungskaste heraus politisch handelt.

Wie wenig die Ethik der Juristen und Professoren zu leisten vermochte, als es galt, die Nation unter dem Banner eines großen Ideals zu sammeln, das zeigt sich in der Zeit des beispiellosen innen- und außenpolitischen Niedergangs des Frankreichs der ersten Valois. Die „Mirouers" klagen über das volksfremde und gemeinschädliche Treiben der oberen Schichten, über die ständische Zerrissenheit der Nation, über ein Königtum, das sich der höfischen Oberschicht und ihrem phantastischen „courtoisie"-Ideal verschrieben hat:

„A nul bien faire ne procurent
Li pluseur; poi en sai, nes un,
Qui face le profit commun . . .
Li grant estranglent et deveurent
Les petits . . . ."[1]

Klagen also, berechtigte Klagen, aber kein mitreißender Appell, und es paßt zu dieser an Anachronismen reichen Zeit[2], daß der Aegidius immer wieder neu „aufgelegt" und kommentiert wird, der Vorlesungsbetrieb der „politischen Wissenschaft" monoton weiterläuft. In einem Zeitraum von rund 50 Jahren nicht ein einziger französischer Fürstenspiegel von Bedeutung! Man möchte annehmen, Karl V. habe aus Bedacht die wissenschaftliche Tradition viel weniger berücksichtigt als die volksnahe Tradition, als er daran ging, durch eine Broschürenpropaganda alle Kräfte der Nation für den Abwehrkampf und den Wiederaufbau zu mobilisieren[3]; unter ihm und durch ihn werden nicht nur Augustin und Johann von

[1] Watriquet, Mirouer des Princes, v. 844 ff.

[2] Reiches Material über das höfische Leben der Zeit in dem großen Werk von Ch. V. Langlois, La vie en France au moyen-âge du deuxième au milieu du quatorzième siècle, Paris 1928.

[3] Karl V. schätzte die öffentliche Meinung außerordentlich und suchte sie nach Kräften zu beeinflussen, durch seine Geschichtsschreiber, durch eine eigenen Reden usw.; vgl. R. Delachenal, Histoire de Charles V., 2, (1908), S. 369 f. — Über die Broschürenpropaganda Karls fehlt eine Untersuchung; wir wissen, daß auch Raoul de Presles volkstümliche „Episteln" im Auftrage des Königs schrieb; s. unsere Analyse des Raoul de Presles.

Salisbury, sondern vor allem die Vinzenz, Pseudothomas und der Anonymus von 1300 wieder zu Ehren kommen, d. h. mittelbar und unmittelbar die nationale Geschichtsauffassung, das unwissenschaftliche und eher „mythische" Ethos der „royauté sacrée" (Jean Golein). Zugleich gelingt es wenigstens zeitweise, die Wissenschaft für die nationale Aufgabe zu gewinnen, mochte sie sich nunmehr aus der sterilen Kathederlogizistik zu wirklichkeitsnaher schöpferischer Arbeit durchringen in der Nationalökonomie des genialen Denkers Nicole Oresme oder mochte sie ihre Anregungen dem italienischen Humanismus verdanken (Raoul de Presles).

Welche Wandlungen des politisch-ethischen Denkens lassen die Fürstenspiegel *Spaniens* erkennen? Die ältesten beiden Fürstenspiegel *Kastiliens* innerhalb unseres Zeitraumes stammen erst aus der letzten Zeit Ferdinands III. des Heiligen (gest. 1252): Der „Libro de la nobleza y lealtad", den angeblich 12 „weise" Berater des Königs abgefaßt haben, und die fürstenspiegelartige Einleitung zu einem spanischen Kaiserordo von Ramón de Lozana[1]. Wenn man das erst genannte Werk studiert, wundert man sich, wie wenig Gemeinsames es mit der gleichgearteten Literatur im übrigen Westeuropa hat, während Ramóns ethische Deutung der Weihesymbolik nicht von der abendländischen Tradition abweicht und geringe Originalität zeigt. Dieser Gegensatz ist für die Abfassungszeit kennzeichnend. Er läßt sich durch den verschiedenen Zweck beider Schriften nicht erklären, vielmehr weist er uns auf den tieferen Gegensatz, welchen die politische Struktur Kastiliens damals zum ersten Mal umspannt.

Ferdinands Herrscherrecht gründet in Kastilien wie seit 1230 in Leon auf dem „señorio natural". Seine Herrschaft wird also durch die Huldigung der „naturales" anerkannt, weil er ein unbezweifelbares Erbrecht auf das Patrimonium, auf Land und Volk hat. Als patrimoniales Eigentums- und Besitzrecht schließt dieses Erbrecht natürlich eine größere Verfügungsgewalt ein als eine bloße Thronfolgelegitimation. Aber die Verfügungsgewalt über Land und Leute ist andererseits durch das Verpflichtungssystem beschränkt, das sich aus der Zweiseitigkeit des naturaleza-Verhältnisses zwischen Herrscher und Untertanen ergibt. Ob der „señor natural" berechtigt ist, Gebiet zu veräußern und ob die „naturales" das Recht des Widerstandes gegen eine solche Gebietsveräußerung besitzen, scheint freilich zu Ferdinands Zeiten noch ganz unentschieden[2]. Ganz zweifelsfrei können die Untertanen auf Grund der gemeinsamen naturaleza des Volkes und Herrschers für ihre Treuleistungen vom „señor

[1] Ramóns de Lozana „Fsp." kenne ich nur aus einer Photographie des Ordo im Cod. Esc. X. III. 3, die Herr Prof. Schramm mir zur Verfügung stellte; vgl. J. Amador de los Rios, Historia critica de la litteratura espan. 4, S. 543. — Zum „Libro de la nobleza" vgl. Fsp.-Verz. Nr. 6.

[2] In dieser Frage sind noch die „Siete Partidas" widerspruchsvoll; vgl. II, I, 8: Im Gegensatz zum Kaiser hat der König das Recht der Veräußerung; nach II, 15, ley 5 begehen „Verrat" alle, welche eine Veräußerung billigen und zulassen.

natural" den Schutz ihrer Ehre, ihres Lebens, ihres Rechts und darüber hinaus die Sorge für die wirtschaftliche Lebensfähigkeit des „señorio" verlangen[1]. Den Rechtszustand kann der König also nicht eigenmächtig abändern. Das Eigenrecht jedes einzelnen natural, die lokalen Fueros und die Existenzsicherheit des Ganzen — das sind die Grenzen der fürstlichen Gewalt. Ferdinand III. hat in der Tat nicht daran gedacht, sein Königtum anders als durch sein „patrimoniales Eigentumsrecht" zu sanktionieren, es durch Weihe und Krönung legitimieren zu lassen. Die „fidelitas naturalium" ist die erste Rechtsmacht, auf die er sich stützt. Stärker als seine Vorgänger bedacht, die Reichseinheit zu erhalten, bekämpft er insofern die Auswüchse patrimonialen Denkens, als er seinen Nachfolger eidlich auf die Primogenitur im Gesamtreich verpflichtet[2].

In der politischen Praxis wird der König allerdings durch die Reconquista auf neue Wege gedrängt. Die Reconquista zeitigt nämlich nicht nur insofern bedeutsame Folgen für die kastilische Verfassung, als die verwaltungspolitischen Probleme des eroberten Landes vielfach nach dem Vorbild der Besiegten gelöst werden und jene Rechtsreform, die Ferdinand seinem Sohne überlassen mußte[3], eine Rechtsvereinheitlichung nur auf Kosten aller erzwang. Militärische Unternehmungen wie die Eroberung Süd-Estremaduras, Murcias und Andalusiens setzten auch Änderungen der Kriegsverfassung voraus, steigerten die Bedeutung des berufsständischen Rittertums. Oft genug mußte militärische Hilfe durch Benefizien erkauft werden, und im eroberten Gebiet fällt den Vasallen erst recht reiche Beute zu. Mit einem Wort, die fideles vasalli gewinnen an Bedeutung vor den fideles naturales im ganzen. Eine neue Feudalisierungswelle für Kastilien! Daran ändert nichts, daß theoretisch auch weiterhin bei einer Pflichtenkollision die Pflichten der naturaleza als für stärker verbindend gelten als die der Vasallität[4].

Bestimmt also ein „señorio natural" die rechtliche Grundlage von Ferdinands Königtum, so die Lehnsherrschaft mehr oder minder seine königliche Regierungspraxis. Das Kaisertum, das der König plante, würde eine weitere Verlagerung der Rechts- und Machtverhältnisse mit sich gebracht haben. Wie die römische Kaiseridee des Mittelalters die Vorstellung in sich schloß, daß der Kaiser eine Vielfalt von Nationen beherrsche[5], so hatte im Zusammenhang mit den „leonesischen Hegemoniebestrebungen"

[1] Vgl. Siete Partidas IV, 25, 5 (König und „natural") u. II, 11 (König und „tierra"), die hier altes Recht kodifizieren.

[2] Nach einem Wort Sanchos IV., das uns im „Libro de los tres razones" von Juan Manuel überliefert ist, war der Segen Ferdinands ein in diesem Sinne „bedingter Segen"; so verlor Alfons diesen Segen nachträglich, weil er die Bedingungen nicht einhielt (Bibl. aut. esp. 51, S. 263 b).

[3] Als ersten Beweggrund zur Kodifikation der „Siete Partidas" nennt Alfons X. im Prolog einen Auftrag seines Vaters: „mando a Nos que lo ficiessemos".

[4] Vgl. Partida II, 18, 32, wo der Fall juristisch behandelt wird, daß der Herr eines Kastells der natural eines Königs, aber der Vasall eines anderen Herrn od. Königs ist.

[5] Vgl. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio I, bes. S. 76 f.; ähnliche Vorstellungen auch in Frankreich, vgl. ders., Der König von Frankreich, S. 338.

die Vereinigung Kastiliens mit Leon die altspanischen Könige verlockt, ein spanisches Kaisertum zu gründen[1]. Seit der Union von 1230 und den überwältigenden Erfolgen in der Reconquista konnte der Kaisergedanke umso mehr lebendig sein, als die einzelnen regna wie in Aragon nur durch eine Art Personalunion staatsrechtlich miteinander verknüpft waren. Eine Kaiserkrönung hätte 1. die Gesamtherrschaft, 2. das „emperio de fecho" sanktioniert, das den Zeitgenossen bedeutender Ländererwerb heraufzuführen schien[2]. Sevillas Fall 1248 erhöhte in der Tat die Geschäftigkeit der königlichen Ratgeber, die eine beschleunigte Kaiserkrönung wünschten; gar ein Krönungsordo wurde bereitgestellt, derselbe, für den Ramón die Einleitung schrieb. Der Rat vermochte sich jedoch nicht gegen Ferdinand durchzusetzen, der die konsequent von ihm verfolgte Kaiserkrönung abhängig machte von der Rückeroberung des gesamten „Erbbesitzes", ja von dem Gelingen eines Afrikafeldzuges[3], und so scheiterten alle Pläne, als der König mitten in den Vorbereitungen für den „letzten großen Schlag" starb. Was uns an der gekennzeichneten Entwicklung interessiert, das ist einmal der Plan der Krönung als solcher: nur in Leon hatte die Krönungsinstitution und damit die kirchliche Gottesgnadentumslehre eine gewisse lockere Tradition[4]. Ramóns Bemerkungen über die Bedeutung der Weihe, über das Patronat des heiligen Jakob von Compostella, über die Zweigewaltenlehre, über die Reconquista als Glaubenskampf zeigen darüber hinaus, wie die Gottesgnadentumslehre von denen aufgefaßt wurde, welche die Krönung betrieben: in einem eindeutig hierarchistischen Sinn. Noch ist man nicht so weit, die Interessen von Kastilien und Hierarchie naiv gleichzusetzen. Es besteht aber kein Zweifel, daß die geistlichen Berater dem frommen, aber zugleich geradezu unheimlich nüchternen Ferdinand eine Rolle zugedacht hatten, wie sie Ludwig IX. in Frankreich spielte. Die hierarchistische Entwicklung der spanischen Kirche beginnt 1085 mit der Einführung der kluniazensischen Reform. Aber die Jahrhunderte eigenkirchlichen Lebens konnten schließlich nur in Jahrhunderten überwunden werden, und es ist erst das 13. Jahrhundert, in dem das Königtum der feudalisierten spanischen Kirche ohne Kampf ihre überragende Einflußstellung einräumt. Jener Ramón de Lozana wird als Erzbischof von Sevilla einer der ersten Berater Alfons' X.

Wir kennzeichneten den „politischen Stil" Ferdinands III., weil es nicht so scheinen sollte, als ob sich in der Folge das altspanische Königs-

[1] Vgl. dazu H. Hüffer, Die leonesischen Hegemoniebestrebungen und Kaisertitel, S. 337 ff.

[2] Vgl. Siete Partidas II, 1, 3.

[3] Über diese Auseinandersetzungen sind wir unterrichtet durch das „Septenario"-Fragment von Alfons X., gedruckt bei M. de Manuel Rodriguez, Memorias para la vida del santo rey Don Fernando, S. 222 ff.; ich verweise auf die demnächst erscheinende Untersuchung über die spanischen Krönungen u. Krönungsordines von Herrn Prof. Schramm, Göttingen.

[4] Vgl. Hüffer, a. a. O. S. 351.

ideal, der Feudalismus, der hierarchisch-hierokratische Gedanke und arabische Vorstellungen so auseinandersetzen wie die allegorischen Figuren eines Calderonschen Dramas, weil Ferdinands Regierung politische Voraussetzungen für den Wandel der politisch-ethischen Anschauungen schafft. Die Umordnung der Machtverhältnisse und die Überfremdung des spanischen Geistes im 12. und zumal im 13. Jahrhundert, sie sind nur in ihrer kausalen wechselseitigen Verknüpfung zu verstehen. Noch gleichen Ramóns Ratschläge den unerfüllten Plänen Ferdinands. Noch ist der Einfluß des orientalischen Schrifttums auf den „Libro de la nobleza y lealtad" im wesentlichen auf die literarische Form beschränkt, klingen nur wenige seiner Sprüche arabisch wie z. B.: die Furcht der Untertanen sichert ein Regiment! Im Anfang vermagst du mit Worten mehr als später mit Hinrichtungen! Wahre den Abstand usw. Noch klingt das Lob der nobleza im Buch der „zwölf Weisen" etwas fremd[1], mag gleich der König aufgefordert werden, sich die „nobles" durch Benefizien zu verpflichten und ihnen ein guter „Gesellschafter" zu sein. Aber das altspanische Königsideal des Werkes begegnet schon einer Welt, die an seine Norm mehr glaubt als danach lebt.

Die Idealvorstellungen Altspaniens sind nüchterner, als man sie sich gemeiniglich aus Unkenntnis denkt. Nicht fromme Conquistadores feiern die Heldenepen, sondern Vorkämpfer des Rechts, Verteidiger ihrer Ehre, gerechte Empörer, Feinde erniedrigender Abhängigkeit, und so ist der Cid die Verkörperung des „Protestes der Nation gegen den Feudalismus" und gewalttätige Tyrannei. Kein sentimental-romantischer Zug entstellt das Urbild des tapferen, hochsinnigen und treuen „Campeador"; er zog nach der Auffassung der Zeit auch aus „por ganar su pan"[2]. Die Reconquista gilt als Glaubenkampf, gewiß; aber sie ist nicht minder der Unabhängigkeitskampf einer um Lebensraum ringenden Nation[3], in der sich das Interesse der Gesamtheit mit dem Interesse des Einzelnen deckt und das gleiche Schicksal alle, ob hoch oder niedrig, auf Gedeih und Verderb zusammengeschweißt hat. Einer solchen Nation treu verbun-

[1] Der Titel des „Libro de la nobleza y lealtad" ist wohl moderne Zutat; man sollte vielleicht grundsätzlich den Titel aufgreifen, der seinem Charakter entspricht: „Libro de los doce sabios"; vgl. J. Amador de los Rios, Hist. crit. litt. esp. 3, S. 434 ff.

[2] J. Amador de los Rios (von dem ich den Ausdruck „Protest gegen den Feudalismus" borge: 3, S. 67 u. 116), M. Menéndez y Pelayo, R. Menéndez Pidal (Das Spanien des Cid), zuletzt J. Cejador y Frauca, Hist. leng. y lit. cast 1, 1 (2. ed. Madrid 1927, S. 198 u. 202) — sie alle haben dargetan, daß das Kastilien des 11. u. 12. Jahrhunderts nicht wie üblich anachronistisch „ex eventu" betrachtet werden darf.

[3] Wie sehr der realistische Blick des spanischen Menschen noch in der Zeit Ferdinands die Reconquista als einen Kampf um Lebensraum ansah, zeigen die Äußerungen über die nationalökonomische Bedeutung, welche die Eroberer Sevilla beimaßen (vgl. Septenario bei: M. de Manuel Rodriguez, Memorias para la vida del santo rey, S. 222 f.), zeigt der Verlauf der Beratungen vor d. Balearenzug Jaimes I., in denen man auf Grund von Gutachten den handelspolitischen u. kolonisatorischen Wert Mallorcas besprach (vgl. A. Lecoy de la Marche, Les relations politiques etc. 1. S. 24 ff.).

dener, gleichberechtigter Kämpfer — jeder Bauer kann morgen Hidalgo sein — entspricht das Königsideal, das noch der „Libro de la nobleza" zeichnet: das Ideal des „señor natural", der aus Treue gerade den Untertanen Recht schafft, die es sich nicht selbst verschaffen können, der nicht duldet, daß seine „naturales" von „Mächtigen" ausgeplündert werden, der soziale Gerechtigkeit als Voraussetzung der Lebensfähigkeit seines Volkes ansieht, der sich nicht von Hofschranzen isolieren läßt, kurz, der das Wort der „Siete Partidas" erfüllt: „Comunaleza deve el rey haver a todos los del su señorio"[1]. Im „Libro" hören wir nichts von Gottesgnadentum, sondern von Geblütsrecht, von biologischer und charakterlicher Tauglichkeit, von faktischer Macht als von Grundforderungen an den Herrscher. Bei der Reconquista sollen Cäsar, Pompeius und Hannibal seine Vorbilder sein. Es wird von der verlockenden Aufgabe, „traer muchas provincias a la fé de Dios", aber zugleich realistisch von der zu erwartenden Beute gesprochen und dann gemahnt, nicht nur an die wirtschaftliche Rentabilität der Eroberungskriege zu denken. Voraussetzung einer erfolgreichen Reconquista bleibt die Wahrung der Gleichberechtigung und Unabhängigkeit aller: „Sennor conqueridor, si quieres ganar otras tierras ó comarcas .... primera mientre conquiere et soiudga los altos et poderosos"![2] Eine starke Königsgewalt, aber keine Zwischengewalten!

Daß das nationale Königsideal nicht im Bewußtsein des spanischen Volkes unterging, so sehr und oft artfremde Vorstellungen es verfälschten, weiß jeder, der ein Königsdrama Lope de Vegas las. Und doch läßt sich nicht leugnen: 1. Weil dieses Ideal realistisch, nicht „mythisch", weniger ein Persönlichkeitsideal als ein soziales Ideal war, verlor es mit der realen sozialen Umwälzung zwar nicht an Wert, aber an Geltungsmöglichkeiten und Gestaltbarkeit. 2. Weil es ungelehrt und untheoretisch war wie die Zeit, in der es entstand, begegnete es der politischen Theorie hilflos, während die französische Königstheorie in irgendeiner Form an die Gottesgnadentumlehre anzuknüpfen vermochte, die dem älteren „Königsmythos" zugrunde lag. 3. Weil es der altspanischen Königsidee an geschichtlicher Dynamik fehlte, konnte sich ihr kein Erneuerungsgedanke gesellen. In Frankreich überlagert seit der Mitte des 13. Jahrhunderts das Bildungsethos der „führenden Schichten" das völkische Ideal, ohne es anzugreifen, in Kastilien gerät die politische Theorie in vollen Widerstreit zum völkischen Ideal des „señor natural". Eine kurze Charakteristik dieses Widerstreites ist in unserem Zusammenhang die einzige Aufgabe.

Man hat gelegentlich zu Unrecht behauptet, die zweite „Partida" Alfons' X. sei kein Verfassungsgesetz, sondern nur eine Regierungsvorschrift, ein Fürstenspiegel[3]. Auf jeden Fall ist sie in dem Sinne Programm der Ent-

[1] II, 10.

[2] Kap. 26. Mit Recht schreibt dazu Amador de los Rios 3, S. 436 Anm.: „El libro ... de la nobleza respira desde el primero al ultimo capitulo aquel mismo espiritu de unidad y supremacia en el trono, tratando de igual suerte á grandes y pequeños".

[3] Sempere y Guarinos: vgl. dazu die ed. der „Siete Partidas" in: Codigos esp. II, intr. S. XVI. Der Urheber der These berief sich u. a. auf die Worte des

wicklung, daß sie ihr gegen die Zeit Ziele steckt, die erst in Jahrzehnten und Jahrhunderten erreicht werden konnten und tatsächlich auch erst so langsam erreicht worden sind. Die Autoren des großen Werkes rechneten keine aktuelle Anwendbarkeit aus, sondern maßen mit der Zuversicht des theoretischen Menschen die Normen der Politik, die sie im römischen und kanonischen Recht, in den Fueros, in den abendländischen Philosophen, in der arabischen Literatur fanden, an ihren eigenen Verwirklichungsgesetzen. Es wird nicht überlegt, ob sich diese oder jene Einrichtung im Sinne des römischen Rechts verbessern lasse, sondern der neue Staatsgedanke schreibt Einrichtungen vor. Verfassungsmäßig mag darum das Königtum auch nach der Inkraftsetzung der „Siete Partidas" 1348 noch nicht die Stellung einnehmen, die ihm das Gesetz zubilligt — die neue politische Theorie ist schon wirklichkeitsgestaltende Kraft geworden.

Darf die unseren Zeitraum überdauernde Königstheorie der „Siete Partidas" als so absolutistisch gelten, wie sie spanischen Forschern vorkam[1]? Zunächst scheint die Königsgewalt nach dem Gesetz Alfons' X. durch die Ansprüche der Hierokratie und der nobleza eingeschränkt genug. Die „Siete Partidas" greifen freilich die Zweischwerter-Theorie auf, nicht ohne die Notwendigkeit der Zusammenarbeit beider Gewalten zu betonen. Aber die Defensorschaft trägt der „manus saecularis" weniger Rechte als Pflichten ein, und zwar vor allem die Pflicht der Hilfeleistung bei der Durchführung der geistlichen Jurisdiktion. Patronats-, Zehnten- und kirchliches Exemtionsrecht, wie sie von der ersten Partida im Anschluß an das jüngste kanonische Recht vorgetragen werden, bedeuten geradezu eine empfindliche Beschneidung der traditionellen Rechte des kastilischen Königs. Um nur wenige Beispiele zu nennen: Mit dem größten Teil ihrer Einkünfte und Besitztümer, mögen sie gleich der Gebefreudigkeit der Könige verdankt werden, ist die Kirche abgabenfrei; die Exemtion der Kleriker von der weltlichen Gerichtsbarkeit wächst ebenso wie umgekehrt die Kompetenz der geistlichen Jurisdiktion, der sogar die Befindung über Zinsverfehlungen zugestanden wird; ein irgendwie geartetes Investiturrecht des Königs kennen die Autoren der „Partidas" nicht mehr[2] usw. Alle diese Konzessionen haben umso stärkeres Gewicht, als sie einer feudalisierten Kirche gemacht werden, einer Kirche, die nicht nur über eine moralische Autorität, sondern auch über eine starke

Prologs: „Fezimos ende este libro, porque nos ayudemos nos del e los otros que despues nos viniesen ..."

[1] Vgl. z. B. P. Gomez de la Serna in der Intr. zu den „Siete Partidas" a. a. O. S. XXVII, der freilich vom Standpunkt des Spaniens von 1848 urteilt, das sich der Verfassung von 1845 freut.

[2] Zur Zweischwerter-Theorie vgl. Prolog zu part. II. Üb. die Pflichten der Hilfeleistung des Königs in der Durchführung der geistlichen Jurisdiktion vgl. I, VI, 59 f.; I, IX, 18 usw. Über die Abgabenfreiheit der Kirche I, VI, 55. Kompetenz der geistlichen Gerichtsbarkeit und Exemtion der Kleriker von der weltlichen: I, VI, 57 ff. Einrichtung der Bischofsstühle usw. ausschließliches Recht des Papstes: I, V, 5; nur Billigung des electus dem König zugestanden I, V, 18 (vgl. dazu intr. S. XXVI).

wirtschaftliche Macht verfügt. Ohne ein Bündnis von Thron und Altar würden durch die „Siete Partidas" ganze Bereiche des öffentlichen Lebens dem königlichen Einfluß und Zugriff versperrt sein. Nichts kennzeichnet den Vormarsch des hierokratischen Denkens besser, als daß in der Gliederung der Gesetze Alfons' X. das Recht der universalen Kirche dem nationalen Staatsrecht voraufgeht und die universalistische Ständelehre zugrundeliegt[1].

So eindeutig und klar wie die Ansprüche der Hierarchie treten die der nobleza in den „Siete Partidas" nicht in Erscheinung, weil sie juristisch nicht so leicht faßbar sind. So mag das Gesetz, das vom König fordert, daß er die caballeros „ehre", weil sie ihn verteidigen, als bloße Mahnung aufgefaßt werden[2]. Gleichwohl gilt der „Orden de caballeria" als eine Körperschaft von gleichsam souveräner Eigengesetzlichkeit, über die der Herrscher nicht schon kraft seines königlichen Amtes allein bestimmen kann. Es heißt ausdrücklich, daß es falsch sei, anzunehmen, der König dürfe „per razon del reyno" jemanden zum Ritter schlagen, ohne selbst Ritter zu sein. Nein, er darf vielmehr selbst nicht geweiht oder gekrönt werden, bevor er in den „Orden de caballeria" aufgenommen ist[3], bevor er sich den Gesetzen der defensores-„Elite" verschreibt, die sich aus den Hidalgos zusammensetzt, deren Urgroßväter schon Hidalgos waren, statt wie früher einmal aus körperlich robusten, aber „ehrlosen" Gesellen niederer Herkunft[4].

Dem Gesagten zum Trotz steigert die Königstheorie der „Siete Partidas", mag sie bald „hierarchistisch", bald „höfisch", bald rationalistisch sein, die königliche Autorität über Menschenmaß hinaus. Dieselben Theoretiker, welche dem Regenten eine pflichtenreiche Kirchendefensorschaft aufbürden, vertreten eine krasse Gottesgnadentumlehre. „Vicarios de Dios son los reyes, cada uno en su reyno, puesto sobre las gentes, para mantenerlas en justicia"[5] — so heißt es in unermüdlicher Wiederholung. Der König trägt Gottes Namen, weil er in seinem Reich regiert wie Gott in der Welt[6]. Gott wirkt durch ihn, was er will[7]. „Zum Zeichen der Herrlichkeit Gottes", den er auf Erden vertritt, soll der König bei Festen prunkvoll auftreten. Jeder Mißbrauch der Insignien und jeder Versuch eines Untertanen, sich mit dem König auch nur äußerlich auf eine Stufe zu stellen, sei aus gleichem Grunde mit Verlust des Lebens und Güterkonfiskation geahndet[8]. Die Achtung vor der überirdischen Würde des

[1] Deshalb, nicht wegen der Kaiserpläne Alfons' X., wird auch die Lehre vom Kaisertum in den ersten Gesetzen der zweiten Part. einbezogen; manches über den Kaiser Gesagte klingt recht abfällig.
[2] II, XXI, 23.
[3] II, XXI, 11.
[4] II, XXI, 2. Die „milites" werden aus Tausenden (mille) ausgewählt. Vorbedingung: Buen linaje. Denn nur die „nobles" sind „naturalmente" als defensores geeignet.
[5] II, I, 5.
[6] II, I, 6. Vgl. II, II, 2.
[7] II, II, 3.
[8] II, V, 5.

Königs gebietet schließlich ein Zeremoniell, das den Abstand zwischen König und Untertanen respektiert[1].

Neben die Gottesgnadentumlehre der „Siete Partidas" treten außerdem noch alle nur denkbaren Argumente, welche geeignet erscheinen, das Königtum zu erhöhen und zu überhöhen. Mit Formulierungen, wie wir sie bei den lateinischen Aristotelisten finden, wird das monarchische Prinzip aufgestellt: Das Königtum ist keine kontingente Institution, sondern naturnotwendig; „fue menester por derecha fuerça que oviesse uno que fuesse cabeca"[2]. Weit früher ferner als in der französischen Theorie erscheint hier im kastilischen Gesetz die Machtfülle des Kaisers des römischen Rechts auf den König übertragen: „Rex imperator in territorio suo"[3]. Vor allem ist der König als einziger neben dem Kaiser legitimiert, Gesetze zu geben, zu ändern und zu widerrufen, ist sein Wille die „regula omnium"[4]. Mehr noch: Während der Kaiser ein Augustus des Reiches sein soll, steht dem König ein absolutes Verfügungsrecht über Land und Leute zu, obgleich er davon nur in Notfällen Gebrauch machen wird[5]. Sprechen die Fürstenspiegelautoren nur selten vom princeps als der „anima corporis rei publicae", und wenn, dann um die Regierung das Einheitsprinzip des Staatsorganismus zu nennen, sehen wir diese Kennzeichnung des königlichen Amtes in den „Siete Partidas" zum Teil in einem ganz anderen Sinne verwandt: Wie der Körper durch die Seele lebt und sich erhält, so das Volk durch die königliche Gerechtigkeit. Worauf das hinaus will, sieht man, wenn man Worte des Gesetzgebers liest wie: „Da der König die Seele und das Leben des Volkes ist, wie die Weisen sagten, ist es nur billig, daß er ihm Gnaden erweist, denn durch ihn hoffen sie zu leben"[6]. Vorstellungen dieser Art konnten die Autoren der Gesetze nur in der arabischen Literatur finden. So heißt es in den „Flores de filosofia", einem zwar in Kastilien kompilierten, aber wenig eigenständigen ethischen Katechismus, daß aus dem Munde des Königs der Tod und das Leben kommt[7]. In der Tat ist der Einfluß der arabisch-orientalischen Herscherauffassung in den „Siete Partidas" unverkennbar. Man braucht nur auf die zahlreichen Zitate aus dem „Secretum Secretorum" zu verweisen. Der patrimoniale Staatsgedanke tritt uns zuweilen in einer Fassung entgegen, die den alten Geist nicht mehr verspüren

[1] Vgl. bes. II, XIII, 18. Ist der Verbrecher, der das Zeremonielle nicht achtet, höheren Standes, soll er mit Verbannung und Einziehung seiner Lehen bestraft werden; „si fuere ome de menor guisa, deve morir por ello."
[2] II, I, 7. Vgl. dazu Thomas v. Aquin, De reg. princ. I, 1: freilich viel gemäßigter.
[3] II, I, 8: „Sabida cosa es, que todos aquellos poderes que los emperadores han e deven haver en las gentes de imperio, que esos mismos han los reyes en las de sus reynos."
[4] Gesetzgebungslegitimation: I, I, 12. Princeps regula (regla): II, I, 6.
[5] II, I, 8.
[6] II, X, 2.
[7] Vgl. Ausgabe der „Flores de filosofia" in: Dos operas didácticas y dos leyendas = Soc. de Bibliófilos esp. 17 (Madrid 1878) S. 32. Der Herausgeber der „Flores", H. Knust, hat schon auf die schlagende Parallele hingewiesen. Vgl. ferner „Bocados de oro", ed. Knust (Bibl. des lit. Vereins Stuttgart, 141), S. 249.

läßt: Das Reich ist gleichsam ein Garten und der König sein Besitzer (!), die Bäume sind das Volk, Gärtner die Beamten, Wächter die Ritter, Einfassungsmauer die Gesetze usw.[1]. Als römisch rechtlich geschulte Juristen unterscheiden die Verfasser der „Siete Partidas" Königs- und Staatsgewalt klar, betonen sie den moralischen und rechtlichen Primat des Gemeinwohls vor jeglichem Privatwohl[2]. Das hindert sie aber nicht, in einer weitmöglich absoluten Königsgewalt die erste Voraussetzung des staatlichen Fortschritts und des Gemeinwohls zu erblicken.

Ohne Zweifel werden in dem Gesetz Alfons' X. die Verpflichtungen der naturaleza zwischen Herrscher und Untertanen durchaus anerkannt. Titulus X und XI der zweiten „Partida" legen mit großer Klarheit fest, „wie der König sein Volk und sein Land lieben, ehren und wahren muß". Er hat dafür Sorge zu tragen, daß die Leistungen des Einzelnen für die Gesamtheit nach Gebühr belohnt werden, daß jeder eine seinen Verdiensten entsprechende Stellung einnimmt, daß die öffentlichen Lasten recht verteilt sind, daß keiner um sein Recht kommt, daß alle Stände den Frieden ihrer Arbeit genießen usw. Ansiedlung, Bodenverbesserung, Rohstoffgewinnung, Anlage von Brücken, Straßen, Hospitälern und Herbergen, Landessicherheit, Verkehrsfürsorge, Schutz der Volksgüter, Befestigungswesen und andere militärische Vorbereitungen — über all das wird gehandelt. Zu den Pflichten des „señor natural" gehört es selbstverständlich, daß er im Gegensatz zum Tyrannen die „naturales" vor Fremden bevorzugt[3]. Kurz, das Verhältnis zwischen Herrscher und Volk begründet die wechselseitige Treue, welche „die Spanier immer höher gehalten haben als andere Menschen"[4]. Der ethische Grundgedanke der altspanischen Königsidee findet Ausdruck in dem Satz: Der König sorge für Recht und Gerechtigkeit und billige nicht, daß die Großen dreist werden und in seinem Namen die Kleinen berauben, ausplündern und schädigen[5]. Das Volk — so heißt es — ist eine Hilfsgemeinschaft aller Stände, der sich niemand entziehen darf[6].

Die „Siete Partidas" kodifizieren mehr „völkisches Recht" als irgendein Gesetzbuch des europäischen Westens im 13. Jahrhundert, und wenn man überhaupt noch etwas zum Ruhme dieses großen Werkes sagen soll, dann das. Braucht es aber eines Beweises dafür, daß die Bestimmungen der „Siete Partidas" über das Pflichtensystem der naturaleza einerseits und ihre Bestimmungen über die Rechte der „nobleza" und der Hierarchie und nicht zuletzt des Herrschers andererseits einander widersprechen? Die Ablehnung, die Alfons X. mit seinen Gesetzen erfuhr,

[1] II, X, 3. Im Anschluß an das „Secretum Secretorum".
[2] Vgl. z. B. II, I, 10: die Tyrannen unterscheiden sich dadurch von den Königen, daß sie mehr in ihrem eigenen Interesse handeln als im Interesse des Gemeinwohls (la pro communal de todos), obgleich das zum Schaden des Landes geschieht.
[3] II, XI, 1 mit II, I, 10 (Tyrann).
[4] II, XVIII, 2.
[5] II, X, 2. Vgl. dazu den schon angeführten Satz im Prolog des Titulus 10: „Comunaleza deve el rey haver a todos los del su señorio".
[6] II, X, 1.

war gut begründet. Von den Konzessionen an Kirche und „nobleza" abgesehen — diese Gesetze gaben dem König die Macht, die bestehenden Fueros nach Gutdünken zu „verbessern" oder zu beseitigen[1]. Und wird in ihnen nicht, genau genommen, königlicher Willkür nur durch ethische Empfehlungen begegnet? Die Juristen unter den Autoren reden dem König zu, gut zu handeln, weil das klüger sei; die Theologen liefern ihm einen religiös-moralischen Tugendkatalog, indem sie mit Unglück auf Erden und Verdammnis in der Ewigkeit drohen, falls er ihn nicht achtet; und die „nobles" raten zu höfischer Sitte, da sie Ehre einbringe[2]. Die höfische Ethik, auf welche die „Siete Partidas" den König als „señor de los caballeros" verpflichten, steht in einem besonderen Gegensatz zu den nüchternen Idealvorstellungen und zum sozialen Ideal der Vergangenheit. Sie ist ihrem ganzen Wesen nach Einfuhrware aus Frankreich. Manches, was in Frankreich und in der Provence nur modisch galt, hier wird es kodifiziert. Z. B. der Dulcineenkult: der Ritter soll einer Frau (amiga) dienen, um zu immer größeren Taten angespornt zu werden[3].

Über die „Siete Partidas" ist die politische Theorie in Kastilien innerhalb unserer Zeitraumes nicht hinausgekommen. Die vier großen Fürstenspiegel der Folgezeit: die „Castigos é documentos" König Sanchos IV., das Infantenbuch Juan Manuels, das „Speculum regum" des Alvarus Pelagius und der „Rimado de palacio" des Staatskanzlers Pedro Lopez de Ayala — sie spiegeln nichts anderes als die zeitgemäße Auseinandersetzung mit den Ideen der Partidas und die reale Umwälzung, welche diese Ideen manifestierten oder gar im Gefolge hatten. Alfons X. war zuviel Gelehrter, um die gelehrte Konstruktion des Gesetzbuches für den realen nationalen Staat fruchtbar zu machen; mit dieser Arbeit sollte der beginnen, um dessentwillen er gegen sein eigenes Gesetz einmal eine Reichsteilung plante, ein anderes Mal das Primogeniturerbrecht niederschlug, sein zweiter Sohn und Nachfolger *Sancho IV*. So sehr die Rebellion Sanchos gegen den Vater in erster Linie ehrgeizigen Motiven entsprang, sie erzielte ihre Erfolge als Opposition gegen den abenteuerlichen Universalismus der alfonsinischen Politik, die das Land an den Abgrund gebracht hatte. Das Fürstenspiegel-Testament Sanchos kennt keine Kaisertheorie. Dafür ist der Gottesgnadentumgedanke darin womöglich noch stärker ausgesprochen als in den „Siete Partidas"[4], das Staatliche womöglich noch mehr über das Völkische gestellt. Daß die Reichseinheit gewahrt bleibe, daß das Primogeniturerbrecht fortgelte, daß die königliche Gewalt nicht durch den Hochadel geschmälert werde[5] — das sind die Sorgen, die Sancho gemäß seinen Erfahrungen und berechtigten Befürchtungen für die Zukunft am meisten bewegen.

[1] I, I, 17 und I, II, 9.
[2] Vgl. die spezielle Fürstenethik II, Tit. II ff. Kap. höfischer Ethik z. B. II, IV, 2 ff. und II, V, 3 u. 4.
[3] II, XXI, 22.
[4] Vgl. z. B. Kap. 10—12 der ed. Gayangos.
[5] Reichseinheit und Primogenitur: Kap. 14; Mahnung an die Vasallen: Kap. 10. Interessant auch die Klagen über die sittlichen Zustände im Klerus: Kap. 16.

Hatte der Sohn des gelehrten Königs gegen die Eigenmächtigkeit der feudalen Gesellschaftsklasse schwer zu kämpfen gehabt, so ist sein berühmter Neffe *Juan Manuel* gerade ein Vertreter der „nobleza" und ihrer Privilegien und damit der beredteste Zeuge der Epoche des furchtbaren Streites zwischen Königtum und Feudalität, der mit Sanchos Tod beginnt und schließlich mit einem Bündnis endet. Es ist charakteristisch für Juan Manuel, daß er sich die universalistische Ständelehre zu eigen macht und die übernationale lehnsrechtliche Ständeordnung der nationalen naturaleza-Ordnung wie gleichberechtigt einander gegenüberstellt[1].

In dem für Alfons XI. geschriebenen Fürstenspiegel des „Kurialisten" *Alvarus Pelagius* erhebt die Hierarchie ihre Ansprüche: Die geistliche Krönung durch den „Vicarius" des hl. Jakob von Compostella bestätigt nicht, sondern schafft Herrscherrechte. Weil die Könige eine Aufgabe in der gesamten „politia christiana" zu erfüllen haben, steht dem Papst die Absetzungsgewalt über „Tyrannen" zu. Den spanischen Königen insbesondere liegt die aktive defensio der Kirche durch die Reconquista ob, die von Alvarus als „hierarchistische Aufgabe" verstanden wird, die ihm aber zugleich als Rückeroberung eines alten Erbreiches gilt, zu dem auch Afrika gehört. Lehren, die dem Herrscher Göttlichkeit zusprechen, und ihn zum „proprietarius" statt zum „administrator regni" erklären, sind scharf abzulehnen.

Im „Rimado de palacio" des in portugiesischer Gefangenschaft schreibenden *Pedro Lopez de Ayala*, des Ministers Peters des Grausamen und der ersten Trastamaras, sehen wir, welche Fortschritte die Feudalisierung Kastiliens im 14. Jahrhundert gemacht hat. Schon ist das Volk in eine arbeitende und eine ausbeutende „Klasse" aufgespalten, und das Königtum lebt völlig in der „Gefangenschaft"[2] der feudalen Gesellschaft. Die feudalen Prälaten helfen „por cobdicia del mundo" „revolver el reyno"[3]. Es herrscht die Scheinmoral der „nobleza". Gewiß beruft der König die Cortes, werden in ihnen „große Reden" über die Gerechtigkeit geschwungen, Beamte eingesetzt, Gesetze bestätigt, Hermandades geschlossen. Aber keine 3 Monate später beginnt die Ausplünderung der kleinen Leute von frischem, denkt niemand an die beschworene Hermandad, nach der alle „en buena egualdad" leben wollten[4]. Der Weg zum König führt durch Dutzende von Vorzimmern, in denen die eigennützigsten Intriganten alle wichtigen Entscheidungen treffen und in denen darum ein armer Teufel schon gar keine Gnade findet[5]. Äußerlich ist es der König, der befiehlt; aber teils mißbraucht man den königlichen Namen, um seine eigenen Interessen zu verbrämen, teils sind die „Befehle" erpreßt. Man scheut sich nicht einmal zu drohen, man werde gegebenenfalls mit dem Kronprinzen gemeinsame Sache machen[1]. Die große nationale Aufgabe lockt die „caballeros" nicht mehr:

„Olvidado han a los moros las sus guerras faser,
ca en otras tierras llanas asás fallen que comer,
Unos son capitanes, otros enbian a correr,
sobre los pobres syn culpa se acostumbran mantener.
Los christianos han las guerras, los moros están folgados,
en todos los mas reynos ya tienen reyes doblados."[2]

Statt der „naturales" bekleiden Fremdblütige die wichtigsten Ämter, spielen Juden eine führende Rolle im öffentlichen Leben und besonders bei Hofe:

„Alli vienen judios, que están aparejados
para bever la sangre de los pobres cuytados"[3].

Alle großen Finanzgeschäfte werden Juden anvertraut, und auch die „caballeros" ziehen Juden zu Rate, wenn sie einen Raub vorbereiten[4]. Mit einem Wort, das große soziale Ideal der gemeinsamen „naturaleza", unter dem und durch das Kastilien groß geworden war, gilt nicht mehr. Die beißende Satire des Großkanzlers charakterisiert nichts Minderes als das Ende der völkischen Gemeinschaft, und sagenhaft und wirklichkeitsfern klingt die Mahnung:

„El que bien a su pueblo govierna e defiende
este es rey verdadero . . .
De un padre, de una madre con ellos descendemos,
una naturaleza ellos e nos avemos,
de vivir e morir una ley tenemos,
salvo obediencia que les leal devemos"[5].

Ein kurzes Wort des Vergleichs über die Entwicklung der politisch-ethischen Ideen in *Aragon*, soweit die wenigen bislang untersuchten Fürstenspiegel darüber etwas aussagen[6]. Wie in Kastilien, so sind auch in Aragon der patrimoniale Staatsgedanke und das soziale Ideal des „señor

[1] Einzelnes s. Analyse des Infantenbuches.
[2] Vgl. Strophe 477 ff. (ed. Gayangos S. 440).
[3] Str. 245 der ed. Gayangos (S. 433).
[4] Str. 502—504 (S. 441).
[5] Vgl. Str. 422 ff. (S. 438 ff.).

[1] Str. 497 (S. 440).
[2] Str. 338 u. 39 (S. 435).
[3] Über die Juden: Str. 244 ff.; köstlich die Satire auf Don Abraham und Simuel Str. 253. — Außer Jean d'Anneux, der für einen Grafen von Hennegau schreibt, und Thomas v. Aquin (De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae = Opera ed. Parm. 16, S. 292 ff.) ist in der außerspanischen politisch-ethischen Literatur unseres Zeitraumes wenig von Juden die Rede. Die gewerblich aufblühenden Niederlande und Spanien lernen also die Judenfrage besonders früh kennen; vgl. noch die Fsp. des Alvarus und des Arnald von Villanova, der in seinem Traktat: „Seynor vos sots tengut" den Talmud eine „constitucion diabolica" nennt. Der einzige von einem Juden geschriebene Fsp. unserer Zeit, die „Proverbios morales" des Rabbi Semtob, eine wenig originelle Spruchsammlung orientalischen Charakters (das Lob Amadors de los Rios 4, S. 474 ff. scheint mir ungerechtfertigt), stammt aus der Zeit Pedros des Grausamen, der die soziale Stellung der Juden wesentlich verbesserte.
[4] Str. 261 (S. 433).
[5] Str. 235/36 (S. 432).
[6] Manche Werke schlafen noch in den Handschriften wie der „Libre de las noblezas dels reys" von Juan Francesch (um 1340; s. dazu Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans 3, Barcelona 1909/10, S. 45); manche andere sind in Deutschland nicht zugänglich.

natural" innig verknüpft, wie dort konkurrieren „theokratische" Auffassungen und höfische Ethik mit den alten Idealvorstellungen, wie dort hat die arabische Literatur zunächst so großen Einfluß, daß man sich beim „Libre de saviesa" Jaimes I. fragen kann, was an diesen im übrigen recht allgemein gehaltenen Sprüchen außer der Sprache katalanisch sei. Allein, die Eroberung Valencias, Murcias und vor allem der Balearen gewinnt für die Verfassungsgeschichte des Reiches eine andere Bedeutung als die Eroberungen Ferdinands III. für die Kastiliens. Seit den Tagen Jaimes I. wird die aragonesische Politik „imperialistisch", wie katalanische Forscher sie mit vollem Recht genannt haben[1], ja man kann sagen: „wirtschaftsimperialistisch". Die Beherrschung des Mittelmeeres ist ein handelspolitisches Ziel, das zuerst von Peter dem Großen klar erkannt und von ihm und seinen Nachfolgern mit ungeheurer Energie verfolgt wird. Sollte es erreicht werden, dann durfte die Machtbasis nicht patrimonialen Rücksichten der Dynastie zuliebe erschüttert, dann durften die Erblande nicht wie Familiengut auseinandergerissen werden. Eine interessante Analogie: Aus persönlichem Ehrgeiz und Verdruß wie Sancho IV. in Kastilien opponiert Peter der Große gegen die Reichsteilungspläne seines patrimonial denkenden Vaters Jaime, der bei jeder Vergrößerung des Patrimoniums und bei der Geburt jedes weiteren Prinzen einen neuen Verteilungsschlüssel sucht. Peter opponiert nur mit halbem Erfolg. Er muß die „Veräußerung" Mallorcas und Roussillons anerkennen, und so gibt es auch weiterhin Rückschläge der antipatrimonialen Politik. Selbst das teuer erkaufte Sizilien geht dem Einheitsstaat wieder verloren. Man braucht aber nur an den Rückeroberer Mallorcas, Roussillons und Eroberer Sardiniens, Peter IV. (El Ceremonioso), zu denken, um zu sehen: Alle situationsbedingten Konzessionen haben den Weitblick für die Aufgabe der Generationen nicht trüben können: „Reintegració" (Rubió y Lluch), d. h. Wiedereinverleibung der Zweigreiche. Führt der Untergang der patrimonialen Staatsanschauung in Aragon für das Ideal der völkischen Hilfsgemeinschaft einen ähnlichen Geltungsverlust mit sich wie in Kastilien? Nein!

Es wäre verlockend, hier davon zu sprechen, welche geschichtlichen Vorbilder sich eine Realpolitik nahm, die auf nichts weniger zielte als auf ein Handelsprotektorat im gesamten Mittelmeer, weithinüber bis zu den katalonischen Fürstentümern in Griechenland[2]. Nach unseren Fürstenspiegeln gilt der Kampf, den die aragonesische Dynastie auf sich genommen hat, nur einem Zweck: der defensio ecclesiae. Als defensores ecclesiae fühlten sich die markgräflichen und königlichen Conquistadores seit jeher, und zähe wie ein Erbe verteidigen die Könige das Defensorrecht, welches die päpstlichen Lehnsherren ihren Ahnen einst als Verpflichtung

[1] z. B. A. Rubió y Lluch, Anuari, a. a. O., S. 519 f.
[2] Friedrich v. Sizilien u. andere Herrscher der aragonesischen Dynastie berufen sich gern auf die römische Virtus; vgl. H. Finke, Die Beziehungen der aragonesischen Könige zur Literatur, Wissenschaft u. Kunst i. 13. u. 14. Jahrhundert, S. 22, S. 36 f.

übertragen hatten[1]. Gewiß sind die religiösen Beweggründe, die Arnald von Villanova und der Infant-Kanzler Peter der aragonesischen Expansion zuschreiben, nicht gegen die bessere Überzeugung und lediglich zur Bemäntelung des Machtstrebens erfunden. Frankreich ausgenommen, ist die religiöse Erziehung der Prinzen vielleicht nirgendwo so sorgfältig wie in Aragon[2], und ein Mann wie Peter IV. glaubt durchaus an seine Sendung „com altre David al qual stech dit: Non recedat gladius de domo tua"[3]. Eine starke Politisierung und Säkularisierung des Defensorgedankens in Aragon kann aber schwerlich in Abrede gestellt werden. Die Defensorschaft wird auch anders verstanden als in Frankreich. Jaime I. und Peter der Große müssen erleben, daß die römische Kurie ihre Leistungen als defensores in völliger Verkennung der Machtlage nur gegen Bewilligungen zugestehen will, welche die glücklich errungene Souveränität gekostet hätten, und der letztere entdeckt den für alle Folgezeit typischen Ausweg, den defensor der Kirche notfalls auch gegen Rom zu spielen. Arnald von Villanova ist Peter dem Großen, Jaime II. und seinem Bruder Friedrich von Sizilien umso willkommener, als sich sein Spiritualismus mit ihren politischen Tendenzen besser verträgt als irgendeine religiöse Richtung sonst. Man hört ihn gern behaupten, daß, sobald der Steuermann der Kirche versage, andere für ihn einspringen müßten. Der Fürstenspiegel des berühmten Mediziners und Laientheologen spricht begeisternd von der Berufung des Königtums zum Laienapostolat, und er läßt keinen Zweifel darüber: Wenn die Könige sich in einer Welt des Scheinchristentums ihrer apostolischen Aufgabe nicht bewußt werden, ist es um die Propaganda der christlichen Wahrheit, wie sie die ersten Jünger gepredigt haben, schlecht bestellt. Nicht nur Christianisierung der Sarazenen und Befriedung des Mittelmeeres verlangt also Arnald, sondern auch aktive Propaganda des wahren Christentums unter den pflichtvergessenen Christen. Toleranz gegenüber den „Pflichtvergessenen" kennt er ebensowenig wie gegenüber den Ungläubigen. Anders Ramón Lull! Ramón Lull tut sich etwas auf seine Proverbiasammlung zugute, die, in der Art arabischer Fürstenspiegel geschrieben, von der Freude des Lesers an der gut pointierten ethischen Sentenz eine Stärkung des moralischen Bewußtseins erwartet, und sein Fürstenspiegel wird sicher gern gelesen worden sein. Ist es aber nicht kennzeichnend, daß seine missionarischen Ideen, von einem freilich unsicheren Toleranzgedanken getragen, wie sie sind, in Aragon gar keinen Anklang finden und Ramón, auch seiner eigenbrödlerischen Religiosität nach ein ganzer Katalane, vergeblich auf Unterstützung seiner Pläne durch die aragonesischen Könige hofft?[4].

Die religiöse Aufgabe der defensio wird den Königen unmittelbar von Gott zuerteilt — das ist die gemeinsame Auffassung des Arnald von Villa-

[1] Über Kirche u. Staat in der Frühzeit vgl. P. Kehr, Das Papsttum und der katalanische Prinzipat bis z. Vereinigung mit Aragon, Berlin 1926.
[2] Finke a. a. O. S. 24.
[3] ebda, S. 32.
[4] Vgl. zu Arnald Fsp.-Verz. Nr. 29, zu Ramón Lull ebda Nr. 27.

nova und des 40 Jahre später schreibenden Infant-Kanzlers Peter[1]. Ja, das königliche Gottesgnadentum überhaupt braucht keines Mittlers. Der Infant Peter, der am ausführlichsten über den Sinn der geistlichen Krönung spricht, verbreitet sich zwar über die sakramentale Wirkung der Weihe: Sie macht den König zum „vir alter' und „angelus Dei" usw. Nicht allein das, nach der Meinung des Infanten ist das „sakramentale Recht" der Weihe nur wirksam, wenn der Herrscher „der Salbung gemäß lebt", wenn er z. B. die Eintracht zwischen regnum und sacerdotium zu wahren sucht, zu welcher der Friedenskuß bei der Weihe beide Teile verpflichtet. Mit keinem Wort aber bindet Peter von Aragon die Rechtskraft der Weihe so an die Erfüllung der Pflichten gegenüber der Kirche, als ob die kirchliche „traditio" des Amtes als solche rechtlich verbinde. Er kann vielmehr nicht genug betonen, daß der König Erwählter Gottes selbst sei, daß er „hereditatem Dei" schon als rechtmäßiger „heres regni" erlange. Sogar die „collaudatio populi" ist rechtlich völlig belanglos! In der collaudatio nimmt der Herrscher lediglich fromme Wünsche für sein Leben entgegen, denn: „princeps vita populi". Man sieht, der Infant hat Herrschervorstellungen, die sich mit dem Ideal des „señor natural" nicht recht reimen wollen. Seit Peter dem Großen etwa, dem ersten in Aragon gekrönten aragonesischen König[2], häufen sich in der Tat die Versuche des Königtums, die eigenen Rechte auf Kosten der „demokratischen" Institutionen zu erhöhen. Der Gottesgnadentumgedanke als solcher mag sich mit dem eigentümlich „dynastischen Patriotismus" der mittelalterlichen Katalanen noch vereinen lassen. Wenn der Infant Peter jedoch als Anwalt der zaghaften absolutistischen Bestrebungen seines Hauses aus seiner immer alttestamentlich begründeten Gottesgnadentumlehre mit aller gebotenen Vorsicht folgert: Gottes Wahl mache die Zustimmung des Volkes überflüssig, das Reich sei ein „corpus regis", und die „congregationes populi" müßten nach Möglichkeit eingeschränkt werden, dann vertritt er eine schroff antitraditionelle Tendenz.

Innerhalb unseres Zeitraumes hat sich diese antitradionelle und „unvölkische" Tendenz nicht durchsetzen können: Die Tragödie Kataloniens beginnt erst mit dem Spruch von Caspe 1412, der einen Trastamara auf den Thron beruft, mit der „Auswanderung" nach Italien, mit der Barbarei, welche die humanistische Überfremdung für die völkische Kultur bedeutet. Bis rund 1400 decken sich die staatlichen und völkischen Interessen zu sehr, als daß eine der kastilischen ähnliche Entwicklung hätte eintreten können. Jene wirtschaftliche Expansion, von der wir sprachen, ist zugleich das Interesse wie das Werk aller Klassen und Stände der Nation. Freilich verliert die Landwirtschaft immer mehr an Bedeutung, genießt der Bauer und seine Arbeit immer weniger Achtung: „Los mer-

[1] Über den Fsp. des Infanten s. Fsp.-Verz. Nr. 36.

[2] Über „die Krönung im katalanisch-aragonesischen Königreich" handelt P. E. Schramm in: Homenatge a A. Rubió i Lluch, Barcelona 1936, 3, S. 577 ff. — 1204 war schon Peter II. gekrönt worden, aber in Rom durch den Papst selbst.

caders son la vida de la còsa publica"[1]. In Handel und Gewerbe, in der Verbreitung der städtischen Zivilisation erblickt man allen Fortschritt[2]. Der Verfasser der größten politischen Summe des Mittelalters, Francisco Eximenes, nach dessen Ansicht das Klima des Mittelmeeres wie kein anderes die städtische Kultur fördert (Akkon, Konstantinopel, Neapel, Messina, Tunis, Alexandria, Palma, Sevilla, Valencia und Barcelona sind die zehn schönsten Städte der Welt), hält mittelalterlich den Kampf gegen das Unrechte und Böse für den ersten Staatszweck, betont aber, daß die Staaten nicht minder gegründet seien, um die Unbildung (ignorancia) „auszutreiben" und das ökonomische Wohl zu fördern[3]. Dem so verstandenen Gemeinwohl hat sich alles unterzuordnen, ihm dienen alle Institutionen, auch das Königtum. „La comunitat non elegé senyoria per amor del regidor, mas regidor por amor de si matexa"[4]. Das Verhältnis zwischen Herrscher und Volk beruht darum auf einem Pakt wechselseitiger Treue, die den ersteren verpflichtet, Gesetze und Eigentum der Untertanen zu achten, wenn er nicht zum öffentlichen Feind erklärt und abgesetzt werden will. Vielleicht würde ein Wahlkönigtum größere Sicherheiten für die Erreichung des Allgemeinwohles bieten, brächte die Wahl nicht immer wieder Zwietracht; auf keinen Fall sanktioniert das Erbkönigtum schon ein Alleinregiment, vielmehr ist der Königsrat mitverantwortlich und mitbestimmend[5]. „Demokratische" Ideale! Man kann den katalanischen Staatsgedanken vielleicht nicht besser kennzeichnen als durch zwei von Francisco aufgestellte Forderungen: Armenfürsorge, aber keine Unterstützung der Faulheit! Kein Söldnerheer, sondern lieber allgemeine Miliz! Und wie in einem Miniaturbild ist die katalanische Welt des hohen Mittelalters und ihre Ethik eingefangen in dem Gedankengang: Der Staat muß der Arbeitslosigkeit vorbeugen; wenn ein Erfinder, dessen Maschine in einem Tage leistet, was ein Arbeiter nur in 20 Tagen leisten kann, hundert, ja zweihundert Arbeiter zu ruinieren droht, ist ihm die Veröffentlichung seiner Erfindung zu verbieten; willigt er nicht ein, muß man sich „seiner vergewissern"[6].

Die Fürstenspiegel-Literatur im Rechtsbereich des *Imperium*, schon an sich wenig umfangreich, vermag uns nur mangelhafte Aufschlüsse über das Wesen der Auffassungswandlungen unseres Zeitraumes zu geben. Sie veranschaulicht in keiner Weise jenen weltgeschichtlichen Prozeß, den Philipp von Leyden im 14. Jahrhundert mit dem lapidaren Satze als abgeschlossen erklärt: „Scissum est imperium". Der gigantische Kampf

[1] Vgl. I. H. Probst, F. Eximeniç. Ses idées politiques in: Revue hispanique 39, S. 58.

[2] ebda S. 53 u. S. 12.

[3] a. a. O. S. 11.

[4] Chrestia XII, 2 Kap. 156; s. Probst, S. 11.

[5] a. a. O. S. 12 ff.

[6] Armenfürsorge: S. 62 ff.; Miliz a. a. O. S. 57 f.; Arbeitslosenproblem S. 60.

um die universale Idee, welche aus der abendländischen Welt, wenngleich nur ethisch und fast jenseits der geschichtlichen Realität, ein Gleichnis des Kosmos machte, scheint an ihr vorübergegangen. Das liegt nicht allein daran, daß das Geheimnis des Weltgeistes dem Alltagsverstande des kleinen Florentiner Assessors Johann von Viterbo verschlossen bleibt, der Sehergabe des Dichters der „Divina Commedia" vertraut ist. Dantes „Monarchia" ist ein Weltordnungsplan, kein Fürstenspiegel. In der Streitschriften- und Programmliteratur, in der Spruchdichtung eines Walther von der Vogelweide, in dem „Parzival" Wolframs von Eschenbach, nicht zuletzt in der Kaisersage mit ihrem zuversichtlichen Glauben an „die wiederkehrende, in einem Heros der Vergangenheit verkörperte völkische Kraft"[1] wird uns der Entscheidungskampf um die geltende Weltordnung und damit um die Existenz der deutschen Nation beurkundet.

Wie vielfach selbst der erzählenden deutschen Dichtung der Zeit[2], so fehlt den meisten Fürstenspiegeln auf dem Boden des Reiches die Großzügigkeit und insofern auch die Aktualität der Problemstellung. Das Interesse, das sie den territorialen Zwergstaaten widmen, verkleinert ihren Wert als Zeugnisse für die höhere Wirklichkeit ihrer Tage. Theoretisch gilt der Primat der universalen Aufgabe freilich noch oft. Eine Kaisertheorie wie die des Johann von Viterbo (1220—30)[3] kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß dem theoretischen Universalismus in der realen Politik der italienischen Städte, die der Podestàspiegel zum Gegenstande hat, schon vor dem Interregnum lediglich ein bedeutungsloser, förmlicher diplomatischer Schriftwechsel mit dem Kaiser entspricht. Man benachrichtigt den Kaiser über „personale Veränderungen" — das ist, nach Johanns „Liber de regimine civitatum" zu rechnen, eigentlich alles, und nur die Autorität des Imperators als des Rechtsnachfolgers der „Gesetzgeber der Welt" bleibt dem abstrakten Universalismus der römischen Jurisprudenz unumstritten. Der „Büromensch" Johann hat einen zu bescheidenen geistigen Haushalt, als daß der Verzicht auf die Gestaltung der universalen Aufgabe eine seelische Entscheidung für ihn bedeutete.

Die Fürstenspiegel des „Reiches" haben auch darum nur bedingten Wert, weil sie nicht einmal ein Urteil über die politische Grundhaltung ihrer Autoren selbst erlauben. Jemand könnte die beiden Schriften Engel-

[1] So F. Kampers, dessen Untersuchungen über d. deutsche Kaisersage zwar fortlaufender Kritik bedürfen, aber doch für die Geschichte der politischen Ethik von großer Bedeutung sind, in: Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik, S. 143.

[2] Vgl. dazu jetzt L. Sandrock, Das Herrscherideal in der erzählenden Dichtung des deutschen Mittelalters, mit reichem Material. Leider begegnet diese Arbeit der Geschichte mit einer freilich modernen, aber widergeschichtlichen Systematik: 1. das geistliche Herrscherideal, 2. das höfische Herrscherideal; im ersten Abschnitt ist Bernheim, im zweiten Ehrismann mißverstanden, und so kommt es denn, daß in der Rubrik „Höfisches Herrscherideal" auch von „Imperium und Toleranzidee" die Rede ist (S. 40 ff.).

[3] Vgl. Kap. 127 ff. und Kap. 139 (De imperatoris gratia promerenda et conservanda) der Ausgabe von Salvemini.

berts von Admont über Fürstenerziehung, deren eine er für die Herzöge von Österreich verfaßte, als ein Bekenntnis zum politischen Wandel auf den Territorialstaat hin ansehen, und doch wäre nichts falscher als das. Sie sind reine „Literatur". Alle Gedanken dieser Werke sind Engelbert aus dem modischen Schrifttum, vor allem aus den aristotelischen Schriften zugeweht und wenngleich sorgfältig und pedantisch, so doch mit einer gewissen Unlust und auf jeden Fall ohne eine persönliche Note niedergeschrieben. Im Prolog des „Speculum virtutum" spricht er als „in terra Stiriae sub vestrae potestatis dominio constitutus et inter alios *comprovinciales* ipsius terrae non ultimus", aus Anhänglichkeit für die Nachkommen der „clarissima stirps serenissimorum regum Romanorum"[1], und er denkt garnicht daran, ein Idealbild des deutschen Territorialstaates zu zeichnen. Um den Abt von Admont kennenzulernen, muß man seine Abhandlung „De ortu et fine Romani imperii" lesen. Hier steht eine Frage zur Debatte, die ihn innerlich angeht, über die er sich mit seinen Freunden — voller Zweifel, Sorge und Hoffnung sie alle — stundenlang unterhalten hat: der traurige Zustand des römischen Reiches und damit das drohende Ende der Welt[2]. Die düstere Ahnung der deutschen Schicksalswende kann keinen besseren Ausdruck finden als in dem wenig wissenschaftlichen und eher „mystisch-prophetischen" Ton dieser Schrift (Posch). Eine interessante, aber gewalttätige Argumentation muß Engelbert helfen, die Existenz der außerdeutschen Staaten neben und unter dem Imperium zu erklären: so verschieden wie das positive Recht nach den Sitten der Völker ist, so verschiedene nationale Reiche mag es geben; so gewiß aber das Naturrecht keine nationalen Schranken kennt, so gewiß muß die Verwaltung der naturrechtlichen und dem Erdkreis gemeinsamen Dinge einem Einzigen übertragen bleiben, dem Kaiser[3].

Dreierlei können uns die Fürstenspiegel des Reiches bei allen ihren Mängeln gleichwohl in etwa verdeutlichen. Das „Speculum regum" des Gottfried von Viterbo (1180—83) zeigt uns erstens einige Wesenszüge der Kaiseridee auf. Gottfrieds Buch wird vielfach unter der Perspektive des unergründlichen Verfalls der Geschichtsschreibung seit Otto von Freising betrachtet — mit Unrecht, denn es ist als Speculum gar kein eigentlich geschichtliches Werk, dessen Inhalt sich nacherzählen ließe[4]. Gewiß erscheint Gottfried die Geschichte als Lehrmeisterin, wenn er im Prolog zum „Pantheon" sagt, daß die Könige unmöglich vollkommen regieren können, „wenn sie nicht den Lauf der Welt, ihren Ursprung und die Lehren der Schrift kennen". Aber die endlos aneinanergereihten Viten der Herrscher im „Speculum", wenn man sie so heißen darf, sind weder mittelalterlich auf den Typus „rex iustus" und den Gegentypus

[1] ed. Pez, S. 3 u. 5.

[2] s. A. Posch, Die staats- u. kirchenpolitische Stellung Engelberts, bes. S. 119, der übrigens S. 32 ebenfalls den stilistischen und originären Unterschied zwischen Engelberts Fsp. und „De ortu etc." betont.

[3] Posch a. a. O. S. 99.

[4] Inhaltsangabe bei E. Booz, Die Fsp. bis zur Scholastik, S. 58 ff.

„tyrannus" hin schematisiert, noch sind sie, antik und renaissancehaft gedacht, Berichte von nachahmbaren Taten der „viri illustres". Das Ethos ist vielmehr von den Persönlichkeiten in die ihnen gemeinsame Idee verlagert, die Vorbildlichkeit der einzelnen Herrscher so groß, als sie die Idee immer neu und anders verkörpern. Natürlich sind die imperatores und reges des Speculum nach Gottfrieds Meinung keine wahllos zusammengewürfelte Gesellschaft, keine zufällige „series". Um Heinrich VI., den Adressaten des Speculum, darüber zu belehren, was der „finis" und das „principium imperii" sei (Prolog), liefert er ihm vielmehr eine Genealogie. Seiner echt mittelalterlichen Auffassung zufolge vererbt sich die Aufgabe blutsmäßig von Generation zu Generation, sind die Rechtsansprüche Erbansprüche. In einer mythologischen Genealogie liegt also Gottfrieds ganze Ethik. Die Geschichte beginnt mit dem Ende der urzeitlichen Gottesherrschaft, mit dem Augenblick, in dem der Mensch seine ursprüngliche kosmische Stellung aufgibt, um sie nun im Verlaufe der Zeiten in der Gemeinschaft neu zu suchen. Nimrod raubt die wesentlich göttliche Gewalt. Er und seine Erben nutzen sie schlecht. Erst der göttliche Juppiter, als Sohn des Saturn, Enkel des Caelius usw. direkter Nachkomme des Nimrod, schafft Gesetze, wird zum eigentlichen Ahnherrn der Welterneuerer. Von Juppiter stammen nämlich nicht nur die griechischen, sondern auch die troianischen Könige ab, und d. h. wiederum einerseits die Aeneiden, andererseits die Franken, einerseits die römischen Caesaren, andererseits Pippin, Karl und seine Nachfolger:

„In duo dividimus Troiano semine prolem:
Una per Italiam sumpsit diademata Rome,
altera Theutonica regna beata fovet"[1].

Nicht genug, daß die Römer und Franken einer Abkunft sind, daß sie im Kaiserreich zu politischen „socii" wurden[2] — die Erben Karls des Großen besitzen umso gesichertere Rechte, als sich in Karl die beiden Zweige der troianischen Sippe erneut vereinen:

„Karolus in *Berte* Pipini semine ventre
hec duo continuat, conceptus utroque parente,
Romuleusque matre, Theutonicusque patre"[3].

Sehen wir von der Fragwürdigkeit der Gottfriedschen Genealogie ab[4] — welche Ansprüche und welche Pflichten Kaiser Heinrichs VI. soll sie begründen? Heinrich VI. ist Göttersprößling und Nachkomme Juppiters, dessen Gesetze den Kosmos neu aufzubauen beginnen:

„Tu flos de flore regna Iovina cole.
Cum Iove summo deo superi tibi regna dederunt,
Altior es patribus, qui secula prisca tulerunt.
Te regem regum scripta sibilla ferunt.
Nam Troianorum tu regna tenebis avorum,
Filius illorum deus es de prole deorum"[1].

Er ist ferner der Erbe der Caesaren: des Friedenskaisers Augustus, des Gesetzgebers Justinian und nicht zuletzt Konstantins, der den Erdkreis dem Zeichen des Kreuzes unterwarf. Er ist schließlich der einzige legitimierte Nachfahre Karls des Franken, was man auch in Paris, der „Francia parva", fabeln mag, ohne zu wissen, daß das „wahre Franken" zwischen Maas und Mainz, Speyer, Worms usw. liegt[2]. Ein christlich-römisches Weltreich zur Erneuerung des Kosmos, dessen Träger die Franken sind — so gewaltig denkt sich Gottfried das Imperium, so gewaltig die „negotia altissima saeculi" (Prolog), die Heinrich zu verwalten hat. Die Kaiseridee wird von ihm mit allen ihren Traditionen in seltener Reinheit entwickelt. Von jenem Satz abgesehen, daß Heinrich die troianischen Erbreiche besitzen werde,[3], hat die Gottfriedsche Kaiseridee aber auch schon jenen eigentümlich unpolitischen Charakter, der den Welterlösungs- und Weltfriedensmythos dem bei aller „Irrationalität" nüchternen französischen Königsgedanken und dem vitalen Wirtschaftsimperialismus der Katalanen so hart gegenüberstellt. Würde ein deutscher Zeitgenosse anders sprechen als der in Bamberg erzogene Italiener Gottfried? Schwerlich[4].

Weder die „Otia imperialia" des Gervasius von Tilbury für Otto IV. noch das Werk „De regni Siculi administratione" von Terrisio di Atina, einem Professor der Rhetorik an der Universität Neapel in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, dürfen als „Specula" gelten[5], und in dem ideenlosen, nach einer Übung in der ars dictandi aussehenden sog. Fürstenspiegel Karls IV. hat der „Kaiserspiegel" Gottfrieds erst recht keinen Nachfolger. Können wir also an Hand unserer Fürstenspiegel die Peripetie der Kaiseridee nicht verfolgen, so können wir doch zweitens

[1] V. 684ff. (ed. Waitz, S. 62). Auf die Tradition dieser Genealogie kann ich nicht eingehen. Die „Graphia aureae urbis Romae" (dieser Teil etwa 1130—1155) stellt zwischen Nimrod, Juppiter, Troia und Rom auch schon Beziehungen her, aber ohne Einheitlichkeit (s. P. E. Schramm, Kaiser, Rom u. Renovatio 2, S. 73 f.). Eine Vorlage des Gottfried mögen die „multe ystorie Troiane et Romane" aus der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts gewesen sein (vgl. dazu Schramm a. a. O. 2, S. 55). Kurzer Inhalt der Troianersage oben S. 76 f. Interessante Belege über „Troia als politisches Symbol" schon in der Antike: Kampers a. a. O. S. 76, 80 f.

[2] V. 765 ff. (ed. Waitz, S. 64).

[3] V. 687 ff. (S. 62).

[4] Gottfried wehrt sich gegen Zweifel ganz entschieden: v. 150 (S. 38): „Fabula non agitur, chronica vera cano".

[1] v. 192 ff. (S. 39).

[2] Vgl. v. 810 ff. (S. 66) mit Glosse. Dieser mittelalterliche deutsch-französische Streit über die „vera Francia" scheint mir von großem Interesse.

[3] s. oben v. 196: Ein Analogon zu der politischen Ausnutzung der Troianersage in Frankreich, vgl. oben S. 77.

[4] Mit Recht, glaube ich, hat F. Vogt, Das Kaiser- und Königsideal . . ., S. 16 f. gesagt, daß das nationale, imperialistische und christliche Ideal in der deutschen Kaiseridee unlöslich verkettet sind. Bekanntlich folgen auch für den Verfasser der „Kaiserchronik" auf die „heidnischen Römer" die „deutschen Römer"; vgl. dazu jetzt Sandrock, a. a. O. S. 14.

[5] Ausg. der „Otia imperialia" in: Script. rerum Brunsvic. illustrantium cura G. Leibnitii, 1 (Hannoverae 1707), S. 881 ff. und 2 (1710), S. 751 ff. Zu dem Werk des Terrisio und seinen Ausgaben vgl. Ch. Haskins, Studies in mediaeval culture, Oxford 1929, S. 129.

etwas über die politisch-ethischen Surrogate des universalen Gedankens in den Reichsterritorien sagen. Unendlich schwer finden die neuen staatlichen Gebilde des zersplitterten Reiches ihr eigenes Lebensgesetz, und nur langsam tritt ihre politische Entwicklung, zunächst vom kurzsichtigen Utilitarismus getrieben, unter die formende Norm eines erkannten Fernzieles. Die chronologische Reihenfolge der Schriften, in denen uns dieser Prozeß literarisch faßbar wird, ist nicht unbedeutsam: Zuerst, vielleicht schon unter Friedrich Barbarossa[1], begegnen wir politisch-ethischen Mahnschriften für die territorialen „Gewalthaber" in den italienischen Stadtstaaten, wir meinen die Podestàspiegel; die stärkeren deutschen Territorien wie das habsburgische Österreich (Engelbert von Admont: rund 1300), die Grafschaft Mark (Levold von Northof: 1357/58), das wittelsbachische Bayern (Vikar Michael: 1387) kennen erst seit rund 1300 eine eigene Fürstenspiegelliteratur[2], und noch etwas später folgen die drei niederländischen Territorien Hennegau (Jean d'Anneux: rund 1320 bis 1329), Brabant (Johann Caligator: rund 1358), Holland (Philipp von Leyden: 1355 ff.)[3]. Bevor der Territorialstaatsgedanke klar erfaßt war, drohte dem genannten Schrifttum die Gefahr, daß es in einer ganz unpolitischen Morallehre aufging („Oculus pastoralis")[4] oder aber, daß es eine fremde, schlecht anwendbare Staatslehre, etwa die des aegidianischen „Fürstenregiments", borgte. Die Gefahr wird überwunden. Zunächst einmal besinnt man sich auf die naheliegenden praktischen Notwendigkeiten und gelangt von der Praxis zu einer Art Theorie. Ein Werk wie der Podestàspiegel Johanns von Viterbo stellt die ciceronianische Morallehre, in einem fast nur aus Zitaten bestehenden Tugendkatalog gebündelt, ungereimt neben eine handfeste Anleitung zur Amtsführung für den Podestà, in der über Steuerfragen, Straßenbau, Gerichtswesen, diplomatische Formen usw. mit einem außerordentlich feinen Verständnis für für das Praktische gehandelt wird[5], und erschließt so bewußt ein nichtssagendes Podestàideal, unbewußt ein umso konkreteres Bild des geordneten Stadtstaates. Der politische Wirklichkeitssinn, der sich in den praktischen Bestimmungen des thomistischen Fürstenspiegels und selbst im Fürstenspiegel-Brief Petrarcas äußert, ist gewiß durch derartige „tagespolitische" Schriften der Fachleute gefördert worden[6]. Für den realen Aufgabenbereich des Kleinstaates kann die Phantasie nicht so leicht uto-

[1] F. Hertter, Die Podestàliteratur Italiens, S. 23 ff. datiert den ältesten erhaltenen Podestàspiegel, den „Oculus pastoralis", auf 1179—90.

[2] Engelberts von Admont Fsp. müssen mit dem oben gemachten Vorbehalt erwähnt werden (vgl. zu E. Fsp.-Verz. Nr. 24); Levold schreibt für Engelbert III. von der Mark (Fsp.-Verz. Nr. 39), Michael für den späteren Rupprecht II. (Fsp.-Verz. Nr. 46).

[3] Zu Jean d'Anneux vgl. Fsp.-Verz. Nr. 31, zu Johann Caligator Nr. 37, zu Philipp Nr. 38 u. Analyse. Thomas von Aquins Traktat „De regimine Iudaeorum" (vgl. oben S. 97, Anm. 3) ist ebenfalls an eine Herzogin von Brabant gerichtet.

[4] Vgl. Hertter, a. a. O. S. 18 ff.

[5] Laster- und Tugendlehre: Kap. 60—104, Fragen der „administratio", Kap. 105—41 der Ausgabe von Salvemini.

[6] Petrarca hat die Verfassungsstatuten Paduas selbst untersucht.

pische Pläne ersinnen. Johann von Viterbo nur andeutend, der Deutsche Levold und der Holländer Philipp von Leyden in aller Klarheit kennzeichnen darum die Hauptaufgabe der territorialen Gewalten mit einem nüchternen Tatsachenverstande dahin: Die Macht, die vom Reich auf sie „in Teilen" übergegangen ist, muß verteidigt werden und ungeschmälert bleiben. Daß der Fürst das universale Prinzip in seinem Gewaltbereich und „landesgemäß" verwirkliche, daß er in römisch rechtlichem Sinne princeps sei und über das „merum imperium", über die Regalien verfüge, daß er das kaiserliche Recht durchsetze — das fordert Philipp. Und nicht minder eindeutig spricht der Westfale Levold, ein den meisten seiner zeitgenössischen Landsleute an Weitblick überlegener Mann, in der Geschichte der Grafen von der Mark seine Meinung aus: Deutschland wird politisch noch mehr zersplittert werden, als es ohnedies ist, wenn die Fürsten die gewonnene Macht ihrerseits an Barone und Städte weiterverschenken, wenn nicht das Unteilbarkeitsprinzip und zwar nötigenfalls gegen die Fürsten selbst eingeführt wird[1], wenn die Territorien nicht energisch zentralisiert werden. Mit einem Wort, die Theorie verleiht den Territorien insgesamt die Aufgaben, denen das Imperium als Einheit nicht hatte gerecht werden können. Selbst die politisch-ethische Theorie in den Territorien führt auf gewisse Weise in die Zeit vor der großen Wende 1250—60 zurück.

Ein dritter Hinweis! Man kann sich darüber streiten, wieweit die Kaiseridee „völkisch" fundiert war. Tatsache ist, daß auf dem Boden des zerfallenden Imperium das kosmopolitische Denken besser gedeiht als anderswo. Die „völkischen Ideale" (vielleicht sogar das französische Ideal der „fränkischen Freiheit") haben gegenüber der „reinen Staatstheorie" der Aristotelisten und Legisten überhaupt keinen leichten Stand. Sie sind immerhin geschützter, solange Staat und Volk sich wenigstens nach einer machtpolitischen Symmetrie decken. Statt daß der Zusammenbruch des Imperium völkische Kräfte freimacht, beschleunigt er in Deutschland wie in Italien die völkische Zersplitterung. Nicht auf das Schuldkonto des Bildungshumanismus allein scheinen also geschrieben werden zu dürfen jene politischen Vorstellungen, welche den Staat aus seiner natürlichen Gebundenheit an Raum und Volkscharaktere lösen, wie wir sie bei Engelbert und bei Thomas von Aquino finden. Muß gleich der Zweck des thomistischen Fürstenspiegels berücksichtigt werden, das Eine bleibt bestehen: Der Staat des „De regimine principum" ist anders als der Staat des Francisco Eximenes ein „Allerweltstaat" und die Staatslehre des Thomas insofern „einseitig, als sie die konkreten Volkspersönlichkeiten" nicht berücksichtigt[2].

[1] ed. Zschaeck, S. 11 f.

[2] „nicht berücksichtigen kann" — sagt A. Dempf, Sacrum Imperium, S. 384, dessen Urteil über diese Einseitigkeit der thomistischen Staatslehre sonst gewiss unbefangen ist.

II. Die politische Ethik von Thomas von Aquino bis Petrarca

Das Zeitalter der Aristotelisten und Legisten würde grundfalsch eingeschätzt werden, wenn man übersähe, daß die neue „wissenschaftliche Politik" die Theorie und Ethik der Stauferzeit in allen Ländern nur überlagert, und doch ist die Gefahr einer solchen Einschätzung übergroß, weil die Staatslehre der Thomas von Aquino, Aegidius Romanus, Philipp von Leyden usw. nur die Anschauungen einer international gleichgestimmten Bildungsschicht vermittelt, weil sie als solche nur selten auf das entscheidende Vorstadium mit der ganzen Mannigfaltigkeit seiner auf lange hin gültigen Positionen zurückweist. Mit diesem schwerwiegenden Vorbehalt sprechen wir über den politischen Aristotelismus und die römische Jurisprudenz in den nationalen Staaten, indem wir einige Worte über die einflußnehmende arabisch-orientalische Fürstenspiegel-Literatur vorausschicken, einige Schlußbemerkungen der Soziallehre des Humanismus in seinen Anfängen widmen.

1. Verbreitung und Charakter der arabisch-orientalischen Fürstenspiegel

Es ist ohne Spezialuntersuchung schwer auszumachen, ob und wie die arabisch-orientalische Literatur, die dem Abendland ungefähr gleichzeitig mit den ethischen und politischen Schriften des Aristoteles vertraut wird, einen Einfluß auf die moralische Anschauung der Zeit ausübt. Wir notieren darum nur einiges Auffällige. Wenn man sich die in Europa aus dem Arabischen übersetzten oder nach arabischen Vorlagen geschriebenen Fürstenspiegel ansieht, so zerfallen sie deutlich in zwei sehr verschiedene Gruppen: Die einen scheinen Sentenzensammlungen, die anderen könnten zur reinen Fabelliteratur gerechnet werden. Zum ersten Typ gehören etwa das „Buch der Sprichwörter" (Libro de los buenos proverbios) des nestorianischen Christen Hunain Ibn Ishaq aus Bagdad (809—873) und die „Sprüche weiser Männer" (Bocados de oro) des von Hunain abhängigen ägyptischen Philosophen und Arztes Mubassir Ibn Fatik (Ende des 11., Anfang des 12. Jahrhunderts); literarische Nachfahren dieser beiden Werke sind u. a. die spanischen „Flores de filosofia" (ca. 1250), die „Siete Partidas" in einigen Abschnitten, Jaimes I. „Libre de saviesa", Sanchos IV. „Castigos é documentos", Juan Manuel, in der lateinischen Literatur: die „Disciplina clericalis" des Petrus Alphonsus mit ihrer ungeheuren Nachwirkung und kein geringeres Buch als der „Liber de vita et moribus philosophorum" Walter Burleighs (1275—1337); von den „dicta philosophorum" insbesondere gibt es eine lateinische, spanische, französische und englische Übersetzung[1]. Im wesentlichen als eine Sentenzensammlung darf auch das pseudoaristotelische „Secretum Secretorum" gelten, in dessen erstem Brief Alexander seinen Lehrer um politische Ratschläge bittet, in dessen zweitem und längerem der Philosoph wunschgemäß antwortet. Das „Secretum" ist wahrscheinlich nicht ohne antike Vorlagen im 7.—8. Jahrhundert in Syrien entstanden und wurde um 800 zum ersten Mal ins Arabische übertragen. Hatte Johann von Sevilla, ein Mitarbeiter des Dominicus Gundisalvi, das Buch Anfang des 12. Jahrhunderts teilweise lateinisch wiedergegeben, ohne damit Erfolg zu erzielen, so findet die lateinische Übersetzung des Klerikus Philipp (vor 1243), die auf einen erweiterten, ziemlich unlogischen und mit astrologischen Einschüben versehenen arabischen Text zurückgeht, außerordentlichen Anklang: man übertreibt nicht, wenn man sagt, daß die Flut der Übersetzungen, Fassungen, Bearbeitungen, Kommentare aller europäischen Sprachen für die Forschung schwerlich jemals übersehbar werden wird und daß das Secretum eines der gelesensten Bücher des späten Mittelalters ist[1]. Innerhalb der Fürstenspiegel-Literatur erscheint das eigentümliche Werk zuerst von Johann von Limoges in seinem „Somnium Pharaonis" nachgeahmt[2], um hinfort fast in jedem Fürstenspiegel zitiert zu werden und hier und da sogar die äußere Form des literarischen Genus zu bestimmen[3]. Als Beispiel des politischen Fabelschrifttums sei nur die Kalila und Dimna-Erzählung genannt, mit der das Abendland im 13. Jahrhundert den Fürstenspiegel des indischen Pantschatantra (etwa 300 n. Chr.) kennen und lieben lernt[4]. Das Anwachsen des Sprichwortapparates in der politisch-ethischen Literatur seit rund 1250 ist ebensowenig zu leugnen wie die stets wachsende Freude an der politisch pointierten Fabel, mag sie ihre spätere ungeheure Popularität auch noch nicht erreicht haben. Ein nüchterner Jurist wie Philipp von Leyden schickt seinem Traktat eine satirische „metaphora" vorauf, und der anonyme „Liber de informatione principum" (rund 1300) stellt die Fabel in die erste Reihe der Lehrmittel bei der Prinzenerziehung[5].

Gewiß gilt das Interesse der abendländischen Welt nicht unmittelbar der politischen Ethik der fremden Literatur. All die genannten Bücher liest man nicht, um sich sittlich daran zu erbauen. Vergleichen wir ein-

[1] Um die Untersuchung der Verbreitungsgeschichte der Proverbiossammlungen hat sich bes. verdient gemacht H. Knust, der die spanischen Versionen herausgab: Mitteilungen aus dem Eskorial: Biblioth. d. liter. Ver. Stuttgart, 141 (Tübingen 1879).

Siehe auch Knusts Edit. des „Liber" v. W. Burleigh in ders. Biblioth. 177. — Knust (141, S. 568) machte auf eine Hs. der lat. Übers. aufmerksam, in der sie Joh. v. Procida am Hofe Friedrichs II. zugeschrieben wird.

[1] Bericht über d. Forschungsstand: Ch. V. Langlois, La vie en France au moyen-âge 3, S. 71 ff.

[2] Das erkannte schon R. Steele, Secretum Secretorum cum glossis et notulis fratris Rogeri (Bacon), Oxford 1920, S. IX: „Evidently written in the consequence of the popularity of the Secretum".

[3] Ganz unbestreitbar m. E. dachte z. B. der Verf. des sog. Fsp.s Karls IV., mag er echt sein oder nicht, an das Secretum, als er sein Werk in eine Frage- u. Antwortepistel aufteilte. An einen wirklichen Brief des jungen Wenzel an seinen Vater glaube ich nimmer.

[4] Vgl. Joh. Hertel, Das Pañcatantra, Leipz.-Berlin 1914: Datierung S. 8 ff., europäische Versionen S. 394 ff.

[5] Zu Philipp vgl. Analyse; zum Anonymus die Ausgabe von Mirouer, f. 22 a.

mal, welche Ratschläge des Pseudoaristoteles die Fürstenspiegel aus dem „Secretum Secretorum" immer wiederholen, so stellen wir fest, es sind fast stets die gleichen: Beherrsche dich selbst, entwerte dein fürstliches Wort nicht, sei vorsichtig in der Wahl der Ratgeber, vertraue Frauen keine Geheimnisse! und einige mehr. Der „soziologische" Sinn dieser Ratschläge, der Sinn, den sie einer Umwelt verdanken, die eine dem Abendland in diesem Ausmaß noch unbekannte Despotie und Günstlings-, Intrigen- und Maitressenwirtschaft kennt, wird garnicht verstanden. Um ein Beispiel zu nennen: Warnt der Pseudoaristoteles den König vor Giftmischern, so legt Gilbert von Tournai das harmlos so aus, als ob das „Gift der Schmeichelei" gemeint sei[1]. Ja, oft hält man die Ethik des „Secretum" geradezu für ungenügend. James Yonge, ein englischer Übersetzer von 1422, schiebt die Lehre von den göttlichen und Kardinaltugenden ein, weil sie ist „no lesse profitable than the beste thynge in the Aristotelis book"[2]. Sind es also nicht im Grunde die astrologischen, medizinischen und physiognomischen Abschnitte des „Secretum", die den spätmittelalterlichen Leser interessieren? „Den direkten Einfluß antiker Geistesbildung auf die arabischen Fürstenspiegel darf man sich nicht allzu bedeutend vorstellen"; „nichtsdestoweniger haben die Literaten und Didaktiker der Fürstenethik aus echten und unechten Vorlagen gleichmäßig reich geschöpft" — so schreibt der beste Sachkenner über den „Anteil griechisch-hellenistischer Literatur an den älteren arabischen Fürstenspiegeln"[3]. Wieviele Sprüche haben das „Buch der Sprichwörter" und die „Philosophenworte" nicht mit dem Florileg des Stobaeus und den „Loci communes" des Maximus gemein![4]. Sollten diese oft sehr geistreichen, aber „moralisch doch gewiß einwandfreien" Sentenzen im Abendland wirklich einen tieferen Einfluß verzeichnen können?

Wir sind gemahnt, die Bedeutung der arabischen Fürstenspiegel-Literatur für den Wandel des politisch-ethischen Denkens im Abendland nicht zu überschätzen. Daß sie indessen dazu beigetragen hat, dem Ideal der Weltklugheit Freunde zu gewinnen, darf man auf einem Gebiet, das keinen schlüssigen Beweis zuläßt, zum mindesten getrost annehmen. Das Interesse an den physiognomischen Abschnitten des „Secretum Secretorum" erklärt sich aus der neuen Ansicht, daß ein Politiker ohne Menschenkenntnis kein Politiker sei. Roger Bacon versteht den sonderbaren Rat des Pseudoaristoteles, Alexander solle die Erde ändern, wenn er die Menschen ändern wolle, worin das Secretum Secretorum aller Regierung liege, ganz zeitgemäß dahin, das „maximum secretum" bestehe in der Einwirkung des Klimas auf die „hominum complexio" in gutem oder

[1] Gilbert, ed. de Poorter, S. 57; Secr. Secret. ed. Steele, S. 59.
[2] James Yonge, The Governments of Prynces (ed. in: Three Prose Versions of the Secretum Secretorum by R. Steele, London 1898 = Early English Text Society, Extra-Series 74, S. 121 ff.), S. 145.
[3] Gustav Richter, Studien z. Gesch. der älteren arabischen Fsp., S. 99 ff.
[4] Vgl. die Nachweise Knusts, a. a. O. 141, S. 675 u. 680. Aristotelische Lehre von der Tugend als Mittel zwischen zwei Extremen z. B.: Bocados de oro, S. 173.

schlechtem Sinne[1]. Auch Johann von Limoges betrachtet die politische Erkenntnis als esoterisches Wissen, indem er das „Secretum Secretorum" denen vorbehält, welche die Traumoffenbarung verstehen[2]; ähnlich schreibt Wyclif den Königen das Privileg zu, daß sie ihre politische Entscheidung nach geoffenbarten Träumen treffen können, und vollends Arnald von Villanova, wohl der erste in der stattlichen Reihe königlicher Traumdeuter der neueren Zeit (er legt Friedrich III. von Sizilien und Jaime II. ihre Träume aus), ist ein Vertreter der „übernatürlichen Esoterik" in politischem Bereich[3]. Die Geschichte der politischen Mantik in der Folgezeit wird wohl ebenfalls ohne die arabische Literatur schwer zu erklären sein. Ganz anders als Johann von Limoges gilt aber Roger Bacon das kosmologische Verständnis — als solches natürlich ein Privileg der Gelehrten — als Schlüssel zum Verständnis der Temperamente, d. h. des Menschen, „wie er nun einmal ist", nicht des „Sollmenschen" der Ethiker! „Sey lapidario en conoscer bien los homes é en saber estremar el uno del otro"! Diese Mahnung Sanchos IV. an seinen Sohn wird ähnlich von anderen Fürstenspiegel immerzu ausgesprochen[4].

„Der scharfsichtige und klar verständige Mensch kennt die Lage und die geheimen Fehler seiner Freunde"; „wenn ich erst die Gewohnheiten des Löwen kenne, führe ich ihn, als ob er seinem eigenen Willen folgte", so sagt Dimna in der Kalila und Dimna-Fabel[5], welche die Physiognomik als Kunst des politischen Rechners auch sonst preist. Nein, das moralische Gefühl kann die Lektüre dieser und anderer politischer Fabeln aus dem Orient nicht stärken. Die Tendenz der Kalila und Dimna-Erzählung ist absolut unmoralisch. Schon der Verfasser des Pantschatantra „wollte vielmehr zeigen, wie *List*, die sich über die Gebote der gewöhnlichen Sittenlehre unbedenklich hinwegsetzt, zu Glück führt. Der König ist nicht an die Moral gebunden, welche für die übrigen Menschen gilt. Ihm sind die schlimmsten Verbrechen erlaubt, wenn er dadurch nur seinen und des Reiches Vorteil wahrt; und dasselbe gilt für seine Minister"[6]. Mit einer Berechnung sondergleichen weiß Dimna (Schakal) die Schwächen des Königs (Löwe) und seines ihm befreundeten Ministers (Stier) auszunutzen, Mißtrauen zwischen ihnen zu säen, dem einen Gefahren vorzugaukeln, die nicht vorhanden sind, dem anderen Ehrenkränkungen zu suggerieren, bis er sich beleidigt glaubt, durch eine wahre Kunst der Lüge aus einem Nichts eine Staatsaktion zu machen, bis

[1] ed. Steele, S. 38, Glosse 4.
[2] Somnium Pharaonis, ed. Fabricius, cap. 4.
[3] Wyclif, De officio regis, ed. Pollard, S. 11. Arnald, ed. Menéndez y Pelayo, S. LV, spricht ausdrücklich von einer „virtus supernaturalis movens"; der Traumdeuter muß besonders begnadet sein. Vgl. die Klagen des Alvarus Pelagius über politische Traumdeuter im „Speculum regum".
[4] Castigos é documentos, ed. Gayangos cap. 15 (S. 121 a).
[5] Ich benutze die altspan. Version in der Ausgabe von Gayangos: Bibl. aut. esp. 51, S. 20b f. Vgl. den physiognomischen Streit zwischen Dimna u. „cocinero" in Dimnas Prozeß (S. 38).
[6] Hertel, a. a. O. S. 11.

schließlich der Minister der Kabale zum Opfer fällt und Dimna an seine Stelle tritt. Der Verfasser der Erzählung feiert den Triumph der Schlauheit und Pfiffigkeit über Dummheit, Gutmütigkeit, Vertrauensseligkeit, Ehrgefühl — und doch könnte man über dem Lesen die Gemeinheit der Intrige vergessen[1].

Sind nach alledem vielleicht auch die arabischen Sentenzensammlungen, die das Abendland seit dem 13. Jahrhundert kennenlernt, nicht immer ganz so harmlos, wie sie erst erscheinen? Es wurde schon erwähnt, daß die „Siete Patidas" nach arabischen Vorlagen den Herrscher die „vida del pueblo" nennen, und damit mehr oder minder eine arabische Herrschervorstellung rezipieren: Der Fürst bestimmt das Leben und den Tod[2]. „Die besten Zeiten der Welt sind die Tage, in denen die Menschen im Schatten eines guten Herrn leben, der Wahrheit und Gerechtigkeit liebt"; aber „die Welt ist halt wie ein Buch", eine Seite folgt der anderen, und man muß sie hinnehmen[3]. Resignation gegenüber der Wirklichkeit! Die schönen hochmoralischen Sentenzen der Araber leihen wirklich nur dem Fürstenideal einer Bildungsschicht, einem „literarisch-ethischen Humanismus" (Richter) Ausdruck! Sentenzensammlungen als Fürstenspiegel der Vorsicht und Furcht! Wie die Wirklichkeit und ihre Moral aussieht, zeigen weniger ihre Mahnungen an die Fürsten als ihre sonderbaren Regeln über — den Umgang mit Fürsten! Es sind das nämlich Anweisungen, „wie man am besten praktisch mit einem Fürsten gerade noch auskommt, ohne dabei den Kopf zu riskieren"; „das Maß der weltmännischen Klugheit kann geeignet sein, das von Natur gegebene schwierige Auskommen mit der fürstlichen Person zu ermöglichen"[4]. Man verzichtet auf die Durchsetzung des „akademisch" als ethisch richtig und wertvoll Erkannten und bescheidet sich mit der egoistischen Devise: Alles mag fahren wie es mag, wenn ich nur meine Haut rette! Fatalistisch wird die Despotie als göttliche Fügung und beinahe kosmische Notwendigkeit anerkannt, utilitaristisch alle Aktivität in den völlig unethischen Bezirk schlauer Selbsterhaltung und Selbstsicherung verlegt. Im Abendland des 13. Jahrhunderts, wird jemand mit einigem Recht einwerfen, konnte eine Klugheitslehre dieser Art schwerlich Eingang finden. Immerhin stoßen wir gerade im spanischen

[1] Der arabische Bearbeiter Abdallah Ibn al-Muqaffa (gest. 757) der Pehlewi-Rezension (6. Jahrh.) schiebt einen Prozeß Dimnas ein, in welchem dem Schakal nach langen Wirren schließlich doch noch die verdiente Strafe zuteil wird. Gegen frühere Forscher (vgl. z. B. Hertel, S. 391) hat Richter, a. a. O. S. 25, mit sehr einleuchtenden Gründen dargetan, daß der Zusatz keineswegs „die siegreiche Unmoral des indischen Erzählers korrigieren sollte".

[2] oben S. 93. Vgl. auch Peter v. Aragon, De regim. princ., Kap. 21.

[3] Im spanischen Katechismus „Flores de filosofia" ed. Knust, ley 11 (S. 34).

[4] Richter, S. 8 f. „Was im Fsp. positiv und in scheinbarer Unvoreingenommenheit empfohlen wird, wird hier durch jene ungläubige Resignation geradezu wiederaufgehoben, die indirekt das eben entworfene Fürstenideal zu einer puren Illusion stempelt." — Ebda weitere treffende Charakteristiken der typisch arabischen Sentenzen-Fsp.!

Sprachraum auf fürstenethische Äußerungen, die uns stutzig machen, immerhin liegt uns aus der Mitte des 13. Jahrhunderts ein nach arabischen Fürstenspiegeln geschriebener kastilischer politisch-ethischer Katechismus vor, den von den arabischen Sentenzensammlungen nichts unterscheidet, der nach arabischen Begriffen durchaus ein Fürstenspiegel ist: Die „Flores de filosofia"[1]. Die „Flores" enthalten auch eine Anweisung für diejenigen, „die mit Königen leben müssen": „Hütet euch vor dem kleinsten Fehler gegenüber dem König, denn der König hat es zur Gewohnheit (!), den winzigsten Fehler für groß anzusehen; mag man ihm auch lange gedient haben, in der Stunde des Zorns vergißt er alles, ... und gerade der nächsten Vertrauten werden die Könige dann überdrüssig." „Keine gefährlichere Wut als die des Königs"; dann befiehlt er Hinrichtungen, „bestraft er manchmal ein harmloses Vergehen drakonisch, begnadigt er ein anderes Mal eine große Schuld schon auf einen kleinen Antrag hin, läßt er ein drittes Mal schwere Verbrechen unbestraft. Aus allen diesen Gründen soll der Mensch den König nicht erzürnen, wenn er ihn auch noch so mißhandelt, soll er sich ihm gegenüber nichts herausnehmen, sei er noch so sehr sein Vertrauter"[2]. Ein neues Fürstenbild: Der abassidische Kalif, der „gewittermäßig aus seiner Wolkenhülle explodiert!"[3]

2. *Zur politischen Ethik des lateinischen Aristotelismus*

Stärker als durch die arabisch-orientalischen Literatureinflüsse wird der Charakter der Fürstenspiegel unserer zweiten Periode durch den lateinischen Aristotelismus bestimmt. Neben den Fürstenspiegeln, welche im Geist der neuen wissenschaftlichen Richtung geschrieben sind, treten Werke wie der anonyme „Liber de informatione principum", welche die universal-christliche oder national-völkische Tradition fortführen, in der öffentlichen Geltung völlig zurück. Ja, mit dem Augenblick, in dem die aristotelisierende Ethik zeitweise an konstruktiver Kraft verliert, nämlich in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts, beginnt auch eine Ebbe in der Geschichte der literarischen Gattung. Den eigentlichen Beginn der Bewegung kann man auf das erste Jahrfünft der sechziger Jahre datieren, in dem Thomas sein Buch „De regimine principum" verfaßt. Übersetzungs-Auszüge der „Nikomachischen Ethik" waren dem Abendland freilich seit dem Ende des 12. Jahrhunderts bekannt: die „Ethica vetus" Ende des 12. Jahrhunderts), die „Ethica nova" (rund 1220?), die arabisch-lateinische Paraphrase von 1240 usw., aber erst die Hochscholastik legt

[1] ed. Knust in den schon erwähnten: Dos obras didácticas etc. = Soc. de bibliófilos esp. 17 (Madrid 1878). Leider eine frühe Arbeit des großen Gelehrten Knust! Später würde er den Parallelen-Apparat stärker ausgebaut haben, so daß wir das Urteil von Amador de los Rios 3, S. 442 über die „Flores" exakt korrigieren könnten: „Las doctrinas capitales reciben general colorido de la cultura española ó ya son enterramente cristianas."

[2] Ley VII, S. 25 f. Vgl. auch ley 5, S. 22 f.

[3] Richter, a. a. O., S. 22.

ihren Arbeiten eine vollständige griechisch-lateinische Übersetzung zugrunde, die mit großer Wahrscheinlichkeit Robert Grosseteste gehört, und erst rund 1260 überträgt Wilhelm von Moerbeke die „Politik" des Stagiriten aus dem Griechischen[1].

Wir werden den methodischen Wandel seit der Vertrautheit der Scholastiker mit den entscheidenden aristotelischen Schriften höher bewerten müssen als die neuerliche Verbreiterung der materialen Kenntnisse. Das soll nicht heißen, daß die teleologische Methode auf dem Gebiete der politischen Ethik nicht ein mehr oder minder freimütiges Bekenntnis zu Grundsätzen der aristotelischen Metaphysik voraussetzt. Teleologische Methode und aristotelische Metaphysik werden gemeinsam rezipiert, wie sie später gemeinsam in den Bann getan werden. Allein die neue Methode findet — besonders im thomistischen System — einen Geltungsbereich auch in geistigen Bezirken, in welche die Metaphysik des Stagiriten garnicht oder nur modifiziert eindringt. Mit ihr steht und fällt andererseits die innere Lebendigkeit der wissenschaftlichen Bewegung in der politischen Ethik so sehr, daß sich, als sie zum mechanischen Schema absinkt, auch die schöpferische Kraft in unfruchtbare Nachahmung verkehrt.

Der selbst von Johann von Salisbury nicht klar überwundene Dualismus, der die Spannung von Schein und Sein, von „terra oblivionis" und „res gestae" in das geschichtliche Leben verlegt hatte, ohne es anders als heilskosmologisch zu würdigen, verkennt die „bloßgeschichtliche" Entwicklung entweder überhaupt oder erklärt sie für irrelevant gegenüber dem Prozeß der exemplarischen perfectio. „Natura voluntas Dei" — so sagte man und war dabei in Gefahr, die Aktualisierung der Ideen ohne causae secundae einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes zu unterstellen, die menschliche Erkenntnis der Ideen auf eine unmittelbare illuminatio zurückzuführen. Thomas begründet seine natürliche Ethik und Sozialethik, indem er natürliche Entwicklung und übernatürliche perfectio einander zuordnet. Er kann das von drei Positionen aus. 1. Selbstverständlich liegt es ihm fern, in der Natur einen solch kreisförmig abgeschlossenen Ursachen- und Wirkungszusammenhang zu sehen, daß es keines ersten Bewegers und Erhalters brauchte; aber er prägt die aristotelische Lehre von den Formen ins Christliche um: Die gottgegebene Wesenheit kann nicht außerhalb des Dinges liegen, dessen Wesenheit sie ist, sondern die Wesenheit bestimmt die Materie als ihre kraftvoll wirkende Entelechie. Ebenso selbstverständlich liegt es dem Aquinaten 2. fern, die Vernunft zur autonomen Gesetzgeberin zu erklären; vielmehr ist sie nach ihm gesetzlich, insofern sie gottgeschaffen die „lex aeterna" in der göttlichen Vernunft abbildet. Aber eindeutiger als seine mittelalterlichen Vorgänger schreibt er der „anima rationalis" als der „forma hominis" eine unvermittelte Kenntnis der „allgemeinen Prinzipien" zu. Mit der Anerkennung eines Entelechiensystems in der Entwicklung und der Annahme der Möglichkeit unvermittelter Wesenserkenntnis verbindet sich eine dritte und entscheidende aristotelische These: „homo animal sociale et politicum". Wenn der Mensch sich als wesentlich soziales Wesen erkennt, dann liegt in dieser Erkenntnis eine Verpflichtung, weil die Entelechie des Menschen ihn insofern bestimmt, als er sie eben erkennt. Die *natürliche* Wesensvollendung ist um ihrer selbst willen sittlich notwendig.

[1] Vgl. M. Grabmann, Forschungen über die latein. Aristotelesübersetzungen ...: Ethikübersetzungen S. 204 ff.; „Politik" S. 238 ff. Speziell zur Politik: G. v. Hertling, Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter, in: Historische Beiträge z. Philosophie, S. 20 ff. Ausgabe der latein. Übersetzung der Politik durch Wilh. v. M.: Aristotelis Politicorum libri VIII cum vetusta translatione Guillelmi de M. rec. F. Susemihl, Lipsiae 1872.

Halten wir einen Augenblick inne, um uns von den theoretischen Möglichkeiten Rechenschaft zu geben, welche in der unmodifizierten aristotelischen Lehrstellung für das 13. Jahrhundert liegen. Theoretisch möglich wird ein schroffer Immanentismus und Naturalismus, der die Welt der Vorsehung völlig entzieht und ihr eine restlose Autarkie ihrer Gesetze verleiht. Eine Folgerung von großer Tragweite für die Kosmologie! Thomas selbst behandelt in „De aeternitate mundi" das Zeitproblem der Anfangslosigkeit der Welt und gelangt im Gegensatz zu den Averroisten zu dem Ergebnis, daß sich rein vernunftmäßig eine alternative Entscheidung nicht treffen lasse. Eine bedeutsame Folgerung aber auch für Naturrechtslehre und Ethik! Schrumpft die Seinswelt gleichsam auf die erfahrbare Welt zusammen, wird die Theologie neben den „physikalischen Disziplinen" überflüssig; ist unserer Vernunft mit dem Naturgesetz ein allumfassendes Recht zugänglich, bedarf es keiner göttlichen Offenbarung, keines Evangeliums. Auch diese Folgerung wird von den Averroisten gezogen! Aegidius Romanus muß sich in seinem Fürstenspiegel[1] mit Gegnern auseinandersetzen, welche die „lex divina" als ein überflüssiges Duplikat der „lex naturalis" betrachten. Der entschiedenen Vernunftreligion dieser Gegner entspricht nicht nur ein erkenntnistheoretischer, sondern auch ein ethischer Optimismus. Ihr Fortschrittsglaube bejaht die Möglichkeit der unbegrenzten und irrtumsfreien „Positivierung" des Naturrechts so, als ob es nur darauf ankäme, das Gesetz zu formulieren, um ihm sowohl äußere Anerkennung zu verschaffen als auch eine gesetzmäßige Gesinnung zu erzwingen, als ob der Mensch innerlich gut werde, sobald er der Vernunft zu ihren Vorrechten verhelfe. Aufstellungen dieser Art stoßen natürlich schon damals im Lager der Naturalisten selbst auf Widerspruch. Vom Standpunkt eines erkenntnistheoretischen und ethischen Pessimismus wird weder die rationale Vervollkommung unendlich fortschreiten, noch wird ein rechtlicher Fortschritt anders als gegen den verderbten Willen, gegen den Willen zur Disharmonie erzielt werden können. Mit anderen Worten, statt von der freiwilligen „Vernunftmäßigkeit" ist alles vom Zwang zum relativ Vernünftigen, und zwar in erster Linie vom staatlichen Zwang zu erwarten[1]. Man sieht, in der großen Wende des

[1] III, 2, 30 (ed. S. 535 ff.). Vgl. unten S. 219.

[2] Üb. diese Entwicklung, bes. über die nominalistische Staatsauffassung, hat A. Dempf, Sacrum Imperium, S. 399 ff., bes. S. 426 f. grundlegende Ausführungen gemacht.

13. und 14. Jahrhunderts sind Staatsauffassungen entwickelt worden, welche erst die neuere Staatsphilosophie „antithetisch" isolieren sollte. Zieht die rationalistische Gleichsetzung von „*Natur*recht" und Sittlichkeit überhaupt die Vorstellung eines Vernunftstaates nach sich, so fordert der pessimistische Naturalismus die Verabsolutierung der Gewalt als Gegengewicht gegen das Wirrwarr menschlicher Neigungen und Bestrebungen.

Die thomistische Staatslehre[1] führt die nie unterbrochene Entwicklung der „naturalistischen" Staatsanschauungen seit Johann von Salisbury wesentlich fort, ohne sich die Folgerungen der extremen Naturalisten zu eigen zu machen. Sie lehnt die unterschiedslose Verquickung von „naturale" und „supernaturale" ebenso ab wie die völlige Autarkie der natürlichen Ethik. Sie bricht mit der politischen Heilslehre, soweit diese dem Staat jeden Eigenzweck und jede ethische Aufgabe raubt; sie verzichtet aber weder auf die religiöse Begründung des politischen Handelns noch auf den hierarchischen Gedanken der „exemplaritas invisibilium"[2] noch auf das Prinzip der wertmäßigen Überordnung des Heilsorganismus. Sie begegnet der Vernunftvergötterung, indem sie auf die Schwierigkeiten der Übertragung des als naturrechtlich Erkannten in die alltägliche Praxis hinweist, aber sie anerkennt die Politik durchaus als eine vervollkommnungsfähige Kunst (ars). Sie erhofft schließlich zuviel von der sittlichen Entscheidungskraft des mündigen Menschen[3], um aus dem Staat eine Zwangsbesserungsanstalt zu machen; statt jedoch der Gutwilligkeit und besseren Einsicht der Bürger blindlings zu vertrauen, hält sie im Interesse der Reichseinheit eine mit genügenden Machtmitteln versehene Regierung für notwendig. Kurz, sie überbrückt die Gegensätze in den politischen Anschauungen der Zeit.

Die Staatstheorie vor der Rezeption des Aristoteles kannte das Problem des Staatszweckes im eigentlichen Sinne nicht, sondern bemühte sich mehr um ein Stufensystem der Mittel, welches der vorgestellten Einzweckigkeit der einen „res publica christiana" am ehesten gerecht würde. An die Stelle des Stufensystems der Mittel, des „ordo officiorum", ein Zwecksystem, einen ordo finium, gerückt zu haben, ist ein Verdienst des Aquinaten. 1. untersucht er in seiner Anthropologie nicht nur den „homo christianus" wie seine mittelalterlichen Vorgänger, aber auch nicht nur den Menschen als Vernunftwesen und Sozialwesen wie Aristoteles. Unbeschadet seiner Seinseinheit hat nach Thomas der Mensch als Lebewesen, Vernunftwesen, politisches Wesen und Christ verschiedene aufeinander hingestaffelte Zwecke entsprechend den kosmischen Bereichen, denen er angehört. Diese

[1] Es kommt an dieser Stelle nur darauf an, die Bedeutung des Aristotelismus für die Geschichte der Staatslehre zu charakterisieren, soweit sie in den Fsp.n faßbar ist. Auf Grund der eingehenden Analysen der Fsp. des Thomas und Aegidius kann ich die Belege in den Anmerkungen beschränken.

[2] Thomas' Motivlehre schließt mit dem echt mittelalterlichen Gedanken von der „corregnatio regis cum Christo" im Jenseits; auch für ihn ist der Herrscher „imago Dei", „sicut Deus in mundo".

[3] Vgl. Dempf, Sacrum Imperium, S. 390.

Zwecke und die sich daraus ergebenden Pflichten stoßen einander nicht. Der Aquinate betrachtet 2. in seiner Lehre von den sozialen Ordnungen nicht nur die res publica christiana wie die „augustinistischen" Staatslehrer, aber auch nicht nur die „ökonomischen Einheiten" (familia, vicus) und den Staat wie der Stagirite in der „Politik". Die sozialen Gemeinschaften der Familie, der Gemeinde, des Staates und der Kirche, in denen der Mensch als Lebewesen, soziales Wesen und Christ aufgeht, folgen eine jede ihrem eigenen Zweck, und zwar wiederum ohne daß eine Normenkollision entstünde[1]. Ganz mittelalterlich denkt also auch Thomas mehr an die kosmologisch verstandene, beziehungsregelnde aequitas als an das Sonderrecht des Einzelnen und der einzelnen „Körperschaft". Die nur halb aristotelische Konzeption des Entelechiensystems bringt es aber mit sich, daß er das Weltgesetz der „aequitas" da studiert, wo es sich in den Dingen, Menschen und Gemeinschaften immanent und erkennbar, erfahrbar gestaltet. Gerade diese Betrachtungsweise verhilft ihm zu einem wesentlich nüchterneren Verständnis für die Lebensnotwendigkeiten, zumal für den „naturali necessitate" entstandenen Staat, und so kann er mit Aristoteles und der Antike sagen, daß es der Zweck des Staates sei, seine Bürger zu sittlicher Lebensführung zu erziehen und diese Lebensführung wirtschaftlich zu sichern. Es ist nicht die geringste Bedeutung der aristotelischen Philosophie und des teleologischen Gedankens für die mittelalterliche politische Theorie, daß sie in der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche eine sinnvollere Problemstellung ermöglicht und sie der Lösung näher geführt haben: Die Aufgabe des Staates und die Heilsaufgabe der Kirche sind weder gleichzusetzen noch antinomisch vorzustellen[2].

Thomas verwirft in engem Anschluß an das erste Buch der „Politik" des Aristoteles die bis dahin geltende Lehre vom Ursprung des Staates[3]. Sein Staat ist ein Naturwesen. Er entsteht und wächst unter dem Zwange der sozialen Natur des Menschen, die diesem weder faktisch („ökonomisch") noch ethisch die Isolierung erlaubt. Anders ausgedrückt, die Entelechie des Menschen wirkt sich so sehr erst in der staatlichen Gemeinschaft aus, daß er ohne sie nicht Mensch, nur ein vom Körper getrenntes Glied wäre. Diese Grundsätze des Thomas, der Antike nachgedacht wie sie sind, führen über die Staatsorganologie des Johann von Salisbury weit hinaus. Sie werden zwar der biologischen Gebundenheit des Staates, wie wir sie verstehen, nicht gerecht. Hatte aber Johanns noch vorwiegend ethische Anthropologie ihm nicht verstattet, über der Notwendigkeit des Willens zum Organismus die naturhafte Notwendigkeit des Organismus klar zu erkennen, so verlegt Thomas den Zwang zur Gemeinschaft mehr in das Naturgesetzliche als in das in moralischem

[1] Vgl. unten S. 204 ff.

[2] M. Grabmann, Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterliche Theorie über das Verhältnis von Staat und Kirche, 1934, kann die Wirkung des teleologischen Gedankens immer wieder nachweisen.

[3] Vgl. oben S. 24 f.

Sinne Naturrechtliche, so gewiß er das Ja der Vernunft zum sozialen Trieb, das Ja der Freiheit zur Notwendigkeit fordert und infolgedessen in der ethischen Deutung des Organismusgedankens mit seinem Vorgänger ziemlich übereinkommt[1]. Bei Johann gestaltet die „aequitas" den Sollstaat. Thomas bezieht den Staat schlechthin ins Kosmische ein. Während ferner nach dem „Policraticus" die Regierung Einheit des Ganzen und der Teile schaffen *soll*, gilt sie in „De regimine principum" darüber hinaus als natürliches Lebensprinzip des Staatskörpers[2].

Unbedingte Überordnung des politisch, nicht theologisch verstandenen Gemeinwohls als des Staatszwecks über Einzelwohl und Eigennutz, wie sie die Fürstenspiegel des Thomas, Aegidius und Engelbert verkünden — das bedeutet für die Fürstenethik: Der Herrscher hat darauf hinzuwirken, daß die natürlich angestrebte Lebensgemeinschaft des Staates sich zu einer Willensgemeinschaft der Freien vollendet. Weil das natürliche Wachstum des Organismus und die korporative Willensbildung in unlösbarer Wechselwirkung stehen, weil zugleich der immanente Zweck des Staatskörpers wie der des Einzelmenschen nicht allein instinktiv, sondern auch als vernunftgemäß erkanntes Ziel verfolgt wird, darum ist nach dem lateinischen Aristotelismus eine Art überindividueller Sondervernunft für den Staat zu postulieren. Wir können hier nicht auf die Schwierigkeiten eingehen, welche dieses Postulat insofern in die *christliche* organologische Theorie trägt, als es die Möglichkeit „der Beteiligung jedes einzelnen Individuums an dem durch das Ganze dargestellten Werte" verringert[3] und aus den Gliedern des Organismus mechanische Mittel der Staatsvernunft zu machen droht; sicherlich hat die mit dem Aristotelismus eindringende antike Staatsauffassung oft das gefährdet, was einige den „religiösen Individualismus" des Christentums nennen. Genug, seit rund 1260 wird das Gemeinwohl als so sehr verschieden gedacht von der Summe der Privatwohlfahrt aller, daß man im Zweckverband des Staates eine „kollektive Persönlichkeit", nicht die bloße Summe der

[1] In der Arbeit von W. Melchior, Der Vergleich des Staates mit einem Organismus, Diss. Göttingen 1934 (mit reicher moderner Literatur über das Problem) — scheint mir das Kapitel über den Staat als „ethischen Organismus" S. 47 ff. unstimmig. Ethischer Organismus — das ist nicht „eine Einschränkung", welche die Rechte des Individuums gegenüber dem Staat gewährleisten soll, da, wenn der Staat ein „bloßer Organismus" wäre, „Verhalten und Gesinnung" mit innerem Zwange, ja gleichsam mechanisch in Funktion treten" müßten. Vielleicht ist das Ja zum naturgesetzlichen Müssen nicht die schlechteste Forderung einer Ethik. — Selbstverständlich ist übrigens nicht erst Schmitthenner „der eigentliche Begründer der Auffassung vom ethischen Organismus in der Staatslehre".

[2] Wolters, Die theoretische Begründung des Absolutismus, S. 207, vertritt eine vielfach herrschende, aber unstimmige Auffassung, wenn er sagt: „Nachdem die Idee der Natur in der Renaissance eine ungeheure Steigerung erfahren hatte und die Gottheit hinter den ewig waltenden natürlichen Gesetzen zurückgetreten war, leitete man auch die menschlichen Ordnungen aus den Bedingungen des menschlichen Organismus her". Bereits die Aristotelesrezeption vollendet vorläufig die Entwicklung der naturalistischen sozialen Ideen seit dem 12. Jahrhundert.

[3] Vgl. Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen, S. 317 ff.

Individuen zum Träger der Entelechie erhebt und zuweilen gar zur Lehre von der Volkssouveränität gelangt. Ohne Kompromisse geht das freilich nicht immer ab. Die Untersuchungen unserer Fürstenspiegel über die bestmögliche Verfassung, so akademisch sie im ganzen sind (am wenigsten wohl bei Thomas) bezeugen: Grundsätzlich ist die Gleichsetzung von „Zweckverwirklicher" und Ausführungsorgan (Regierung) nicht. Teils gilt aber die Lehre, daß der Staat durch „Vertrag und freiwillige Unterwerfung" zustande komme, bei den Aristotelisten (weniger vielleicht bei den Juristen) nicht so sehr als „historische Ursprungs"- als vielmehr als „Maßstabstheorie", d. h. „der Staat sollte betrachtet werden, als ob er so entstanden wäre"[1]; teils mögen unsere Scholastiker die Autorität aus einem neuen Staatsbewußtsein heraus stärken wollen[2]. Man darf also sagen: Nach der Auffassung der aristotelischen Fürstenspiegel vertritt der Herrscher die überindividuelle Staatsvernunft nicht (schließlich tritt Thomas entschieden für das Prinzip der Aufgabenteilung ein), er wird jedoch ihr erster und entscheidender Anwalt. Ja, Aegidius erhöht ihn beinahe zum alleinigen Anwalt. Sein Fürsten*ideal:* „rex intellectus sine concupiscentia", in der Formulierung der psychologisch begründeten Ethik des Stagiriten entsprechend, behält dem Herrscher in halb esoterischer Weise die ungetrübte, leidenschaftslose Erkenntnis des politisch Zweckmässigen vor.

Die Verpflichtung des Fürsten der „ratio" des Ganzen gegenüber — das ist überhaupt das zentrale Kapitel dieser neuen Fürstenethik. In der Lehre von den Beweggründen des politischen Handelns sucht man der vielfältigen und doch einheitlichen ethischen Bestimmung der Persönlichkeit gerecht zu werden. Wenn Aegidius anmerkungsweise die Liebe zu Gott als Beweggrund empfiehlt, so formt dieser Beweggrund die Grundhaltung des Handelnden, nicht die Art und Norm der politischen Tat selbst. Für die Gesetze des Regierens wird der Herrscher zunächst an die gleiche Auskunftsinstanz verwiesen, welche ihm die sittlich billigen Motive liefert, nämlich an die Vernunft und ihre allgemeinen Prinzipien. Einem schrankenlosen Rationalismus, der in diesem Falle eine unwillentliche Ermächtigung zur fürstlicher Selbstherrlichkeit in sich schließen könnte, ist indessen vorgebeugt. Thomas wie sein Schüler Aegidius — der letztere freilich, ohne daß er in seiner Theorie die volle Konsequenz daraus zöge — sie betonen unter dem Einfluß des Aristoteles immer wieder, der allgemeinen Prinzipien seien wenige und die Anwendung der Prinzipien auf die „facta particularia", auf die sich stets wandelnden politischen Verhältnisse, setze große Erfahrung voraus. Ein Grundsatz der unverfälschten teleologischen Methode: auf Grund der allgemeinen Prinzipien in unserer praktischen Vernunft muß der Zweck der Dinge in ihrem Werden erkannt werden. Es ist also die Aufgabe des Fürsten,

[1] Ich schließe mich hier einer treffenden Bemerkung von A. Posch an: Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont, S. 44.

[2] Über andere Gründe vgl. Troeltsch, a. a. O. S. 322.

das augenblicklich Notwendige aus der Entwicklung des „nie fertigen" Staates abzulesen. Erst eine so verstandene Klugheit macht zum „Regenten", nicht schon die Herrschaftsberechtigung[1]. Neben der sittlichen Geeignetheit muß vom Herrscher Begabung in der politischen Kunst verlangt werden[2]. „Rex nauta" und „rex sagittator, qui dirigit populum in bonum commune" — diese beiden Vergleiche, von denen wenigstens der erstere aus der Antike aufgegriffen ist[3], leihen gerade dem Fürstenideal der neuen Zeit treffenden Ausdruck. Die „ars regendi" ist halb eine „virtus" in des Wortes doppelter Bedeutung (Tugend und Tüchtigkeit), halb eine „scientia".

Wenngleich der große „mittelalterliche Vorbehalt" bestehen bleibt, nämlich der Primat der Universalität der christlichen res publica weiter gilt — der lateinische Aristotelismus hat wesentlich dazu beigetragen, der antiken Vorstellung vom Staat als „Exklusivverband" im Bewußtsein der Zeit Geltung zu verschaffen[4]. Der Staat ist das Ziel aller natürlichen Entwicklung, ohne ihn dem Einzelmenschen die natürliche Wesensvollendung, den kleineren untergeordneten sozialen Gruppen die Verwirklichung der eigenen Zwecke unmöglich. Ein Vergleich der drei Fürstenspiegel des Thomas, Aegidius und Engelbert zeigt immerhin bedeutsame Unterschiede der Staatsauffassung, die den Wandel und mehr oder minder den Verfall der Methode andeuten. Die teleologische Methode kann ja theoretisch nur dann fruchtbar sein, wenn tatsächlich die Kontingenz der Materie in der Ethik und damit die Erfahrung hinreichend geachtet wird, wenn Induktion und Deduktion sich gegenseitig ergänzen.

Thomas hatte durch den Bau eines teleologischen Systems die Lehre vom Heilsorganismus und der übernatürlichen Vervollkommung des Einzelnen mit der natürlichen Ethik und aristotelischen Staatslehre kunstvoll verknüpft und so versucht, „die geltende Öffentlichkeit" des Mittelalters wissenschaftlich" zu retten[5]. Er war darüber hinaus bedacht, in der wissenschaftlichen Politik die jüngste praktische Erfahrung auszuwerten, und fand dabei in Aristoteles umso eher einen Lehrer, als auch er den politischen Stil der Stadtstaaten in Italien studieren kann und

[1] Es wird immer unterschieden zwischen „regnare" = rechtmäßig König sein und „regere" = richtig regieren.

[2] Engelbert v. Admont schließt sich ähnlich wie Thomas von Aquin und Aegidius im Speculum virtutum 12, 3 (ed. Pez, S. 447) Aristoteles an, wenn er gerade von der Tugend der „prudentia" betont, daß sie ein „habitus animi" sei. Übung macht den Meister!

[3] „Rex nauta" (Steuermann): Thomas De reg. I, 2; Philipp v. Leyden, ed. Molhuysen, S. 251; Joh. v. Viterbo, im Anschluß an d. röm. Recht, c. I. Mit Bezugnahme auf Platon (Pol. VI, 4) und Cicero (De off. I, 25, 87) findet sich der Vergleich auch schon bei Joh. v. Salisbury: Policr. V, 11 (ed. Webb 1, S. 331). Siehe ferner Girald v. Wales, De instr. princ. I, 19 (ed. Warner, S. 105) und das norwegische Speculum regale, wo der schlecht regierte Staat mit einem „ruderlosen Schiff" verglichen wird (ed. Jónsson, S. 134). — Rex sagittator: Aegidius, De reg. princ. III, 2, 8 (S. 470 ff.); s. unten S. 223.

[4] Termini nach Gierke, Genossenschaftsrecht 3, S. 635.

[5] Dempf, Sacrum Imperium, S. 386.

studiert hat. Die Erfahrungsgesetze freilich nicht aus der Wirklichkeit eines einzigen bestimmten konkreten Staates, sondern aus dem bunten Material seiner Zeit und der Geschichte schöpfend, vermittelt Thomas in seiner Staatslehre auch von der Empirie her. Er legt sich auf keinen herrschenden Staatstyp fest. Man betrachte in dieser Hinsicht nicht nur die Verfassungstheorie unseres Fürstenspiegels, sondern sogar seine Begriffsbildung! Der Begriff der Amtstreue z. B., den die Schrift „De regimine principum" zeigt, hat im Kleinen die gleiche Komplexität wie das ganze System. Das Fürstenamt schließt danach eine Verpflichtung gegenüber der „ratio" des Ganzen, eine persönliche Verpflichtung gegenüber den fideles, um derentwillen und in deren Sinne es ausgeübt wird, und schließlich eine Verpflichtung gegenüber Gott als dem letzten Auftraggeber ein. Treugedanke und theokratischer Glaube gehen also eine Verbindung ein mit einem Amtsbegriff, der die Normen der Amtsführung weder aus dem transzendenten Ursprung noch aus dem Rechtscharakter der Gewalt ableitet, sondern einzig und allein aus ihrem rationalen Zweck.

Im Gegensatz zur thomistischen Staatslehre ist das System des *Aegidius* zu der Zeit, als er seinen Fürstenspiegel verfaßt, einseitig und starr. Auch Aegidius ergrübelt zwar seine Theorie nicht bloß im Studierzimmer. Die langweilige Abstraktheit seiner Sätze hat auch Gründe, über die man sich leicht täuschen kann. Entscheidend ist, daß er sich als Italiener, der von den italienischen Stadtstaaten nichts wissen will[1], wenigstens damals mit Leib und Seele dem französischen Königsgedanken verschrieben hat und mit feinem Instinkt die Tendenzen des Nationalstaates herausspürt, ohne auch nur das Geringste von der alltäglichen politischen Praxis zu verstehen; ja, so könnte jemand sagen, ohne überhaupt Frankreich zu kennen. Statt aus der Erfahrung gewonnen zu sein, greift seine Lehre die „Prinzipien" der französischen Königstheorie auf, und zwar in Formulierungen, die sie rationalistisch aus ihrer geschichtlichen Bedingtheit herauslösen: Der „rex christianissimus" wird zum „princeps quasi semideus", der „Karolide" wie der Kaiser zur „lex animata" usw. Wie verträgt sich das alles mit den Methoden der aristotelischen Ethik? Sehr schlecht. Da die französischen Formeln in das System mit dem Ansehen von „maximae universales" hereingeschlüpft sind, müßten sie als solche begründet werden. Mit Gewalt geht Aegidius daran, die völlige Kongruenz der Auffassungen des Stagiriten und seiner eigenen zu beweisen: Aristoteles muß für den Erbfolgegrundsatz Autorität spielen usw.[2] Gewiß sind Aegidius' „Beweise" dieser Art oft recht fragwürdig, aber immerhin ist es ihm, der freilich gegen den Geist der neuen Philosophie sündigt, ohne es zu wissen, glänzend gelungen, seine Leser zu überzeugen. Wenn selbst moderne Forscher noch behaupten können, im wesentlichen sei das „Fürstenregiment" eine Exzerptensammlung aus den Schriften des

[1] De regimine principum III, 2, 3 (S. 458).

[2] s. die ausführlichen Belege in unserer Analyse.

Philosophen — welch ein Gewicht mußten dann die Argumentationen des „Doctor fundatissimus" in einer Zeit haben, die befangen genug war, um etwa zu glauben, daß sich die *absolute* Gültigkeit des Primogeniturrechtes „beweisen" lasse. Die nachträgliche rationale Begründung der älteren Königstheorie hat für die Monarchie durchaus eine realpolitische Bedeutung. Schließlich gilt um 1300 in den politisch einflußreichen Schichten der „wissenschaftliche" Beweis, daß die Monarchie ein Naturgesetz sei (monarchisches Prinzip), mehr als der exegetische „Beweis" des Gottesgnadentums aus dem A. T. und Römer. 13. Nicht genug damit — das irrationale Meinen selbst, z. B. der Glaube an die göttliche Würde des Herrscheramts, wird durch die bestätigende rationale Beweisführung noch unangreifbarer, als es zuvor war. Indem sie zwei Grundgedanken alle anderen überragend in den Vordergrund stellt, indem sie nämlich dem Königtum seinen transzendenten Charakter beläßt und ihm zugleich statt der Heilsfunktion eine eigenwertige Aufgabe im Diesseits gibt, kombiniert die Staatslehre des „Fürstenregiments" viel eindrucksvoller als Thomas die Elemente des monarchischen Gedankens noch der neueren Zeit. Gerade das, was ihr trotz reicher „methodischer" Exkurse gegenüber der politischen Theorie des Thomas fehlt, die Lebendigkeit und Sauberkeit der Methode und damit die schöpferische Kraft zur Neugestaltung, zur Selbständigkeit gegenüber Zeit und Autorität, macht sie zunächst anwendungstüchtiger und nutzbarer.

Vielleicht möchte man von *Engelberts* Fürstenethik dasselbe sagen. Allein Engelberts Fürstenspiegel, übrigens alles eher als Bekenntnisse, sind Produkte einer Verfallszeit der Methode[1]. Ihre einzige „Eigenart" liegt in unnützen „Distinktionen" und überflüssigen Beweisen. 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". Engelbert spricht ganz unschuldig von der Gottesverehrung und ihrer politischen Bedeutung wie ein antiker „Heide": „religio est virtus divinitatis curam gerens et ei cultum et caeremonias offerens"[2].

Ein kurzes Schlußwort darüber, weshalb der politische Aristotelismus des Mittelalters, so gewiß er in der Staatstheorie eine neue Zeit einleitet, wenig oder garnichts für den eigentlich völkischen Staat leistet. Von allem anderen abgesehen — der Rationalismus verschließt sich allem Biologischen umso mehr, je freier er sich von der Erfahrung fühlt. In neuerer Zeit ist der teleologische Gedanke (und damit auch die teleologisch bestimmte Staatsorganologie) bekämpft worden, weil er das, was die Aristotelisten Entelechie heißen, „logisch" kategorisiere, als ob sich das Lebendige den gleichen Gesetzen wie die Vernunft füge. Man hat von „teleoform" statt von „teleologisch" gesprochen. Wie dem auch sei, der Naturalismus des 13. und 14. Jahrhunderts bewahrt in allen seinen Abstufungen auf dem Gebiet der politischen Wissenschaft trotz empiristischer Versuche gewisse mehr oder minder starke rationalistische Züge. Hier liegen die wahren Grenzen seiner Leistungsfähigkeit.

[1] So auch Posch, a. a. O. S. 29, der darüber gleicher Meinung ist. Ein stehender Ausdruck in „De regimine principum" lautet: „Sicut colligitur ex verbis philosophi" (z. B. I, 2; I, 11 usw.). Allerdings sind die beiden Fsp. Engelberts früheste Werke; s. oben S. 103.

[2] Speculum virtutum XI, 8 ff. (ed. Pez, S. 393 ff.) mit Belegen aus der „Politik", Virgil, Ovid, Juvenal usw., daß der Fürst gut tue, die Religion zu fördern. Vgl. auch De reg. princ. III, 31 und Posch, S. 35.

3. *Politisch-ethische Begriffe der römischen Rechtslehre*

Die römische Jurisprudenz steht schon, bevor sie in den Dienst der nationalen Staaten tritt, in einem Gegensatz zur „Naturphilosophie". Einmal glaubt sie sich infolge der Lehre, daß der Kaiser „lex animata" und das kaiserliche Recht als solches positiviertes Naturrecht sei, aller der Schwierigkeiten behoben, derentwegen sich die „Herren Philosophen" (Philipp von Leyden) den Kopf zerbrechen. Die „rationes", die „allgemeinen Prinzipien" zu finden, das ist eine mehr analytische Aufgabe, eine Aufgabe der Untersuchung und Deutung der juristischen Texte auf die Beweggründe des Gesetzgebers. Zweitens interessieren den Juristen nach einem Wort Philipps die „facta particularia" viel mehr als die „universales maximae". In der Klärung eines Tatbestandes, in der Auffindung des auf ihn passenden Rechts, in der Entscheidung schließlich, wie sich das Recht im gegebenen Falle am besten praktisch durchsetzen lasse, darin liegt seine und — kann ein Zweifel bestehen? — des Politikers schlechthin eigentliche Aufgabe[1].

Es ist also ein Glück, daß wir in Philipp von Leyden überhaupt einen Juristen ausführlicher zur politischen Ethik sprechen hören. Zunächst scheinen die Juristen dem Herrscher weniger ethische Grundsätze als Rechtstitel zu liefern. Seit etwa der Mitte des 13. Jahrhunderts beginnen sie, „die in den Quellen allein dem Kaiser resp. dem populus Romanus eingeräumte souveräne Stellung auch unabhängigen Königen und freien Städten zuzuteilen", wenn auch nicht ganz mit sich darüber einig, „ob dies de iure oder de facto gelte"[2], nennen sie den König von Frankreich, Kastilien usw.: lex animata, princeps (in römisch-rechtlicher Bedeutung) und imperator in territorio suo. Was die letzte Formel betrifft, so werden in Frankreich manche Ansprüche, die sie in sich begreift, natürlich schon früher geltend gemacht. Wann sie selbst ausdrücklich aufgenommen wird, ist nicht ganz sicher[3]; von großer Bedeutung soll jedenfalls die

[1] Vgl. über die Auseinandersetzung Philipps v. Leyden mit den „Naturphilosophen" unten S. 253.

[2] s. Gierke, Genossenschaftsrecht 3, S. 381, der allerdings für diese Entwicklung noch Bartolus eine entscheidende Rolle zuspricht.

[3] Vgl. J. Rivière, Le problème de l'église et de l'État etc. App. IV, S. 424 ff. mit zahlreichen Belegen und älterer Literatur. R. läßt die Entwicklung der Formel in Frankreich mit der Dekretale des Innocenz und dem Kommentar des Alanus beginnen. G. Dodu, Les Valois, S. 69, Anm. 4, schreibt indessen schon Helgaud und Ivo von Chartres die Urheberschaft zu.

Zubilligung des Rechtstitels durch den sein, dessen eigene princeps-Rechte besonders in kanonistischen Kreisen keinem Zweifel unterliegen, durch den Papst. Innocenz III. braucht in der zuerst von dem Engländer Alanus 1208 und dann immer wieder kommentierten Dekretale „Per venerabilem" den Ausdruck, daß der französische König in temporalibus „keinen Höheren anerkennt". Vollends seit dem Zusammenbruch des Imperium ist der Souveränitätsanspruch gesichert[1]. In Kastilien wird die Rechtsforderung des Königs, „imperator in territorio suo" zu sein, schon in den „Siete Partidas" kodifiziert[2]. Philipp von Leyden später hat keine großen Bedenken, zu sagen: „Dux, comes vel baro (!) potest dici princeps in sua iurisdictione et suo territorio"[3].

„Princeps lex animata"[4] — auch das ist in erster Linie ein Rechtstitel. Immerhin verträgt diese Formel ihrer Herkunft entsprechend schon eher eine ethische Deutung. Engelbert von Admont begründet sie folgendermaßen: „Ein Gesetz wird umso nützlicher und besser sein, je mehr es den täglichen Veränderungen der Dinge Rechnung tragen kann, und das geschieht leichter durch ein lebendiges als ein unlebendiges Gesetz"[5]. Mit anderen Worten, der Fürst soll das Gesetz ergänzen. Er soll das Recht repräsentieren, das noch ungeschrieben ist, damit der Zweck des Gesetzes selbst erreicht wird: das Gemeinwohl. Würde ein Jurist wie Philipp von Leyden der Erklärung Engelberts zustimmen? Ja.

Wenn Philipp von Gemeinwohl spricht, dann meint er das Staatsinteresse. Nicht nur absorbiert der Staat alles öffentliche Recht[6], nicht nur sind alle minderen Korporationen (z. B. die ständischen: Zünfte und Gilden) und Sozialgebilde (z. B. die Gemeinden) immer lediglich soviel wert, als sie dem Staate nützen — alles Nicht-Staatliche hat die Relativität des Privaten. Der Staat erwächst nicht, wie die Aristotelisten gelehrt hatten, organisch und in jedem Stadium der Entwicklung schon gegenwärtig aus seinen Zellen heraus, aus Familie, Gemeinde, Siedlungsverband, Territorium. Er ist vielmehr eine positiv-rechtliche Einrichtung. Ob er geschichtlich durch einen „Rechtsakt", z. B. durch einen „Gesellschaftsvertrag" entstand, mag dahingestellt bleiben; wie er jetzt besteht, besteht er durch die Gesamtheit der vollgeltenden positiven Rechtsbestimmungen, und wo immer etwas unter praktischem Erfolge öffentlich-rechtlich geregelt wird, gewinnt der Staat. Mit einem Wort, das Wesen des Staates liegt in seiner Macht, eine Rechtsordnung ins Leben zu rufen.

---

[1] Vgl. die Geschichte des römischen Rechts in Frankreich, soweit sie die politische Theorie angeht: H. Kämpf, Pierre Dubois, S. 12 ff. mit Lit.; P. E. Schramm, Der König von Frankreich, Zeitschr. f. Rechtsgeschichte, 56 (Kan. Abt. 25) S. 337 ff.; ebda 57 (Kan. Abt. 26), S. 225 f.

[2] Vgl. oben S. 93.

[3] Cas. 49, 44 der Ausgabe von Molhuysen.

[4] Vgl. oben S. 49 mit Anm. 2.

[5] De regimine principum I, 11.

[6] Vgl. hierzu Gierke, a. a. O. S. 382 f., zum Folgenden unsere Analyse des Fsp.s von Philipp von Leyden.

Die gekennzeichnete Staatsauffassung ermöglicht nicht nur eine ethische Wertlehre, sie setzt sie teilweise schon voraus. Zunächst einmal soll die Rechtsordnung „jedem das Seine" oder, besser gesagt, allen das Ihre sichern; d. h. sie soll den „Kampf ums Dasein" von einem höheren Standpunkt aus regulieren, wie ihn der Einzelmensch nicht einnehmen kann oder wenigstens gewöhnlich nicht einnimmt. Aber der Schutz persönlicher Rechte ist höchstens ein mittelbares Ziel der Rechtsordnung. Res publica = res populica, sagt Philipp und betont nachdrücklich, daß der Zweck des Staates nicht in dem Schutz der Güter der Individuen liege, sondern in der Erhaltung der Güter des Volkes. Obwohl das Gemeinwohl meistens nur dann erreicht wird, wenn es einer Vielzahl wohl geht — im Konfliktsfall müßte das Einzelwohl der Mehrheit dem Gemeinwohl unbedenklich nachgesetzt werden, so sehr groß bleibt der Wertvorrang des Gemeinwohls. Und nun kommt die römisch-rechtliche Vorstellungsweise vollends zum Ausdruck: Die Werte, deren tatsächliche Geltung die staatliche Rechtsordnung gewährleistet, werden als spezifisch überindividuelle betrachtet und damit alle Gegensätze auf den Unterschied von „privat" und „öffentlich" zugespitzt. Gewiß darf de n Mittelalter der klare Begriff der „utilitas publica" nicht ohne weiteres abgesprochen werden. Allein der Rechtsanspruch des Einzelnen galt ihm im Namen einer ontischen, nicht der bestehenden Ordnung erhoben, und das hatte zur Folge, daß die Möglichkeit einer Normenkollision schlechterdings nur gegeben schien, weil die immerhin normhafte Satzung und das „wahre Recht" in Spannung geraten sein konnten. Natürlich würde auch nach der Meinung Philipps das römische Recht unverbindlich sein, wenn es nicht einen vor aller Satzung geltenden ordo rerum „positivierte". Aber eine Spannung zwischen Satzung und „wahrem Recht" anzunehmen, liegt den Juristen fern, weil sie das „corpus iuris" durch den Hinweis auf die göttliche Inspiration der Kaiser autorisieren, und so ist das „corpus" denn durchaus als Satzung ethisch normhaft. Was bedeutet das? Mit der Ethisierung des positiv Rechtlichen, wenn wir so sagen dürfen, tritt der Einzelmensch als Verfechter der ihm durch die „lex scripta" zuerkannten Rechtsansprüche jenen Ansprüchen der Gesamtheit gegenüber, welche die gleiche „lex scripta" festlegt, und er kann nur hoffen, sich durchzusetzen, wenn das Gesetz selbst seine Rechte nicht um einer höheren Norm willen aufhebt. Das Gesetz staffelt die Normen und befindet über ihre jeweilige Gültigkeit.

Diese Grundgedanken sind von einer Bedeutung für die Fürstenethik der Folgezeit, die garnicht überschätzt werden kann. Auch der Fürst ist an und für sich vor dem Gesetz Privatperson. Er hat kein Recht, seine Normen abzuweisen, den Vorrang des Gemeinwohls außer Kraft zu setzen. Fürstliche Verfügungen, die das Volk schädigen, haben kein größeres Recht für sich als die unbilligen Ansprüche jeder anderen Privatperson auch: Sie werden von den höheren Normen des Gesetzes abgewiesen usw. „Nichts anderes wollen wir, was auch unsere Gesetze wollen", sagen darum die Kaiser. Und dennoch — der Fürst ist kraft des Gesetzes

„persona publica". Das Gesetz erhebt ihn zwar nicht als Person, sondern als Amtsträger, es beauftragt ihn, die Rechtsordnung zwangsweise durchzuführen, es überhäuft ihn, damit er das mit Erfolg könne, mit Rechtstiteln, ja es bestellt ihn — princeps lex animata — zum Vollstrecker der Rechtsordnung, auch soweit sie positiv-rechtlich noch nicht eindeutig festliegt, und damit zum Gesetzgeber. Drastisch ausgedrückt, so stark Philipp den Herrscher als Person degradiert, so stark erhöht er ihn als Anwalt des Gemeinwohls; als Person ist dem Fürsten nicht mehr erlaubt als jedem Bürger, als Staatsmann darf er alles — nur nichts gegen den Staat. Wollte er sich etwa der Rechte entäußern, die ihm das Gesetz seiner Aufgabe wegen zuteilt (merum imperium, die Regalien usw.), würde er Angeklagter. In ihm verabsolutiert der römische Jurist den Staat.

Man kann die beiden Leitsätze der politischen Ethik Philipps vielleicht so zusammenfassen: 1. Sie vertritt im Gegensatz zur organischen Theorie die ausschließlich unmittelbare Verantwortlichkeit des Individuums dem Staat gegenüber, sodaß nahezu alle Gemeinschaftspflichten zu politischen Pflichten werden. 2. Sie ethisiert die politische Macht als Garantin des Gemeinwohls. Niemand wird dieser Moral ihren praktischen Wert absprechen, aber niemand wird auch behaupten können, daß sie die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Sittlichkeit entfernt gelöst hat. Mit einer erstaunlichen Unbekümmertheit wendet Philipp das „universale" römische Recht auf den kleinen holländischen Staat an, ohne es auch nur anzupassen; mit Strenge versagt er in der Rechtsprechung dem Richter die Möglichkeit, nach dem Volksempfinden zu entscheiden. Er setzt Recht und Sittlichkeit gleich, aber eins verkennt er völlig: Es wird immer das ethische Kriterium eines Gesetzes sein, daß es mit dem Gerechtigkeitssinn der Gemeinschaft übereinkommt, welche berufen ist, ihm zu folgen, wenn anders Gesetzestreue eine sittliche Leistung bleiben soll. Philipps antinaturalistische Auffassung behauptet beinahe die Relativität des Lebendigen. In der Tat treten durch die römische Jurisprudenz Staat und Volk in Gegensatz: Der absolute Staat wird zu einer von „Spezialisten" geschaffenen Institution. Durch die römische Jurisprudenz ging dem modernen Staatsdenken über der fortschrittlichen „Lehre von der Schöpfung des Rechts durch den Staatswillen"[1] der Glaube verloren, daß das Recht vorstaatlich gegeben ist, und zwar nicht nur als Naturrecht der Vernunft, sondern mehr noch als biologisch verankerte Sittlichkeit.

4. *Ausblick: Der „optimus princeps" der Humanisten*

In der Entwicklung, die wir nachzuzeichnen versuchten, fiel uns zweierlei ganz besonders auf: 1. Schon vorher, aber vollends seit der Aristoteles-

[1] Ausdruck von Troeltsch, a. a. O. S. 328, der freilich verkennt, daß der moderne Rechtspositivismus mit germanischen Rechtsanschauungen noch viel unvereinbarer ist als mit der stoisch-christlichen Staatsphilosophie und Naturrechtslehre.

rezeption und seit der Zeit, in welcher die römische Jurisprudenz den nationalen Staat zu gestalten beginnt, überwältigen die vornehmlich an der Antike ausgerichteten politischen Vorstellungen einer Bildungsschicht die schlichten „gewachsenen" Ideale. 2. Die universalistische politische Heilslehre erneuert sich zwar noch einmal in einem hierarchistischen Spiritualismus, um als solcher noch lange fortzuwirken, begegnet aber einer sich stetig steigernden und siegreicheren naturalistischen Bewegung. Fragen wir uns kurz: Bricht der sogenannte Humanismus mit den beiden Zeittendenzen?

Das Ideal der „humanitas", das Petrarca und Raoul des Presles in die Fürstenspiegel-Literatur einführen, ist in der Tat ein reines Bildungsideal. Der „poeta laureatus" glaubt am liebsten an ein Talent zur Menschlichkeit. Während alle Fürstenspiegel des Mittelalters durch Fürstenerziehung mittelbar das Volk zu erziehen hoffen, lehnt er ausdrücklich ab, einen solch hoffnungslosen Versuch zu machen. Raoul geht nicht so weit, aber die skurrile Gelehrsamkeit seines „Compendium morale rei publicae" raubt ihm jede Aussicht, den antiken Staatsgedanken seinen Landsleuten näher zu bringen. Gleichwohl läßt sich nicht leugnen, daß der Humanismus den Nationalgeist wenigstens in den „gebildeten" Kreisen zu stärken vermochte, obwohl man seinen Einfluß nicht übertreiben soll. Wie Tacitus' „Germania" den deutschen Humanisten später Verständnis und sogar Begeisterung für die Größe der deutschen Vorzeit abnötigt, so studiert Raoul Cäsars „Bellum Gallicum", nach langer Zeit der erste, welcher das Geschichtsdenken der Franzosen von der fränkischen wieder auf die bislang geradezu abgeleugnete gallische Vergangenheit lenkt. Auch der Petrarca der „Rime" ist ein glühender Patriot. Es wäre freilich falsch, seinen Erneuerungsgedanken politischer hinzustellen als er ist. Seine von nun an wieder beliebte Fürstenideal-Formel: „Pater patriae"[1] umschreibt eher seine Vorstellung vom ruhmvollen vir illustris, der sich leutselig gebärdet, um desto autokratischer sein zu können, als das Wunschbild eines patriarchalisch-friedlichen Gemeinlebens.

In dem natürlich fingierten Fürstenspiegel-Dialog Peters von Blois mit Heinrich II. von England wehrt sich der König gegen die Vorwürfe, die ihm seine Untertanen machen mit den Worten: „Non videtur illi-

[1] Das Bild: „princeps pater" ist im Mittelalter viel seltener, als man gemeiniglich annimmt. Ablehnung der Funck-Brentanoschen Auffassung, das mittelalterliche Königtum sei wesentlich patriarchalisch gewesen, durch Kern, Gottesgnadentum, S. 6 f. u. Anm. 8 u. 267. Die Begriffe des Königsschutzes und Muntrechts verleiten zu patrimonialen Vorstellungen, nicht zu patriarchalischen. Man braucht also das Bild: „princeps pater" vor allem, um die Innigkeit des Verhältnisses zwischen Fürst und Untertanen zu kennzeichnen. Vgl. Joh. v. Salisbury, Policraticus IV, 3 (Webb, 1, S. 241): „Subiectis pater sit et maritus aut, si teneriorem noverit affectionem, utatur ea; amari magis studeat quam timeri". In ähnl. Sinne: Engelbert, De reg. princ. I, 10; Aegidius III, 1, 6; Siete Partidas II, 10, 2. Die humanistische Vorstellung des „pater patriae" findet sich außer bei Petrarca, ed. Ussani, S. 11 f. bei Philipp v. Leyden, ed. Molhuysen, S. 209.

citum, quod mihi est a natura permissum"[1]. Die Worte, die der feinsinnige Berater der normannischen Könige seinem Herrn in den Mund legt, ohne ihn besser charakterisieren zu können, sie werden zum Prinzip und zur Devise erhoben durch die Sentenz Petrarcas: „Naturam tuam sequere, sic optata provenient universa"[2]. Freilich nicht zum allgemeinen Prinzip: Nur für die großen Charaktere und Naturen, für die egregii (die Nicht-Herdenmenschen), für die „viri illustres" ist die eigene Natur Gesetz. Eine letzte, unmittelalterliche Stufe des Naturalismus: der „Fürsten-individualismus", dem Staatsgedanken der römischen Juristen entgegengesetzt und doch später im absoluten Staat eng verschwistert[3].

Noch zwar wälzen die Autoren der Fürstenspiegel des Humanismus und der Renaissance in grauer Theorie das alte ciceronianische Problem, wie sich das utile und das honestum, Politik und Ethik vereinen lasse, um am Ende natürlich die Eintracht von Tugend und Nutzen festzustellen. Macchiavelli wird sich über seine Vorgänger lustig machen: „Es bleibt zu prüfen, wie der Fürst sich gegen seine Untertanen und Freunde verhalten soll. Da ich weiß, daß hierüber viele geschrieben haben, muß ich besorgen, man werde es mir als Überheblichkeit anrechnen, wenn ich bei der Behandlung des Themas von der Weise meiner Vorgänger abgehe. Weil ich jedoch etwas Nützliches für den Kenner schreiben will, scheint es mir richtiger, es mit der Wirklichkeit zu halten statt zu phantasieren. Viele haben Republiken und Monarchien erfunden, die weder existiert haben noch der Wirklichkeit entsprachen. Allein, es besteht ein so großer Unterschied zwischen wirklichem Leben und Lebensideal, daß, wer sich dem ersteren entzieht, um den Idealen zu folgen, eher seinen Untergang bereitet als seine Rettung." Der Verfasser des „Principe" ist folgerichtig. Sicher wäre es wünschenswert, wenn die Fürsten nur gute Eigenschaften hätten, aber die „Art der menschlichen Natur" (le condizione umane) erlaubt nicht, das zu erhoffen"[4].

---

[1] Dialogus, ed. Giles, S. 292.
[2] ed. Ussani, S. 27, 5.
[3] „Staatsabsolutismus und Individualismus" — das sind nach Gierke, Genossenschaftsrecht 3, S. 628 die Ergebnisse der staatstheoretischen Bemühungen des Mittelalters.
[4] Principe, cap. 15.

ZWEITER TEIL

Analysen ausgewählter Fürstenspiegel

I. Der „Policraticus" des Johann von Salisbury (1159)

Ein feinhöriger, lebensoffener, weltgewandter Mensch, ein Mensch voller Folgerichtigkeit und Zähigkeit in Denken und Handeln, ein Mensch ohne falsches Pathos und abhold aller Verschwommenheit, Verstiegenheit und Schwärmerei — das ist Johann von Salisbury. Seine Eigenart, wenn man will, seine englische Eigenart erweist sich stark unter den Einflüssen der gelehrten und schöngeistigen Bildung, die ihm auf dem Festland zuteil wird. Die Hierarchienlehre der Zeit nimmt beim Freunde Thomas Beckets leichter hierokratische als spiritualistische Züge an. Nicht die „kosmologische Mythik" der Lehrer in Chartres, sondern eine nüchterne Natur- und Naturrechtslehre liegt dem Landsmann der Robert Grosseteste und Roger Bacon. Johanns Humanismus schließlich denkt die Antike weniger um, als daß er jenen geistigen Abstand von ihr gewinnt, der ein tieferes und fruchtbareres Verständnis voraussetzt. Man kann auch die politische Theorie des „Policraticus" die eines Empiristen nennen. Nicht als ob Johann die Gesetze des Handelns empiristisch abzuleiten versuchte, aber er prüft sie auf ihre Verwirklichungsmöglichkeiten — und das heißt für ihn: auf die Größe ihrer ethischen Verbindlichkeit. Die Wirklichkeit liefert kein Programm, sondern sie stellt die Aufgabe.

1. *Das Sinnbild des „Policraticus"*. Die politische Theorie Johanns von Salisbury wird in dem Augenblick unverständlich, wo man sie aus dem großen Zusammenhang, in den er sie selbst einbettet, löst und sich also um das logische Prinzip des „Policraticus" nicht kümmert. Es ist deshalb bedenklich, bei der Betrachtung seines Werkes etwa die drei ersten Bücher zu unterschlagen, aus denen psychologische Situation und tiefere Tendenz des Verfassers klar werden. Der Abrechnung mit den „nugati" liegt jene „Weltanschauung" zugrunde, die Johann am besten selbst in den Kapiteln über die menschliche Komödie und Tragödie durch ein großartiges Sinnbild kennzeichnet[1]. „Fere quicquid in turba prophanae multidudinis agitur, comediae quam rei gestae similius est"[2]. Diejenigen, die ihren Leidenschaften nachjagen, führen nur ein Scheinleben, „ob sie gleich körperlich auf der Erde zu hausen scheinen"[3]. Sie sind so sehr zu Schauspielern geworden, daß sie nicht mehr zu sprechen, ja überhaupt nicht mehr zu leben verstehen — daß sie ihre Bestimmung, selbst zu sein, nicht erfüllen, nicht mehr „in sich selbst zurückkehren können"[4]. Erfaßt von dem Spiel der scherzenden Fortuna[5], hingegeben an ihre Rolle bei den wechselnden Episoden der relativen Wirklichkeit

[1] lib. III, capp. 8 u. 9. Das Sinnbild scheint im ganzen „Policraticus" wieder durch. — „Policraticus"-Literatur s. im Fsp.-Verz. Nr. 1.
[2] III, 8 (ed. Webb 1, S. 190).
[3] ibid.
[4] ibid. (1, S. 191).
[5] ibid.

des „quod cernitur super terram"[1], spielen sie die nur wegen ihres traurigen Ausgangs tragisch zu nennende[2] Komödie vor dem Auditorium des wirklich Seienden, d. h. vor Gott und allen Verächtern des Welttheaters[3].

2. *Erkenntnistheoretisches.* Hinter dem eben charakterisierten Bilde Johanns steht eine alles Anthropomorphen entkleidete abstrakte Lehre, die den Kontrast der beiden Welten der Fortuna und der „res gestae" möglichst gleichnislos herausarbeitet. Bei der zunächst auftauchenden erkenntnistheoretischen Frage, wie wir nun Spiel und Sein zu unterscheiden vermögen, hat man von dem axiomatischen Satze auszugehen: „Niemand ist, der nicht glücklich sein wollte"[4]. Glückliches, d. h. sinnerfüllendes und vollkommenes Sein stößt uns aber erst von außen zu: „Man ist nicht glücklich, um recht zu handeln, sondern man handelt recht, um glücklich zu sein"[5]. Philosophie ist „Wertforschung". Johann drückt es negativ aus: „Contemptus philosophandi bonorum omnium exclusio est"[6]. Ja, Philosophie vermählt Glückserkenntnis (agnitio beatitudinis, sapientia) und Vollkommenheitsstreben (virtus) in der Liebe zum höchsten Wert. „Philosophus, cuius intentio dirigitur illuc ut sapiat, eodem auctore amator Dei est"[7]. Obschon der bekannte scholastische Satz bestehen bleibt, daß das „operari" dem „esse" folgt, zieht Johanns Identitätssetzung von Erkenntnis und Liebe der Identität von Erkanntem und Geliebtem, von Seins- und Wertlehre, von Erkenntnis- und Heilssicherheit nach sich. Zugleich schalten seine neuplatonisch-augustinischen Formulierungen einen krassen Intellektualismus von vornherein aus und machen den Erkenntnisprozeß zu einem wechselseitigen Prozeß. Weil das Objekt unserer philosophischen Erkenntnis nämlich unbegrenzt bleibt, bedarf sie der aktiven Manifestation und Selbstdarstellung des guten Wahren durch die göttliche Gnade[8].

Und unsere eigenen Bemühungen um die Wahrheit? Soweit das Kreatürliche überhaupt glücksfähig ist, ist es in hervorragendem Maße für die Teilnahme am wahren Sein durch die Schöpfung nach den ewigen Seinsbildern und -ursachen angelegt[9]. „Insunt", so heißt es fast mit

[1] III, 8 (1, S. 190).
[2] ibid. (1, S. 192).
[3] I, 9 (1, S. 199): „Cum . . . omnes exerceant histrionem, aliquem esse necesse est spectatorem. Nec queratur aliquis motus suos ab aliquo non videri, cum in conspectu Dei agat angelorumque eius paucorumque sapientum, qui et ipsi ludorum istorum circensium spectatores sunt." — Ibid. weiter oben: „. . . qui de alto virtutum culmine theatrum mundi despiciunt ludumque fortunae contempnentes . . ."
[4] VII, 8 (2, S. 118). Cf. Augustinus, De trinitate XIII, 7 u. 8 (PL 42, col. 1020 ff.) mit einer ähnlichen Gedankenreihe.
[5] VII, 8 (2, S. 118).
[6] Ibid. (2, S. 121).
[7] Ibid. (2, S. 120): „. . . amator Dei est et vitia subigens rebus agnoscendis applicat animum ut his agnitis ad veram beatitudinem possit accedere."
[8] III, 1 (1, S. 173): „Scientiae thesaurus nobis duobus modis exponitur; cum aut rationis exercitio quod sciri potest intellectus invenit; aut quod absconditum est revelans gratia oculis ingerens patefacit."
[9] II, 12 (1, S. 86): „(Deus) cuncta sui similia, prout natura cuiusque beatitudinis capax esse poterat, effici voluit . . Sapientia Dei et bonitas, quae rebus omnibus originem

den Worten der stoisch-augustinischen Naturrechtslehre weiter, „insunt rebus seminales eventuum causae et originariae rationes, quae praeordinato tempore in suos procedunt effectus, ex quo quidem mirabiles, non quod nullas sed quod occultissimas habeant rationes". Um uns hier in der Begriffsterminologie Johanns zurechtzufinden, die er allenthalben von Augustin, „dessen niemand genug eingedenk sein kann"[1], aufgreift, brauchen wir dessen bedeutsame Bemerkung über die korrespondierenden Ausdrücke für den zentralen Ideebegriff im Griechischen und Lateinischen: „Wir können die Ideen lateinisch entweder „formae" oder „species" nennen bei wörtlicher Übersetzung; nennen wir sie „rationes", so weichen wir von der eigentlichen Bedeutung des Wortes ab, denn für rationes sagen die Griechen *λόγοι*, nicht *ἰδέαι*. Doch wird, wer diesen Ausdruck brauchen will, in der Sache nicht fehlgehen"[2]. Die Lehre von Gott als der „causa exemplaris", der sich alles — soweit angängig — ähnlich machen wollte, und von den keimhaft verborgenen Wesenheiten der Dinge, die durch nichts ihrer Entfaltung beraubt werden können, stößt in unseren Fragenkreis vor. Wenn es auch anfangs wegen der zwiefachen Bedeutung des Wortes ratio tautologisch klingen mag — die ratio und species hominis ist seine Vernunft. Entmenschlichung (alienatio, degeneratio hominis) will sagen: Verlust der Vernunft und damit der Gottesebenbildlichkeit[3]. Es macht den Menschen zum Menschen, daß er ein apriorisches Wissen um die intelligible Welt und ihre Seins- und Wertprinzipien besitzt: „Quilibet quasi quendam librum sciendorum officio rationis apertum gerit in corde"[4], und Nichtwissen bedeutet Schuld[5]. Trotz der Sünde, ohne die eine Irrtumsquelle für unsere Vernunft garnicht bestände, kann also die Freiheit von Leidenschaften die Sicherheit und Gültigkeit rein rationaler Erkenntnis verbürgen[6].

3. Die *„res gestae"*. Das Maß seiner Erkenntnis, in umfassenderem Sinne der Grad seiner „Philosophie", sahen wir, ist für den vernunftbegabten Menschen auch Grad seiner Teilhaberschaft am Sein. Wie gewinnt der Meister von Salisbury nun nach seinen erkenntnistheoretischen Einsichten methodisch ein Seinsbild? Er geht von der unmittelbaren Offenbarung des Lebens im Menschen aus. „Caro ab anima vivit." Unserem Körper wird die Seele Lebenserweckerin und bewegende Ursache.

praebet, natura rectissime appellatur; contra quam nihil fit . . aut causas quae in mente illius qui fecit celos in intellectu, ab aeterno constiterunt, suo privat effectu."
[1] VII, 9 (2, S. 128).
[2] De divers. quaest. 83 lib.: 46, 2 (De ideis, PL 40, col. 30).
[3] I, 1 (1, S. 19): „(Fortunatis) lumen rationis extinguitur, et totus homo casu miserabili fertur in praeceps. Sic rationalis creatura brutescit, sic imago creatoris quadam morum similitudine *reformatur* in bestiam" usw.
[4] III, 1 (1, S. 173): „. . . corde. In quo non modo visibilium species rerumque omnium natura depingitur, sed ipsius opificis omnium invisibilia Dei digito conscribuntur."
[5] Ibid.: „. . . adeo quidem ut nequaquam valeant per ignorantiam excusari, quibus beneficio naturae vel gratiae gerendorum series innotescit."
[6] Ibid.: „aut per naturam aut per gratiam ad veritatis agnitionem et scientiam eorum quae necessaria sunt unusquisque potest accedere." Vgl. noch III, 2.

Bewegung aber als Lebensform setzt ein Doppeltes: Kraft und Kraftobjekt, setzt, wenn man nun der Kette der Ursachen bis an ihr letztes Glied folgt, und dabei naturgemäß die Begriffe Leben und Bewegung weiterschreitend sublimiert und von allem Erscheinungshaften freimacht, einen letzten Beweger als die Fülle des Lebens voraus. „Gott ist das Leben der Seele", kann Johann fortfahren und den Geist als Urgrund des Seins bestimmen[1]. Die unveränderlichen Wesenheiten (proprietates, formae) als die Spuren des schaffenden göttlichen Geistes verleihen den Dingen Sein[2]. „Transiens homo manet in specie"[3].

Das Vorausgehende erhellt den Gedanken der Seinsordnung und wird seinerseits durch ihn erhellt. Weitere Stützung in Gründen metaphysischer Art und weitere Entwicklung erfährt jetzt zumal die These von den Wesenheiten der Dinge. „Das Leben erfüllt jede Kreatur, da es ohne das Leben keine kreatürliche Substanz gibt." Alles nämlich, was ist, ist durch die Teilnahme am Leben (participatione vitae) das, was es ist"[4]. In dem Seinsordo mit seinen verschiedenen Seinsgraden wird also die Stellung eines Einzelnen durch das Verhältnis zu Gott als der Lebensfülle bestimmt. Der Mensch etwa, der sich infolge seines freien Willens einordnen kann oder nicht, lebt — bei seinem persönlichen Gottverhältnis — umso weniger, je weniger er gehorcht[5]. Schon dies Beispiel zeigt wieder, daß das Gesetz, das die Seinsordnung regelt, den Dingen immanent ist: Gott hat die Seinsordnung und ihr Gesetz geschaffen, als er die Dinge so schuf, wie er sie schuf. Dieses Gesetz sichert die jeder Stufe gemäße Seinsteilnahme (participatio vitae). Es sichert allen Teilen des Kosmos den Frieden, das heißt die Einheit des Lebendigen in Gott[6], und jedem einzelnen Teil des Kosmos die Unversehrtheit des Lebens (incolumitas vitae), d. h. das Wachstum seiner Wesenheit und seine Wesensvollendung. Mit einem Wort, es sichert die „salus publica"[7]. Johann nennt das Gesetz

[1] III, 1 (1, S. 171 f.): „caro vivit ab anima, cum aliunde corpori vita esse non possit, quod semper inertiae suae torpore quiescit, nisi spiritualis naturae beneficio moveatur. Haec autem habet et ipsa vitam suam. Deus etenim vita animae est ... Cum partes (animae) spiritus implet, solida et perfecta est vita animae."

[2] II, 18 (1, S. 105): „Primo substantiam, quae omnibus subest, (ratio) acutius intuetur, in qua manus naturae probatur artificis, dum eam variis proprietatibus et formis quasi suis quibusdam vestibus induit et suis sensuum perceptibilibus informat, quo possit aptius humano ingenio comprehendi. Quod igitur sensus percipit, formisque subiectum est, singularis et prima substantia est." Zur teilweisen „aristotelischen" Universalienlehre J.s vgl. Schaarschmidt, S. 324 ff.

[3] III, 8 (1, S. 195).

[4] III, 1 (1, S. 172).

[5] Ibid. (1, S. 171).

[6] Zu „pax" vgl. VIII, 18 (2, S. 360), wo der Unterschied zwischen dem Frieden „regnante Augusto" und dem wahren Frieden herausgestellt wird, und VIII, 17 (2, S. 346).

[7] Für den Menschen ist die „vera et unica incolumitas vitae, cum mens vivificante spiritu ad rerum notitiam illustratur et accenditur ad amorem honestatis et cultum virtutis": III, 1 (1, S. 173). Ferner: „Salus publica, quae universos fovet et singulos, incolumitas vitae" (Ibid.; 1, S. 171). — Gennrichs Übersetzung von „incolumitas" mit „Wohlbeschaffenheit des Lebens" (S. 6) kann richtig sein. Ohne die Lehre von den Wesenheiten der Dinge, die G. beiseite läßt, bleibt der bedeutsame Begriff aber unklar.

„*aequitas*". „Aequitas ... rerum convenientia est, quae cuncta coaequiperat ratione (dem Wesen eines Dinges entsprechend) et in paribus rebus paria iura desiderat, in omnes aequabilis, tribuens unicuique quod suum est"[1].

Der fundamentale Begriff der aequitas wird zwar nach juristischen Vorlagen definiert, aber es kann nach Berücksichtigung des ganzen „Policraticus" kein Zweifel walten, daß er so verstanden sein will, wie wir ihn vorhin umschrieben. Zunächst möchte man zu ungunsten der vorliegenden Deutung einwenden, daß in der Begriffsbestimmung Johanns mehr eine subjektive menschliche Eigenschaft und Tugend denn ein objektiver Seinszustand beschrieben und daher auch das „rerum convenientia" mit „Angemessenheit an die Verhältnisse"[2] statt mit „Einklang der Dinge" wiederzugeben sei. Allein ganz unmißverständlich heißt es schon vor der Definition: Gottes Gesetz ist die aequitas[3].

Die Stufe eines jeden Dinges im Seinsordo wird also „peraeque" bestimmt durch seine Natur, durch die Natur seines „genus", und für das individuelle Wesen, zumal den individuellen Menschen durch sein besonderes „officium"[4]. „Officium vero est debitum exequendi quae unicuique ex institutis aut moribus[5] agenda sunt. Ex eo namque personis singulis proprii congruunt actus. In his autem quae sic agenda sunt, alia ad publicum, alia ad suum cuiusque pertinent statum"[6]. Jetzt sieht man, was unter dem „suum", das die aequitas einem jedem zuteilt, zu begreifen ist und was das gegenteilige „alienum" meint. Die Annahme eines besonderen officium bedingt aber weiter, daß ein Kreatürliches im providentiell behüteten Geschichtsverlauf an und für sich den Seinsordo und damit die Seinssphäre nicht verläßt. Vielmehr „ist die Natur Gottes Wille", und Gott, der die „causae rerum" verfolgt, begründet damit zu-

[1] IV, 2 (1, S. 237). Ich setze „in paribus rebus" statt „imparibus rebus" bei Webb. Webb führt selbst die Definition Ciceros an, der „in paribus causis" hat. Auch der Jurist Azo, 13. s., hält es mit der gleichen Tradition (vgl. Webbs Noten a. a. O.). — Literatur über den aequitas-Begriff s. oben S. 47, Anm. 3.

[2] So, ganz abwegig, Gennrich, S. 39. G. übersetzt aequitas mit: „objektive Billigkeit", Schubert (S. 20) mit: „ausgleichende Vernunft". Die „iniquitas" ist natürlich immer eine menschliche Eigenschaft, vgl. V, 6 (1, S. 303). Den oberflächlichen Betrachter kann in der Tat der auch vorkommende Wortgebrauch aequitas = menschliche Billigkeit irreführen. Einmal davon abgesehen, daß der Wortlaut der Definition mindestens z. T. von den „juris periti" übernommen ist, so dürfen uns die Aktionsverben: coaequiparat, desiderat, tribuens nicht anstößig sein; muß doch jede derartige Beschreibung notwendig ähnlich anthropomorph ausfallen.

[3] Die ethischen Grundprinzipien („praecepta quaedam perpetuam habentia necessitatem") werden einmal durch die beiden Sätze umschrieben: „Was du nicht willst, das man dir tu, . . ." und „Was du willst, . . ." IV, 7 (1, S. 259).

[4] I, 2 (1, S. 19): „Quae ... naturae sunt, peraeque sunt omnium; quae officii, singulorum." Vorher: „Alienum est, quod ratio naturae vel officii non inducit." Vgl. dazu den merkwürdigen Prolog in III (1, S. 170).

[5] V, 4 (1, S. 291): „Mos est mentis habitus ex quo singulorum operum assiduitas manat."

[6] V, 4 (1, S. 290). Die Offizienlehre Ciceros wird von Johann sehr planvoll eingebaut.

gleich „die göttliche Güte als Ziel für alles"[1]. Mit platonischen Worten: die Geschichte will nur als γένεσις εἰς οὐσίαν aufgefaßt sein[2].

4. Die „*terra oblivionis*". Wir müssen den großen Weltgegensatz demnach nicht zwischen Sein und Werden, wenn man den letzten Ausdruck hier wagen will, sondern zwischen dem Sein und einer relativen Wirklichkeit suchen, und diese relative Wirklichkeit kann nur in der Fiktion[3] des Menschen bestehen, der infolge seines freien Willens allein die Möglichkeit hatte, die Seinsordnung zu verlassen und sie mit dem Sündenfall in der Tat verließ. Er vergaß sie, gründete eine „terra oblivionis" und erdachte sich in seiner Blindheit als ihr Gesetz die „fortuna"[4]. Er erdachte sich eine „Ordnung", in der er zu höheren als ihm vielleicht gemäßen (aliena) officia aufsteigen zu können glaubt, wenn er die blinde Göttin beeinflußt. Da aber fortuna nicht existiert, vielmehr hinter dieser menschlichen Fiktion nur die verschwommene „Idee der unvorhergesehenen Ereignisse" („forma inopinatorum eventuum") steckt[5], während diese wirklich dem göttlichen Vorsehungsplan einbezogen sind, verliert der Mensch mit der Preisgabe seines adaequaten, gottgewollten officium die Lebensteilhaberschaft, um ein Scheindasein dafür einzutauschen.

Damit hat sich uns das logische Prinzip des „Policraticus" geklärt. Die drei ersten Bücher enthalten vor allem Kritik an den „nugati" und „fortunati", d. h. an allen, die nach erfundenen Gesetzen, statt nach der „Natur" leben und sich in Rollen gefallen, während die Bücher 4—6 die officia selbst ans Licht stellen. Da die ganze Untersuchung sehr zeittendenziös abgehandelt ist, könnte man den „Policraticus" einen „cortegiano" des 12. Jahrhunderts nennen wollen, wenn nun nicht — etwa über die Darstellung eines „höfischen Kulturideals" hinaus — positiv eine Lehre der wahren Weisheit, wenn nicht Philosophie vorgetragen würde. Namentlich auch durch die zusätzlichen beiden letzten Bücher einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit philosophischen Gegnern gewinnt der Titel des Buches seinen Sinn: wie muß nach der philosophischen Erkenntnis der Seinsordnung in der Welt regiert werden? Wenn gilt: „Hic

[1] II, 12 (1, S. 85): „Si Platonem sequimur qui asserit naturam esse Dei voluntatem, profecto nihil ... evenit contra naturam, cum ille omnia quaecumque voluit fecerit. Ille quidem dum rerum causas exequitur, finem omnium divinam astruit bonitatem."

[2] Vgl. zu diesem platonischen Begriff neuerdings: J. Sauter, Die philosoph. Grundlagen des Naturrechts, Wien 1932, S. 25 f.

[3] VII, 17 (2, S. 161) ist direkt von „Fiktion" die Rede: „... homo propriae cognitionis ignarus et debitae subiectionis detrectans iugum, fictitiam quandam libertatem" usw. Auf den libertas-Begriff kommen wir noch.

[4] Ibid. (2, S. 160): „Terra oblivionis, quam illi inhabitant qui sui obliviscuntur in mundo velut stupidus ludorum vanitate captus in teatro." Der nur einmal vorkommende Terminus „terra oblivionis" trifft Johanns halb platonische Vorstellung besonders gut. Das ethische Stigma der „terra obliv." ist eine „vana bonorum species": VIII, 16 (2, S. 343).

[5] Darstellung z. T. im Anschluß an den Pseudoplutarch V, 4 (1, S. 292 f.): „Naturam diffinire difficile esse asserit Tullius. Ego difficilius credo diffinire fortunam, eo quod huius nulla, illius aliqua substantia est ... Fortuna cum non sit, non potest diffiniri .. liquet omnes cecae deae cultores cecatos et precipitatos (esse) ..." ibid. (1, S. 293): „Fortuna inopinatorum eventuum forma."

est totius philosophiae instrumentum, quod et mentem mira subtilitate exacuit et res singulas a se invicem naturae suae proprietate distinguit"[1], so wird die Philosophie auch die eigentümliche Natur des Politischen erfassen müssen. Platon wünschte die Philosophen an der Spitze des Staates, weil sie die Ideen schauen, und Johann folgt ihm mit der augustinischen Version, nach der an die Stelle der unpersönlichen Ideenwelt die Gedankenwelt des persönlichen Gottes tritt[2].

5. *Politische Ontologie.* Durch die „iustitia, quae politica dicitur" existiert überhaupt erst menschliches Gemeinwesen. Sie weist als praktische Tugend einem jeden seinen Standort im Offiziensystem, im Vollsinn des Wortes, seinen Beruf (professio), zu und steckt so den Kreis seiner Interessen (studia) und den Umfang seiner rechtmäßigen Gewalt ab[3]. Denn wenn wir auch ganz natürlich zur Auswirkung unseres Selbst streben: „Quis est qui nolit sibi ius esse in aliquem?"[4] — es darf nicht auf Kosten der Sicherheit des Eigenlebens, der Freiheit („libertas securitas vitae") geschehen. Mit eifersüchtigen Machtansprüchen nämlich aus der Unterordnung heraus nach fiktiver Freiheit haschen und etwas wollen, was man nach Maßgabe seiner unausmerzlichen Eigenart nicht kann, heißt sich selbst sein Wesen stehlen und sich aus jener konstanten Wirklichkeit entführen, deren wahrhaft freimachenden Kraftgesetze und deren Gewaltenordnung die aequitas von Ewigkeit her abmaß[5]. „Omnis potestas a Deo"[6], die potestas ist die politische Kategorie, mithin die philosophische Politik, so dürfen wir ausdrücklich hinzufügen, insofern sie die ontische Gewaltenordnung untersucht, Teil der Seins-, und insofern sie eine Kritik der Abirrungen von dieser Ordnung darstellt, Teil der Heilslehre.

Hier sei etwas wiederholt und für das Politische konkretisiert. Damit die praktische Tugend der Gerechtigkeit sich an der objektiven aequitas regulieren könne, braucht es der Erkenntnis und Betrachtung der „formae vivendi"[7], in denen die Lebensordnung zur Erzielung der „incolumitas vitae singulorum et omnium" für immer festgelegt ist. Wieder erschließt sich der Erkenntnisweg in seinen beiden ungleichen Richtungen: Selbstdarstellung des Wahren und kosmologische Lesekunst einer leidenschafts-

[1] II, 18 (1, S. 104); vgl. zu „naturae proprietate" oben Abschnitt 2.

[2] Erste Forderung für den Fürsten u. seine Räte ist also die sapientia: V, 9 (1, S. 318) und allenthalben.

[3] Sehr lehrreich I, 3 (1, S. 20): iustitia „quae politica dicitur, ... cuius merito res publica hominum subsistit et viget ...". Substanzbegriff vgl. oben S. 134 Anm. 2.

[4] VII, 17 (2, S. 162).

[5] VIII, 16 (2, S. 343): „Virium affectatio ... etsi libertatis et celsitudinis videatur afferre suffragium, a veritate utriusque perniciosius abducit errantem." Zur positiven Bedeutung von libertas vgl. ibid. (2, S. 344): „Non vanae vires, sed veritas liberat in aequitate consistens"; VIII, 12 (2, S. 307): „Libertas est servire virtuti et ipsius exercere officia"; VII, 17 (2, S. 161): „libertas securitas vitae"; ferner prol. in IV (1, S. 234).

[6] Röm. 13, 1 in: IV, 2 (1, S. 236).

[7] Zu forma vgl. oben Abschn. 2: „Forma" ist aber oft begrifflich zu „formula" und gar zu „Musterbild" (etwa Entheticus I, 2 v. 4) verengert.

losen Vernunft. Für Johann hat das Königsgesetz des Deuteronomiums[1] und die Fürstenlehre des Buches Job[2] die ewig gleiche Geltung: Exegese wird zum politischen Beweismittel. Für ihn ist der Bienenstaat eine auch uns angehende forma[3], und ihm bedeutet die fidelitas eine unumstößliche Ordnungsidee[4].

Mag auch Johanns Definition des Staates — sicher eine der geistvollsten überhaupt — wortwörtlich aus jener geheimnisvollen „Institutio Traiani" des Pseudoplutarch übernommen sein, so wird sie doch durch seine Interpretation der Unterbegriffe sein volles Eigentum[5]: „Est... res publica... corpus quoddam quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis". Zunächst scheint es angebracht, bei der Übersetzung von „res publica" im „Policraticus" statt „Staat" das historisch unbelastetere „Gemeinwesen" zu verwenden; wird doch in der Definition alle geschichtliche Erscheinung offenbar willentlich außer acht gelassen: auch der Staat, aber nicht nur der Staat ist Johann eine res publica. Eine bewußte Analogie („quoddam"; „quodam"!) leitet den Satz: Was auch als ein Vergleich mit dem totalen Menschen versinnbildlichte besser lebendige Ordnung und dynamische Einheit? Das Gemeinwesen ist eine „Lebensform", wenn der Terminus Kjelléns nicht „herangeholt" klingt. Es hat den Charakter eines belebten, bildlich gesprochen, beseelten Körpers. Es hat Leben vom Leben Gottes, der Leben aus Gnade schenkt. Es horcht, weil „ein jedes durch die Teilnahme am Leben das ist, was es ist", auf das Seinsgesetz der höchsten aequitas[6]. Es bewegt sich (agitur) kraft dieses Seinsgesetzes wie der Körper kraft der Seele, und die Vernunft endlich als die Entdeckerin des Adäquaten steuert das Gemeinwesen gemäß seiner immanenten ratio auf das Gemeinwohl als seinen Zweck hin[1].

Führt man das Gleichnis vom Gemeinwesen als einem „Körper, der durch göttliches Gnadengeschenk belebt wird, der sich nach dem Geheiß der höchsten aequitas bewegt, und den die Vernunft wie ein Steuer leitet"[2], analytisch weiter, so muß man immer, um der Gefahr einer allzu sklavischen Ausdeutung auszuweichen[3], das „tertium comparationis" im Begriff der Lebensordnung erblicken[4]. Die Offizienreihe macht das sacerdotium zur Seele des Gemeinwesens, weil es den Menschen zur Lebensteilnahme verhilft und deshalb den „principatus totius corporis" innehat[5]. Im „corpus iustitiae" hat die Kirche auf die spiritualia denselben unveräußerlichen Anspruch wie die Seele auf ihr Wesen, ohne daß darum der „Körper" sein Eigenleben aufgibt, nur weil er sich nicht selbst Prinzip ist. Hier schließt Johann den hierarchischen Gedanken und die Zweischwerterlehre an[6]. Er verknüpft sacerdotium und regnum wie gratia und ratio, anima und corpus durchaus nicht antinomisch. Auch das sacerdotium kann keine ihm ungemäßen officia übernehmen[7], die „peraeque" etwa dem caput zukommen, es „überträgt" sie wie die Seele den Körpergliedern ihre Funktionen „überträgt", und insoweit ist der Fürst „minister sacerdotum"[8]. Eine „ontologische" Rechtfertigung der Hierokratie!

Zur Umschreibung des fürstlichen officium gelangen wir nach der gleichen Analogie. Die Natur verwirklicht ihre Gesetze wesensgleich und nur mit Beziehungswechsel auch in ihrem Mikrokosmos, im Menschen.

---

[1] Deuteron. 17, 14—20 als „formula vivendi" (IV, 4; 1, S. 245) eingehend interpretiert: IV, 4 ff. (1, S. 244 ff.).

[2] Iob 29, 7—25 in: V, 6 (1, S. 298 ff.); sowohl dieser Passus wie das „Königsgesetz" wird schon von Jonas v. Orléans in seinem Fsp. „De institutione regia" ähnlich verwertet; vgl. Dickinson, The Statesman's Book, S. XXIII, not. 56. Natürlich handelt es sich nicht um einen direkten Einfluß.

[3] Der Bienenstaat als formula VI, 21 (2, S. 59).

[4] Auf die „forma fidelitatis" kommen wir unten zurück.

[5] V, 2 (1, S. 282 ff.). Vgl. zum Pseudoplutarch oben S. 42 f., zur Lehre vom Staatskörper oben S. 46 f. Johann führt selbst zu der Analogie res publica — corpus in VI, 25 (2, S. 76) Justinian, Cod. IX, 8, 5 an, wo die Senatoren als „pars corporis nostri (imperatoris)" bezeichnet werden. Bei den Juristen ist das Bild sehr früh weiter ausgebaut worden: princeps als caput usw.; vgl. Fitting, Juristische Schriften des früheren Mittelalters, Halle 1876, S. 148. Daß die corpus-Lehre J.s von Salisbury nicht „hierarchistisch", sondern antik-naturalistisch ist, zeigt ein Vergleich der Analogie Johanns mit derjenigen, welche der Verfasser der altnordischen „Rede gegen die Bischöfe" aus der Umgebung des Königs Sverrir (ed.: E. Ch. Werlauff, Anecdoton historiam Sverreri regis Norvegiae illustrans, Havniae 1815; neuere mir nicht vorliegende ed. von Storm: En Tale mod Biskoperne. Christiania 1885) gebraucht. Dort ist Haupt = Christus; Augen = Bischöfe; Ohren = „Dekane"; Herz = König usw.; Arme, Hände = Ritter; schließlich wieder wie bei J. Beine und Füße = Bauern (Werlauff, S. 5 ff.). Bei J. wirkt sich der Gedanke des „corpus Christi mysticum" kaum auf die Analogie aus.

[6] „Summa aequitas" heißt es ausdrücklich; hier ist jedes Mißverständnis des „aequitas"-Begriffes abgewehrt.

---

[1] III, 14 (1, S. 233) heißt es statt res publica bezeichnend genug „corpus iustitiae". — Der Begriff der „*ratio communis utilitatis*" in: IV, 2 (1, S. 238) ist ein Vorläufer des Begriffs der Staatsräson. Ich vermeide bei der Erklärung das Schlagwort „Organismus" in der Übersetzung ganz bewußt.

[2] Die Definition ist nur von Gennrich S. 17 ins Deutsche übersetzt worden: „... Organismus, welcher seine Lebenskraft durch göttliches Geschenk erhält und in seiner Lebenstätigkeit durch die höchste Gerechtigkeit und Vernunft getrieben und geleitet wird" (??). Dickinson (The Statesman's Book S. 64) überträgt: „... is a certain body which is endowed with life by the benefit of divine favor, which acts at the prompting of the highest equity, and is ruled by what may be called the moderating power of reason."

[3] Joh. warnt selbst V, 2 (1, S. 283): „... Quae omnia sillabatim exequi servilis interpretationis est quae potius affectat speciem quam vires auctoris exprimere."

[4] Der Verständnisschlüssel für den Pol. bleibt die Erkenntnis, daß J. eine ontologische Untersuchung des Politischen vornimmt.

[5] V, 2 (1, S. 282).

[6] V, 3 (1, S. 284 ff.) und bes. IV, 3 (1, S. 239 ff.).

[7] Das „officium sacerdotum" wird mit Ezech. 34, 11—16 umschrieben: VIII, 17 (2, S. 350 ff.).

[8] IV, 3 (1, S. 239). Hat man „res publica" grundsätzlich mit „Staat" übersetzt — trotz des z. B. unmißverständlichen „res publica hominum" I, 3 (1, S. 20) und „corpus iustitiae" III, 14 (1, S. 233) — ist man hier gezwungen, die Antinomie Staat-Kirche hereinzukonstruieren. So wird der „Pol." allerdings leicht ein konfuses Buch, und wir leisten uns das Kuriosum, J. die Klarheit nur deshalb abzusprechen, weil sie uns selbst fehlt. „(A)more or less confused mass of contradictory ideas", schließt Dickinson (The Statesman's Book S. 82) glanzvoll.

Sie eignete alle Sinne dem Haupt zu, das daher als Schiedsrichter waltet und Gewalt hat[1]. „Princeps capitis in re publica obtinet locum"[2]. Im Fürsten summiert sich die Gewalt der einzelnen Volksgruppen[3], die ihnen gleichsam nur der Substanz, nicht dem officium nach gehört. Aber darüber hinaus repräsentiert der Fürst nicht nur die „potestas publica", er ist sie selbst. Um das zu verstehen, überlegen wir uns, daß ein „ius in aliquem" in der ontischen Gewaltenordnung nur Gott besitzt und auch in der Heilsgeschichte nach dem Verlust der lebenspendenden Einheit mit Gott (pax) alle potestas nur eine potestas „per suppositam manum Dei" ist[4]. „Quod princeps potest, ita a Deo est, ut potestas a Domino non recedat"[5]. Herrschaft bleibt etwas Transzendentes und ist nur, wenn man will, das Spezifikum des „corpus iustitiae". Herrschaft und Gewalt in der Welt müssen demnach immer als von der Vorsehung verliehen und als historische Erscheinungen göttlicher Majestät aufgefaßt werden, wobei eine Frage zweiten Ranges wäre, wie die Übertragung historisch abläuft[6]. „Princeps", formuliert Johann, „potestas publica est et in terris quaedam divinae maiestatis imago"[7]. Majestätsverbrechen sind fast ein Sakrileg[8]. Aus diesen gewichtigen Prämissen folgt dreierlei: 1. Nur so wird die Gewalt des Fürsten über Leben und Tod (gladius sanguinis) ergründbar. Gott in ihm ist es, der straft oder schont[9]. 2. Der Fürst ist von den Fesseln des Gesetzes gelöst („legis nexibus dicitur absolutus"), weil sein Wille und sein Urteil nicht von der aequitas abweicht und seine Gerechtigkeit wie die Gottes zugleich Liebe bedeutet[10]. Das positive Gesetz

[1] IV, 1 (1, S. 235): „Optimam vivendi ducem naturam sequimur, quae microcosmi sui, id est mundi minoris, hominis scilicet, sensus universos in capite collocavit, et ei sic universa membra subiecit, ut omnia recte moveantur, dum sani capitis sequuntur arbitrium." Vgl. Bernhardus Silvester, De mundi universitate (ed. C. S. Barrach, Innsbr. 1876), S. 64. Joh. kannte Bernh. Silv. nicht nur vom Hörensagen; vgl. Schaarschmidt, S. 73. Über die kosmolog. Grundlagen der Politik des „Pol." vgl. Weiteres oben S. 44 ff.

[2] V, 2 (1, S. 282).

[3] IV, 1 (1, S. 235): „In eum omnium subditorum potestas confertur."

[4] Ibid. (1, S. 236).

[5] Ibid.

[6] Drei Möglichkeiten bestehen: 1. „Archano providentiae." Auch die Erbfolge ist providentiell bestimmt: „nec licitum est favore novorum recedere a sanguine principum quibus privilegio divinae promissionis et iure generis debetur successio liberorum, si tamen ambulaverint in iustitiis Domini". 2. „Iudicio sacerdotum." 3. „Electione populi." Vgl. V, 6 (1, S. 298 ff.).

[7] IV, 1 (1, S. 235) u. ä. oft. Die Formel ist halb antik: Webb zitiert a. a. O. Veget II, 5, 6. — Bedeutsam der Passus in Cicerus „De re publica" I, 36, 56 ff. Zum Übergang dieses „staatsmystischen" Denkens (ein äußerst gewagter Ausdruck!) von der Antike zum Mittelalter vgl. den Art. des Staatslexikons der Görres Ges. Einen Überblick über die Geschichte der rex imago Dei-Lehre s. oben S. 26 ff.

[8] VI, 25 (2, S. 73): „Crimen . . . proximum sacrilegio."

[9] IV, 1 (1, S. 236).

[10] IV, 2 (1, S. 238): „Princeps . . . legis nexibus dicitur absolutus, non quia ei iniqua liceant, sed quia is esse debet, qui non timore penae sed amore iustitiae aequitatem colat. . . . Eius namque voluntas . . . vim debet habere iudicii; et rectissime quod ei placet in talibus legis habet vigorem, eo quod ab aequitatis mente eius sententia non discordet."

als „forma aequitatis"[1] — man erinnert sich an das platonische *μίμησις τῆς ἀληθείας*[2] — trifft zwar potentiell alle Dinge und alle Menschen[3], entwickelt aber dem Buchstaben nach gleichsam nur Abschnitte des Seinsgesetzes. 3. Von der Heilslehre aus gesehen, in gerechtem Ausgleich Schild der Schwachen und Gegner schädlicher Mächtlinge[4], sorgt der Fürst, daß die „salus publica" erzielt, die adäquate Gewaltenstufung und die Offizienordnung innegehalten und so der Weg zur Rückkehr ins wahre Sein geebnet wird.

Halten wir kurz inne und blicken wir zurück: eine Hierarchienlehre mit ausgesprochen hierokratischen Zügen, ein überspitzter theokratischer Gedanke, die Auffassung des Staates als eines naturrechtlichen Organismus — reimt sich denn das? Johanns Lehre soll von jedem „Gemeinwesen" schlechthin gelten, seine praktischen Forderungen messen sich an dem jungen nationalen Staat seiner Tage — das ist schon von anderer Seite (Spoerl) erkannt. Auch der nationale Staat hat die Verwirklichung der allgemeinen salus publica nicht in einem theologischen, sondern in einem ontologischen Sinne zur Aufgabe. Theokratie, Herrschaft der göttlichen Seinsgesetze, vor allem des Gesetzes der organischen Lebenseinheit, d. h. praktisch nicht: Aufgehen des Staates in der Kirche, sondern Vertretung des universalen Prinzips durch den Staat in seinem Seinsbereich und insofern erst Unterordnung unter die Kirche, als diese das universale Prinzip in ihrem, dem Range nach höheren Seinsbereich darstellt. Diese Theokratie hebt das Königtum über die „Scheinwelt" hinaus.

Wir verfolgen den Vergleich Mensch — Gemeinwesen, von dem aus der Weg zur speziellen politischen Didaktik gegeben ist, nicht weiter und machen nur noch eine notwendige Bemerkung über die „milites" des „Policraticus". Wenn sich Johann auch über den „wirtschaftlichen Feudalismus" ausschweigt — natürlich, denn er steht ja überhaupt nicht zur Debatte —, so ist doch schon einmal mit Recht festgestellt worden, daß man im „Policraticus" unter „milites" sehr oft „Ritter" zu verstehen hat, ja daß das ritterliche, nicht das höfische Ideal gelegentlich ausdrücklich formuliert wird[5]: „Quis est usus militiae ordinatae? Tueri ecclesiam, perfidiam impugnare, sacerdotium venerari, pauperum propulsare iniurias, paccare provinciam, pro fratribus (ut sacramenti docet conceptio) fundere sanguinem, si opus est, animam ponere"[6]. Die Ritter

[1] VIII, 17, (2, S. 345).

[2] Pol. (Bibl. Teubn. Plat. Dial. IV) X, 598 B.

[3] IV, 2 (1, S. 237): „(Legem) omnium rerum divinarum et humanarum compotem esse Crisippus asseruit." Chrysipps stoische These meint allerdings nicht das positive Gesetz, sondern wohl das kosmische Gesetz, das Götter und Menschen eint. Johanns (geliehener!) Vergleich der bürgerlichen Gesetze mit Spinngeweben, die kleine Insekten fangen, von größeren zerrissen werden (VII, 20; 2, S. 187), besagt noch nicht, daß er sie gering schätzt. Er hat sich kaum seine ausgezeichneten juristischen Kenntnisse angeeignet, nur um ihren Nonsens zu beweisen.

[4] Vgl. IV, 2 (1, S. 238).

[5] G. Ehrismann, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems ZfdA. 56, S. 144. (1919).

[6] VI, 8 (2, S. 23).

haben im „corpus iustitiae" — „manibus coaptantur"![1] — die erzieherische Aufgabe der Heilighaltung des Ordo und des Kampfes für ihn, und hier liegt der tiefe Sinn des Treueides, mit dem sie sich den Fürsten „tamquam presenti et corporali Deo" verpflichten[2]. Johann spricht von der Treueidee, bezeichnend genug, im Anschluß an den Abschnitt über das Majestätsverbrechen. „Exigit autem fidelitatis forma quae necessario fidei sunt inserta, incolume, tutum, honestum, utile, facile, possibile"[3]. Man schuldet dem Herrn den Schutz seines Lebens und dann erst entsprechend dem höfischen Kanon Schutz seiner Ehre und seines Gutes.

6. *Zur politischen Heilslehre Johanns.* Mit Recht kann sich Johann also gegen die Auffassung wehren, als ob sich seine Schrift gegen das „officium militum" als solches richte[4]. Seine kulturpolitische Kritik hat nur den inneren Spannungsreichtum des höfischen Ideals mit Feingefühl gewürdigt: Die „unphilosophische" Haltung der „curiales" macht eine Heimkehr aus der Scheinwelt der Fortuna unmöglich, und ohne Seinserkenntnis schwindet auch die Kenntnis der seinsmäßigen Gewaltenordnung. Die Psychogenese der Tyrannis, d. h. des „abusus potestatis" schlechthin[5], setzt mit Unwissenheit und einem törichten Fehlschluß ein: „Sociatur ei (i. e. cupiditati) stultitia comes, suadens id amari et quaeri quod teneri non potest"[6]. Johann kennt den neuen Herrschertyp der Normannen und Plantagenets. In der Heimat der neuen „Tyrannis" nur konnte man so heftig gegen sie schreiben wie er und ihren vitalen „Naturalismus" mit einem kosmologischen zu schlagen versuchen![7]

Alle menschlichen Vorschläge von Heilmitteln gegen die Tyrannis als eine kosmische Störung laufen auf das Postulat hinaus: „Vestigia philosophorum!" Aber der Heilsprozeß ist ebenso wenig ein einseitiger wie der Erkenntnisprozeß, und an dieser Stelle müssen wir uns noch kurz jene berühmt gewordenen Sätze ansehen, in denen Johann den Mord eines tyrannischen Fürsten rechtfertigt: „Tirannum occidere non modo licitum est, sed aequum et iustum est. Qui enim gladium accipit, gladio dignus est interire. Sed accipere intelligitur qui eum propria temeritate usurpat, non qui utendi eo accipit a Domino potestatem"[8]. Keine Sophisterei kann an diesen Sätzen etwas ändern, aber man soll sie andererseits nicht als Entgleisungen des „edlen", aber temperamentvollen Johann oder als ausschließlich von Erbitterung und bösen Erlebnissen (mit König Stephan) diktiert betrachten[9]. Gewiß, die Lehre vom Tyrannenmord ist

[1] V, 2 (1, S. 283).
[2] VI, 7 (2, S. 20).
[3] VI, 25 (2, 75). Vgl. z. Fulbertschen Treueformel o. S. 19 f.
[4] VI, 5 (2, S. 16).
[5] Die Tyrannis ist also keine Verfassung! VII, 17 (2, S. 161): „A tirannide omnino immunis est aut nullus aut rarus!"
[6] Joh. schildert die Psychogenese der Tyrannis eingehend: VII, 17 (2, S. 160 ff.).
[7] Vgl. K. Brackmann, Wandlungen der Staatsanschauungen im Zeitalter Friedr. I. in: Histor. Zeitschr. 145 (1932), S. 7 f.
[8] III, 15 (1, S. 232). Vgl. zur Tyrannenmordlehre oben S. 58 f.
[9] So ungefähr Gennrich, S. 100 ff., Schubert, S. 21 ff.

für Johann reine und ganz und garnicht monarchomachische Theorie, hob er sie doch selbst auf, wenn er sagte, daß die Tötung nicht gegen den Treueid, die iustitia und die honestas verstoßen dürfe[1]. Aber muß nicht eben deshalb diese Theorie in die Richtung drängen, die das Policraticus-System überhaupt einhält? „Aequum et iustum est", heißt es oben. Der Tyrannenmord entspricht der aequitas, dem Seinsgesetz selbst, und wahrt das „corpus iustitiae". Im gewaltsamen Tode des Tyrannen erfüllt sich die Gerechtigkeit dessen, der Leben und Macht schenken, aber auch wieder wegnehmen, ja „homine organo" wegnehmen kann, ohne daß der Mörder als Werkzeug Gottes wirklich zum Mörder wird[2]. Johann hat das vorliegende Problem in seinem Buche „De malo exitu tyrannorum" von anderer Seite her behandelt oder behandeln wollen, und wir müssen bedauern, daß uns dieses sein Spezialwerk fehlt[3]. Denn das Studium des „finis cruentus tyrannorum" als eines für ihn unbestrittenen historischen Phänomens stellt den Meister von Salisbury vor eine heilsgeschichtliche Kernfrage: Es kann kein Zweifel sein, daß selbst der Tyrann noch „minister et quaedam imago Dei" ist[4], aber was für eine Stellung nimmt dann die Tyrannis und das Böse insgesamt im Weltplan der Vorsehung ein?

Der im ganzen folgerichtige Versuch Johanns, auch den universalen Heilsprozeß möglichst wenig anthropomorph zu denken, scheitert, und er selbst weiß, daß er hier naturgemäß an den Grenzen menschlichen Begreifens, nicht vor einer Antinomie scheitert[5]. Bestehen muß bleiben: „Omnis potestas bona quoniam ab eo est a quo solo omnia et sola sunt bona. Utenti tamen interdum bona non est aut patienti sed mala, licet quod ad universitatem sit bona, illo faciente qui bene utitur malis nostris"[6]. Die Schatten und schwarzen Farbtupfen eines Gemäldes wirken, für sich betrachtet, häßlich — in universaler Bezogenheit („relata ad universitatem") schön[7]. Jede Wissenschaft hat immer wieder die „relatio ad universitatem" aufzusuchen, weil die Idee eines allgültigen Kosmos denknotwendig ist. Auch die „terra oblivionis" versinkt in den Kosmos.

II. Girald von Wales: „De principis instructione" (1180—1217)

Das vorliegende Werk hat eine lange Entstehungsgeschichte und zeigt schon darum in seinen verschiedenen Abschnitten einen verschieden-

[1] VIII, 20 (2, S. 372 ff.).
[2] Vgl. ibid.
[3] s. VIII, 20 (2, S. 373). Vgl. Schaarschmidt S. 282. — In VIII, Kapp. 20, 21 u. ff. bietet Joh. eine Übersicht der historischen Fälle des „malus exitus tyrannorum".
[4] VIII, 18 (2, S. 358).
[5] Vgl. II, 20—22 (1, S. 113 ff.). Von hier aus versteht man Sinn und Berechtigung der langen Abschnitte über providentia, necessitas und liberum arbitrium im Zusammenhang des „Policraticus". Vgl. oben S. 44 ff.
[6] VIII, 18 (2, S. 359).
[7] Ibid.

artigen Geist[1]. Betrachtet man das ältere Vorwort[2], so fällt der thematische Anklang an Kapitel des „Policraticus" auf: Wie dort wird der schroffe und unvereinbare Gegensatz zwischen dem Hofleben und der Wissenschaft mit krassen Ausdrücken geschildert. Hier das Hofleben als der Urheber aller Sorgen, als der Orkus der Erde, der den Menschen bei eitlen Possen und Nichtigkeiten aufhält und ihm jede Selbstbesinnung raubt — dort die Wissenschaft als die Mutter der wahren Freuden, als das Paradies der Welt, das den wahren inneren Menschen zur Geltung bringt, ja den Menschen überhaupt erst zum Leben erweckt. Studium und Hofleben sind die beiden Lebensformen schlechthin (duo genera vivendi), zwischen denen man zu seinem Heil oder Unheil zu wählen hat. Giralds Eingangsworte werden aber nun durch sein nachfolgendes Bekenntnis in ein sonderbares Licht gerückt: „Als Medizin gegen meinen Herzenskummer habe ich das Büchlein verfaßt", gesteht er. Unbefriedigter und beleidigter Ehrgeiz klagt die Fürsten an, die ihm alles versprachen und nichts hielten, und der enttäuschte und verbitterte Geist entdeckt unschwer einen Grund, weshalb er sich nicht auf die Dauer hat durchsetzen können: Der Waliser Girald, der als Engländer aufgewachsen ist, findet nirgends mehr eine heimatliche Aufnahme. Seine Landsleute begegnen ihm mit unverhohlenem Mißtrauen, und in seiner Wahlheimat ruft man ihm zu: „Was kann schon aus Wales Gutes kommen?"[3] Girald fühlt sich als Opfer nationaler Gegensätze. Selbst durch die Farblosigkeit und Blässe vieler Kapitel seines Buches leuchtet noch das Gesicht des Menschen Girald durch. In einer durchaus nicht sachlichen Fehde, in einem Gegenstoß unverhüllter Tendenz entlädt sich hier das schriftstellerische Talent eines Mannes, dem es aus persönlichen Gründen eine Wonne ist, die „Korruption" seiner Zeit aufzudecken. Auch der zeitgenössische Leser mag gelächelt haben, wenn er weiter las: „Doch da es besser ist, spät zu bereuen als nie, habe ich dem Hofleben ein- für allemal abgeschworen ... und bin zur Wissenschaft zurückgekehrt"[4]. Bei den selbstbewußten Worten des Prologschlusses, nach denen ihm sein Werk offenbar ein „monumentum aere perennius" erscheint, haben wir den seitenlangen Lobpreis auf Wissenschaft und Theologie schon fast vergessen.

Der Schwerpunkt des Fürstenspiegels, der das ideale Urbild und sein erschreckendes Zerrbild in der zeitgenössischen Wirklichkeit zeichnen soll, liegt mehr in seinem zweiten und dritten Teil, also in seinem zeitkritischen und satirischen historischen Abriß, vor allem in seiner Anklage-

[1] Vgl. Warner, Introduction zu seiner Ausgabe, S. XIVff. Girald-Literatur s. Fsp.-Verzeichnis Nr. 4.

[2] Vgl. Warner, Introd. Appendix, S. LVII.

[3] ebda, S. LVIII: „Quoniam inter Anglos nostra tam morum institutio fuerat quam conversatio, in Kambria vero *natio* reperta est et cognatio, compactum est ex his et confectum, ut uterque populus me sibi tamquam alienum reputans ... alter ob haec suspectum habens et alter exosum ..." usw.

[4] Introd. S. LIX.

rede gegen Heinrich II. und seine Söhne[1] — er liegt weniger in der hier uns allein angehenden ersten Distinctio abstrakt theoretischer Fürstenethik mit ihren endlosen Mahnregeln und Lehrbeispielen. Der zweite und der dritte Teil sollen zeigen, wie das Ideal verwirklicht wird und wie nicht. Eine Schwarzweiß-Zeichnung, ungerecht, aber darum nicht minder eindrucksvoll, setzt die „stirps Normannica" und ihre „barbarische Tyrannis" dem französischen „Karolingergeschlecht", seinen Friedensleistungen, seinem Mäzenatentum, seiner Defensorschaft für die Kirche gegenüber.

1. *Höfisches und Humanistisches.* Gewiß, Girald hat Recht: „Man kann anderen mitteilen, was einem selbst fehlt", und wir sind gespannt, wie er „als häßlicher Maler den schönen Menschen malen" wird[2]. Wenn er es auch verstand, seine umfassenden Literaturkenntnisse anzubringen und seinen Traktat durch Anekdoten zu würzen — er tut es ohne sichtbare Leidenschaft für seinen Gegenstand. Den größten Raum nimmt die Zitatensammlung zu einer Tugendliste ein, deren System man vergeblich sucht. Girald schreibt keine planvolle Tugendlehre. Die Tugendliste ist hier nur die simple Technik einer Moral, die auf ihre systematische Begründung verzichtet, traditionalistisch die Begründung ihrer ethischen Forderungen den Autoritäten überläßt und das nach der wertphilosophischen Herkunft oft Heterogene garnicht zu reimen unternimmt. Freilich müssen wir bei Girald, wenngleich wir ihm spekulatives Denken völlig absprechen müssen, einschränkend feststellen, daß sich bedeutsame Teile seines Tugendkatalogs bereits in seiner wichtigsten Vorlage, im „Moralium dogma philosophorum" zusammengeschweißt finden und daß diese meist Wilhelm von Conches zugeschriebene Sammlung moralischer Sprüche[3] ihrerseits mit den Worten Ciceros, Senecas usw. dem Begriffs- und Gedankengefüge des „höfischen" Zeitalters nur die alten Ausdrucksformen liefert. Das Buch unseres Walisers beweist: Bei der unbewußten, aber fraglos immer wieder vorhandenen Übersetzung aus dem Antiken und in das Antike kommt eine Einheitlichkeit nur auf Kosten der klassischen Tradition ebenso wie der zeitgemäßen Denkformen zustande. Und so kann man denn bei allen Vorbehalten gegenüber der schwierigen begrifflichen Umschreibung der beiden Termini sagen: Das „höfische" Bildungsideal wird von dem „Humanisten" Girald geformt. Was bedurfte es einer Auseinandersetzung mit dem Erbgut der antiken Moral, wenn der höfische Kanon diese doch nur in der einen oder der anderen Richtung modifizierte?

Auf eine „höfische" Formulierung des Herrscherideals stoßen wir gleich zu Beginn: „Der Fürst, der auf so hoher Warte steht, soll daran

[1] Über den Inhalt der zweiten Distinctio und der dritten mit kritischen Bemerkungen dazu vgl. E. Booz, Fsp. des Mittelalters, Diss. Freiburg 1913, S. 64ff.

[2] Kap. 1, S. 9: „Multa reperies quod quidem in se non habent aliis conferentia." — Ebda (nach einem Gregorwort): „Depinxi pulchrum hominem, pictor foedus."

[3] ed. J. Holmberg, Das „Morale Dogma Philosophorum" des Guillaume de Conches, latein. afrz. und mittelniederfr. hrsg. Upsala 1929.

denken, daß gleichsam aller Augen auf ihn gerichtet sind, und deshalb den Mund im Zaume halten und auf seine Blicke, seine Bewegungen und Gesten so achten, daß er kein Auge unter den Tausenden beleidigt"[1]. „Lât in wirde iuch schouwen" heißt es in dem vielleicht von Walther von der Vogelweide verfaßten fürstenspiegelartigen Spruch: „Ir fürsten..."[2]. Die Würde verpflichtet, jede Ehrung innerlich zu verdienen und darum auch in der äußeren Zucht beispielhaft zu wirken. Untadeligkeit und Vorbildlichkeit erhöhen den Machtkönig erst zum wahren princeps, und die wesentliche Aufgabe des Fürsten bleibt über die Ämter der Heerführung, der Gesetzgebung und des Richtens hinaus sein erzieherisches Amt, das „moribus informare"[3]. Gewiß, die Erziehung des Volkes setzt den Schutz der „Indemnität" des Volkes zum Teil voraus, aber das eigentliche Kennzeichen des Tyrannen ist, daß er das Volk nicht nur nicht schützt, sondern, daß er es moralisch verdirbt[4]. Der gern konkretisierende „höfische Idealismus" macht den Fürsten zu einer leibhaftigen Norm und zum ersten Träger der Bildung, die sich von Rang zu Rang abwärts lebendig vermitteln soll[5].

Unser Fürstenspiegel hat hier den Gedanken des älteren Vorworts von der absoluten Unvereinbarkeit des Hoflebens und der Bildung aufgegeben. Er wertet jetzt dementsprechend auch die äußere Form hoch. Ferner behandelt er die drei Wertgebiete höfischer Ethik bezeichnenderweise in dieser Reihenfolge: Honestum — utile — summum bonum, wobei übrigens Ehre und Ruhm sehr utilitaristisch gedacht sind. Die Diesseitigkeit steht in sich abgerundet da. Keine Moraltheologie also, auch keine Moralphilosophie — vielmehr Sentenzenweisheit eines Laien im Fach und Didaktik aus dem Leben und aus der Literatur heraus: Das ist Giralds Buch. Wenn er sich mit dem Aneinanderreihen von Tugenden begnügt — man könnte den ganzen Passus inhaltlich mit dem schon erwähnten deutschen Spruch an die Fürsten wiedergeben — so findet sich der Grund jetzt leicht. Nur äußerlich besteht nämlich bei ihm eine Kongruenz zwischen Politischem und „Gesellschaftlichem". Die höfische Gesellschaftsauffassung läßt eben jenseits des „Gesellschaftlichen", da sie zunächst dies und alles andere erst von da aus normiert, manchen politisch-ethischen Theorien Raum; dabei braucht sie mit denen, die sich um 1200 darstellen, nicht einmal zu harmonieren. Seine Tugendlehre mit der maßgeblichen augustinischen Ethik zu vereinbaren, konnte Girald nicht gelingen, selbst wenn er es gewollt hätte und ihm bewußt gewesen

[1] Kap. 1, S. 9. Vor allem wird später die Disziplin der Rede betont.
[2] Walther von der Vogelweide, ed. Lachmann 36, 11—20.
[3] Kap. 16 (S. 54): „Rex ... primo se ipsum, deinde subditum sibi populum regere tenetur ... Habet etiam rex non solum armis in bello, verum etiam legibus in pace, populum gubernare, et utroque tempore moribus electis et vitae laudabilis exemplis informare."
[4] Ibid.: „Tyrannus autem nec pacis nec belli tempore populi procurat indemnitatem; nec solum non instruit, sed etiam universos .. pravae vitae exemplo corrumpit."
[5] Kap. 20, S. 114: „Ad capitis similitudinem membra plerumque informari solent."

wäre, daß er gelegentlich, etwa in der Ruhmlehre, aus dem Rahmen dieser Ethik heraustrat.

Der in Staatshändeln so erfahrene Waliser stößt von den geschilderten Gesichtspunkten trotz mancher praktischer Einzelbemerkung an das eigentlich Politische nicht vor. Seinen Weg zum Politischen verfolgen wir daher am besten von einer neuen Betrachtung der Motive des Werkes aus. Girald denkt und spricht vom Ruhm als Beweggrund des politischen Handelns antik. Die Dichter haben Recht, wenn sie auf den Ruhm als besten Lohn unserer Taten hinweisen, „denn das menschliche Streben drängt auf Ruhm, da ohne ihn unsere Tugend unbekannt bliebe"[1]. Was würde ein Bernhard von Clairvaux zu diesen Sätzen gesagt haben? Eine gleiche Gesinnung trägt die ganze Schrift; denn unser Spiegel ist nicht nur verfaßt, um als Richtschnur zu dienen. Nur ganz bedingt sagt Girald, daß er ihn einzig dem vielversprechenden Ludwig (VIII.) von Frankreich widmen könne, wenn er ihn überhaupt jemand widme — weil Ludwig ein Freund der Wissenschaften und freigebig ist[2]. Sein Buch gehört vielmehr in erster Linie der Nachwelt, die neidlos das Gute daran anerkennen und ihm zollen wird, was die Mitwelt ihm versagte: Ruhm. Mit Cicero gilt: „Wir wollen der Nachwelt dienen"[3]. Dieser Ruhmgedanke setzt eine für die Zeit um 1200 seltene seelische Haltung voraus. Er setzt aber auch einen anders gearteten Geschichtsbegriff voraus. Denn der Wille zum lebendigen Fortwirken in der Geschichte ist unerklärlich ohne den Glauben an die Wirklichkeit eines übergeschichtlichen und doch geschichtsimmanenten Seins ideeller Art. Daher denn der Wunsch, selbst durch Großtaten in dies zeitlose Sein einzugehen.

Eine andere Seite des geschichtlichen und politischen Denkens unseres Girald, von dem aus das Gesagte klarer wird, könnte man seine „Sentimentalität" nennen, das Wort im Sinne Schillers. Girald quält das Bewußtsein, daß der augenblickliche politische Zustand Englands nur eine Karikatur des Idealzustandes ist. Das Ideal verwirklicht sich in fremden Ländern und Zeiten. Seine Prototypen sind Griechenland unter Alexander, Rom unter den Kaisern, besonders unter Augustus, das Frankenreich unter den Pippinen und Karolingern bis auf den heutigen Tag. Denn dort gingen und gehen Waffen und Wissenschaften zusammen[4]. Von hier aus erhält das aufgestellte Fürstenideal „höfischer" Richtung von neuem humanistisches Gepräge: Der König hat die Pflicht, dafür zu sorgen, daß sein Reich zumal im Kampf der Geister anderen Reichen den Rang abläuft[5]. Über den Schutz der möglichst großen Privatwohlfahrt aller hinaus kommt es vor allem auf die kulturellen Leistungen des Staates an. Es kann kein Zweifel sein, daß Girald für sich selbst

[1] Kap. 15, S. 52 ff.
[2] Praef. ad I, S. 6 f.
[3] Ibid. S. 6. Die Nachwelt war trotzdem grausam. Wir besitzen ein einziges schlechtes Ms. von „De principis instructione". Auch wird es nur selten zitiert.
[4] Praef. ad I, S. 7 f.
[5] Ebda.

im Idealstaat eine Alkuinrolle ausgedacht hatte[1]. Sein Idealfürst ist ein Mäzenas.

Hatte Girald im vorigen Abschnitt lediglich mit der „Methode" des Autoritätenbeweises seine Mahnregeln zusammengestellt, so läßt er nunmehr in seiner systematischen Exempla-Lehre eine historische Verdeutlichung folgen, welche die praktische Anwendung der „praecepta" erleichtern soll[2]. Der Gegensatz: rex-tyrannus wird jetzt bildhafter, und die Geschichte zeigt das Geheimnis der politischen Heilslehre auf: Die Vorsehung, nicht nur causa exemplaris und finalis, sondern auch letzte causa efficiens des Weltgeschehens spricht selbst in unmittelbarer Eindringlichkeit evidente und gültige moralische Urteile aus, wenn sie dem guten Regenten eine friedliche Regierung und ein friedliches Ende, dem Tyrannen das blutige Ende des Tyrannen schickt. Giralds Katalog der principes illustres und Tyrannen, zum größten Teil aus den Geschichtsschreibern, zumal aus Hugo von Fleury exzerpiert[3], ist entsprechend schematisch. Man betrachte etwa darin die römische Kaisergeschichte bis Antoninus Pius als die am lückenlosesten behandelte Periode[4]. Nach der Einteilung in die zwei Rubriken nach dem untrüglichen Stigma der Tyrannen (ihr „finis cruentus") bleibt nur noch übrig, bei den Tyrannen spezifisch Tyrannisches (schlechtes moralisches Beispiel, geistiges Barbarentum usw.) und bei den principes spezifisch fürstliche Eigenschaften (vorbildlicher Lebenswandel, Gelehrsamkeit, Beredsamkeit, Sprachenkenntnisse, Freigebigkeit gegenüber den Hofliteraten und Gelehrten usw.) entsprechend der vorausgeschickten „höfisch-humanistischen" Tugendliste zu entdecken. Wie der zweite und dritte Teil des Buches Heinrich II. von England, diesen „Erztyrannen", malen wird, können wir schon jetzt erraten.

2. *Reste der kosmologischen politischen Heilslehre bei Girald.* Um das für die politische Methode bedeutsame Kapitel „De principalium nominum expositione" begreifen zu lernen, haben wir zunächst alle Reste der kosmologischen politischen Heilslehre, deren Ansätze wir schon in Giralds Geschichtskonstruktion fanden, aufzuspüren. Alle irdische Gerechtigkeit ist nur die irdische Auswirkung eines göttlichen, also eines

[1] Vgl. über Alkuin cap. 18 (S. 99 f.) und praef. ad I, S. 7.

[2] „Historiarum lectio vetustarum litterato non mediocriter principi confert, ubi eventus belli varios et aleam incertam, casus asperos et secundos, insidias occultas et cautelas advertere poterit, et de praeteritis olim actibus quid aggrediendum, quid vitandum . ., tamquam ex speculo, scriptura docente, contemplari", heißt es cap. 11, S. 42 f.

[3] cap. 17 (S. 57 ff.): „De tyrannorum obitu et fine cruento"; cap. 18 (S. 76 ff.): „De principum electorum tam vita laudabili quam fine". Ich erinnere an das bei Joh. v. Salisbury über den Tod der Tyrannen Gesagte. Von einem Katalog der principes illustres wird cap. 20, S. 140 gesprochen. Ein Katalog dieser Art stammt als solcher schon aus gelehrter und humanistischer Tradition.

[4] Den „principes" Augustus, Claudius, Vespasian, Titus, Nerva, Traian, Hadrian, Antoninus Pius — stehen die Tyrannen Caesar (der mittelalterlich vielfach als erster Imperator gilt), Tiberius, Caligula, Nero, Galba, Otho, Vitellius, Domitian gegenüber.

ontischen und allgültigen Gesetzes[1], das inhaltlich als Rangstufengesetz anzusehen ist. Der Kosmos gründet sich durch Über- und Unterordnung: Bienen und Kraniche haben ihre Führer und Könige, alle unvernünftigen Lebewesen haben sie, und die leiblosen Engel gruppieren sich nach ihren himmlischen Ämtern in Erzengel, Herrschaften, Mächte usw.[2]. Wie könnte gerade die menschliche Gemeinschaft und Gesellschaft, doch auch ein Ordo des kosmischen Stufenaufbaus, ohne den Vorrang des einen vor dem andern gedacht werden? Wenn die „Gerechtigkeit" einen Menschen zum Kaufmann, einen anderen zum Ritter bestimmt und damit einem jeden seine Lebensform zuordnet, so baut sie nur zum Teil auf der seit dem Sündenfall und durch ihn entstandenen Ungleichheit der Menschen auf. Historisch entstanden ist die mittelbare Herrschaft statt der unmittelbaren Gottes im Paradiese, historisch entstanden auch die ungleiche Verteilung der Güter und der soziale Unterschied; übergeschichtlich gültig bleibt die der Gewaltenstufung zugrunde liegende Rangfolge der Würden (dignitates)[3].

Wer in Gerechtigkeit den Rangfolgenstatus wahren will, muß die einzelnen Pflichtenkreise kennen. Girald gewinnt die nötige Erkenntnis durch die „Auslegung der Namen" der Würdenträger. Ein Beispiel: princeps ist = primum caput. „Wie das Haupt eines Menschen oder anderen Lebewesens nicht nur für sich selbst sieht oder hört, sondern bekanntlich diese Sinne und alle anderen zur Leitung des ganzen Körpers gebraucht, so soll auch das Haupt eines Reiches nicht für sich sehen und hören und nicht für sich leben, sondern für die Seinen". Eine solche „etymologische" Definition sieht davon ab, einen Wortsinn von der allgemeinen Vorstellung seines Inhaltes aus zu analysieren. Sie sieht noch mehr davon ab, ihn dadurch zu erfassen, daß sie ihn aus seinen geschichtlichen Erscheinungsformen herausschält. Sie klingt zwar historisch, weil sie auf die sprachliche Urbedeutung und damit auf einen Ur-Sachverhalt zurückzugehen scheint, übersieht aber gleichzeitig die Möglichkeit der Begriffswandlung. Ganz gleichgültig, wie eine Prüfung der Tradition der „etymologischen" Definition von Girald zu Isidor von Sevilla und in die Antike zurück ausfallen könnte — es ist hier der Jurist und der Professor des kanonischen Rechts Girald, der mit seinen primitiven sprachlichen Untersuchungen in die juristischen Wortinhalte vordringen will. Es beherrscht den Waliser die eigentümliche Auffassung, daß die Bedeutung der „Namen" unverändert gleich sei, weil das System der Würden unverändert gleich ist, ein recht eigentlich mittelalterlicher Gedankengang. Das „Nomen" sagt über die rechtmäßigen Betätigungsmöglichkeiten der Titelträger im Rangstufensystem aus[4]. Die Herrscher

[1] cap. 10, S. 33.

[2] cap. 1, S. 8.

[3] Vgl. cap. 1, S. 8 ff. u. cap. 10, S. 33.

[4] Cap. 19: „De principalium nominum expositione" S. 103 ff. Erklärung von princeps S. 105. Zur Methode der etymologischen Definition vgl. S. 104: Das Verbum, das im Nomen steckt, zeigt uns den Sinn des „nomen" an („rex a recte regendo"). G.

und Fürsten der Zeit Giralds jedoch sind sich nicht einmal der noch viel sinnfälligeren Bedeutung der Attribute ihrer Würde, der Bedeutung der Königssalbung usw. bewußt[1].

Die in den „nomina" und in den Symbolen der Ämter, z. B. in den Insignien zum Ausdruck kommende Rangordnung ist die Rangordnung der Hierarchie. Mit Hilfe seiner Definitionen stellt Girald das hierarchische System sowohl in seinem weltlichen Ordo (vom Kaiser bis zum Grafen) wie in seinem geistlichen Ordo (vom Papst bis zum Leutpriester) vor uns hin. Er schließt folgerichtig die Betrachtung des Verhältnisses von Fürst und Kirche und ein letztes Kapitel über die Frömmigkeit des Fürsten an[2], zum Schluß endlich ganz der gewählte Bischof von St. Davids und der Verfasser eines Speculum ecclesiae. Mit einem Eifer sondergleichen tritt er gegen die normannische Tyrannis für die „libertas ecclesiae" ein. Selbst diese Frage spannt er in die große Antithese seines Buches ein: England — Frankreich. Wieder sind es die Karolinger und ihre Nachfolger, die am nachhaltigsten die Kirche zum Nutzen ihres Landes und der abendländischen Welt verteidigt haben.

Unsere kurze Charakteristik zeigt in erster Linie, wo der „höfische" Humanismus einsetzt, um die vorhandenen politischen Ideen umzubiegen. Wir lernten aber zugleich die eine oder die andere Seite des Buches „De principis instructione" kennen, die uns nicht erlaubt, uns mit einem gefährlichen Schlagwort von ihm zu verabschieden. In der bunten Mischung der Elemente des Werkes haben die mannigfaltigen Spannungen der Zeit deshalb ihren Ausdruck gefunden, weil sie auch die nie gelösten seelischen Konflikte des Verfassers selbst ausmachen.

III. Die „Eruditio regum" des Gilbert von Tournai (1259)

Gilbert von Tournai schreibt seinen Fürstenspiegel im Auftrag Ludwigs des Heiligen von Frankreich[3]. Der Adressat stellt die Menschwerdung des Königsideals und zugleich des religiösen Ideals seines Jahrhunderts dar, sodaß man sich fragen könnte, wieweit der ihm in Freundschaft verbundene Minorit, wenn er dieses doppelte Ideal noch einmal programmatisch vorzeichnet, eine Charakteristik Ludwigs liefert; der Name des Verfassers dagegen, gleicherweise bekannt durch seine Predigten wie durch seine didaktischen, liturgischen und asketischen Traktate, verspricht uns umso interessantere Aufschlüsse, als uns Gilbert die einzige zusammenfassende politische Ethik des Pariser Bonaventura-

hat bekanntlich überhaupt Sprachstudien angestellt, in die er das Keltische u. Deutsche auch einbezog; Beleg bei Manitius 3, S. 632. Vgl. noch zur etymolog. Definition Balogh, „Rex e recte regendo" in: Speculum 3 (1928), S. 580—82. Daß die Definition gerade bei den Juristen zu Hause war, sehen wir bei Johann v. Viterbo, der seine ethischen Sinnbestimmungen immer auf juristische Wortbestimmungen gründet.

[1] praef. ad I, S. 5.

[2] cap. 20 u. 21 (S. 114 f.).

[3] Prol. ad ep. 2, ed. de Poorter, S. 43. — Vgl. über Gilbert v. T. das Fsp.-Verzeichnis Nr. 13.

kreises[1] schenkt. Unser oft im Stil der Disputation geschriebenes Buch „Über die Erziehung der Könige und Fürsten" soll zu abendlichen Meditationen über die Grundlagen der Politik anleiten[2].

Wir würden in die Irre gehen, wollten wir die Einschätzung der Arbeit Gilberts auf eine Untersuchung der Traditionselemente und der neuen literarischen Quellen gründen. Augustinische Geschichtsphilosophie, gregorianische Moral, „Weisheiten" aus der pseudocyprianischen Schrift „De XII abusionibus seculi", Gedanken des „Policraticus", pseudoplutarchische Pflichtenlehre — auf all das stoßen wir immer wieder[3]. Den vier Grundforderungen der „Institutio Traiani" an den Fürsten folgt Gilbert sogar in der Anlage der Schrift: er spricht also zunächst von der Ehrfurcht gegen Gott (im ersten Teil des 1. Briefes), dann von der Selbsterziehung (I, 2), weiter von der „Disziplin" der Würdenträger und Beamten (ep. II), schließlich von der liebevollen Sorge für die Untertanen (ep. III). Die neuen Einflüsse wiegen bei einer Wesensbestimmung unseres Buches erst recht wenig. Gelegentlich findet sich schon das Schlagwort der Folgezeit in der aristotelischen Formel: „homo animal sociale"[4], ohne daß dieses Wort in unserem Fürstenspiegel bereits als folgenreicher Lehrsatz wirkt, und die nüchtern-realistischen Sentenzen des pseudoaristotelischen „Secretum secretorum", das zum ersten Mal in der abendländischen politischen Literatur und zwar gleich verhältnismäßig oft zitiert, in der Briefform nachgeahmt wird[5], erfahren eine solche Umdeutung[6], daß sie

[1] Vgl. E. Longpré, Tractatus de pace auctore fr. Gilberto de T., Quarracchi 1925, praef. S. XVIII f. Der aufmerksame Leser wird sich im Folgenden immerzu an Gedankengänge Bonaventuras erinnern. Zur Sozialethik Bonaventuras vgl. O. Dittrich, Geschichte der Ethik, 2 (III. Teil) Leipzig 1926, S. 100 ff., bes. 107 ff.; A. Dempf, Ethik des Mittelalters, S. 81 ff.; derselbe, Sacrum Imperium S. 358 ff. Gilbert wird vielleicht sogar mit Bonaventura befreundet gewesen sein. Charakteristisch für die Stilähnlichkeit und die geistige Verwandschaft: die früher Bonaventura zugeschriebene „Pharetra" gehört nach heutiger Auffassung Gilbert.

[2] Disputationsstil bes. in den exegetischen Abschnitten des ersten Briefes, S. 16 ff. Gilbert findet, wie er selbst schreibt, über seiner Dozententätigkeit kaum die nötige Muße für seinen Traktat (S. 42). — Für abendliche Meditationen bestimmt: prol. S. 6.

[3] Leider sind die literarischen Quellen vom Herausg. nicht genau aufgesucht. Auf den augustinischen pax-Begriff kommen wir noch zu sprechen. Gregor gibt Anregungen für Gilberts Exegese des Buches Hiob, dessen Sentenzen ja schon bei Joh. v. Salisbury politisch-ethisch ausgewertet werden (vgl. S. 67 ff.). Über „superbia" im Sinne Augustins und Gregors S. 32 ff. Die augustinisch-gregorianische Formel „non tam praeesse quam prodesse" (De civit. Dei 19, 19; Moralia 21, 15) S. 44. — Eine Charakteristik des „populus sine lege" nach der 11. und 12. abusio des Pseudocyprian (ed. Hellmann, S. 56 ff.) S. 50. — Woher Gilbert die Sätze des „Policraticus" und des Pseudoplutarch nimmt, ist so lange schwer zu beurteilen, als wir über Helinand von Froidmont nichts Genaueres wissen (s. Fsp.-Verzeichnis). De Poorter, S. X, hält Vinzenz für die Vorlage Gilberts; es könnte auch dessen Gewährsmann Helinand selbst sein.

[4] S. 85.

[5] Außer den von Steele, Secretum Secretorum (Fassung Bacons), Oxonii 1920, S. XVIII, zusammengestellten wörtlichen Zitaten des Pseudoaristoteles bei Gilbert finden sich noch mancherlei Anklänge. Gilbert benutzt die lateinische Version des Philipp.

[6] Vgl. z. B., wie G. das „Cave mortifera venena" (Steele, S. 59) für seinen Vergleich: adulatio — venenum verwertet: S. 57.

sich leicht in das so ganz andere Gedankengefüge Gilberts einpassen. Man kann schon nach kurzer Prüfung sagen: eine andersartige „Denkform", um diesen wieder beliebten Ausdruck Humboldts zu gebrauchen, prägt das alte wie das neue Material um.

1. *Grundlegende asketische Gedanken.* Nachdem der Verfasser kurz die Pflichten des Herrschers gegen Gott und seine irdischen Sachwalter beschrieben und in einem knappen historischen Abriß „De exitu tyrannorum" das alte Schreckensbild gemalt hat[1], weiht er seinen königlichen Leser durch eine allegorische Exegese des Königsgesetzes im Deuteronomium in den Sinn seines Standes und Amtes ein[2]. Der König — so verlangt der Gesetzgeber dieser „forma vivendi" — soll sein Herz nicht mehr an die Außenwelt hängen, als es notwendig, nützlich und ehrenhaft ist; niemals vergesse er also über Jagdabenteuern, Vogelbeize und Würfelbechern sein wahres Ich, will er nicht handeln wie ein noch nicht zu vollem Bewußtsein erwachtes Kind. Er wird sein Volk nicht nach Ägypten zurückführen, d. h. nicht und erst recht nicht durch sein Beispiel zulassen, daß es sich an das Sinnliche versklave und in die Finsternis der unerlösten Menschheit zurücksinke. Arm bleibt er, insofern er seine Besitzungen und Reichtümer nur als Mittel zum wahren Glück wertet und sich nur als Verwalter eines vom Volk gleichsam verliehenen Gutes ansieht. Die Kenntnis des göttlichen Gesetzes unterrichtet ihn über das Wissen der Gelehrten hinaus in der „wahren Weisheit", die einst Konstantin, Theodosius und Justinian instand gesetzt hat, aus einer nahezu chaotischen Welt eine geordnete zu formen. Interpreten des Göttlichen lehren ihn das Gesetz lesen und anwenden; sind doch Rat und Senat das Herz des Staatskörpers. Die Furcht des Herrn sei dem König der Anfang der Weisheit und die Liebe ihre Krönung, weil erst durch die Liebe der Mensch vollkommen wird.

Das Andersartige der Gilbertschen Fürstenlehre wird uns an den exegetischen Abschnitten umso mehr deutlich, als sie mittelbar auf der Auslegung des Königsgesetzes durch Joh. v. Salisbury fußen[3], wir also hier den Abstand unseres Buches von seinen Vorlagen Punkt für Punkt erkennen können. Gilberts Forderungen, stellen wir fest, sind weitaus strenger. Der Autor ist bestimmt der letzte, der den Kontrast zwischen aktivem und kontemplativem Leben nicht ermißt. Er macht jedoch mit seinem Armutsideal, mit seinem Beschaulichkeitsideal, kurz mit seinem asketischen Ideal so entschlossen Ernst, daß für ihn auch der Politiker, ja gerade er ein in sich gewandter Mensch sein muß[4]. Aber das ist ja ein Unding! rufen ihm seine eigenen Zeitgenossen zu. Ich unternehme es, lautet seine Antwort auf die mannigfachen Einwürfe, die gemacht

[1] S. 7—9. Vgl. Joh. v. Salisbury u. Girald v. Wales.
[2] Ich gebe im Folgenden den Inhalt der Exegese Deuteronom. 17, 14—20 (S. 9 ff.) summarisch wieder. Von bes. Interesse ist die Erklärung von: „Nec reducet populum in Egyptum." Gilbert deutet diesen Vers auch auf die Gefangenschaft Ludwigs des Heiligen S. 14 ff.
[3] Policraticus IV, 4 ff. (ed. Webb 1, S. 244 ff.).
[4] Vgl. S. 30.

werden könnten, das Vollkommenheitsideal aufzustellen, und allein darauf kommt es in einer Tugendlehre an, weil man Einzelhandlungen nur untereinander vergleichen und werten kann, wenn man sie an dem absolut Vollkommenen mißt. Da dieses Vollkommene nur ein einziges sein kann, ist alles andere nur insoweit vollkommen, wie es nach seiner Eigentümlichkeit an diesem „Vollkommenen" teil hat. Die Auffassung, daß er nur ein Mönchsideal vertrete, lehnt Gilbert ab[1].

„Damit wir mit der niedergehenden, verweltlichten Menschheit tiefer mitleiden und unserem göttlichen Befreier dankbarer sein lernen", heißt es einmal, „schärfe ein jeder, soweit möglich, das geistige Auge seiner Erkenntniskraft. Dann wird er, die Sinne und das Sinnenhafte übersteigend und sozusagen über sich selbst hinaus in eine reinere Luft und auf eine höhere Warte als je erhoben, unter sich sehen, wie im Universum die Irrtümer wuchern und wie Unmoralität das All verfinstert"[2]. Gilbert beginnt mit einer Gesamtschau über die menschliche Tragödie: Der Hader nimmt kein Ende, einer überfällt den anderen, einer ermordet den anderen, die Erde trieft von vergossenem Blut, ein Verbrechen gebiert hydragleich neue Verbrechen, und das alles ohne Recht, ohne Grund, ja trotz der Gesetze und sogar oft mit dem Lohne irdischen Glücks. Wie würde es gar sein, wenn wir in die finsteren und scheinbar endlosen Abgründe der Menschenseelen zu blicken vermöchten! Mitleid mit der Menschheit muß den packen, der diese Tragödie überschaut. „Wer, frage ich, würde nicht aus tiefstem Herzen leiden, wenn er betrachtet, wie tief im Argen die Zeit liegt!"[3] Der Franziskaner Gilbert ist einer der wenigen Schriftsteller, die uns ein Bild der sozialen Nöte seines Jahrhunderts verschaffen. Ihm verdanken wir ein Gemälde des sozialen Elends der unteren Schichten seiner Zeit, das uns umso mehr ergreift, wenn wir gerade Schilderungen höfischen Gepränges gelesen haben. Ein wahrer „Eiferer für die Gerechtigkeit"[4], wie ihn ein Epitaph nennt, geißelt er in bitterer Satire zumal die Mißstände in der französischen Justiz; ein unbestechlicher Kritiker, zeigt er uns das Schalten und Walten der großen Herren ganz unstilisiert, läßt er uns in einen Sumpf von gewissenlosem Ehrgeiz, unbedenklichem Intrigantentum, widerlicher Liebedienerei, religiöser Heuchelei und moralischer Verkommenheit sehen. Auch Weltgeistliche und Mönche ähnlich eigensüchtigen Charakters sind an den Höfen nicht selten. Wahrhaftig — an Blutsauger, an schamlose Hunde, an gefräßige Heuschrecken, an Chamäleons und wer weiß was sonst werden wir erinnert, wenn wir die Höflinge nach Typen sondern[5].

[1] Vgl. etwa S. 17.
[2] S. 46.
[3] ebda.
[4] Vgl. Fsp.-Verz. Nr. 13, Biographie.
[5] Die satirische Schilderung des höfischen Prunks und des sozialen Elends der unteren Schichten in Frankreich nimmt den ganzen ersten Teil des 2. Briefes ein (S. 45—65: die „exempla naturalia de comparatione malorum ministerialium et officialium" S. 52 ff.; über die „mali religiosi" u. „clerici seculares" S. 58 ff.). Eine positive Wertung des „Höfischen" liegt Gilbert fern.

Geht so das Denken Gilberts von der niemals beschönigenden Betrachtung der Wirklichkeit aus, so ist er doch überzeugt, daß aus der Erfahrung zwar eine Summe von Verbesserungsvorschlägen gezogen werden, aber niemals ein geschlossenes Vollkommenheitsideal aufgebaut werden könne. Es kann nicht genügen, etwa nach Vegetius, Palladius, Vitruvius usw. Einzeldisziplinen zu studieren[1], weil alle Wissenschaft bestenfalls nur Teilgesetze, nicht das letzte göttliche Gesamtgesetz aufzufinden vermag. Denn Wissenschaft und Philosophie werden bei dem Versuche, durch Enträtselung des Kreatürlichen vorzustoßen zur Gotteserkenntnis[2], immer wieder zu sehr unter den Fehlerquellen der Sinnenhaftigkeit und Leidenschaftlichkeit, unter der Uneinheitlichkeit und Ungeistigkeit des Erkennenden selbst leiden, um das Eine und Geistige je ganz zu erfassen.

2. *Mystische Theologie und Hierarchienlehre.* Unter jenem Deuteronomium, jenem zweiten Gesetz, dem sich die Fürsten beugen sollen, muß die christliche Weisheit verstanden werden, wie sie Dionysius[3] in seinem Buche über die mystische Theologie lehrt; denn sie erreichen, heißt sich zur höchsten Höhe menschlicher Erkenntniskraft im Diesseits aufschwingen. Erst dann, wenn im von jeder Begierde und Sorge losgelösten Menschen sinnliche Vorstellung, Phantasie und alle niederen Kräfte der Seele ruhen, die höheren aber, der reine Intellekt nämlich und der reine Affekt, sich um das Göttliche mühen; erst dann, wenn alles Animalische abgesunken ist, steigt der reine Geist in sich hinein und über sich hinaus, bewegt er sich voller Verzückung im Lichte des Unkörperlichen und der göttlichen Unerfaßbarkeit, vereinigt er sich erkennend und liebend zugleich „mit dem unaussprechlichen ewigen Logos"[4]. Maximus Confessor, der Ausleger Gregors von Nyssa, wählte für diesen Erkenntnisprozeß mit Glück folgendes Bild: „Die von der Sonne erleuchtete Luft scheint nichts anderes als Licht zu sein, nicht jedoch, weil sie ihre Natur verliert, sondern weil das Licht derart in ihr vorherrscht, daß in der Tat jemand glauben könnte, sie sei nur Licht. So ließe sich auch mit gewisser Berechtigung sagen, daß die Gott in Glorie verbundene menschliche Natur Gott sei, nicht weil sie aufhört, geschaffene Natur zu sein, sondern darum, weil sie so lebhaft an der Göttlichkeit teilhat, daß in ihr nur noch das Göttliche aufleuchtet." Wie also die Luft — so faßt Gilbert seine Gedanken über das Wesen der mystischen Versenkung zusammen — scheinbar nur Licht ist, obschon die Substanzen unveränderlich bleiben, so muß man auch den Satz verstehen, daß nach dem Ende dieser Welt die gesamte Natur, obschon sie unversehrt Natur bleibt, göttlich erscheinen und daß dann der an und für sich unerfaßbare Gott auf

[1] Vgl. die Autorenliste S. 21.

[2] S. 24: „Cessit ergo philosophis et cedit mundi sapientibus prima lex" etc.

[3] Der Pseudodionys gewinnt bekanntlich seit Thomas v. Vercelli und dann in der Pariser Franziskanertheologie wieder eine stetig aufsteigende Bedeutung. Vgl. oben S. 53 f.

[4] S. 23.

eine gewisse Weise doch erfaßt wird[1]. Zwar erreichen die Erkenntnis des reinen Geistes, die Liebe des reinen Affekts, die in sich identisch sind, die menschliche Zielbestimmung im Frieden (pax) der Einheit mit dem Göttlichen vollkommen erst mit dem Tode, d. h. durch die Erlösung von der Disharmonie der menschlichen Kräfte. Die Vergottung (deificatio) ist die Aufgabe der Menschheit und Sinn ihrer Geschichte[2]. In jene hierarchische Stufenordnung „der heiligen und vernünftigen Dinge" soll sich der gottferne Mensch wieder einfügen, die allem, was da ist, sein abgemessenes ewiges Recht, aber auch seine Pflicht zuteilt[3]. Neben die „göttliche Hierarchie" des trinitarischen und doch einen Gottes und neben die Hierarchie der seligen Geister muß die irdische Hierarchie treten. „Die himmlischen und ewigen Dinge sind uns für das Irdische und gegenwärtig Vergängliche Vorbild"[4], und „die Ordnung des Himmels kennen, heißt das wohlgeordnete Gefüge der himmlischen Kräfte begreifen lernen, ihren Sinn auf Erden verwirklichen, heißt Leben und officium aller Menschen, solange sie auf Erden sind, nach dem Muster der Himmlischen anordnen"[5].

Die Sünde der Engel und Menschen, diese Ursache der Disharmonie in der Geschichte, hat aber nicht alles Geschaffene der hierarchischen Ordnung Gottes entfremdet. Vielmehr steht die unvernünftige Schöpfung, der Gott ebenso wie den Vernunftwesen je nach dem Fassungsvermögen von der in ihm ruhenden Einheit der Substanz und des Willens, d. h. von seinem Frieden mitteilte[6], noch immer durch die ursprünglichen Gesetze der Einheit und des Friedens in Gott festgegründet da. Würde auch sie die Bande lösen, die im Anbeginn der Zeiten Gottes Wort gesetzmäßig knüpfte, würde die Welt aufhören zu existieren. So aber hält uns Gott durch den von Naturgesetzen durchwalteten Kosmos eine stumme Predigt und lädt uns unaufhörlich zu seinem einträchtlichen Frieden ein[7].

[1] S. 30 f.

[2] Deiformitas, deiformiter häufig, etwa S. 31. „Die höchste Erkenntnis ist (nach dem Pseudodionys) zugleich die mystische Unwissenheit . . . diese mystische Erhebung in ihrer Vollendung ist Vergottung des Menschen, die Theosis" (Geyer in: Überwegs Gesch. der Philos., 2, 1928, S. 127).

[3] Ich verweise hier auf die früher irrtümlich Bonaventura zugeschriebene, aber doch wohl aus seinem Kreis stammende Schrift „De ecclesiastica hierarchia", die eine bedeutsame Verarbeitung der Werke des Pseudo-Dionys darstellt: S. Bonaventurae opera ed. Venet. 1754, S. 195 ff.

[4] S. 88.

[5] Diesen Satz ziehe ich zur Verdeutlichung aus der oben erwähnten Schrift „De ecclesiastica hierarchia" (S. 201b) an.

[6] S. 88: „Trinitatis deus unus est tam unitate voluntatis quam substantiae unitate. Hanc unitatem et pacem pro earum captu proportionabiliter universis distribuit creaturis, adeo ut . . . ."

[7] S. 88 f.: „Stant nihilominus (d. h. trotz der Sünde der Engel und Menschen) elementa pacis legibus foederata; statutae pacis vincula nulla insanibilis creatura dissolvit quibus eas Dei Verbum primae conditionis legibus iunxit, quae a pace sua quando deficiet, statim mundus esse desinet etc."

3. *Zur Offizien- und politischen Heilslehre.* Was unseren Fürstenspiegel von seinen Vorgängern trennt, das ist, wie wir sehen, seine zu höchster Vollendung und in größter Einseitigkeit ausgebildete „politische Heilslehre". Die Grenzen zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, zwischen Politik und Theologie sind fast ausgelöscht. Wenn Gilbert nun daran geht, auf Grund seiner drei Erkenntnisquellen, aus der hl. Schrift, aus dem Studium der Naturgesetze (etwa aus dem Studium des Bienenstaates)[1] und aus der mystischen Vertiefung heraus seine Forderungen für die politische Ordnung aufzustellen, so kann sein System allem Vorausgegangenen nach dem Staat nur einen festen Platz innerhalb der kirchlichen Hierarchie geben: „res publica in hierarchia". Der Staatskörper ordnet sich der „ecclesia militans" ein, und der Fürst als Haupt des Staatskörpers ist außer Gott den irdischen Stellvertretern Gottes als denen verantwortlich, die den Heilsprozeß der Menschheit leiten[2]. Unter allen Ständen hat der Fürstenstand seinen Vorzug darin, daß der Fürst der maßgebliche Förderer des Friedens, der Einheit aller in Gott sein soll. Sieht der Fürst die „reductio in Deum"[3] als sein Amt an, übernimmt er diesen seinen Auftrag Gottes, durchwaltet er gleichsam sein Volk als ein Geist des Friedens[4], dann verdient und beansprucht er mit Recht, daß seine Untertanen in ihm den Gott des Friedens verehren. Er ist dann wirklich „imago Dei"[5]. Frei von aller Selbstliebe und einzig von der Liebe zu Gott beseelt, wird er immer mehr den Seraphim gleichförmiger, die zwar nicht die substantielle Gottvereinigung, aber den höchst möglichen Grad der „Vergottung" erreichen und ihre Heerscharen zu stetig tieferer Erkenntnis des summus hierarcha begeistern[6]. Denn weil in der himmlischen wie irdischen Hierarchie „das Niedrigere durch das Mittlere zum Höheren geführt wird, so sind die Fürsten und Oberen eingesetzt, daß sie die Untertanen ‚angelico more' zu Gott heimgeleiten"[7]. „Angelico more!" Alle diesseitige Aktivität zerschellt, solange sie nicht von den letzten Heilsgedanken getragen ist.

Der Versuch, den Staat im Sinne des hierarchischen Gedankens einzu-

[1] z. B. S. 75 f.

[2] S. 45: „Rex in re publica locum obtinet capitis, qui nulli subicitur nisi Deo et eis propter Deum qui vices ipsius aut ministeria dicuntur exercere in terris. Sicut in corpore phisico corpus ab anima vegetatur et regitur, sic in corpore mistico per Christi vicarios et ministros ecclesiae res publica monitis et exemplis salutaribus informatur."

[3] S. 85.

[4] S. 87: „Sicut membra corporis phisici uno spiritu vegetantur, ita universal populi multitudo suo principe gubernatur. Ipse est illius multitudinis unus spiritus, ipsa est multitudo istius spiritus unum corpus." Man beachte, daß bei G. pax im Sinne Augustins und noch Dantes mit „tranquillitas et unitas in Deo" gleichgesetzt ist.

[5] S. 89: „Princeps in exercitio mansuetudinis tipum divinae portat imaginis."

[6] Ep. 3, cap. 2: S. 84 f.

[7] S. 84. Vgl. Dionysius Areopagita, Coel. hierarchia VII, 3 nach der Übers. v. J. Stiglmayr in: Bibl. d. Kirchenväter 2, 1912, S. 39: Auch in der himmlischen Hierarchie werden „die tieferstehenden Ordnungen der himmlischen Wesen von den höheren in der Erkenntnis der Gottestaten unterwiesen, . . . hingegen die allerobersten von der Urgottheit selbst, soweit möglich, mit geheimnisvollen Lehren erleuchtet."

richten, muß sich von folgenden Erwägungen leiten lassen. Um zielvoll und planmäßig zu Werke gehen zu können, wird der Staatslenker sich immer wieder die ewig gültigen Richtlinien vergegenständlichen, die der Regierer der Welt geoffenbart hat. Gesetze wider den Geist des göttlichen Gesetzes und des kanonischen Rechts verdienen ihren Namen nicht, mögen sie sich auch einer alten Tradition erfreuen und liebe Gewohnheiten geschaffen haben[1]. Gerade in Frankreich haben sich widerchristliche Rechtsgewohnheiten eingebürgert, was besonders die Stellung und Behandlung der „Leibeigenen" und kleinen Leute anbetrifft. Es darf nicht vergessen werden, daß nicht nur der Tod, sondern mehr noch der eine Glaube und die eine unendliche teleologische Bestimmung alle Menschen ihrem Wesen nach gleichmacht und daß die soziale Gliederung eine historische Folgeerscheinung der Erbsünde ist[2]. Die „servi", sagt Gilbert, „seufzen im Vertrauen auf denselben Himmel, sie leben und sterben wie wir, sie haben denselben Vater mit uns, sind im Schoße der gleichen Mutter, der Kirche, eingeweiht in die gleichen Mysterien. Dasselbe glauben, dasselbe wissen, dasselbe erstreben wir, denn vor dem Herrn gibt es weder Freie noch Sklaven (Gal. 3, 28)."[3] Der historische Heilsprozeß der Vereinheitlichung erfaßt also alle: „Die Christgläubigen üben sich trotz der Verschiedenheiten der Stände nur in verschiedenen Aufgaben der Liebe". Ja, obschon der eine sich durch Klugheit, der andere durch Geduld, der dritte durch Mäßigkeit, der vierte durch Gerechtigkeit auszeichnen mag, je nach Maßgabe des Platzes, den ein jeder im Geschichtsverlauf auszufüllen hat, so erwächst gleichwohl gerade aus der Mannigfaltigkeit in der Einheit die Schönheit des „corpus Christi mysticum"[4].

Durch ihre Funktion im Heilsorganismus wird das Maß der Rechte und Pflichten der Glieder bestimmt. Die Verantwortung der Fürsten ist um so größer, weil ihnen die wesentlich erzieherische Aufgabe zuteil wurde der sittlichen Erneuerung (der Disziplin = der correctio morum) und der sozialen Ausgleichung (protectio subditorum)[5]. Wenn ihnen Gott Gewalt über Leben und Tod der Untertanen gab, so mit der Absicht, daß sie das Schwert nur von zwingender Notwendigkeit getrieben brauchen. Ein Arzt nimmt erst dann eine Amputation vor, wenn alle

[1] S. 49: „Quod inventum fuerit divinae legi contrarium, fiat de medio, nulla obstante consuetudine" (ähnl. im „Policraticus" oft). — S. 82 f.: „Inutilis est constitutio omnis principis, si non ecclesiasticae conformis" = Policraticus IV, 6 (ed. Webb 1, S. 251).

[2] S. 44: „Post peccatum primi hominis poenam iustae intulit servitutis (Deus)."

[3] S. 86. Der Geist dieser Sätze findet sich nicht nur in den „Enseignemens" und „Etablissements" Ludwigs IX., sondern auch 1311 in einer königlichen Ordonnanz (Ordonnances des rois de France 12, S. 387): „Jeder Mensch, der nach dem Bilde unseres Herrn geschaffen ist, muß von Natur frei sein."

[4] S. 30: „Licet unus habeat quod alii deest, habet tamen in altero quod sibi deficit in se ipso, donec Christus, secundum apostolum, Deus, omnia in omnibus erit." S. 17: „. . occurrunt scalae gradus . ., sub earum differentia multiplici militantis ecclesiae pulchritudinem distinguentes."

[5] Über „disciplina": S. 43 ff.; über die „protectio subditorum": S. 82 ff.

anderen Mittel nicht mehr fruchten und das kranke Glied andere Glieder und den ganzen Körper anzustecken droht. Willkürlicher Gebrauch der übermenschlichen Befugnisse des Fürsten macht ihn zum Tyrannen[1]. Der Tyrann ist nicht „imago Dei", sondern er repräsentiert den, der von Anfang an den Titel eines Mörders hat[2].

4. *Praktische Folgerungen der Lehre von der „Reductio in Deum".* Frankreichs Zustände, gemessen an dem aufgestellten Vollkommenheitsideal, lassen Gilbert viel zu wünschen übrig. Einmal abgesehen von den Übergriffen gegen die Kirchen, die sie sich ungestraft herausnehmen, haben es einige Barone sogar erreicht, den ersten Grundsatz aller Rechtsprechung mancherorts völlig zu verbannen; den nämlich, daß vor dem Richterstuhl nicht nach Personen, sondern nur nach dem Tatbestand befunden werden darf und daß die höhere soziale Stellung des Angeklagten eher ein höheres Strafmaß nach sich ziehen muß. Für den, der einen ungerechten Gerichtsentscheid deshalb fällt oder duldet, weil der Angeklagte arm ist, gibt es weder im Diesseits noch im Jenseits eine Entschuldigung[3]. Man sollte keinem Prozeßteilnehmer die Möglichkeit eines schrankenlos egoistischen Handelns geben und sowohl Ankläger, Angeklagte wie Anwälte durch Eidzwang zu sachlicher und wahrheitsgemäßer Prozeßführung erziehen. Vor allem dürfte in der Schwurformel für den Angeklagten wie für den Kläger nicht die Beteuerung fehlen, daß sie unbeeinflußt reden, daß sie, ausgenommen Anwaltskosten usw., den Richtern noch anderen beteiligten Personen weder Zuwendungen gemacht noch versprochen haben noch machen werden. Eidverweigerung des Klägers ziehe eine Niederschlagung der Klage nach sich, Eidverweigerung des Angeklagten gelte als Schuldbeweis. Die Anwälte müssen eidlich verpflichtet werden, ihrerseits alles zu einer beschleunigten und gerechten Urteilsfindung beizutragen; denn nur durch diese Maßnahme werden jene unnötig langjährigen Prozesse vermieden, die jeden Geschäftsgang lähmen[4]. Es versteht sich von selbst, daß durch diese Forderung des Eidzwanges nicht gebilligt wird das leichtfertige Schwören, mit dem die Fürsten ihr Wort bei jeder unnützen Gelegenheit bekräftigen zu müssen glauben, während sie es in Wahrheit dadurch entwerten[5]. Milde und Gerechtigkeit schließen sich nicht gegenseitig aus. Die Richter sollen über die Versündigungen eines armen Klerikers, eines Scholaren und der kleinen Leute nicht strenger urteilen als die Sache erfordert[6].

Alle Reformen werden jedoch vergeblich sein, wenn sie die Axt nicht an die Wurzel legen. Solange die „Präfekturen" käuflich ausgeschrieben werden und die Baillis fortgesetzt wechseln, solange also die Stellenjägerei mit allen ihren üblen Begleiterscheinungen nicht ausgeschaltet und den Beamten keine Gelegenheit gegeben ist, sich wirklich einzufühlen und ein persönliches Interesse an dem Wohlstand ihres Aufgabengebietes zu gewinnen, solange wird auch die Ausbeutung der Armen kein Ende nehmen. Um die Plünderung der Provinzen zu vermeiden, ordnete Tiberius mit Recht nur selten eine Versetzung der Prokuratoren an[1]. Eine sorgfältige Überwachung und häufige Visitationen sind die Mittel, den von allen unsauberen Elementen gereinigten Justizkörper auch rein zu erhalten[2]. Der König selbst schließlich darf nicht dulden, daß ihn „übereifrige" Berater isolieren und Bittsteller aus dem Volke, besonders aus seinen ärmeren Schichten, ungehört wegschicken. Er muß ein Ohr haben gar für die Beschwerden, die sich gegen seine eigene Person richten[3].

Liebe und Gerechtigkeit — das sind die Grundforderungen Gilberts. Der Politiker soll „ex affectu mystico" mit seinen Mitteln an der letztlich jenseitig bestimmten Aufgabe der Menschheit arbeiten, auf daß alle jene Einförmigkeit mit Gott erreichen, die der Einzelne in der mystischen Beschauung erstrebt. Zu Beginn des Traktats hören wir, daß Ludwig der Heilige die Gewohnheit hat, nach des Tages Last und Hitze sich auf die letzten Prinzipien aller Dinge und auch der Regentenkunst zu besinnen[4]. Wir begreifen jetzt, daß für den Verfasser wie für den Adressaten die „Meditation" schlechthin der Weg zur wahren politischen Erkenntnis ist. Wie sich die mystischen Gedankengänge Gilberts, seine Hierarchienlehre und seine lebensnahen, temperamentvollen und immer wieder von Histörchen gewürzten Zeitglossen auf die reale Politik ausgewirkt haben, mag sich im Einzelnen nicht mehr nachweisen lassen. Als der König zur Reform des Rechtswesens in Frankreich schritt, wird er gewiß nicht verfehlt haben, die Anregungen seines Beraters im Buch „über die Erziehung der Könige und Fürsten" zu verwerten[5].

IV. Konungs Skuggsjá, das altnorwegische Speculum regale (rund 1260)

1. *Die Betrachtungsweise des Speculum regale.* Das altnorwegische Speculum regale, gewiß ein besonders aufschlußreiches Schriftdenkmal des 13. Jahrhunderts, verdient nicht nur das Interesse der Sprachforschung, der Volkskunde und Kulturgeschichte, der allgemeinen Verfassungsgeschichte, der Landesgeschichtsschreibung, der Kriegswissenschaft, der Naturwissenschaftler und Pädagogen — an diesem denkwür-

[1] S. 85: „Haec enim inter regem et tyrannum est differentia, quod tyrannus voluptate saevit et licentia effrenata, rex vero necessitate punit et causa." Vgl. auch S. 75f.
[2] S. 89: „Tyrannus praefert eum, qui ab initio sortitus est titulum homicidae."
[3] S. 74f.
[4] S. 71f.
[5] S. 76 im Anschluß an das Secretum Secretorum (ed. Steele, S. 56).
[6] S. 76f.

[1] S. 78.
[2] S. 79 oben.
[3] ebda ff.
[4] Prologus ad regem (S. 6): „Mentem assiduis curarum decisionibus occupatam interdum abstrahitis, ut eam sacrae meditationis aut lectionis aut collationis, aliquantisper adipe saginetis. Sufficiat diei militia vel malitia sua."
[5] Vgl. de Poorter, introd., S. XIV.

digen Buch kann auch niemand vorübergehen, der sich eine gerechte Vorstellung von mittelalterlicher Staatstheorie machen will.

Mag auch eine neuere Untersuchung mit manchen einleuchtenden Gründen die Urheberschaft Einar Smjorbak, dem Erzbischof von Nidaros, zuschreiben und — mit weniger triftigen Beweisen — die Abfassung genauer als je auf den Winter 1261/62 datieren, jenseits aller bloßen Wahrscheinlichkeitsrechnung steht über den Verfasser und die Abfassungszeit des Werkes nur soviel fest: Der Königsspiegel wurde von einem hochrangigen, mit dem Hofleben wohl vertrauten Geistlichen gegen 1260 geschrieben[1]. Was die Tendenz der Abhandlung betrifft, so ist sie, fehlt auch eine ausdrückliche Widmung[2], zweifelsfrei ein Fürstenspiegel: „Das Buch hat einen schönen Namen bekommen. Es heißt nämlich Speculum regale oder Königsspiegel — nicht weil der Schreiber hochmütig ist, sondern einmal, weil es den, der davon hört, verlocken sollte, es sich zu beschaffen, dann aber auch, weil jeder, der sich über gute Sitten, höfisches Benehmen oder hübsche und richtige Sprechweise unterrichten will, in dem Buche manche Vorbilder oder Muster aller Art gleichsam wie in einem klaren Spiegel finden und betrachten kann. *Königs*spiegel aber heißt dies Buch darum, weil darin geschrieben steht von den Sitten der Könige ebenso wie von denen anderer Männer; außerdem ist der König dem Namen nach der Höchste und sollen er und sein Hof und alle seine Diener den schönsten Sitten folgen, damit das übrige Volk an ihnen gute Beispiele der Rechtschaffenheit, des guten Benehmens und aller anderen höfischen Sitten nehmen kann. Gewiß ziemte sich für jeden König, oft in diesen Spiegel zu sehen und zuerst seine eigenen Sitten zu beobachten und dann die aller anderen, die unter ihm sind."[3] Aus diesen Eingangsworten erhellt, daß der Norweger ein allumfassendes „Sittengesetzbuch" plante. Er verstand unter „Sitten" freilich Lebensnormen von nicht nur moralischer Kategorie.

Ein Wort zur äußeren Form! Es handelt sich 1. um einen Dialog zwischen Vater und Sohn. Beide Sprecher spielen ihre Rolle, der eine die des allkundigen und allerfahrenen Beraters, der zweite die des jungen Toren, von einigen Entgleisungen abgesehen, mit ausgezeichneter Wirkung durch: die junge Generation appelliert für ihre eigenen Entscheidungen an die Instanz der Geschichte, und die Zeit des Haakon Haakonsson fragt gleichsam einen Zeugen der Sverrir-Epoche[4] nach dem

[1] Vgl. über alle quellenkritischen Fragen, die Literatur und die neue Verfassertheorie F. Paasches unser Fsp.-Verzeichnis Nr. 18. Unsere Monographie zur Ethik und politischen Ethik des Werkes kennt nur die Ansprüche einer Vorarbeit.

[2] F. Paasche, Norsk Litteraturhistorie 1, S. 450 ff. und: Om Kongespeilets forfatter S. 176 vermutet den Adressaten in Magnus, gekrönt 1261.

[3] Ausgabe von Jónsson S. 3, 4 ff.

[4] Daß der Vater des Dialogs die Ideen des großen Sverrir verficht, ist immer festgestellt worden, zuletzt von Jónsson, 2, S. 45, u. Paasche, Om Kongesp. forf. S. 177. R. Keyser's Ausführungen in: Den norske Kirkes Historie 1 (Christiania 1856), S. 255 ff. sind quellenkritisch veraltet, zeigen aber, daß die Gedankengänge des Ksp.s kirchenpolitischer Natur in der Sverrir-Epoche Ursprung haben.

Weg. Es handelt sich 2. um einen elucidarienhaften Dialog. Elucidarien[1] sind gewöhnlich nicht so straff komponiert, daß sie keine Abschweifungen zuließen, daß sie ferner neben den subtilen Erörterungen der Fortgeschrittenen dem wissenschaftlichen ABC keinen Raum schenken könnten. Sie haben nichts von der logischen Gradlinigkeit der Summen. Aber der Verfasser schafft sich so die Möglichkeit, in lebensnaher Schilderung seine Kerngedanken allseitig und „dialektisch" zu beleuchten.

Von der äußeren zur inneren Form! So über allen Zweifel erhaben ursprünglich die Gelehrsamkeit des Verfassers auch ist, er richtet über die Wissenschaften nach dem Grad ihrer praktischen Anwendbarkeit. Besser wird sich seine Denkweise kaum kennzeichnen lassen: Wissenschaft liefert dem Menschen „Beispiele", macht ihn daseinstüchtig. Ein Erfahrener, heißt es, wird nichts zu entscheiden haben, wozu er nicht auch ein Beispiel wüßte[2]. Derselbe Mann, der eine feinsinnige, charaktervolle sozialpsychologische Studie über die tieferen Ursachen der „Korruption" niederlegt, meint über Geschichte: die Welt ist so alt, daß sie sich wiederholt[3]; und derselbe Mann, der — des Zeitalters der Albertus Magnus und Roger Bacon würdig — eine Erdbebentheorie vorstellt, wirklich Brauchbares zur Zoologie der hohen Nordsee schreibt, über das Wesen des Nordlichts handelt, interessant von isländischen Naturerscheinungen zu erzählen vermag usw., derselbe Mann stellt fest: Dinge, die der Kluge nicht durch Beispiele aufhellen könnte, werden kaum existieren[4].

Ein abgebrochener Zweig auf dem Weg ist dem Wanderer nicht viel mehr als ein anderer, und nur der, der ihn abbrach, kennt den zugehörigen Stamm[5]. Mit diesem Vergleich charakterisiert der Verfasser die Methode seiner Exegese und, ohne es zu wollen, seine Methode überhaupt. Abstraktion besteht soweit zu Recht, als sie sich ihrer bewußt bleibt. Wer den Lebenszusammenhang der Dinge aus dem Auge verliert, verliert auch das Verständnis für den Sinnzusammenhang. Der Denkende würde sich leicht über die furchtbaren und grauenhaften Gewalten trügen, die in Erscheinung treten[6], wollte er sich nur dem Einzelnen und dem Erscheinungshaften widmen. Wenn man die erstaunlichen Leistungen des tierischen Instinkts betrachtet, die den Menschen — man denke auch an das Geheimnis der Fischwanderungen — zu der Annahme nötigen, daß selbst dem „unreinen" Insekt eine Art Zeitbewußtsein eignet[7], wenn man

[1] Lateinische Elucidarien sind in Norwegen bekannt. Vgl. über eine isl. Fassung des „Elucidarium" des Honorius Augustodunensis Bull-Paasche, Norsk Litteraturhist. 1 (Oslo 1926), S. 279 f.

[2] Ed. S. 188, 29 ff.

[3] Ed. S. 194, 26 ff.

[4] Ebda. Erdbebentheorie: S. 41 ff.; Zoologisches: S. 33 ff. Nordlicht: S. 80 ff.; Island: S. 40 ff.

[5] S. 206 f.

[6] Vgl. S. 45. Jede Erscheinung wird erst dann erkannt, wenn das Erscheinende und der Erscheinungscharakter erkannt sind.

[7] S. 18 ff. An gleicher Stelle, S. 20, wird die Ordnung des Ameisenstaates als für den Fürsten vorbildlich, als vorbildliche „skipan" hingestellt.

die Phänomene des Gezeitenwechsels und des Sonnenganges prüft, aber auch wenn man die geschichtlichen Tatsachen überschauen lernt — immer wieder stößt man auf eine geheime Gesetzgebung: nichts regiert sich selbst, „sondern alle Dinge müssen so fahren, wie es die göttliche Vorsehung von Anfang an bestimmt hat"[1]. Hier ein Grundbegriff des Königsspiegels: das Kontingente verfliegt vor der „skipan"[2], verfliegt vor jener ehernen Ordnung des Lebendigmachers, nach der sich die Gestirnkonstellationen richten und der Erdkreis verwaltet wird. Nicht genug, daß die Einzeldinge ihrer „natura" verwirklichen, sie sollen und können es nur, indem ein jedes, statt einem abgebrochenen Zweig zu gleichen, seiner Bestimmung im Ganzen und den Beziehungsgesetzen der Lebenseinheit, mit einem Wort, der skipan folgt.

Das erste Preislied des Königspiegel-Verfassers gilt dem „manvit", und er fordert damit Klugheit, lebensnahe Wissenschaft, praktische Kenntnisse und Fähigkeiten: Beschlagenheit in Astronomie und Wetterkunde, weil sie Vorbedingungen der Nautik sind, Beschlagenheit in Schiffsbaukunst, Geographie und Fremdsprachen, weil sie den Handel fördern usw. „Manvit", d. h. Redekunst, Kenntnis der Sitten und Gesetze, Unterscheidungsgabe, Sinn für das Echte, Gedächtnisreichtum, juristische Begabung, Schlauheit. Ohne „manvit" kein Politiker![3] Aber alles Einzelwissen würde nicht zu den Ordnungsgesetzen der Welt hinleiten, riefe uns nicht die „ursprüngliche Weisheit" selbst auf ihre Wege, hätte sich uns nicht jene Weisheit geoffenbart und offenbarte sich uns immer wieder, die von sich sagen kann: „Ich ordnete alle Dinge"[4]. Biblische und natürliche Offenbarung geben uns die Richtlinien unserer Weltbetrachtung an die Hand. Wir kennen den „arbor vitae".

Der Königsspiegel bedient sich eines in der mittelalterlichen Kosmologie beliebten Bildes der hl. Schrift, um zu zeigen, daß man die kontingente Welt nicht als autonom ansehen darf. Es gibt nicht zwei Prinzipien der Schöpfung und der Geschichte, vielmehr müssen wir einen Unterschied wohl beachten: „Der Fürst des Lebens hat Gewalt über alle Dinge und ist wohlwollend; der Fürst des Todes ist freilich böswillig,

[1] S. 46, 2 ff.

[2] Eine begriffsgeschichtliche Abhandlung über „skipan" (verb. skipa) fehlt, soviel ich sehe. G. T. Flom, The Language of the K. S. 1, S. 74, hat sich für den Ksp. mit einigen Hinweisen begnügt. Er führt als Bedeutungen an: „order, sequence, arrangement, fixed place, grouping, disposition, plan, regulation." Sehr wichtig ist der Unterschied, der ed. S. 80, 9 ff. zwischen natura und skipan gemacht wird; danach ist skipan weniger die innere Ordnung des Einzeldinges, als, wie auch der verbale Gebrauch lehrt (skipa im Ksp. = zueinanderordnen, einrichten, zusammenfügen), die Ordnung, welche die Beziehungsgesetze des Einzelnen zur Umwelt und zum Ganzen aufrichtet; vgl. dazu ættaskipan ed. S. 11, 16, ferner landaskipan = Ordnungslage der verschiedenen Länder zueinander: ed. 77,2. Vgl. J. Fritzners Belegstellen in: Ordbog over det gamle norske Sprog s. v. „skipan" 3, S. 337 ff.

[3] Über „manvit" bes. S. 166 ff. „manvit" ist hier alles das, was den guten „Thingabgeordneten" auszeichnet (im Unterschied von der Grundbedeutung: Vernunft usw.; vgl. Flom, The Language . . . S. 47).

[4] Ed. S. 231 ff. Das Gebet nach Prov. 8 ebda, bes. 23 ff.

hat aber über nichts Gewalt, wenn er nicht zuvor von dem Erlaubnis erhält, der alle Dinge regiert, und das ist der allmächtige Gott"[1]. Jene „Beispiele", welche die Wissenschaft dem Handelnden vorführt, sind mithin nicht als solche normhaft. Man muß „überlegen, was man in diesen Beispielen finden kann" über den Willen des absoluten Allregenten. Vom Wissen — und das Wissen, ja das Einzelwissen geht hier unbedingt voraus — gelangen wir zur Erkenntnis des Sollens, sobald wir in den Erscheinungen der Natur und in den Ereignissen der Geschichte den lebendigen Sinn, sobald wir in ihnen „Gottesurteile" (guðs domar), Richtersprüche des Lebensfürsten entdecken. Aus diesem Beweggrund stehen in der reichen Exemplasammlung unseres Buches, wie wir sehen werden, fast ausschließlich „guðs domar" zur Deutung[2].

Eine politische Heilslehre im Stile Johanns von Salisbury kann unser Norweger nicht begründen, so sehr er in den Gedankengängen der „politischen Ontologie" daheim ist. Allem „Universalismus" fern, appliziert er seine Beispiele nicht auf ein allumfassendes „corpus iustitiae", ja nicht einmal auf den Staat schlechthin, sondern nüchtern und praktisch auf das norwegische „Kolonialreich". Seine Wirklichkeit ist der Lebensraum seines Volkes, über den er eine Art „politischer Geographie" zum Teil fabulösen Gepräges bietet: Norwegen selbst, Island, Grönland, Irland[3].

2. *Psychologisches und „Individualethik"*. Der unbarmherzig nüchterne Beobachtungsgeist des Verfassers ermißt den Abstand zwischen „Ideal und Leben". Sein Mensch ist kein sphärisches Wesen, das sich seiner Leiblichkeit schämt, er hungert und friert, er schuftet um des Lohnes und Ertrages willen, er beißt zu, wenn man ihm den Finger in den Mund steckt[4], und er behilft sich mit Kleienbrot bestenfalls aus Ökonomie, nicht aus asketischem Idealismus. Alles eher als verkörperte Selbstlosigkeit, legt er den Satz „suum cuique" nur so aus: Gebt mir das Meine und gebt mir noch dazu! Für sich verlangt er Rücksichtnahme und milde Richter, während ihm für alle anderen die strengste Straf-

[1] S. 47, 2 ff.

[2] S. 188—195, 211—220.

[3] S. 25 ff. im Abschnitt über die Kaufleute. Die reiche Kenntnis irischer Geschichten, Legenden und Fabeln S. 49 ff. ist an dem Verfasser trotz der engen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zwischen Norwegen und der „heiligen" Insel auffallend (vgl. über die geistigen Zusammenhänge A. Olrik, Nord. Geistesleben, übers. v. W. Ranisch, Heidelberg 1925, S. 79 ff.). J. Finsen, Dissertatio historico-litteraria de speculo regali in H. Einersen's 1. Ausgabe des Textes 1768, S. XII ff., wies auf die Topographia Hiberniae des Girald von Wales als mutmaßliche Hauptquelle hin; vgl. aber Jónsson 2 (1921), S. 57. Der Verfasser des Ksp.s hat sicher keine lateinischen Fsp. ausgeschrieben, aber wohl ebenso sicher welche gekannt, wie der lat. Nebentitel zeigt. Man möchte annehmen, daß er (obwohl er im Ausland studiert haben mag: vgl. Paasche, Om Kongesp. forf. S. 176 f.) am ehesten englische und irische Quellen in lat. Sprache besaß.

[4] Seinen politischen Überzeugungen entgegen scheint der Verfasser Privatrache und -fehde noch anzuerkennen: vgl. S. 13, 20 ff. Über die Bestrebungen des norweg. Staates im 13. Jahrh., die „Selbsthilfe" der Sippen durch staatliche Strafjustiz zu ersetzen, s. A. Bugge in: Norges Historie 2, 2 (Kristiania 1916), S. 306 f.

disziplin gerade gerecht erscheint[1]. Natürlich, meint der Verfasser des Königsspiegels, versündigt sich der Buchstabenjurist und will das Motiv des Verbrechers wohl in Rechnung gezogen sein. Vielleicht steht ein armer Teufel vor der Schranke, den irgendwelche Hintermänner zu seiner Tat verführten, vielleicht ein Mann, der weder Arbeit noch soviel Geld hat, um einen Happen zu erstehen[2]. Ganz falsch aber ist die Auffassung der „Sanftmütigen", die zweifeln, ob nicht eine staatlich verfügte Hinrichtung Mord sei — man möge die Schwertgewalt des Königs so oft heiligsprechen, wie man wolle. Es darf doch nicht vergessen werden, daß viele Menschen nicht anders zur Innehaltung der Gesetze gezwungen und vom Verbrechen abgeschreckt werden können als durch die Furcht um das eigene Leben. Die Todesstrafe ist auch psychologisch notwendig[3].

Von schönen Illusionen befangen ist der Verfasser des Königsspiegels gewiß nicht, und gerade darum vielleicht schwingt er sich leichter zu der verständnisvollen Duldsamkeit des guten Charakterologen auf. Ein erstes Beispiel[4] seiner Menschenbeobachtungskunst: Was für eine Anziehungskraft, so fragt der Sohn den Vater, kann der Hofdienst auf diejenigen ausüben, die draußen auf dem Land Lebensmöglichkeiten haben? Nun, sie lassen sich von verschiedenen Motiven leiten, fortzugehen. Da gibt es zunächst einmal verarmte Adlige; sie wissen, ihre hohe Geburt macht nicht den vollen Beutel wett, der nötig wäre, um ein Handelsgeschäft aufzuziehen, und der im Konkurrenzkampf allein entscheidet. Aus recht naheliegenden Gründen suchen den Königsschutz Totschläger und andere Sünder. Ein Hauptkontingent der Höflinge stellt ferner ein sonderbarer Typ: Menschen, die sich in dem Hochgefühl der Sicherheit wiegen möchten, die 40 Mark Bußgeld des Königsmannenmords wert zu sein. Und dann fehlen natürlich Streber und Ehrgeizige nicht: Was gelten sie schon zu Hause? Besteht nicht die Hoffnung, einmal selbst die reichsten Landsleute an Macht übertrumpfen zu können? Wie unser Norweger die königliche Gefolgschaft nicht gerade in eine Auslese von charakterlichen Aristokraten umidealisiert, so dichtet er auch — ein zweites Beispiel seiner psychologischen Betrachtungsweise![5] — auch den Grönlandfahrern keine altruistischen Motive an. Wer die unendlichen Schwierigkeiten und Mühsale einer Expedition nach Grönland auf sich nimmt, ist entweder ruhmsüchtig und begierig, sich den Namen eines großen Abenteurers zu machen, oder er will sich aus skeptischer Neugierde selbst Gewißheit über die Wundernachrichten aus diesem Land verschaffen, oder drittens — er lebt und stirbt seinem Geldsack und verspricht sich

[1] S. 138 f.
[2] S. 244 f.
[3] Die Stellen S. 247, 26 ff. u. S. 184 f. sind gute Beiträge zur Geschichte der Todesstrafe im norwegischen Recht. Vgl. die grundsätzliche Erörterung von Ebbe Hertzberg in dem Abschnitt: Konge og hirð der Norges Historie 2,1 (Kristania 1915), S. 133 f.
[4] S. 100 ff.
[5] S. 71 f.

an einer weltentlegenen Küste, wo die Bewohner ihre eigenen Waren, ihre Felle usw., gern zum Nachteil gegen ein bißchen Baumaterial losschlagen, mit Recht lohnende und alle Gefahren aufwiegende Geschäfte.

Kein Zweifel nach dem Vorausgegangenen — der Verfasser wird sein Persönlichkeitsideal nicht aus überschwenglicher Phantasie heraus zeichnen. Dieses Persönlichkeitsideal liegt in einem kleinen Satze beschlossen: Sei recht verständig, völlig selbstbeherrscht (spacaztr)![1] Mit kluger Überlegenheit in sich verharren, ohne Wankelmut an sich halten, eigenartig, stark und kühn genug, um sich nicht zu verlieren — das heißt verständig und selbstbeherrscht sein. Der Selbstbeherrschte kennt nicht die Sanftmut der Feigen und Ehrlosen, aber er haßt die blinde Wut und die ziellose Tobsucht: beleidigt, erwägt und plant er seine Rache, stößt dann irrtumsfrei zu und trifft den Richtigen sicher[2]. Der Selbstbeherrschte poltert nicht seinen ersten Gedanken heraus, hat für alle Wortemacher, Schwätzer und Prahler, denen eine kleine Jerusalemreise zu Kopf steigt, ein paar Schuljahre schon Verachtung für alle „Nichtgelehrten" einflößen, nichts als Spott und Hohn, er liebt die Schweigsamkeit[3]. Der Selbstbeherrschte ist keineswegs leidenschaftslos, aber beständig; niemand, der ihm seinen Zorn ansähe. Der Selbstbeherrschte trauert nicht eitel, wenn der, den er liebte, gut und ehrenhaft zu sterben wußte. Der Selbstbeherrschte biedert sich nicht an, sondern wählt seine Freunde mit Sorgfalt und verspricht nichts, was er nicht halten kann[4]. Ein Mann des „manvit", liebt er die Bücher und ist aufgeschlossen für alle Wissenschaft[5], aber er hamstert sie nicht willkürlich zusammen: Reist er, so lernt er vom Fremden, um das Eigene zu festigen[6], und sein fleißiges Fremdsprachenstudium, das Studium vor allem des Lateinischen und Französischen, geht nicht auf Kosten seiner Muttersprache[7].

In der kühlen Bedachtsamkeit der Selbstbehauptungskraft gegenüber der wechselnden Umwelt liegt nicht notwendig Gezwungenheit, und nicht selbstverständlich gesellt sich der sparsamen Gebärde der steife Ernst, der Zurückhaltung die Hölzernheit, dem selbstsicheren Wesen die Welt- und Menschenverachtung. Der Vater unseres Dialogs, der die Überlieferung seines Volkes nicht nur verkündet, sondern seine Lehre vorlebt und dem

[1] S. 13, 18 ff. Zu spacr u. spæki vgl. Flom, The Language ... S. 125 u. 102. Über spæki-sapientia Dei s. Ausg. S. 231 ff., bes. 234 ff.
[2] S. 13, 20 ff.; S. 169, 6 ff.
[3] Lob des Schweigers, Ironie über den Schwätzer S. 10, 18 ff.; S. 126, 16 ff.; S. 98, 15 ff. (Typ des Jerusalemreisenden und Halbgebildeten) und oft.
[4] Zorn: S. 10 f.; Wahl der Freunde ebda; Versprechungen S. 11; über falsche Trauer S. 169 f.
[5] Vgl. z. B. den charakteristischen Satz des Vaters S. 6,6: Kaum würde ich einen Toren für meinen Sohn ansehen, obwohl ich ihn selbst erzeugt hätte. S. 9, 9 ff.: Soviel Zeit wie möglich soll für Studium und Lektüre erübrigt werden; denn „die besten Gelehrten haben die meisten Beweise". Über Aufgeschlossenheit S. 29 f.
[6] S. 14 f.
[7] S. 10, 2 ff.

ganzen Lande auch noch im Alter als Ratgeber gilt[1] — er verabscheut die Leichenbittermiene der Grämlichen und an Kummer „Siechen" und fordert gleichbleibenden Frohsinn, verachtet die Tagträumer und verlangt springlebendige Frische und Munterkeit[2]. Sein „völlig" Selbstbeherrschter" ist schließlich keineswegs selbstherrlich: In Furcht beugt der Weise sich Gott[3], und in zähem Ruhmeswillen kämpft er um das gute Andenken der Guten, das seine Taten rechtfertigt[4]. Eine Ethik, die dem Einzelnen nur den Wert beimißt, den ihm die richterliche Gemeinde der Besten des Landes zuerkennen wird, kennt keine Autonomie des Einmenschen.

3. Ständelehre und Ständeethik. Zwei Lebenskreisen ist der Einzelne in sozialer Verpflichtung zunächst verbunden: seiner Sippe und seinem Stand. Keine persönliche Ehre so bedeutsam wie die Sippenehre[5], kein schöneres Vorrecht, als mit dem König wie ein „Gesippe" verkehren zu dürfen[6], keine Schande so groß wie der Frauenraub in der Sippe[7], kein Verhängnis furchtbarer für das ganze Land, als wenn die Sippenbande sich lösen oder wenn die Sippen, statt für ihre Besten einzustehen, ihre ehrlosen Mitglieder schützen und rächen[8]. Der Vater des Dialogs erfüllt als Lehrredner eine Sippenpflicht; soll der Sohn es doch den Ahnen nachtun und den Ruhm weiter festigen, den der Königsdienst seinem Geschlechte eintrug. In der eigenen Sippe sucht der junge Mensch seine Lebensvorbilder, und sie schreibt ihm den „natürlichen Stand" vor[9].

Mit welcher Selbsttreue der skandinavische Norden trotz aller „festländischen" Einflüsse seine Eigenart hegte, zeigt die Ständelehre des Königsspiegels. Der Norweger wollte nach der Inhaltsübersicht des Prologs den fertiggestellten beiden ersten Büchern über die Kaufleute und

[1] S. 5, 11ff. sagt der Sohn: Es gibt keinen verständigeren Mann in diesem Land in jeder Hinsicht als den Vater, zu dem die Leute weither kommen, um seinen Rat in Schwierigkeiten einzuholen, und der, als er noch im Königsrat saß, eine nahezu ausschlaggebende Rolle spielte.

[2] S. 10, 11ff.

[3] Gottesfurcht als Anfang der Weisheit S. 6, S. 168 u. o.

[4] Vgl. S. 170 u. vor allem S. 142f. Bezeichnend für das Fortleben des altnordischen Ruhmgedankens (vgl. A. Olrik, Nord. Geistesleben, S. 106) die Sätze S. 143, 6ff.: Die meisten Menschen sterben wie Vieh, da weder Gutes noch Böses über sie geredet wird, und du sollst sicher wissen, daß dies eigentlich nicht des Menschen Eigenart (oðal) ist, denn die gesamte andere Schöpfung wurde erschaffen dem Menschen zum Dienst und zur Freude; aber der Mensch wurde erschaffen sowohl für die Herrlichkeiten dieser wie der anderen Welt . . .

[5] Der schlechte Nachruhm des Einzelnen trifft die Sippe: S. 143, 2ff.; für das unehrenhafte Auftreten des Einzelnen ist die Sippe mitverantwortlich und haftbar, S. 111f.

[6] S. 110, 8. frænnde, frænndzemi u. kyn in synonymem u. unterschiedlichem Gebrauch: vgl. Flom, The Language . . . 1, S. 107, 100 u. 49 s. v.

[7] S. 136, 9ff.

[8] S. 137, 13ff.

[9] S. 10, 6ff. u. 113, 13ff. Für das Folgende von großer Bedeutung: nach dem Verfasser ist also die Sippe die erste Hüterin der alten ständischen Sitten. Im „Normalfall" wird der Mensch in seinen „Stand" hineingeboren.

den König und seine Mannen ein drittes über die Kleriker, ein viertes über die Bauern anfügen[1]. Zum Glück verrät das überkommene Werk (288 Quartseiten) soviel über die ausstehenden Abschnitte, daß wir mit Gewißheit über ihre Grundrichtung sagen können: Es würde uns weder eine zeitübliche Hierarchienlehre noch eine Bauernsatire im Stile der Neidhartjünger aufgetischt worden sein. Ein drastischer Anachronismus, so könnte meinen, wer zuvor eine „gesamtabendländische" Entwicklungskurve konstruiert hatte; 1260 denkt und schreibt ein höfisch gebildeter Mann über das Bauerntum weder mit akademischer Herablassung noch mit offener Geringschätzung[2], erkennt ein Gelehrter an: die Besten unseres Landes werden oft Kaufleute[3], verkündet ein Theologe die „Souveränität" des Landesherrn.

Unser Bedauern darüber, daß der Königsspiegel nicht abgeschlossen wurde, steigert sich, wenn wir die Beschreibungen des ständischen Lebens und die Erklärung der ständischen Einrichtungen lesen. Da hören wir von der kaufmännischen Praxis, von den Produkten, Methoden, Absatzgebieten des norwegischen Handels, von den klimatischen und technischen Bedingungen der Navigation, von dem geltenden Handelsrecht, von dem praktischen Verlauf einer Kauffahrt, dem Geschäftsbetrieb in den Handelsniederlassungen[4]. Und in dem Bilde des „höfischen" Lebens, das der Verfasser uns vor Augen stellt, fehlen selbst Ausführungen über Audienzenzeremoniell, Anredeformen, Aufzugsordnung, „Tischzucht", Kleider- und Frisurmode, über „Beamtengehälter", über die Pflichten und Waffenübungen der Königsmannen, über die Kriegstechnik nicht[5].

In den Tatsachenschilderungen des Königsspiegels liegt nicht allein Kritik, sondern mehr noch Bekenntnis zur Tradition, zum gewachsenen Recht, zur „Sitte". Ungeschriebenes, aber darum nicht minder heiliges Landesgesetz ist die norwegische Ständeverfasssung für den Verfasser in einem Maße, daß über das Prinzip der Vierteilung kein Wort fällt. Wer nicht schematisch vergleicht, wird sehen, wie im zweiten Teile des Königsspiegels in den Grundzügen das alte Recht verherrlicht wird, welches durch die „Hirðskraa" des Magnus Lagabøter endgültige Kodifikation finden sollte[6]. In den Grundzügen! Denn weil die Abhandlung in

[1] S. 2, 8ff.

[2] Die Forderung der „hövischeit" und die Verachtung aller „dörperheit" (s. unten) schließt noch keine Geringschätzung des bäuerlichen *Standes* ein.

[3] S. 7, 10ff.

[4] S. 11ff.

[5] Audienzenzeremoniell, Anredeformen, Tischzucht, Hofmode (falls vom Ausland beeinflußt, französisch; nur den Bart trägt man auf deutsche Art S. 116, 9ff.) S. 107ff. u. 143ff.; Waffenübungen und Kriegstechnik S. 150ff. (vgl. dazu die schöne Abhandlg. v. H. Falk, Om militærvesenet, ed. Kopenhagen 1921, 2, S. 67ff.)

[6] Darauf hat schon F. Jónsson, 2, S. 59f. ausführlicher hingewiesen u. die Vermutung anderer geteilt, daß die Formulierung der „Hirðskraa" (ed. in: Norges Gamle Love indtil 1387, 2, Christiania 1848, S. 387ff.; dazu noch immer nicht ohne Nutzen die Noten der ed. Ius aulicum Norvagicum a Jano Dolmero Dano, Haffniae 1673) nicht ohne Einfluß des Ksp.s erfolgte.

erster Linie „Hofsitten", nicht „Hofrecht" zum Gegenstande hat[1], darum ordnet der Königsspiegel die „huskarlar" und „handgengnir mænn"[2] des Königs ohne große Berücksichtigung verfassungsgeschichtlich wichtiger Einzelämter in folgenden fünf großen allgemeinen Gruppen an: 1. einfache unbesoldete Diener, die nicht an der Tafel teilnehmen; 2. die „gestir", die bald hier, bald da — freilich nicht immer mit freundlicher Absicht „gasten"; sie erhalten die Hälfte des normalen hirðmænn-Soldes, wirken als Reichsspäher, töten auf königlichen Befehl oder aus Amtsvollmacht Königs- und Reichsfeinde, sitzen nur in der Weihnachts- und Osterwoche am königlichen Tisch; 3. Beauftragte des Königs, die den amtlichen „syslumænn" mit Rat und Hilfe zur Seite treten und, obschon sie ihrem Berufe (Ackerbau oder Handel) weiter nachgehen, zwar unbesoldet bleiben, aber doch alle Rechte eines „huskarl" genießen (Königsmannenbusse); 4. Männer, die „væizlur", d. h. Benefizien vom König erhalten und auf dem Lande als „stjornarmænn", als Landregierer fungieren, der Herkunft nach Söhne von „lendirmænn' oder reichen Bauern; 5. eigentliche hirðmænn: stete Tischgenossen des Königs mit ausschließlichem Hofdienst[3]. Besser als in diesem Rangordnungsplan rückt der Königsspiegel nirgendwo die Tatsache ans Licht, wie sehr seine Ständelehre Ständerecht ist, und zwar Ständerecht einer Übergangsperiode.

Beim näheren Zusehen ergibt sich, daß wir es in den vier Grundständen nicht mit reinen Berufsständen zu tun haben. Handelte es sich um reine Berufsschichtung, würde man die „handgengnir mænn" des Königs als ausgesprochenen „Amtsstand" betrachten müssen. Das ginge auch dann nicht an, wenn die Mitglieder der dritten Ranggruppe, die Unterstützer der amtlichen „syslumænn" den Charakter von „Hilfskommissaren" hätten. Der Stand der „huskarlar", so wie ihn der Königsspiegel darstellt, trägt die Zeichen seiner komplizierten Entwicklung aus der ursprünglichen königlichen „hirð" und jenen Instituten der Bezirksselbstverwaltung der Frühzeit, auf die der norwegische Staat seit den Zeiten Olafs des Heiligen durch die Ersetzung der alten Stammeshäuptlinge durch mehr oder minder „amtliche lendirmænn" Einfluß nimmt. So sehr die lendirmænn im Laufe des 11. und 12. Jahrhunderts als „Dienstleute" des Königs an Selbstherrlichkeit verlieren und so sehr auch soziale Reibungen zwischen ihnen und den Bauern das Gegenteil vermuten lassen, sie bleiben die aristokratischen Führer der freien Bauern ihres Bezirks. Erst die „syslumænn", von denen der Königsspiegel spricht, meist den alten Geschlechtern der lendirmænn entnommen, sind im Vollsinn Beamte von

[1] Freilich werden auch in der „Hirðskraa" capp. 27, 28, 29 die „Hofsitten" normiert (NGL, S. 416ff.).

[2] Alle „handgengnir mænn" des Königs sind „huskarlar", heißt es in der ed. S. 99, 16 f. wie in Hirðskraa a. a. O. S. 416 f. „huscarlar" des Königs heißen also alle, die sich über die Untertanentreue hinaus durch Handschlag oder ähnlich zu besonderem Treudienst gegen d. König verpflichtet haben.

[3] S. 99 ff. (vgl. Jónsson, 2, S. 59). Die Erklärung des Namens „hirðmænn" S. 109, 15 ff. Zusammenfassendes: Hertzberg-Bugge, Norges Hist. 2, 1, S. 135 ff.

öffentlich-rechtlicher Funktion. Sie verdrängen mit dem Erstarken des zentralisierenden Staates ihre entwicklungsgeschichtlichen Vorgänger: 1308 hebt Haakon Magnusson die Würde der lendirmænn auf[1].

Keine reine Berufsschichtung also, aber auch keine Schichtung nach Gesellschaftsklassen! Der Königsspiegel entsteht in einem Jahrhundert, in dem, mit den gehörigen Einschränkungen und der notwendigen Vorsicht geredet, der „festländische Feudalismus" in Norwegen größeren Platz greift[2]. Um 1230 setzt ferner der Einfluß der französischen Romanliteratur auf die norwegischen Geister und Sitten merkbarer ein[3], und auch der Königsspiegel predigt das „höfische Ideal" in Ausdrücken, wie wir sie aus der westeuropäischen Spruchdichtung und Epik kennen. Wenn von den Königsmannen außer „manvit" „siðgœðe" und „hovæska"[4], mhd. ausgedrückt: „zucht" und „hövischeit" gefordert werden, wenn des weiteren der „hovæska" und „kurteisi" die „dörperheit" entgegensetzt, alles „Dörperische" scharf gegeißelt[5], dem höfischen Zeremoniell breite Aufmerksamkeit geschenkt, überhaupt die gute Form, „formale Bildung" hochgeschätzt und der Hof als erste Bildungsstätte gepriesen wird[6] — scheint der Verfasser nicht mit all dem einer wesentlich unpolitischen Gesellschaftsauffassung zu huldigen? Kein Zweifel, bäuerliche Arbeit genoß nicht mehr das gleiche Ansehen wie einst, und Lehns- und kirchliches Stiftungswesen hatten die soziale Geltung des freien Kleinbauern stark eingeschränkt[7]. Wahrscheinlich bestand auch für den Nichtadeligen fast nur noch in der grauen Theorie die Möglichkeit, unter die obersten „hirðmænn" aufgenommen zu werden[8].

[1] Über „lendirmænn" vgl. S. 108 u. 112, über „syslumænn" S. 104f. Die bedeutsamste Arbeit zur Entwicklung eines Amtsstandes in Norwegen: Karl Lehmann, Der Ursprung des norwegischen Sysselamtes in seinen Abhandlungen zur germ., insbesondere nord. Rechtsgeschichte, Berlin-Leipzig 1888, S. 175—215, bes. 193ff. S. auch Norges Historie 2,1 (1915), S. 102—122.

[2] Schon „das Amt des Sysselmannes baut sich prinzipiell auf lehnrechtlicher Grundlage auf" (Lehmann, a. a. O. S. 211).

[3] Älteste norweg. Übersetzung aus dem Altfranzös. 1226, s. F. Jónsson, Den oldnorske og oldisl. Litt. Hist. 2, 2, S. 905. Über Stileigentümlichkeiten des Ksp.s unter dem Einfluß der neuen Strömung vgl. Paasche, Om k. forfatter S. 175, der häufiger geradezu „hochentwickelten ridder-saga-Stil" entdeckt.

[4] S. 165, 13ff.: Unter „siðgoeðe" (vgl. Flom, The Language . . 1, S. 55) wird verstanden: „harmonisierendes" Wesen, Freiheit von Eigensinn, „måze", Kunst sich vollendet zu bewegen, Zurückhaltung, Schweigsamkeit, Abneigung gegen alles Extravagante, Prunklosigkeit usw.

[5] „Hovæska" oder „hovæski" (vgl. Flom a.a.O. S. 94 u. 101) Ausg. S. 164, 8ff. = Freundlichkeit, Dienstfertigkeit, Schönheit der Sprechweise, Achtung vor der Frau, gutes Benehmen, äußerer Anstand usw.; Ausfälle gegen d. „dörperheit" ebda u. o.

[6] S. 97, 1 ff.

[7] Vgl. A. Bugge in: Norges Hist. 2,2 (Kristiania 1916), S. 309.

[8] Von den hirðmænn heißt es S. 110, 8 ff.: Sie werden mit Recht von allen denen, die einen geringeren Titel haben, Herren genannt; sind sie doch sozusagen landstiornarmænn, wenn sie den Sitten folgen, die zu ihrem Namen passen. „Diese müssen ausgesucht werden aus allen Männern (des Landes), nicht allein aus den vornehmen u. reichen Geschlechtern". Mehr noch als Herkunft, Vermögen und höfisches Benehmen der „Kandidaten" soll ihre sittliche Eignung geprüft werden. Vgl. aber zur Praxis des 13. Jahrhunderts Norges Hist. 2,2 (Kristiania 1916), S. 310.

Aber übertreiben wir die Bedenklichkeit nicht! Eine verdächtig respektlose Bemerkung des Königsspiegels: Der Gewitzigte erlernt höfisches Wesen „in 12 Monden"[1]. Wahrhaftig gilt unserem Norweger höfisches Wesen als eine politisch zweckdienliche, als diplomatische Tugend, unhövischeit als eine Art politischer Sabotage: die ausländischen Gesandten, die zu Hofe kommen, beurteilen das Gastland nach den Manieren des Königsgefolges, und der Schaden und die Schande, die der König infolge des ungebührlichen Benehmens einer seiner Leute hat, kann so groß sein, daß der Sünder mitsamt seiner Sippe den Tod verdient[2]. Dementsprechend schließt der Kampf gegen die dörperheit nicht aus, daß Bauern immerhin mit hohem Königsmannendienst betraut werden, und geht der Aufruf zur hövischeit im Prolog gar an das ganze Volk. Noch hat Norwegen nicht die kategorisch unpolitischen Grundsätze angenommen, die man der Ständelehre der höfischen Ethik, was sich auch sonst über diese Ethik fabeln läßt, unbestreitbar zuschreiben muß. Die höfische Ethik hat im System des Königsspiegels keine normierende Wirkungskraft, sondern nur die Bedeutung einer ausgestaltenden Einflußströmung. Sie vermag das gewachsene Recht nicht zu erschüttern.

Nach dem gewachsenen Recht, nach der Sitte, kommt den „pionostomænn" im Ständeorganon nicht so sehr der Vorrang einer Berufs- oder Gesellschaftskaste als vielmehr der Vorrang des eigentlich politischen Standes zu[3]. Mit politischen Maßstäben werden im Königsspiegel die in ihrer Existenznotwendigkeit und eigenartigen Bedeutung gleichgewerteten Berufs- und Gesellschaftsstände aneinander gemessen, und politisches Denken verkündet den Primat des „commune" vor dem „singulare" jenen Ständen, die sich nicht oder nur unwillig in die überständische Ordnung des Staates schicken mögen[4]. Nichts verkehrter, stellen wir fest, als sich den Königsspiegel als eine Sammlung von Ständespiegeln vorzustellen. Seine Ständeethik ist bereits politische Ethik.

Gott nämlich (so lautet die spekulative Begründung) fügte die Ständeordnung, wie er allen Dingen ihre Bestimmung und ihre kosmische Stellung, ihre „skipan" gab. Mit unergründlicher Gerechtigkeit die Gewalten stufend und die Menschen unterschiedlich begabend, setzt er

[1] Ausg. S. 106, 13 ff.
[2] S. 111 f.
[3] Dem König persönlich verpflichtet, vertreten vor allem die hirðmænn unter den huskarlar im Volke die Monarchie und den Gedanken des „zentralistischen" Staates, und es ist dabei schwer zu entscheiden, ob man ihren Ehrenvorrang oder ihren Rechts- und Machtvorrang stärker betonen soll (vgl. ed. S. 108). Daß die königliche hirð im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung die Mission, sagen wir, der politischen Erziehung naturgemäß verlor, als sie einerseits den Beamtenkörper der Regierungszentrale ausbildete (vgl. Norges Hist. 2, 1, S. 135 ff.) und sich andererseits aristokratisch abkapselte, steht hier nicht zur Debatte. Für den Verfasser des Ksp.s sind die hirðmænn die Besten des Landes im Dienste der Königsidee.
[4] Der Ksp. ruft bes. die Kaufleute (vgl. S. 12), die Bauern und die Geistlichkeit zum Gemeinsinn auf. Gerade den beiden letzten Ständen werden ihre Staatspflichten eindringlich vorgeführt S. 107f. Gegen die falsche Königsauffassung der Bauern, S. 137, 1 ff.

jeden Menschen in seinen Stand („tighund"), indem er ihm „tign" und „nafn", Würde und Namen, zuordnet und damit die Verwaltung göttlicher Lehen aufträgt[1]. Freilich kann der mit freiem Willen begabte Mensch die Ordnung verlassen. Der Weise wird in Selbsterkenntnis den ihm vorgezeichneten Weg zu finden trachten, überdenken, sowohl „wer er ist" als auch „wer er dann sein soll, wenn er dem folgen will, was ihm von Seiten Gottes bestimmt ist"[2]. Würde und Name verpflichten, unser Stand schreibt uns unser Sollen, unsere „Sitte" vor, und unsere Sitte umgekehrt erhebt uns in unseren Stand[3]; denn wir sollen sein, was wir der „skipan" Gottes nach, was wir in der unumstößlichen Lebensordnung sind. Und nun kommt das Entscheidende für unseren Zusammenhang: Gott hat dem König *seine* eigene Würde („tign") und *seinen* eigenen Namen („nafn") auf Erden verliehen[4] und damit bestimmt („skipat"), daß er die göttliche Ordnung erhalte und dafür sorge, daß ein jeder bleibt „iþæiri tighund, sæm hann er iskipaðr" — „in dem Stand, für den er bestimmt ist"[5]. Die Ordnung der Stände ist die metaphysische Aufgabe des „Reiches" und zwar des nationalen Reiches[6], nicht etwa einer menschheitlichen Hierarchie. Sie schenkt dem Reiche seine Lebendigkeit und seine Transzendenz.

4. *Die Lehre vom Reich und politische Ethik.* A. *Historisch-exegetische Grundlegung der politischen Theorie: Reichsodalrecht und Gottkönig-Lehre.* Beispiele zeigen uns, daß historische Erfahrung und Exegese sich in unserem Buche darum so innig verbünden können, weil der Geschichtsstoff immer einer exegetischen Prüfung auf „göttliche Richtersprüche" unterworfen wird und umgekehrt das A. T. als vorzügliches historisches Handbuch gilt. Die Erfahrung sammelt das Material, die Exegese formt es. Beleuchten wir die Methode von beiden Seiten!

Als Beispiel der Geschichtsbetrachtung des Königsspiegels wählen wir des Buches „besten Abschnitt"[7], nämlich die ätiologische Untersuchung der Korruption, in welcher der Verfasser das Ergebnis der von ihm al fresco gezeichneten norwegischen Geschichte prüft. So vorzüglich sind hier die Prinzipien der Entwicklung des norwegischen Staates erkannt, daß sich Gediegeneres zur allgemeinen Einführung in die Geschichte der großen Bürgerkriegsperiode des 12. Jahrhunderts und des Machtkampfes

[1] Über die Ständeordnung als göttliche Institution S. 171f.; S. 235, 17ff. u. o. Auch im Ksp. findet sich also, wie bei Girald v. Wales, die Sinndeutung der dignitas aus den Namen. Beispiel: S. 109, 15ff. Das „rex a recte regendo" des Isidor, Etym. 9, 3, 4 ließ sich freilich nicht auf „konungr" (vgl. dazu Norges Hist. 2, 2, S. 308), wohl aber auf den Titel „cristr drottins" (vgl. drittnächste Anm.) anwenden.
[2] S. 235, 24ff. „Der Name" = „Richterspruch Gottes".
[3] Vgl. S. 143, 14ff. Wie sehr der Verfasser in den „alten Sitten" u. Gesetzen göttliche skipan sieht, zeigt der Abschnitt S. 230, 21 ff.
[4] Wie wir sehen werden, begreift der göttliche Name des Königs: „cristr drottins" — die göttliche Königs- und Richterwürde in sich, ist der König ferner „Vogt" des Weltordners.
[5] S. 188.
[6] Vgl. die nationale Ständelehre des Ksp.s mit der universalistischen Juan Manuels.
[7] F. Jónsson, 2, S. 60.

um nationale Einheit, Monarchie und Individualsukzession auch heute kaum schreiben läßt. Was der Norweger aus dem Geist des Königs Sverrir und der Birkebeinerpartei heraus nur logisch folgert, wird die Thronfolgeordnung von 1260 endlich gesetzlich festlegen[1].

Der Bauer, so heißt es[2], muß in Notzeiten zuweilen, um die Vorräte zu dehnen, sein Brot mit Kleie untermischen. Es war vielleicht von vornherein ein schlechtes Kornjahr oder das Wetter der Reifezeit vernichtete den Erntesegen oder es herrschte eine Viehseuche oder eine Fischepidemie. Mißwachs („uaran") aller Art kann auch zusammen eintreffen und weite Strecken Landes in drei Jahren zur Einöde machen. Viel schlimmer jedoch, wenn „Mißwachs" über das Volk selbst oder die kommt, welche das Land steuern sollen. Für Lebensmittelmangel läßt sich Rat schaffen, sind nur gescheite Männer am Ruder, z. B. durch Import aus Nachbarländern, die ein gutes Jahr hatten, aber „Sitten und manvit kann man nicht um Geld in anderen Ländern aufkaufen"[3], wenn sie einmal zum Teufel gingen. So wenig freilich wie ein Bauer aus wirtschaftlicher Not so apathisch wird, daß er sein alt ererbtes Gut kurzerhand verschleudert, sondern das bißchen Übbriggebliebene nur noch sorgsamer verwaltet, um seine Familie bis auf bessere Zeiten durchzubringen, so wird auch der König in Zeiten der Korruption sich nicht vom Reiche lossagen, sondern mit den Tölpeln auszukommen suchen wie zuvor mit verständigen Ratgebern, strafend, betend, belehrend und unterweisend, bis Gott es zum Guten fügt. Wie entsteht jedoch geistige und sittliche Entartung? Hat sie ihre Ursprünge im einfachen Volk oder in den führenden Schichten? Zumeist trifft die führenden Schichten und den König die Schuld, wenn Gott „Mißwachs" der Geister und Sitten sendet, so verschieden die Wege des Geschicks in den verschiedenen Ländern sein mögen[4]. Irgendein führender Mann des Landes, der seine Machtstellung seinem Vermögen und seinen geistigen Fähigkeiten zugleich verdankt und im Königsrat eine ausschlaggebende Rolle spielt, stirbt und hinterläßt 4 oder 5 un-

[1] Das Primogenitur-Erbfolgegesetz kam unter Mitwirkung der Kirchenfürsten zustande (vgl. R. Keyser, Den norske Kirkes Historie 1, S. 427f.).

[2] Unsere kurze Analyse des Abschnittes S. 129—140 verfolgt zu sehr die Zwecke unserer Abhandlung, als daß sie einen Eindruck von der schlichten Kraft und der logischen Sicherheit des Urtextes vermitteln könnte.

[3] S. 130, 14f.

[4] S. 131ff. „Mißwachs" („uaran" — der Terminus wird nicht umsonst immer wieder aufgegriffen) im Lande Schuld des Königs! Unsere Vermutung wird weder durch die nachfolgende Begründung noch durch einen Hinweis auf den metaphorischen Gebrauch von „uaran" erschüttert: Hier scheint, freilich in später christlicher Version, noch die alte „Königsmagie" zu vegetieren, nach der dem König Erntesegen zu verdanken („Königsglück"), aber auch umgekehrt die Schuld an jederlei Mißwachs zuzuschreiben ist. Vgl. über Königsmagie F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, S. 20 und ebda Anm. 34 mit alter Lit. Über die näheren Zusammenhänge mit Belegstellen für die nordischen Völker, die sich auch für das 13. Jahrhundert leicht vermehren ließen, s. J. G. Frazer, Golden Bough I, The Magic Art and The Evolution of Kings, London 1922, 1, S. 365ff.; s. auch S. Eitrem, König Aun in Upsala und Kronos in: Festskrift til H. Falk, Oslo 1927, S. 246. Vgl. auch oben S. 8.

mündige Söhne. Ein ungeheurer Verlust für König und Reich! Seine Besitzungen werden in fünf Fetzen aufgeteilt, und die Früchte seines Wirkens sind damit zunichte. Besonders, wenn kein Sohn das geistige Erbe seines Vaters antritt und antreten kann. Und was geschieht nicht erst, wenn der „hofðingi" nur Töchter oder keinerlei direkte Erben hat! Unübersehbare Güterzersplitterung! In kurzer Zeit können berühmte Geschlechter, an denen das Königtum Halt und Stütze fand, jeden politischen Einfluß verloren haben. Ein Gleiches wie in der Beraterarisokratie auch im Königshause: Schon der König, der den Thron einem einzigen Erben und einem Minderjährigen vererbt, muß befürchten, daß der Naseweis die altbewährten und reicherfahrenen Ratsmitglieder durch junge Tröpfe ersetzt, dadurch die Autorität der Regierung schwächt und so einen Teil zur allgemeinen Korruption beiträgt. Leider ist es ja ein recht häufiger Fall, daß die Generationen einander in Regierung und Rat zu rasch und ohne Übergang folgen. Hinterläßt der König aber gar drei oder vier Söhne, von denen jeder sich mit einem Stab von jungen Ratgebern umgibt, welche auf nichts anderes pochen können als auf ihre Herkunft aus den Geschlechtern der Beraterarisokratie, und erkennt Thingbeschluß allen dreien oder vieren königliche Würde und Namen („tign" und „nafn") zu, dann kann man das Reich ein ruderloses Schiff und ein verödetes „oðal" heißen. Dann ist Unkraut mit vollen Händen gesät, und dann kommt Mißwachs über alle. Die Zwergkönige sprengen nämlich nicht nur das Reich, sie spalten auch die Bevölkerung des Reiches und jenseits des Reiches in Parteien auf. Jeder von ihnen vergleicht bei sich im Stillen seine Macht mit der des verstorbenen Königs. Freunde schwatzen ihm täglich vor, wieviel Gut, wieviel Volk, wieviel große Einträglichkeiten sonst der Heimgegangene mehr besaß, und stacheln ihn an, seine Schatzkammer weiter zu bereichern. Jawohl, er häuft wirklich Reichtümer darin, nämlich Berge von Mißgunst, Freund wird Feind, Sippenbande zerreißen, Verdächtigungen und Gerüchte schwirren um, und Diebstahl, Raub und Mord werden das unvermeidliche Ende sein. Einer der Zwergkönige spricht z. B. ein Strafurteil in seinem Lande. Was tut der Verurteilte? Er nimmt Zuflucht beim nächsten Zwergkönig, spielt die gekränkte Unschuld, wird — Haß macht blind — mit offenen Armen aufgenommen und kennt dann kein anderes Vergnügen, als das Feuer zu schüren. Hat aber Gott einmal den Neid an die Grenzsteine gesetzt, ist die Uneinigkeit der Kleinkönige erst allen einmal offenbar geworden, so verderben die Landessitten. Jeder schafft sich seine Sitte nach Gutdünken, wenn es keine Autorität, keine mächtige und strafdrohende Regierung gibt. Streit und Hader, Frauenraub, Vergewaltigungen, Ehebrüche sind an der Tagesordnung. Die Bauern werden rebellisch, halten unrechtmäßige Thinge ab, ziehen auch Männer in ihre Affären, die sich im großen Chaos haben sauber halten können, nehmen hin und fördern Freisprechung von Schurken, Bestechlichkeit, falsche Zeugenaussagen und Meineide, kümmern sich den Teufel um die königlichen Stellvertreter und Beamten. Ist der König nicht ihr Widerpart und

Widersacher? Wahrhaftig, und jeder Dummkopf setzt nun seinen ganzen Stolz darein, wie ein „Freier", wie ein sowohl vom König wie von gesetzlichen Anordnungen unabhängiger Mann aufzutreten. Die Sippen erblicken in ihm einen Helden, einen glanzvollen Vertreter ihrer Interessen — und decken ihn nach Kräften. Sobald er merkt: Auf dem neuen Wege kommst du rascher zu Ansehen und Reichtum als auf jedem anderen, schwillt er zur Unverschämtheit an, betrügt und säckelt ein, was er mag, untergräbt praktisch alle alten Gesetzessatzungen und hält sich für einen braven Mann. Natürlich verlangen Menschen von solchem Schlag (und gelehrig genug sind in dieser Beziehung viele) voller Selbstüberschätzung für sich wohlwollende, für andere drakonische Rechtsprechung. Alles miteinander läuft auf eins hinaus: ein Reich, in dem die jedem das Seine zuteilende Ständeordnung umgestürzt, das Gesetz verfallen, die Disziplin zermürbt ist, in dem vor allem keine einheitliche Autorität gebietet, ist bürgerkriegsreif, und wenn vorher wirklich von Recht und Billigkeit noch etwas übrigblieb, im Bürgerkrieg geht es sicher zugrunde. Gewiß, auch das Land wird geplündert und gebrandschatzt. Das Furchtbarste ist: im Kriege kommen gerade die besten, tapfersten und flinksten Männer, die hervorragenden Geschlechter um, sodaß nur noch Gott das Land befreien und retten kann. Gott befreit das Land, indem er es zur Einheit und Einherrschaft („undir einvalldkong") zurückführt und einem unbestrittenen Monarchen die Macht zur sittlichen und geistigen Erneuerung gibt.

Das denkwürdige Bekenntnis des Königsspiegels zur Monarchie und zur Individualsukzession macht einmal gegen den Freiheitsbegriff, der „Reichzugehörigkeit" für unvereinbarlich mit persönlicher Freiheit hält[1], und damit gegen das zählebigste Gegnertum Front, welchem sich das nationale Königtum im germanischen Norwegen gegenübersah. Man muß sich vergegenwärtigen, welchen Mißverständnissen sich ein Staatsrecht aussetzte, das Termini des Privatrechts lieh. Ein Mehrkönigreich ist in unserem Bericht „verwahrlostes Odal"[2]. Wirklich übte der norwegische König seine Gewalt auf Grund seines Odalrechtes, d. h. seines Eigentumsrechtes auf Land und Leute aus. Daß das Reich (Land und Leute) für den König nicht im gleichen Sinne Odal war wie Hof und Acker für den Bauern, daß das königliche Eigentumsrecht die persönliche Freiheit unbeschadet ließ und das individuelle Eigentumsrecht keineswegs illusorisch machte, daß die junge Staatsrechtssprache das Herrscherrecht mit dem Ausdruck Odalrecht umschrieb, um seine Weitbegrenztheit, seine Selbständigkeit und seine ausschließende Gültigkeit zum Ausdruck zu bringen[3] — all das ging den Köpfen umso langsamer ein, als die

[1] S. 137, 5ff. Man rechnet es sich zur Ehre an, „utan konongs riki", d. h. in jeder Hinsicht unabhängig zu sein und der Befehlsgewalt des Königs nicht zu unterstehen.

[2] S. 134, 4. Vgl. unten S. 184 mit Anm. 2.

[3] S. für dies und das Folgende Ebbe-Hertzberg in: Norges Hist. 2, 1 (Kristiania 1915), S. 122ff., der die Ergebnisse der Rechtshistoriker (vor allem K. Maurers) auf dem Gebiete des norwegischen Erb- und Thronerbrechts in einem schönen Sonderartikel zusammenfaßt. Zum Bastarderbrecht: F. Kern, Gottesgnadentum S. 33 und Anm. 84.

staatsrechtliche Praxis sich in mancher Hinsicht aufs engste an privatrechtliche Einrichtungen anpaßte. Zumal im Erbrecht. Wie alle männlichen Geschlechtsmitglieder gleichen Verwandtschaftgrades auf das private Odal gleiches Erbanrecht hatten und nur der Brauch, nicht das Recht dem Erstgeborenen einen Ehrenvorrang und eine Prärogative gab und Abfindung der Nachgeborenen oder „Verleihung" von Untergütern an den zweiten und dritten Sohn befürwortete, so galten als thronfolgeberechtigt, als Erben des Reichsodals ebenfalls alle gleichgradigen männlichen Mitglieder des Königsgeschlechts — mit dem schwerwiegenden Unterschiede zwischen privatem und öffentlichem Odalrecht freilich, daß legitime Söhne und Bastarde vor dem Staatsrecht gleichberechtigt waren. Solange ein solches Thronerbrecht bestand, war das norwegische Königtum, rein juristisch gesehen, bestenfalls ein Großkönigtum, wie es Harald Schönhaar für seine Nachfolger in Aussicht nahm. Nur starke Persönlichkeiten vermochten sich unbeirrte Autorität im ganzen Reich zu sichern und nur Männer wie Eystein Magnusson (gest. 1122) und Sigurd der Jerusalemfahrer (gest. 1130) die notwendig auftretenden Spannungen einer Mehrherrschaft zu überwinden. Die zweite Offensive des Königsspiegel-Verfassers richtet sich demgemäß gegen die Schwächen des geltenden Erbrechts im allgemeinen und die gefährliche Anwendung des privaten Erbrechts auf das Thronfolgerecht mit Gründen, die so einleuchten, daß sie keiner Erörterung bedürfen.

In dieser zweiten Offensive liegt jedoch ein dritter Angriff versteckt. Es sind vor allem die vier Lagthinge, die vier nach dem repräsentativen Prinzip sich konstituierenden und „gesetzgebenden" Bezirksversammlungen, die im Huldigungsakt (konungs-tekia) dem Prätendenten die gerichtliche Anerkennung seines Reichsodalrechts aussprechen[1] und, wie der Verfasser rügt, beim Auftreten mehrerer Thronkandidaten gern den „bösen Beschluß" fassen, „daß alle zu gleicher Zeit mit der Würde und dem Namen des Königs bekleidet werden"[2]. Wirklich — erst in dem Augenblick, wo die Huldigung der Thinge zur Formalität absank[3], konnten die Sondertendenzen der Landschaften und Stämme die Konsolidierung der Erbmonarchie nicht mehr ungünstig beeinflussen.

Man möchte überspitzt sagen, unser Norweger stütze seine politische Beweisführung durch das „monotheistische" Argument: Der in sich eine Gott schickt, wenn er ein Land „um der Sünden des Volkes willen"[4] heimsucht, Vielherrschaft, richtet die Monarchie ein, wenn er es „be-

[1] Vgl. u. a. O. Rygh, Om norske Kongers Hylding y Kroning i ældre Tid, Christiania 1873 (veraltet).

[2] S. 134, 2f.

[3] Vgl. O. Rygh, a. a. O. S. 9f., und F. Kern, Gottesgnadentum S. 17 u. ebda Anm. 28: Huldigung als „Wahlrudiment".

[4] Diese Auffassung zeigt sich S. 139, 2ff. u. 139, 20ff.

freien" will. In beiden Fällen verkündet er ein und dasselbe „Richterurteil": Gottes Lebensordnung gliedert sich monarchisch. So sehr ist Gott der eigentliche „actor" der Geschichte, daß Geschichte, „exegetisch" erklärt, uns das „von Anfang an Bestimmte" vorstellt. Hier der ungeheure Wert und die Notwendigkeit des Geschichtsstudiums besonders für den König und seine Ratgeber![1]. Mag der ewige Regent und Richter irdisches Regieren und Richten nicht immer so allen offenbar und so drastisch verbessern wie einst in Themes in Irland, da er um eines Fehlurteils willen Richtstätte und Königspalast zerstörte[2] — was Land und Leute an „Mißwachs" trifft, ist das Werk seiner Rache für Gerichtsurteile gegen das ewige göttliche Gesetz.

Mit diesem Gedankengang kommen wir zur *Exegese* als der zweiten Methode der politischen Erkenntnis neben der Geschichtsbetrachtung. Irdischer Stellvertreter Gottes und darum Ordner und Richter, muß der König „alle seine Richtersprüche göttlichen Beispielen angleichen, und das gilt ebenso für alle, die zu Gericht sitzen, für Gelehrte wie Ungelehrte; denn das Privileg, in jeder Sache aus dem Munde Gottes selbst Rat zu holen, wie es Moses tat, haben wir nicht mehr; und darum sollen die Menschen nach Beispielen aus der Zeit leben, da es noch möglich war, Gott selbst nach seinem Willen zu fragen"[3]. Zwei Zeitalter kennt die Geschichte: Das Zeitalter der unmittelbaren Regierung Gottes im A. T., in dem der Gottkönig sein Gesetz und seine Ordnung selbst verwirklicht, und das Zeitalter, in dem er „Sinn und Herz der großen Fürsten" und damit sein Volk mittelbar lenkt[4]. Daß einzig die Art der Manifestation der Theokratie die Weltperioden unterscheidet, ist ein sowohl für die Stände — wie die Gewaltenlehre entscheidender und von Polemik nicht freier Glaubenssatz des Verfassers: durch die Erlösungstat Christi ändert sich an dem Aufbau und an den Grundgesetzen des göttlichen Reiches nichts. Charakteristisch genug gründen die Auseinandersetzungen über die „guðs domar" des A. T.s als die „Beispiele" königlichen Richteramts in unserem Königsspiegel z. T. auf jener norwegischen biblischen Geschichte des A. T.s, die sich „Stjórn", d. h. „(göttliche) Regierung" nennt[5]. Wir erwähnen von den „Beispielen" den Richterspruch Gottes über die Sünde der ersten Menschen[6], die Richtersprüche über Saul, David, Absalom usw., schließlich das Salomonische Urteil[7].

[1] Wird immer wieder betont; z. B. S. 188, 21 ff. u. 185, 14 ff., wo der König ermahnt wird, möglichst alle historischen „Beispiele" zu studieren: Er muß der „Kundigste" sein!

[2] S. 238 f.

[3] S. 220, 17 ff.

[4] S. 171, 14; S. 182, 19 ff. (Gott führt gleichsam das „Ruder"; analog dem lat. „ad nutum Dei").

[5] Vgl. ed. C. R. Unger, Stjórn, Gammelnorsk Bibelhistorie. Christiania 1862. Ferner F. Jónssons einzelne Quellennachweise für den Ksp. aus „Stjórn", 2, S. 63 ff.

[6] S. 189 ff. Vgl. F. Paasche, Om kongesp. forfatter, S. 173.

[7] „Beispiel" Saul S. 250 ff.: Sauls Sünde ist Übermut und Ungehorsam gegen Gott; er glaubt sein Königtum so gefestigt, daß er seine Anordnungen mehr nach

B. *Die Lehre von den zwei Gewalten, das theokratische Prinzip und der Begriff „lannznauðsyniar"*. Nunmehr bieten uns die grundlegenden Argumentationen des Königsspiegels in ihrer logischen Artung nichts Überraschendes mehr. In seinen Richtersprüchen, so erklärt der Vater des Dialogs dem Sohn[1], achtete König Salomon jene Ämterteilung, „die Gott zwischen Moses und Aaron angeordnet hatte, und er wollte sie nicht ändern, um nicht mit Gott zu verfallen; denn Gott hatte die Ämter zwischen ihnen in der Weise geteilt, daß Moses die Ordnung der heiligen Gesetze hüten, Aaron aber die am hl. Altar dargebrachten Opfer überwachen sollte. Und du wisse sicher, daß diese Ordnung bis auf den Tag zu Recht bestehen muß... Gott bestellte (skipaðe) sich zwei Häuser auf Erden, die er zu seinem Dienste erkor. Das eine davon ist die Kirche, und man kann beide so nennen, wenn man will; denn das Wort ecclesia bedeutet soviel wie Thinghaus, weil dort die Volksversammlung zusammentritt. Und diese zwei Häuser sind Hallen Gottes... In der einen Halle hat er seinen Tisch errichtet, und sie heißt das „Speisehaus", weil dort das Volk Gottes zusammenkommt, um geistige Speise zu nehmen; in der anderen Halle hat er seinen hl. Gerichtsstuhl angebracht, und dort sammelt sich das Volk, um die Erklärung der hl. Gesetze Gottes zu hören. Und diesen zwei Häusern hat er zwei Vögte (gezlomænn) gesetzt, das eine ist der König und der andere der Bischof. Der König nun ist gesetzt über das hl. Haus, in dem der hl. Gerichtsstuhl steht..., und ihm hat Gott auch das Strafschwert ausgehändigt, daß er damit zuschlage, wenn das nottut... Es soll aber der König zuschlagen ohne Haß zu rechtmäßiger Strafe; denn wenn er aus Haß schlägt, so ist das Mord und wird er sich vor Gott wegen Mordes verantworten... Gewiß, an allen den Dingen, die Gott von Anbeginn anordnete, bezüglich dieser Halle und des Hochsitzes, kann niemand etwas ändern, es sei denn, er wolle Gott selbst um seinen hl. Gerichtsstuhl berauben und aus Übermut göttlich bestimmte Ordnung umstürzen. Jeder, der auf dem Richterstuhl sitzt, bedenke mit Sorgfalt die Antwort, die er für sich geben soll, wenn er dereinst seinem Richter vor die Füße fällt; denn mit Sicherheit kann er die Worte erwarten, die der höchste Richter zu jedwedem sprechen wird, der hienieden Vogt der Halle war und nun vor ihn kommt: Du trägst meinen Namen, denn du bist König und Richter wie ich; nun will ich, daß du Rede stehest über deine Wirksamkeit, da ich dich setzte zum Herzog und Richter über mein Volk." Abschließend noch ein Näheres über das Verhältnis von Kirche und Reich[2]: „König und Bischof sind beide Dienstleute Gottes und Vögte seiner Häuser. *Sie sind also*

seinem eigenen Willen als nach Gottes Geboten richtet (S. 256, 4 ff.); er muß fallen, weil er nichts Geringeres leugnet und mißachtet als die Theokratie selbst. Neben den biblischen Beispielen wenige aus der Sage (Themes), aus der Legende (vgl. hierzu Jónsson, 2, S. 62 u. 64; ed. S. 179, 3 ff. aus der Silvesterlegende) und aus der antiken Kaisergeschichte (Nero S. 286, 8; Konstantin S. 179; ferner ein ungenannter Kaiser — Theodosius? — S. 246, vgl. Jónsson 2, S. 64 f.).

[1] S. 282, 25 ff.

[2] S. 287, 16 ff.

nicht Eigentümer in dem Sinne, daß sie von dem Ihren etwas ihm von Anbeginn Zugehöriges vergeben könnten. Der König kann dem Hause, über das der Bischof gesetzt ist, nichts nehmen; denn keiner von beiden darf den anderen berauben und keiner den anderen ausbeuten, vielmehr soll der eine den anderen stützen, weil beide Häuser nur einem gehören: Gott". Beide Vögte haben ein Strafschwert. Das Strafschwert des Königs ist gleichsam „zweischneidig": es tötet — und schützt zugleich das Haus, das der Bischof bevogtet, wenn dieser es nicht hinreichend kann, während des Bischofs Strafschwert der „Worte" von der Tischgemeinschaft der Kirche ausschließt. Immer, auch zu Unrecht gebraucht, schneidet das Strafschwert des Königs; das des Bischofs ist „verletzender", trifft aber, zu Unrecht gebraucht, nur den Schwertschläger selbst[1]. „Darin liegt der Unterschied zwischen dem Amt des Königs und des Bischofs, daß der Bischof zwar zum Lehrmeister und Lehrvater und Ratgeber des Königs bestimmt ist, der König aber zum Richter und Mann der Strenge, so oft er züchtigt zum vollen Schrecken seiner Untergebenen"[2].

Die Geschichtsschreibung wird die kirchenpolitischen Theorien der französischen Legisten, des Marsilius von Padua und des Occam solange einseitig beurteilen, als sie die Existenz des norwegischen Königsspiegels weiter übersieht[3]. Zugestanden, der Verfasser motiviert seine Grundsätze aus „theokratischen" Gedankengängen heraus. Seine Hauptthese, die man erst ganz würdigt, wenn man berücksichtigt, daß unter „Reich" durchaus „nationales Reich" vorgestellt wird, verliert nichts von ihrer Einmaligkeit: die Kirche hat sich im Staat auf das kirchliche Lehramt und die Gnadenvermittlung zu beschränken; ihre Amtsträger mögen als Berater („Meister") der Fürsten wirken, sind aber als Untertanen und als Angehörige des Reiches zu bedingungslosem Gehorsam gegen den König verurteilt, wofern sich das Reich nicht in rein religiöse Fragen mischt; der Staat schützt die Religion, ist aber keine religiöse Autorität.

Gewiß hat das Postulat des Norwegers eine völkische Tradition[4]. Die

[1] S. 287, 27 ff.; 288, 25 ff.

[2] S. 287, 22 ff. Die Worte des Ksp.s über das Verhältnis von regnum und sacerdotium sind situationsbedingt. Wenn es z. B. heißt, daß das zu Unrecht gebrauchte Strafschwert der „Worte" den Bischof und die Kirche selbst trifft, so ist damit offenbar ein Urteil über die Bannung des Königs Sverrir und die Folgen dieser Bannung des Königs ausgesprochen. Ein mit Recht selbstsicheres Urteil der Königspartei! Über die Gehorsamspflicht der Geistlichen s. unten.

[3] Mag die strategische Lage der kirchenpolitischen Polemiker eine andere sein im Norwegen des Haakon Haakonsson und eine andere im Imperium Ludwigs des Bayern, im Frankreich Philipps des Schönen, mag der Verfasser des Ksp.s auch nicht eine ausgebaute Position der hierokratischen Theorie vorfinden, sondern dem angreifenden (1164!) Gegner zuvorkommen, mag seine Beweisführung brüchig genannt werden — unser Anonymus hat 1260 aus politischen Motiven eine Gewaltenlehre konzipiert, wie sie fortschrittlicher das Mittelalter selten aufzuweisen hat.

[4] Zum Folgenden vgl. R. Keyser, Den norske Kirkes Hist. under Katholicismen 1 (Christiania 1856) bes. S. 117 ff. (Olaf und Christianisierung), S. 201 ff. (Stellung der Kirche zum Staat vor 1152), S. 217 ff. (Aufbau der kirchlichen Hierarchie), S. 237 ff. (Die Ereignisse von 1164 und die Kirche), S. 255 ff. (Sverrir und die Kirche). Über die kirchenpolitischen Kämpfe unter Sverrir: Norges Hist. 2, 2 (1916), S. 192 ff.

Art der Einführung des Christentums (die Könige sind selbst die „Heilsbringer"), der Olaf-Mythus (die Könige rechnen sich zum „Geschlecht" des Heiligen und beanspruchen den Vorrang vor den Bischöfen wie ein Erbe), der späte Aufbau der kirchlichen Hierarchie in Norwegen (bis zur Errichtung des Erzbistums Nidaros 1152 gehört Norwegen zur Erzdiözese Bremen bzw. später zu Lund), das Gewohnheitsrecht der Ernennung der Bischöfe durch den König, gelegentlich und später allgemein unter Vorschlagsrecht der Kapitel (die ersten Bischöfe sind sogar hirðmænn) — kurz, viele geschichtliche Gründe trugen zur Entstehung kirchenpolitischer Auffassungen bei, wie sie der Königsspiegel vertritt. Allerdings schien durch die Ereignisse des Jahres 1164, vor allem durch das kurzlebige Königswahlgesetz, das den kirchlichen Würdenträgern den ersten Einfluß bei der Wahl einräumte, die langgefestigte Position des Königtums gegenüber der Kirche erschüttert, und wirklich machten die Könige seither manche Konzessionen und errang auch das kanonische Recht von da ab breitere Geltung[1]. Gerade mit der ersten Königskrönung 1164, durch die Erling Skakke seinem Sohne Magnus neuartige Herrschaftslegitimität zu geben suchte, trat aber zugleich eine ungewöhnliche Steigerung der Autorität der Monarchie ein. Magnus' Gegner und Besieger König Sverrir sollte es sein, der der Krönung offensichtlich zwar keine staatsrechtliche Wirkung zuschrieb, ihr jedoch die Bedeutung einer feierlichen Manifestation des königlichen Gottesgnadentums beimaß[2]. Aus allen seinen Reden (man denke an die berühmte Grabrede für Jarl Erling: „Ein Mann vertritt drei: den König, den Jarl, den Erzbischof, und dieser eine bin ich"[3]) und zumal aus der von ihm redigierten Kampfschrift „Rede gegen die Bischöfe"[4] ergibt sich, daß die vom „Festland" und aus England soeben übernommene theokratische Ideologie die besten Argumente bei der Zurückweisung kirchlicher Ansprüche lieferte. Unser Königsspiegel steht den Gedankengängen des großen Königs und seiner Birkebeiner so nahe, daß ältere

[1] Zur Geschichte des kanon. Rechts in Norwegen: Ph. Zorn, Staat und Kirche in Norwegen. Untersuchung zur Gesch. des kanon. Rechts . . . München 1875.

[2] Eine typische Entwicklung (vgl. Kern, Gottesgnadentum, S. 108 ff.)! Jarl Erling erzwingt die Krönung nur durch große Konzessionen an den Erzbischof. Vor allem wird (Wahlgesetz!) die Entscheidung über die „Idoneität" des Prätendenten nahezu ganz in die Hände der Kirche gelegt und damit das Geblütsrecht annulliert. Sverrir, der seine Herrscheransprüche mit seiner (wirklichen oder angeblichen) königlichen Abstammung begründet, erkennt die Konzessionen, mit denen die Krönung Magnus' erkauft wurde, nicht an, will aber andererseits die Autoritätssteigerung, welche die Krone durch die Herrscherweihe erfährt, nicht missen. Das Geblütsrecht siegt, und gleichzeitig kommt die Institution der Weihe der „Staatsgewalt" und nicht „der Hierokratie" zustatten (Kern, a. a. O. S. 109).

[3] Sverrissaga, cap. 38 (ed. Bd. 8 der Formanna Sögur, Kaupmannahöfn 1834).

[4] Ed. G. Storm, En tale mod biskopperne 1885. Ich muß leider die ältere von E. Ch. Werlauff, Anecdoton historiam Sverreri regis Norwegiae illustrans, Havniae 1815, benutzen. Die „Rede" als Vorlage des Ksp.s, vgl. Jónsson, 2, S. 45 f. Wenn Sverrir für die theokratische Lehre bes. empfänglich war, so mag seine geistliche Erziehung Einfluß üben.

Datierungsversuche ihn auf das 12. Jahrhundert oder auf die Jahrhundertwende zurückverlegen wollten.

Schon bei der Christianisierung — darauf ist von anderer Seite hingewiesen worden — fand die Idee des Gottkönigtums im Norden vorbereiteten Boden. Die Begriffe Gott, Christus und König wurden zuweilen wie Synonyme gebraucht[1]. Wie man aber auch über die Bedingungen der Rezeption des theokratischen Gedankens in Norwegen urteilen mag, jedenfalls sucht der Verfasser des Königsspiegels die junge Theorie dadurch schmackhafter zu machen und leichter einzubürgern, daß er das Königsamt als eine bloße „Vogtschaft" hinstellt. Er kann sich nicht genug tun, zu betonen: das Königtum ist nur Lehen[2], der König nur Knecht und Diener Gottes („þræll eða þion guðs")[3], der Fürst geht „unter dem Joche"[4] des höchsten Richters, und man ehrt nicht den König als Person, sondern Gott in ihm[5]. Lassen wir die bedeutsame Stelle[6] im Zusammenhang folgen; sie tut ohne Frage dar, daß der allzuoft mißbrauchte Ausdruck „Theokratie" hier am Platze ist.

Vater: Du weist darauf hin, daß der König „auf Erden sehr geehrt und verherrlicht wird und daß alle sich vor ihm beugen wie vor Gott. Das hat seinen Grund darin, daß der König göttliche Würde vorstellt[7]; denn er trägt den Namen Gottes selbst und sitzt auf dem höchsten irdischen Gerichtsstuhl, und das ist so zu verstehen, daß Gott selbst ehrt, wer den König ehrt um des Namens willen, den er von Gott hat. Gottes Sohn gab, als er auf Erden war, ein Beispiel, daß alle den König achten und ihm alle Ehrerbietung erweisen müssen, indem er seinem Apostel Petrus gebot, einen Fisch aus dem tiefsten Wasser zu angeln, dem ersten gefangenen Fisch das Maul zu öffnen" und den dort liegenden „Pfennig dem Kaiser zu bringen als Zinszahlung für sie beide[8]. Daraus kann man ersehen, daß jedweder Mensch auf Erden verpflichtet ist, zu erhöhen und zu ehren des Königs Namen, den ein irdischer Mensch von Gott erhalten hat; erachtete es doch Gottes Sohn seiner würdig, den königlichen Namen so hoch zu ehren, daß er sich und — dem Königtum zu Ehren — auch den seiner Schüler für zinsschuldig erachtete, den er zum Haupte über alle Apostel setzte und über alle geistlichen Würden..." Sohn: „Es ist mir nicht klar, warum Gott selbst sich einem irdischen König zinsschuldig erachtete, weil ich annehme, daß er sein müsse über alle anderen Könige, da er regiert über beide, das himmlische und das irdische Reich". Vater: Christus erfüllte das Wort Davids: der Herr regiert über das Himmelreich, hat aber den Menschensöhnen ein irdisches Reich gegeben. Gott wollte also dem irdischen Königtum, solange er auf Erden weilte, keinen Abtrag tun, weil er selbst es zuvor den Königen und Fürsten verliehen hatte[1]. „Daß Gott seinem Apostel Petrus gebot, den ersten heraufgezogenen Fisch zu untersuchen... — daraus sollst du erkennen, daß jeder Mensch in allen Dingen zuerst den König ehren soll und seine Würde; denn Gott selbst nennt den König seinen Gesalbten, und jeder König, der volle Königswürde hat, heißt mit Recht Gesalbter des Herrn (cristr drottins)[2]. So sprach auch der Apostel in seiner Predigt...: Fürchtet Gott und ehret euren König[3] — als wenn er hätte sagen wollen: wer dem König nicht vollkommene Ehre erweist, fürchtet Gott nicht"... Sein hoher Dienst also erhöht den König als Person so, „daß alle ihm Ehrerbietung erweisen wie Gott selbst; denn alle dienen Gott und seinem heiligen Namen, den er (der König) trägt, aber nicht ihm selbst".

Größer, als es der Verfasser des Königsspiegels tut, kann die Unmittelbarkeit der göttlichen Regierung nicht gut vorgestellt werden: Furcht vor der staatlichen Autorität ist Gottesfurcht, Königsdienst ist Gottesdienst. So sehr die Vogtschaftstheorie die Irrelevanz der Person vor dem königlichen Amt hervorhebt, letzten Endes muß sie dem „christus Domini" und Amtsnachfolger der Melchisedech, Moses und David[4] doch die Unangreifbarkeit göttlicher Majestät leihen. Saul bleibt trotz seines Unwertes für David der Gesalbte des Herrn, und seine und seines Sohnes Isboseth Mörder verdienen darum ihre furchtbare Strafe[5]. Alle For-

---

1 Vgl. A. Olrik, Nord. Geistesleben, S. 105f. Ein interessanter Beleg für die Geltung des theokratischen Gedankens in Norwegen findet sich in den þættir. Nach der Gesch. vom Skalden Gisl (übers. v. F. Niedner in „Thule" Bd. 17 = Norw. Königsgesch. 1, Jena 1928, S. 325) sagt Jon Priester, der spätere erste Bischof in Holar (1106—21), auf dem Thing zu König Magnus Barfuß: „Ihr sollt daran denken, daß Ihr in dieser Welt als Häuptling und Richter über das Volk gesetzt seid, auf daß Ihr ein Abbild darstellt des Richters, der kommen wird beim jüngsten Gericht . . ."

2 Ed. S. 285, 21 ff. Der Gottkönig spricht im ewigen Gericht zum König: „Nicht war dir dein Amt (sysla) gegeben wie ein ewiges Erbe", sondern nur auf Zeit „verliehen"; allein der Lohn für die gute Verwaltung ist ewig.

3 S. 221, 13; „minister Dei"!

4 S. 230, 16.

5 S. 187, 18f.

6 S. 185, 20ff.

7 Ich halte das: „Konongrinn mærkir guðligha tign" des norw. Textes für eine Paraphrase des lat.: „Rex imago Dei".

8 Die Erzählung v. Zinsgroschen aus Math. 17, 24—27 findet sich auch in der „Rede gegen d. Bischöfe", ed. Werlauff S. 53, mit ähnl. Argumentation.

1 Vgl. etwa Joh. 19, 11. Die Beweisführung des Ksp.s richtet sich gegen d. Theorie, nach der das Gesetz Christi die Subordination Aarons aufhebt. S. die Auffassung des Thomas v. A., De regimine princ. I, 14 (Opera ed. Parm. 16, S. 237b): „Quia sacerdotium gentilium 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 quia in veteri lege promittebantur bona terrena non a daemonibus, sed a Deo vero religioso populo exhibenda; inde et in lege veteri sacerdotes regibus leguntur fuisse subiecti. Sed in nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona celestia: unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti".

2 Über „Christus Domini" vgl. F. Kern, Gottesgnadentum, S. 79 ff., 299 ff. — Nicht erst d. Königsweihe verleiht nach d. Ksp. „volle Königswürde" (vgl. Kern, S. 85), und der Verf. spricht nicht umsonst S. 264, 23 u. sonst ausdrücklich von einem „vigðr cristr drottins", um zu unterscheiden.

3 1 Petrus 2, 17.

4 S. 285, 10.

5 S. 262 ff. Die alttestamentarische Unverletzlichkeit des „Gesalbten" (vgl. Kern, a. a. O., S. 85 u. ebda Anm. 151), wird hier ganz unmißverständlich auch für das „zweite Zeitalter" in Anspruch genommen.

derungen der theokratischen Moral münden in dem Gebot: Liebe deinen Fürsten nächst Gott am meisten![1]

Was der Verfasser aus seiner Geschichtsbetrachtung heraus verlangt: eine mächtige Zentralgewalt, die Erbmonarchie, ein autonomes Staatsrecht, klare Gewalten- und Aufgabenteilung zwischen Reich und Kirche, die restlose Inkorporation der kirchlichen Würdenträger in das Reich, soweit es außergeistliche Belange gilt, — das alles findet von der „exegetischen" Seite her den ideologischen Unterbau. Wollen wir das politische Gedankensystem des Königsspiegels aber nicht einseitig wiedergeben, müssen wir nunmehr seinen Hauptsatz wie folgt erweitern: Einheit des Reiches („historisches" Element des Satzes) unter dem „cristr drottins" (exeg tisches, „ideologisches" Element) zur Erfüllung der „lannznauðsyniar (spezifisch politisches Element)! Mit der Aufstellung des Begriffes lannznauðsyniar" (Notwendigkeiten des Landes) trägt der Norweger den politischen Realitäten des Tages und der Stunde Rechnung.

„Herzogtum" und Richteramt — das sind die beiden Hauptwirkungskreise des Königs. Es wird genau begründet, daß der König als Gefolgschaftsführer nur „ivirhafnirlauss" begrüßt werden darf, weil die Ablegung des „Obergewandes" eine Bereitschaftserklärung zum Treudienst bedeutet, und mehr als einmal wird ferner auf die feierliche Erhebung des neuen Königs auf den „richterlichen" Hochsitz angespielt[2]. Die Machtstellung des norwegischen Königs als des ersten Herzogs und obersten Landesrichters ist zur Zeit der Abfassung des Königsspiegels selbstverständlich so unangefochten, daß hier höchstens das symbolische Zeremoniell strittig sein könnte. Unser Politiker geht jedoch nie soweit, wider das geltende Verfassungsrecht dem König eindeutig und unmißverständlich *eigenmächtige* Gesetzgeberfunktionen zuzuteilen; der König soll „der heiligen Gesetze Regel hüten", das ist alles. Wir sagten: Wider das geltende Verfassungsrecht; denn in der Praxis war die legislative Macht der Thinge längst eingeschränkt und das königliche Recht der „Gesetzeseinbringung" kein bloßes Vorlagerecht. Wenn der Königsspiegel nun dem König die erste Obsorge für die „lannznauðsyniar"[3] überträgt:

[1] S. 143, 24 f.

[2] ivirhafnirlauss: S. 116, 19 ff. und 119, 3 ff. Freilich, wird hinzugefügt, hat die Sitte auch einen sehr praktischen Grund: Vorsichtsmaßnahme gegen Verrat und bewaffneten Überfall. — Hochsitz: vor allem S. 230, 21 ff.

[3] S. 229, 30; ferner S. 188, 15 ff. (lannznauðsyniar); 28 . („. . . þat er sialfs hans nauðsyn mikil oc sva allz folkens er unnder hanum er . . .") usw. Dazu: konongs nauðsyniar, S. 106, 6; 107, 21 usw. — Aus den Beisp. ergibt sich eindeutig, daß F l o m s (The Language . . . S. 61) Übersetzung „country's needs" die Vollbedeutung des Wortes in etwa abschwächt und daß die alten Übersetzungen der Ausg. von E i n e r s e n (Sorøe 1768, z. B. S. 620 u. 264) richtiger sagen (dänisch): „Rigets Fornødender" u. lat.: „utilitas" bzw. „necessitas publica". F. J ó n s s o n in s. dän. Übersetzung v. 1926 schreibt vorsichtig S. 159: „omsorg for hele folkets og hans riges tarv". Des Verfassers eigene lat. Übersetzung in seinem lat. Königsgebet, ed. S. 223, 20, lautet mit unserer Begriffsdeutung übereinstimmend: Populi necessitas. — „Lannznauðsyniar" — d. h. nicht nur: das Reich fordert unbedingt und unter Nichtachtung persönlicher Ansprüche, sondern d. h.: es hat seine eigene Notwendigkeit.

„Das Königtum ist gesetzt und bestimmt, Sorge zu tragen für das Wohl des Volkes und die Notwendigkeiten des Reiches" — so gesteht er dem Regenten damit weitgehende Handlungsfreiheit und Entscheidungsunabhängigkeit in allen wichtigen innen- und außenpolitischen Fragen nicht nur im geheimen zu, er fordert sie sogar. Charakteristisch genug wechseln die Ausdrücke „konongs nauðsyniar" und „lannznauðsyniar", ohne doch je etwas anderes zu meinen als das, was Politiker späterer Jahrhunderte nennen werden: „Staatsnotwendigkeit", „Staatsraison". Höchster Wert und Richtschnur alles politischen Handelns ist das Gemeinwohl, die Staatsnotwendigkeit, und die Belange des Reiches gehen allen Interessen vor[1]. Eine Feststellung spreche das letzte Urteil über den Verfasser des Königsspiegels: er hat 1260 den Begriff „lannznauðsyniar" in logischer Reinheit entwickelt.

Wir haben es vermieden, in der politischen Lehre des Königsspiegels statt des historischen, „ideologischen" und spezifisch politischen Elements germanische und christlich kirchliche Einflußfaktoren zu unterscheiden, um den Gefahren auszuweichen, in die der „historische Chemiker" gerät. Unbedingt fest hält unser Verfasser an den germanischen Grundsätzen: der Herrscher hütet und gebietet das gemeinsam mit dem Volk gefundene Recht[2]; der Herrscher wird außer durch Geblütsrecht und Weihe durch Anerkennung des Volkes zur Regierung legitimiert, ja man leistet überhaupt nur dem König einen Eid, der rechtmäßig ans Ruder gelangt ist und die „alten Sitten" wahren will[3]; drittens ist der Herrscher dem Volk ebenso zur Treue verpflichtet wie das Volk ihm[4]. Es versteht sich jedoch von selbst, daß der Vorkämpfer und Wegbereiter der „kirchlichen" Theokratielehre und der Verkünder der „Staatsnotwendigkeit" die Apologie dieser beiden Gedanken für Norwegen in den Vordergrund stellt. Wo er das „gute alte Recht" eindeutig angreift, bekämpft er Einrichtungen, die nach seiner unwiderleglichen Beweisführung immer wieder anarchische Zustände im Lande haben heraufbeschwören müssen. Nicht das Geblütsrecht[5] als solches also, sondern die staatsgefährliche

Selbstverständlich darf man nicht außer Acht lassen, daß im Ksp. unter „Reich" zuvörderst der Machtkreis der königlichen Gewalt (vællde) verstanden wird.

Vgl. das Analogon zu lannznauðsyniar: landzbygging S. 167, 15 = development of the country nach F l o m, The language . . S. 60; s. ferner F r i t z n e r im Ordbog 2, S. 410 u. 795 s. v. lannznauðsyniar u. nauðsyn, der für lannzn. nur den Ksp. anführt.

[1] Vgl. S. 125, 10 ff.: Der König ist insofern mit einem Familienvater zu vergleichen, als er für eine Gesamtheit sorgt oder sorgen soll. Im übrigen zeigt der Ksp. keinerlei „patriarchalische" Züge.

[2] Vgl. S. 245, 10 ff.: Der König soll bes. alle Verbrechen des Eigennutzes streng ahnden, „oc skal þo geta *fallum domum* lannzlagha oc rettenda". Ähnl. S. 246, 10 u. o.

[3] S. 142, 4 ff.

[4] In der Innehaltung der „Landesgesetze" liegt die Treue des Herrschers, ferner in der stetigen Einholung des „consensus fidelium".

[5] Der Verf. legt dem König ein lat. Gebet mit norweg. Übers. vor, das er so oder ähnlich täglich verrichten soll. Darin heißt es S. 224, 30 ff.: „Est et quod de gratia tua benignus exigere praesumo, ut regalitatis mee solium nec aliquo principe velis

Anwendung des privaten Erbrechts auf das Thronfolgerecht steht zur Debatte, nicht der consensus fidelium[1] schlechthin, sondern nur jene legislative Gewalt der Gesamtheit, die in der „konungs-tekia" die Mehrherrschaft legitimieren kann, nicht die Thingverfassung und die prinzipielle Abhängigkeit des Königs von Gesetzen, Thingbeschlüssen und hirðstjornar-Beratung, sondern die Ausdehnung der königlichen Vollziehungsgewalt, wenn die „lannznauðsyniar" schnelles Handeln gebieten.

Ebenso gewichtig wie die offenen Angriffe des Verfassers auf alte Verfassungseinrichtungen dürfte indes die unleugbar vorhandene Spannung zwischen dem „guten alten Recht" und der neuen Reichsidee zu nehmen sein. Was z. B. das Treueprinzip betrifft, so beleuchtet eine unscheinbare Einzelheit die politische Mission des Königsspiegels trefflich aus dem Gegensatz: Das Herrscher-Untertanen-Verhältnis des einseitigen Gehorsams, das einschränkungslos nur die theokratische Amtstheorie aufstellt, muß den an den Begriff der wechselseitigen Treue gewöhnten Lesern erst an kirchlichen Gehorsamsverhältnissen (Mönch — Abt, Priester — Bischof) erklärt werden. In der ausdrücklichen Bekräftigung, jeder Einwohner des Reiches sei als solcher gehorsamspflichtig und Gehorsamsverweigerung schließe aus dem Reichsverband aus, liegt eine starke Angriffsfreude gegen die Auffassung, erst eine persönliche Rechtsentscheidung wie die Vasallitätserklärung oder ein „Vertrag" wie die wechselseitige Eidleistung beim Regierungsantritt verbinde den Untertanen rechtlich[2]. Es soll angedeutet werden: Das Odalrecht des Königs bedarf keiner Sanktionierung durch „Rechtsvertragspartner", weil der nicht usurpatorische König, wie es Juan Manuel nennt, ein naturalis dominus und das Reich als die Sphäre seines „Rechtsgebotes" bei unzweifelhafter Odalberechtigung nicht eine immer wieder neu zu konstituierende Willensbildung aller, sondern „natürliches Eigentum" des Herrschers und ein Rechtskörper ist, dem der Einzelne „selbsttätig" angehört. Andererseits stimmen die theokratische Lehre, die den Amtscharakter des Königtums betont, und das Postulat, die „nauðsyniar" des Volkes und Landes allem Persönlichen voranzustellen, gegen die Mißstimmigkeiten

occupari nisi eo quem de lumbis meis noveris emanasse serie tamen tali conservata, ut patri filius succedat. Ne queso, domine mi, auferas a genere meo benedictionem qua me benedixisti, sed et universis de renibus meis egressis et egressuris concede benedictionem. . ." Über das german. Geblütsrecht s. Kern, Gottesgnadentum, S. 14ff. und oben S. 8 ff.

1 Charakteristisch ein Hauptgrund für d. Berechtigung des „pluralis maiestatis" S. 126, 4ff.: Wer den plur. maiest. braucht, meint die Ratgeber des Königs mit; denn die „Könige und andere regierenden Herren fassen ihre Beschlüsse nicht allein", sondern richten sich nach „weisen und vornehmen Männern" ihrer Umgebung.

2 Kirchl. Obödienzverhältnisse S. 254, 16ff. Das Reichsodalrecht des Königs verbindet jeden „þægn" (S. 108, 4; über dies Wort, das man trotz der sprachl. Verwandtschaft nicht mehr mit Untert a n übersetzen darf, vgl. E. H e r t z b e r g, Norges Hist. 2, 1, S. 123) ohne weiteres zu Gehorsam: „konongrenn á allt rikit. oc sva allt folkit er ier rikinn oc eru aller þeir mænn er i hans riki eru skyllder honum til þionosto þægar hans nauðsyniar krefia". Gleich welchen Standes, ob Bauern oder Geistliche! (S. 107, 19 ff., wo auch Beispiele von þægn-Pflichten).

ererbter Vorstellungen darin überein, daß der König über das Reichsodal nicht wie über ein Privat- und Sippeneigentum verfügen kann[1]. „Principes", so sagt 100 Jahre später der Jurist Philipp von Leyden, „principes aliqua iura habent, quae a se abdicare non possunt"[2].

5. *Zusammenfassung: Der ideale Fürst.* Ein paar zusammenfassende Worte über die „Fürstenethik" mögen zum Schluß ineinanderfügen, was im Voraufgehenden des Einzelnen begründet und ausgeführt wurde, und auf ihre Weise den Gang unserer Analyse als den notwendigen rechtfertigen. Der König soll also erstens, da nach seinem Beispiele das Volk lebt, allen voran eine vorbildliche Persönlichkeit sein[3]: Voll manvit und der Kundigste und Erfahrenste des Landes, verständig und selbstbeherrscht, gottesfürchtig und treu der Tradition und den alten Landessitten, ein Freund der Waffenübungen und der Jagd, solange sein Amt darüber nicht Schaden leidet[4]. Er soll zweitens — und das ist seine „ständische" Pflicht — die Ständeordnung nach Kräften wahren, wie sie Gott einrichtete, und dem sozialen Ausgleich dienen[5]. Für sein politisches Amt schließlich bereitet er sich durch fleißiges Lesen der hl. Schrift, besonders des A. T.s und durch das Studium der Geschichte und der Gesetze vor[6]; aus der Geschichte wird er die zur Regierung nötige Einsicht und Erfahrung nehmen, und die „göttlichen Urteile" der Offenbarung ersetzen ihm die unmittelbare Ratgeberschaft Gottes, wenn er selbst mild oder streng, versöhnlich oder mit dem Strafschwert vorgehen muß. Eifersüchtig auf die Einheit des Reiches denkend, aller Zwietracht des Volkes entgegentretend und gegen alle Widerstände die Rechte des Königtums verteidigend, ist er als „cristr drottins" Nachahmer Gottes in der Tat, sucht er sich die „göttliche Würde" zu verdienen, lebt er seinem Auftrag gemäß nicht sich, sondern dem Gemeinwohl.

V. Die Pariser Fürstenspiegelkompendien aus der Mitte des 13. Jahrhunderts (Vinzenz von Beauvais und Pseudothomas)

Es ist so bequem wie falsch, die Pariser Fürstenspiegel-Kompendien aus der Mitte des 13. Jahrhunderts mit dem Schlagwort „Augustinismus"

1 Vgl. die schon zitierte Stelle S. 287, 17: Bischof wie König „sind nicht Eigentümer in dem Sinne, daß sie von dem Ihren etwas ihm von Anbeginn Zugehöriges vergeben könnten".

2 De cura rei publicae cas. I, 7 (ed. M o l h u y s e n S. 13).

3 „Ad exemplum regis . . ."; vgl. S. 112, ferner S. 187, 25 ff. (Der König als Erzieher des Volkes). Stimmt P a a s c h e s These, daß der Ksp. Magnus gewidmet ist, dann könnten sich dazu die Bemerkungen O l r i k s, Nord. Geistesleben S. 77 u. 155 reimen: „Wenn . . . sich ein Magnus auf einen der nordischen Königsthrone setzte, so bedeutete das den Sieg des Karolus Magnus-Ideals": Erziehung zu „christlicher Lebensführung"! — Man sieht, weshalb oben der Abschnitt über das Persönlichkeitsideal vorausgeschickt werden mußte.

4 S. 229, 30ff.

5 Sozialer Ausgleich: z. B. S. 188, 1 ff.

6 Hl. Schrift: Der König muß alles wissen, was „die Weisheit" von sich selbst aussagt S. 235, 1 ff.; Geschichte s. oben S. 176 Anm. 1; Gesetzesstudium: S. 167, 1 ff.

abzutun[1]. Vor einem leichtfertigen Urteil warnt uns einerseits ein Blick in die Entstehungsgeschichte der Werke, andererseits die leichte Korrektur in der Bewertung des Philosophen Vinzenz, welche die jüngste Forschung gebracht hat[2]. Die Entstehungsgeschichte antwortet nämlich auf die Frage nach dem praktischen Zweck der Kompendien, daß sie nach dem Willen Ludwigs IX. und des Dominikanerkonvents nichts weniger sein sollten als Programme der vom König ins Werk gesetzten politischen Reform. Die sich langsam durchsetzende Erkenntnis, daß der Kompilator Vinzenz mit seinen Nachfolgern zu dem gesammelten Traditionsmaterial dann und wann durchaus selbständig Stellung nimmt, läßt auch auf die Frage nach dem Wert seiner Leistungen als politischer Ethiker eine Antwort erhoffen, die günstiger für ihn ausfällt als bisher.

Was wir unter dem Namen „Pariser Fürstenspiegel-Kompendien" zusammenfassen, ist nach Form und Charakter keine Einheit. Zwar steht über allem Zweifel fest, daß Vinzenz' Schriften „De eruditione filiorum regalium" und „De morali principis institutione" Fragmente einer politischen Enzyklopädie sind, die in der pseudothomistischen Abhandlung „De eruditione principum" eine notdürftige Endredaktion findet. Aber die Arbeit wird in einem anderen Geiste zum Schluß geführt, als sie begonnen war, der „Pseudothomas" ist gegenüber den kühneren Fragmenten eine wenn auch unausgesprochene, so doch eindeutige „retractatio", und die Schwierigkeiten, welche sich der Verwirklichung der ersten Pläne entgegenstellen, erklären sich nicht zuletzt aus einem zeitsymptomatischen Konflikt innerhalb der „politischen Akademie" Ludwigs IX. selbst, wenn wir so sagen dürfen. Es handelt sich nicht um eine Entscheidung für oder wider den Aristotelismus, für oder wider eine bestimmte wissenschaftliche Richtung, sondern um die Stellungnahme der Dominikaner zum Wissenschaftsbegriff überhaupt.

Für den Bereich des Politischen biblisch nicht festgelegte Gesetze anzunehmen und zu suchen, davon und von jedem Wandel der Methode ist der Kreis um Vinzenz zunächst weit entfernt. Aber der aktivistische Reformeifer der jungen Bettelorden verwirft die Gleichgültigkeit gegenüber der Welt zugunsten einer Bewältigung der Welt. Ihr ethischer Rigorismus tritt mit einem Totalitätsanspruch nicht nur in den Räumen der Heilsgeschichte, sondern in allen Breiten der geschichtlichen Wirklichkeit auf. Stärker als zuvor gilt der Staat, eine Redewendung des deutschen Idealismus zu gebrauchen, als Material der Pflicht, und so fördert denn der Dominikanergeneral Humbert den Plan der von König Ludwig gewünschten politischen Summe, indem er nicht nur Vinzenz, sondern eine Reihe weiterer Helfer für die Arbeit freigibt. Mag man sich von der Realität grundsätzlich distanzieren, man beschäftigt sich mit ihr, ohne immer ihren Anregungen entgehen zu können. Dazu kommt ein anderes. Vielleicht verlieren die Postulate, die man mitbringt, nicht an Unbedingtheit, sobald sie an die staatliche Wirklichkeit herangetragen werden. Entscheidend ist, daß diese Postulate ihrer Herkunft nach unpolitisch sind, daß sie erst von heterogenen Normen her ausgedeutet sein wollen, um politisch anwendbar zu werden. Auf die hl. Schrift des N. T.s ließ sich in den voraufgehenden Jahrhunderten wohl eine religiöse Reichslehre gründen, aber niemals eine Staatstheorie, und erst recht nicht eine, welche der Zeit- und Artgebundenheit politischer Lebensformen und Einrichtungen Gerechtigkeit verschafft[1]. Selbst ein mittelbarer politischer Messianismus hätte keinen exegetischen Halt; er hätte sogar alle exegetischen Argumente gegen sich. Solange das Abendland den sozialen Konservativismus aufrecht erhielt, der die bestehende soziale Ordnung als gottgegeben hinnimmt oder mißbilligend duldet, konnte man nicht in den Konflikt geraten, dem sich die „Sozialrevolutionäre" des 13. Jahrhunderts gegenübersahen, wenn sie ihr religiöses Programm politisch zu gestalten versuchen: Sie haben den Plan einer Sozialreform zu entwerfen, ohne in ihrem Kanon mehr als allgemeine und allergröbste Richtlinien zu finden. So reiches Traditionsmaterial sie aufhäufen, ihre Arbeit ist ohne Tradition — so glauben die Dominikaner wenigstens; denn die Leistung des „Policraticus" ist für sie wenn auch nicht verloren, so doch immerhin nur durch die Vermittlerarbeit des Helinand von Froidmont gegenwärtig. „De ista materia nimirum pauca inveniuntur scripta", heißt es im Prolog zu „De morali principis institutione".

Man sammelt also Material bei den doctores ecclesiae, den Philosophen und den Dichtern. Ganz selbstverständlich soll der Autoritätenbeweis alle Vorschläge sichern. Darüber hinaus herrscht aber das Bemühen, eine Art Fachwissen zu gewinnen: Im „Speculum doctrinale" des Vinzenz ist die Politik eine Disziplin für sich unter den „artes practicae". Entgegen dem ursprünglichen Standpunkt und unvermerkt wird dem Politischen wenngleich keine Eigengesetzlichkeit, so ein Eigenbereich zugestanden; es wird zu einer Provinz, indem sich die evangelischen Normen auf besondere Art auswirken, und das umso mehr, als man sich in vielen Fragen auf antike Lehrmeinungen stützt. Im Munde des Vinzenz klingt das im Mittelalter häufig gebrauchte, durch Augustin belegte Wort, daß der Aufschwung Roms seiner sittlich hochwertigen Gesetzgebung zu verdanken sei, durchaus nicht, als ob er sich seine Bewunderung der Antike

[1] So z. B. Röder, Fsp. auf französ. Boden, S. 37 ff., der Vinzenz' „De morali principis institutione" wohl garnicht eingesehen hat, aber behauptet, daß sich der Inhalt der Schrift mit V.'Ausführungen im 7. Buch des „Speculum doctrinale" deckt. Ich lege im Folgenden die Ergebnisse der quellenkritischen Untersuchung zugrunde, die ich Fsp.-Verzeichnis 14—16 über die Zusammenhänge der Schriften des Vinzenz und des Pseudothomas anstelle.

[2] Besonders aufschlußreich in dieser Hinsicht ist die Untersuchung von L. Lieser, Vinzenz v. Beauvais als Kompilator und Philosoph. Eine Untersuchung seiner Seelenlehre im Speculum Maius = Forschungen zur Geschichte der Philosophie u. Pädagogik 3, 1, Leipzig 1928. L. hat den Wert der Autores-Stellen des „Speculum" als erster richtig erkannt.

[1] Vgl. Troeltsch, Soziallehren, S. 45ff., 69ff.; Dempf, Sacrum Imperium, S. 85f.

unwillig eingestände[1]. Die Profanisierung der Wissenschaft tritt in dem Augenblick ein, wo man sich mit dem Profanen ernstlicher auseinandersetzt — daran ändert der Radikalismus der religiösen Ideologie nichts, der der Welt Gesetze geben will, statt die ihrigen kennen zu lernen.

Die Reformarbeit des Vinzenz wird zur praktischen Arbeit am konkreten französischen Staat. Es ist bisher ganz übersehen worden, daß er sich in seinen Grenzen, aber doch in wesentlichen Punkten die Gedankengänge der Geschichtsschreiber Philipps II. August zu eigen macht und damit die national-französische Tradition aufgreift. Sowohl die Idee der fränkischen Freiheit wie der Anspruch des französischen Königs auf eine Sonderstellung als Defensor innerhalb der Kirche haben in ihm einen Anwalt, mag er gleich den französischen Vorrang mehr mit der „auctoritas ecclesiae", mit der Entscheidung der Päpste als der „principes huius terrae" legitimieren[2]. Daß der Kampf der Pariser Kompendienverfasser gegen die soziale Zerspaltung des feudalistischen Systems den nüchterneren, aber verwandten Bestrebungen König Ludwigs begegnet, das wird noch kurz zu zeigen sein. Halten wir im Augenblick nur fest: Die „politische Akademie" tritt nicht nur in den Bannkreis profaner literarischer Autoritäten, sondern mehr noch in den Dienst des auftraggebenden Königtums.

Der Abschluß der Staatsenzyklopädie nach der ersten großzügigen Konzeption blieb ihren Redaktoren aus „technischen Gründen", vor allem aber darum versagt, weil man sich nicht entschließen konnte, den Weg zu Ende zu gehen, auf den man wider Willen gedrängt worden war, weil die Furcht siegte, die „scientia" auf Kosten der „sapientia" zu bevorzugen. Mit einer Ängstlichkeit sondergleichen vermeidet der Pseudothomas, dem die gewaltsame Schlußfassung des Werkes übertragen wurde, die Berücksichtigung nicht-ethischer Fragen, prüft er das gesammelte Material auf seine Harmlosigkeit, geht er so weit, die Namen der heidnischen Autoren sogar in den Abschnitten auszumerzen, die Vinzenz redigiert hatte. Gerade die Teile der Enzyklopädie, die uns am meisten interessieren würden, etwa der Teil, der Verwaltungsfragen behandeln sollte, sind nie fertiggestellt worden. So fordert die zeitsymptomatische Bedeutung der Entstehungsgeschichte der Kompendien dazu auf, bei der näheren Betrachtung alle Fragen zurückzustellen vor den beiden Kernfragen: 1. Wie ist der Widerstreit von „sapientia" und „scientia" in den Traktaten veranschaulicht? 2. Wie begegnen und kontrastieren sich der „sozialrevolutionäre" Gedanke der Bettelmönche und der feudalistische Staat?

[1] Die mit Gewalt unterworfenen Völker erkannten die Herrschaft Roms nachträglich freiwillig an um der Gesetze willen, welche die Erkenntnisse der „Weisen" übersetzten. Vgl. De moral. princ. inst., Kap. 4.

[2] Über die fränkische Freiheit ebda Kap. 2 u. bes. 4, wo V. die unterworfenen Gallier den allzeit freien Franken gegenüberstellt; für die Defensorstellung des französischen Königs beruft sich V. auf die päpstlich anerkannte translatio regni auf Pippin; vgl. ebda Kap. 2.

1. *Sapientia und scientia.* „Sapientia" ist nach der mittelalterlichen, biblisch begründeten Auffassung die Tugend der ethischen Erkenntnis schlechthin. „Discretio inter bonum et malum"[1], Einsicht in den Ordo und erkenntnismäßige Fähigkeit zur tatkräftigen „ordinatio" machen ihr Wesen aus. „Si desit sapientia, procedit inde confusio et turbatio"[2]. Obwohl sie praktischen Intellekt einschließt, ist Weisheit nicht mit Klugheit zu verwechseln. Johann von Limoges setzt darum die „scientia litteralis" des Gelehrten und die „sapientia spiritualis" des Sehers und Philosophen einander schroff gegenüber: Das Secretum Secretorum der Welt, das göttliche Geheimnis ihres Aufbaues, das sich in göttlichen „Zeichen" offenbart, kann „den klügeren Kindern der Welt" verschlossen sein, so sehr sie sich um die Erkenntnis der Erscheinungsweltgesetze gemüht haben. Begrifflicher werden später in der Zeit des lateinischen Aristotelismus „sapientia" und „prudentia" dahin unterschieden, daß die „sapientia" eine „virtus intellectualis" sei, welche um die Wahrheit der ersten und höchsten Prinzipien in allem Sein ringe, während die Klugheit die Richtlinien des praktischen Handelns und die Mittel und Wege zur Erreichung der gesetzten Zwecke suche; zwischen Weisheit und Klugheit bestehe das gleiche Verhältnis wie zwischen Architekt und technischem Bauleiter[3].

Man spricht von einem „lumen sapientiae", um damit den Anteil zu kennzeichnen, den die göttliche Inspiration und das ursprünglich kosmische Naturrechtsgefühl der anima rationalis bei der Erkenntnis der Ordogesetze haben[4]. Gott wendet sich an das unzerstörbare Ordobewußtsein, wenn er sich in der hl. Schrift und dem betrachtenden Menschen offenbart. Ohne Schriftlesung und -auslegung einerseits und Betrachtung („consideratio") andererseits kann freilich niemand zur Wahrheit des Seinszusammenhanges gelangen. Was die Betrachtung betrifft, so ist sie für den Mikrokosmos, was das Licht für den Makrokosmos ist: „Deficiente illuminatione decor deest mundo vel non prodest, cum non delectet, eo quod non videatur, et est confusio et inordinatio et nulla securitas; sic in homine, si desit consideratio, deest decor honestatis, deest ordinatio; confusa est enim vita et in periculo, imago existens miseriae infernalis, ubi non est decor nec ordo, sed horror." Menschliche Kraft kann allein die ursprüngliche Ordnung der Dinge nicht wiederherstellen: „Sicut ad Deum pertinet creatio, ita recreatio"[5].

[1] Vgl. Pseudothomas, De erud. princ. I, 2 (ed. Parm. 16, S. 392 b).

[2] ebda S. 393a.

[3] Joh. v. Limoges, Morale Somnium Pharaonis, bes. ep. 2—4 u. 13. Über die Klugheitslehre des lat. Aristotelismus vgl. unsere Analyse des „Fürstenregiments" von Aegidius, ferner z. B. Engelbert v. Admont, Speculum virtutum XII, Kap. 1 ff. (ed. Pez S. 441 ff.), wo E. S. 443 den angeführten Vergleich braucht.

[4] „Lumen sapientiae": Pseudothomas a. a. O. u. passim. Vgl. ebda V, 10 (S. 433b.): „Cum sapientia donum Dei sit, non debet aliquis attentare violentia studii eam acquirere." Naturrechtliche Weisheit: Vinzenz, De mor. principis inst., Kap. 5; der Pseudothomas zitiert I, 3 (S. 394a) Augustin: „Notio veri et amor boni nobis naturaliter insita sunt."

[5] Pseudoth. III, 4 (S. 416b f.).

Eine reine Weisheitslehre umfaßt nach dem Gesagten: Schriftauslegung, Anleitung zur Betrachtung, Einführung in die Kosmologie, religiöse Amtsethik, Geschichtstheologie. Wenn die Schriftsteller des frühen und hohen Mittelalters sich auf eine so verstandene Weisheitslehre und damit auf das gregorianische Tugendsystem beschränken, welches die „iustitia" als den Willen zum Frieden der Urordnung und die „humilitas" als die demütige Einfügung ins Ganze zu Kardinaltugenden erhebt, so liegt in dieser Beschränkung ein Verzicht und ein Anspruch zugleich. Man verzichtet auf spezifisch politische Erneuerung und beansprucht doch, wie der Architekt den Plan skizziert zu haben, nach dem allein die Bauleute bauen dürfen. Alles Kontingente, d. h. hier, alles, was ohne Schaden des Ordo so und anders sein und gehandhabt werden kann, übergeht die Weisheitslehre bewußt, auf daß desto sicherer die absolute Ordnung Gottes erkannt und gelebt werden könne. „Sapientia" als die geistige Vertrautheit mit, mehr noch, als das geistige Leben in der Ordnung Gottes, auf der einen Seite — scientia als die Kenntnis der Gesetze und Vorgänge der kontingenten Welt auf der anderen Seite, diesen Gegensatz konstruiert nicht zuletzt die primitive Gleichsetzung des „Kontingenten" und der natürlichen „vita activa".

Betrachten wir die Ansätze des Vinzenz zur Begründung einer politischen Wissenschaft und die Reaktion, welche die Weisheitslehre des Pseudothomas bedeutet, nicht so antithetisch, wie die beiden Auffassungen damals verglichen wurden! Vinzenz ist durchaus kein ausgeprägter Vorkämpfer der kommenden Generation, und der Pseudothomas kennt das Ideal des „rex litteratus" neben dem des „rex sapiens", hat er doch in der Pädagogik seines Vorgängers, so sehr er die asketische Selbsterziehung in den Vordergrund schiebt, nicht alle Forderungen abgelehnt, die sie an die wissenschaftliche Ausbildung der Prinzen stellt[1]. Aber zweifellos geht Vinzenz über die herkömmliche Weisheitslehre schon in der ethischen Grundlegung der Politik hinaus, welche das erste Buch der Enzyklopädie ausmachen sollte. Er beruft sich auf Helinands: „Neminem oportet plura vel meliora scire quam principem" und umschreibt dann in diesem Sinne den Inhalt königlicher Weisheit nach den Pflichtgebieten: Selbst- und Volkserziehung, Leitung des Königsrates, Rechtsprechung, Gesetzgebung, Verwaltung und Beamteneinsetzung, wirtschaftliche Fürsorge, Kriegführung[2]. Wie er sich die theoretische Vorschulung für das königliche Amt denkt, hat er in „De eruditione filiorum regalium" gezeigt: Den Prinzen soll der gesamte scholastische Kurs nicht erspart bleiben[3].

[1] V, Kap. 2 ff. Auch der Pseudoth. braucht I, 2 das geflügelte Wort der Zeit: „Rex illiteratus quasi asinus cornutus" (cornutus wohl besser statt des üblichen „coronatus"). Das Mehr an „Asceticism" in der Pädagogik des 5. Buches des Pseudothomas (besonders Kap. 14 ff., S. 435b ff.) gegenüber Vinzenz hat schon A. Steiner hervorgehoben (Speculum 8, 1933, S. 51 ff.).

[2] De moral. princ. inst. Kap. 11.

[3] Vgl. bes. De erud. filior. reg. Kap. 11. Die 22 Kap. des Vinzenz, welche die wissenschaftl. Ausbildung der Prinzen betreffen, streicht der Pseudothomas auf 4—5 zusammen.

Selbst ein Vielwisser, verlangt er geradezu Vielwisserei, selbst ein „Disputator" von Rang, verlangt er Vollkommenheit in der Kunst der Disputatio auch von seinen fürstlichen Schülern. Alle Wissenschaft soll freilich auf die Theologie „tendieren", aber, wenn man es recht versteht, „convenit christiano omnia librorum genera legere"[1]. Unbekümmert läßt sich Vinzenz seine eigenen politisch-ethischen Ratschläge durch die Denker und Dichter der Antike befürworten, und man kann sich vorstellen, daß das Material, das für die verwaltungspolitischen Teile der politischen Summe unter seiner Aufsicht gesammelt wurde, noch viel weniger Patres-Auszüge aufwies. Wie anders der Pseudothomas! Im Anschluß an Bernhard von Clairvaux ist ihm der weise, der sich selbst und seine kosmische Stellung erkannt hat („sapiens qui sibi est"), und er gliedert darum sein Buch im Anschluß an den Papstspiegel seines Lieblingsautors, nach der allgemeinen Einleitung, in die Abschnitte: 1) „Quomodo habere se debeat princeps ad eum, qui est super eum, scilicet Deum vel eius ecclesiam"; 2) „Quomodo debeat se habere ad se ipsum"; 3) „Ad eos, qui iuxta sunt eum"; 4) „Ad eos. qui sunt ab ipso, scilicet ad filios et filias"; 5) „Ad eos, qui sunt sub ipso, scilicet ad subditos"; 6) „Ad eos, qui sunt contra ipsum, scilicet hostes". Gelingt es ihm, seinen Schüler zur rechten Betrachtung und zur Begeisterung für das göttliche Gesetz zu führen, glaubt er genug getan zu haben. Nichts kennzeichnet die Geltung des Ordogedankens in seinem Werk vielleicht so wie seine Stellungnahme zum Krieg, der ihm eine Störung des Ordo zu sein scheint. Kein Wort über Kriegführung und Kriegstechnik, sondern Mahnungen zu dem Frieden, den wiederherzustellen Christus in die Welt kam! Kurz, der Idealfürst ist weise, insofern von ihm ausgeht die „ordinatio in populo ad Deum"[2]. Auch Vinzenz hatte sich gegen die selbstzufriedene, „aufgeblähte" Wissenschaft gewandt. Aus einem anderen Geist sagt aber der Pseudothomas: „Qui de magnitudine scientiae inflatur et gloriatur, fatuissime agit. Daemon sciens interpretatur"[3]. Vollends die „fabulae poeticae" und „pigmenta luxuriosa" will er aus dem Unterricht gebannt wissen. Sittliche Ertüchtigung geht aller geistigen Schulung voran[4].

Der „Policraticus" des Johann von Salisbury hatte in methodischer und materialer Hinsicht die entscheidende Neuorientierung der politischen Ethik gebracht; allein diese Entscheidung mußte von den Wegsuchern der Mitte des 13. Jahrhunderts abermals erkämpft werden, da ihr religiöser Erneuerungsgedanke eher von der „pagana scientia" (Franciscus) weg als zu ihr hin führte. Besonnenheit darf darum die Verbreiterung und Profanisierung des Wissensstoffes, die Vinzenz einleitet, ohne daß er dem Profanen verfiele, nicht gering anschlagen; denn mag die Methode der Enzyklopädisten 10 Jahre später veraltet sein, die umwälzende neue

[1] „Disputatio": De eruditione fil. reg. Kap. 20—22, scientia und Theologie Kap. 15, Bücher: Kap. 16.

[2] I, 2: S. 393a.

[3] V, 9 (S. 432a). Ähnlich öfter.

[4] V, 10 (S. 434a).

Methode der lateinischen Aristotelisten nützt das erarbeitete Material. Durch Vinzenz wird die Politik wenngleich nicht zu einer Kunst, so doch zu einem Wissensgebiet.

2. *Kritik des Feudalismus.* Cicero, Seneca, die römischen Dichter, Augustin, Gregor, Pseudocyprian, kanonisches Recht, Bernhard von Clairvaux, die Viktoriner, die Geschichtsschreiber Philipps II. August, Helinand usw. — man könnte über der Buntheit ihres Materials wirklich einen Grundzug der politischen Summe der Jahrhundertmitte übersehen. „Propter simplices, pauperes et impotentes ordinavit Deus in ecclesia principes"[1] — das ist eine stereotype Auffassung schon in den karolingischen Fürstenspiegeln, und im ganzen frühen Mittelalter gilt das soziale Fürstenideal des „pater pauperum"[2]. Gleicherweise fehlt in kaum einer politisch-ethischen Schrift seit dem „Policraticus" die Satire auf das höfische Leben und Treiben. Was mit Gilbert von Tournai Vinzenz und der Pseudothomas für die kleinen Leute fordern, gegen die Höflinge sagen, geht aber über die Tradition hinaus, wird bestimmt durch die unverhüllt antifeudalistische Tendenz der neuen Religiosität. Das Armutsideal der Bettelorden ist nicht, wird jedoch sozialrevolutionär[3]. Es bewertet nicht nur Besitz und Eigentum neu, sondern kann ebensowenig die Staffelung der Gesellschaft schon darum als Gestalt eines moralischen Normensystems anerkennen, weil diese Staffelung auf der faktischen Ungleichheit des Besitzes und Eigentums basiert. Im Gegenteil wird der Einzelne vor die Frage gestellt, ob ihn seine faktische Bevorrechtigung nicht geradezu daran hindert, das evangelische Vollkommenheitsideal zu erfüllen, das die buchstäbliche Nachfolge verlangt und keine „Glosse" verträgt. Die tatsächliche Ordnung birgt nur insofern Ordnung Gottes, als sie der ethischen Leistung Wirkungskreise absteckt, und so ist denn jederlei Vorrang (praelatio) ausschließlich Vorrang der Pflicht und des Amtes. Jene ursprüngliche Gleichheit des Naturrechts nach Besitz und Macht besteht „konditionell" fort[4].

Man bekämpft zwei Gegner: die juristische Kirchenauffassung, in welcher über der Festlegung von Zuständigkeiten, Rechten und Privilegien der Sinn für den „ordo perfectionis" und die „fraternitas spiritualis" verloren gegangen ist, und das „asoziale" Denken der „nobiles", welche den Unterschied der Stände und Klassen nach Blut und Besitz heiligen und darüber die „fraternitas naturalis" vergessen[5]. In ihrem Rang und in ihrer Pfründe eine Last und Gefahr zu erblicken, fällt diesen Gegnern nicht ein. Nach ihnen soll die „nobilitas" als solche über die „ignobiles"

[1] Pseudoth. I, 15 (S. 405a.).
[2] Job 29, 15 im Pseudoth. a. a. O. Eine von Johann von Salisbury besonders ausführlich erklärte Stelle: Pol. V, 6 (1, S. 298ff.), vgl. Analyse. Über dies Ideal der karolingischen Fsp. vgl. bes. J. Buschmann, Das Herrscheramt nach der Lehre der mittelalterlichen Fsp., Diss. Frankfurt 1918.
[3] Vgl. Dempf, Sacrum Imperium, S. 288 u. 295 f.
[4] Vinzenz, De moral. princ. inst. Kap. III: „Quare praest homo homini", wo er sich literarisch im wesentlichen auf Gregor stützt; Pseudothomas I, 1 (390b ff.).
[5] Über die „fraternitas naturalis et spiritualis" Pseudoth. II, 12 (S. 412 f.) und oft.

erheben, besser als sie machen und Bevorrechtigung rechtfertigen, als ob Gott zweierlei Art Menschen geschaffen hätte, einen Adam aus Silber und einen aus Erde, als ob keine Entartung möglich wäre und nicht derselbe Baum schöne und wurmstichige Äpfel trüge. Demgegenüber ist zu sagen, daß der vielberufene Adel der Abstammung oft nur ein Adel des Vermögens ist, das nicht rechtmäßig erworben zu sein braucht. „Quis est eques aut servus aut libertinus? Nomina ex ambitione vel iniuria nata"[1]. Wahrer Adel liegt in der Vollkommenheit des natürlichen und übernatürlichen sittlichen Lebens, in der Erfüllung des evangelischen Liebesgebotes. „Ihr, die ihr nicht ablaßt, die Armen auszuplündern", kann man mit Alanus ausrufen, „ihr seid die wahrhaft Unadligen (rusticissimi)"[2].

Beklagenswerterweise haben die Fürsten der Zeit ihren gemessenen Anteil an der furchtbaren Lage der unteren Schichten, besonders der Bauern. Sie haben kein Auge und Ohr für die Verelendung, weil sie unter dem politischen Druck und unter dem demoralisierenden Einfluß der höfischen Gesellschaftskaste stehen[3]. Handeln sie nicht, mit Geringschätzung auf die Menge hinabschauend, als ob „das Haupt des Körpers nicht bedürfte" und sie das Volk nur der Steuern wegen nicht entbehren könnten? Man hört Barone und Fürsten sagen: Ja, wenn es nicht meine Untertanen wären, dann täte ich wohl Unrecht; aber da es meine Untertanen sind...[4] Statt das Volk vor Ausbeutung in Schutz zu nehmen, fördern die Fürsten also die Ausbeutung, weil sie ihre Interessen mit denen der großen Herren gleichsetzen. Es wird eine Rechtsprechung und ein Gerichtsverfahren geduldet, in denen Verurteilung und Freispruch nur vom klimpernden Geld abhängig sind. Die Beamten unterhalten Kreaturen, welche gewerbsmäßig Handsalben erpressen, ja sie erfinden Anklagen, um zu erpressen[5]. Das ist die Moral der Höflinge! Ein wahres Ausbeutungssystem herrscht. Unter den nichtigsten Vorwänden wird dem Armen das Brot genommen, mag die Bibel dies Verbrechen auch als Mord brandmarken. Der Bauer geht der kleinen Errungenschaften verlustig, an denen sein Herz hängt um der Arbeit willen, die er an sie gesetzt hat, und die letzte Kuh, die er selbst auf dem Totenbette nicht hergeben würde, um einen Arzt bezahlen zu können, wird ihm aus dem Stalle geholt. Er verpfändet seine Korn- und Weinernte und muß sich gleichwohl oft noch nehmen lassen, was schon nicht mehr ihm, sondern den Wucherern gehört[6].

„Gravamen minorum propter maiores" — mit diesem treffenden Ausdruck hat der Pseudothomas das System gekennzeichnet, das Gilbert und die Kompendienverfasser bekämpfen. Er meint damit die feudalistische

[1] ebda I, 4, S. 395a f.
[2] I, 5; S. 395b f.
[3] Vgl. besonders Vinzenz, De moral. princ. inst. Kap. 18—27.
[4] Pseudoth. I, 6 (S. 397a) und VI, 3 (S. 468a).
[5] ebda IV, 3 u. 4 (S. 424).
[6] ebda IV, 5 ff. (S. 425) u. VI, 2 (S. 467).

Politik der Könige, welche sich „die Gunst der Mächtigen durch die Unterdrückung der Machtlosen verschaffen", und nennt diese Politik teuflisch[1]. Wenn die Männer Ludwigs IX. sich von einer Zentralisierung der Macht, besonders von einer zentralistischen Verwaltung viel versprechen, so darum, um das „Zwischenregiment" der großen und kleinen Herren auszuschalten. Sie drängen auf Unmittelbarkeit der Herrschaft, wollen von Stufengraden der „fidelitas" nichts wissen, halten vielmehr den Fürsten jedem kleinsten Untertan gegenüber ebenso zur Treue verpflichtet wie gegenüber dem größten Vasallen, erklären das „gravamen minorum" für Verrat und Treubruch und geben immer wieder ihrer Überzeugung Ausdruck, daß der „consensus totius populi" Herrschaft mitlegitimieren muß und Herrschaft vom Volke kommt[2]. Vier Arten rechtmäßiger Herrschaftssetzung beschreibt Vinzenz: 1) göttliche Anordnung, 2) Zustimmung oder Wahl des Volkes, 3) Approbation der Kirche, 4) Gewohnheitsrecht, das der „gute Glaube" langer Generationen als Recht gebilligt hat, und so scheint ihm auch die Herrschaft der Kapetinger durch kirchliche Approbation und Gewohnheitsrecht sanktioniert. Nach seiner Auffassung lag die Teilung des karolingischen Reiches im Plane der göttlichen Vorsehung, die den Franken eine besondere Aufgabe zugewiesen und den Kapetingern um dieser Aufgabe willen eine reiche Geschlechterfolge verheißen hat[3]. Er läßt aber im Anschluß an die gregorianische Lehre von der Entstehung des Staates keinen Zweifel darüber, daß die staatliche Zwangsgewalt im Zeitalter des relativen Naturrechts nur den Zweck hat, dasselbe Ziel zu erreichen, das der Gerechtigkeitssinn der Gemeinschaftsmitglieder „in statu naturae bene institutae" ungezwungen erreicht hätte: Gemeinnutz. Vor dem ethischen Sollen sind auch noch jetzt alle Güter gemein[4]. Über die kirchliche Approbation und das Gewohnheitsrecht hinaus muß also der französische König den consensus populi finden, und den sichert ihm nur eine Verwaltung des Herrscheramtes im Sinne des evangelischen Liebesgebotes.

Neben das biblische Gebot der Nächstenliebe tritt das der Gottesliebe, neben die Forderung des consensus populi der theokratische Amtsgedanke[5], neben das Fürstenideal des „pater pauperum" das des „rex imago Dei". „Attendere debet princeps pauperem membrum esse cum ipso illius cor-

[1] IV, 9 (S. 427).

[2] Vgl. unsere Analyse des Gilbertschen Fsp.s; Pseudoth. VI, 3 f. (S. 467 f.); VI, 7 (S. 469); I, 6 (S. 397: „A subditis habet potestatem"); Vinzenz, De moral. princ. inst., Kap. 4, wo es heißt: „In omnibus plurimum valet ecclesiae auctoritas et consensus populi."

[3] De moral. princ. inst. Kap. 4.

[4] ebda Kap. 3. Patristisch; vgl. O. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, Paderborn 1914, bes. S. 100 ff., S. 125 ff.

[5] Der Amtsgedanke ist besonders stark herausgehoben Pseudoth. II, 2 (S. 407a): „Fide agnoscitur, quod nec in rebus quae reputantur nostrae, habeamus dominium, sed ministerium. Unde multum cavendum est principi, ne a ministerio transire velit ad dominium."

poris cuius Christus caput est"[1]. Die Hierarchie ist die reale Ordnung schlechthin, da in ihr weder nach Armut noch Reichtum, weder nach dem Amt noch der Macht, weder nach Klerikern noch nach Laien, sondern nach dem einzig normativen Ordnungsprinzip, nach dem Grade der Vollkommenheit und Anähnelung an den „summus hierarcha" Gott gewertet wird. Ob er als sein Stellvertreter den dreieinigen Gott durch ein Mehr an Gewalt, Weisheit und Güte in der Welt abbildet, dadurch wird das existentielle Recht des Fürsten bestimmt[2]. Was nicht nach dem Gleichnis Gottes lebt, lebt in einer Welt des bloßen Scheines.

Für den Enzyklopädisten Vinzenz klingt es wie eine Ungereimtheit, und doch ist es so: Die politische Heilslehre der Pariser Kompendienverfasser relativisiert noch einmal alle außerreligiöse Ordnung. Sie geht aber über die Tradition wesentlich hinaus: nicht nur, daß ihre Unduldsamkeit Reform der sozialen Zustände verlangt, sie mißt auch dem bloß Institutionellen innerhalb der Kirche geringeren Wert bei. Hugos von St. Viktor Kirchenbegriff wird aufgenommen[3]. So sehr sie vor den Übergriffen der Fürsten gegenüber kirchlichen Personen und Sachen warnen, unsere Autoren kennen kein Problem: regnum und sacerdotium[4]. Auf der Ebene ihres hierarchischen Gedankens versinkt alles Juristische vor der Kraft der „fraternitas spiritualis".

Man muß die Geschichte Ludwigs des Heiligen von Joinville, seine „Enseignemens" und „Etablissements" lesen, um zu sehen, daß der König im Geiste derer regierte, die er beauftragte, eine politische Summe zu schreiben. Ludwig sagte einmal zu seinem Thronfolger: „Mein lieber Sohn, sorge, daß dich das Volk deines Reiches liebt, denn wahrhaftig, ich wollte lieber, von Schottland käme ein Schotte und regierte das Volk des Reiches gut und loyal, als daß du es schlecht führtest"[5].

VI. Der Fürstenspiegel des Aquinaten (rund 1265)

Unsere neue Untersuchung des oft untersuchten thomistischen Fürstenspiegels ist dadurch gerechtfertigt, daß sie ihr Vergleichsmaterial aus der Geschichte der literarischen Gattung nimmt. Welche alten, welche neuen

[1] Pseudoth. I, 15 (S. 405b). Bei Vinzenz tritt die politische Organologie ebenso vor dem Gedanken des „corpus Christi mysticum" zurück, s. z. B. De moral. princ. inst. I, 1. Vgl. aber Stellen des Pseudothomas wie I, 6 (S. 397a).

[2] Vgl. zum trinitarischen Exemplarismus der Stellen: Vinzenz, De moral. princ. inst. Kap. 10 ff. und Pseudoth. I, 1 ff. oben S. 32 ff. Immer wieder sagt der Pseudoth.: „Rex vicem Dei tenet, ergo debet Deum imitari" etc. oder ähnlich; vgl. z. B. I, 15 (S. 405a); II, 6 (S. 408b.); bes. VI, 7 (S. 469).

[3] Ausdrücklich und wörtlich bei Vinzenz, De morali princ. inst. Kap. I: Kleriker und Laien sind nur „duo latera corporis" usw.

[4] Vgl. z. B. über die „concordia" zwischen sacerdotium (oculus) und regnum (manus): Pseudoth. II, 12 (S. 414a). Eine der wenigen Stellen zum Thema! Vinzenz widmet ihm nicht ein einziges Kapitel!

[5] Joinville, Histoire de St. Louis, éd. N. de Wailly, 2. éd. Paris 1874, § 21, S. 11 ff.

politisch-ethischen Gedanken gibt Thomas dem König von Cypern in seine „Kreuzfahrerkolonie", auf seine abendländische Vorpostenstellung mit?[1]

1. *Die Theorie der politischen Erkenntnis nach dem „Fürstenregiment"*

Das „Fürstenregiment" wird gleich durch eine methodische Bemerkung eingeleitet. Bevor das Thema angegriffen werden kann, braucht es einer begrifflichen Erklärung des Wortes „rex". In der mittelalterlichen Literatur zuvor hatte man, wenn man daran ging, „rex" zu definieren, das im Anschluß an Isidor von Sevilla getan, um auf etymologischem Wege die Aufgabe des Königs festzulegen. Die politischen Schriftsteller wie Girald von Wales[2] suchten den ethischen Sinngehalt der „Namen" der Würdenträger zu erweisen. Natürlich verwertet auch Thomas bei seiner das erste Kapitel füllenden Begriffsdeutung die Etymologie. Seine wissenschaftliche Politik beschäftigt sich aber mit dem Staat als einer menschlichen Lebensform wie die Naturwissenschaften mit einer Naturerscheinung, und deshalb beginnt unser Buch mit der empiristischen Beschreibung der Institution des Königtums statt mit der ethischen Kennzeichnung des königlichen „officium".

Jedes Zielgerichtete, soweit es mehrere Ziele verfolgen kann, bedarf eines zielstrebigen Lenkers, sagt Thomas[3]. Auf den Menschen angewandt, lautet dieser Satz: Der Mensch als „agens per intellectum" und damit als zielgerichtetes Wesen braucht bei der Verschiedenheit seiner Bestrebungen eines zielbewußten Lenkers, und er hat ihn auch in seiner Vernunft. Jeder von uns wäre sich in der Tat kraft seines von Gott eingegossenen Vernunftlichtes König „sub summo rege", wenn nun nicht der menschlichen Wesensform, der anima rationalis, die soziale Entelechie eignete, die sich mit der unerbittlichen Notwendigkeit eines Naturgesetzes auswirkt. Als „animal sociale et politicum" vermag sich der Mensch allein weder den nötigen Lebensunterhalt zu verschaffen noch im Fall der Gefahr sein Leben hinreichend zu schützen. Mehr noch: er hat von Natur aus nur eine grobe Allgemeinkenntnis von den Lebensnotwendigkeiten, und erst mit Hilfe der Vernunft ist es ihm möglich, von den allgemeinen Prinzipien aus zur Erkenntnis des im Augenblick Notwendigen vorzustoßen[4]. Wie soll auch das bei der Fülle der auftauchenden Probleme geschehen, wenn nicht einer dem anderen hilft, wenn die so verschieden Veranlagten sich nicht mit verschiedenen Fragen auseinandersetzen und so das jeweils Tunliche für alle finden? Die bloße Existenz der Sprache als eines spezifisch Menschlichen weist uns auf die Gemeinschaft hin[5].

[1] Vgl. zu Thomas v. A. das Fsp.-Verz. Nr. 19—20.
[2] Vgl. Girald v. Wales, Analyse, Abschnitt: Reste der kosmologischen politischen Heilslehre, S. 148 ff.
[3] I, 1 (ed. Parm. 16, S. 225 a f.)
[4] I, 1 (S. 225b): „Homo autem horum quae sunt vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem volente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum quae necessaria sunt humanae vitae pervenire."
[5] z. T. aristotelische Argumente, vgl. 1 Pol. 1, 9 ff.

Der Gedankenzusammenhang verdeutlicht uns den Sinn der thomistischen These, daß zwar allgemeine Grundsätze auf das soziale und politische Gebiet angewandt werden müssen, die Fragen aber, welche uns hunderterlei Fälle der Praxis aufgeben, von einem Einzelnen durchaus nicht bewältigt werden können. Hier sind nicht allein aus der Einsicht in die Wandelbarkeit der politischen Dinge Aufgabenverteilung und Meinungsaustausch gefordert. Beide, Aufgabenverteilung und Meinungsaustausch, sind vielmehr zwangsläufig, wenn wir auch nur unsere Lebensbedürfnisse befriedigen wollen. Wir müssen uns gegenseitig unterrichten, weil uns die Natur einen Instinkt, der untrüglich das Verderbliche meidet, das Förderliche aufsucht, vorenthielt und weil uns vielmehr Gott eine Vernunft gab, deren apriorische Prinzipien erst durch die mannigfaltige Erfahrung vieler Geister in der Wirklichkeit anwendbar werden. Die Verschiedenheit unserer Anlagen und Neigungen, kraft deren wir, ein jeder in seinem Bezirk, das jeweils Tunliche für alle anderen auffinden, ist eine Voraussetzung der Existenz der Gesamtheit.

Aus den Richtlinien, die wir gerade nachgezeichnet haben, ersieht man zunächst, welch eine entscheidende Bedeutung Erfahrungen jeder Art, die eigenen Erlebnisse sowohl wie die Mitteilungen Anderer und das historische Studium in dem politischen Gedankensystem des Thomas haben werden. Wo in der vorthomistischen Fürstenspiegel-Literatur die Geschichte als Lehrmeisterin angezogen wird, geschieht das im allgemeinen — nur die Podestà-Spiegel und der norwegische Königsspiegel sind in etwa auszunehmen — mit jener eigentümlichen ethischen Typik, die so trefflich durch die Kapitel „de exitu tyrannorum" gekennzeichnet ist[1]. Die Geschichte ist danach selbst ein Speculum, in dem man die Ideale oder die abschreckenden Zerrbilder des Ideals erblickt. Was selbst den „naturalistischer" denkenden Johann von Salisbury am Geschichtsverlauf in erster Linie interessiert, das ist die Art und die Musterhaftigkeit der Gestaltung übergeschichtlicher Ideen in der geschichtlichen Wirklichkeit, mittelalterlich gesprochen, die „similitudo invisibilium in visibilibus" und der „hierarchische" Prozeß. Der Aquinate hat freilich mit dem Gedanken der göttlichen Vorsehung und mit der Lehre von dem Kausalzusammenhang zwischen dem äußeren Geschehen und der ethischen Haltung der Handelnden wesentliche Grundzüge der alten Geschichtslehre übernommen. Eine Geschichtstypologie ist bei ihm jedoch durch seine psychologische Motivik geschichtlicher Ereignisse unterbunden. Diese Motivik will zwar durchaus das Beispielhafte eines geschichtlichen Vorganges und einer geschichtlichen Persönlichkeit herausstellen, aber sie beobachtet dabei stärker als je, um mit Hegel zu reden, den Einfluß „der partikularen Bestimmtheit der Charaktere" auf einen Prozeß. Psychologisch erklärt sich Thomas z. B. den Aufschwung Roms nach

[1] Vgl. die Analyse des „Policraticus", Girald v. Wales, usw. Zu der Monographie des Johann v. Salisbury „De exitu tyrannorum" vgl. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis, Leipzig 1862, S. 282.

dem Ende der Königsherrschaft. Die Untertanen eines Königs, so sagt er, kümmern sich lässiger um das Allgemeinwohl, weil ihr Beitrag zum Allgemeinwohl nach ihrer Auffassung nicht ihnen zugute kommt, sondern nur dem König, den sie die gemeinsamen Güter kraft seiner Gewalt nutznießen sehen. Wenn die Staatsbürger aber die Vorstellung haben, daß ihre sozialen Leistungen ihnen selbst frommen, nehmen sie gern die schwersten Lasten auf sich, in der Illusion, daß sie allein ihr eigenes Interesse verfolgen. Diese Illusion führt, wie die Geschichte der römischen Republik und Vorkommnisse in italienischen Stadtstaaten verschiedenster Verfassung beweisen, zu außerordentlichen praktischen Erfolgen, sodaß man versucht sein könnte, deshalb die Monarchie abzulehnen[1].

Auch die Erfahrungen der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart sind in der politischen Lehre des Aquinaten anders und in einem anderen Maße verwertet als in den politischen Schriften seiner Vorgänger. Das hier im Einzelnen auszuführen, hieße die trefflichen Untersuchungen Zeillers wiederholen, der vor allem die Lehre vom „regimen mixtum" als der bestdenkbaren Verfasssung (eine Vereinigung von Königtum, Aristokratie und „Politia") in ihrer zeitgemäßen Bedingtheit herausgearbeitet hat[2]. Wesentlich ist, daß Thomas zwar wichtige Stücke des Feudalismus, etwa seinen hierarchischen Staatsaufbau und seine ethisch-rechtliche Grundlegung des Staates in der gegenseitigen eidlichen Verpflichtung der „Teilhaber des Herrschaftspaktes"[3] durchaus anerkennt — daß er aber auch die Notwendigkeit der Zentralisierung aller Kräfte im Einheitsstaat stark betont. Gerade der Einheitsgedanke läßt ihn ja, wie wir später feststellen werden, in unserer Schrift das „konstitutionelle" Königtum als *praktisch* beste Verfassung vorziehen. Thomas empfindet den großen Wandel seines Jahrhunderts wohl. Die höfische Bildungslehre jedenfalls, die Girald von Wales eine wirklich politische Konzeption erschwert hatte, oder auch eine Polemik gegen die Auswüchse des höfischen Lebens im Stile der Johann von Salisbury, Gilbert von Tournai und Vinzenz von Beauvais sucht man bei ihm vergeblich. Dagegen richten sich seine soziologischen Auffassungen gern nach dem italienischen Kommunalwesen der Zeit. Das zweite Buch des Fürstenspiegels, das man dem Inhalt nach ganz auf seine Rechnung wird schreiben dürfen, bringt Erörterungen, wie sie vorher nur die Podestàspiegel geboten hatten: über Staatshaushalt, Straßenbau, Lebensmittelversorgung usw. Alle möglichen Gesichtspunkte: ökonomische, ästhetische, religiöse, hygienische — werden dabei geltend gemacht.

[1] I, 4 (228a f.): „Plerumque ... contingit, ut homines sub rege viventes, segnius ad bonum commune nitantur, utpote aestimantes id quod ad commune bonum impendunt, non sibi ipsis conferre, sed alteri, sub cuius potestate vident esse bona communia. Cum vero bonum commune non vident esse in potestate unius, non attendunt ad bonum commune quasi ad id, quod est alterius, sed quilibet attendit ad illud quasi suum" etc.

[2] Zeiller, S. 33 ff., bes. Kap. III, S. 90 ff.: „Parallelisme des faits et de la théorie de saint Thomas sur le gouvernement mixte."

[3] Vgl. Zeiller, S. 91 ff., 115 ff. Thomas begründet das Absetzungsrecht des Volkes im Falle einer Tyrannenherrschaft so: „Nec putanda est talis multitudo *infideliter* agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subiecerat; quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur." (I, 6; S. 230a). — Man übersehe nicht, daß der „Vertrag" nach Thomas durch die Verletzung der weniger persönlich als sachlich bestimmten fidelitas von seiten eines Partners nichtig wird. Die fidelitas schließt für den Fürsten sein gesamtes officium ein. Es schwebt Thomas also eine Art „Amtstreue" vor.

An dieser Stelle will die zweite Konsequenz des erkenntnistheoretischen Satzes, daß wir von den allgemeinen Prinzipien zu politischen Einzelerkenntnissen nur mit Hilfe der Mitmenschen gelangen können, näher betrachtet werden. Der gleiche Satz verhütet nämlich auch einen schrankenlosen Empirismus. Gewiß, Ärzte, Ökonomen usw., die Stände also sollen in sozialen und politischen Fragen gehört werden. Aber alle Schlüsse, die man von den verschiedenen Lebens- und Geistesgebieten her für das spezifisch Politische zieht, sind Analogieschlüsse. Um sie politisch zu gestalten, braucht es leitender Ideen. Unserer Vernunft, lehrt Thomas, wohnen bestimmte Grundsätze der Erkenntnis und als solche Grundsätze Wertnormen des Handelns von Anfang an inne. Ein absoluter Maßstab des Denkens und Wollens ist damit umso mehr gegeben, weil dieses Naturrecht der Vernunft uns von Gott eingegossen und ein Widerschein der schlechthin gültigen lex aeterna ist[1]. Während wir im einzelnen praktischen Fall oft keine Gesetze aufstellen können (der Aquinate kommt ja z. B. in der Frage nach der besten Staatsverfassung zu keinem schlechthinnigen Ergebnis), sind uns Prinzipien wie die soziale Entelechie des Menschen evident. Wir finden das Naturrecht jedoch mittels der Vernunft auch außer uns. Die Dinge unterliegen einem naturgesetzlichen Zwang, wenn sie ihre Wesensform erfüllen; wie kann deshalb der freie und wesentlich vernünftige Mensch eine bessere Lehrmeisterin der Gesetze finden als die Natur und wie kann er das seinsmäßig Notwendige anders erfassen und erfüllen als im Einklang mit ihr? Jede „Kunst", auch die „Kunst" der Politik ist umso vollkommener, je vollkommener sie die Natur nachzubilden versteht[2].

2. *Die „ratio regiminis" und die „ratio regentis" nach der teleologischen Methode.* In unserer kurzen Betrachtung der Erkenntnisformen und -mittel der Politik des „Fürstenregiments" haben wir gefunden, daß die individuelle Verschiedenheit der Menschen zwar eine praktische Voraussetzung der Existenz der Gesamtheit ist, daß aber nach metaphysischer Betrachtung erst unser aller soziale Entelechie Gemeinschaft und Staatsgemein-

[1] Vgl. I, 1 (S. 225a f.): „Si homini conveniret singulariter vivere ..., ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi in suis actibus se ipsum dirigeret." Vgl. zur Naturrechtslehre des Thomas Schilling, bes. S. 32 ff., und O. Dittrich, Systeme der Moral 3 (Leipzig 1926), S. 116 ff.

[2] I, 2 (S. 227a): „Ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur *similitudinem* eius quod est in natura."

schaft gründet. In engem Zusammenhang mit dieser doppelten Feststellung wurde deutlich, daß die Politik als Erfahrungswissenschaft nur beschränkt gültige Wahrscheinlichkeitsberechnungen anstellen und dabei wiederum nur von wenigen undiskutierbaren Axiomen ausgehen kann. Die politische Methode, nach der wir uns jetzt fragen[1], wird demnach sowohl auf die Kontingenz der Materie wie auf die wenigen normativen Leitsätze ihrer Wissenschaft Rücksicht nehmen müssen. Es wird sich um eine genetische und ontologische Methode, ja, wir können nach dem Vorausgegangenen schon sagen, um eine ausgesprochen teleologische Methode handeln, weil das Sein im Werden zweckhaft inexistent ist. Anders als seine Vorgänger unterscheidet Thomas klar Zweck und Sinn (ratio) des Königtums als Einrichtung (*a*) auf der einen und die subjektiven Ziele und sittlichen Beweggründe des Königs als Persönlichkeit (*b*) auf der anderen Seite. Er sucht damit dem überpersönlichen Wesen des Staates ebenso gerecht zu werden wie der Eigenart des Einzelmenschen.

a) Wie läßt sich zunächst die politisch reale Institution des Königtums in ihrer logischen Genesis begreifen? Auch von der menschlichen Gemeinschaft muß das Gesetz gelten, daß jedes Zielstrebige einen Lenker zum Ziel benötigt[2]. Einer muß für das „bonum multidudinis" sorgen, weil sonst alle nur für sich sorgen würden. Die Glieder der Gemeinschaft unterscheiden sich voneinander nach ihrem immer anders gearteten Eigenzweck, den sie unter Leitung ihrer Vernunft zu erfüllen trachten. Das Gemeinwohl jedoch umfaßt zwar die Gesamtheit der Eigenzwecke, ist aber nicht mit der Summe der Eigenzwecke identisch. Darum bedarf die auf das Allgemeinwohl als auf ihren Eigenzweck gerichtete Gesellschaft ebenso einer besonderen, regulierenden Gewalt wie der Einzelmensch, der animalische Körper und die gesamte körperhafte Welt draußen. Es wäre widervernünftig, dieses Gesetz der außerstaatlichen Wirklichkeit, dieses sowohl biologische wie mechanische wie astronomische Gesetz als für das menschliche Gemeinschaftsleben unverbindlich anzusehen[3]. Das Urteil über eine Regierung wird sich danach richten, wieweit sie den den Staat konstituierenden Bürgern als wesentlich freien Menschen entspricht[4]; gleichgültig, ob sie von einem Einzelnen, von mehreren oder einer ganzen Menge getragen wird. Da schließlich der Zweck, um dessentwillen sich die Menschen zusammenschließen, zunächst einmal in der Befriedigung der Lebensbedürfnisse liegt, so ist nicht die kleine ökonomische Einheit der Familie, sondern erst die Stadt und ein ganzes Territorium eine vollkommene, d. h. zweckerfüllende

[1] Vgl. zur Methode der wissenschaftlichen Politik des Thomas Linhardt, Sozialprinzipien, S. 30 ff.
[2] I, 1 (S. 225b f.)
[3] I, 1 (S. 226a): „In universitate enim corporum per primum corpus, scilicet celeste, alia corpora ordine quodam divinae providentiae reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus" etc.
[4] Ibid.: „Alius est finis conveniens multitudini liberorum et servorum. Nam liber est qui sui causa est; servus autem est, qui id quod est, alterius est .... Erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis."

Gemeinschaft, weil erst diese beiden Einheiten selbsterhaltungskräftig sind. „Rex ist", lautet die Definition des Thomas, „wer das Volk einer civitas oder eines Territoriums des Gemeinwohls wegen lenkt"[1].

Die Frage der besten Verfassung[2] will ebenfalls unter dem Gesichtspunkt des Staatszwecks untersucht werden. 1. Das Wohl der Gemeinschaft (der „multitudo consociata") ist darin zu suchen, daß ihre Einheit und ihr Friede gewahrt bleibt; ohne Einheit schwindet nämlich jede Hoffnung, den Zielen des Zusammenschlusses näher zu kommen. Über die Aufgabe der Staatsregierung, „die geistige Einheit durch das Band des Friedens zu bewahren"[3], scheint eine Diskussion nicht vonnöten; ein Arzt wird nicht überlegen, ob er den ihm anvertrauten Kranken heilen soll. Wenn man aber die nutzbringendsten, d. h. die am ehesten zum Ziele führenden Mittel erwägt, die zur Einheit des Staates gereichen, so wird man sich darüber klar sein, daß ein in sich Eines eine Einheit am besten verursachen kann. 2. Damit mehrere das Wohl des Volkes wahren können, müssen sie zusammenstimmen. Ein Schiff kann nur dann nach einer bestimmten Richtung in Bewegung gesetzt werden, wenn sich seine Insassen darauf geeinigt haben. Einigung aber bedeutet nichts anderes als Angleichung an eins oder einen. 3. In der Natur, die überall das Beste und Zweckmäßige wirkt, findet sich die logische Beweisführung bestätigt[4]. Die Tätigkeit des Herzens setzt alle Körperglieder in Bewegung, die Vernunft leitet die Seelenkräfte, im Bienenstock herrscht eine Königin, und Gott der Eine regiert das Universum. 4. Das prophetische Wort des Jeremias, daß viele Hirten zerstreuen statt sammeln, scheint sich in der politischen Wirklichkeit zu bewahrheiten. Gerade die nichtmonarchischen „Territorien" — man betrachte die italienischen Republiken — fallen dem Bürgerkrieg und dem inneren Hader am ehesten zum Opfer[5].

Die Monarchie ist den beiden anderen gerechten Verfassungen, der Aristokratie und der Politia, in denen eine Auslese der Tüchtigsten bzw. eine ganze Volksmehrheit des Gemeinwohls wegen regieren, vorzuziehen. Über die Geltungskraft dieses durch Naturerkenntnis und Erfahrung gutgeheißenen vorläufigen Ergebnisses kann erst etwas Sicheres ausgesagt werden, wenn die geführte teleologische Deduktion allseitig unangreifbar bleibt. Der Entwicklungsprozeß unserer sozialen Entelechie wird nun aber nicht nur durch das Telos selbst, sondern auch durch zwei geschichtliche und variable Faktoren bestimmt. Hier erheben sich

[1] I, 1 (S. 226b) ex. Ich bemerke, daß „provincia" bei Thomas am besten durch „Territorium" wiedergegeben werden kann.
[2] Vgl. die ausführliche Analyse der Lehren des Thomas über die beste Staatsverfassung bei H. A. Montagne, La pensée de S. Thomas sur les formes de gouvernement, in der Revue Thomiste. Wir behandeln hier naturgemäß nur die diesbezüglichen Darlegungen des „Fürstenregiments" in I, 2 ff.
[3] Eph. 4, 3 in I, 2 (S. 226b).
[4] Die Argumentation aus dem Naturgesetz, wie wir sie beschrieben, findet sich natürlich auch bei Aristoteles. Vgl. etwa I Pol. 1, 10.
[5] Soweit I, 2.

Bedenken. 1. Eine Regierung, gleichgültig, welcher Art sie ist, soll zu Einheit, Autarkie und Gemeinnutz führen. Sie soll die Lenkkraft des Staates und die Wirkursache seines Zweckes sein. Ob das allen gemeinsame Ziel erreicht wird, hängt wesentlich von der Beschaffenheit dieser Lenkkraft und Wirkursache ab. Das Gesetz, daß ein in sich Geschlossenes und Einheitliches weiter und stärker wirkt als ein Zwiespältiges, trifft notwendig auch dann zu, wenn ein tyrannischer Alleinherrscher die Macht nur zu seinem Vorteil ausnutzt. Korrumpierte Aristokratien (Oligarchien) oder Politien (Demokratien) können darum niemals so verhängnisvolle Folgen aufweisen wie die Tyrannis. Auch wird in ihnen immerhin der Wohlstand einer Gruppe oder einer Mehrheit und nicht nur der eines einzigen Menschen erzielt. Sie sind umso höher zu werten, je näher sie quantitativ dem Allgemeinwohl kommen. Da Ursache und Wirkung in Grad und Maß miteinander übereinstimmen, wird hingegen die Tyrannis den Bürgern nicht nur wirtschaftliche und soziale Nachteile bringen, sondern vor allem demoralisierend auf sie wirken. An Stelle von Eintracht und Großherzigkeit machen sich wechselseitiges Mißtrauen und unmännliche knechtische Gesinnung im Lande breit[1]. — Wie der Staatszweck erreicht wird, hängt ferner 2. von der Beschaffenheit der Regierten, der „Zweckträger" ab. Jedes Urteil über eine Regierung, sagten wir, wird sich danach richten, wieweit sie den den Staat konstituierenden Bürgern als wesentlich freien Menschen entspricht. Thomas' psychologischer „Beweis", daß sich die Bürger eines monarchischen Staates schwerer als im Freistaat zu sozialen Opfern und politischer Mitarbeit ermuntern lassen, ist uns bereits bekannt[2].

Wir sind in ein Dilemma geraten, als wir anfingen, geschichtliche, d. h. kontingente Faktoren in Betracht zu ziehen. Es bleibt uns nichts übrig, als beide Seiten abzuwägen und durch Erfahrungsmaterial festzustellen, auf welcher Seite das größere Risiko liegt. Zunächst einmal haben wir vorhin sozusagen den vollkommenen Tyrannen betrachtet. Ganz so ungünstig für das Volk wird die Entwicklung nicht sein. Ferner übertragen sich Differenzen innerhalb einer aristokratischen oder freistaatlichen Regierung sofort auf die Massen und führen ein Parteiwesen herauf, zumal das eine oder andere Mitglied einer solchen Regierung leicht nur Interessenverwalter einer Gesellschaftskaste ist. Schließlich lehrt die Geschichte (man denke an das Ende der römischen Republik und ihre endlosen Bürgerkriege), daß ein Usurpator die Grundlage seiner Machtkarriere gerade in aristokratisch oder freistaatlich verwalteten Ländern findet. Und auch ein sorgfältiges Studium der Gegenwart — Thomas denkt wohl an die Anfänge der Signorie — stellt dieselbe Tatsache vor Augen[3].

Aus dem Ergebnis, daß die Monarchie unter den Verfassungen *relativ* den Vorzug verdient, sind wichtige Folgerungen für die Praxis zu ziehen. Selbstverständlich dürfen bei der Königswahl nur Kandidaten in Aussicht genommen werden, von denen tyrannische Ausschreitungen nach menschlicher Berechnung nicht drohen. Die Machtbefugnisse des Königs sollen im voraus derart beschränkt werden, daß er nur schwer eine Möglichkeit findet, sie zu mißbrauchen. Gegen den Tyrannen selbst versprechen nur vorsichtig bedachte Maßnahmen Erfolg. Aufstände und Rebellionen verschärfen die Tyrannei meistens nur. Auch darf die Verfügung über das Leben eines Mitmenschen und selbst das eines Tyrannen nicht in das willkürliche Ermessen einer Privatperson gestellt werden. Wenn sich die Verteidiger des Tyrannenmords auf das A. T. berufen, so tun sie unrecht; sie mögen die apostolische Lehre des Petrus nicht vergessen, der auch Gehorsam gegenüber ungerechten Herrn anbefiehlt. Positive Möglichkeiten für die Tyrannisierten gibt es nur zwei: in einem Wahlreich kann das Volk als einzig zuständige Stelle kraft öffentlicher Autorität eine Wahl rechtmäßig rückgängig machen; in einem Vasallenstaat wird der Appell an den Oberherrscher fruchten. Vor allem soll sich ein tyrannisch bedrücktes Volk wohl daran erinnern, daß sein politisches Schicksal auch durch seine moralische Schuld verursacht wird[1].

b) Ebenso sinnfällig wie in der Erörterung der monarchischen Verfassung tritt der Zweckgedanke als Anker der wissenschaftlichen Politik des Thomas auch in der sich anschließenden kleinen Motivtheorie[2] in Erscheinung. Art und Wert des politischen Handelns bestimmen sich nach den Beweggründen. Es wäre unreal gedacht, wollte man einem Menschen die Last politischer Arbeit aufbürden, ohne ihm einen „angemessenen Lohn", ein „proprium bonum" zuzuerkennen. Von den ungerechten Motiven der Erwerbs- und Vergnügungssucht kann man absehen. Auch wird es einem Fürsten nicht genug sein, daß ihm seine Regierungstätigkeit Ehre, Ansehen und Ruhm einbringt. Gegen den Wunsch, die eigenen tugendhaften Taten von den Mitmenschen hochgewertet zu sehen, ist zwar nichts einzuwenden. Wie soll aber der Ruhm als politisches Leitmotiv gelten, da der Rechtschaffene ihn dann verachtet, wenn er vor der Entscheidung steht, entweder dem vernichtenden Urteil der Mitmenschen zum Trotz Gerechtigkeit zu üben oder nachzugeben und sich zu versklaven?[3] Das dem menschlichen Willen von der Erkenntnis vorgestellte Motiv ist eine Ursache der Handlung, und Motiv und Handlung sind infolgedessen in der innigen Beziehung von Ursache und Wirkung zu denken. Wenn unser Wille nur und notwendig von der Glückseligkeit bewegt wird, wie wir unser Wohl und höchstes Ziel zu nennen pflegen, so faßt der Mensch die gute Handlung, also auch der König die gute Regierung als Mittel zur Glückseligkeit und die Glückseligkeit als Lohn der Tugend auf[4]. Da nun dem menschlichen Intellekt das Verlangen

[1] Bis hierher I, 3 (S. 227a f.).
[2] I, 4 (S. 228a f.).
[3] I, 5 (S. 228b f.).

[1] I, 6 (S. 229a f.) „Tollenda est igitur culpa, ut cesset tyrannorum plaga," schließt Thomas im Sinne der „augustinischen" Geschichtslehre.
[2] I, cap. 7 ff. (S. 230 ff.).
[3] I, 7 (S. 230b f.). Interessant ist, daß Th. es für falsch hält, wenn man Aristoteles und Cicero die Meinung unterschiebt, der Ruhm sei der erstrebenswerteste Lohn.
[4] I, 8 (S. 231b).

nach einem Universalgut, nach einem unbegrenzten und unübertreffbaren Gut eignet; da zudem das Telos eines Dinges über es selbst hinausgeht, die Erscheinung aber und die Erscheinungswelt dem Menschengeist begrifflich faßbar ist; da schließlich die Tendenz aller Dinge auf ihr Prinzip als die Ursache ihres Seins geht und Gott die Exemplarursache unserer gottebenbildlichen Seele ist, so kann das letzte Motiv des Menschen und des Königs nur die Gottesliebe sein. Ein gerechter König darf die Erbschaft des himmlischen Reiches erwarten[1]. Er wird umso würdigeren Lohn finden, als er als Mensch Gottes Bild in der Welt darstellt und übermenschliche Aufgaben zu verwalten hat. Die alten Weisen haben die Wahrheit traumhaft erahnt, wenn sie an eine jenseitige Vergöttlichung der Staatslenker glaubten[2]. Die höchsten irdischen Güter, nämlich Freundschaft und Liebe von seiten der Mitmenschen, Ehre, Ruhm, Macht usw. fallen übrigens dem gerechten Fürsten leichter zu als dem Tyrannen[3].

3. *Die Lehre von der Hierarchie der Zwecke.* Die Auslegung der Kapitel über die monarchische Verfassung und die Handlungsmotive des Regenten zeigte uns die Art der teleologischen Beurteilung politischer Fragen bei Thomas. Schwierigkeiten türmten sich auf, als es die bestmögliche Regierungsform zu bestimmen galt. Allein aus der „ratio finis" zu schließen, konnte nicht genügen, weil sich die politische Unterweisung an freie Menschen wendet, die gegebenenfalls, wenn auch nicht nach ihrer eigenen Meinung, so doch objektiv unzweckmäßig handeln. Ebensosowenig dürfte aber eine reine Erfahrungslehre den sich wandelnden Verhältnissen hinreichend Rechnung tragen. Der Pädagoge Thomas geht darum von der Überlegung aus, daß der Politiker umso eher gerecht handelt, je seltener er sich in der Zweckmäßigkeit eines Unternehmens irrt. Diese Überlegung leugnet die Möglichkeit eines objektiven Widerspruches zwischen verschiedenen Zwecken und gründet positiv auf der Annahme eines Zwecksystems. Um Fehlentscheidungen des Willens zu unterbinden, müssen wir falsche teleologische Urteile ausschließen; um jedem das Seine geben zu können, müssen wir das Reich der Zwecke kennen[4].

„Zweierlei ist nötig", schreibt der Aquinate, „um das Leben eines

[1] ebda (S. 232a f.).

[2] I, 9 (S. 232b ff.) bei der Anspielung auf die antike Herrschervergötterung ist wohl an das Somnium Scipionis Ciceros in der Makrobius-Überlieferung gedacht.

[3] I, 10 u. 11 (S. 233b ff.).

[4] Der Ordo des „Fürstenregiments" liegt nun offen: Thomas behandelt zunächst den Sinn der Institution des Königtums (ratio regiminis); er erschließt dann dem König als Einzelmenschen den Sinn des Daseins aus der Entelechie des Menschen (ratio regentis); er kennzeichnet endlich den Sinn des königlichen Amts aus einer Betrachtung der Zwecke überhaupt (ratio gubernationis). Dabei sind die Begriffe „regimen" und „gubernatio" sorgfältig zu unterscheiden: „regimen" ist ein allgemeines Prinzip, „gubernatio" das Regieren (als Tätigkeit) nach diesem Prinzip. — Die Einsicht in den Ordo unseres Fsp.s bis II, 4 schließt jeden Zweifel darüber aus, daß die konsequente Gedankenfolge erst mit II, 5 aufgehoben wird. Sie ist so konsequent, daß sich, wie ich unten zeige, aus ihr allein bereits der von Th. beabsichtigte Ordo des zweiten Buches mit Sicherheit konstruieren läßt.

Einzelmenschen gut zu gestalten: ein Grundsätzliches, nämlich tugendgemäßes Handeln (die Tugend ist das, wodurch wir gut leben), und ein Zweitrangiges und sozusagen Instrumentales, nämlich der genügende Besitz äußerer Güter, die wir notwendig gebrauchen, um tugendhaft handeln zu können"[1]. Das Tier wahrt seine Existenz kraft seines Instinktes relativ selbständig. Uns ist das Körperliche Mittel zu einem überanimalischen Leben. Wenn der Mensch erst durch vernünftiges Denken zur Erkenntnis des zu seiner Erhaltung Notwendigen gelangt, so erhellt daraus, daß die Organisation seines geistig-sinnlichen Ganzen von der Vernunft her erfolgt[2]. Die Vernunft lenkt uns, d. h. sie führt uns zu unserem Wesen. Ein Kapitän soll sein Schiff wohl erhalten auf der richtigen Route in den Hafen befördern. „Wenn also etwas auf ein Ziel außer ihm gerichtet steht (wie das Schiff auf den Hafen), so gehört es zur Aufgabe des Lenkers, daß er es nicht nur in seinem augenblicklichen Zustand wohl erhält, sondern eben, daß er es auf sein Ziel hinleitet"[3]. Man könnte einmal annehmen, ein Ding, etwa der Mensch, trüge seinen Zweck in sich selbst und sei nicht auf ein außer ihm liegendes Höhere hingeordnet. In diesem Falle würde es allein darauf ankommen, seine Existenz als solche zu retten. Alle Bemühungen um das Wohl des Menschen wären dann den Bemühungen eines Schiffszimmermanns zu vergleichen, der für den guten Zustand des Schiffes sorgt, indem er die entstandenen Schäden repariert. Hätte der Mensch seinen Zweck in sich selbst, so genügte es, daß sich Ärzte um seine Gesundheit bekümmerten, Ökonomen ihm Lebensmittel verschafften, Gelehrte ihm zur Wahrheitserkenntnis verhälfen, Erzieher ihn unterwiesen, vernunftgemäß zu leben. Aber es gibt kein Selbstzweckliches außer Gott. Der sterbliche Mensch ist letztlich für das transzendente Ziel der Gottesanschauung bestimmt. Auch das tugendhafte Leben dient nur instrumental dem Endzweck unseres Seins.

Wie das Wohl des Einzelmenschen, so will auch das Allgemeinwohl beurteilt werden. Wenn also das Ziel des Einzelmenschen ein in ihm selbst gegenwärtiges Gut wäre, so würde es auch der Endzweck der Staatsgemeinschaft sein, ein ihr potential innewohnendes Gut zu erreichen und darin zu beharren. Man könnte dieses Gut in dem gesundheitlichen Wohl des Volkes oder in einem Kapitalüberfluß oder in einer Blüte der Wissenschaften erblicken und wiese damit dem Staatslenker als der Wirkursache des Staatszweckes hygienisch-medizinische oder nationalökonomische oder wissenschaftliche Aufgaben als Hauptaufgaben zu. Aber eine derartige Ansicht ist nicht haltbar. Sehen wir nämlich die „conservatio in esse" für den einzigen Staatszweck an, so hindert uns nichts zu folgern, daß auch die unvernünftigen Lebewesen und die servi einen Teil der „bürgerlichen Gesellschaft" ausmachen. Sind Güterbeschaffung und Lebensmittelverteilung der letzte Zweck des staatlichen Zusammen-

[1] I, 15 (S. 238a).

[2] Denselben Gedanken (I, 1) treffen wir in Kants „Metaphysik der Sitten", bes. in dem Abschnitt „Übergang von der sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen" wiederholt an. [3] I, 14 (S. 236b). Das Folgende ebda.

schlusses, dann werden die Staaten zu bloßen Wirtschaftsorganisationen[1]. Die Gründung der menschlichen Gemeinschaft erfolgt aber wesentlich deshalb, weil erst die Gemeinschaft ein wahres, gutes, d. h. tugendhaftes Leben in vollkommenem Maße ermöglicht. Nur die sind als Bürger eines Staates anzuerkennen, die unter denselben Gesetzen und durch dieselbe Regierung zu sittlicher Lebensführung angeleitet werden[2].

Wenn die Begriffe des Staatswohls und des „bonum commune" sich in vollem Umfange deckten, könnten wir jetzt zufriedengestellt sein. „Aber da der Einzelmensch auf ein noch höheres Ziel als auf das tugendhafte Leben gerichtet ist, nämlich auf das der Anschauung Gottes, wie wir oben gesagt haben, so muß der letzte Zweck menschlicher Gemeinschaft wiederum der gleiche sein wie der des Einzelnen. Der letzte Zweck der Gemeinschaft ist also nicht, tugendgemäß zu leben, sondern durch tugendgemäßes Leben zur Anschauung Gottes zu gelangen." Ihr letztes „bonum proprium" und ihr letztes „bonum commune" erstreben die Menschen in der übernatürlichen Gemeinschaft des „corpus Christi mysticum"[3].

Der Aufbau des Zwecksystems[4] (des „ordo finium") möge — soweit es hier zur Behandlung steht — durch eine schematische Darstellung veranschaulicht werden:

Fines

des Einzelmenschen (bonum proprium)		der Gemeinschaft (bonum commune)
Einzelmensch als Lebewesen (animal)	I. conservatio in esse: bona corporalia (Gesundheit, Lebensmittel usw.) dient instrumental der:	Familie, Stadt u. Staat als gewachsene Gemeinschaft (multitudo necessitate naturali congregata)
Einzelmensch als homo rationalis	II. perfectio naturalis: vita secundum virtutem (Voraussetzung: Wahrheitserkenntnis) dient intrumental der	Staat als Willensgemeinschaft (conventio)
Einzelmensch als homo christianus	III. perfectio supernaturalis: fruitio Dei.	corpus Christi mysticum

[1] I, 14 (S. 237a): „Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis" (zur Sklaverei nach Thomas vgl. Schilling, S. 268 ff.). „Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent."

[2] ebda: „videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum."

[3] ebda.

[4] Der Zweckgedanke bei Thomas ist eingehend dargestellt von: Th. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Th. v. A. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 11, Heft 1, Münster 1912. Vgl. ferner R. Linhardt, Sozialprinzipien, S. 55 ff.

Jeder Zweck hat für seinen Bereich innerhalb der Zweckhierarchie Gesetzeskraft, d. h. er stellt sich unserem Urteil als Grundnorm des Handelns für alle diejenigen dar, die ihrem Wesen nach auf ihn hingeordnet sind. So ist also die natürliche Wesensvollendung des Menschen das Prinzip der Staatsgesetze.

Es könnte vielleicht scheinen, als ob der Endzweck des Menschen wie der der menschlichen Gemeinschaft die niederen und die untergeordneten Zwecke, die auf ihn bezogen Mittel sind, gesetzmäßig bestimme. Zunächst kann allerdings eingeräumt werden, daß der Wertvorrang des Endzwecks wegen seiner Universalität unbestreitbar ist. Prüfen wir jedoch die Frage nach den aufgestellten erkenntnistheoretischen Grundsätzen nur teleologisch, nicht empirisch, sehen wir also einmal von dem praktischen Gegenseitigkeitsverhältnis der Zweckträger (Einzelmensch, Staat, Kirche) ab, so leuchtet ein, daß ein Zweckbereich nicht darum unselbständig wird, weil er als Ganzes einem noch größeren Ganzen einbezogen wird; müßte man doch sonst sich eine Einheit vorstellen, die keinerlei Mannigfaltigkeit zuließe. Seinserhaltung und natürliche Wesensvollendung sind an sich Güter und nicht nur, insofern sie effektiv den Weg zum letzten Gut vermitteln. Die Sphären der temporalia und spiritualia unterscheiden sich durch ihre andersartige Zweckbezogenheit, sie ordnen sich aufeinander hin nach dem Satze: „Gratia non destruit, sed praesupponit naturam".

Aus diesen Erwägungen heraus kennzeichnet Thomas das Verhältnis von Staat und Kirche[1]. Solange der religiöse Kult auf den Erwerb zeitlicher Güter zielte wie bei den Alten und auch noch im A. T., unterwarfen sich die Priester mit Recht den Staatslenkern, weil diesen allein die Sorge für das „bonum publicum" zukommt. Das Gesetz Christi ordnete die Rangfolge um, da das neue „sacerdotium" die Erlösten innerhalb des teleologisch „höheren" Organismus des „corpus Christi mysticum" zu den „bona celestia" leitet. Die Fürsten unterstehen nunmehr dem Papst und den Bischöfen in geistlichen Dingen. Sie müssen dementsprechend Fürsorge treffen, daß ihre Regierung den Bürgern die Erreichung des Endzwecks ermöglicht, und darum ihre Maßnahmen im Licht der Offenbarung und des göttlichen Gesetzes betrachten. Sie haben jedoch in der Sorge um die natürliche Wesensvollendung der Menschen wesentlich andere Aufgaben als das „sacerdotium" und bereiten doch, wenn sie ihre Aufgaben erfüllen, gleichsam ein Haus, in dem die Kirche wohnen kann[2]. Sie leisten eine zugleich eigenzweckliche wie für das übernatürliche Reich grundlegende Arbeit.

4. *Die Organismustheorie.* Die Hierarchie der Zwecke ist keine logische Konstruktion. Wir dichten auch dem Staat seinen Zweck nicht

[1] I, 14 (S. 237a f.) u. 15 inc.

[2] I, 15 (S. 237b): „Cuicumque autem incumbit aliquid perficere quod ordinatur in aliud sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini; sicut faber facit gladium, ut pugnae conveniat, et aedificator sic debet domum disponere, ut ad habitandum sit apta."

an. Der Einzelne erstrebt vielmehr als „unselbständig"[1] notgedrungen den autarkischen Staat. Der Staat kann also nicht nur dem menschlichen Organismus verglichen werden, er ist wirklich ein Organismus[2], d. h. eine nach Zweck, Aufbau und Gestaltung in sich abgerundete Lebenseinheit. Er ist ein „moralischer Organismus", insofern die Menschen, seine Glieder, aus einer sittlichen Entscheidung heraus in der Staatsgemeinschaft ihr ethisches Telos zu vollenden trachten. Thomas erst konnte die patristisch-mittelalterlichen Ansätze zu einer politischen Organologie, vor allem die Lehre Johanns von Salisbury, vermittels der Teloslehre der aristotelischen Metaphysik systematisch ausbauen, weil nur die klare Erkenntnis der sozialen Entelechie des Menschen den methodischen Ausgangspunkt bietet, will man die Verwertungsmöglichkeiten und die Gefahren der Analogie ermessen[3]. Der Staat ist sowohl „Werk der Natur" als auch „Kunstwerk" und Willensgemeinschaft.

„Das Gemeinwohl", sagt Thomas, „ist größer und göttlicher als das Einzelwohl"[4]. Es ist also wesentlich mehr und etwas anderes als die Summe der Privatwohlfahrt aller. Der Zweck des Staates, seine Idee, bringt die Teile des Staatsganzen schöpferisch hervor; erst durch die Beziehung auf das Ganze gelangen diese miteinander zu sinnvoller Existenz. Umgekehrt wirkt auch das Ganze um der Teile willen.

Thomas führt die Analogie noch weiter, wenn er die soziale Funktion und Stellung der Glieder im Ganzen durch seinen Schönheitsbegriff beleuchtet. „Das Gute erwächst in den Dingen aus einer einzigen vollkommenen Ursache, da sich gleichsam alles vereint, was das Gute fördern kann; das Böse entsteht jeweils aus Einzelmängeln. Schön ist ein Körper, wenn alle Glieder harmonisch angeordnet sind; häßlich, wenn sich ein Glied unförmig zum Ganzen verhält"[5]. Wahre Ordnung schafft mithin die Einheit des Mannigfaltigen in der Idee des Ganzen[6], wahre Staatsordnung die einheitliche Gerichtetheit aller Bürger und Stände auf den Staatszweck, also auf die Erziehung zur Tugend.

---

1 Er ist sich „insufficiens": I, 1 (S. 225b).

2 Vgl. I, 12 (S. 235b). Ich verwerte im Folgenden z. T. die Terminologie Tischleders nach seinem Artikel: „Organismus" im Staatslexikon der Görres-Ges.

3 Die große Schwierigkeit liegt in der Frage, ob und wie weit das unter dem Naturgesetz und das unter dem Gesetz der Freiheit Stehende analogisch zusammengestellt werden könne. Vgl. die berühmte Kontroverse: Bouglé — Novicow — Espinas über die Anwendbarkeit biologischer Analogien in der modernen Soziologie: Revue philosophique 49, 1900—01, S. 337 ff.; 50, S. 361 ff.; 51, S. 449 ff.

4 I, 9 (S. 232b).

5 I, 3 (S. 227b): „Bonum provenit in rebus ex una causa perfecta, quasi omnibus adunatis quae ad bonum iuvare possunt; malum autem singilatim ex singularibus defectibus. Non enim est pulchritudo in corpore, nisi omnia membra fuerint decenter disposita; turpitudo autem contingit, quodcumque membrorum indecenter se habeat" usw.

6 Der Begriff der Schönheit ist bei Th. wesentlich durch den Zweckgedanken bestimmt. Man erinnert sich an die Definition Kants in der „Kritik der Urteilskraft" § 17: „Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird." (Reklam-Ausg. S. 85).

Der Aquinate übersah nicht, daß die Glieder des Staates „als freie Persönlichkeiten einer normativen und nicht einer konstitutiven Teleologie"[1] unterstehen. Er übersieht ebensowenig, daß die bloße Existenz des Staates als eines „moralischen Organismus" seine Einheit noch nicht sichert. „Die Einheit des Menschen wird durch die Natur verursacht; für die Einheit des Staates, die Friede heißt, muß der Fürst in eifrigem Bemühen sorgen"[2]. Wir erfuhren oben, daß gerade die Notwendigkeit der Einheit des Staatsganzen eine möglichst straffe Regierung erfordert: der Einheitsgedanke befürwortete die Monarchie. Wir nehmen jetzt wahr, daß die Autorität der Regierung das Lebensprinzip im Staat und der Fürst die Seele des „corpus rei publicae ist"[3].

5. *Kosmologisches.* Die entwickelten teleologischen Ideen wollen in den Zusammenhang thomistischer Kosmologie gerückt sein; sie zeigt die Nachwirkung und Wandlung der Kosmologie des 12. Jahrhunderts deutlich[4]. Im Mikrokosmos des Menschen bildet sich der große nach Zwecken gestaffelte Ordo des Universums ab[5]. Wenn wir die Natur in der „Kunst" nachahmen und aus dem Naturgeschehen den Maßstab unseres Handelns nehmen, so liegt der tiefere Grund dafür darin, daß im gesamten Kosmos gleiche Gesetze herrschen. Im Staat soll jenes Ordnungsprinzip der Schönheit des Alls nachgestaltet werden, das selbst durch die Existenz des Bösen nicht berührt wird. „Die Schädigung eines Einzelmenschen wird bisweilen im Interesse der Gesamtheit in Kauf genommen; so wird ein Räuber hingerichtet, damit das Volk Frieden hat. Gott selbst würde kein Übel in der Welt zulassen, wenn er nicht sogar dem Übel Güter entlockte zum Nutzen und zur Schönheit des Universums"[6]. Vollends findet sich allenthalben in der Natur das regimen, die Lenkkraft, die jede Lebenseinheit ihrem Zweck zuführt. Gott besitzt das „regimen" in universalem Ausmaß[7], da er in einem mannigfaltigen und doch einheitlichen Wesensvollendungsprozeß das All regiert. Ein letzthin göttliches Prinzip also offenbart sich in der Staatsregierung, die zur natürlichen Vervollkommnung der Menschen waltet. Der Fürst stellt ein irdisches Abbild des Weltregenten dar[8].

Eine politische Heilslehre im Sinne Johanns von Salisbury und seiner geistigen Nachfahren kennt unser Fürstenspiegel nicht. Kosmologisches

---

1 So Tischleder a. a. O.

2 I, 15 (S. 238a).

3 I, 12 (S. 235b).

4 Wir berücksichtigen auch in diesem Abschnitt bewußt nur den Text des „Fürstenregiments". Zur Universum-Idee bei Th. vgl. R. Linhardt, Sozialprinzipien, S. 67 ff.

5 „Homo minor mundus": I, 12 (S. 235b).

6 I, 9 (232b f.).

7 I, 12 u. 13 (S. 235b f.).

8 „Rex Deus in mundo" bes. I, 13 (S. 235b. f.); die alte Formel: rex „Dei similitudinem gerit" in I, 9 (S. 233a). Es braucht keines bes. Hinweises, daß von der Auffassung, in jedem regimen auf der Welt wirke sich ein Göttliches aus, bis zum theokratischen Gedanken ein weiter Schritt ist (gegen Flori, s. Fsp.-Verz.).

Denken wird im Mittelalter den Staat leicht in eine umfassende „Heilsgeschichte" eingliedern; aber die thomistische teleologische Methode arbeitet sogleich mit dem Erfahrungsgrundsatz, daß das eigenzweckliche Lebensgebilde des Staates in Kontingenz schwebt. Alle synthetischen Vorstellungen der Ganzheit, der universitas, bleiben unzulänglich. Nach ihnen allein kann das Mannigfaltige, das Partikulare in der Welt nicht erfaßt werden. Um das Politische verstehen und meistern zu lernen, müssen wir es erfahren und seine Erscheinungen nach Maßgabe unserer „apriorischen Synthese" sinnvoll einordnen. Hier liegt das für das Mittelalter Neuartige der Politik des „doctor angelicus".

6. *Das königliche Amt.* Nach dem Vorausgegangenen bedürfen die allgemeinen Richtlinien der Regierung, wie sie Thomas am Schluß des ersten Buches entwirft, keiner Erläuterungen mehr. Der König soll das „regimen universale" Gottes in der Welt und das „regimen particulare" der Seele im Körper als „forma regiminis" betrachten. Gott schuf und leitet die Welt; die Seele haucht dem Körper Leben ein und beherrscht ihn[1]. Gewiß ist es nicht Aufgabe aller Fürsten, Staaten ins Leben zu rufen, doch „kann das officium der Regierung nicht wohl erkannt werden, wenn der Sinn der Staatseinrichtungen unbekannt bleibt". Deshalb belehrt sich der Staatslenker ebenso wie der Staatengründer über den Sinn und die Anordnung der Dinge der Welt, damit er auch im Staat alles richtig und zweckmäßig verwerte. Bei einer Staatsgründung gilt es 1., eine Landschaft zu wählen, die sich durch ein gesundes Klima auszeichnet, die Lebensmittel genug bietet, die lieblich genug ist, um Siedler festzuhalten, die schließlich hinreichende Verteidigungsmöglichkeiten aufweist. Es gilt 2., allem seinen richtigen Platz zu geben: man muß das Gelände auf seine Eignung zu städtischer oder dörflicher Siedlung oder zu Befestigungsbauten prüfen; man muß überlegen, wo die wissenschaftlichen Institute, die Garnisonen, die Märkte, wo Kirchen und Gerichtsstätten am günstigsten untergebracht sind; man muß Vorkehrungen treffen, daß alle Bürger ihren Berufen ohne Schwierigkeit nachgehen können usw.[2] Was die eigentliche Regierung betrifft, die wiederum von der Weltregierung Gottes und der Herrschaft der Vernunft über den Körper vorgebildet ist, so ergibt sich ihr Inhalt leicht aus den Überlegungen über den Staatszweck: Sorge für den Frieden, Sorge für die sittliche Erziehung, Sorge für den Lebensunterhalt, das ist die dreifache Aufgabe des Fürsten. Infolge des Wandels der Generationen wollen immer wieder junge und neue Kräfte richtig zur politischen Arbeit herangezogen sein; die Gegner des Gemeinwohls und aller Art Rechtsbrecher machen eine vorsorgliche Gesetzgebung und Justiz, äußere Feinde Bemühungen um die Landessicherheit notwendig[3].

[1] I, 12 u. 13 (S. 235b f.).
[2] I, 13 (S. 236a).
[3] I, 15 (S. 238 ff.). Das zweite Buch sollte also nach diesem Entwurf folgendermaßen angelegt werden: *I. Probleme der „institutio regni"*. 1. Hygienische (a), ökonomische (b), ästhetische (c), militärische (d) Gesichtspunkte der Siedlung. 2. Die Organisation der öffentlichen Einrichtungen. *II. Probleme der „gubernatio regni"*. 1. Sorge für die Einheit des Staatsganzen, sittliche Erziehung, Lebensmittel. 2. Negativ: Beseitigung der dreifachen Widerstände gegen eine dauerhafte Begründung des bonum publicum: Sorge für den Nachwuchs, Gesetzgebung und Justiz, Landessicherheit. — Th. schreibt I, 15 ex. (238b) selbst, daß alle summarisch behandelten Punkte nunmehr „per singula" behandelt sein sollen. II, 1 u. 2 behandeln in der Tat klimatische und hygienische, II, 3 ökonomische Siedlungsfragen, und II, 4 bespricht die Notwendigkeit der amoenitas loci. Dagegen beginnt Tholomäus v. Lucca in II, 5 ohne Sinnzusammenhang und wider den Ordo mit einer Abhandlung über die „natürlichen Reichtümer" des Landes.

Dieses „summarische" Programm, wie er selbst es nennt, wollte Thomas in seinem zweiten Buche des „Fürstenregiments" Punkt für Punkt eingehend besprechen. Aus einem uns unbekannten Grunde hat er seine Arbeit bei der Behandlung des Themas abgebrochen, wie eine Landschaft geeignet sein müsse, damit sie die Neusiedler heimatlich binden könne. Er legte die Feder mit dem Satz aus der Hand: „Maßvolle Freude fördert die menschliche Gemeinschaft, sie würzt gleichsam das Zusammensein, und durch sie beleben sich die Geister neu"[1].

VII. Der Fürstenspiegel „De regimine principum" von Aegidius Romanus (1277—79)

Während der Fürstenspiegel des Aquinaten auf lange hin ein Torso blieb, dann durch die ungeschickte Hand des Tholomäus von Lucca mehr ausgedehnt als vollendet wurde und sich vielleicht der entstandenen Uneinheitlichkeit wegen in der literarischen Welt schlecht durchsetzen konnte[2], sollte dem „De regimine principum" seines Schülers Aegidius Romanus ein ganz einzigartiger Erfolg beschieden sein: Es wurde der am weitesten verbreitete abendländische Fürstenspiegel und überhaupt eines der meistgelesenen Bücher des späten Mittelalters. Die äußeren Daten seiner Wirkung[3] besagen erst dann etwas, wenn wir uns klar vorstellen, welche Ideen des Traktats so lebenskräftig waren; wissen wir doch, daß der Verfasser selbst zwei Jahrzehnte nach der Veröffentlichung seines Buches andere politische Ansichten vertrat, daß er die neuen wissenschaftlichen Mittel 1277—79 für eine Apologie des französischen Königtums, 1301 für eine Verteidigung des extremen kurialistischen Gedankens verwertete[4]. Der voreilige Versuch, den Erfolg dem „Siegeszug des Aristotelismus" allein zuzuschreiben, wäre ein Mißgriff.

[1] II, 4 (S. 240b).
[2] Zu Thomas und Tholomäus vgl. Fsp.-Verz. Nr. 19—20.
[3] Über die literarische Nachwirkung von „De regimine principum" u. z. Lit. vgl. Fsp.-Verz. Nr. 22.
[4] Der Traktat „De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate", den Scholz (Publizistik S. 128) auf 1301 datiert, beweist, daß das politische Denken des Aegidius bedeutsame Wandlungen durchgemacht hat (vgl. die Analyse des Traktats bei Scholz, S. 46 ff.). Es scheint nicht ratsam, diese Entwicklung unbeachtet zu lassen, die politischen Lehren aller aegidianischen Werke systematisch zu verbinden u. dann

1. *Methodisches.* Schon die Existenz von kommentierten Versionen des „Fürstenregiments" und von Exzerptensammlungen daraus weist uns darauf hin, daß das dem Prinzen Philipp dem Schönen gewidmete[1] Werk eifrige Leser zumal in wissenschaftlichen Kreisen fand. In der Tat schienen wissenschaftliche Methoden Aegidius am meisten zu verheißen, wenn er auf die Politiker Einfluß nehmen wollte. Immer wieder rechtfertigt er den „modus procedendi", die Methode seines Unternehmens.

Der Grad der Exaktheit (certitudo) wissenschaftlicher Ethik, so lehrt er, bleibt beschränkt, weil ihr Gegenstand (materia) kontingent bleibt. Über diesen Gegenstand, d. h. über die zurechnungsfähigen Handlungen, und zwar — jenseits allgemeiner Handlungsweisen — über die „Einzelhandlungen" des freien Menschen ist nichts Beweisgültiges, sondern nur etwas meistenfalls („ut frequentius") Überzeugendes auszumachen[2]. Die „allgemeinen ethischen Prinzipien[3]", die auf den Einzelfall klug angewandt sein wollen, lassen sich nicht in logischer Analyse zu einer allumfassenden normativen Regelsumme erweitern. Vielmehr wird die wissenschaftliche Ethik einerseits von der immer lückenhaften Erfahrung her — die Einzelfälle gruppierend, Wahrscheinlichkeiten berechnend und typisierend — die Universalmaximen zu treffen wie andererseits diese in groben Umschreibungen mit konkretem Inhalt zu füllen versuchen. „Modum in hac scientia opportet esse figuralem et grossum[4]". Die Methode des mehr rhetorischen Überzeugens und Überredens statt des mathematischen Beweisens hat ihr gutes Recht ferner deshalb, weil die Moral nicht so sehr auf Wahrheit wie auf Vervollkommnung zielt, sich nicht so sehr an den Intellekt wie an den Willen wendet, schließlich

gar Widersprüche aufzudecken. Die Wirrnisse seiner wissenschaftlichen Laufbahn (vgl. P. Mandonnet, La carrière scolaire ...) waren von größtem Einfluß auf Aegidius. Opportunistische Züge fehlen seinem Charakterbilde nicht. Nach Bonifatius' VIII. Tode schwenkte Aegidius wieder zu Philipp dem Schönen über (Scholz, S. 41). Ich kann nach all dem „De eccles. pot." (wie Bruni S. 346) nicht als einen „logico e naturale epilogo" zu „De regim. princ." ansehen. Eine umfassende Monographie über die politischen Lehren des Aeg. müßte auch die bisher noch unbekannten Kommentare zur „Politik", zum Römerbrief u. den Traktat „De differentia Ethicorum, Politicorum et Rhetoricorum" heranziehen: Vgl. Bruni in: Aevum 6, S. 340 u. 346.

[1] Vgl. Prolog. ed. 1607, S. 1 f. Die Behauptung, daß Aegidius eine Zeitlang Prinzenerzieher am franz. Hofe war, ist vorläufig noch ohne jeden Beweis. Nach seinem Zusammenstoß mit Stephan Tempier, dem Bischof v. Paris (vgl. Mandonnet a. a. O.), weilte Aeg. größtenteils in Italien. (Vgl. Fsp.-Verz. u. bes. U. Mariani, Scrittori politici, S. 27).

[2] Lib. I, pars 1, cap. 1 (S. 3): „Materia moralis non patitur perscrutationem subtilem, sed est de negotiis singularibus, quae propter sui variabilitatem magnam incertitudinem habent. Quia ergo sic est, ipsa acta singularia, quae sunt materia huius operis, ostendunt incedendum esse figuraliter et typo."

[3] „Universales maximae": I, 2, 6 (S. 62 f.).

[4] I, 1, 1 (S. 2). Natürlich ist Aeg.' ethische Methode aristotelisch, vgl. bes. den Anfang der Nik. Ethik. Thomas v. A. hatte sie schon rezipiert, ausgestaltet und terminologisch verfeinert (Belege: R. Linhardt, Die Sozialprinzipien des hl. Thom. v. A., Freib. 1932, bes. S. 30—41).

vor allem, weil sie auch den Ungebildeten und nicht intellektuell Geschulten angeht und von ihm verstanden werden muß[1].

2. *Über den „Ordo" des Buches.* Volle Klarheit kann erst später eine Vertiefung in Beispiele und ein Rückblick in das Gesamtgefüge gewähren. Doch schon jetzt ist gewiß, daß die Ethik im hohen Maße auch eine Disziplin der „Physik" in weiterem Sinne ist[2]. Fassen wir zuerst mit Aegidius die Gliederung der ethischen Bereiche selbst ins Auge und betrachten wir den Ordo des Werkes, weil er nicht nur eine gutläufige Gedankenfolge vermittelt, sondern eine objektive Stufenreihe spiegelt. Im ersten Buch wird die Monastik (das „regimen sui ipsius"), im zweiten die Ökonomik (das „regimen familiae"), im dritten die Politik (das „regimen regni") behandelt. Dieser Ordo des Buches, sagt Aegidius, ist sowohl logisch wie natürlich. 1. Aristoteles hatte das Wesen der Freundschaft dahin charakterisiert, daß zwei Menschen durch ein gleiches „Sachverhältnis" verbunden sind. Der Grad der Freundschaft richte sich danach, was die verbindende Sache (der Stagirite nennt als solche Sport und Philosophie) für die Freundschaftspartner selbst bedeute. Mit diesem aristotelischen Beispiel nun illustriert der „Doctor fundatissimus" seine nur scheinbar wirklichkeitsfremde These zur Theorie der Subjekt-Subjekt-Beziehungen: Eine Sache fängt an, uns mit einer Person zu verbinden, wenn sie ebenfalls für uns bedeutsam wird[3]. Ein realistischer Blick des Aegidius will hier also feststellen, daß es sich bei jeder Einstellung zu einer Person zunächst und zutiefst um eine Einstellung zu einer Sache handelt. Zu einer Sache — wir können getrost modern sagen — zu einem zunächst subjektiven Wert. Logisch ist das „regimen sui ipsius" die Grundlage des „regimen familiae sive regni", weil wir das persönliche Verhältnis Herr — Untergebene nur begreifen können, wenn wir zu dem Prinzip dieses Verhältnisses für unser eigenes Dasein Stellung genommen haben. Mit anderen Worten, die politische Rangfolge fußt auf einer Wertordnung und wird uns erst nach unserer subjektiven Haltung zu den fraglichen Werten verständlich.

Aegidius hat mit seinen bisherigen Formulierungen eine Grundlage der politischen Ethik noch nicht gefunden. Der Ordo des Buches ist aber 2. natürlich[4]. Die Natur steigt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen auf: aus dem Knaben wird ein Mann, und auch der Kreis und die Genauigkeit unserer Erkenntnis wachsen langsam. Von den drei Vollkommenheitsstadien des vollendeten Einzelmenschen, des Familienleiters, des Staatslenkers gilt, so wichtig der Unterschied sonst auch ist,

[1] I, 1, 1 (S. 3 f.).

[2] s. III, 2, 30 (S. 535). Die Ethik teilt mit den Naturwissenschaften die demonstratio propter quia.

[3] I, 1, 2 (S. 5): „Est hic ordo rationalis et naturalis. Rationalis quidem quoniam ea, quae sunt ad alterum, sumunt originem ex iis, quae sunt ad nos ipsos; unde 9 Ethic. (cap. 12, 1171 b — 1172 a) scribitur, quod amicabilia quae sunt ad amicos videntur venisse ex iis quae sunt ad se ipsum ... Quod dictum est de amicabilitate, veritatem habet de ipsa industria regnativa ..."

[4] ebda S. 5 f.

dasselbe wie von den mannigfaltigen Stufen der Askese: obwohl wir selbst eine untere Stufe nur unvollkommen erreichen, so ist diese doch, der Wandlungen unseres Entwicklungsprozesses ungeachtet, ideale Voraussetzung für die Erreichung einer höheren Stufe.

3. *Naturphilosophische und metaphysische Voraussetzungen der politischen Ethik.* Das Gedankensystem (der „ordo rationis") erbaut sich also in Parallelität zum System der Dinge (zum „ordo naturalis")[1]. Was für ein Lebensprinzip aber nun ist es, das sich nach Aegidius in der Tat dreifach so aktualisiert, wie wir es auch logisch voraussetzen? Was bedeutet „regimen"? Daß das „regimen" nicht nur das bürgerliche und politische Leben erfüllt, sondern daß auch jeder Einzelne über das dem Politischen zugrunde liegende Prinzip für sich selbst eine Entscheidung treffen muß, sahen wir schon. „Wir müssen uns nämlich vorstellen, daß ebenso wie in einer Stadt und in einem Reiche mehrere auf einen Führer und auf einen König hingeordnet werden, so auch in ein und demselben Menschen die Kräfte, die an der Vernunft nur teilhaben, zu dem Intellekt hingeordnet sind, der *wesentlich* vernünftig ist"[2]. Der Mensch wird erst Mensch, wenn alles in ihm und an ihm auf Intellekt und Vernunft als auf das eigentlich Menschliche Richtung nimmt. Dieses Richtungnehmen auf das Wesentliche schließt ein Richtungnehmen schlechthin auf Einheit und damit auf das Grundprinzip in sich, das Gottes Wesen ausmacht[3]. Das „regimen" des Aegidius entspricht der „potestas" des Johann von Salisbury; wir können aber dem entschiedeneren Aristotelisten Aegidius die größere Klarheit der Begriffsentwicklung zuerkennen: Das „regimen" ist die einende Lenkkraft im Prozeß der allgemeinen Wesensvollendung. Politische Herrschaft soll und kann eine Erscheinungsform dieser Kraft sein; aber nicht jeder politisch Mächtige heißt mit Recht „Regent".

Aus den gekennzeichneten psychologisch-ontologischen Betrachtungen ergibt sich für unser Verständnis des aegidianischen Fürstenspiegels ein Doppeltes: Das Buch wendet sich an jedermann[4]; denn es zeichnet den vollkommenen Menschen schlechthin. Während aber der Stagirite mehr die Staatsbürgereigenschaften des vollkommenen Menschen betont, betont Aegidius mehr seine princeps-Eigenschaften. Zweitens geht ihn zwar nur der Mensch der praktischen Wirklichkeit (der „homo ut homo") und

[1] Die beiden wichtigen Termini I, 1, 2 (S. 6) u. I, 1, 14 (S. 41).

[2] Dieser Satz ist der Verständnisschlüssel für das Gesamtwerk: „Sic enim imaginari debemus, quia sicut in civitate (Stadt! vgl. Scholz a. a. O. S. 103) et in regno plures ordinantur ad unum ducem et ad unum regem, sic in uno et eodem homine potentiae, quae sunt rationales per participationem, ordinantur ad intellectum, qui est rationalis per essentiam ... homo enim maxime est intellectus et ratio." I, 1, 3 (S. 9).

[3] I, 1, 3 (S. 10): „Est Deus essentia unitatis et bonitatis, quia est maxime unus et maxime bonus. Quanto ergo quis appropinquat plus ad unitatem et bonitatem, tanto est conformior primo principio ... Regnum enim cuiuslibet hominis est ex eo quod potentiae animae reguntur per rationem et intellectum."

[4] I, 1, 1 (S. 4): „Obgleich nicht jeder König oder Fürst sein kann, so muß doch jeder mit allen Kräften danach streben, der Herrschaft würdig zu werden." „Totus ergo populus auditor quodammodo est huius artis."

nicht der Mensch an, der kraft seiner göttlichen Vernunft in Beschauung und Spekulation am Göttlichen schon im Diesseits teilhat (der „homo ut angelus")[1]. Auch will er eine Klugheits- und nicht eine Weisheitslehre geben. Aber er konnte trotzdem als Thomasschüler nicht dabei stehen bleiben, nach dem Satze „ars imitatrix naturae" lediglich Fälle (particularia) für die Praxis des Tages zu analysieren und lediglich zu „überreden" (persuadere). Die Ableitung seiner Grundforderungen aus den „allgemeinen Prinzipien" bleibt uns nicht ganz und gar vorenthalten.

Bereits der Gedanke nämlich, daß alles Werden eine Entwicklung zur Ureinheit sei, enthüllt den bedeutsamsten organologischen Lehrsatz. Dieser Gedanke hat zur Voraussetzung, daß dem Werdenden selbst das erste ontische Prinzip der Einheit potential innewohnt. Von einer Entwicklung kann nur die Rede sein, weil die Wesensvollendung des Einzelnen zugleich über den eigenen unvollkommenen Bereich ein Streben nach kosmischer Einheit darstellt und der Mensch kraft seines freien Willens in der Sünde die Richtung auf das Eine aufgeben kann und aufgab[2]. Werden ist also nichts anderes als die Aktualisierung des potentialen Seins. Wir sind hier mitten in der Teloslehre der aristotelischen Metaphysik.

Mit Anklang an Thomas von Aquin faßt Aegidius den Gedanken von der Hierarchie der Zwecke in den Formeln zusammen: „Bonum divinum est conservativum boni nostri" und: „Gott selbst ist das Allgemeingut"[3]. Niederer und höherer Zweck, etwa Privat- und Gemeinwohl, koinzidieren zwar nicht, noch viel weniger aber stoßen sie sich gegenseitig. Denn in dem graduell aufgerichteten Kosmos kann ein jedes auf seiner Stufe seinen Sinn erfüllen und gerade dadurch seinen Beitrag zur großen Wesensvollendung liefern. Von kosmologischen Ideen aus könnte man statt von einem Prozeß der „Einigung" von einem riesigen Weltprozeß der „Ergänzung"[4] reden. Der Teil, für sich betrachtet, eine Einheit und ein Ganzes, gewinnt sein volles Sein durch das höhere Ganze, weil er erst durch dieses höhere Ganze und um seinetwillen existiert. Der Einzelmensch kann nicht für sich allein bestehen; seine soziale Entelechie weist ihn auf die Gemeinschaft. Die Familie genügt sich nicht; sie braucht der größeren Siedlung, des „vicus". Eine Siedlung wieder benötigt die andere, und sogar die Stadt ist außer Stande, ihre Lebensbedürfnisse ganz zu befriedigen. Der Staat erst ist der Organismus, in dem Einzelmensch und soziale Gruppen über ihren Eigenzweck hinaus ihren Sinn finden[5]. In ihm wird unsere Sozialentelechie bestmöglich Gestalt.

[1] I, 1, 4 (S. 11).

[2] I, 1, 4 (S. 10): „Mali homines minime sunt uniti; totum enim regnum eorum est dispersum."

[3] I, 3, 3 (S. 159); I, 1, 14 (S. 39). Zum „ordo finium" vgl. ferner III, 2, 27 (S. 526 ff.); zum debitus ordo unter den dienenden Ständen vgl.: II, 3, 16 (S. 387). — Ein interessanter Satz in: III, 2, 8 (S. 472): „Ad consequendum finem, qui intenditur in vita politica, *organice* deserviunt res exteriores."

[4] Ausdrückl. v. „complementum" ist III, 1, 4 (S. 409) die Rede. Im Folgenden fassen wir kurz den Inhalt v. III, 1, 1 — III, 1, 4 (S. 401—410) zusammen.

[5] regnum — corpus: I, 2, 11 (S. 76 ff.); III, 1, 5 (S. 411); I, 1, 14 (S. 41) u. oft.

Bei der These „rex quasi semideus" erinnern wir uns an die alte, antik-mittelalterliche Tradition dieses Satzes; speziell an Thomas gemahnt uns die Lehre, daß auch nach Aegidius der Fürst göttliche Weltgründung und Weltregierung betrachten soll, um selbst herrschen zu können[1]. Das „regimen" als die einende Kraft des Kosmos bleibt wesentlich etwas Göttliches, weil Gott als Exemplarursache aller Dinge die Einheit und Güte selbst ist und als Zweckursache und Wirkursache zur Einheit lenkt. „Da aber das, was eine Eigenschaft nur durch Teilhaberschaft und in unvollkommenem Maße besitzt, Werkzeug und Organ dessen ist, was dieselbe Eigenschaft in vollkommenem Maße hat, so versteht sich, daß jeder Fürst und Herrscher göttliches Werkzeug und Gesandter Gottes ist, weil ja Gott die einigende Lenkkraft und die Macht zu lenken im Prinzip innewohnt"[2]. Aegidius verzeichnet an dieser Stelle, daß Dionysius Areopagita „vis unitiva" und Liebe gleichsetzte[3]. Wir verstehen jetzt, weshalb die wahren Regenten (regentes per veritatem) mehr als ihre Untertanen Gott gleichförmiger nicht nur sein sollen, sondern wirklich sind. Rex imago Dei[4]. Im Staate, in dem sich unser soziales Telos, unser Wesen erfüllt, gleichen die Fürsten der den Körper lebendigmachenden und lebendighaltenden Seele[5]. Das Amt des Fürsten setzt an der entscheidenden Stelle ein, wo menschliche Wesensvollendung ihren höchsten Grad erreicht. Er aktualisiert das Prinzip der Einheit.

Wir sind an einem Punkt des Fürstenspiegels und seiner Politik angelangt, wo Aegidius uns ein Rätsel aufgibt. Es ist zwar in seiner Tugendlehre nach aristotelischer Weise von den „mores nobilium", es ist auch sonst schon hie und da von „officia" die Rede[6]. Aber von der antik-mittelalterlichen Offizienlehre findet sich nicht das kleinste Reststückchen. Kein Wort darüber, wie das Offizium der anderen Stände ontisch und kosmologisch begründet liege[7]. Kein Wort darüber, wie sich die

[1] „Princeps semideus": II, 2, 8 (S. 310); III, 2, 32 (S. 544) u. ö. Mit Thomas (De regimine princ. I, cap. 14 ff.) soll das Vorbild der politischen Herrschaft die göttliche Weltregierung sein: III, 2, 3 (S. 456 ff.). Überall findet sich das monarchische Prinzip: Herz — Körper; Seele — Mensch; ein Himmelskörper bewegt den kleineren; Bienenstaat (ebda). — Das Studium der göttlichen Weltregierung ist nach I, 1, 14 (S. 40) für den Fürsten notwendig.

[2] I, 1, 12 (S. 38): „Illud quod habet aliquid per participationem et imperfecte, est instrumentum et organum eius, quod habet illud essentialiter et perfecte; quia ergo vim regitivam et potentiam regendi habet principaliter et perfecte solus Deus, oportet quicumque principatur sive regnat, sit divinum organum sive sit minister Dei."

[3] ebda, S. 39.

[4] I, 1, 14 (S. 40).

[5] III, 2, 34 (S. 548) nach Aristoteles, 4 Pol. 3, 13. Neben der Analogie princeps-regnum: anima — corpus findet sich gelegentlich auch das alte: „princeps caput regni" (III, 2, 35; S. 550).

[6] Es sei hier bemerkt, daß die Ausführungen über die „nobiles" in II, 3, 18 (S. 391 ff.), weil teilweise aristotelischer Herkunft, nur sehr vorsichtig ausgewertet werden dürfen. Über die nobilitas bei Aegidius vgl. K. Vossler, Die philosophischen Grundlagen z. „süßen neuen Stil", Heidelberg 1904, S. 33 ff.

[7] II, 3, 17 (S. 390) wird gesagt, daß sich die Kleidung der Leute bei Hofe je nach ihrer Stellung (secundum statum) einfacher oder reicher halten müsse. Auch

ontische Rangstufenordnung in der Geschichte auswirke. Kein Wort über die irdische Hierarchie. Keins über die Kirche[1]. Vergegenwärtigt man sich auch von neuem, daß nur der Mensch der vita activa zur Debatte steht, so bleibt gleichwohl verwunderlich, wie der Thomasschüler Aegidius den Beziehungsmittelpunkt zwischen Monastik, Ökonomik und Politik in dem regimen-Prinzip suchen konnte und doch bei der Entwicklungsgeschichte der sozialen Entelechie nicht aller sozialen Gruppen und aller ihrer sozialen Funktionen gedachte.

Mit der Organismuslehre geht die mehr oder minder thomistische *Theorie des Rechts* Hand in Hand. Wir müssen natürliches und positives Gesetz und infolgedessen — da Gesetze nichts anderes sind als Rechtsregeln (regulae iuris) — natürliches und positives Recht unterscheiden. Während sich das positive Recht auf Volksbeschlüsse, Verträge der Bürger untereinander und auf Fürstenerlasse zurückführt[2], ist das Naturrecht ein den Dingen immanentes Recht, ein der menschlichen Natur gemäßes und deshalb unserer Vernunft unmittelbar einsichtiges Recht[3]. Die Gesetzgebung stellt sich demnach als die eine Kunst dar (ars), die dem Naturgesetzlichen das „Particulare" „zuerfindet"[4] — und zwar mit beschränkter Gültigkeit in Raum und Zeit „zuerfindet". Bei ihrer Methode der „Nachahmung" muß auf den maßgeblichen Gesichtspunkt geachtet werden, daß etwas umso rechtsgültiger ist, je universaler es gilt, und daß umgekehrt Spezialfälle nicht unveränderlich reguliert werden können. Aegidius sondert demgemäß: „ius naturale" im engeren Sinne, das allem Seienden eignet (dahin gehört das Recht der Existenzerhaltung als das allgemein gültigste Gesetz) —, das „ius animalium", das alle Lebewesen betrifft (dahin gehört das Recht der Sorge für die Nachkommenschaft), und das „ius gentium", d. h. das spezifisch menschliche natürliche Recht (dahin gehört etwa das Recht der Kauf- und Pachtverträge)[5]. Der Gesetzgeber ist gerecht, wenn er die Hierarchie der Zwecke (den „ordo finium") achtet und nur nach Übereinstimmung des Einzelnen mit dem Universalen entscheidet. Er würde gerade darum am meisten gegen die Gerechtigkeit verstoßen, stellte er etwas als allgemein gültiger hin als es sein kann und wollte er sich etwa um Dinge, wie Volkscharakter, Landessitten usw. nicht scheren[6].

Mit diesen Sätzen ist die Methode des Buches „Über das Fürsten-

im Universum seien nämlich ästhetische Vorzüge „secundum statum" ungleich an die Dinge verteilt. — Diese Redewendung hat mit der alten kosmologisch fundierten Offizienlehre natürlich nichts zu tun.

[1] I, 2, 32 (S. 147): „Quales esse debeant ecclesiastice principantes, prudentis iudicio relinquatur."

[2] III, 2, 24 (S. 518): „statuta populi, pacta civium, edicta principum."

[3] ebda (S. 519): „Sic se offerunt intellectui nostro naturales leges, quod est de iure naturali simpliciter dicitur esse scriptum in cordibus nostris."

[4] ebda: „Ius positivum non statim se ostendit, sed est per industriam hominum adinventum." Das positive Gesetz „determiniert" das Naturgesetz: III, 2, 31 (S. 539).

[5] III, 2, 25 (S. 521 ff.).

[6] III, 2, 26 (S. 524 ff.).

regiment" wie die Methode politischen Denkens überhaupt metaphysisch begründet: „ars imitatrix naturae"[1]. Auch steht jetzt fest: Damit der allen gemeinsame Zweck durch die Rechtsregeln der Gesetze wirklich erreicht werde, kann die Berechtigung, Gesetze zu geben, nur die Allgemeinheit oder eine die Allgemeinheit vertretende Person (die „communitas" oder eine „persona communis sive publica") besitzen[2]. Nunmehr taucht aber ein Zweifel auf, der sowohl die Lösung der Frage der politischen Methode wie die Lösung der Frage der Gesetzgebungslegitimation zu erschüttern scheint. Selbstverständlich bedürfen die Gesetze einer zwingenden Kraft für alle (einer „potentia coactiva")[3]. Die Exekutivgewalt indes kann nur auf Grund einer bestimmten Gesetzesdeutung vorgehen. Ist aber damit nicht schon der Willkür das Tor geöffnet? Wie kann der Mensch, der doch nicht immer leidenschaftslos der Vernunft, dem Naturgesetz, den universalen Ideen folgt, das politische „regimen" übernehmen, wie kann er überhaupt nur politisch „richtig" denken, da ihn seine persönlichen Neigungen und Absichten gefangen halten? Wir stehen vor dem Kernproblem der Ethik: sie ist eine Wissenschaft von kontingenter Materie.

Von der politischen Seite her bespricht auch Aristoteles den heiklen Punkt. Seine Meinung über die Frage, ob das Gesetz oder ein Mensch herrschen soll, wird schon mit zwei Sätzen deutlich: „Wer verlangt, daß das Gesetz herrsche, der scheint zu verlangen, daß die Gottheit und die Vernunft herrsche; wer aber fordert, der Mensch, der fügt hinzu, daß auch das Tier herrschen soll". Und: „Das Gesetz ist ohne Leidenschaft, während jeder Mensch notwendig damit behaftet ist"[4]. Unser Augustinereremit, hier einmal in einer ernsthaften Auseinandersetzung mit seinem politischen Meister, antwortet zunächst mit ein paar treffenden Bemerkungen, indem er einen anderen aristotelischen Gedankengang aufgreift. Es ist eine Fiktion zu glauben, daß ein Gesetz so allgemeingültig beobachtet werden muß, wie es sein Wortlaut verlangt. Vor allem: auch das positive Gesetz bleibt das Ergebnis der Methode des „persuadere ut in pluribus". Nach dieser wertvollen Einsicht nimmt Aegidius aber nun einen ausgesprochen mittelalterlichen Gedankengang zu Hilfe. Der wahre Fürst steht dem Naturgesetz näher als jeder andere. Bei ihm regiert wirklich die Vernunft, sodaß er die Fehler des positiven Gesetzes ausmerzen kann; regierte sie nicht, wäre er ein Tyrann. Der „lex scripta" ist er nur insoweit unterworfen, als sie das Naturgesetz fixiert, „determiniert"

[1] III, 2, 8 (S. 470). Wir müssen das regimen in der gesamten Natur betrachten, um über das regimen der Könige handeln zu können; „est enim ars imitatrix naturae". Metaphysische Begründung: „Si regulae agibilium fundentur super hoc, quod homo naturaliter appetit esse (das Sein!), sic huiusmodi regulae poterunt esse de iure naturali, prout natura humana est quaedam entitas et convenit cum entibus omnibus." (III, 2, 25; S. 522).

[2] III, 2, 27 (S. 526 ff.).

[3] „coactiva potentia": ebda (S. 527).

[4] 3 Pol. 11, 4 u. 10, 4.

und für Einzelfälle umschrieben hat[1]. Mit anderen Worten: der Fürst kann sich auf eine autoritäre Legitimation berufen. Er ist gleichsam ein „lebendiges Gesetz" (quaedam animata lex), das den ordo der Dinge mit aufrecht erhält und die Einheitlichkeit der Weltregierung mit garantiert[2].

Der „dialektische" Ausweg, den Aegidius vor einer Kernfrage gefunden hat, darf von uns nicht auf die Rechnung einer inneren Hilflosigkeit geschrieben werden. Eine Untersuchung des aegidianischen Denkprozesses läßt vielmehr erkennen, daß bei ihm die Stationen auf dem Wege zu einer Einzeldoktrin einander in anderer Reihe folgen, als wir ohne Vorkenntnis annehmen möchten. Unser Fall beleuchtet diese Einsicht besonders deutlich und besonders lehrreich für die Interpreten politischer Texte des Mittelalters. Richtig verstanden, ist die Lehre vom Fürsten als der lebenden Norm unserer Handlungen (regula agibilium) in der gesamten Argumentation des Aegidius nicht ein Denkergebnis, sondern ein Ausgangspunkt und ein Prinzip. Auch die „wissenschaftliche Politik" des „Fürstenregiments' setzt eine wenn auch noch so fragmentarische *politische Heilslehre* voraus.

„Es gab einige", heißt es in dem Kapitel über die „lex divina", das der gesamten Rechtstheorie wie ein Anhang angefügt ist, „es gab einige, die behaupteten, daß die Theologie überflüssig sei, weil die physikalischen Disziplinen über das gesamte Sein lehren, und daß ferner Evangelium und göttliches Gesetz überflüssig seien, weil wir das positive und das natürliche Gesetz besitzen, die offenbar alle Laster verbieten, alle Tugenden befehlen". Aegidius scheint sich bei seinem Gegenbeweis wieder einen vorwurfsvollen Einwand seiner eigenen Leser wehren zu wollen, die nach allem Vorausgegangenen wirklich ähnlich hätten denken können. 1. Das positive Gesetz und das Naturgesetz bestrafen nicht alle Vergehen. „Prohibent manum, non animum". Schlechte Gesinnungen etwa finden durch beide keine Strafe. Wenn man wie unser Augustinereremit etwas nur dann für naturrechtlich ansieht, wenn es der Natur der Dinge und unserer eigenen natürlichen Vernunft entspricht, wird man allerdings nicht so weit gelangen, daß das Gewissen, nach Augustin das natürliche Abbild der „lex divina" in uns, auch Gedankensünden verbietet. 2. sagt Aegidius, ist das göttliche Gesetz notwendig, weil die irdischen Gesetze trügen können. 3. Das Naturgesetz leitet uns nur zu dem natürlich Guten an[3].

Auch Aegidius hielt sicher den letzten Grund für den stichhaltigsten. Nach alledem ist das göttliche Gesetz ein Gesetz für den inneren Men-

[1] III, 2, 29 (bes. S. 552 ff.); vgl. auch III, 2, 34 (S. 548).

[2] I, 2, 12 (S. 79). Im gleichen Sinne ferner: „regula agibilium" und „forma vivendi" (III, 2, 30; S. 537). Die Formel: „rex animata lex" stammt aus juristischem Lager, ja aus der antiken Kaisertheorie; vgl. oben S. 49. — Es sei noch angemerkt, daß Aegidius den Juristen im allgemeinen nicht hold ist; vgl. etwa II, 2, 8 (S. 309) u. III, 2, 31 (S. 540).

[3] III, 2, 30 (S. 535 ff.). R. Scholz, Publizistik, S. 115, sagt richtig, daß sich das Kapitel gegen averroistische Auffassungen richte.

schen und eine Ergänzung zum natürlichen und positiven Gesetz. Ergänzung, dies Wort trifft das Wesentliche. Im mittelalterlichen organologischen Gedankensystem hat auch der „ordo gratiae", der übernatürliche ordo seinen Platz: über den natürlichen Endzielen steht das universale übernatürliche Ziel. Das Charakteristische der aegidianischen Theorie können wir darin suchen, daß er bei hierarchischer Staffelung der Werte die Wertbereiche selbst streng voneinander sondert. Ethik und theologische Moral unterscheiden sich wesentlich. Ethik als „disciplina physicalis" — übrigens ein aristotelischer Gedanke — behandelt den Menschen der „vita activa"[1], theologische Moral behandelt den Menschen, soweit er der übernatürlichen Ordnung angehört. Zugleich ergibt sich an dieser Stelle das Verhältnis der Ethik und speziell der politischen Ethik zur Metaphysik und Theologie im Gesamtbau des wissenschaftlichen Systems, auf das wir aber hier nur oberflächlich eingehen können, weil uns unser Fürstenspiegel zu dieser Frage nur verstreute und zum Teil nur andeutende Notizen liefert.

„Die Könige und Fürsten sollen ihr glückhaftes Ziel in das kluge Handeln setzen, aber nicht um seiner selbst willen allein, sondern da das kluge Handeln durch die Liebe zu Gott (caritas) geboten ist"[2]. Gegenüber der aristotelischen Behauptung, daß in dem Leben nach der Klugheit, d. h. im aktiven, im politischen Leben — und in dem Leben nach der Weisheit, d. h. im beschaulichen Leben, in der metaphysischen Betrachtung (im „speculari secundum metaphysicam") das Glück erreicht, aber bei beiden ein anderes Glück erreicht werde, gegenüber dieser Behauptung flüchtet Aegidius auffallenderweise: „Ob die Stellungnahme des Philosophen in diesem Punkte richtig ist oder nicht, das zu untersuchen, gehört nicht in den Rahmen der gegenwärtigen Abhandlung"[3]. Er begnügt sich damit, die „caritas" als letzten Beweggrund des politischen Handelns zu fordern. Der unmittelbare Kraftstrom des kontemplativen Lebens in das politische Denken und Tun ist damit ausgeschaltet. Aegidius bleibt nur konsequent, wenn er die Schriften der Offenbarung nicht anzieht. Das Postulat des religiösen Motivs begreift kein weiteres Postulat über die religiös und zwar erst letztlich religiös motivierten Handlungen selbst in sich, wenn der vernunftgeleitete Mensch, wie Aegidius will, als solcher schon dem religiösen Motiv entsprechend handelt. „Wir handeln hier nur vom Menschen, soweit er Mensch", soweit er ein Wesen von sozialer Entelechie ist, heißt es im „Fürstenregiment" immer wieder. Der Fürst, so können wir jetzt zusammenfassend den theokratischen Gedanken der aegidianischen Heilslehre formulieren, hat eine übermenschliche Würde (semideus) und eine wenn auch nicht teleologisch, so doch inhaltlich rein irdische Mission.

[1] „Loquimur hic de vivere hominis ut homo est" (III, 1, 2; S. 404), heißt es immer wieder. Über den Aufbau der Wissenschaften vgl. II, 2, 8 (S. 306 ff.).
[2] I, 1, 13 (S. 39).
[3] ebda (S. 38).

Man kann einerseits nicht leugnen, daß in unserem Buch durchaus eine ähnliche „metaphysische Kühle" herrscht, wie man sie der aristotelischen „Politik" und der „nikomachischen Ethik" nachsagt, und daß unsere systematische Zusammenfassung der metaphysischen und naturphilosophischen Elemente der aegidianischen Politik nur auf einzelnen, allerdings entscheidenden Stellen aufbaut. Man darf aber andererseits nicht über den „dogmatischen" Charakter mancher Beweisführungen des „Fürstenregiments" hinwegsehen, in denen etwa auf Thesen wie: princeps semideus als auf evidente Prinzipien zurückgegriffen wird.

Wo setzt nach Aegidius der Kreis der „res particulariae" ein? Anders ausgedrückt: In was für Punkten z. B. läßt sich nach ihm ein nur meistenfalls Richtiges ausfindig machen? Wie handhabt der Verfasser die aristotelische Methode des „modus grossus et figuralis" im praktischen Einzelfall? Das sind die Fragen, die wir uns stellen, nachdem wir die wichtigsten „allgemeinen Prinzipien" betrachtet haben, von denen unser Fürstenspiegel ausgeht.

4. *Politik als Lehre vom Menschen (Klugheitslehre).* An den Eingang der Lehre von der Wesensvollendung des Menschen als Menschen (des „homo ut homo") müssen wir eine Erwägung stellen, welche die schon gekennzeichnete Idee von der Hierarchie der Zwecke abermals beleuchtet. „Der Mensch ist in gewisser Beziehung der Zweck aller Dinge", heißt es in der Begründung der sittlichen Berechtigung des Privateigentums. Im Kosmos sind die Dinge unterhalb des Menschen (das Tier und alle sensibilia) auf ihn hingeordnet und um seinetwillen da[1]. Daher müssen z. B. auch Wirtschaftsfragen letztlich als ethische Fragen behandelt werden.

Weil im Mittelpunkt aller Erörterungen des Aegidius der Klugheitsbegriff steht, so bleibt die Analyse dieses Begriffes unumgänglich, obgleich uns dabei im wesentlichen aristotelische Gedankengänge beschäftigen. „Die Klugheit ist die intellektuelle Tugend, welche die moralischen Tugenden leitet, welche befiehlt, was Erkenntnis und Urteilskraft gefunden haben, welche die allgemeinen Prinzipien für die kontingenten Einzelhandlungen geltend macht und welche bereits einen geordneten Willen voraussetzt"[2]. Zunächst also findet die Klugheit als „gute Eigenschaft des Geistes", als eine Disposition der praktischen Vernunft[3] für die moralischen Tugenden, die selbst schon auf ihr Ziel gerichtet sind, die Methode (den „modus procedendi"), damit sie zum gesteckten Ziele

[1] II, 3, 5 (S. 360).
[2] I, 2, 6 (S. 63): „Prudentia est virtus intellectualis, directiva virtutum moralium, praeceptiva secundum inventa et iudicata, secundum universales maximas particularia contingentia agibilia concernens, praesupponens rectitudinem voluntatis." Vgl. Aristoteles 6 Eth., bes. capp. 8 u. 9 (am besten charakterisiert von Dittrich, Ethik 1, S. 248 ff.). Prudentia entspricht der aristotelischen *φρόνησις*, die virtus inveniendi sive consiliativa der *εὐβουλία*, die virtus iudicativa der *σύνεσις* (6 Nik. Eth. 10, 1142b — 1143a).
[3] I, 2, 6 (S. 61): „Bona qualitas mentis" .. Die Klugheit ist eine Disposition (I, 2, 4; S. 56 f.) „in intellectu practico" (I, 2, 5; S. 59).

gelangen, weil sie, „ein Auge der Seele“[1], die Ziele deutlich sieht. Sie ist eine imperativische Tugend, die nach der Einsicht in die Methoden und nach dem Urteil über die gangbare Methode zur wirklichen Tat drängt. Sie führt zur Tat, indem sie die allgemeinen Maximen des Handelns, die ihr innewohnen, auf die Einzelfälle in voller Klarheit über deren Kontingenz anzuwenden trachtet. Sie setzt schließlich im Menschen bereits ein Richtungnehmen aller Seelenkräfte, besonders des Willens, auf die Vernunft als auf das spezifisch Menschliche voraus.

Der Kluge beschäftigt sich also mit den Ereignissen der Vergangenheit, um aus ihnen schließen, um vorausschauend sein zu können. Das emsige Studium der Logik vermittelt ihm die Kenntnis der Schlußregeln, durch welche die Prinzipien erst anwendungstüchtig werden. Gelehrig hört der kluge König auf die Ratschläge der Barone, Ältesten, Weisen und Vaterlandsfreunde, weil es dem Einzelmenschen nicht gegeben ist, die verwirrende Mannigfaltigkeit der Dinge und Geschehnisse zu überblicken. Erfahrungsschätze sind vonnöten; ein Herrscher muß vor allem die Seele seines Volkes kennen. Vorsichtig überlegt und mit leichter Skepsis urteilt, wer gut fahren will[2]. Mit einem Wort, die Klugheit ist die Tugend des „regimen“. Ohne sie gibt es nur ein Scheinregiment[3]. Es sei für das Folgende ausdrücklich betont, daß Aegidius in dem Abschnitt über die Klugheit als „allgemeine Prinzipien“ des Handelns „gute Gesetze und ordentliche Gewohnheiten“ nennt[4].

Unsere Aufgabe kann nicht darin bestehen, uns über die Fassung zu verbreiten, die das „Fürstenregiment“ den aristotelischen Weisheiten verleiht. Was zunächst die Selbstregierung und Erziehung, die „prudentia singularis“ betrifft, so wird von unserem Augustiner in der Lehre von den Zielsetzungen des Menschen nur das Kapitel über die Liebe zu Gott angefügt. Das Tugendsystem begründet Aegidius wie der Stagirite: Auch nach ihm ist die Tugend das Mittel zwischen zwei Neigungsextremen; auch er hält es also mit der etwas mechanischen ethischen Typik, die den Vorteil haben soll und hat, weg von den allgemeinen Grundsätzen nahe an konkrete praktische Vorschläge heranzukommen; auch Aegidius unterbaut die Tugendlehre wesentlich psychologisch[5].

Das Buch von der ökonomischen Klugheit[6] paßt sich durchweg nur in seinem pädagogischen Teil an die Zeit seiner Niederschrift an. Ein Aristotelist konnte dabei nicht auf den Gedanken geraten, für die Prinzen eine spezifisch politische Anleitung zu fordern: der religiös, sittlich,

[1] I, 2, 7 (S. 64). Aristot. 6 Nik. Eth. 12 (1144 a 30).
[2] I, 2, 8 (S. 66 f.). „Octo partes prudentiae: memoria, providentia, intellectus, ratio, solertia, docilitas, experientia et cautio.“
[3] I, 2, 7 (S. 63): „Sine prudentia non est rex secundum rei veritatem, sed nomine tantum“. Ohne sie ist er nur ein „signum regis“.
[4] I, 2, 6 (S. 62): „bonae leges, debitae consuetudines ...“
[5] Soviel kurz über die „prudentia singularis“ in Buch I.
[6] Buch II (S. 214—400). Zu den z. T. unaristotelischen ökonomischen Auffassungen des Aegidius (z. B. über Sklaverei usw.) vgl. R. Scholz, Publizistik S. 100 ff. Erziehungsfragen behandeln II, 2, 5 ff. (S. 298 ff.).

wissenschaftlich, gesellschaftlich und körperlich ausgebildete Mensch wird ein guter Bürger und ein guter Regent sein. „Politik“ eignet man sich im wissenschaftlichen Unterricht an. Erziehung zielt schon durch die Entfaltung aller Anlagen auf die Wesensvollendung des Menschen und damit auf das „regimen sui ipsius“ wie auf das „regimen aliorum“. Es ist bezeichnend, daß Aegidius neben historischen Werken seinen eigenen Fürstenspiegel zur Vorlesung bei der Hoftafel empfiehlt. Der Fürstenspiegel soll ein politisches Handbuch sein[1].

Die Regierungsklugheit (die „prudentia regnativa“) wirkt sich vor allem in der Gesetzgebung aus. Aus dem Vorhergehenden verstehen wir zwei bedeutsame Grundsätze der aegidianischen Fürstenethik: „Rex est quasi sagittator“ und: „rex est intellectus sine concupiscentia“. Ein Bogenschütze richtet seinen Pfeil zu, versieht ihn mit einer kleinen Feder, damit er die Widerstände der Luft besser überwinde, und schnellt ihn erst dann auf sein Ziel los. So soll auch der König sein Volk erst auf seine Ziele vorbereiten, um es desto sicherer zum Ziel zu führen. Sorge für den geistigen, sittlichen und materiellen Fortschritt macht das Volk erst geeignet, sein Ziel, das Allgemeinwohl, zu erreichen; Sorge für den inneren und äußeren Frieden beseitigt die Hemmnisse der Entwicklung; Gesetzgebung und richterliche Gewalt endlich vollbringen das Einheitsprinzip. Wir dürfen diesen Vergleich des Königs mit einem Bogenschützen nicht als unwesentliche Illustration auffassen. Wenn Aegidius an gleicher Stelle noch heranzieht, daß allen Dingen in der Natur positiv Erhaltungskräfte, negativ Abwehr- und dazu Tendenzkräfte eignen, so weist uns diese interessante Analogie vielmehr wieder auf die Lehre von der Wesensvollendung und auf deren Herzstück, auf die Lehre von Potenz und Akt hin. Die soziale Entelechie des Menschen, meint der Verfasser des „Fürstenregiments“, ist mit Wohlstand und mit Frieden noch nicht vollkommen gestaltet. Wohlstand und Frieden sind nur „Potenzien“ eines Volkes, insofern als sie die Grundlagen seiner äußeren Existenz sind. „Commune bonum Deus“. Unser soziales Telos verwirklicht sich erst wahrhaft in einer kosmischen Tendenz[2].

In der Formel „rex intellectus sine concupiscentia“ wird das Gesagte durch eine gleiche, aber dieses Mal psychologische Analogie verdeutlicht. Hinter der Analogie steht die Lehre vom Verhältnis des Willens zum Intellekt. Bekanntlich wird in dieser aristotelisch-scholastischen Lehre der „intellektive Trieb“ (appetitus intellectivus) des Willens von den „sensitiven Trieben“ dadurch unterschieden, daß der erstere seine „Form“ vermittels der Vernunft erfaßt, die letzteren sie vermittels der Sinne erfassen (apprehendere). Die sensitiven „appetitus“ bestehen aus dem Begehrungsvermögen, das ein Gutes oder ein Schlechtes um seiner selbst willen sucht oder flieht (appetitus concupiscibilis), und dem Angriffs- und Abwehrvermögen, das die Hindernisse überwindet (appetitus irascibilis). Die Gerechtigkeit nun als die Tugend des vernunftgeleiteten Wil-

[1] II, 3, 20 (S. 399).
[2] III, 2, 8 (S. 470 ff.): „rex sagittator“.

lens erstrebt das Gute an sich und ohne seine vergnüglichen Vorteile zu wünschen. Wie im Menschen die Affekte durch die Vernunft gebändigt und geformt werden müssen, damit er Mensch wird, so soll ein Regent alle Kräfte des Volkes einigen und gestalten, damit der organische Staat entstehe. Er sei deshalb die „leidenschaftslose Vernunft" im Staate[1].

Zum Abschnitt über die „prudentia civilis" nur ein kurzes Wort. Der Bürger ist klug, wenn er den Gesetzen gehorcht. Die eben besprochene Analogie „rex intellectus sine concupiscentia" soll aber nach Aegidius nicht bedeuten, daß die Untertanen wie unvernünftiges Vieh folgen. Kadavergehorsam wäre Knechtschaft. Bürgerliche Freiheit besteht vielmehr darin, daß sich der Einsichtige freiwillig für das Allgemeinwohl einsetzt und deshalb die Gesetze als Leitregeln und den Fürsten als Führer zum Allgemeinwohl bejaht[2].

Nachdem wir noch zur Kenntnis genommen haben, daß der abschließende Teil des „Fürstenregiments" die „militärische Klugheit" behandelt, überlegen wir uns, wieweit Aegidius seine Ratschläge über die Mittel und Wege zur Klugheit selbst verwertet. Beispiele mögen seine eigene Methode der „via grossa et figuralis" erläutern, wobei wir zwangsläufig auch auf philologische Einzelheiten seiner Aristoteleserklärung eingehen müssen. Aegidius folgt seinem Lehrer Thomas in der Verfassungsfrage bis zu wörtlichen Anlehnungen. Für das Alleinherrschertum macht also auch er geltend: 1. Das an sich Eine eint am besten. 2. Je geschlossener eine Kraft, desto stärker wirkt sie. 3. und 4. Sowohl das „regimen naturale" wie die Erfahrung lehren uns die Vorzüge der Monarchie usw.[3]. Aber hat Thomas sehr wohl erkannt (etwa in I, 4), daß es darauf ankommt, nur die bestmögliche Verfassung zu bestimmen, und sich für die Gründe des Aristoteles bekanntlich so sehr empfänglich gezeigt, daß er wie sein Meister eine endgültige und schlechthinnige Entscheidung in dieser Frage nicht wagt — Aegidius will die antimonarchischen Gründe des Stagiriten schon bei diesem selbst zugunsten der Monarchie aufgelöst sehen. Er vergißt völlig, daß Aristoteles nur die Alleinherrschaft des politischen Genies als die beste Verfassung betrachtet.

Wie kurz und bündig findet sich Aegidius mit den aristotelischen Einwänden ab! Zunächst darf man nicht meinen, betont er, daß der Philosoph die Aristokratie schlechtweg für empfehlenswerter gehalten habe als die Monarchie[4]. Wenn er sagte, daß doch mehrere Augen und mehrere Geister mehr sehen und erkennen als ein Auge und ein Geist, wenn er ferner sagte, daß ein Einzelner leichter der Korruption verfallen könne

[1] Vgl. III, 2, 29 (S. 533). Gleich im Prolog (S. 2) wird an Philipp die Aufforderung gerichtet, wie seine Vorfahren „non passione et voluntate, sed lege et intellectu" zu regieren. Alle Idealforderungen an den König werden III, 2, 30 (S. 537) zusammengefaßt. — Die psychologische Lehre in I, 2, 2 (S. 46 ff.). Ich weiß natürlich sehr wohl, daß die Übersetzung von „appetitus" mit „Trieb" nicht korrekt ist.

[2] Die „prudentia civilis" wird in wenigen Kapiteln erledigt: III, 2, 34 ff. (S. 547 ff.). Begriff der Freiheit S. 548.

[3] III, 2, 3 (S. 456 ff.).

[4] III, 2, 4 (S. 458 ff.).

als eine Gruppe, so müsse man erwidern, daß ein guter König sich selbstverständlich weise und tüchtige Leute zugeselle. Verwunderlich genug, die Erwiderung ist aristotelisch: Der Alleinherrscher, so heißt es in der „Politik", „wird von ihm selbst eingesetzter Magistrate bedürfen". Nur wird der Gedankengang von Aristoteles zu Ende gedacht: „Was macht es aber dann für einen Unterschied, ob dies gleich von vornherein geschieht oder ob der Eine es so einrichtet?"[1] Aegidius manövriert hier nur zum Schein mit den Gegengründen, weil diese sich leicht abtun lassen, wenn man die mit der Antwort verstärkt auftauchenden Schwierigkeiten nicht beachtet. Er geht gegenüber Aristoteles, so stellen wir fest, mit einem beachtlichen Auswahlprinzip vor. Mehr noch: In einem Bravourstück seiner Interpretation der „Politik" macht er den Stagiriten zum Anwalt des Erbkönigtums!

Absolut gesprochen, heißt es[2], ist zwar die Königswahl der Erbfolge vorzuziehen, weil ein Reich mit Erbfolgerecht leichter Zufällen und Schicksalsumständen ausgesetzt ist. Aber man darf das schwache Willensvermögen des Menschen, die Erfahrungstatsachen und vor allem die psychologische Seite der Frage nicht außer Acht lassen. 1. Der Regent selbst wird umso eifriger um die Regierung bemüht sein, wenn er weiß, daß seine politischen Erfolge auch seiner Familie zugute kommen. (Hier scheint es gleichgültig zu sein, ob das Motiv des Königs der Eigennutz ist; Hauptsache: Das Allgemeinwohl wird erreicht.) Nunmehr läßt Aegidius die Entgegnung des Philosophenfürsten in einer Paraphrase folgen, die den aristotelischen Gedanken aus dem Zusammenhang reißt und ihn völlig unverständlich läßt. „Philosophus ait, quod hoc est difficile, videlicet quod sic patres possint tradere regimen regni propriis filiis. Innuit enim hoc esse quasi virtutis divinae et excedere humanum modum." Zur Deutung: „Vielleicht sagt das der Philosoph deshalb, weil von altersher die Könige vielfach zu Tyrannen wurden und infolgedessen nicht lange regierten. Die Söhne kamen garnicht dazu, in das väterliche Erbe einzurücken. Oder es wird nur behauptet, daß das göttlich ist, weil die Söhne den Vätern selten nachfolgen, wenn die Könige und Fürsten sich dem Göttlichen gegenüber nicht wohl verhalten." Der Einwurf des Aristosteles scheint dem Verfasser des „Fürstenregiments" damit erledigt. Jeder, der die Worte des Stagiriten[3] über die Erbnachfolge kennt, für den sie

[1] 3 Pol. 11, 7.

[2] III, 2, 5 (S. 461 ff.).

[3] 3 Pol. 10, 9. Das Mißverständnis des Aeg. auf die lat. Übersetzung zurückzuführen, wäre ungerecht. Wilhelm v. Moerbeke übersetzt wortgetreu: „Si vero aliquis ponet optimum civitatibus a rege regi, quomodo se habebunt quae de natis? utrum et genus oportet regnare? sed genitorum quales quidam contigerunt nocivum, sed *non tradet* dominus existens natis. sed non facile adhuc hoc credere: difficile enim et maioris virtutis quam secundum humanam naturam." (Aristotelis Politicorum libr. VIII cum vetusta translatione Guilelmi de M. rec. F. Susemihl, Leipzig 1872, S. 225; griech. Text ebda S. 224 f.) Mit der letzten Antwort: „Das kann man nicht gut glauben (nämlich, daß die Könige den entarteten Söhnen das Erbe nicht übergeben würden); es wäre zu schwierig und ginge völlig über Menschenkraft und -tugend hinaus" — ist für Aristoteles die Debatte abgeschlossen.

einfach indiskutabel ist, ermißt den Unfug der aegidianischen Interpretation. Aristoteles traut einem König nicht die „übermenschliche Kraft" zu, daß er einem degenerierten Sohn die Regierung vorenthält; das ist alles, was er sagen will.

2. Auch vom Erbnachfolger angesehen, ist die Erbfolge nach Aegidius Romanus besser als die Wahl. Wie die Sitten der Neureichen schlechter sind als die der Reichen von jeher, so fehlt auch dem unvermutet zum König Gewählten die Erziehung für seine königliche Würde. Sein politischer Aufschwung wird ihn zu selbstbewußt, zu hochmütig und tyrannisch machen. In seiner Erziehungslehre schrieb unser Augustiner nur über ein allgemeines Erziehungsideal und dachte keinen Augenblick an ein Nebeneinander von politischen Tugenden und Tugenden überhaupt. Jetzt rechnet er bei dem erwählten Fürsten mit den schlimmsten Möglichkeiten und setzt beim Erbnachfolger den Idealfall. Für den anderen extremen Fall nämlich, daß der Kronprinz völlig untauglich und entartet ist, weiß er lakonisch zu antworten: „Dieser Kronprinz wird durch weise und kluge Berater ergänzt werden müssen"[1]. Wird aber der König seine Berater nicht immer nach persönlichen Wünschen wählen? würde Aristoteles fragen[2].

3. Das Problem will auch von der Volksseele her betrachtet sein. Einem Erbnachfolger wird nach Aegidius das Volk leichter gehorchen, weil es sich daran gewöhnt hat, einer bestimmten Familie zu gehorchen. Die Gewohnheit wird uns zur zweiten Natur. Bei einer Verteidigung der Primogenitur kommt Aegidius noch einmal auf den unberechenbaren Faktor seiner Wahrscheinlichkeitsrechnung zu sprechen: wird der Kronprinz auch regierungstauglich sein? Ein Risiko, sagt er hier[3], wird bestehen bleiben, gleichgültig ob Wahl oder Erbnachfolge. Der Staatswissenschaftler, so wird wiederholt, kann bei einem solchen Spezialproblem niemals zu einer definitiven Entscheidung vordringen. Trotz dieses Vorbehaltes verlieren wir nicht den Eindruck, daß die psychologischen Erwägungen zur Erbnachfolge einseitig sind. Vor allen Dingen aber wirkt sich die methodische Erkenntnis von der Kontingenz der ethischen Materie in dieser wichtigen Einzelfrage praktisch nicht aus.

Jetzt läßt sich *zusammenfassend* sagen: Geschichtliche Beispiele oder ganz und gar historische Begründungen spielen in der Argumentation des „Fürstenregiments" eine geringe Rolle[4]; Erfahrungen vor allem psycho-

[1] III, 2, 5 (S. 464): „Si aliquis defectus esset in filio regio, ad quem deberet regia cura pervenire, suppleri poterit per sapientes et bonos, quos tamquam manus et oculos debet sibi rex in societatem coniungere ..." Anspielung auf 3 Pol. 11, 9.

[2] 3 Pol. 11, 9.

[3] III, 2, 5 (S. 464).

[4] Obwohl III, 2, 15 (S. 493) u. oft die Notwendigkeit des Geschichtsstudiums für den König betont wird, sind bei Aegidius nur selten historische Begründungen zu finden: Vgl. die Ablehnung der reinen Machtpolitik der Römer I, 1, 10 (S. 30 ff.), das Lob des römischen Senats III, 2, 17 (S. 499), die Bemerkungen über Aristides (ebda) usw. Die Kritik der Staatstheorien der Sokrates-Platon, Phaleas, Hippodamus (III, 1, 7 ff.; S. 416 ff.) läuft auf die bekannte aristotelische Kritik in 2 Pol. 1 ff. hinaus.

logischer Art schon mehr[1]; auch leitet dementsprechend oft eine leichte Skepsis das Urteil[2]. Zumeist jedoch herrscht die deduktive Methode, wobei als Leitprinzipien logische Prinzipien und — wie uns schon oben auffiel — die „guten Gesetze und ordentlichen Gewohnheiten" gelten. Ja, Kritik des Bestehenden müssen wir im „Fürstenregiment" suchen. Trotz aller Abstraktheit seines Buches steht Aegidius mitten in den Verhältnissen seiner Zeit, geht er von den Zuständen und „ordentlichen Gewohnheiten" seiner Zeit vielfach wie von Unanzweifelbarem und Nichtkontingentem aus: Um 1277—79 ist er zweifellos der scharfsinnigste Verteidiger der politischen Ideen der französischen Könige und der unbekümmerte Herold der „sanctissima prosapia", wie er das Kapetingergeschlecht im Prolog nennt. Man muß beachten, daß sich auf die Lehren vom „princeps semideus" und vom „princeps quaedam lex animata" die Theorie der Gesetzgebung in „de regimine principum" gründet. Die Möglichkeit, daß auch die „communitas" und nicht nur eine „persona communis" legitimiert sei, Gesetze zu geben, wird nur akademisch erörtert. Ebenso bleibt die Lehre, daß der Staat sich entweder aus Familien und Familienverbänden organisch entwickele oder durch einen Pakt Gleichgesinnter entstehe[3], für das von Aegidius gezeichnete Bild des Idealstaates ohne Einfluß. Gerade darin, daß der Gedanke der Volkssouveränität nur theoretisch behandelt, auch niemals deutlich abgelehnt wird, jedoch praktisch unverwertet bleibt, zeigt sich der „dogmatische" Charakter der aegidianischen Politik. Sein König ist absolut und ordnet aus autoritärer Machtfülle alles an; den Untertanen bleibt nur, dem König zu gehorchen und ihn zu beraten.

Der „doctor fundatissimus" unterliegt dem typischen Schicksal wissenschaftlicher Ethiker, wenn er bei tüchtigen methodischen Kenntnissen und bei aller Vorsicht in seinen Entscheidungen auf dem Wege von den allgemeinen Prinzipien zu den Spezialfällen unbewußt Scheinprinzipien aufgreift[4] und dann mit ihnen weiterarbeitet. Sein Buch mußte wirken,

Man kann es geradezu als nichtaristotelisch bezeichnen, daß Aegidius die jüngere Staatsphilosophie (die ciceronianische, die augustinische usw.) nicht berücksichtigt.

[1] Die italienischen Stadtstaaten werden III, 2, 3 (S. 458) beanstandet. An den politischen Wirrwarr des Interregnums in Deutschland scheint Aeg. zu denken, wenn er die Königswahl verwirft (III, 2, 5; S. 463) und von experimenta in diesem Punkt spricht. Die Abhandlung über die Kriegskunst (III, pars 3; S. 555 ff.) kann trotz der langen Zitate aus Vegetius mit großem Nutzen für die Kriegsgeschichte der aegidianischen Zeit studiert werden. Vgl. dazu Galeani Napioni, Della scienza militare di Egidio Colonna in: Memorie di R. Acc. di Scienze di Torino, seria Ia, 28, Torino 1824, S. 1—78 (von mir nicht eingesehen).

Die charakteristische Phrase der psychologischen Beweisführung ist „ex parte" (ex parte regis, populi usw.). Auch der Satz: „Consuetudo altera natura" wird nicht traditionalistisch, sondern psychologisch begründet.

[2] Es ist bedeutsam, wenn Aeg., der doch die Selbsterkenntnis und die Selbstbeherrschung zu Grundlagen der politischen Erkenntnis und politischen Herrschaft macht, sagt, der Mensch täusche sich über sich selbst am meisten (III, 2, 18; S. 501). Radikalen Gesetzesreformen steht er äußerst mißtrauisch gegenüber III, 2, 31 (S. 537 ff.).

[3] III, 1, 6; S. 413 ff.

[4] Die These „rex quasi lex animata" wird nicht mit einer einzigen Zeile begründet.

weil diese Scheinprinzipien mit den „fortschrittlichen" Tendenzen der Zeit, vor allem mit dem nationalen Gedanken französischer Prägung, im Einklang standen. Es konnte solange Leser finden, wie diese Scheinprinzipien noch nicht als solche entlarvt waren.

VIII. Juan Manuels Infantenbuch
(1327–30)

Juan Manuel[1] ist als Sohn des Infanten Manuel Enkel Ferdinands III., Neffe Alfons' X. des Weisen und Vetter Sanchos IV., als Sohn der Prinzessin Beatrice Enkel Amadeus' IV. von Savoyen. Die Blutsbande mit dem kastilischen und aragonesischen Königshaus und seine Erbsässigkeit in der von beiden Kronen umstrittenen Provinz Murcia geben ihm die eigentümliche halbsouveräne zwischenstaatliche Stellung, ohne die weder seine Politik noch seine Theorie zu verstehen ist. Betrachten wir zunächst kurz den Politiker Juan Manuel!

Es war der sterbende Sancho IV., Alfons' des Weisen Nachfolger, der dem damals (1294) zwölfjährigen Juan Manuel den ersten politischen Auftrag gab. Ich möchte Euch bitten, so sprach er nach Juan Manuels eigenem Bericht[2], daß Ihr der Königin Maria dient und sie schützt; „denn ich bin sicher, daß sie nach meinem Tode viele Gegner haben und deshalb Eure Hilfe sehr brauchen wird. Was meinen Sohn Ferdinand betrifft, so sage ich Euch darüber nichts, weil das sicher nicht not tut; ist er doch Euer Señor und habe ich doch gewünscht, daß Ihr sein Vasall würdet; Ihr werdet ihm gewiß immer treu bleiben". Der König fügte in einer frommen Anwandlung von Reue noch hinzu, daß er Juan Manuel nicht den Segen geben könne, den er selbst nicht besitze, seitdem ihn sein Vater wegen seiner Rebellion verflucht habe; auch sein Vater Alfons habe den Segen seines Vaters verloren, da er die Bedingungen, unter denen Ferdinand der Heilige ihm seinen Segen gab, später nicht einhielt. Einzig und allein im Geschlecht Manuels erbe sich daher der Segen des heiligen Eroberers verheißungsvoll fort. Nur kraft seiner königlichen Würde und als Gottes Statthalter erflehe er, Sancho, aus freundschaftlicher Verbundenheit mit ihm und seinem seligen Vater Gottes Gnade auf Juan Manuel herab.

Sanchos IV. von banger Sorge um die Zukunft des Reiches und des Königshauses eingegebenen Abschiedsworte, sind sie auch von Juan Manuel vielleicht für eigene Zwecke zugeschnitten worden, kennzeichnen besser als lange Schilderungen die Schwierigkeit der politischen Lage Kastiliens 1294 und die Bedeutung der Rolle, die der Sohn Manuels spielen mußte. Die Königinwitwe Maria stand der ungeheueren Aufgabe gegenüber, die königliche Zentralgewalt gegen den größten machtpolitischen Ansturm des Feudalismus zu schützen, den das Reich je erlebte. Voran die Reichsgroßen von königlichem Geblüt sahen aus einem eigentümlich patrimonialen Denken heraus in der Zeit, da sie als Hauptvormund zunächst für ihren Sohn Ferdinand und dann bei dessen frühem Ableben für ihren Enkel Alfons XI. die Regierungsgeschäfte leitete, eine selten gute Gelegenheit gekommen, sich für immer unstürmbare politische Positionen zu verschaffen. Es war eine Periode der Anarchie, die Periode von 1294 bis zum Regierungsantritt Alfons' XI. Mehr als 25 Jahre blieb Kastilien haßerfüllten Parteistreitigkeiten, dem zersetzenden Kampf um die vormundschaftliche Gewalt, der ganzen Rechtsunsicherheit eines Bürgerkrieges ausgesetzt. Nur dem seltenen diplomatischen Geschick und der ebenso seltenen Tatkraft Marias de Molina ist es zu verdanken, daß das Königtum letzten Endes aus dem Ringen um die Macht ungeschwächt hervorging. Der Mann, den Sancho IV. für bestimmt hielt, ihr kraftvoll beizustehen, hat die Sache der Königin, ihres Sohnes und ihres Enkels mehr als einmal im Stich gelassen. Juan Manuel vergaß, weshalb ihm sein Vetter Sancho, mit dem er durch seine frühen Jahre hindurch in vertraulichem Verkehr lebte[1], trotz seines kindlichen Alters die Statthalterschaft von Murcia anvertraut hatte.

Jaime II. von Aragon verstand es, die Lage, in der sich Kastilien seit Sanchos Tod befand, auszunutzen. Schon 1296 hatte er nach einem erfolgreichen Feldzug nach Murcia Juan Manuels Beratern einen Schmachvertrag abnötigen können, der dem Infantensohn den größten Teil seines Erbbesitzes nur unter der Bedingung garantierte, daß er den Aragonesen bei Vollmündigkeit als Oberherrn anerkennen würde. Die Annexionspläne des Aragonesen schienen reif, als sich der Infant Heinrich mit seinem Anhang für ihn einschaltete. Dieser Bruder Alfons' des Gelehrten, berühmt und berüchtigt durch seine Rebellion gegen den königlichen Bruder, seine intrigenreichen Irrungen und Wirrungen durch Aragon und Tunis, sein politisches Gastspiel in Italien, sein Regiment als römischer Senator und durch seine Bundesgenossenschaft mit dem jungen Konradin bei Tagliacozzo, hatte nach seiner Heimkehr trotz seines hohen Alters noch nichts von der vitalen Kraft seiner Abenteurernatur eingebüßt. Mit skrupelloser Diplomatie schmiedete er eine sehr ungleiche Gesellschaft zu einem Bunde gegen die kastilische Krone zusammen: den Aragonesen, die beiden Brüder de la Cerda (jene Nachkommen von Alfons' X. ältestem, aber früh verstorbenem Sohn Ferdinand, die ein Recht auf die kastilische Krone beanspruchten), Sanchos Bruder Juan und den großen Feudalherren Juan Nuñez de Lara. Und hier begann unser Juan Manuel seine politische Laufbahn. Er begann sie als Rebell und schloß sich den Verbündeten gegen materielle Zusagen und das Versprechen Jaimes II. von Aragon an, ihm die Hand seiner Tochter Konstanze zu geben. Das Ultimatum, welches die Verschwörer formulierten, sollte indessen dem inzwischen zur Regierung gekommenen Ferdinand IV. nicht mehr vor-

[1] Vgl. zu den Ausgaben, zur Abfassungszeit u. zur Lit. Fsp.-Verzeichnis Nr. 30.
[2] Libro de los tres razones, ed. Gayangos, Bibl. aut. esp. 51, S. 263a.

[1] ebda S. 262b: „Siempre nuestras casas fueron unas e nuestros oficiales siempre fueron unos."

gelegt werden. Infant Heinrich, die Seele des Komplotts, starb (August 1303). Beide Parteien fanden den Weg gütlicher Einigung, und Schiedsrichterkommissionen entschieden über die strittigen Fragenkomplexe. Murcia wurde endgültig zwischen den beiden Kronen geteilt, der Rechtsanspruch der Brüder de la Cerda mit einem Riesenbesitz abgefunden, und Juan Manuel wurde Herr von Villena und Alarcon. Eine Bereinigung der innenpolitischen Atmosphäre, so mochte der junge König Ferdinand gehofft haben, würde alle nationalen Kräfte für die Reconquista freimachen. Er täuschte sich. Mitten in den besten Erfolgen, während der Belagerung von Algeciras (1309/10), mußte er sich zu einem Waffenstillstand mit den Granadinern bequemen, weil ihm in Juan Manuel und Juan erneut die stärksten Vasallen aus einem unerfindlichen Grunde untreu wurden.

Die Phasen des Kampfes um die Vormundschaft Alfons' XI., der nach Ferdinands IV. jähem Tode (September 1312) einsetzte, unterschieden sich nur durch verschiedenartige Parteikonstellationen. In der ersten Phase gruppierten sich die Streitsüchtigen um die beiden Königinnen; trat Maria de Molina auf die Seite von Ferdinands IV. Bruder Pedro, so entschied sich die Königinwitwe Konstanze für Don Juan, dem sich Juan Manuel und Juan Nuñez de Lara zugesellten; die Vormundschaftswahl, die in Palencia unter dem Druck der Heerlager der Parteigänger erfolgte, konnte nur zwiespältig ausfallen. In der zweiten Phase nach Konstanzes Tod (November 1313) glückte der Diplomatie Marias zwar ein Kompromiß; aber dieser Kompromiß, nach dem sie selbst die Erziehung des Erbprinzen und die beiden Infanten Pedro und Juan die vormundschaftliche Regierung zusammen übernahmen, und zwar jeder für die Gebiete und Orte, in denen er Anerkennung fand, war ungeeignet, dem ungeheueren Wirrwarr der Kompentenzen Einhalt zu tun; es versteht sich von selbst, daß gerade das Königreich Murcia unter den rachevollen Übergriffen Pedros zu leiden hatte und nach Anhängern des vom „Triumvirat" ausgeschlossenen Statthalters Juan Manuel und Anhängern der im Namen des Königs eingesetzten Vögte aufgespalten war. In der dritten Phase endlich — der unglückliche Feldzug nach Granada 1319, von dem weder Juan noch Pedro zurückkehrten, hatte mit einem Schlage die beiden bisherigen Vormünder ausgeschieden — gelangte Juan Manuel auf den Höhepunkt seiner Macht. Nicht in den Alleinbesitz der Staatsgewalt; denn Juans Sohn, Juan der Einäugige, Pedros Bruder Philipp und Fernando de la Cerda machten sie ihm streitig, und die Jahre bis zu Alfons' XI. Regierungsantritt sollten durch Parteihader ausgefüllt werden, da der Tod der Maria de Molina 1321, die auch diesmal bereits eine halbe Einigung erzielt hatte, jeden Versöhnungsgedanken unterdrückte. Aber Juan Manuel, von dem einmal jemand sagte[1], daß ihm die Natur ein königliches Wesen gab, die Geschichte aber nicht den Thron, hat damals wirklich, wenn auch ohne jedes Recht, wie ein König geschaltet.

[1] Benavides 1, S. 351.

Mit Alfons XI. bestieg 1325 eine energiegeladene, kraftvolle, aber auch ungezügelte Persönlichkeit den kastilischen Thron, und es sollte lange dauern, bis Juan Manuel als getreuer Paladin Ruhm und Ehre auf dem Schlachtfeld mit ihm teilte. Um die große Rebellion des Infantensohnes zu verstehen, muß man beide Gegner gerecht einschätzen. Kein Zweifel, Juan Manuel beschönigt, wenn er sagt, er hätte dem König gedient, so oft ihm dieser nur Gelegenheit dazu gab[1]. Er dachte trotz seines formellen Verzichts auf die Vormundschaft nicht daran, die errungene Machtstellung leichten Herzens aufzugeben. Die Mittel, deren er sich bediente, blieben auch dann ungerechtfertigt, wenn er heilige Rechte zu verteidigen glaubte; man denke an seine Bündnisse mit ausgesprochenen Reichsfeinden, an das durch eine zweite Ehe sanktionierte Bündnis mit den de la Cerda und an seine Liga mit den Granadinern 1327. In einer Zeit, da das Reich sich in großer außenpolitischer Bedrängnis befand, stellte er für das Versprechen seines Eingreifens geradezu maßlose Bedingungen[2]. Unstreitig ist aber auch Alfons XI. der letzte, von dem man sagen kann, daß er zur Herstellung rechtlicher Zustände rechtliche Wege ging. Das Mißtrauen, das ihm die bisherigen Machthaber entgegenbrachten, war, wie sich bald zeigte, völlig begründet. Seine Methode, die mannigfaltigen innenpolitischen Spannungen durch hinterlistige und brutale Vernichtung der widerstrebenden Elemente zu lösen, mußte in dem Augenblicke fehlschlagen, als er auf einen Gegner stieß, der sich gegen seine falsche Freundlichkeit mit skeptischer Vorsicht, gegen seine skrupellosen Gewaltmaßnahmen durch kluge Strategie und weitblickende Bündnispolitik wappnete. Die Hauptveranlassung zur Empörung Juan Manuels — das kann nicht geleugnet werden — war ein Rechtsbruch des Königs, der nach dem nationalen Recht dem Untertan die Erlaubnis gab, sich selbst zu „denaturalisieren"[3]. Zunächst versuchte Alfons die rebellische Verbindung zwischen Juan Manuel und Juan dem Einäugigen dadurch zu zerschneiden, daß er sich mit der noch kindlichen Tochter Juan Manuels, Konstanze, November 1326 verlobte. Damit nicht zufrieden, ließ er Juan den Einäugigen mit den schmeichelhaftesten und förmlichsten Versprechungen an den Hof locken und dann nach einem heuchlerisch prunkvollen Empfang im Palast selbst ermorden. Und jetzt enthüllte sich sein Charakter ganz. Da ihm und seinem Berater nach dem Mord der politische Zweck, um dessentwillen das Verlöbnis mit Juan

[1] Libro de los tres razones, ed. Gayangos, S. 262b.

[2] s. Schirrmacher, Geschichte Spaniens 5, S. 185.

[3] Vgl. Siete Partidas: Part. IV, Tit. 24, ley V, wo die rechtmäßigen Möglichkeiten einer Denaturalisation besprochen werden: „Et la primera de las tres que viene por culpa del señor es quando se trabaja de muerte de su natural sin razon et sin derecho, la segunda sil face deshonra su mujer" usw. Daß Alfons Juan Manuel ohne Prozeß zu beseitigen trachtete, wie er Juan den Einäugigen beseitigt hat, steht wohl fest; zum mindesten durfte Juan Manuel das mit guter Begründung annehmen. Dazu kommt Alfons' Verfehlung gegen die kleine Konstanze. Man kann nicht einwenden, daß die „Siete Partidas" damals noch nicht Staatsrecht waren. Die diesbezüglichen Bestimmungen gehen bis in die karolingische Zeit zurück.

Manuels Tochter geschlossen war, offenbar auf eine drastischere Weise erreicht schien, machte er sich kein Gewissen daraus, die kleine Konstanze ohne viel Federlesen gefangen zu setzen (Oktober 1327) und eine Heirat mit der portugiesischen Prinzessin Maria einzugehen. König Alfons hat den Aufstand Juan Manuels, der mit einer kurzen Unterbrechung (1329—30) ein Jahrzehnt dauerte, zweifellos mit heraufbeschworen, und das Schicksal, das ihm in diesem Zweikampf zwar keine Niederlage zudachte, aber auch keinen Sieg gönnte, war vielleicht nicht ganz ungerecht.

Mitten in den Wirren der großen Rebellion, Ende der zwanziger Jahre, ging unser Infantenbuch des großen kastilischen Prosaisten seiner Vollendung entgegen.

1. *Kosmologie und allgemeine Ständelehre.* Juan Manuel hat seinem Werk die Form eines elucidariumartigen Dialogs geliehen, dessen Figuren uns nach dem Vorbilde von Ramón Lulls Blanquerna in einer Rahmenerzählung vorgestellt werden[1]. Die Rahmenerzählung ist nicht originell, da sie wesentliche Motive der Barlaam und Josaphat-Geschichte[2] aufweist, sie führt aber tief in ein Problem ein, das selbst die griechische, im Mittelalter dem Johannes von Damaskus zugeschriebene Fassung des Legendentextes nur kurz, wenn auch vielversprechend anrührt. Der heidnische König Morovan läßt sich durch falsche Vaterliebe verleiten, Turin, dem ritterlichen Erzieher seines einzigen Sohnes Johas einen so sonderbaren wie strengen Auftrag zu geben: der Infant soll zeit seines Daseins davor bewahrt bleiben, Kummer und Leid jeder Art auch nur dem Begriff nach kennen zu lernen, und vor allem sein vergnügliches Leben so abgeschlossen führen, daß er niemals die Existenz des Todes ahnt[3]. Ungeschult durch Erfahrung, genießt Johas denn auch eine Erziehung, deren wesentliches Ziel sein Lehrer in der Pflege und Fortbildung der schönen Naturanlagen zu einem in sich ausgeglichenen Charakter erblickt[4]. Ein umfassender Fertigkeitsunterricht: im Reiten, im Schwimmen, im Waffenhandwerk, im Schreiben und Lesen, in der Musik, — und höfische Sittenunterweisungen[5] können aus ihm wohl einen tüchtigen jungen „caballero" mit großer geistiger Behendigkeit machen, sie können aber seinem Wesen nicht jene rührende „Tumbheit" nehmen, die auch den jungen Parzival im Waldheim seiner Mutter Herzeloyde „ze Soltâne"

[1] Lib. I, cap. 2: ed. Gayangos (= G) S. 282a, ed. Benavides (= B) 1, S. 451. Ramon Lull's „Blanquerna" als Vorbild: vgl. M. Menéndez y Pelayo, Historia de los Heterodoxos esp. 3 (Madrid 1917), S. 263.

[2] Die bedeutendste Arbeit über die Probleme dieser Erzählung noch immer: E. Kuhn, B. u. Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtl. Studie = Abhdl. der phil.-hist. Klasse der b. Akad. Wiss. 1894.

[3] I, 4: G S. 283b; B S. 453.

[4] I, 5 u. 6: G S. 283b f.; B S. 453 f. Der Infant wird unterrichtet in den maneras (Fertigkeiten, teils angeboren, teils erlernbar) u. in den costumbres.

[5] Um dem höfischen Ideal zu genügen, ist es für den Menschen nötig „que sea muy bien acostumbrado en comer e en bever e en fablar e en façer todas sus cosas segund conviene para guardar lo que deve a Dios e al mundo" (I, 6: G S. 284a; B S. 454).

auszeichnet. Als der Infant auf einer Reise durch das Herrschaftsgebiet seines Vaters, auf der ihn Turin in seine zukünftigen politischen Aufgaben einführen soll, trotz aller Vorsichtsmaßregeln des Erziehers den Tod eines Menschen persönlich erlebt, gerät seine Seele in Aufruhr[1]. Der junge Johas ist unmutig darüber, daß man ihm mit der Kenntnis des Todes einen Schlüssel zum Verständnis des Lebens verweigert hat; denn erst jetzt vermag er manches bisher Unklare zu reimen und manche bisher unbegriffene Erfahrungen zusammenzuordnen. Es gehen ihm die Augen auf wie dem Josaphat der Legende oder wie dem Buddha der Vorzeit Vipassi, der auf der ersten Ausfahrt aus der Abgeschlossenheit seines Palastes einen Alten, auf der zweiten einen Kranken, auf der dritten einen Toten sieht und nur klagen kann: „Wehe dem, was man Geburt nennt, wenn dem Geborenen Alter verhängt ist, Krankheit verhängt ist, Tod verhängt ist!"[2] Der Geist des jungen Menschen erwacht durch eine Krisis in dem Augenblicke, da er sich des Zwiespalts in der historisch gegebenen Menschennatur bewußt wird und die ersten Zusammenhangsbedingungen einer Einzelexistenz entdeckt. Geburt, Wachstum, Zeugung, Altern, Tod — scheint durch die Geschlechterfolgen der Menschheit etwas anderes stetig zu währen als dieser unerbittlich gleiche ewige Kreislauf? Bedeutet die mehr oder minder ehrenreiche geschichtliche Rolle und das individuelle Amt des zeitverhafteten Menschen noch irgendetwas, wenn das Alter, Leid und Tod bringende Geschick doch niemanden bevorzugt? Ist es nicht allein der Zufall, der eine soziale und politische Vorrangstellung legitimiert?[3]

Die philosophische Antwort der Barlaam und Josaphat-Legende auf die Fragen, die sich der junge Infant stellt, betrachtet das Werden und Vergehen, an dem wir mitleidend teilnehmen, als ein verachtungswertes Scheindasein, dessen Sinn außer ihm selbst liegt. Sie lautet: „Die Unverständigen halten es für besser, das, was ist, zu verachten, als wenn es nicht wäre, hingegen das, was nicht ist, zu erfassen und demselben anzuhängen, als ob es wäre. Wer die Süßigkeit des Seienden nicht geschmeckt hat, wird die Natur des Nichtseienden nicht zu erkennen vermögen. Und wenn er es nicht erkannt hat, wie sollte er es da verachten?"[4] Wie antwortet Juan Manuel? Bei ihm kann Turin den zum vollen Bewußtsein seines Menschentums gelangten Johas nur mit dem Hinweis beschwichtigen, daß es die Würde des Menschen ausmacht, in der Seele an einem lebendig machenden Prinzip alles körperlichen Lebens teilzuhaben. In aller Veränderlichkeit konstant ist nach Wert und Zweck die menschliche Seele kraft ihrer wesensmäßigen Ähnlichkeit mit dem unveränderlichen Beweger der Weltendinge, der die Stunde ihrer Ver-

[1] I, 7: G S. 284b f.; B S. 454b ff.

[2] Zur Erzählung von Vipassi vgl. Ludwig Burchard, Die Legende von Barlaam und Josaphat, München 1924, S. 284 ff., bes. S. 290 oben.

[3] Vgl. Johas' Reflexionen in I, 10—12: G S. 285b ff.; B S. 456 ff.

[4] Nach L. Burchards Übersetzung des griech. Textes S. 8.

bindung mit dem Leibe ebenso setzt wie die Stunde ihrer Trennung[1]. Aber mit dem Vortrag dieser Überzeugung können Turin und der zu Rate gezogene König Morovan den Infanten nicht zufriedenstellen. Ein christlicher Prediger und Missionar erst vermag dem jungen Johas den Sinn des Veränderlichen, der Geschichte und des Individuellen aus der Betrachtung des ewig Gleichen, der ewigen Gegenwart der Seinsordnung und des unerschütterlich gültigen Menschenwesens aufzuschließen[2]. Zu Beginn seines dogmatischen Unterrichts muß Julio den Trugschluß ablehnen, als ob das Naturgesetz und die natürliche Gerechtigkeit dem unter dem Tod der Sünde stehenden Menschen allein die lebendige Fortexistenz inmitten des Verfalls der Körperwelt sichern könnte, ohne daß er sich mit Hilfe der göttlichen Gnade erneut in seine kosmische Stellung zurückordnet[3]. Julios begeisterte Apologie des Christentums bewegt den Infanten, Turin und schließlich auch den König, sich taufen zu lassen[4]. Johas, jetzt Juan genannt, hat die Stadien der Menschheit selbst durchlebt: Urstand, Stand der natürlichen Gerechtigkeit, Leben der übernatürlichen Rechtfertigung. „Christus gab", sagt Juan Manuel, „ein Gesetz, das zwar auch wie das mosaische manchmal von zeitlichen Gütern spricht; zumeist predigte er aber über die Erlösung und zeigte in seinem Gesetz den sicheren Weg zur Erlösung"[5]. Das ist die ursprüngliche kosmische Stellung des leiblich-geistigen Menschen, daß er zugleich in seiner gottebenbildlichen Seele die göttlichen Ideen unverhüllt begreift und in der sinnlichen Welt Gottes symbolische Repräsentationen sieht[6]. „Die Güter dieser Welt sind gleichsam der Schatten eines Kör-

[1] I, 9: G S. 285a f.; B S. 456. Vgl. I, 27 (G S. 293a; B S. 469), wo die ursprüngliche kosmische Stellung des Menschen an Hand der Genesis erläutert wird. Ferner I, 34 (G S. 296a; B S. 466 f.) über Gott als den ersten Beweger aller Dinge.

[2] I, 27—45. Julios populäre Dogmatik behandelt vor allem die Lehre von der Schöpfung, von der Sünde und von der Erlösung; dabei setzt sie sich mit dem mosaischen Gesetz und besonders mit dem Mohammedanismus auseinander.

[3] I, 24 ff. (G S. 290a ff.; B S. 466 ff.). Das Naturgesetz (la ley de naturaleza) ist unzulänglich, weil der Mensch mit der Sünde seine kosmische Stellung, die harmonische Verbindung seines natürlich-übernatürlichen Wesens in einer Ganzheit verlor. Zu seiner Erneuerung braucht es eines Gesetzes, das seinem Wesen entspricht, braucht er eines Gesetzes für die Seele, für die Vernunft, durch die er ist, was er ist. Nur so wird er die Gesetze wieder achten lernen, denen er als Lebewesen unterliegt. Im Stande der Unerlöstheit leugnet er sogar das Grundgesetz, das alle anderen animalia meistens nicht einmal dann verwerfen, wenn ihre Existenz gefährdet ist; das Gesetz nämlich, die eigene Gattung im Kampf ums Dasein zu schonen.

[4] I, 42 (G S. 300a; B S. 482) u. I, 46 (G S. 302b u. B S. 486). Merkwürdigerweise hat Juan Manuel die beiden Tauftage genauestens datiert: 10. u. 17. Oktober 1328. Worauf er mit diesen Zeitangaben anspielen will (und das will er doch sicher) — ist bis heute unerklärt; vgl. Baist, S. 145. Die Taufnamen Juan (Johas), Pedro (Turin) und Manuel (Morovan) haben Gayangos zu einer sonderbaren Hypothese verleitet (Introd. S. XX).

[5] I, 27 (G S. 293b; B S. 470).

[6] Am meisterhaftesten vielleicht ist diese mittelalterliche Auffassung von Bonaventura in seinem „Itinerarium mentis ad Deum" dargelegt: Vgl. E. Gilson, La philosophie de Saint Bonaventure, Paris 1924, S. 418 ff. Juan Manuel charakterisiert die Doppelstellung des Menschen durch die beiden Kernsätze seiner Philosophie: „Los om-

pers, so unsicher und schwankend sind sie, und der Körper, der diesen Schatten wirft, sind die Güter der anderen Welt." Gott ist das Licht, dessen Abglanz wir in den Gütern des Diesseits lieben[1]. Die Rückkehr der Menschheit zum vorsündlichen Zustand bedeutet insofern eine Neuschöpfung der Natur, als diese ihren Ursinn wiedergewinnt[2].

Juan Manuels Antwort ist mit all dem noch nicht abgeschlossen. Erinnern wir uns, um aus der Betrachtung des Gegensatzes zu lernen, daran, wie Gilbert von Tournai asketische und hierarchistische Gedanken verband. Gilbert fordert Askese, damit wir die wesensmäßige Ordnung im Menschen, d. h. vor allem die Unterordnung des Triebhaften und der Affekte unter die Vernunft wiederherstellen. Er fordert weiter die Beschauung, damit wir in der himmlischen Hierarchie die ursprüngliche Ordnung für die Regeneration des Einzelmenschen und der Gemeinschaft begreifen. Ganz anders Juan Manuel. Auch er denkt zwar nicht daran, die asketischen Forderungen der Kirche in den Wind zu schlagen, zu leugnen, daß sich die Menschheit „ad exemplar caelestium"[3] entwickeln muß — das beweist seine Lehre: rex imago Dei. Daß man aber bei der Anordnung der irdischen Hierarchie die immanenten Gesetze des Diesseits nicht übersehen darf, wenn man die große missionäre Aufgabe der Christenheit bewältigen will, daß die soziale Organisation insoweit den letzten Aufgaben der Menschheit dient, als sie Menschen heranbildet, die dieser Aufgabe gerecht werden können — davon kann die klare Diesseitsbejahung Juan Manuels nicht abgehen. Der praktische Politiker, den seine Zeitgenossen treffend „el turbulento" nannten[4], wählt also für seinen Helden nicht die Lösung des Inders, der die Weltentsagung und den Weg der Wahrheit einschränkungslos gleichsetzt. Er kann sich auch nicht mit der Lösung befreunden, die der Josaphat der Legende annimmt, wenn er zwar die Würde weltlichen Amtes, besonders des Königtums bewegt preist, aber doch aus der Furcht zum Einsiedler wird, „sich mitzuändern in der Veränderlichkeit der Dinge"[5]. Er erwägt diese für ihn unmoralische Möglichkeit zwar auch und läßt den König Morovan besorgen, sein Sohn könne „seinen Stand wechseln" und „aus der Welt gehen"[6]. Juan Manuels eigene Entscheidung fällt aber Patronio in seinem Buche „Conde Lucanor", wenn er dem Grafen den Rat gibt: „Tut, was

nes an razon, lo que non an las animalias, et por ende el omne que ha mas razon en si es mas omne" und: „Otrosi semeja al mundo, ca todas las cosas que son enel mundo son enel omne, et por ende dizen que el omne es todas las cosas". (In: El Libro del Caballero e del Escudero ed. S. Gräfenberg, S. 487 f.)

[1] I, 38 (G S. 298a; B S. 478).

[2] Vgl. II, 3 (G S. 344a; B S. 560) mit dem „Libro del Caballero e del Escudero" ed. Gräfenberg, S. 479. Die Aufgabe des Papstes und Kaisers, „el mantener mundo en lo spiritual et en lo temporal", wird von Juan Manuel durchaus kosmologisch verstanden (I, 49: G S. 304b; B S. 489).

[3] Gilbert v. T., Eruditio regum et principum, ed. A. de Poorter, S. 88.

[4] Vgl. Benavides, Memorias 1, S. 321.

[5] Barlaam und Josaphat, übersetzt von L. Burchard, München 1924, S. 243.

[6] I, 16: G S. 287b; B S. 460.

Ihr könnt, um Euer Haus zu bestellen, ehe Ihr es verlaßt, erwecket aufrichtig Reue und Leid um der begangenen Sünden willen, dann aber werfet alles andere weg und kämpft bis an Euer Lebensende; dies halte ich für die rechte Antwort, wenn Ihr Euere Seele retten und zugleich Stand und Ehre wahren wollet"[1]. Richards, des Königs von England, mutiger und todesfurchtloser Sprung ins Meer, der die Kreuzfahrer begeisterte, ihm nachzufolgen und die jenseits der Meerenge harrenden Mohren durch eine kühne Überrumpelung zu besiegen, ist ebensoviel wert wie alle guten Werke eines Einsiedlers und Asketen.

Juan Manuels Variante der Barlaam und Josaphat-Erzählung führt nicht zu einer „ars moriendi", wie man zu Beginn der Lektüre erwarten könnte[2]. Von kosmologischen Leitsätzen her weist der Verfasser vielmehr eine alternative Fragestellung: „vita activa" oder „vita contemplativa" ab[3]. „Wie der Mensch", sagt er, „der doch eine Welt im Kleinen ist, sich zusammensetzt und seinen Bestand hat aus Seele und Leib, so erhält sich auch der Makrokosmos durch geistige und physische Kräfte. Und weil die Stände der Menschen, die körperliche Betätigung erfordern, nicht weiter existieren könnten, wenn die Menschen sich immer mit dem Überweltlichen beschäftigen würden, so schickt es sich, daß jeder Mensch sich soviel um die Dinge des Diesseits kümmert und dafür arbeitet, wie es seinem Stand entspricht. Tut er das nicht, so fehlt er schwer und erweist auch Gott damit keinen Dienst; denn der, der sich nur um die geistigen Dinge sorgen wollte, fördert nur seinen eigenen Fortschritt, der aber, der sich um Weltliches und Überweltliches pflichtgemäß (d. h. wie es sein Stand fordert) kümmert und dafür arbeitet, der fördert sich und viele andere mit"[4]. Wenn Juan Manuel den Asketen an dieser Stelle nahezu mit dem Vorwurf der Asozialität bedenkt, so leitet ihn nicht nur der selbstische Beweggrund, sein eigenes Leben zu rechtfertigen. Nichts vielmehr ist in ihm so lebendig wie die Überzeugung, daß dem Einzelnen und der Menschheit die Erreichung des Zieles nur gewährleistet wird durch eine große, alle bindende hierarchische Ordnung, deren Offiziensystem sowohl dem sinnlich-geistigen Wesen des Menschen wie zugleich dem physisch-spirituellen Charakter des Kräftespiels der gesamten Welt Rechnung trägt und die darum zu physischer Leistung und Arbeit sozial verpflichten kann. Neben die „ecclesia orans" (oradores), die nur ihrer missionären Aufgabe dient, wenn sie in fleißigem Studium wirksame rationale Begründungen der christlichen Lehre sucht[1], müssen notwendig treten der Wehr- und der Nährstand (defensores und labradores)[2]; die Ritterschaft, um mit der Kraft des Schwertes zu erreichen, was die Predigt nicht zu erreichen vermochte, und alle übrigen Laienstände, um den Kampf zu ermöglichen. Der Mensch vollendet sein ganzes Wesen erst in der Gemeinschaft. Erst sie kann eine harmonische leiblich-seelische Ganzheit werden.

[1] Conde Lucanor in der Übersetzung Joseph von Eichendorffs, Werke 6, Leipzig 1864, S. 404: Die Quintessenz aus der von uns erwähnten Erzählung von König Richards Sprung.

[2] Das Stände- oder Infantenbuch schließt mit der Behandlung der Mönchsorden. Baist (S. 146) hat, ganz abwegig, gemeint, daß die letzte Entscheidung über den besten Stand „im Sinn des Mittelalters nur für die geistlichen Stände, im Sinn der Zeit nur für d. Bettelmönche u. im Sinn Don Juans nur für d. Dominikaner günstig ausfallen" konnte u. daß der Verf. diesen Abschluß nur aus Rücksichten auf seinen einzigen legitimen Erben vermieden habe.

[3] Ein Vergleich beider Lebensformen in II, 45: G S. 362 f., B S. 590.

[4] El Libr. del Cab. e del Esc., S. 492.

2. *Standesethik.* Alles, für den Einzelnen wie für die Gesamtheit, wird darauf ankommen, daß jeder seinen Stand erkennt. „Der Mensch", heißt es in einem anderen didaktischen Werke Juan Manuels, „irrt sich nicht nur beim Kennenlernen anderer, er irrt sich auch in der Selbsterkenntnis. Alle nämlich schätzen sich höher oder tiefer ein als sie sollten, und sie sorgen sich um einen höheren oder niederen Stand, als er ihnen in Wahrheit zukommt. Und ohne Zweifel liegt hier ein so großer wie gefährlicher Irrtum vor; denn wenn der Mensch seinen Stand nicht kennt, weiß er ihn auch nicht zu wahren. Und wenn er ihn nicht wahrt, schlägt ihm notwendig alles fehl, was er angreift. Sind doch den Ständen bestimmte Lebensweisen derart zugeordnet, daß ein und dasselbe zum einen Stand gehört, einem anderen unzuträglich ist... Aus allen diesen Gründen ist es die erste Aufgabe des Menschen, seinen Stand zu erkennen und ihn pflichtgemäß auszufüllen, das aber nicht zu tun, sein größtes Vergehen"[3].

Dieser Abschnitt aus den Gesprächen des Ritters mit seinem Schildknappen wirft auf die sozialethischen Auffassungen Juan Manuels helles Licht. Seinen Stand erkennen und sich selbst erkennen, das ist dasselbe. Die Geburt entscheidet über unsere Lebensgeschichte, weil sie unseren Aufgabenkreis, unsere soziale Stellung, unseren Beruf, unser Heim, unsere Familie, unser Vaterland — mit einem Wort, unseren Stand bestimmt. Wer wissen will, was „ihm in Wahrheit zukommt", muß über sich selbst nachdenken, da er ist, was er werden soll. Weil wir aber gleichsam in eine natürliche Lebensordnung hineinwachsen, deren wir uns nur langsam bewußt werden können, sollte Überlegung Irrtümer über unsere Stellung in dieser Ordnung ausschalten, wenn anders wir nicht irre gehen sollen. Generation um Generation wächst in die gleiche ständische Verfassung hinein, deren Wesen durch das Wesen des Menschen selbst gegeben ist, und jede von ihnen trägt die doppelte geschichtliche Verantwortung, einerseits ihre idealische Wirklichkeit in die Realität umzusetzen und andererseits die dem Zweck des Organismus entsprechenden Einrichtungen zu schaffen und aufzubauen; zeigt sie sich würdig, so trägt sie zur „Erhaltung der Welt" bei. Jeder einzelne Mensch wächst

[1] Proben „rationaler Theologie" in II, 7 ff.: G S. 347a ff., B S. 564 ff.

[2] Über die Dreiteilung der Stände, die I, 92 u. 93 (G S. 337b; B S. 546 f.) erläutert wird, vgl. oben S. 56.

[3] El Libr. del Cab. e del Esc. ed. Gräfenberg, S. 486. „Cuydan que son en mayor estado o en menor de quanto es la verdat", heißt es. Mit „Lebensweisen" glaube ich die umfassende Bedeutung von „maneras" in diesem Fall (Lebensgesittung, gesellschaftliche Formen, äußere Lebenshaltung usw.) am besten getroffen zu haben.

in die ständische Ordnung hinein, deren Wesen unabhängig von ihren persönlichen Trägern bleibt, und hat die Pflicht, sich ihrer bewußt zu werden, sich an seiner Stelle in sie einzufügen und dann das gesamte Denken und Handeln und damit auch äußeres Benehmen und äußere Lebenshaltung lediglich von seinem Offizium in den sozialen Körperschaften formen zu lassen; erfüllt er diese Pflicht, so trägt er die Ehre davon[1], mit der die Welt nicht ihn persönlich, sondern seinen Stand respektiert. Soziale Pflichten und Standespflichten, soziale Rechte und Standesrechte decken sich.

Wir fassen zusammen: 1. die Stände sind Juan Manuel nicht nur wirtschaftsorganisatorische Einheiten, auch nicht nur sozialpolitische Gebilde, sondern Stand ist für einen Menschen die Summe der geschichtlichen und sozialen Bedingungen seiner Existenz. Nicht als ob „äußere" Bedingungen das persönliche Sollen normierten, sie stecken aber dem Willen den Bezirk ab, in dem allein er wirken soll[2]. 2. Wenn wir von der Standesethik Juan Manuels sprechen, so legen wir ihm nicht die Ansicht unter, daß jeder Stand autonomen Pflichtgesetzen unterstehe. Er ist aber der Meinung, daß es für den Menschen, besonders für den Ritter, darauf ankommt, die eingeborenen, „immanenten" Qualitäten zu entwickeln und zu aktualisieren, damit er dem sittlichen Ideal genügt[3]. Artung ist stärker als Erziehung. Mit wahrer Skepsis spricht sich darum Juan Manuel gelegentlich gegen den Optimismus aus, der alles von der Erziehung erhofft[4]. Das „Werde, was du bist!" bedeutet ihm: Werde, was du ideell im kosmischen Geschichtsplan Gottes bist[5]; entschließe dich, das zu realisieren, was er in dir schuf!

Der Ritter Juan Manuel verfaßte mehrere Schriften[6], um in diesem

[1] Stand und Ehre (estado und honra) sind J. M. korrelative Begriffe.

[2] Die „Sieta Partidas" unterscheiden noch im wesentlichen nach Geburtsständen: Freie, Hörige, Sklaven (Part. IV, tit. 23) und nach Berufsständen.

[3] Ich gebrauche hier Termini aus H. Kissling, Die Ethik Frauenlobs, Halle 1926, S. 49 ff.

[4] Libro del Cab. e del Esc. ed. Gräfenberg, S. 483: „Et señalada mente los deven (die Erzieher) enformar en tres cosas: la primera, en amar et en temer adios, La segunda, que se paguen de estar siempre con buenas compañas et non ser apartadizos. La terçera, que sean bien acostumbrados en comer et en bever. Ca todas las otras cosas (!!), si dios non las da a omne, non las puede aver." Vgl. W. Krauss, Das tätige Leben und die Literatur im mittelalterlichen Spanien, Stuttgart 1929, S. 38 Anm. 4.

[5] Das Wort „estado" hat seinen verbalen Gehalt, auf den uns die etymologische Herkunft hinweist, bei J. M. noch nicht ganz verloren. J. M. fügt deshalb dem Prädikat nur das Subjekt zu, wenn er immer wieder — wie ich glaube, im Sinne des gesamten Mittelalters — schreibt: „Estado en que Dios puso" (z. B. I, 16: G S. 287b; B S. 460 oder I, 19: G S. 289b; B S. 463). „Io entiendo et tengo que la bondad de Dios es tan complida, que en cuanto mayor honra et en mayor estado pone a los omnes en este mundo, tanto mas es su voluntad de gelo mantener et acrescentar en el otro, si ellos gelo sopieren conocer et obraren como deben", heißt es in I, 42: G S. 303b, B S. 487.

[6] Erhalten ist uns leider nur der schon öfter zitierte „Libro del Caballero e del Escudero". Spanien blieb von dem Niedergang des ritterlich höfischen „Idealismus" länger unberührt als der übrige Westen. Juan Manuels Schrift weist darum auch noch nichts von der Saftlosigkeit und formelmäßigen Starrheit der „Epigonendidaktik" auf.

Sinne die geschichtliche Aufgabe der führenden Stände Kastiliens zu klären und die spanische Ritterschaft für die „Reconquista" zu schulen. Unser Ständebuch will indessen die gesamte bestehende ständische Ordnung kosmologisch prüfen und sie als historisch berechtigt, d. h. der geschichtlichen Aufgabe Spaniens und der Hierarchie entsprechend zu erweisen. Jedem, welchen Standes er auch sei, ob Kaiser, König, Herzog, Graf, Baron, Edelmann, Beamter, Handwerker, Kaufmann, Bauer — oder ob Papst, Kardinal, Erzbischof, Bischof, Dechant, Abt, Leutpriester, Mönch, jedem soll gezeigt werden, wie er durch standesgemäßes Leben zum allgemeinen „regressus in Deum" beitragen kann. Wir beschränken unsere Betrachtung auf Juan Manuels Kapitel über den Fürstenstand.

3. *Die Lehre vom Fürstenstand.* Durch das Gesagte ist schon klargestellt, daß Juan Manuel nicht nur über die „Lebensformen" der kastilischen Stände, der Stände eines nationalen Staates, sondern über die der Christenheit schreiben will, wenngleich er die Dinge aus spanischem Gesichtswinkel betrachtet. Geistiger Nachfahre seines berühmten Oheims, des gelehrten Königs[1], popularisiert er die Ideen der „Siete Partidas"[2], die ja weithin mehr nach Morallehre als nach Gesetzbuch schmecken. Das zeigt sich gleich in der Abhandlung über das Kaisertum. Auch die Verfasser der „Siete Partidas" bezogen die Lehre vom Kaisertum gewiß nicht nur in Hinsicht auf die abenteuerlichen Pläne Alfons des Weisen oder in Erinnerung an die altspanische Kaisertradition ein. Die Idee des „Sacrum Imperium" blieb selbst dann noch lebendig und mehr als eine bloße Vorstellung, als die in nationaler Eigenständigkeit entwickelten Weststaaten eine Schiedsrichterstellung des Kaisers praktisch längst verwarfen. „Sind die Kaiser rechtmäßig bestellt", sagt Juan Manuel, so müssen alle Völker ihnen dienen und gehorchen, ihre Befehle erfüllen und ihre Gesetze halten, obgleich einige Könige glauben, sie seien aus irgendwelchen Gründen nicht dazu verpflichtet"[3].

Der deutsche König wird in einen höheren Stand „promoviert", wenn er die Würde des „arbiter mundi in temporalibus" annimmt. Juan Manuels Ständelehre beginnt also ganz universalistisch mit der Frage: Wie sind die Institutionen der *deutschen* Königswahl zu beurteilen? Vorweg ist zuzugeben, daß das Kurfürstenkollegium[4] die größten Gefahren für die gesamte Welt heraufbeschwören kann, wenn es uneinig ist. Mußte man aber die Kurwürde nicht den höchsten „Geschlechtern" anvertrauen? Gerade daraus entsteht größtes Unheil für die Welt, wenn man große Aufgaben Menschen von niedriger Herkunft überläßt, die kleinen Ge-

[1] Die begeisterte Verehrung, die Juan Manuel Alfons als Wissenschaftler entgegenbringt, kommt im Prolog zum „Libro de la caza" ed. G. Baist, Halle 1880, S. 1 ff. zum Ausdruck.

[2] Man vergleiche den „Fsp." der „Siete Partidas": Part. II, tit. 1—11, ferner ihren Abschnitt über das Kaisertum Part. II, tit. 1, ley 1—4.

[3] I, 84: G S. 330a; B S. 534.

[4] Über das Kurfürstenkollegium I, 51 u. 52: G S. 305b f.; B S. 491 ff.

schäfte aber Menschen von „edlem Blut" in die Hände gibt. Mögen auch infolge einer Gewohnheit oder in einer Notlage Menschen Arbeiten verrichten können, wie sie ihnen ihrer Herkunft nach nicht zustehen, für gewöhnlich fährt man besser, wenn alle ihrer Art entsprechend schaffen[1]. Vernünftige Überlegung ferner führte zu dem Entschluß, die Zahl der Kurfürsten auf 7 zu begrenzen und das Kollegium mit verschiedenen höchsten Würdenträgern zu besetzen. Diese und keine andere Größe des Gremiums verspricht die besten Majoritätsverhältnisse, diese und keine andere Zusammensetzung verheißt, daß die berechtigten Interessen aller bei der Wahl berücksichtigt werden. Was also die Begründer des Kurfürstenkollegiums betrifft, so haben sie nur die beste Möglichkeit ins Auge gefaßt und auch gefunden, den Weltfrieden und die Welteinheit zu sichern, und darauf kam es an. Wer die Institution der Kurwahl angreift, sollte besser die angreifen, die sie widersinnig ausnutzen. Ein gutes Musikinstrument ist nicht darum schlechter, weil jemand schlecht darauf spielt.

Damit die Wahl gültig werde, muß der zum deutschen König Erwählte nach einer Gewohnheit 40 Tage einen festen Platz belagern, ohne daß jemand anders den Platz entsetzen kann[2]. Nun, auf diese Weise soll eine Probe angestellt werden, ob der König die Macht, die Intelligenz und die Willensstärke besitzt, die den Kaiser auszeichnen müssen. Schwächlinge, undiplomatische Köpfe, die sich keine Freunde zu verschaffen wissen, Verweichlichte, die keine Mühsal und Entbehrung vertragen können, mit einem Wort — völlig Untaugliche entpuppen sich gewiß schon bei einer kleinen Probeleistung. Macht, Weisheit, Geisteskraft („Güte") — an der Dreieinigkeit dieser Gaben wird der Vollkommenheitsgrad eines Menschen gemessen, der Grad seiner Ähnlichkeit mit dem dreieinigen Gott[3]. Jener „regressus in Deum" soll in der Person des Kaisers bereits seine bestmögliche Verwirklichung finden. Der Kaiser soll für alle Laienstände der vorbildlichste, der „göttlichste" Mensch sein. Versteht er göttliche Würde zu repräsentieren, „imago Dei"[4] zu sein? Das ist es, was er beispielhaft unter Beweis zu stellen hat. Aus dem gleichen Grunde bildete sich auch der Brauch heraus, daß der junge König sich die Kroninsignien erst selbst, und sei es mit Gewalt, erwerben

[1] I, 51 (G S. 306a, B S. 492). Er fügt aber an anderer Stelle hinzu, „que en mal punto fue nascido el omne que quiso valer mas por las obras de su linage que por la suya" (I, 85: G S. 331b; B S. 536).

[2] I, 53 (G S. 307a f.; B S. 493 f.).

[3] Der „trinitarische Exemplarismus" (s. dazu oben S. 32 ff.) Juan Manuels wirkt etwas nüchtern. Wie aus dem „Libro infinido" (ed. Gayangos, S. 264a ff.) erhellt, begreift er unter „poder, saber, querer" zunächst durchaus die 3 göttlichen Eigenschaften: potentia (Vater), sapientia (Sohn), bonitas (Geist). Für die exemplarische Vervollkommnung des Menschen fordert er aber in unserem Fall diesen Eigenschaften analoge Fähigkeiten in der *politischen* Praxis. Das „querer" z. B. verliert die Bedeutung von bonitas fast ganz.

[4] Vgl. „Libro infinido" (G S. 268b): „Et pues les reyes tienen lugar de Dios en la tierra, deben ser muy amados et muy temidos de los suyos"; ähnlich im „Libro del Cab. e del Esc." ed. Gräfenberg, S. 451.

muß. Nur Zähigkeit, Beständigkeit und Unermüdlichkeit befähigen ihn zu diesem zweiten Tüchtigkeitserweis[1].

Die Frage der päpstlichen Konfirmation[2] löst die größten Bedenken aus. Welch ein Verhängnis ein Streit zwischen dem Papst, der Sonne der Welt, und dem Kaiser, dem Monde der Welt, für Reich und Kirche bedeutet, haben die Geschehnisse gelegentlich der Kaiserkrönung Ludwigs des Bayern durch das römische Volk und das nachfolgende Schisma erneut gelehrt. An die Stelle der Zusammenarbeit zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt tritt ein eifersüchtiges Gegeneinanderwirken, das geradezu die „Erhaltung der Welt" gefährdet[3]. Aber auch auf diese Bedenken ist nur zu erwidern, daß die Schuld an einem eintretenden Zwist nicht den Einrichtungen, sondern der Eigennützigkeit von Personen zugeschoben werden muß. Bei rechtmäßiger Wahl hat der Papst keine Ursache, seine Bestätigung zu versagen.

Eine rückblickende Erwägung der Argumentationen Juan Manuels verleiht der groben Umrißzeichnung, die wir uns von der Ständelehre des Infantenbuches gemacht hatten, die ersten Farben. Die ständische Rangordnung ist ohne unser Zutun Werk der Natur, sie ist Geschichte gewordene Natur. Hohe Geburt berechtigt darum zur Führerschaft. Adel des Blutes zwingt aber auch moralisch zur gesinnungsmäßigen Aristokratie. Die menschliche Regeneration, die Auferstehung des gottebenbildlichen Menschen, die auch die Auferstehung der Natur verbürgt, beginnt sich schon diesseitig in dem Wachstum der beiden pyramidal gegliederten Ständehierarchien zu vollziehen. Was für den deutschen König gilt, gilt für die Könige überhaupt und die souveränen spanischen insbesondere!

Juan Manuel verlangt die Aufstellung eines festen Lebensplanes, der alle Pflichten des Fürsten, aber auch die notwendigen Bedürfnisse des Menschen berücksichtigt. Er schlägt folgende bis ins kleinste gegliederte Tagesordnung[4] vor, die freilich umgestoßen werden müßte, wenn außergewöhnliche Regierungsgeschäfte warten: Besuch der Messe und der Stundenliturgie; im Verlauf des Morgens ritterliche Kunstübung; Hoftafel unter Teilnahme seiner gesamten Begleitung mit anschließenden musikalischen und literarischen Vorträgen, wobei vor allem die nationalen Heldenepen zu Gehör gebracht werden sollen; Nachmittagsschlaf und Teilnahme am Stundengebet; dann bis in den Abend Staatsrat, Erledigung von Petitionen und Entscheidung von Gerichtsfällen; nach dem Abendessen vergnügliche Unterhaltung; Beschluß des Tages durch sorgfältige

[1] I, 54 (G S. 307b; B S. 494 f.).

[2] I, 49 (G S. 304 f.; B S. 489 f.) und I, 54 (G. S. 307b f., B S. 495).

[3] Der kosmologische Gehalt der Zwei-Lichter-Lehre kommt bei J. M. besonders gut heraus. So kann er im Anschluß an den Vergleich sagen: „Ayuntándose bien los fechos spirituales e temporales, que son los estados del papa e del emperador, serán todos los fechos del mundo bien ordenados et bien mantenidos" (I, 49: B S. 490, G S. 304b).

[4] I, 59 (G S. 310b ff.; B S. 500 ff.).

Prüfung aller Tagesereignisse; bei schlechtem Schlaf nochmals geschichtliche Lektüre, die selbst eine Art Gewissenserforschung darstellt. Der Tagesplanentwurf skizziert, was Juan Manuel in einer ausführlichen Beschreibung der Pflichtenkreise des Königs darzustellen gedenkt.

Triebfeder alles Handelns kann nur Religiosität sein. Ludwig der Heilige vermochte Frankreich so groß zu machen, weil er sich Gott zum Bundesgenossen wählte. Gottesfurcht äußert sich auch in der Achtung alles Gottgeweihten, in der Achtung der Kirchen, der Geistlichen und ihrer Rechte. Standesehrgefühl ferner soll die Haltung allen Personen und Dingen gegenüber und das äußere Auftreten abmessen. Eine wichtige Vorbedingung der Amtstauglichkeit ist schließlich die Sorge für die eigene Gesundheit und Lebenssicherheit, und darum tut planmäßige Körperertüchtigung ebenso not wie mißtrauische Vorsicht gegen die immer lauernden Attentäter[1].

Wir gehen über jene Kapitel des Infantenbuches hinweg, welche die Pflichten des Fürsten als Hausherrn zeichnen. Unser Interesse richtet sich nur auf den pädagogischen Abriß der „Ökonomik"[2]. Welche Methoden scheinen dem Spanier geeignet, Menschen so zu bilden, daß sie seinem Regentenideal genügen können? Man lasse den Prinzen die Erziehung angedeihen, gibt er zu verstehen, die ich selber durch meine Mutter und die durch sie bestellten Lehrer genossen habe. An anderer Stelle fügt er mit Selbstüberheblichkeit und echter, dankbarer Empfindung hinzu: Wenn ich nicht ganz so ausbündig geraten bin und nicht dieselbe extravagante Entwicklung durchgemacht habe wie sonst die Infantensöhne ohne Ausnahme, so verdanke ich das lediglich der Erziehung, die mir meine Mutter angedeihen ließ[3]. Juan Manuel schildert uns also wohl den Unterrichtsplan seiner eigenen Jugend, wenn er nachstehendes Wochenprogramm aufstellt[4]:

[1] I, 61 u. 62: G S. 312b ff.; B S. 504 ff.

[2] Die Ökonomik in: I, 64—68 (G S. 315a ff.; B S. 507 ff.), über die Prinzenerziehung speziell: I, 67.

[3] I, 85: G S. 331a; B S. 536. J. M. legt diese Bemerkung dem Erzbischof von Santiago in den Mund. — Die Mutter soll übrigens ihr Kind möglichst lange selbst nähren; denn: „Cierto es que del padre e de la madre en afuera que non hay ninguna cosa de que los omnes tanto tomen non a que tanto salgan nin a que tanto semejen en sus voluntades e en sus obras commo a las amas, cuya leche mamaran" (I, 66 u. 67: G S. 316a; B S. 509 f.)

[4] I, 67 a. a. O.

Sonntag	Montag Mittwoch Freitag	Dienstag Donnerstag Samstag
Besuch des Hochamts. Spazierritt und Spiel. Nach Tisch kurze Disputation. Mittagsschlaf oder wenigstens Verdauungsruhe.	Frühaufstehen u. Frühmesse. Körperliche Ausbildung: Jagd, bes. in den Bergen; Waffenunterricht und alle ritterlichen Künste.	Nach der Messe Studium bis Mittag und zwar je nach Alter: Schreiben und Lesen, Sprachenunterricht, besonders lat. Grammatik, Lektüre aus allen Stoffgebieten. Vor allem: allgemeine und spanische Geschichte.
Spätnachmittags Sport nach Belieben, besonders Reitsport. Abendmahlzeit, Unterhaltung und Spiel. Sonntags kein Studium und keine Jagd!	Nach Tisch und langer Ruhepause kurze Studienlektion je nach Fortgeschrittenheit. Dann wie Sonntag.	Nach dem Mittagstisch u. der Ruhepause Fortsetzung des Studiums, dann wie Sonntag. Der Samstag dient der Wiederholung des gesamten Wochenpensums.

Wenn die Erziehung des jungen Menschen nach diesem Plane erfolgt, scheint Juan Manuel jede Einseitigkeit vermieden und ein harmonisches Wachstum aller Kräfte gesichert[1]. Die Auflösung des Dualismus Körper-Geist, das ist ein Grundthema des Spaniers. Dem Lobpreis des Wissens[2] und der stetigen Mahnung, sich in allen geistigen Fragen auf dem Laufenden zu halten, stellt er die Forderung nach Willensstählung und Körperertüchtigung zur Seite. Nur der allseitig Gebildete tritt seiner geschichtlichen Aufgabe, die er sich immer wieder durch historisches Studium vorstellen soll, gewappnet gegenüber[3].

Nach der „Ökonomik" kommt das Infantenbuch zur Besprechung der speziell politischen Pflichten und Aufgaben des Fürsten. Es entspricht lediglich ständischem Denken, wenn Juan Manuel den König zunächst als den Überwacher des gesamten Offiziensystems betrachtet[4]. Gerechtigkeit bedeutet nichts anderes, als das Recht, das in der gewachsenen Ordnung der Stände verankert liegt, wirksam zu machen, und das ist der Grund, weshalb der Infant auf das genaueste über das Ständesystem unterrichtet sein muß. Gerechtigkeit bedeutet, in jedem Einzelfall die

[1] I, 67: G S. 316b; B S. 510. „Porque estas cosas (cazar, correr monte, armase usw.) non empescen al leer, nin el leer a estas cosas, deven lo facer en esta manera" usw.

[2] Libro infinido, ed. Gayangos, S. 264 ff.

[3] Zu diesem Abschnitt ist noch Kap. 95, ferner das pädagogische Kap. 37 des Libro del Cab. e del Esc. (ed. Gräfenberg, S. 482 ff.) zu vergleichen.

[4] I, 69: G S. 318a f., B S. 513 f.

Berechtigung der Amtsträger prüfen und sie dann stetig zu ihren Pflichten anhalten. Gerechtigkeit ist es deshalb, die richtigen Beamten für die Hofverwaltung, für die Landesverwaltung, für die Kommunalbehörden usw. auszulesen; Gerechtigkeit auch, die Ritterschaft zu schulen und ein kriegstaugliches Heer zu schaffen. Ein Irrtum bei der Besetzung eines Amtes muß den König in den Augen des gesamten Volkes in Mißkredit bringen. Damit das ständische Gefüge nicht durch Rebellen und Saboteure gestört werde, ward dem Herrscher Gewalt über Leben und Tod gegeben. Zwar soll er nicht voreilig köpfen lassen und es lieber zuvor mit anderen derben Mitteln versuchen — aber der Friede darf für den einzelnen Menschen die größten Härten bedeuten, ihn die größten Opfer kosten.

Der Friede bleibt das größte Gut der Welt; er ist sowohl eine Bürgschaft wie eine Wirkung der Gerechtigkeit. Darum kann auch, die Kreuzzüge ausgenommen, die einzig berechtigte Veranlassung zum Kriege nur ein ehrabschneidender Rechtsverstoß sein. Einen Angriff auf die Ehre eines Menschen unternehmen, heißt seinen Stand und die im Ständesystem niedergelegte Rechtsordnung angreifen. Ehrenkränkung gibt selbst einem untergebenen Vasallen das moralische Recht zu offener Rebellion; Ehrenkränkung gab auch Juan Manuel, der sich zu denen rechnet, die den Tod einem ehrlosen Dasein vorziehen und sich deshalb auch von seinen eigenen Ratgebern nicht versöhnlich stimmen lassen konnte, das Recht zur Auflehnung gegen König Alfons[1].

Die Ausführung des Infantenbuches über die Pflichten des Königs als obersten Kriegsherrn und über Kriegstechnik[2] stehen hier nicht zur Debatte. Sie zeigen uns den selbst militärisch so erfolgreichen Juan Manuel, wie nicht anders zu erwarten war, mit allen theoretischen Fragen des Kriegswesens und der Strategie vertraut. Die Spanier, meint er, können sich keine besseren Lehrer der Kriegskunst denken als ihre jahrhundertealten maurischen Feinde, diese besten Soldaten von der Welt[3]. Jedes Mittel, jede Grausamkeit hält Juan Manuel im Kriege für recht, um einen Feind niederzuschlagen; nur Vergehen gegenüber Frauen sind niemals entschuldbar. Er fügt aber hinzu, daß die Reconquista, wenn sie nicht in der Gesinnung wahrer Glaubenskämpfer unternommen wird, wenig erfolgverheißend scheint[4].

Eines der entscheidendsten Machtmittel des Königs ist sein Besitz an Gütern und Rechten, die deshalb eine tatkräftige Regierung nicht nur energisch festhalten, sondern auch beharrlich mehren sollte. Man könnte

[1] I, 70: G S. 319a f., B S. 514 ff.
[2] ebda I, 70 ff. besonders lebendige u. reichhaltige Kapitel! Nach I, 74 (G S. 323b; B S. 520 f.) erscheinen J. M. Erfahrung, Geistesgegenwart u. Lebhaftigkeit der Auffassung das theoretische Studium wettzumachen.
[3] Wenn die Mauren nicht für eine falsche Sache kämpften u. von einigen kriegstaktischen Schwächen abgesehen, „yo diria que en el mundo non ha tan buenos omnes de armas nin tan sabidores de guerra nin tan aparejados para täntäs conquistäs“ (I, 76: G S. 323b; B S. 522).
[4] Über die Reconquista als Glaubenskampf I, 76 a. a. O.

alle Reiche in alterskranke, „vollreife“ und junge einteilen. Alterskrank wird ein Reich, wenn seine Regierung mehr ausgibt, als sie einnimmt; „vollreif“ ein Reich, wenn der Staatsetat keine Überschüsse mehr aufweist, denn es verdirbt zwar noch nicht, wächst aber auch nicht mehr; jung ein Reich, wenn planmäßige Voraussicht neue Finanzquellen aufzuschließen weiß. Für die Finanzverwaltung, die natürlich einer dauernden persönlichen Überprüfung bedarf, sind deshalb nur die pfiffigsten Köpfe gerade gut genug, und in keinem Verwaltungszweig ist Ämterhäufung so gefährlich wie in diesem[1].

Juan Manuel beschließt seine Abhandlung über die Herrscherpflichten mit der Forderung, daß der König seinem Volke das vollkommene Leben vorleben soll[2]. Er sei eine zugleich liebgewinnende und achtungheischende Persönlichkeit; kein einsamer Sonderling, sondern ein guter Gesellschafter und ganzer „caballero“; ein Freund, der unerschrocken sein Leben für seine Freunde einsetzt, aber ein unbarmherziger Gegner aller nichtssagenden Händel; ein Mann, der die Vergnüglichkeiten des Daseins freudig genießt, aber nicht in ihnen aufgeht; alles in allem, er sei ein ganzer Mensch.

4. *Die nationalen Staaten als außerständische Ordnungsgebilde.* Die Institution des Königtums wird im Infantenbuch nicht nur durch die imago Dei-Lehre und nicht nur durch ständisches Recht fundamentiert. Ein princeps ist freilich zunächst einmal Lehnsherr, in den meisten Fällen Oberlehnsherr. Der Stand der „defensores“, dem seinerseits alle übrigen Laienstände helfend beiseite stehen, muß nach einem reich gegliederten und doch labilen Stufensystem organisiert werden, wenn er seiner Aufgabe gerecht werden soll. In dem Augenblick, wo ein ritterlich Geborener vor einen hohen Herrn tritt, und die Worte spricht: „Herr Soundso, ich küsse Euch die Hand und bin hiermit Euer Vasall“, knüpft sich eine umso festere Verbindung, als sie auf der Heiligkeit eines freiwilligen Ehrenwortes gründet. Der Treueid bindet beide Teile so unlöslich, daß der Vertrag nur dann seine Gültigkeit verliert, wenn einer der beiden Partner den Schwur bricht. Er verpflichtet den Vasallen nicht allein negativ, keinen Verrat zu üben, er verpflichtet ihn positiv, seinem Herrn gegen alle Feinde der Welt in wandelloser Treue Gefolgschaft zu leisten; er verpflichtet andererseits den Señor zum vorbehaltfreien Schutz der Ehre, Güter und Rechte und zuletzt auch zur sittlichen Erziehung seines Vasallen. Vasallität, setzt Juan Manuel auseinander[3], ist ein Herrschaftsverhältnis, das lediglich durch eine freiwillige und eidlich beschworene Übereinkunft zweier Partner entsteht, nach welcher der Übergeordnete dem Untergebenen ein bestimmtes Land oder bestimmte Einkünfte gegen Dienstleistungen überläßt. Durch Vasallitäts-

[1] I, 80: G S. 326b ff., B S. 528 ff.
[2] I, 81 u. 82: G S. 327b ff., B S. 530 ff. Vgl. die „Castigos é documentos del rey Don Sancho“ cap. 3, ed. Gayangos, Bibl. aut. esp. 51, S. 93a: Der König ist „el espejo en que todos los otros se catan“.
[3] Über Vasallität und „naturaleza“ I, 86 u. 87: G S. 331b ff., B S. 537 ff.

verträge werden nach dem Infantenbuch in erster Linie Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb eines einzigen Standes der universalen Hierarchie, innerhalb des Standes der defensores geregelt. Es gibt jedoch noch ein innigeres „Herrschaftsverhältnis" als das der Vasallität, das Verhältnis der „naturaleza".

Neben den Standespflichten und Standesrechten stehen die Pflichten und Rechte, die wir als Glieder eines Volkes haben. Die Natur selbst gebietet uns, dem Lande, dem wir unserer Herkunft nach angehören, zu dienen und die politische Ordnung anzuerkennen, die es sich geschaffen hat und noch schafft. Womit ihn seine eigene Ahnenschaft verbindet, das kann der Mensch grundlos nicht ohne eine Versündigung gegen sich selbst lösen. „Naturaleza", definiert der Tit. 24 der 4. Partida[1], „bedeutet soviel wie eine zu gegenseitiger, wohlwollender Liebe verpflichtende Verwandtschaft unter Menschen. Der Unterschied zwischen Natur und naturaleza besteht aber darin: Während die Natur eine Kraft ist, die alle Dinge in dem Stand beharren läßt, den Gott ihnen zuordnete, so ist naturaleza etwas, was der Natur ähnelt, was uns hilft, alles das zu sein und zu wahren, was der Natur entspricht". Nach der Natur leben, heißt sich mit jener immanenten Grundkraft der Schöpfung in Einklang setzen, welche die Welt kosmisch erhält. Nicht in die Entscheidung des Einzelnen nämlich ist es gestellt, ob er sich zu der gewachsenen Ordnung um ihn herum bekennen oder sich ihr versagen will. Keiner erfindet seine geschichtliche Aufgabe selbst, weil ihm schon der Boden, auf dem er wächst, und die Sippe, der er angehört, ein verpflichtendes Erbe mitgeben. Jede Generation vielmehr soll den Prozeß der Verähnlichung an die Natur an der Stelle fortführen, wo die vergangene ihn hat unterbrechen müssen. Mit einem Wort: die gemeinsame Herkunft, die gemeinsame Tradition und die gemeinsame Schicksalsbestimmung sind für die Glieder eines Volkes schon das Gesetz, nach dem sie arten sollen, da das natürlich Gewordene der einzige Maßstab des natürlichen Fortschritts bleibt. Niemand anders als die Natur selbst, die in allen Dingen den Willen Gottes schafft, zwingt die „naturales" eines Landes, einander zu lieben, wohlzuwollen und dementsprechend zu handeln. Juan Manuel übernimmt in dem Satze: „El luengo uso se torna en naturaleza" scheinbar eine hausbackene Weisheit der ethischen Lehrbücher des Mittelalters. In Wirklichkeit versteht er „naturaleza" im Sinne der spanischen Tradition. Ganz gemäß der übereinstimmenden Erklärung aller Weisen, heißt es im Infantenbuch, daß althergebrachte Gewohnheit sich in Charaktereigenschaft wandelt, wächst sich eine geschlechteralte und schon selbstverständlich gewordene Angehörigkeit zu einem Reich (señorio) zu einer Arteigenheit aus. Blutsverbundenheit, politische Geschlossenheit und Schicksalsgemeinschaft auf gleichem Siedlungsraum lassen eine Einheit erstehen, die auch die Persönlichkeit jedes Volksgenossen mitformt[2].

[1] s. besonders ley I.

[2] Ich führe die hochbedeutsame Stelle I, 87 (G S. 333a; B S. 538 f.) ganz an: „La razon porque los omnes son naturales de los señores, es por que ellos e los donde

Gewiß, für Juan Manuel bedeutet etwa „Denaturalisation" noch nicht „Ausbürgerung" — bis zu dieser Begriffserklärung ist, wenn auch nicht theoretisch, so doch historisch noch ein großer Schritt[1]. Daß er das Volk als eine organische Einheit betrachtet, deren Glieder nicht nur „natürlich" zusammengehören, sondern sich auch willensmäßig zur Erreichung eigenartiger Ziele zusammenschließen, dafür zeugen seine klaren Bemerkungen über die Rechtskraft der „naturaleza"[2]. Das Herrschaftsverhältnis der „naturaleza" wird gedacht als das vor allem persönliche Verhältnis von Fürst und geführtem Volk. Die meisten Verpflichtungen, welche die politisch bestimmte „naturaleza" auferlegt, lösen sich auf in Pflichten des Volkes gegenüber dem princeps als „señor natural" und des princeps gegenüber dem Volk, den „naturales". Nicht genug damit, daß beide Teile auf Grund ihrer natürlichen Zusammengehörigkeit ethisch gehalten sind, einander Ehre, Güter und Rechte zu schützen — jeder beraubt sich auch, rein juristisch gesehen, wenn er nicht aus freiem Antrieb dem Gesamtwohl dient, ohne Verhandlung aller der Vorzüge, die ihm seine Gliedschaft im Volksganzen einbringt. Stellen Verstöße gegen die Vasallitätsordnung Vertragsbrüche dar, so Verstöße gegen die naturaleza Angriffe gegen die Einrichtungen der Gemeinschaft, welche die naturrechtlichen Voraussetzungen ihrer Existenz sind. Juan Manuel fordert hier, was die „Siete Partidas" z. T. kodifiziert haben[3]: Verrat, Angriffe auf das Leben und auf Güter des Fürsten, schwere Eigentumsdelikte wie große Brandstiftungen von seiten der Untertanen ziehen ebenso unweigerlich den Ausschluß aus der Gemeinschaft der „naturaleza" nach sich, wie umgekehrt der Versuch des Regenten, einen „natural" ohne Prozeß zum Tode zu überführen, ihn ohne Rechtsgrund zu enterben oder drittens seine Frau zu entehren, diesem „natural" das Recht und die Möglichkeit gibt, sich selbst zu denaturalisieren. Eine gute Regierung

ellos vienen son poblados et visquieron en su heredad. Et porque segund dicen todos los sábios que el luengo tiempo nascieron et vivieron et murieron en un señorio, et non saben de otro, es les ya naturaleza, et porque la naturaleza es tan fuerte cosa que se non puede desfacer, por ende tienen que el mayor deudo que es entre los homes que es la naturaleza; et así, pues Dios tanta merced face á los señores, en darles buenas gentes que sean sus naturales et que naturalmente los haya de amar et de servir, deben ellos facer mucho por acrescentar este buen deudo faciéndoles buenas obras, et guardándose que non sean tan ocasionados porque partan esta naturaleza que los naturales han con ellos."

[1] Zunächst wird mit „naturaleza" jede Art „Verwandtschaft" und natürlicher Zusammengehörigkeit bezeichnet. Eine Untersuchung, welche die geschichtliche Entwicklung von „naturaleza" und damit von „Naturalisation" und „Denaturalisation" aufhellen könnte, wäre sehr wünschenswert. Es zeigt sich nämlich, daß die Ausdrücke „naturales" und „nativi", „natura" und „natio" im Mittelalter synonym verwertet werden und dabei unter „naturalitas" (auch naturalesia ist lateinisch bezeugt!) mit den „Siete Partidas" und J. M. „völkische Verwandtschaft" verstanden wird. Denaturalisation bedeutet darum Ausschluß oder Austritt aus einer zugleich blutsmäßigen wie politischen „Verwandtschaft". Vgl. die Belege, auch für „dominus naturalis" in: Du Cange, Gloss., ed. Favre 5 (1885), col. 575b u. c.

[2] I, 86 u. 87: G S. 332b oben; B S. 538 oben und G S. 333a; B S. 539 f.

[3] Part. IV, tit. 24, ley V.

wird, etwa bei der Besetzung der Ämter, immer zeigen, daß sie den Angehörigen des eigenen Volkes mehr Vertrauen entgegenbringt als Fremdländischen.

5. *Zusammenfassung.* In der Zeit der Entstehung des Infantenbuches erstrebte die abendländische Welt kaum noch eine Gliederung nach dem universal-hierarchischen System der Stände[1]. Sie stand vielmehr schon lange im Begriff, sich bewußt und unbewußt in andersartigen Einheiten zu gruppieren, sich längschnittlich aufzuteilen. Die „Umorganisation" erfolgte den Gesetzen entsprechend, welche den neuen Ordnungsgebilden die Kraft zu unabhängigem Bestand gaben. Ganz allmählich sollten die Nationalstaaten die mehr oder minder universal gerichtete Ständeordnung in ihre individuelle politische Ordnung einfügen[2]. Erfüllt von „universalistischem" Gedankengut, stellt auch Juan Manuel einerseits die pyramidal gestufte Ständehierarchie neben die politischen Mächtegruppen. Universalständisches Denken mochte ihn auch wohl verleiten, dem römischen Kaiser theoretisch das oberste „arbitrium" weiter zuzugestehen. Das Kapitel über die „naturaleza", die stolzen Sätze, mit denen er die politische Unabhängigkeit Kastiliens von Rom feststellt[3], seine Bemerkungen über die Reconquista und die Finanzhoheit des Königs beweisen aber andererseits, daß er nicht nur in sozialständischen, sondern auch in politischen Kategorien dachte.

Und doch wäre es ganz falsch, wollte man im Infantenbuch Juan Manuels nur eine gemeineuropäische Entwicklung widergespiegelt sehen. Juan Manuel schreibt in einem Zeitraum, in dem sich die sozialen Auffassungen der spanischen Oberschicht für Jahrhunderte festlegen. Die Auseinandersetzung zwischen Königsidee und Feudalität nach Sanchos IV. Tode endet ja nicht mit einem einseitigen Sieg, sondern mit einem Bündnis der beiden Parteien, d. h. mit der nationalen Zentralisation des Lehnssystems einerseits und der Isolierung des Königtums in der feudalen Gesellschaftskaste andererseits. Seit Alfons XI. und Peter dem Grausamen untergräbt das feudale Denken nicht mehr die Einheit Kastiliens nach außen, sondern die völkische Einheit. Das altspanische Königsideal des señor natural, das die gemeinsame naturaleza aller Volksgenossen, die blutsmäßig bedingte Gleichheit des Rechts und darum die soziale Gerechtigkeit als Kardinaltugend heraushebt, wird zwar bis in die Zeit des Absolutismus hinein nicht vergessen, aber insofern Ideal jenseits aller Wirklichkeit, als je länger je mehr die ständische Aufspaltung Sanktion findet, hohe Geburt und soziale Herkunft über den Rang entscheiden und die gemeinsame naturaleza als Voraussetzung zwar der politischen Einheit unter dem „angestammten Herrscherhaus", nicht jedoch als Grundlage einer überständischen völkischen Gemeinschaft gilt. Mit der westeuropäischen Orientierung der kastilischen Politik seit Alfons X. und seinen Nachfolgern übernimmt man außer der schrofferen westeuropäischen Gottesgnadentumtheorie die hierarchistische Ständelehre in einer stark säkularisierten Fassung. Ihrer geistesgeschichtlichen Herkunft entsprechend hat diese Ständeethik universalistische Züge, und so stellt man denn mehr als zuvor die Reconquista als eine Leistung für die gesamte ecclesia militans hin, setzt man mehr als zuvor die Interessen von Hierarchie und Kastilien gleich. Die gleiche Ständeethik ist „feudalistisch" und „höfisch" in einem guten und schlechten Sinne; „feudalistisch" in einem schlechten Sinne, weil sie die Minderbewertung der handarbeitenden Stände der Bauern und Handwerker heraufführt; „höfisch" in einem guten Sinne, weil sie im Gegensatz zur christlichen Asketik, zur indischen Mâyâ-Lehre, zum populären Buddhismus der Barlaam-Legende jeden schroffen Dualismus verwirft, nicht in die Gefahr der Körper- und Weltfeindlichkeit gerät und im Vervollkommnungsprozeß neben der Erziehung der Artung Raum läßt. Gewiß spricht Juan Manuel nicht nur von der Rangordnung der Stände, sondern der Tradition entsprechend von der Einheit des Volkes der „naturaleza" nach. Es kann aber kein Zweifel sein: Sobald das ständische Denken die entscheidende „Öffentlichkeit" innerhalb der Nation erobert, wird sie die „völkische Idee" zurückdrängen, die der naturaleza-Begriff in sich birgt.

[1] Der skandinavische Norden hatte, wie wir in der Analyse des altnordischen Ksp.s sahen, der universalistischen Ständelehre von jeher ferngestanden. Der Ksp. kennt, „konservativ" und „fortschrittlich" zugleich, nur einen nationalen Ständeaufbau.

[2] Eine sprachvergleichende Abhandlung, welche die Begriffe „Stand" und „Staat" in ihren begriffsgeschichtlichen Beziehungen aufzeigt (estado = Stand; estado = Staat; état = Etat), ist mir nicht bekannt geworden. Vgl. noch G. Gundlachs Art. „Stand" u. „Ständestaat" im Staatslexikon der Görresgesellschaft 5, c. 45 ff. u. 67 ff.

[3] II, 36: G S. 357b; B S. 582 f.

IX. „De cura rei publicae et sorte principantis" von Philipp v. Leyden (1355 ff.)

Wir hören in dem Patriziersohn Philipp von Leyden[1] den ersten überragenden Vertreter des niederländischen Bürgertums. Wir lernen in ihm einen jener Juristen kennen, die wie Friedrichs II. Kanzleibeamte im sizilischen Staat, wie Johann von Viterbo und andere in den italienischen Stadtstaaten, wie Pierre Flote, Wilhelm von Nogaret, Plaisian, Pierre Dubois im Frankreich Philipps des Schönen — sowohl durch theoretische Untersuchungen wie durch praktische politische Tätigkeit den Typ des frühen Nationalstaates schaffen halfen[2]. Wir erleben in seinem Werk die Auseinandersetzung zwischen dem „imperialen" römischen Recht und den „anti-imperialen" Nationalstaatsgebilden auf dem Boden des alten

[1] Vgl. zu Philipp Fsp.-Verz. Nr. 38.

[2] Vgl. oben S. 70 f., 123 ff. Leider hat uns H. Wieruszowski in ihrem Buch „Vom Imperium zum nationalen Königtum" S. 108 ff. zwar ein eigenes Kapitel über die „Juristen im Dienste der publ. Tätigkeit" geschrieben, aber die Antwort auf eine besonders wichtige Frage nicht versucht: Wie vollzog sich der Verfall des Imperiumgedankens gerade in juristischen Kreisen?

Reiches selbst. Wir blicken schließlich und nicht zuletzt in den unheilvollen Vorgang der Rezeption des römischen Rechts auf germanischem Boden und erkennen zunächst, daß die Methode, mit der Philipp die staatsrechtlichen und politisch-ethischen Grundsätze des „corpus iuris" für seine Zeit und ihre sozialen Einrichtungen anwendungstüchtig macht, nichts anderes ist als der Weg des römischen Rechts in den ganz andersartigen mittelalterlichen Staat überhaupt.

1. *Die juristische Methode Philipps.* Man könnte freilich annehmen, Philipp sei auf anderen Wegen zu seinen Erkenntnissen gelangt als durch die Argumentationen, die er uns vorführt[1]. Ich glaube das nicht. Einen Fürstenspiegel in Form einer Sammlung staatsrechtlicher „casus" aus lauter Freude an juristischer Jongleurkunst abzufassen — das wäre mehr Spiegelfechterei, als Philipp zugetraut werden darf. Sein politisches Gedankensystem ist tatsächlich durch eine lebenslängliche analytische Untersuchung praktischer Staatsrechtsfälle nach der zeitüblichen juristischen Methode erwachsen und, so weit es von der persönlichen Veranlagung des Politikers Philipp mitbestimmt erscheint, allmählich ins Bewußtsein gehoben worden[2]. Die Beweisführung unseres Fürstenspiegels ist zwar wirklich oft recht gewaltsam, aber sie ist gewaltsam, weil Philipp jede Einrichtung der holländischen Grafschaft mit römischen Verfassungsformen, Vorkommnisse des 14. Jahrhunderts mit Ereignissen im römischen Staatsleben zu vergleichen wagt und das Heute und das Ehemals einander gegenübersetzt wie Wirklichkeit und Ideal. Veranschaulichen wir uns die Methode an einem Beispiel!

Folgende Streitfrage[3] liegt vor: Weinhändler und Schankwirte gehen eine Abmachung ein, in der sie sich auf einen festen Weinpreis verpflichten; Müller und Getreidehändler kommen über einen festen Brotpreis, Kleiderwarenhändler über den Ellenpreis ihrer Tuche überein, und Fleischer und Fischer folgen ihrem Beispiel. Ferner legen allerlei Handwerker wie Weber, Tuchwalker, Wagner usw. den Taglohn genau fest und verpflichten sich, lieber die Arbeit hinzulegen als zu niedrigeren Tarifen zu arbeiten. Um zu erreichen, daß die Arbeitgeber ihre Kräfte nicht überbeanspruchen, treffen sie auch die Bestimmung, daß keiner eine Arbeit fortsetzt, die sein Berufskollege begonnen. All diesen Händlern, Handwerkern usw. gelingt es nun, vom princeps eine formelle und feierliche Bestätigung ihrer Beschlüsse zu erhalten, und seinen Bescheid weisen sie vor, sobald sie mit den Gerichten in Konflikt kommen. Was ist recht?

Man sieht: Eine Frage von großer sozialwirtschaftlicher Bedeutung! Gesteht man den Berufsorganisationen die Berechtigung einer obligatorischen Preisbildung und -ausgleichung, ferner eine dem Innungszwang unterliegende Lohntariffestsetzung, schließlich einen solidarischen Arbeiterschutz zu, so könnte man unter Umständen damit das kaufende und arbeitgebende Publikum, zumal bei lebensnotwendigen Waren und Arbeitsleistungen, Willkürakten und wohlmöglich maßloser Teuerung aussetzen. Erkennt man den Innungen dagegen die Berechtigung zu ihren Beschlüssen ab, greift man umgekehrt die hohen sozialpolitischen Bestrebungen an, um derentwillen sie entstanden sind: Beseitigung unlauteren Wettbewerbs, „Arbeiterschutz" usw. In einer Zeit, da Wirtschaftsplanung vor allem von den Wirtschaftskreisen selbst erfolgt, das Thema staatsrechtlich anpacken, heißt Stellung nehmen zu der Frage, ob und wie der Staat in das Wirtschaftsgefüge eingreifen soll.

[1] So R. Fruin in der Einl. zur Edition S. XXXVII. Philipps Beweisführung lasse sich also mit den mathematischen Beweisen Spinozas vergleichen. Sie habe für uns keinen Quellenwert, meint F.

[2] H. Wilfert, Philipp v. Leyden, S. 42, schätzt die stark literarischen Ursprünge von Philipps „Staatsgefühl" wohl zu gering ein.

[3] Casus XXXVII. ed. Molhuysen, S. 149 ff.

Das befragte römische Recht antwortet mit dem Erlaß des Kaisers Zeno an den „praefectus praetorio" Konstantin vom Jahre 473 (l. 2. C. IV 59). Danach ist es allen entgegenstehenden kaiserlichen Reskripten zum Trotz 1. bei Strafe des Vermögensverlustes und lebenslänglicher Verbannung untersagt, ein Monopol auszuüben; danach sind 2. bei einer Geldstrafe von 50 Pfund für die „Innungsvorsteher" (professores operum) alle berufsständischen Abmachungen über Preise und Arbeitsverteilung für null und nichtig anzusehen, darf also jeder eine von seinen Berufskollegen begonnene Arbeit fortführen; danach werden 3. Lässigkeiten in der Durchführung des Gesetzes von Seiten der zuständigen Richter ebenfalls mit hoher Geldstrafe belegt.

Zu einer Charakteristik des vorliegenden Gesetzes ist hier nicht der Ort. In der Schärfe und Rücksichtslosigkeit seiner Ausführungsbestimmungen paßt es durchaus zu der spätrömischen wirtschaftspolitischen Gesetzgebung, der es — man denke an Berufserblichkeit usw. — gelungen ist, die ständischen Korporationen in staatliche Zwangsanstalten umzubilden und das freie Wirtschaftsleben durch die Lahmlegung der privaten Initiative und des genossenschaftlichen Verkehrs zu fesseln. Zenos Gesetz bleibt ein Gesetz zwar zugunsten des Staates, aber nicht des Volkes.

Wie wendet Philipp den ausgeführten Passus auf die holländischen Verhältnisse an? Definitionen und Texterklärungen helfen ihm zunächst bei der Verdeutlichung des Sachverhalts für die Zeitgenossen. Die „professores operum", erklärt er z. B., „sind die Vorsteher jener Körperschaften, die man heute Bruderschaften nennt, man denke an Schützen- und Weberbruderschaft". Ohne der organisatorischen Verschiedenheiten des ständischen Lebens im alten Rom und in seinem Vaterland zu achten, hält Philipp die Analogie für schlagend, die Anwendung des römischen Rechts nicht nur für möglich, sondern für notwendig. Er ist vergnügt wie jeder Jurist, der ein Strittiges nach einem unumstrittenen Präzedenzfall entscheiden kann. Das erhellt schon daraus, daß er gleich anfangs den „modernen" Fall in die Formulierungen des corpus iuris civilis gefaßt hat.

Zenos Gesetz wie das „corpus iuris civilis" überhaupt scheinen Philipp aus dem Motiv geformt zu sein, wie er es dem werdenden holländischen

Staat als letzte Richtlinie wünschte: Alle Erlasse zum Nachteil des Gemeinwohls sind ipso iure hinfällig. Wenn selbst der Kaiser dem Gesetz widersprechende Verfügungen und Gunsterweisungen im Interesse des Volkswohls als nichtig widerruft, so ist all der ungeheuere Wust von Privilegien, mit denen die Fürsten ihre Stellung und den Staat untergraben, mit Rücksichtslosigkeit wegzuräumen. Hat das Privilegienwesen nicht dahin geführt, daß der Staat das Spiel der Interessen nicht mehr überwachen und beeinflussen kann, weil er sich durch gesetzkräftige Verfügungen aus seinen natürlichen Machtpositionen zurückgezogen hat? Aus dem weiteren Motiv, daß jeglicherlei Abmachungen von Bürgern untereinander widergesetzlich sind, sofern sie den berechtigten Interessen anderer Mitbürger Eintracht tun, ist ebenfalls gegen die Zünfte Stellung zu nehmen, und das umso mehr, als sie ihren Standeseigennutz oft geschickt und — was besonders ekelerregend ist — sogar religiös verbrämen. Daß bei Nichtachtung der beiden Richtlinien, die das Gesetz motivieren, nichts entsteht als kleinlicher Verschwörergeist, ewiger Parteihader — das lehren Deutschlands Zunftkämpfe doch wohl deutlich genug[1]. Das ganze Elend in Deutschland ist nur dadurch erklärbar, daß es dort an Gebildeten überhaupt, zumal aber an Rechtskundigen und damit an Leuten fehlt, die sich in politischen Fragen auskennen.

Was die praktischen Ausführungen betrifft, so muß aus dem Geist des römischen Gesetzes heraus die Zunftherrschaft beseitigt, müssen Abmachungen über Preise usw. nur soweit geduldet werden, als die Behörden in ausdrücklichen Verfügungen zugelassen haben[2]. Die gleichen Grundsätze fordern ferner ein rücksichtsloses Vorgehen gegen die Urheber ähnlicher Bestrebungen und ihre öffentlichen und heimlichen Befürworter; mögen sie selbst auf Richterstühlen sitzen, denn ein Reskript gegen das Gemeinwohl befreit sie keineswegs von ihrer Verantwortung und von ihrer Schuld. Sie fordern weiterhin, daß jeder das Werk seiner Mitbürger bedingungslos weiterführt, aus der Verpflichtung heraus, die er gegen das Ganze hat; auch der Fürst muß die Werke seiner Vorgänger fortsetzen und in der Gegenwart die Vergangenheit erfüllen. Sie fordern schließlich, daß die Bestimmung über Genossenschaften auch auf die Stiftungsbruderschaften ausgedehnt werden; der gute Zweck heiligt die Mittel nicht, und „Konventikel" jeder Art bleiben staatswidrig.

Der erste, der den Geist des Gesetzes in sich aufnehmen, ihn verlebendigen muß, ist der Fürst. Und damit kommen wir auf die Fürstenspiegel-Lehre des abgehandelten Streitfalles: Der Fürst, das Haupt des Staates, und leibhaftige Norm aller Sitte, lebt seinen Mitbürgern voran, wenn er sich in wandelloser Amtstreue und „stabilitas" um das Gemeinwohl und nichts anderes müht.

2. *Begründung und Bedeutung der juristischen Methode.* Es steckt ein sonderbarer Zwiespalt in den Gedankengängen Philipps. Mit der

[1] Der Hass des Patriziers Ph. gegen Gilden und Zünfte („vulgares et plebei", sagt er S. 151) ist z. T. persönlich begründet.
[2] Vgl. ed. Molhuysen, S. 450.

ethischen Forderung, die geschichtliche Kontinuität zu wahren, das Erbe der Altvordern zu hüten, kann sich zwar das Eingeständnis reimen: „Vieles hält man unter Umständen zeitweise aufrecht, was man nach einer tiefer gehenden Prüfung aufgäbe, und vieles erträgt man in Geduld, was man sich nach einer durchdringenden Beurteilung nicht mehr gefallen ließe; denn mit den Zeiten, den Gegenden und den Menschen ändern sich auch die Gesetze der Gesellschaft"[1]. Ohne dies Bekenntnis würde Philipp des Rechts verlustig gehen, Neuerungen vorzuschlagen. Er widerspricht sich aber nun, wenn er ruft: Baut nicht auf die eigene Klugheit, sondern haltet fest an den „sanctiones patrum", d. h. natürlich an den Gesetzen des „corpus iuris"! „Nur zu leicht stürzen in den Abgrund des Irrtums, die das Selbsterklügelte den Satzungen der Väter vorziehen"[2]. Tritt unser Leydener nicht sogar für eine Art Buchstabengläubigkeit ein? Im Zweifelsfalle, sagt er, ist von der wörtlichen Bedeutung der Gesetzestexte nicht abzugehen[3].

Das feine Ohr hört in den letzten Sätzen Philipps einen polemischen Ton heraus. In der Tat läßt es sich nicht nur erraten, sondern nachweisen, auf wen die Mahnung zu bescheidener Zurückhaltung zielt. Es sind die „Naturphilosophen". „Nichtig und hinfällig sollen sein die Urteilsfindungen derjenigen, die im Fürstenrat, in der Justiz, bei Schlichtung von Streitigkeiten und bei der Straffestsetzung die Naturphilosophen zu Hilfe rufen, weil sie aus Ethik und Moralphilosophie ihre Urteile fällen und Staaten lenken wollen!" Die Bemühungen der Philosophen haben den spekulativen Dingen und nicht den „agibilia", den Handlungen, zu gelten. Wo die Ethik aufhört, jenseits der allgemeinen Prinzipien bei den „facta particularia", da beginnt die Jurisprudenz. Philipp schließt mit einer Bemerkung von ätzender Ironie: „Mögen die Herren Philosophen das Gesagte nicht übelnehmen; darf sich doch keiner eine Last aufbürden, für die er sich zu schwach erkennt oder erkennen sollte, so er nicht will, daß man ihm auch den entstehenden Schaden anrechnet"[4]. Wirklich, schroffer konnte den Johann von Salisbury, Thomas von Aquin und Aegidius Romanus kaum begegnet werden![5]. Alle ihre Bemühungen, eine Wissenschaft der Staatskunst zu begründen, sind durch eine einfache Unzuständigkeitserklärung verworfen. Weder gibt es die allgemein menschlichen apriorischen Prinzipien der Naturrechtler, noch darf dem biologisch verankerten Rechtsgefühl des Richters vor der ehernen Eindeutigkeit der Gesetzestexte Spielraum zur Bestimmung des ungeschriebenen „Volksrechts" gelassen werden[6].

[1] S. 58.
[2] S. 32.
[3] S. 19.
[4] S. 178.
[5] Der Streit der Fakultäten ist nicht einseitig: nicht nur Aegidius, sondern nach Philipps eigenem Wort hat es auch Thomas v. A. gewagt, „juristas turpiter reprehendere", S. 78.
[6] S. 20: „Nec hoc verbum ‚iura' aliud videtur innuere nisi illud, quod est scriptum" etc.

Reform bedeutet Philipp also nichts anderes als Inkraftsetzung des unumstritten gültigen, aber noch mißachteten, ja unbekannten römischen Rechts. Nicht der Ehrgeiz eines Privatmannes oder der Haß der Neuerungswütigen gegen das Alte kann nach ihm den Rechtszuständen aufhelfen und den Staat sanieren, sondern nur die Rückkehr zu den aus altehrwürdiger Zeit überkommenen Edikten der Kaiser; denn ihnen wurden diese Edikte zum öffentlichen Wohl göttlicherweise inspiriert. Zu fragen: Was geht uns das kaiserliche Recht an? ist absurd. „Nimm das kaiserliche Recht hinweg, wo gibt es dann noch Herrschaft und Prinzipat, wo Erbschaft, Rechtsnachfolge, Rechtsprechung, Verträge, wie willst du dann noch Mein und Dein verteidigen? Alle Herrschaft ist nur durch die Autorität der Gesetze gestützt, die Anordnungen der Gesetze verpflichten das gesamte Menschengeschlecht, und der wahre Herr der ganzen Welt ist der Imperator Augustus"[1].

Die These, daß die Gesetze der römischen Kaiser göttlich inspiriert wurden, im Mittelalter in dieser Klarheit nur bei juristisch Geschulten zu finden, zeigt uns schon Philipps „princeps-Begriff: „princeps lex animata in terris"[2]. Die Autorität der Gesetze ist auf ihre göttliche Herkunft gegründet. Wenn Philipp nicht von antiken Vorstellungen beherrscht wäre, würde er den princeps-Titel nicht zuweilen auf Kaiser und Papst beschränken[3]. Allein die Konstitutionen der deutschen Kaiser und die canones sind eine „legitime" Fortsetzung des „altrömischen" Gesetzgebungswerkes.

Mag Philipp nun auch theoretisch im alten Sinn den Prinzipat Karls IV. und die Lehnsabhängigkeit der holländischen Grafen vom Kaiser[4] anerkennen, seine praktischen Vorschläge gehen von der Einsicht aus, daß das Reich aufgespalten ist. „Aufgespalten ist das Reich, sodaß ein jeder herrscht und Kaiser ist in seinen Landen, die Dinge im Stand zu halten und die Untertanen zu lenken"[5]. Gewiß übertragen sich die kaiserlichen Rechte nicht mechanisch auf die Fürsten, und im Zweifelsfalle schon garnicht[6]. Es scheint z. B. eine Frage, ob man gegen einen Herzog oder Grafen ein Majestätsverbrechen begehen könne, da ja „Majestät" nur dem Kaiser eignet und die Fürsten juristisch ihm unterstehen. Aber schon nach dem römischen Recht darf ein „Herzog" in seiner Jurisdiktion und in seinem Territorium princeps genannt werden, und muß man auch betonen, daß ein Fürst, wenn er den Kaiser nicht

[1] S. 18.

[2] „princeps lex animata" nach Nov. 105, c. 2, § 4, z. B. S. 125. Vgl. dazu oben S. 49. „Princeps legibus non astrictus" s. S. 249.

[3] S. 20: „confirmatio inferioris principe, videlicet papa vel imperatore, nihil aut modicum operatur." Vgl. auch S. 267: „imperator vel princeps".

[4] Vgl. z. B. S. 225: Kein „inferior imperatore" kann „tollere leges iam incorporatas." Mit Karl IV. ist Philipp wegen seiner Entscheidung in der Geldern-Jülichschen Frage nicht zufrieden: Vgl. S. 51.

[5] S. 54. Der Landesherr, wird ausdrücklich zugefügt, ist nicht Kaiser „quoad solemnitates imperiales". Vgl. ferner S. 215.

[6] Die folgende Auseinandersetzung in cas. XLIX (S. 215 f.)

mehr als seinen Oberherrn betrachtet, dadurch „lex animata" und sakrosankt wird[1].

Fassen wir zusammen: Philipp beachtet die historische Entwicklung insofern, als er die Daseinsberechtigung und die Selbständigkeit der entstandenen Staatsgebilde der Territorien anerkennt und darum ihnen allein seine Reformarbeit widmet; er mißachtet sie, insofern er nun trotzdem für den neuen Staat ohne Bedenken die Gesetze des „Reiches" als einzige Norm hinstellt und auf die unerschütterliche Konstanz der Geltung der „kaiserlichen Edikte" schwört. Seine Begeisterung für die „felix antiquitas" raubt ihm das Verständnis für die Eigenart seines Volkes und seiner Zeit[2]. Auch ein „Humanismus"! Die Parole dieses Humanismus lautet: Reißt den Baum aus, hier habt ihr ein Buch!

In unseren „casus" folgt der Auseinandersetzung des Streitfalles erst der Gesetzestext, dann die Interpretation des Textes auf die rationes des Gesetzgebers, schließlich die Ausführungsanweisung, der die Fürstenmoral eingewirkt ist. Gleicherweise entsteht vor unseren Augen zuerst die Zeichnung des alten Territorialstaates, dann das Bild des Idealstaates und seines Idealfürsten, schließlich der Reformplan Philipps.

3. *Die Kritik des „alten Staates"*. Philipp begann seinen Traktat auf Aufforderung des Grafen Wilhelms V.[3], der im Begriff, die Machtstellung des Fürsten von neuem aufzubauen, naturgemäß auf einen heftigen Widerspruch der Öffentlichkeit stieß und darum eine allgemeine und jedermann zugängliche juristische Verteidigung seiner Bestrebungen für notwendig erachten mochte. Der energische Wilhelm III. hatte so schwache Nachfolger gehabt, daß seine Regierungszeit nach den jüngsten Erfahrungen gewiß nicht nur Philipp, sondern vielen mit ihm als aurea aetas erschien[4]. Denn was mehr war durch die unbeständige Interessenpolitik, die selbst dann nur der Stunde diente, wenn ihre Unternehmungen, auf die Zukunft gesehen, die zentrale Autorität erschüttern mußten, erzielt worden als der politische Aufstieg aller möglichen Konjunkturritter? Immer die augenblickliche Parteikonstellation nützend, hatten diese Konjunkturritter schon einen großen Teil der Beute geteilt, um die sich die Prätendenten in den Erbfolgekämpfen noch stritten. Alle die vielen Schenkungen und Privilegien, mit denen man sie gegen die Zusicherung ihrer Hilfeleistung und Parteinahme bedachte, setzten sie jetzt in den Stand, Opposition zu leisten und sogar neue Machterweiterungen zu erpressen. Kein Zweifel, die unselige Entwicklung ging auf das Schuld-

[1] Ebda die interessante Begründung: „Hoc crimen (id est l. maiestatis) committitur in dictas personas, etiamsi recognoscant eis superiores. Et est ratio, quia idem debet esse iudicium de domino particulari secundum quod de domino universali."

[2] „felix antiquitas": z. B. S. 43.

[3] Wilhelm V. heißt der „motor huius opusculi", S. 300.

[4] Auf die Zeitgeschichte kann hier des näheren nicht eingegangen werden. Vgl. die Darstellungen P. J. Blok, Geschichte der Niederlande 2 (Gotha 1905), S. 91 ff. und bes.: Gosses und Japiske, Handbook tot de Staatskundige Geschiedenis van Nederland, s'Gravenhage 1920, S. 176 ff.

konto der Fürsten selber, und es war nur die Frage, ob es eine legitime Handhabe gab, sie rückgängig zu machen und die fürstlichen Verfügungen der Verfallszeit, soweit sie die Staatsgewalt schwächten, als juristisch hinfällig zu erweisen. Sein praktisches Hauptziel verlor Philipp von Leyden nicht aus dem Auge, er sah aber bald ein, daß er seiner Aufgabe vollauf nur genügen konnte, wenn er seine juristische Begründung des Revokationsrechtes einordnete in den größeren Rahmen eines „Fürstenspiegels vom staatsrechtlichen Standpunkt".

Das Vorwort kennzeichnet den Zustand des Landes unter dem jungen Wilhelm V. durch einen fabelartigen Vergleich. An Stelle der Bienenfabel tritt hier die Erzählung vom Königreich aller Tiere. Die Bienenfabel, zu allen Zeiten und bei allen Völkern bekannt und besonders durch die soziologisch-politischen Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts berühmt, hat meist den Stoff dazu hergegeben, die allgemeinen Gesetze des Gemeinschaftslebens zu erhellen. Sie hat etwa Bernard de Mandeville (1670—1733) zu seinem satirischen Beweise gedient, daß — lux ex tenebris — Macht, Reichtum und reges Wirtschaftsleben als Endzwecke des sozialen Daseins niemals aus der Eintracht der Altruisten und nur aus der rücksichtslosen Konkurrenz der Egoisten erwachsen könnten. Dagegen wird die Erzählung vom Reich des Löwen als Darstellungsmittel benutzt, wenn Fragen der Staatsführung zur Debatte stehen. Unter der Herrschaft eines jungen Löwen, dessen Pranke noch nicht gefährlich droht, sorgen die untertänigen Tiere für die Zeit vor, in der er sich zu ganzer Kraft erheben kann — so erzählt Philipp[1]. Die Ochsen (d. h. die Edelleute, die Ritterschaft) eignen sich einen so großen Teil des Gebietes an, daß kaum die Höhle ihres Herrn unangegriffen bleibt; die Gänse (die Städter) nisten sich so ein, daß sie die Nachstellungen des Löwen nicht mehr zu fürchten brauchen; die Kälber und Schafe (die Bauern), deren Situation noch die schlechteste ist, können es den Gänsen, so gern sie möchten, nicht nachtun, sie siedeln sich aber wenigstens in ihrer Nähe an. Mit dieser Fabel enthüllt Philipp von vornherein seine Tendenz. Er kämpft gegen jegliche Beeinträchtigung der Fürstengewalt, gegen die Zersplitterung der Macht durch staats- und sittenwidrige Übertragung von Rechten an die großen Herren; gegen das Großgrundbesitzertum der Ritter, gegen die Autonomisierung der Städte, soweit sie eine Einengung der gesetzgeberischen Macht des Landesherrn bedeutet; gegen die Landflucht und die Verstädterung der Bauern[2]. Kurz, er kämpft gegen die Erschütterung des natürlichen Ständesystems auf Kosten der staatlichen Einheit. Der Aufspaltung des Volkes folgt nach ihm die Zerstörung des Reiches[3].

Man sieht, daß die Zustände, die Philipp beklagt, mochte sie auch der Bürgerkrieg begünstigt haben, ursächlich nicht allein in den holländischen

[1] S. 8ff.
[2] Zum letzten Punkt vgl. über die holländische Entwicklung Blok, Gesch. der Niederl. 1, S. 377 ff.
[3] S. 32.

Wirren und in speziell holländischen Verhältnissen begründet liegen, sondern die Epoche überhaupt kennzeichnen. Einerseits nämlich war der Lehnstaat manchenorts bis in das Stadium seiner Entwicklung getreten, wo, in den Ausdrücken Philipps zu reden[1], die Sonderrechte praktisch das öffentliche und gemeine Recht auf weite Strecken außer Kurs gesetzt hatten, die Berufung auf das Gewohnheitsrecht[2] in vielen Rechtsfällen zur Verteidigung genügte und die Fürsten häufig so vieler Regalien verlustig gegangen waren, daß ihre geringe Macht sich ebenfalls nur auf „Privatbesitz" stützte. Schon gewinnt die Gewohnheit der Fürsten, heimgefallene Lehen sofort wieder zu verausgaben, den Schein einer rechtlichen Verpflichtung; Zölle, Wege- und Wasserrechte, ja sogar Münzstätten sind in Privathänden, und die Untertanen können nicht durch einen unmittelbaren staatlichen Eingriff erfaßt werden, sondern nur auf dem Umweg über die Stufenleiter der „Vasallenschaft"[3]. Große und neben ihnen kleinere Herren haben sich in einem Umfang zwischen den Einzelnen und die Zentralgewalt eingeschaltet, daß Philipp direkt von Vielherrschaft spricht[4]. Die Geistlichen glauben sich seit jeher von Verpflichtungen gegen den Staat, ja, wie es heißt, „wider die Naturgesetze" von der Pflicht der Vaterlandsverteidigung frei[5]. Andererseits zeigen sich in den Städten neue, aber nicht minder gegen den Einheitsstaat gerichtete Tendenzen. Wenn die Städte in der sogenannten Dreimeilenzone die Gewerbefreiheit verbieten[6], wenn sie in Innungen und Gilden Monopolsatzungen herausgaben, wenn sie ihre Macht nutzen, um auf den Fürsten einen politischen Druck auszuüben[7], so gefährden sie mit all dem die Interessen der übrigen Staatsbürger. Infolge der großen Freiheiten der Städter, besonders in Steuerangelegenheiten[8], ist auch die verhängnisvolle bevölkerungspolitische Verschiebung vom Land in die Stadt eingetreten. Sogar die Ritter lassen sich, falls es ihnen nicht gelungen ist, größeren Grundbesitz zu erwerben[9], in den Städten einbürgern, um auch weiterhin „Nachbarn bedrücken" zu können, und obschon auf diese Weise Truppendisziplin und Landessicherheit gefährdet sind, macht ihnen niemand ihre militärischen Vorrechte streitig. Die Bauern schließlich, der staatserhaltende Stand, sehen sich von den großen Herren bedrückt, von dem

[1] Vgl. etwa S. 157 f.
[2] Die knappste Formulierung seiner Stellungnahme zur „consuetudo" bietet Philipp in der tabula tractatus, ed. S. 396: „Quamvis consuetudinis ususque longaevi vilis non sit auctoritas, principis tamen prudentia consuetudines quae in se abusum continent, moderatur, retinet et reffrenat dulcibus intervallis." Ebda: „In rebus rei publicae consuetudo non praeiudicat."
[3] Vgl. S. 300 u. S. 166 ff.
[4] S. 300.
[5] S. 133 ff.
[6] S. 171.
[7] S. 69.
[8] S. 86 f.
[9] Vgl. S. 148 f.

Landesherrn schlecht betreut und darum oft gezwungen, die heimatliche Scholle zu verlassen und in anderen Erwerbszweigen ihr Glück zu suchen[1].

„Ordo rerum turbatus est", heißt es immer wieder[2]. Waren denn nicht schon, so fragen wir, zur Ausmerzung der Schäden des Lehnstaates vor allem seit Wilhelm III. Reformversuche unternommen worden? Gab es nicht mit der Konsolidierung eines staatlichen Beamtenkörpers vielversprechende Ansätze zur Vereinheitlichung des Staatsgefüges? Philipp antwortet uns, daß der Verwaltungsapparat durch Korruptionserscheinungen entwertet ist. Wir hören von Gerichtsvollziehern, die Unterschlagungen machen, von Deichgrafen, die die Erhaltungsgelder veruntreuen, von bestechlichen Richtern, von liederlichen Finanzbeamten und Notaren, von Beamten, die Verwaltungseigentum für Privatzwecke benutzen, von der herrschenden Nepoten- und Verwandtenwirtschaft, von Ämterkauf, Ämterhäufung und Doppelverdienern usw.[3] Alle Übel wurzeln darin, daß die falschen Auffassungen des „alten politischen Systems" noch nicht geistig überwunden sind. Nicht einmal der Fürst hat seine Aufgabe begriffen! Könnte er sich sonst selbst in Notlagen dazu herbeilassen, Anstellungsverträge für Beamte zu unterzeichnen, die ihm Bedingungen auferlegen, könnte er sonst umgekehrt andere genehmigen, die dem Beamten bedingungslos lebenslängliche Anstellung sichern?[4]

4. *Allgemeine Prinzipien der Politik und politischen Ethik.* Wie sieht nun Philipps Idealstaat aus? Die Ordnung der Dinge gerät in Verwirrung, wenn nicht mehr einem jeden das Seine nach Verdienst und Stellung (conditio) zuerkannt wird[5]. Mit diesem Satze ist durchaus im Anschluß an die antik-mittelalterliche Tradition als Grundlage des Gemeinschaftslebens der bewußte Plan eines Systems der „Zuständigkeiten" gefordert. Der Jurist macht sich allerdings nicht viel Gedanken darüber, ob dieses System zeitunabhängig in der Menschennatur verankert liegt oder nicht, aus welchem Grund die faktische Ungleichheit der Menschen mit der Ungleichheit dem Rechte nach bezahlt wird; genug, daß dieses System überhaupt ist. Für die praktische Politik scheint ihm die Frage wichtiger, nach welchen Maßstäben man die „Zuständigkeit" findet. Was kann einer als das „Seinige" beanspruchen? Antwort: Alles das, was ihm seiner conditio, d. h. seiner Herkunft, seinem Stand und seiner Machtstellung gemäß eigen ist, und zwar unter der Bedingung, daß er sich sein „Eigentum" erst verdient[6]. Was einer bestimmten Verwendung dient, darf für nichts anderes verwandt werden, damit sich die Funktion

[1] Das gilt naturgemäß besonders von den „coloni" (!), vgl. S. 102 u. S. 296. S. 202 Philipps Gegengrund: „ . . liberari non possunt; quia in hoc et per hoc praeiudicium fieret agriculturae, et per consequens rei publicae".
[2] z. B. S. 10.
[3] Vgl. über diese Korruptionserscheinungen: S. 30f., 24f., S. 100, S. 146ff., S. 26, S. 128, S. 72f. u. S. 118ff.
[4] S. 71f.
[5] S. 43.
[6] Vgl. S. 24 u. das „verbum durae digestionis" des „canon" S. 29: „Omne alienum esse, quod male possidetur: male autem possidet, qui male utitur."

der Dinge nicht wandle und verwirre[1]. Suchen sich Militärs, so erläutert Philipp an einem Beispiel, einen Unterhalt über ihre Besoldung hinaus, pachten sie etwa Grundstücke, um ihr Einkommen zu vergrößern, so gehen sie damit „ipso iure" nicht nur ihres Soldes, sondern aller Privilegien des Militärstandes verlustig, weil sie nicht mehr die Zwecke erfüllen können, derentwegen sie diese Privilegien genießen[2]. Mit anderen Worten: Der ordo rerum ist in Gefahr, sobald man sich gegen eine ranghöhere für eine rangtiefere ratio entscheidet.

Es ist unsere Vernunft, genauer: unser „ratiocinium", so wird im Anschluß an Bemerkungen des „Secretum Secretorum" gesagt, welche die rationes, d. h. die Sinnbedeutungen und Zwecke aller erschaffenen Dinge und Einrichtungen aufdeckt. Was den Fürsten immer gottähnlicher macht, das ist eben Gerechtigkeit als die Tugend, welche die ursprüngliche Ordnung Gottes erkennt, um nach dieser Erkenntnis zu wirken[3]. Gerät Philipp nun doch in den Kreis der mittelalterlichen Naturphilosophie? Nein. Weit entfernt davon, die Erschließung der rationes der Dinge dem Einzelnen zu überlassen, scheint ihm vielmehr die nicht geleitete Einzelvernunft allen Irrungen preisgegeben. Nach ihm sind die rationes der Dinge im Gesetz von dem, der den Dingen ihre rationes einpflanzte, von Gott selber geoffenbart. Alle Kontingenz des „corpus iuris" liegt einzig in seinen kasuellen Einkleidungen. Bei jeder Entscheidung darüber, welche ratio vorgeht und „stärker" ist, bei der Entscheidung etwa, ob ein Volk einem Fürsten gegenüber Widerstandsrecht hat, dessen Verschwendungssucht und schlechte Verwaltung außenpolitische Gefahren heraufbeschwören[4], urteilt der Gesetzestext schon selbst. „Nichts anders", bestimmt der Kaiser in den Nov. 82 c. 12, „wollen wir erstreben, als was schon unsere Gesetze wollen"; null und nichtig ist jede politische Verfügung, die sich mit der juristischen Interpretation des Gesetzes nicht verträgt, „da die Autorität der Gesetze alle göttlichen und menschlichen Dinge aufs beste ordnet und jede Unbilligkeit austreibt"[5]. Gott hat, was die Rangordnung der Werte betrifft, menschlicher Willkür nichts überlassen und den Kaisern den Plan der ursprünglichen Ordnung inspiriert. Er hat damit sowohl den Musteraufbau der Stände vorgeschrieben wie auch die Rechte und Vorrechte gestaffelt, um die Verwirklichung der ratio des Ganzen, des Allgemeinwohls zu garantieren.

Es ist also Philipps Idealstaat der Staat, in dem die ursprüngliche und im Gesetz niedergelegte Ordnung in die Wirklichkeit überführt, in dem jenes göttliche Harmoniegesetz Regel wurde, das zugleich „das Wohl des Reiches unangetastet erhält und den Stand des Einzelnen unverletzt bewahrt"[6]. Nichts anderes nämlich scheint der Staat zu sein als eine Zweck-

[1] S. 100.
[2] S. 163.
[3] S. 32 f.
[4] S. 163.
[5] S. 249.
[6] S. 369.

gemeinschaft, welche die Ehre, den Nutzen, den Frieden und die Eintracht eines Volkes fördert. „Ideo res publica dicitur quasi populica, quia ad respectum est totius populi"[1]. Einheit des Volkes — um dieses Hauptzieles willen[2] müssen nicht nur die privaten Ansprüche vor dem öffentlichen Recht zurücktreten, um dieses Zieles willen darf umgekehrt auch der Einzelne, gleich welche Funktion im Staate er ausübe, keine Standespflicht vernachlässigen und kein Standesrecht veräußern. Auf der einen Seite ruft darum Philipp dem Fürsten zu: „Gnadenbriefe und Privilegien können nicht wider das Wohl und die notwendigen Bedürfnisse der Allgemeinheit erlassen werden"; unbestritten hat alles Öffentliche den Vorrang vor dem Privaten[3]; ja, „weder die Würde noch die religio noch der Vorrang einer Person kann eine Verfehlung gegen die Allgemeinheit entschuldigen, darf dem allgemeinen Nutzen Abbruch tun"[4]. Und auf der anderen Seite mahnt er: „Die Fürsten haben einige Rechte, die sie nicht von sich abtun können, und zwar damit der Staat bewahrt bleibe, dessen Heil in der Macht des Fürsten ruht"[5]. Ist, wie es heißt, Freiheit der Staatsbürger nur unter der Bedingung möglich, daß Gemeinnützigkeit herrscht[6], dann ist der Staatszweck in der „Erhaltung nicht der Güter der Individuen, sondern in der Erhaltung des Volkseigentums" zu suchen[7].

Religion, eine mächtige Regierung, Gerechtigkeit, blühende Stadtgemeinden, gesundes Familienleben, ein unverweichlichtes Heer und nicht zuletzt die Freiheit der Bauern — das sind nach Philipp die staatsschaffenden und fördernden Kräfte[8]. Religion: der Fürst tut gut, auf die Religiosität der Untertanen zu dringen, den Geistlichen ihr Amt zu erleichtern[9], die weltlichen Richter von Eingriffen in das kirchliche Leben und in die Gebiete des kanonischen Rechtes abzuhalten[10]; zu gleicher Zeit sollen aber die kirchlichen Würdenträger sich möglichst von Staats-

[1] ebda.
[2] Vgl. H. Wilfert, Ph. v. L., S. 25f.
[3] S. 35.
[4] S. 67ff. S. 68 heißt es ausdrücklich: „In praeiudicium reipublicae respectus religionis seu religiosorum non habetur."
[5] S. 13.
[6] S. 66: „Nec singuli libertate solita gaudere valent, utilitate publica ut servitute subacta."
[7] S. 369: „Servatio rerum, quae in nullius bonis, sed quae communi populo dedicatae sunt."
[8] ebda.
[9] S. 14 und oft. Philipp zitiert hier Gratian: „Antiqui sciverunt magis religionibus quam officiis et laboribus corporis vel sudore rem publicam contineri .." Dies Zitat nennt Wilfert S. 26 geheimnisvoll eine Anerkennung des „außerstaatlichen Erlösungsgedankens". Im übrigen sind Philipps Abwägen der Kirchenpolitik alternative Fragestellungen über das Verhältnis von Staat und Kirche völlig fremd.
[10] Unrechtmäßige Verpachtung v. Kirchengütern ist Sakrileg, s. S. 196. Über die Ungültigkeit antikirchlicher Gesetze s. S. 286, über das Widerspruchsrecht der Bischöfe gegen antikirchliche Verfügungen S. 177, über die gerichtliche „exemptio" der Kleriker gemäß der Constitutio Friedrichs II. v. 1220 s. S. 199.

ämtern freihalten[1], darf sich die Kirche nicht der tatkräftigen und gegebenenfalls der materiellen Unterstützung des Staates entziehen; sie ist zur Zahlung außerordentlicher Steuern uneingeschränkt verpflichtet[2]; die Geistlichen mögen es mit dem Bischof halten, der sein Gotteshaus in eine Festung umwandelte, um das Vaterland verteidigen zu helfen[3]. Eine mächtige Regierung ferner: im Idealstaat hat sich der Fürst das „merum imperium"[4] bewahrt, verfügt er von jederlei privaten oder ständischen Beeinflussung unabhängig über die Regalien (Münzprägung, Zölle, Steuern, Wasserrecht usw.)[5], behält er sich das Bederecht, Heerführung und Wirtschaftsplanung vor, duldet er keine Privatgefängnisse[6], läßt er niemals von den rechtmäßigen Forderungen des Fiskus ab, gebietet er einem reibungslosen Beamtenapparat und einer jederzeit für alle Notfälle vorbereiteten Miliz. Gerechtigkeit: im Idealstaat erfolgt eine sorgfältige Auslese der Justizbeamtenschaft nicht nach Herkunft, sondern nach Können und charakterlichen Vorzügen; allen Untertanen steht weitgehendes Beschwerderecht gegen ungerechte Richter zu[7]; man verabscheut alle umstürzende Gesetzeserneuerung; die wichtigeren Ämter, nicht nur in der Gerichtsverwaltung, werden von gebildeten Juristen bekleidet; Gerichtsbeamte treten nicht in den Fürstenrat ein[8]; den Richtern und übrigen Beamten sind die Gesetze eine noch höhere Autorität als der Wille des Fürsten[9]. Blühende Stadtgemeinden: im Idealstaat beschneiden die Städte nicht die Rechte des Staates, sie bilden vielmehr die Hauptstützpunkte der gesamten Landesverteidigung, sie sind die Pflanzstätten der allen Volksgenossen dienenden Wissenschaften und Künste, sie geben den natürlichen, von keinerlei Monopolgesetzen beeinträchtigten Austauschmarkt der landwirtschaftlichen, handwerklichen und industriellen Produkte ab. Gesundes Familienleben: im Idealstaat mischen sich die Frauen möglichst garnicht in das öffentliche und politische Leben ein[10]; sie widmen sich ihren Hausfrauenpflichten, erfreuen sich, besonders die Mütter, einer großen „Immunität"[11]; eine besondere gesundheitspolizeiliche Überwachungsstelle sorgt für hygienische Verhältnisse[12].

[1] S. 164.
[2] S. 37.
[3] S. 78: „Corpora subditorum praeferenda sunt ecclesiis et rebus ecclesiasticis."
[4] Vgl. S. 166.
[5] ebda.
[6] S. 176: „Nemo, quantumque magnus, praeter principem exactionem, subventionem vel preces pecuniarias de iure consuetudinario habet seu habere potest, sicut nec privatos carceres, nec exercitus ductionem: haec enim soli comiti reservata sunt." Über das Recht der Fürsten, Genossenschaften wie Gilden und Zünfte aufzuheben, vgl. oben unsere Analyse des cas. XXXVII.
[7] S. 206.
[8] ebda.
[9] S. 101.
[10] Vgl. bes. S. 49 ff. u. S. 56.
[11] S. 306 ff.
[12] S. 293. Jeder „volkreiche" Ort soll seinen Arzt haben. Interessant ist, daß Philipp dem Staat auch Aufgaben zuteilt, die bisher ausschließlich der kirchlichen Caritas oblagen, z. B. Bau von Hospitälern, Altersheimen usw.: vgl. S. 62.

Ein unverweichlichtes Heer: im Idealstaat liegt die Landesverteidigung am besten in Händen von Söldnern[1], die einzig und allein dem Waffendienst leben und weder dem demoralisierenden Einfluß der Städte unterworfen sind noch durch außerdienstliche Beschäftigung in Beamtenstellen, in der Landwirtschaft usw. ihrem eigentlichen Beruf entfremdet werden. Freiheit der Bauern: im Idealstaat sollen möglichste Lastenerleichterung, Vollstreckungsschutz, Befreiung der Bauern von öffentlicher Inanspruchnahme zur Zeit der Saat und Ernte, beschleunigte Erledigung ihrer Gerichtsangelegenheiten, Schutz ihres Lebens und Eigentums vor gewaltsamen Überfall die Landbevölkerung stark machen[2].

Nach Philipp hat der Staat seine Unterstützung gerade den Ständen zu gewähren, denen trotz ihrer hohen Gemeinschaftsfunktion geringe wirtschaftliche Vorteile winken. Durch diese Forderung wird die neue Ständelehre des Leydeners charakterisiert: sie gliedert weder nach Lebensständen (alt, jung; reich, arm; nobiles, Unfreie usw.) noch nach einem religiösen Ordo, sondern sie ordnet die Stände, den Klerus einbegriffen, nach ihrer Bedeutung für den Staat. Und noch in einem anderen Punkte eilt die Theorie Philipps der Wirklichkeit voraus: vor dem Staate sind Geburtsadel, Gelehrtenadel und sittlicher Adel völlig gleichwertig[3]. Ohne Staatsbürgertugend, ohne virtus keine nobilitas!

Die Leitsätze der speziellen *Fürstenethik* Philipps erwachsen zum größten Teil aus seiner Staatsrechtslehre. Er denkt freilich nicht daran, die Ethik ganz aus der Jurisprudenz abzuleiten. Sein Angriff gegen die „Naturphilosophen" verwirft die Überansprüche der Philosophie, behauptet zum ersten Male die Unzuständigkeit der Philosophie in der „scientia legalis". Als Wissenschaft von den allgemeinen Prinzipien bleibt die Philosophie auch für Philipp Grundwissenschaft. Der im Gesetz fixierte Ordo rerum spiegelt auch nach unserem Traktat einen kosmischen Ordo rerum wider. Jenes Bewußtsein, daß unser menschliches Handeln, auch das politische, letztlich unter der Wirkung der gleichen erhabenen Gesetze stehe wie die Bewegungen der Gestirne, dünkt den Leydener eine starke motivliefernde Kraft zu einem „Leben der Güte". Averroes hat Recht, wenn er meint, niemand könne sich dem Eindruck des Vergleiches zwischen begrenztem Menschenleben und unbegrenztem Alleben entziehen; Cicero trifft den Kern politischer Ethik, wenn er den Staat als eine aus freien Stücken vollzogene Nachahmung himmlischer Ordnungen betrachtet, und Boethius vollends stößt in die Tiefe vor, wenn er die Grundkraft alles wahren Lebens „amor" nennt: „o felix hominum genus si vestros animos amor, quo coelum regitur, regat"[4]. Als „Privatmann" mag der Fürst also aus philosophischen Beweggründen handeln. Er soll es sogar. Das Ideal des Fürsten als der persona publica

[1] Unter „milites" bei Philipp sind fast immer Söldner zu verstehen.
[2] S. 247 f.
[3] S. 222. Vgl. über den Adel noch das Wort des Prooemiums S. 6: „Gloria parentum cito decidit, si ad culmen honoris animosis mediis proles non insudet."
[4] S. 226 ff. enthält eine kleine philosophische Ethik.

bestimmt aber nicht die Philosophie, sondern die Jurisprudenz als diejenige Wissenschaft, die allein die öffentliche Ordnung normiert. Als persona publica — sagt die Jurisprudenz — ist der ideale Fürst princeps und lex animata, und das heißt dem Gegner der Naturphilosophie: er verwirklicht in seinem Bereiche das Gesetz wie der wahre princeps mundi, der Kaiser. Die juristische Distinktion zwischen Privat und Öffentlich ist darum für den Fürsten doppelt verbindlich. Nicht nur daß er, wie wir schon hörten, aus privaten Rücksichten niemals zu ungunsten des Allgemeinwohls Rechte veräußern darf, er bleibt auch dem Gesetze und den Staatsnotwendigkeiten gegenüber ein unprivilegierter Privatmann, auch ihn schützt seine Vorrangstellung nicht, wenn es die ratio des Ganzen zu aktualisieren gilt, ja er ist nicht einmal abgabenfrei[1]. Das Gesetz sieht nur auf sein Amt, nicht auf seine Person. Es achtet keine Überlegenheit der Herkunft, keine Dynastie, kein Vermögen, es achtet nur die virtus des Amtsträgers, die virtus des princeps.

Alle Inhalte der „Namen" des Idealfürsten sind im princeps-Titel zusammengefaßt. Die Namen: „instar supernae dominationis", „Altissimo similis"[2] u. ä. heben den göttlichen Ursprung und den sakralen Charakter des princeps-Amtes heraus, setzen Herrschaft als göttliches Prinzip, leihen vor allem den Funktionen des Gesetzgebers und des Richters über Leben und Tod unangreifbare Legitimität. Weil er als Nachfolger des rex regum der „Erneuerung des Antlitzes der Erde", der Wiederaufrichtung des Kosmos dient, heißt der wahre princeps mit Christus „sol iustitiae"[3]. „Nach dem Beispiele des Königs ordnet sich der Erdkreis", sagt Claudian[4]. Ein Spiegel der Völker[5], ist darum der Fürst, aristotelisch gesprochen, leidenschaftslose Vernunft und insofern würdig, Gesetze zu geben, als er leidenschaftslos wie nur das Gesetz selbst entscheidet[6]. Das biblische Gleichnis hat den Erben des „regnum Davidicum" als den sorglichen guten Hirten, als „pastor populi" gezeichnet[7], und die Organismuslehre hat sein Verhältnis zum Volke noch tiefer gefaßt als das Verhältnis von Haupt und Gliedern[8]. Man sieht, Philipp kennt die Fürstenspiegeltradition! Aber er geht über sie hinaus. Er hat den princeps-Begriff in seiner vollen antiken Bedeutung gegenwärtig.

[1] Die Fürsten haben durchaus keine absolute Befehlsgewalt: „rescripta in fraudem reipublicae" gelten ipso iure nicht (S. 35); „nam si omnia concessa per ipsos (i. e. principes) florida starent necnon firma, defensioni patriae et saluti publicae nihil remaneret" (S. 38). Ihre Verfügungsgewalt über öffentliches Eigentum „pertinens ad ius publicum" ist beschränkt (z. B. Bauten: S. 27). Keine völlige Abgabenfreiheit: S. 55.
[2] s. S. 33 u. S. 172.
[3] S. 32 f. im Anschluß an Math. 13, 43.
[4] S. 53. Es handelt sich um die berühmte, im Mittelalter immer wieder zitierte Stelle: de IV Cons. Hon. 299 ff.: „Componitur orbis" . . .
[5] „Exemplum et speculum" z. B. S. 32.
[6] Vgl. S. 90 f.
[7] „Princeps pastor populi" S. 53.
[8] z. B. S. 60: „De apicibus privilegiorum non est disputandum, ubi de salute omnium agitur, in unico capite conservanda." Vgl. auch S. 5.

Gottfried von Viterbo hatte im Prolog zu seinem „Speculum" Kaiser Heinrich VI. aufgefordert, alle Gedanken auf die „altissima negotia saeculi" zu lenken. Es sind die gleichen „altissima negotia", es sind die universalen „Heilsaufgaben" des Imperium, die im Mittelpunkt der Fürstenethik auch unseres Leydeners stehen. Aber mit einem bedeutsamen Unterschied. Neben all den traditionellen „Fürstentiteln" braucht Philipp öfter als seine Vorgänger den des „pater patriae", indem er ausdrücklich auf die Notwendigkeit des Studiums der nationalen Geschichtsschreibung für die praktische Politik hinweist[1]. Die große geschichtliche Aufgabe des princeps mundi ist nicht geschmälert, sondern nur auf die Schultern der Landesherren verteilt worden, und von diesen muß man fordern: „qualis est patria, talem se princeps exhibere studebit"[2]. Jene universale Idee, auf die der princeps-Titel deutet, soll sich gleichsam vielsprachig gestalten.

5. *Der Grundriss des neuen Staates.* Die kurzen Bemerkungen, die wir zum Abschluß über Philipps Verwaltungsreformpläne machen, verfolgen nur den Zweck, die Wirklichkeitsnähe seiner politischen Theorie aufzuzeigen. Nachdem aufgehellt wurde, welche sonderbare Vereinigung Reichs- und Nationalstaatsgedanke in unserem Traktat eingegangen sind, fragen wir uns nach dem Grundriß des neuen Staates. Während Philipp den kulturellen und politischen Verfall Deutschlands beklagt, stellt er Frankreich, England und Flandern als Musterländer gediegener Bildung, den Kirchenstaat als Muster eines Einheitsstaates hin[3].

Das Hauptgewicht ist naturgemäß auf den Ausbau der Zentralverwaltung zu legen. Dem Fürsten als der letzten Instanz in ökonomischer, gerichtlicher und militärischer Hinsicht tritt ein höchstens siebenköpfiger, weder aus adligen noch anderen ständischen Gruppen, sondern aus einheimischen Juristen gebildeter, übrigens noch nicht den Zuständigkeiten nach aufgegliederter Ministerrat zur Seite. In Notzeiten und außergewöhnlich schwierigen Fällen mögen Spezialisten zugezogen werden, niemals aber Vertreter der Parteien[4]. Alle Minister sind selbst dann für die Regierungshandlungen allein verantwortlich, wenn sie unter Zustimmung oder auf Veranlassung des Staatsoberhauptes geschehen[5]. Damit indessen voreilige, nicht staatsnotwendige Verfügungen des Fürsten auf das Mindestmaß eingeschränkt bleiben, wäre es am besten, die Rechtsgültigkeit aller politischen Schriftstücke von den Unterschriften der zwei

[1] Vgl. S. 209. Über das Vorrecht der Muttersprache im Rechtsverkehr S. 250, über den Wert der nationalen Geschichtsschreibung S. 252f.
[2] S. 53.
[3] Klagen über Deutschland s. S. 151, S. 39, S. 155. Lob Englands, Frankreichs, Flanderns, des Kirchenstaates s. S. 251ff. S. 193: „Utinam nunc regnantes principes nostri fuissent ad tempus attenti in comitiva cardinalium; tunc enim regimen agnoscerent, ut ex pauperibus divites, ex inconsultis consultissimi, et ex improvidis circumspectissimi, remunatores largissimi redderentur, redditibus tamen fisci et dominii undique salvis" etc.
[4] Vgl. S. 120f. u. S. 298f.
[5] S. 59.

bis drei zuständigen Ratsleute, des Kanzlers und des Regierungsnotars abhängig zu machen[1]. Klare kontinuierliche Politik ist nur unter der Bedingung möglich, daß eine peinlich ordentliche Registratur mit der Hofkanzlei Hand in Hand arbeitet[2]. Man sorge durch tatkräftige materielle Unterstützung für tüchtige Schulmeister, überhaupt für allgemeine Volksbildung und besonders für die Kandidaten des Rechts, falls es nicht an politischem Nachwuchs, an tauglichen Ministern fehlen soll[3]. Je übersichtlicher und überprüfbarer der pyramidal gestufte Beamtenkörper am Hofe, desto schlagkräftiger die Regierung. Manche Sünden der Vergangenheit scheinen schon vermeidbar, sobald die Finanzverwaltung zentralistisch zusammengeballt und der ewige Zuständigkeitskrieg unterbunden ist. Ein Thesaurar (Finanzminister) genügt also. Er hat jährlich den öffentlichen und privaten Haushaltsplan, dritteljährlich Rechenschaftsberichte vorzulegen[4]. „Bona patrimonialia Christi et Fisci comparantur", ereifert sich Philipp[5].

Westfriesland war nach seiner Eroberung durch die holländischen Grafen die beste Stütze ihrer Macht, und Wilhelm III. pflegte zu sagen: „Dort bin ich allein Herr; ich werde weder dulden, daß dieses Volk von einem anderen unterdrückt wird, noch werde ich die Herrschaft mit irgend jemand teilen". Und nun? Ein paar Schenkungs- und Lehnsbriefe haben dies blühende „Sondergut" des Grafen, das bis dahin die Segnungen des Feudalismus nicht kannte, in kürzester Frist zerrüttet und politisch bedeutungslos gemacht. Es ist das Plünderungsobjekt der Barone geworden[6]. Erfahrung, wenn schon nicht die Einsicht, lehrt uns das Grundgesetz des neuen Staatsaufbaues: der Fürst muß der unmittelbare Herr seiner Untertanen sein[7]. Läßt sich die politische Blindheit der letzten Machthaber auch nicht immer wieder gutmachen, ein groß Teil der Baronalgerichte, der ökonomischen Freiheiten, der Immunitäten, kurz, der usurpatorischen Privatpolitik kann durch einen Federstrich beseitigt werden. Unmittelbarkeit (dieses Prinzip der gesamten Territorialverwaltung) bedeutet: direkt den Zentralbehörden unterstellte Regierungsbezirke (Baillate); Baillis, die nur dem Fürsten verantwortliche Beamte, keiner Kaste ihres Amtskreises ergebene Richter, angesichts ihrer „privaten" Konkurrenz mit bedeutsamen Vollmachten versehen sind; Rentmeister, welche die Rechte des Fiskus gegen alle Privilegienklauseln verteidigen und zu verteidigen die Kraft haben. Endlich gilt es auch gegenüber den städtischen Gemeinden, die sich der landesherrlichen

[1] S. 268f.
[2] S. 301.
[3] S. 40 u. ö. Um zum Studium der Rechtsgelehrtheit aufzumuntern, soll der Fürst für die Lizentiaten „in iure civili vel canonico" Kanonikate oder andere Pfründen vorbehalten: vgl. S. 251.
[4] S. 116. Philipp nennt den Schatzmeister noch „privatus". Auf die interessante Steuerpolitik des Traktats kann hier nicht eingegangen werden.
[5] S. 13.
[6] S. 248.
[7] S. 299f.

Hand zu entziehen suchen und in Autonomiebestrebungen gefallen, den Einfluß der Zentrale zu wahren und zu mehren, die fürstlichen Anrechte bei der Bürgermeisterwahl und bei der Besetzung der städtischen Gerichte aufrecht zu erhalten, die im nationalen Interesse notwendige Befestigung zu erzwingen usw.[1]

Unsere Kennzeichnung der Staatstheorie Philipps hat ihren Hauptzweck erreicht, wenn sie vom Standpunkt der politischen Ethik einen großen Zwiespalt in seinen Abwandlungen und Schattierungen aufzeigte: den Zwiespalt der universalen Norm und der „partikularen" Normgestaltung, den Gegensatz des allgemeine Geltung beanspruchenden römischen Rechts und der eigenartsvollen staatlichen Gebilde, auf die es angewandt wird. Die „Ethik", die Philipp von den römischen Juristen entlieh, verkennt die biologisch immanenten Normen des politischen Handelns und der völkischen Gemeinschaft.

X. Das „Compendium morale rei publicae" von Raoul de Presles (1361—64)

Eine Liga von Königtum und Adel mit der Tendenz, auf Kosten des Volkes aus dem Leben ein ewiges Fest zu machen — das war das System der beiden ersten Valois. Es führte in den fünfziger und sechziger Jahren zu einer offenen Krise nicht nur für die Dynastie, sondern für das französische Königtum schlechthin. Die Niederlage von Poitiers hatte dem Adel den letzten Kredit geraubt[2], und kein Einsichtiger zögerte mehr, die Verantwortlichen für die militärische und außenpolitische Katastrophe im eigenen Lande zu suchen. Mochten die Pariser den König Johann auch weiterhin halb ironisch entschuldigen, wenn sie ihn „den Guten" nannten (d. h.: böse meint ers ja nicht), der König betrog sich in seiner englischen Gefangenschaft, wenn er glaubte, das französische Volk kenne keine andere Sorge als die Aufbringung der Lösungssumme. 1357/58 beginnt mit dem Aufstand in Paris unter der Führung des Innungsvorstehers Etienne Marcel und mit der „Jacquerie" der Bauern in der Provinz die soziale Revolution, der Krieg der „non nobles contre les nobles". Der Condottiere einer der plündernden und brandschatzenden Söldnertruppen („Compagnies"), die der Friedensschluß beschäftigungslos macht, hat nun in seiner „Raubkolonie" eine größere Macht als der Statthalter des Königs[3].

Der Statthalter des Königs, der Dauphin Karl, ist vielleicht der Einzige bei Hofe, der die Größe der Gefahr erkennt. Seine Regierung bedeutet einen schroffen Kurswechsel. Man übertreibt nicht, wenn man sagt: Karl V. erobert das Volk für die Nation und den Königsgedanken zurück. Wenn es ihm gelingt, den inneren Frieden wiederherzustellen, die neu errungene nationale Einheit mit Erfolg nach außen gegen die Engländer einzusetzen, das Werk Philipps IV. ins 15. Jahrhundert hineinzuretten, dann auf Grund einer Propaganda, die um den letzten Franzosen wirbt. Sowohl die Propaganda-Episteln wie z. B. die Broschüre Raouls de Presles über die Oriflamme[1], die er vor großen Entscheidungen anfertigen läßt, um alle zu ihren Pflichten zu rufen, als auch die Arbeiten seines „Übersetzerbüros", für die er, sonst haushälterisch, immer Geld hat, sie haben keinen anderen Zweck als:

„Pour les cuers de Francois attraire
A nobles meurs par bon exemple"[2].

Die Übersetzung der „Civitas Dei" Augustins befiehlt Karl Raoul mit einem ausdrücklichen Hinweis auf die „utilité du royaume"[3], und der Meister kommt diesem Befehl nach, indem er in seinem ausführlichen Kommentar über „Zeitprobleme" spricht. Ein „civitas Dei"-Kommentar, der des Breiten über Dinge handelt wie den Defensorvorrang der französischen Könige, das salische Recht, die weibliche Thronerbfolge, die trojanische „Vorgeschichte" der Franken, die Anfänge von Paris usw.[4], schlägt an Kuriosität gewiß alle seine gelehrten Nachfahren. Auf Wunsch des Auftraggebers volkstümlich und leichtverständlich gehalten[5], appellieren eben die Broschüren und Übersetzungen aus dem Kreise Karls an den vom französischen „Königsmythos" getragenen Nationalstolz der Leser, statt sich in abstrakter Theorie zu ergehen.

Es wäre freilich falsch, wollte man den Königsgedanken in der propagandistischen Literatur des „weisen" Königs einseitig wiedergeben mit dem Schlagwort: Mythos der „royauté sacrée"[6]. Nicole Oresme, der geistig bedeutendste Mann des Kreises um Karl V. und einer der scharfsinnigsten Köpfe des Jahrhunderts, kann z. B. seine Nationalökonomie und seine Finanzreform nicht „mythisch" begründen; dafür ist er als experimentierender Naturwissenschaftler eine zu prosaische Natur und bei aller Eigenart zu sehr eingestellt auf die Methoden der aristotelisierenden Schule. Man könnte Jean Golein, den Verfasser einer Abhand-

[1] Für die territorialpolitischen und kommunalpolitischen Fragen verweise ich auf R. Fruins ausführliche Darstellung in der Einleitung zur Ausgabe S. LVff.

[2] Vgl. Bloch, Les rois thaumaturges, S. 137 f. Literatur zu Raoul s. Fsp.-Verz. Nr. 40. Ich zitiere das Kompendium nach den Seiten der Hs.: Nouv. Acquis. lat. 1821, weil der Kopist m. E. in der Kapitelordnung Verwirrung angerichtet hat.

[3] Vgl. jetzt z. Geschichte der Jacquerie: R. Delachenal, Histoire de Charles V, 1, S. 394 ff., mit reicher Lit., über die Kompagnien ebda 2, S. 21 ff.

[1] Vgl. Lancelot, La vie et les ouvrages de Raoul de Presles (ed. Amsterdam 1743), S. 445 ff., bes. auch S. 450.

[2] So sagt in ihrem Gedicht „Chemin de long estude" Christine von Pisa, welche die Bedeutung der Übersetzungen auch in ihren „Livres des Faits de Charles V" würdigt, um Karls Freigebigkeit gegenüber den Verfassern zu rühmen. Vgl. Delisle, Recherches sur la librairie de Charles V, 1, S. 83 ff.

[3] Delisle, a. a. O. S. 84 mit Anm. 4. Auch Raoul schreibt in seinem Prolog an Karl V.: „Vous avez voulu estre translaté de latin en françois, pour le proufit et utilité de vostre royaume, de vuestre pueble et de toute crestienté" etc.

[4] Vgl. Lancelot, a. a. O., S. 453.

[5] s. ebda S. 467.

[6] So Bloch, a. a. O., der die Vorliebe des Königs für die theologische Spekulation betont.

lung über die Krönung, als Prototyp der neuen Theoretiker nennen. Allein Jean bekennt seine Abhängigkeit von Raoul de Presles, ja will lieber nicht so weit gehen wie sein verehrter Lehrer und lehnt dessen kühne Formulierungen bei der Deutung des übernatürlichen Charakters des Königtums ab, da zu fürchten sei, minder „subtile" und geschulte Geister könnten Raoul gründlich mißverstehen[1]. Der Verfasser des Prologs der „Cité de Dieu" selbst aber ist durchaus nicht der ganze Raoul. Wahr bleibt, daß Wissenschaft und „Volksreligion" in der Zeit Karls V. endlich wieder einander begegnen und miteinander im Interesse des Staates verbünden.

Raoul de Presles (geb. 1314 oder 1315) ist der illegitime Sohn eines gleichnamigen Parlamentsadvokaten und Beraters Philipps des Schönen und Philipps des Langen. Er schlägt wie sein Vater die Legistenlaufbahn ein. Unter Philipp VI. und Johann II. kann man es eher als Zeremonienmeister oder Falkenier zu etwas bringen denn als Jurist, und so kommt der Advokat Raoul erst unter Karl V. zu den verdienten äußeren Erfolgen: Seit rund 1365 für den König als Epistelnschreiber und Übersetzer tätig, wird er Anfang der 70ger Jahre „Maître des requêtes de l'Hôtel' und Kabinettsmitglied[2]. Mit den neuen Aufgaben mögen sich auch seine politischen Auffassungen gewandelt haben. Daß die neue Legistengeneration indessen geistig neu orientiert ist, das lehren uns Raouls Alterswerke ebenso wie das „Compendium morale rei publicae" des rund 45jährigen, das er an seinen Vorgänger als Maître des requêtes richtet und mit dem er damit zum ersten Mal bei Hofe, genauer gesagt, beim Dauphin Karl Einfluß zu gewinnen sucht. Unser Kompendium ist ein typisches Zeugnis des frühen französischen Humanismus.

1. *Die Tendenz des Florilegs.* Während die Italiener des 14. Jahrhunderts die Antike als ihre eigene Vergangenheit anschaulich neu erleben, ist der französische Humanismus „auf die schwächeren Füße der gelehrten Erkenntnis gestellt"[3] — ein Unterschied, der sich schon im Stil äußert. Seien seine Perioden ciceronianisch korrekt oder nicht, Petrarcas Latein merkt niemand die Mühe der Kunst an, indessen Raouls Sätze zusammengestückelt, geborgt und steif aussehen, meist sogar preziös-manieriert und nach Übersetzung klingen. Dürfte man nach Belesenheit und Materialwissen werten[4], so möchte der Franzose den „poeta

[1] Vgl. Bloch, S. 478 ff. besonders 489, mit Auszügen aus dem „Traité du Sacre du roy de France et de la royne", den Jean in seine Übersetzung des Rationale von Wilhelm Durandus einschiebt. Bloch, S. 140, nennt Jean einen „autorisierten Interpreten".

[2] Wir müssen, soviel ich sehe, uns noch mit der schon zitierten Biographie Lancelots begnügen: S. 416 ff.

[3] Eppelsheimer, Petrarca, S. 151; vgl. auch Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, 3. Aufl., 2, S. 330 ff.

[4] Nach fol. 115 va möchte man fast annehmen, Raoul habe auch etwas Griechisch gekonnt. Es heißt dort nämlich: „Quidem latini ignorantes Graecae imperiti dicunt ydolum ex dolo sumpsisse nomen", was R. eingehend richtig stellt. Oder handelt es sich doch um eine Entlehnung?

laureatus" wohl übertrumpfen. Die Liste der Autoren, die Raoul für seine Arbeiten benutzt[1], trägt den Stempel eines polyhistorischen Interesses, das nicht nach Geschmack auswählt, sondern nur den „wissenschaftlichen Nutzen" berücksichtigt. Mit Unbekümmertheit wird alles Angelernte ausgepackt, sogar für das Absonderliche oder vielmehr gerade dafür die Anteilnahme des Lesers erwartet[2]. An Altertumsbegeisterung fehlt es wahrhaftig nicht, aber sie geht nie so weit, daß der Gegenstand der Forschung ganz aufhörte, Gegenstand zu sein, und nichts vielleicht kennzeichnet die Denkweise Raouls besser als der Charakter der literarischen Gattung, der sein Fürstenspiegel angehört: sein Kompendium ist ein Florileg.

Weil Raoul das Recht zur Regellosigkeit, das ein Florileg besitzt, weidlich ausnutzt, ist es nicht ganz leicht, ihm zu folgen. Er beginnt mit einer sehr langweiligen Tugendlehre, und zwar anerkennt er das Tugendsystem Plotins, wie es Makrobius überliefert. „Quattuor sunt quaterna genera virtutum, quarum primae politicae, quae sunt viventium in consortio; secundae purgatoriae, eorum scilicet, qui quasi mundum spreverunt, solis philosophantibus attributae; tertiae iam purgati animi, i. e. beatificatorum; quartae exemplares, scilicet in ipso Deo"[3]. An diesem System gefiel Raoul gewiß die Anerkennung spezifisch „politischer" Tugenden. Aber auch der neuplatonische Gedanke, daß das irdische Werden sich nach Exemplarideen im göttlichen Nus vollzieht und alles umsoweniger dem Verfall anheimfällt, als es „exemplarisch" lebt, ist eine Lieblingsvorstellung des Franzosen[4]. Wie wendet er ihn in seiner politischen Ethik an? Er bespricht im engsten Anschluß an Lactanz eingehend die antike Theorie, welche die Entstehung des Staates in eine Urzeit verlegt, in welcher die Menschen „bestiarum modo" nur um ihre vitale Existenz kämpften, ohne Religion, Ehe, Familie, Recht zu kennen, bis schließlich ein Weiser auf den Gedanken verfiel, aus dem planlosen Haufen eine geschlossene Gemeinschaft zu machen. Ob die utilitaristische Erwägung zum Zusammenschluß führte, sich gegenseitig gegen die Unbilden und Gefahren in der Natur zu schützen, oder ob der soziale Trieb des Menschen von Anfang an stärker gemeinschaftsbildend wirkte, darüber werden sich die antiken Gelehrten nicht einig. In beiden Anschauungen steckt ein richtiger Kern. Die erste betont die Hilfsbedürftigkeit des Menschen; da Hilfe für sich nur erwarten kann, wer seinerseits Hilfe gewährt, mag immerhin auch der Eigennutz zum ethischen Handeln zwingen. Die zweite verleiht mit größerer Überzeugungskraft schon dem Urmenschen den Sinn für „humanitas". In jedem Falle ist Asozialität widernatürlich und verbrecherisch. Das gilt auch vom christlichen Stand-

[1] Für den Kommentar zur „civitas Dei" hat Raoul nicht ohne Prahlerei selbst ein Literaturverzeichnis besorgt; vgl. Delisle, Recherches 1, S. 380 ff.

[2] Vgl. die selbstbewußten Worte des Prologs: „Compendium, e quo viridariis" etc. im Fsp.-Verz. 40.

[3] fol. 105 vb.

[4] Vgl. besonders fol. 102 r. Viel Augustinisches.

punkt aus, denn „von einem Gott inspiriert und beseelt, was sind wir anders als Brüder?" Es ist die Wirkung des göttlichen Nus, die uns eint und Staaten schafft[1]. Immer wieder begegnet man freilich der Auffassung, das kontemplative Leben allein nähere uns Gott und befreie uns so von der Vergänglichkeit. Nichts falscher als das! Die Alten wußten es besser, und namentlich Cicero hat Schwätzer, die derlei „schamlose" Behauptungen in die Welt setzten, tüchtig abgefertigt. Da wird gesagt, „die Klugheit bestehe darin, die Welt und das Weltliche zu verachten, alle Gedanken auf das Göttliche zu richten", sich mit der Körpergebundenheit der Seele geduldig abzufinden — und wer weiß, was noch. Eine leichte Art, sich selbst die Seligkeit zu reservieren und den anderen die Mühsal und die Arbeit zu überlassen — meint Raoul[2]. „Über die Politik an die Gebildeten unter ihren Verächtern" ließe sich sein Buch überschreiben.

Als Cicero in seinem „Somnium Scipionis" sagte, daß allen denen, die das Vaterland unterstützen, fördern und vergrößern, eine himmlische Wohnung bestimmt sei und daß dem obersten Gott, dem Weltregierer, nichts auf Erden mehr gefalle als die rechtlichen Gemeinschaften und wohlgeordneten Staaten, da sprach er eine „vielseitig gestützte" Wahrheit aus[3]. Sie mit dem ihm zur Verfügung stehenden geschichtlichen Material des Altertums zu belegen und seine gebildeten, aber dem Staat entfremdeten Landsleute von ihr zu überzeugen, hält Raoul für seine Hauptaufgabe. In einem ersten Abschnitt spricht er also über berühmte „conditores et conservatores rei publicae" im Altertum und die Ehrungen, die ihnen schon diesseits zuteil wurden; in einem zweiten über die Vergöttlichung der Herrscher; in einem dritten darüber, was unter den „coetus iure sociati" in Ciceros Sentenz zu verstehen sei; in einem vierten über die praktischen Folgerungen seiner Lehre. Gibt ihm der erste Gelegenheit zu einem Abriß der römischen Königsgeschichte mit Vergleichen aus der Frühzeit anderer antiker Stätten und Staaten und zu einer Abhandlung über die römische Huldigungssymbolik (Lorbeer, Triumphzüge, Krone usw.), liefert er im zweiten und umfangreichsten Teil gar eine ganze „Genealogia Deorum", wobei schwer auszumachen ist, ob er seine halb euhemeristische, halb allegorisierende Auffassung neben Fulgentius und Lactantius auch spätmittelalterlichen Werken verdankt; handelt er im dritten von den Bürgerkriegen, besonders von denen des Altertums, so faßt er im letzten zusammen, was im gegenwärtigen französischen Bürgerkrieg zu tun sei[4]. Ein wahrhaft abenteuerliches Hin

[1] Staatsentstehungslehre und Begriff der humanitas: fol. 106 ra und 142 rb. Vgl. dazu Lactantius, Inst. div. bes. VI, 10.

[2] Fol. 109 vb ff.; 110 ra: „Quorum impudentiam et errorem amoenissimis sermonibus noster Cicero reprimebat, nedum et affabilissime demulcebat eorum animos qui circa rem publicam vigilabant."

[3] Fol. 105 vb. f.

[4] Nach d. allgemeinen Tugendlehre Abschn. I: Über die „conditores et conservatores civitatum" fol. 106 va ff. — 115 ra; II: Genealogia Deorum — 134 va;

und Her! Fast könnte man die Pointe übersehen: Über die mittelalterliche Gottesgnadentumlehre und den Gedanken der „corregnatio regis cum Christo"[1] hinaus verleiht Raoul dem Staate selbst in antiker Weise eine Art religiöser Weihe — um seiner sittlichen Leistung willen: Erst der Staat macht die Menschen zu Menschen.

2. *Raouls Erneuerungsgedanke.* „Nostri temporis erumpnosa materia non dicendi petit studium, sed vivendi ergastulum, nec famae est assistendum poetae, sed fami potius domesticae" — sagt der Verfasser[2]. Er will und kann nicht zu den Nöten der Zeit schweigen. Die besten Franzosen haben sich angewöhnt, „die Augen zu verschließen, sich abzuwenden" und fatalistisch das „schier unglaubliche Elend" hinzunehmen[3], das über Frankreich nach einem wahrhaft goldenen Zeitalter hereingebrochen ist[4]. „Gallien", dieses von der Natur vor allen Ländern gesegnete Reich, berühmt durch seine Wissenschaft, seine kriegerischen Leistungen und die Heldentaten seiner Könige, bestimmt, „die Herrin der Welt" zu sein — es ist einer fremden Macht tributpflichtig, in Fetzen zerrissen, eine Beute von Verbrecherbanden, allen Greueln des Bürgerkrieges ohnmächtig unterworfen[5]. Wer hat Schuld? Ein offenes Wort: „Eins weiß ich, daß nämlich ein Schiff im Sturm umso schneller untergeht, wenn der Kapitän selbst versagt" und diejenigen, die ihm unterstehen, es mit der Angst bekommen. Die „Wächter" des Staates sind feig und schwächlich. Nur sobald sie es mit kleinen, hilflosen Leuten zu tun haben, wagen sie etwas — aus Profitgier und Habsucht[6].

Ganz mittelalterlich betrachtet Raoul die Katastrophe als göttliche Heimsuchung: „Propter iniustitias nostras humiliavit nos"[7]. Statt sich resigniert in das Schicksal zu ergeben, müssen die Franzosen aber den Entschluß zu einer umfassenden Sozialreform ergreifen, ohne die kein Wiederaufstieg möglich ist. An der Urgeschichte ihres Volkes und der römischen und griechischen Geschichte können sie die Ursachen des Aufschwungs und Verfalls der Staaten studieren. Das alte Gallien verdankt seine Größe der monarchisch-demokratischen Verfassung, die es hatte. Die Monarchie garantierte die Freiheit des letzten Galliers, da der König

III: Bürgerkriege — 138 ra; IV: Mahnungen — 146 va. Dieser Plan ist bei R. nicht so straff, wie wir ihn zusammenfassen.

[1] „Rex imago Dei" . . wörtlich nach Joh. v. Salisbury fol. 107 va; über die Vollendung der vita activa im Jenseits im Anschluß an Platon, Cicero, Makrobius usw. fol. 143 vb ff.

[2] fol. 146 vb.

[3] fol. 137 vb.

[4] ebda: „Aurea saecula, quae nuper oculis nostris vidimus, pro dolor! in ferream obriguere duritiam."

[5] Kein Wort ist Raoul stark genug, um das alte Frankreich zu preisen, vgl. fol. 136 vb, 138 va; biblisch nennt er es eine terra promissionis, die Franzosen das Volk Gottes usw. Seine Schilderung des Chaos in den von den Kompagnien beherrschten Gebieten fol. 139 ra ff. scheint vielleicht übertrieben, stimmt aber mit den anderen Quellen über die Schrecknisse dieser Zeit überein.

[6] fol. 137 vb f.

[7] fol. 138 rb.

die wirtschaftlich Schwächeren gegen die Besitzenden („qui maiores opes habebant") in Schutz nahm: „Summos cum infimis pari iure retinebat"[1]. Ohne eine solche Verfassung wäre es Gallien nicht gelungen, selbst die Römer zu besiegen, den Ruf der militärisch leistungsfähigsten Nation zu gewinnen, die „gallica virtus" sprichwörtlich zu machen[2]. Ist Raoul schon der erste, der den Begriff der *gallisch*-fränkischen Freiheit entwickelt und die gallische Vergangenheit für das Geschichtsbild der Franzosen zurückerobert, nachdem man sie fast das ganze Mittelalter hindurch hinweggeleugnet hatte[3], so gehört er auch zu den ersten Verfechtern des antiken Staatsgedankens in Frankreich. „Was in Italien von Petrarca an die schwache Seite der lateinischen Bewegung ist, die Wiederbelebung des römischen Staatsgedankens, das darf Frankreich zu Ende führen, vielmehr darauf darf Frankreich von Anfang an aufbauen; denn es ist gerade der Gedanke des römischen Staates, durch den Frankreich am offensichtlichsten seinen Zusammenhang mit dem Altertum wahrt, den es durch alle Zeiten und durch alle Schicksale aufs zäheste und ausdauerndste ins Zentrum seines Lebens stellt"[4]. Es ist unwahrscheinlich, daß Raoul mit seiner unanschaulichen Darlegung des römischen Staatslebens geradezu antike Institutionen zu Vorbildern erheben will. Vorbild sind ihm vielmehr die Römer als das größte Staatsvolk der Geschichte. Er kann sich nicht genug tun, Beispiele römischen Gemeingeistes vorzuführen, Beispiele römischer humanitas: Der Stärkste verzichtet auf die Ausnutzung seiner Macht aus Solidaritätsgefühl. Als Gemeingeist und humanitas schwanden, war der Verfall Roms und der griechischen Staaten heraufbeschworen, begann die soziale Aufspaltung: „Neque Romani neque Graeci tenere iustitiam potuerunt, quia dispares multis gradibus homines habuerunt, a pauperibus ad divites, ab humilibus ad potentes etc. Ubi non sunt universi pares, aequitas non est"[5]. Droht Frankreich nicht das gleiche Schicksal? Der Bürgerkrieg, der gegenwärtig tobt, hat seine genaue Parallele in den sozialen Revolten und Sklavenaufständen des Altertums[6].

Die Verfassung wieder in ihre Rechte einzusetzen, die sich geschichtlich in Rom wie in Gallien als die beste erwiesen hat — so denkt sich Raoul die Erneuerung. Die beiden Grundsätze dieser Verfassung lauten: 1. Gleichheit und Gleichberechtigung aller Bürger, 2. ein starkes Königtum als Garant dieser Freiheit. Das französische Königtum hat seine Aufgabe verfehlt, als es die soziale Zersplitterung duldete, ja förderte:

[1] fol. 139 va.
[2] fol. 136 vb.
[3] Vgl. über das alte Gallien, die Anfänge von Paris usw. außerdem noch fol. 133 ra f. Für Raoul ist Caesars „Bellum Gallicum" das, was für die späteren deutschen Humanisten die „Germania" werden soll.
[4] Eppelsheimer, Petrarca, S. 181. Die Rezeption des antiken Staatsgedankens in Frankreich durch den Humanismus wird im allgemeinen auf viel später datiert.
[5] fol. 140 v.
[6] fol. 135—137.

„Eius debet esse regnum, quem Deus elegit et constituit super eos, cui comittenda sunt negotia et regimina subditorum, qui debet defendere possessiones et divitias subditorum et omnia opera eorundem sicut deus eorum"[1].

XI. Petrarcas Brief „Über die beste Staatsverwaltung" (1373)

Alle gelehrten Versuche, in Petrarca den Sachwalter einer planvollen *politischen* Idee zu entdecken, dürfen als gescheitert gelten. Er war „politisch ein Tor" — so urteilte einer der besten Kenner des Menschen und der Zeit[2]. Das Wetterwendische seines Wirkens als Anhänger oder gar Publizist der Colonnas, Roberts von Neapel, der Päpste, Azzos von Correggio, Rienzos, Karls IV., der Visconti, des Francesco von Carrara allein durch den „Opportunismus" des Dichters zu erklären, scheint freilich noch ungerechter, als ihn einseitig zum Vorkämpfer des italienischen Einheitsstaates oder des Imperiumgedankens oder der Signorie zu erheben[3]. Schon die Rienzo-Forschungen von Burdach, aber vollends seine und seines Schülers Piur Untersuchungen über das Verhältnis Petrarcas zu Kaiser Karl IV. haben uns gelehrt: Der Erneuerungsgedanke des Dichters ist seiner geistigen Geschichte nach unpolitisch, obgleich er auch auf politische Gestaltung drängt, er tritt der politischen Realität mit allen Gebrechen und Vorzügen einer rein „historischen Idee" gegenüber, er will immer wieder ins Politische übersetzt sein, ohne die Normen dieser Übersetzung in sich selbst zu bergen. Unsere kategorische Unterscheidung des Politischen und Historischen wird uns übrigens von der Zeit selbst nahe gelegt. In seiner Antwort auf Petrarcas ersten Brief nach Prag, der in beredten Worten zur beschleunigten Romfahrt aufgefordert hatte, wehrt sich Karl IV. in einem bald ironischen, bald unwilligen, bald überlegenen Ton gegen politische Belehrung[4]. Er gibt zu

[1] fol. 139 vb.
[2] K. Brandi, Die Renaissance in Florenz u. Rom, S. 45. Ähnlich Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, 3. Aufl. 1893, 1, S. 68: „Wo er sich in Politik einmischte, gleich unglücklich". — Vgl. zu P.: Fsp.-Verz. Nr. 41.
[3] Am leichtesten hat sich seine Auslegung Körting, Petrarca, S. 315 gemacht: „Unmöglich konnte er (Petr.) zur Klarheit gelangen in einer Zeit, in welcher die verschiedenartigsten Ideen und Elemente wie in einem Hexenkessel sich mischten" usw. Viele weitere Beispiele anzuführen, erspare ich mir; vgl. etwa P. Villari, N. Macchiavelli und seine Zeit, übers. v. B. Mangold 1 (Leipzig 1877), S. 82 f.; N. Chiurlo, S. 98ff., dessen Vergleich der politischen Ideen Dantes u. Petrarcas bei allen guten Einzelbeobachtungen als solche gewagt ist usw. Meine Auffassung nähert sich im ganzen der Eppelsheimers (S. 97ff.) u. C. Steiners, der in s. Aufs. „La fede nell' Impero ed il concetto della patria italiana nel Petrarca" dargetan hat (bes. S. 28ff.), daß Petrarcas „Idee des gemeinsamen Vaterlandes der Italiener" nicht so unpraktisch konzipiert war, wie sie meistens auf Grund der „Rime" und des Briefes an den Dogen v. Venedig 1354 dargestellt zu werden pflegt.
[4] Text s. jetzt: Petrarcas Briefwechsel mit deutschen Zeitgenossen, herausg. v. P. Piur = Vom Mittelalter zur Reformation, Forsch. z. Gesch. der dtsch. Bildung, 7 (Berlin 1933), S. 12 ff. mit Einführung S. XXXIII.

verstehen, daß er die Lage des Imperium, Italiens und insbesondere Roms viel besser kenne als der magistral unterweisende Dichter. Und dann folgt der eindeutige Satz: „Tempora antiqua, quae memoras, condiciones adversas praesencium nesciebant". Wahrhaftig ein Satz mit einem typisch politischen Vokabular! Wenn Petrarca jemals hätte begreifen können, was politische „conditio" sei, würde er nicht mit unerschütterter Überzeugung erwidert haben: „Was ist denn, so frage ich, was nicht schon einmal war?" Einst hat Rom sein Reich in unkultivierten Ländern mit unkultivierter Bevölkerung von Grund auf aufrichten müssen; jetzt gilt es nur, ein in seinen Fundamenten festes, wenngleich altersschwaches Imperium zu erneuern. „Die Welt ist dieselbe, die sie war, dieselbe Sonne, dieselben Elemente; virtus sola decrevit". Es fehlt der Geist des Augustus. Und als ob es dem Kaiser zum richtigen Politiker außerdem an korrekten Geschichtskenntnissen mangele, rügt Petrarca, statt sich die Wahrheit des Satzes anzuziehen, mit der Miene des strengen Schulmeisters einen Zitationsfehler des Kaisers: Tiberius, nicht Augustus, hat das Wort gebraucht: „Nescis, quanta bellua sit imperium"[1]. Später, bei der Mantuaner Begegnung mit Karl IV.[2], sieht er die Gelegenheit zu einer methodischen „Geschichtslektion" für seinen kaiserlichen „Schüler" gekommen. Er legt ihm antike Kaisermünzen vor und gibt dabei kurze Viten der viri illustres, die das Exemplarische ebenso stark betont, die „conditiones" der politischen Wirklichkeit aber ebensosehr verkannt haben mögen wie die seines bekannten Buches.

Im Sinne unserer Eingangsbemerkungen soll im Folgenden die Aufgabe methodisch richtig angefaßt werden, den großen Brief Petrarcas von der mittelalterlichen Fürstenspiegeltradition her zu deuten, in dem er sich am ausführlichsten über sein Fürstenideal geäußert hat: Den Brief „De republica optime administranda" an Francesco von Carrara von 1373. Seinem Umfang nach ist der Brief ein Traktat, und doch trennt ihn eine ganze Welt von den Traktaten, die wir kennen lernten. „Der Brief", sagt Brandi, „wurde so recht die Lieblingsform der Humanisten. Unter Führung Ciceros, in ciceronianischem Latein wurden alle menschenwürdigen Dinge, Philosophie, Archäologie, Sprachkunde und Geschichte behandelt und popularisiert. Eben diese Form stand in schroffem Gegensatz zu dem pedantischen Systematisieren der Scholastik, und nichts charakterisiert die alte und neue Schulrichtung so sehr wie der Gegensatz der eleganten Plauderei der humanistischen Epistel zu dem schwerfälligen Traktat der Scholastik. Die alte Wissenschaft war tiefgründiger, unendlich viel fleißiger und gelehrter — der Humanismus liebenswürdiger, unmittelbarer, aber auch oberflächlicher, und seine leichte Art hat es vornehmlich mit sich gebracht, daß man im ernsten philosophischen

[1] Petrarcas Antwort a. a. O. S. 26 ff. mit S. XXXV f.
[2] s. dazu jetzt Eppelsheimer, Petrarca, S. 112, der das Wort „Geschichtslektion" braucht, und Piur S. XXXVII.

Denken lange Zeit so wenig Fortschritte gemacht hat"[1]. Wir dürfen also in unserem Brief keine Darlegung eines politischen Systems, sondern nur aphoristische Einfälle zur Politik zu finden hoffen. Die Briefe des Mittelalters sind eher Zeitzeugnisse als Selbstzeugnisse, und gar eine so eigenartige Persönlichkeit wie Peter von Blois vergißt sich über den Gegenständen seiner Briefe, fast möchte man sagen, die Gegenstände überwältigen seine Persönlichkeit. Unser Dichter dagegen schreibt: „Nec ordinem sequor nisi quem casus obtulerit: ut cogitatus in mente veniunt, ita eos ad calamum deduco"[2]. Treffender als in diesem unscheinbaren Satz könnte Petrarca seine neue Denkform nicht kennzeichnen. Statt sich von den Gegenständen beherrschen zu lassen und ihre eigene Ordnung anzuerkennen, geben sie ihm nur Anlaß und Anstoß zur Objektivation des Persönlichen. Wenn wir also schon nach einem System, nach einer Ordnung in der Fürstenethik unseres Briefes suchen, dann liegt diese Ordnung wahrscheinlich in den Gesetzen und Maßstäben, die Petrarca den Dingen diktiert, dann liegt sie in der gesetzmäßigen Freiheit der dichterischen Phantasie, welche den unpolitischen Erneuerungsgedanken immer wieder neu schafft.

1. *Petrarca und das Haus Carrara.* Ist Petrarcas Brief ein Zeitzeugnis?[3] Gleich zu Beginn spricht der Dichter überschwänglich von den Verdiensten, die sich das Haus Carrara um ihn erworben hat, spricht er besonders begeistert von dem „erlauchten" Vater Francescos. Giacomo II. hatte in der Tat für das Fortkommen Petrarcas aufs kräftigste gesorgt, hatte ihn, nachdem er selbst zur unbestrittenen Regierung gekommen war, in sein Territorium eingeladen und dem Ruhelosen, um ihn an sich zu ketten, 1349 zu einem Kanonikat in Padua verholfen. In den Augen des Humanisten, den eine Pfründe inspirieren konnte[4], wurde der gastfreundliche Signore zum „pater patriae". Aber Giacomo fiel schon im Dezember 1350 einem Attentat zum Opfer, das die Skrupellosigkeiten in der politischen Laufbahn dieses nur durch Mord ans Staatsruder gelangten Usurpators rächte. Nach einem Brief an Boccaccio zu schließen, beklagte Petrarca den Tod eines Biedermannes[5]. Jedenfalls drückte der Verlust des hohen Gönners ihm erneut den Wanderstab in die Hand. Von einem vorübergehenden Aufenthalt 1361 abgesehen, kam er erst Ende des Jahres 1367 nach Padua und zu seinen dortigen Freunden zurück. Ein paar Averroisten oder Leute, die er so nannte, weil sie sich respektlos gegen ihn benahmen, hatten ihm den Aufenthalt in Venedig

[1] Brandi, a. a. O. S. 47.
[2] Ausg. v. Ussani S. 36, 1.
[3] Vgl. zum Folgenden die im Fsp.-Verz. Nr. 41 angeführte Literatur, besonders G. Cappelletti, Storia di Padova, 1 (Padova 1874), S. 278 ff.
[4] Die Worte Voigts über Petrarca als Fürstendiener u. „Pfründenjäger" in: Die Wiederbelebung des klassischen Altertums 1 (1893), S. 97 ff. u. 101 ff., sind wohl nicht zu hart.
[5] Vgl. zu diesem Brief Körting S. 250: „Die Menschen der Renaissance maßen sich einander nicht mit dem ethischen, sondern mit dem ästhetischen Maßstabe."

verleidet. In Padua schuf sich der Dichter seine letzte Heimat, hatte sein Haus am Dom, baute sich später im nahen Dörfchen Arquà einen kleinen Landsitz, um vom Straßenlärm ungestört zu sein. Er war alt, nervös und kränklich geworden, aber nicht interessenlos, und so vertiefte er sich denn in kommunalpolitische Fragen, dachte auf Verbesserungen der städtischen Statuten, entwarf, wie ja auch unser Brief beweist, Reformpläne für die Paduenser Signorie und ließ sich im übrigen von Francesco von Carrara für dessen politische Zwecke einfangen. Denn kein Zweifel, der neue Signore nahm in jeder Hinsicht die Traditionen seines Hauses auf. Nicht nur, daß er sich mit einer kleinen Gewalttat einführte und seinen Oheim bis zum gottseligen Ende 1372 eingekerkert hielt, nicht nur, daß er die Carraresenpolitik der blinden Arroganz mit Folgerichtigkeit auf ihr notwendiges Ziel hinsteuerte, nämlich auf den wirtschaftlichen Zusammenbruch des Territoriums, auf den Souveränitätsverlust des kleinen Staates und auf die Katastrophe der selbstherrlichen Dynastie — er unterhielt ganz wie Giacomo mit seinem Hofdichter eine „herzliche" Freundschaft, nahm sich die Zeit zu geistreichen Disputen in vertraulicher Zweisamkeit, ließ sich herab, den Poeten im eigenen Heim zu besuchen, und mißbrauchte, um es kurz zu sagen, die Berühmtheit seines Bewunderers[1]. Als Francescos Unverfrorenheit nach dem Scheitern seiner üblichen politischen Mittel, so da sind: Meuchelmord, Bestechung, Betrug usw., und nach einem verlorenen Krieg ein Friedensdiktat Venedigs heraufbeschworen hatte, das von entehrenden Beleidigungen strotzte, schien der Freund gerade der rechte Mann, der seinen Sohn Novello zur feierlichen Eidleistung in Venedig begleiten und in elegantem Wort die Herren von San Marco besänftigen konnte. Wieviel auch wahr daran sein mag, die Anekdote schildert ihren Helden und die Situation vorzüglich: der Dichter soll am 2. Oktober 1373, als die venetianische Welt mit Spannung auf seine Wohlredenheiten wartete, aus Verlegenheit keinen Laut haben hervorbringen können; er habe sich in einer Versammlung „nicht von Menschen, sondern von Göttern" gefühlt und erst am folgenden Tage einen glücklicheren Anlauf genommen[2]. Was alles an Aufschlüssen verspricht uns nicht ein Brief an Francesco über die beste Staatsverwaltung und den Idealfürsten, der nicht ganz zwei Monate nach den skizzierten lehrreichen politischen Erlebnissen wieder im friedlichen Idyll von Arquà abgefaßt wurde, aus dem ihn Francescos Krieg gegen die Republik aufgescheucht hatte!

An Anspielungen auf die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit fehlt es in unserem Büchlein gewiß nicht, aber man muß lesen lernen. Was soll ich schreiben? fragt sich Petrarca. Dankeserhebungen oder Lobsprüche? Nein. Früher ist der Dichter nach seinem eigenen Geständnis selbst Elogiker gewesen, aus Wahrheitstrieb und „um die Mitwelt zur

[1] Körting, S. 434, wagt ernsthaft an Herzog Karl August und Goethe zu erinnern.
[2] s. Cappelletti, a.a.O. 1, S. 321.

Tugend anzustacheln". Allein selbst dem großen Cicero kann nicht der Vorwurf der Unbeständigkeit erspart werden, zu der die Lobrede leicht verführt. Also keine Lobsprüche! „Danke Gott", so wendet sich Petrarca nach der feierlichen Absage an die Panegyriker zu Francesco, „daß er dich so gemacht hat". Wie wunderbar hat sich der junge Herrscher aufgeführt, als sein Vater so unverhofft früh hinschied und er die Regierung übernahm! Er wurde allen Fürsten zum leuchtenden Vorbild; die Nachbarn wünschen seine Untertanen zu sein und beneiden seine wirklichen Untertanen um ihr Los. Ein rühriger und emsiger Mann, dieser Francesco; hochberühmt und doch bescheiden, von einer Leutseligkeit ohnegleichen. Hat dieser Teufelskerl nicht seine Töchter gut verheiratet? Hat er nicht, was weder Volk noch seinen hehren Vorgängern je einfiel, die trefflichsten Befestigungsbauten im ganzen Lande angelegt? Friede und Eintracht herrschte, bis der Feind des Friedens selbst dem friedfertigen Signore einen Krieg aufzwang. Obschon die erwarteten Hilfstruppen ausblieben, packte er den ungleichen Kampf entschlossen an und hielt so lange durch, bis es ihm geraten erschien, den Frieden wiederherzustellen. Natürlich erntete er abermals den Ruf eines ebenso tapferen wie klugen Menschen. Was soll ich also schreiben? überlegt sich Petrarca nach 5 Quartseiten[1] voller Elogen, da die Ereignisse selbst den Carraresen loben? Die Schrift wird vom Idealfürsten handeln, also über ein Thema, das für Francesco keiner Darlegung bedarf[2]; aber eine kleine Gedächtnisauffrischung kann wohl nicht schaden.

Petrarca wußte recht wohl, daß der Streit zwischen dem Paduaner und Venedig, mochte die Republik auch nicht unschuldig sein, von Francesco vom Zaun gebrochen war; die gegnerische Seite bot zu Beginn des Zwistes genug Gelegenheit, die Fragen des Salzhandels und der Schiffahrt auf der Brenta zu beiderseitiger Zufriedenheit gütlich zu regeln. Er wußte, daß die Hilfstruppen des Österreichers ausblieben, weil der Herzog die Aussichtslosigkeit des Unternehmens ahnte. Er wußte, daß die Befestigungsbauten, die er rühmt, nicht nur einen Bruch des Vertrages mit Venedig 1348 bedeuteten, sondern gegen den Willen des Volkes entstanden waren und sich ohnedies im Krieg als völlig wertlos erwiesen hatten. Er wußte, daß der Friedensvertrag nicht von Francesco herbeigeführt, sondern dem militärisch völlig Unterlegenen von Venedig diktiert wurde. Er wußte schließlich, daß ein offener Aufruhr des Volkes, das die Untertanen anderer Fürsten angeblich um seinen Herrn beneideten, Francesco zu seiner „klugen" Unterwerfung unter die Forderungen der Venetianer gezwungen hatte. Das alles und noch mehr wußte Petrarca und — schrieb Hymnen. Um zu schmeicheln, gewiß. Man beachte aber das Porträt Francescos, das er entwirft, das Porträt dieses größenwahnsinnigen, aber sicher nicht unoriginellen Mannes, der als Gefangener des Gian Galeazzo Visconti in Monza sterben sollte. Der Dichter raubt

[1] Ausg. v. Ussani, S. 2—6.
[2] Ausg. S. 6, 3: „Tibi sine ulla descriptione notissimum".

seinem Helden mit Willkür nicht nur seinen wahren Charakter, sondern jeden eigentlich charakteristischen Zug überhaupt, und er erfindet einen neuen vir illustris. Verwundern wir uns also nicht, die konturenlose Gestalt des petrarchischen Francesco in einem einwandfrei schönen Schattenspiel auftreten zu sehen, in einem Spiel, das die Verworrenheit, die Ablaufhemmungen und den komplizierten Ursachenzusammenhang politischer Geschehnisse ebensowenig kennt wie ihre Banalitäten, Lächerlichkeiten und moralischen Grotesken. Petrarca sitzt noch der Schrecken in den Gliedern, mußte er doch befürchtet haben, daß selbst sein geliebtes Arquà während der Wirren zerstört wurde; aber in dem Augenblick, in dem er die Feder ansetzt und literarisch formt, erscheint das Chaotische einfach, gerinnt das Lebendige ins Starre, verschwindet alles Häßliche und Grauenhafte, wirkt das Zeitnahe zeitfern, ja zeitlos. Das Wort, dieser „Feind der Dinge", hat die Wirklichkeit getötet, hat sie umgewertet in ein subjektiv Seinsollendes, und nach den Konstruktionsmotiven der ciceronianischen Periode ist eine neue fremdartige Welt voll „exemplarischer" Vorkommnisse und Menschen aufgebaut. Gewiß steckt in dem „Euphemismus" Petrarcas die unredliche Berechnung des Schmeichlers — es steckt aber auch darin Verachtung der alltäglichen Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist dem „poeta laureatus" zu platt und unzulänglich — darum distanziert er sich von ihr, darum leiht er ihr das Pathos, das ihr fehlt, darum dichtet er ihre Gesetze. Man kann nicht umhin, festzustellen: Gesetzgeberische „Willkür" gegenüber der Realität — das ist ein Zug, der Petrarca mit großen Ethikern der Neuzeit wie Thomas Morus vereint. Betrachten wir Petrarca als Gesetzgeber seiner Zeit.

2. *Petrarcas Fürstenethik 1373.* Der vorliegende Fürstenspiegel läuft wie der Raouls de Presles unter dem Motto aus Ciceros Buch „Vom Staat": „Kein irdisch Ding ist dem princeps Deus, der die ganze Welt regiert, lieber als die nach gutem Recht geschlossenen menschlichen Genossenschaften und Gemeinschaften, die man Staaten heißt. Ihre Regenten und Erhalter kehren zu ihm zurück, wenn sie von uns geschieden sind"[1]. Wie Thomas von Aquin[2] auf das „Somnium Scipionis" hingedeutet hatte, um den christlichen Gedanken der jenseitigen „corregnatio cum Christo" darin vorgebildet zu finden, so versteht auch Petrarca den Satz als Verheißung. Wie die politischen Ethiker des Mittelalters, so spricht auch Petrarca vom göttlichen Amt des Herrschers, gefällt sich auch er in einem Exkurs „de exitu tyrannorum", theoretisiert auch er: „Nihil fit melius quam quod duce fit natura", mahnt er im Anschluß an die Sentenz Claudians zur moralischen Vorbildlichkeit des Fürsten, sagt er, daß der Herrscher den himmlischen König nachahmen solle[3]. Wie in den älteren Fürstenspiegeln, so werden auch im Brief Petrarcas

[1] Ausg. v. Ussani S. 7, 5 ff.
[2] De regimine princ. I, 9 (ed. Parm. 16, S. 233b.).
[3] „Princeps minister Dei" S. 8, 3 ff.; „De exitu tyrannorum" S. 13, 10 ff.; „natura dux" S. 42, 18 ff.; „componitur orbis regis ad exemplum" S. 41, 5 ff.; „imitatio aeterni regis" S. 15, 16.

humilitas, liberalitas, clementia empfohlen. Kurz, der Oberflächlichkeit würde es ohne weiteres gelingen, den Beweis zu liefern, daß die Gedankengänge unseres Fürstenspiegels weitgehend „von seinen scholastischen Vorgängern" vorweggenommen sind[1]. Vorläufig läßt sich nur vermuten, daß der Dichter den einen oder anderen mittelalterlichen Fürstenspiegel oder Podestà-Spiegel kannte.

„Princeps sit bonis amabilis, malis formidabilis"[2] — der Auslegung dieses Satzes gehört ein großer Teil der Erörterungen Petrarcas. Alle, die nach dem: „Oderint, dum metuant" regierten: Atreus, Caligula, Maximin usw. sind recht übel damit gefahren. Caesar darf zwar nicht unter die Tyrannen gerechnet werden, war er doch liebenswert, sanftmütig, mild, freigebig; die Verschwörer von 44 haßten ihn um seiner ruhmsüchtigen Überheblichkeit willen, denn noch hatte sich Rom nicht mit jener „mira humilitas" beugen gelernt, die es später auszeichnete. Daß sonst in erster Linie die Furcht der anderen die eigene Lebenssicherheit gefährdet, erkannte schon Cicero. Wie erwirbt man sich Liebe? „Quid hic dicam, nisi unam eandemque rationem esse amoris publici quae privati est?"[3] Eine Sentenz der Zeitenwende! Philipp von Leyden, der die Arbeit eines Lebens daran setzt, um alle privatrechtlichen Staatsvorstellungen zu verbannen, hat hier seinen ebenso neuzeitlichen Antipoden: Petrarca schließt vom Privaten auf das Öffentliche, von der Species auf das Genus!

Die Liebe, von der der Dichter spricht, ist nämlich beileibe nicht des Boethius „amor quo coelum regitur", oder Gilberts „mysticus affectus" zwischen Fürst und Volk, ja nicht einmal der Hausgott guter Bürger, sondern Amor ist in unserem Brief eine echt ciceronianische Tugend: die Tugend eines Privatmannes, praktisch, einträglich und nützlich. Nach Ciceros Wort schützt diese Tugend besser als eine Waffe[4]. Da sie schon im Privatleben außergewöhnliche Erfolge zeitigt, sollte sie jeder Fürst auch als Politiker üben. Mit seinem „si vis amari, ama" unterrichtet darum Seneca über die „summa omnium" der Innenpolitik, sodaß es keines Steins der Weisen mehr braucht; denn, so fügt Petrarca hinzu, „wessen Herz wäre so eisern, daß er nicht wiederliebte, wenn er recht geliebt wird?" Francesco, dieser wahre „pater patriae", und seine Paduaner haben einander längst ins Herz geschlossen![5]

Unser Brief scheint also alles Politische „a privato" zu betrachten. Ja, anscheinend klafft zwischen „privatum" und „publicum" nur ein Unterschied der Quantität und der Zahl, nicht des Grades. Denn was ist dieser Staat, den Petrarca uns vorstellt? Eine größere Familie, möchte man zunächst annehmen, ein patriarchalischer Staat, in dem der Regent, von

[1] In der einzigen Monographie zum Fürstenspiegel Petrarcas ist der Beweis vollauf gelungen: Arpad Steiner, Petrarch's Optimus Princeps in: The Romanic Review, 25 (1935), S. 99 ff. Die Höflichkeit gebietet uns Schweigen: „Difficile satiram non scribere."
[2] S. 8, 1 ff. [3] S. 10, 25 f.
[4] S. 12, 20 nach Cic. Phil. II, 44, 112. Vgl. auch ed. S. 8, 18 ff.
[5] S. 10, 21 ff. Was schützt gegen den Haß der Menge? Seneca gibt das Rezept.

Tür zu Tür gehend, mit seinen Landeskindern leutselig verkehrt. Der Idealfürst als „pater civium", so heißt es nämlich, liebt jeden seiner Untertanen so wie ein Vater, wenn auch nicht so sehr wie ein Vater[1]. Den ganzen Staat, die Gemeinschaft aller Bürger liebt er so sehr wie sich selbst, d. h. „rein, ohne Vortäuschung, ohne Rücksicht auf Nutzen oder Lohn", den ganzen Staat liebt er wie die Glieder seines Körpers, wie die „Teile" seiner Seele; ist doch der Staat ein einziger Körper und der Fürst sein Haupt[2]. Während nach der mittelalterlichen Organismuslehre Haupt und Glieder in einer höheren Einheit aufgehen, beide vor dem Wesen des Ganzen verantwortlich sind und dieses Wesen erfüllen, gedenkt also der Fürst Petrarcas der staatsbürgerlichen Gemeinschaft mit „Eigenliebe", werden in dieser Gemeinschaft zwar die Glieder auf das Haupt, aber Haupt und Glieder nicht auf ein beide umfassendes Ganze hingeordnet[3]. Unser Dichter sagt ganz klar, daß die Liebe des Fürsten sich durch „beneficia in populum" äußert[4] und daß umgekehrt die Liebe der Untertanen von der Hoffnung auf fürstliche „Wohltaten" getragen ist: „Vix est enim qui diligat a quo boni nihil vel publice vel privatim speret"[5]. Genießen die Untertanen die „Liebe" ihres Fürsten, haben sie Grund, zufrieden zu sein. Nur die Zufriedenen sind Bürger[6]. „Wer den gegenwärtigen Zustand des Staates ändern" will, ist zweifelsohne ein Schuft[7]. Nach diesem Lob der Zufriedenheit als der ersten Bürgertugend darf man ohne Zaudern annehmen: Der Staat unseres Briefes ist eine mehr oder minder private Autokratie mit patriarchalischer Fassade.

Hören wir Petrarcas Ratschläge zur praktischen Politik! Ein probates Mittel des Fürsten, die Untertanen für sich zu erobern, ist die Errichtung oder Renovation von Kirchen und anderen öffentlichen Gebäuden. Allerdings gibt es für Francesco kaum noch Möglichkeiten, den „templorum omnium conditorem aut restitutorem" Augustus nachzuahmen, weil seine Ahnen gesorgt haben. Da Padua auch schon ausgezeichnete Befestigungsanlagen besitzt[8], soll er sich also dem Straßenbau widmen. Wie jetzt die Wagen über das schlechte Pflaster der Stadt poltern! Die Häuser erzittern geradezu in ihren Fundamenten, und mitten im schönsten Gedankengang wird man gestört. Ein entschlossenes Anpacken dieses Problemes schuldet Francesco dem Vaterland, vor allem aber sich selbst.

[1] „Amat unumquemque civium ut filium, non quantum filium": S. 11, 27 ff.
[2] S. 12, 1 ff.
[3] Ein einziger Fsp. unserer Reihe kennt eine ähnliche organologische Vorstellung: Der Fsp. des Infanten Peter von Aragon (s. Fsp.-Verzeichnis 36), Kap. 6. Die Formulierung des Infanten gibt die Auffassung auch Petrarcas prägnant wieder: „Corpus regis regnum est."
[4] S. 12, 14 ff.
[5] S. 16, 8 f.
[6] S. 12, 22: „Eos cives intelligo qui civitatis amant statum, non eos qui quotidianas mutationes rerum quaerunt; illi enim non cives, sed rebelles atque hostes publici existimandi sunt."
[7] S. 13, 1 ff.: „... Procul dubio malus, nec civium nec virorum bonorum nomine dignus aut consortio."
[8] S. 16.

Man müßte das Werk irgendeinem tüchtigen Patrioten anvertrauen, einem zweiten Epaminondas, der sich bekanntlich aus dem Beruf des Wegebauers eine Ehre machte. Später werden sich viele um das Amt reißen, und „das alte Vaterland verjüngt sich". Vorläufig sieht es in Padua genau so unkultiviert aus wie auf einem Dorf, ruft der Sänger des ländlichen Idylls Petrarca. Man denke: eine Stadt älter als Rom, die Stadt des Apostelsjüngers Prosdokimos und anderer Blutzeugen des Christentums, die Stadt des Wundertäters Antonius, die Stadt, die Vergil in seiner Aeneis erwähnt, und durch diese Stadt ziehen, wohin man sich wendet, grunzende und im Dreck wühlende Schweineherden! Das alte vergessene Stadtstatut, das den Bürgern ihre Unverschämtheiten verbietet, muß wieder ausgegraben werden. Wer Schweine hat, mag sie auf dem Lande aufziehen; hat er kein Land, soll er sie wenigstens im Hause eingeschlossen halten, hat er aber nicht einmal ein Haus, sollt er halt seine Ferkel ganz aufgeben. Jemand sagt vielleicht: Bagatellen (Frivola)! Mitnichten! Es handelt sich um nichts geringeres als um die Wiederherstellung der Majestät der alten Stadt. Das wäre ein schlechter Staatsmann, der für geordnete Verhältnisse, aber nicht für den „exterior ornatus" sorgen wollte! Wo alles wohlfährt, wollen auch die Augen ihre Weide haben[1].

Ein größeres Projekt wartet draußen vor den Toren der Stadt, ein Projekt, das neuen Boden, Verschönerung der Landschaft, gesunde Luft verspricht: die Trockenlegung der Sümpfe in den euganeischen Bergen! Die technischen Schwierigkeiten sind gering, und liegen nicht außerdem seit langem Staatseinkünfte zur Finanzierung des Planes bereit? Petrarca ist und bleibt ein Fremder (alienigena), aber er bietet einen Kostenzuschuß aus seiner eigenen Börse an, um — dem fürstlichen Herren „ein Lächeln abzulocken"[2].

Gewiß dürfen im Staat keine überflüssigen Ausgaben gemacht werden. Obwohl der Fürst, sagt Petrarca, niemand Rechenschaft schuldet als Gott und seinem Gewissen, sollte er doch imstande sein, jederzeit und jedermann Rede und Antwort zu stehen. Gut Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen[3].

Panem et circenses! Leider richtet der Pöbel seinen Sinn mehr auf materielle Güter als auf geistige. Je besser die Magenfrage staatlich geregelt wird, desto treuere Untertanen, desto gesicherter die Stellung und das Leben des Regierenden; denn hungerndes Volk kennt keinerlei Furcht und keinerlei Hemmungen, wie die alte Geschichte und die jüngsten römischen Ereignisse beweisen. Caesar hat deshalb immer musterhaft für die Verproviantierung seiner Truppen gesorgt, Augustus in Hungersnot Gratisverteilung von Brot veranlaßt. Weitblickende Ernährungspolitik

[1] Straßenbau u. -Reinigung, S. 17—20. S. 20, 8: „Oculi etiam partem suam de communi felicitate percipiant."
[2] S. 20, 14 ff.
[3] S. 22, 26: „Nisi (conscientiae) satisfaciat, tristis et anxia vita."

tut not. Eine arge Unklugheit würde es dagegen bedeuten, wollte der Fürst die Genuß- und Vergnügungssucht fördern, wollte er das Volk anspruchsvoll machen[1].

Einige wenige Worte ferner zur Steuerpolitik! Erster Grundsatz: Notwendige neue Steuererhebungen sind den Zahlern psychologisch schmackhaft zu machen. Jedermann soll glauben, die Regierung besteuere das Volk nur mit Widerstreben und unter dem Zwang der Umstände. Bei einer öffentlichen Umlage wird ein überlegender Regent eine Kleinigkeit aus der Privatschatulle beitragen und so gleichsam dokumentieren: er ist einer aus dem Volk. Zweiter Grundsatz: Ein guter Hirt häutet seine Schafe nicht, er schert sie nur. Viel besser, das Volksvermögen (publicae opes) bleibt soweit angängig in den Händen der Privatleute, als daß es im Schatzhaus rostet, ohne Zinsen zu tragen. Wem fällt ein armer Diener zur Last? Nicht sich selbst, sondern seinem Herrn! Auch die Steuerpolitik also soll nach Petrarcas Meinung vom „Sekuritätsprinzip" geleitet sein![2]

Es gibt noch einige kleine Mittelchen, die „Liebe der Untertanen" zu gewinnen. Tröste sie, besuche sie, sprich sie huldvoll an, bemitleide sie bei Unglücksfällen usw., und ohne Zweifel: sie sind dein. Keiner übrigens, der in der Kunst der „Massenbehandlung" erfinderischer wäre als Francesco von Carrara. Francesco kann eine Grausamkeit nicht einmal denken. In der Tat geben sich nur unpolitische Köpfe grausam oder habgierig; denn wieviel Tyrannen sind nicht über den beiden haßerzeugenden Lastern Grausamkeit und Habsucht gestürzt! Läßt sich schon jeglicherlei „cupiditas" niemals aus dem menschlichen Herzen ausrotten, so richte man seine Sehnsucht auf die „thesauri virtutum", lenke man sein ganzes Trachten auf einen guten Ruf. Ruhm vermag uns niemand zu rauben[3]. Außerdem ist den Fürsten als den „Ersten unter den Menschen" der Staat selbst als ungeheurer Lohn gesetzt; haben sie recht gehandelt, werden sie reicher als alle sein, werden sie sich nämlich eines guten Gewissens und der Liebe Gottes und der Menschen erfreuen[4].

So oft ein Volk ausgebeutet wird, liegt das meist an der „principum et publica pestis"[5], wie Petrarca fast mit Worten des Policraticus sagt, an den Höflingen nämlich, deren Verführungskünste gewandt genug

[1] S. 23ff. Zu ds. Abs. führt A. Steiner (S. 105) Tholomäus v. Lucca, De reg. princ. II, 11 an, wo es heißt: „... populi qui magis sensibilibus movetur quam ratione ducatur." Also sagt Petrarca angeblich nichts Neues. Ökonomische Fürsorge wird dem Fürsten freilich in allen aristotelisierenden Fsp. n befohlen. Die Bemerkung des Tholom. aber, daß Befestigungsbauten dem Volke imponieren, weil es sich weniger durch Gründe als durch das, was es sieht, überzeugen läßt, mit d. Worten P. s über d. Menge als „insanus pessimusque rerum iudex" (S. 25, 9 f.) zusammenzustellen, geht doch nicht an.

[2] S. 25 ff.

[3] S. 26 ff.

[4] S. 30, 15 ff.: „(principibus) ipsa res publica lucrum ingens ac merces ampla proposita . . ."

[5] S. 30, 5 ff.

sind, um den Fürsten politisch schachmatt zu setzen. Aristoteles, der Verfasser der Ökonomie, scheint wenig sachverständig im Vergleich zu den Höflingen der Zeit; denn niemand weiß sich schneller und leichter Gelder zu verschaffen als sie: „contra iustitiam, pro utilitate". Aber kann, bei Licht besehen, etwas nützen, was nicht zugleich gerecht und ehrenhaft ist? Bilde sich doch niemand ein, daß zum wahren Glück eine bequeme Straße führt! Für die autokratische Signorie spricht der Lehrsatz des Lampridius, es sei besser, ein Land werde durch einen schlechten Fürsten allein regiert als durch einen von schlechten Freunden abhängigen Regenten, weil zwar viele auf einen, aber nicht einer auf viele guten Einfluß nehmen könne[1]. Der Dichter will Francesco natürlich keine Undankbarkeit lehren. Belohne, so ruft er, verdiente Männer, schenke ihnen Pferde, Kleider, Waffen, Geld, Häuser, Grund und Boden! Aber teile, „der du an und für sich aus lauter Güte bereit wärest, alles Deinige, selbst das Leben, mit den Deinen zu teilen, wenigstens nicht deine Macht mit anderen, um des Vaterlandes willen und „ne alienis des honorem tuum". Sobald deine Beauftragten deine Befehle ausgeführt haben, sollen sie, alle Freundschaft in Ehren („nil sanctius amicitia post virtutem"), wieder Privatleute sein, Privatleute ohne Würde und Macht[2]. Gewiß soll der Fürst sich selbst nicht überhöhen, etwa wie Caligula und Alexander göttliche Ehren für sich verlangen[3]. Aber zu große Begünstigung der Höflinge bedeutet Verächtlichmachung seiner selbst.

Noch eins ist es endlich, was die Fürsten verehrungswürdig macht: Der Umgang mit berühmten Männern, mit Gerechten, Heiligen, Militärs und Gelehrten. Die Literaten vor allem — denn kein Zweifel, daß die artes militares den artes urbanae nachzusetzen sind — führen die Regenten auf den Weg zu den „Himmlischen", begründen ihren Ruhm für Mit- und Nachwelt. Weitgehende Unterstützung der Wissenschaften und Künste ist also nicht nur gute Politik, und Francesco hat das erkannt, hat vor allem den Juristen alle Ehre erwiesen. Freilich sind die Juristen leider Gottes oft bessere Rechtskenner als Jünger der Gerechtigkeit. Auch sollten über ihnen die Mediziner, die Vertreter der artes liberales und die Theologen, soweit sie sich von leeren Sophismen freihalten, nicht vergessen werden[4].

3. *Kritik der Fürstenethik Petrarcas.* Fassen wir zusammen und fragen uns nach den Wesenszügen der „Ethik" unseres Briefes! Der Dichter schließt seine Ermahnungen mit einem Satz, der den schönen Redens-

[1] Über die Höflinge vgl. S. 29 ff.

[2] Gegen die Teilung der Macht S. 33 f.

[3] S. 37 f. Francesco ist freilich nicht in Gefahr, selbstüberheblich zu werden. Mehr als einmal hat er unter Eid gesagt, er würde sein Dominium gern aufgeben, wenn er nicht fürchte, daß dann ein fremder Tyrann das Land unter seine Knute zwänge und auch ihn, Francesco, zu seinem Untertan machte; er sei aus Eigenem schließlich reich genug. Ferner braucht F. aus Bescheidenheit den „pluralis maiestatis" nicht; s. dazu S. 39.

[4] S. 42 ff. Theologie S. 44, 1.

arten ihr Gewicht nimmt: „Cogitaveram incipiens te in fine ad corrigendos populi mores adhortari: nunc recogitans impossibile prorsus esse quod molior, nec unquam legum praesidio fieri potuisse nec regum, propositum intermisi. Impossibilium nempe deliberatio vana est"[1]. Davon abgesehen, daß die große Menge unbelehrbar bleibt — vielleicht wäre ein allgemeiner kultureller Aufschwung nicht einmal vorteilhaft für die Fürsten![2] Einen gewandteren Sprecher als den Petrarca unseres Briefes fand die Nützlichkeitsmoral selten. In seinem Munde klingt jenes Wort: Nichts kann nützlich sein, was nicht gerecht und ehrenhaft ist — fast noch verdächtiger als im Munde Ciceros. Nie vergißt er, eine Fürstentugend auf ihre Nützlichkeit zu prüfen, und wie glücklich er ist, wenn er bewiesen glaubt, daß die „Liebe" sich rentiert!

Wie denkt Petrarca 1373 über die Motive des politischen Handelns? Unpersönliche Motive sind ihm fremd. Während der Untertan seinen Fürsten als Wohltäter und Almosengeber verehrt, handelt der Regent gerecht, gütig, barmherzig usw. aus lauter diplomatischem Wohlwollen, nicht aus Pflicht. Weder er noch seine Bürger haben ein „Officium". Wenn es hoch kommt, mögen die Untertanen „missi", d. h. persönliche Beauftragte sein, Angestellte des Geschäfts, die dem Chef nicht über den Kopf wachsen sollen. Man fragt einen Staatsbürger nicht, ob er mag; aber Petrarca sagt ihm auch nicht, daß er ethisch soll, und höchstens fordert er von ihm statt Liebe zum Vaterland Liebe zum „Vater". Der Staatschef selbst kennt nur Pflichten, die ihm sein Gewissen auferlegt, vorausgesetzt, daß er eines hat, was der Dichter von Francesco gutgläubig annimmt. Das politische Handeln des Fürsten treibt den Wunsch, mit gutem Gewissen schlafen zu können, treiben die Eigenliebe und der Eigennutz, insofern ja der Staat sein zweites Ich darstellt, treiben schließlich seine Ruhmsucht und seine Jenseitshoffnungen. Einziges Handlungsmotiv ist also eine rationalistisch gedachte „felicitas"[3].

Was meint Petrarca 1373 sodann über die Prinzipien des politischen Handelns? „Utilitas cum decore!" das ist die große Formel[4]. Um ein Jenseits aller individuellen Interessensphären liegendes Gut ringt die Gemeinschaft der Bürger nicht. Alles Staatsleben tendiert vielmehr auf die „conservatio status", und damit meint der Dichter nicht wie der mittelalterliche Mensch den „Frieden" des ständischen Gefüges, sondern ganz eindeutig die Konsolidierung der derzeitigen Regierung, ja direkt die Stellungs- und Lebenssicherheit des Herrschers: Gib den Untertanen genügend zu essen, denn Hungrige sind gefährlich usw. Der Staat ist um des Staatsoberhauptes willen da. Theoretisch wird zwar in unserem

[1] S. 45, 23 ff.
[2] Eppelsheimer, S. 32 spricht von den demokratischen Tendenzen des Dichters in der Zeit der Entstehung der „Africa", sagt dann aber treffend: „Er ist Demokrat nur im Banne seines römischen Ideals" (S. 135).
[3] Vgl. S. 32, 5 u. 7, 14. Das Problem der Fsp. der Renaissance: felicitas — virtus ist bei Petrarca zum ersten Mal angedeutet.
[4] S. 20, 22 f.

Brief von der Gerechtigkeit gesprochen: Jedem das Seine![1] Aber in den praktischen Vorschlägen hören wir nur von den Rechten eines Einzelnen, und nichts ist vielleicht bezeichnender für die Ethik des Fürstenspiegels, als daß aus der aristotelischen „Politik" als einziges Zitat jener berühmte Leitsatz der „macchiavellistischen" Ratschläge des Stagiriten für den Tyrannen hervorgeholt wird: Der König handle so, als ob er nur verwalte, nicht herrsche[2] — und d. h. bei Aristoteles: Der Tyrann sei ein „geschickter Darsteller der Königsrolle". „Utilitas *cum decore!*" Es ist der Ästhet in Petrarca, der auf Verschönerung der Landschaft, prachtvolle Bauten, gepflegte Straßen, Geräuschlosigkeit des Verkehrs, „Urbanität" der Sitten usw., kurz auf den „exterior ornatus rei publicae" dringt und sich dabei gegen den Vorwurf verwahrt, von Lappalien zu sprechen[3]. Mit welcher Strenge rügt er nicht die unästhetischen Leichenzüge in Padua! Das Volk läßt sich von seinen Gefühlen weiter hinreißen als die nobiles, und so stimmen denn die „matronae" bei jeder Beerdigung auf den Straßen und in der Kirche ein ekelerregendes Klagegeheule an! Daheim im Kämmerlein mag jeder soviel flennen, wie er will, auf keinen Fall darf er aber „das Antlitz der Öffentlichkeit trüben". Liegt nicht eine ganze Weltanschauung in dieser Auseinandersetzung? Sich erschüttern zu lassen, ist „plebejisch". Ein gebildeter Mann hält unter allen Umständen Würde (gravitas). Er hat seine philosophischen Texte im Kopf und handelt nach dem Wort des Euripides, daß, wer die Übel des Daseins recht betrachte, sich über den Tod freue, über die Geburt jammere[4]. In der Öffentlichkeit verbirgt man seine Gefühle, um niemanden zu stören, in der Öffentlichkeit herrscht die Konvention der stoischen Ausdruckslosigkeit.

Welches Fürstenideal schließlich zeichnet Petrarca 1373?[5] Alle schönen Fürstentugenden des mittelalterlichen „rex iustus" werden vom

[1] S. 15, 13 ff.
[2] Petrarca S. 22, 7 in gleichem Zusammenhang wie Aristoteles Pol. 5, 9. Bekanntlich galt dieses Kapitel der „Politik" u. a. Stahr, Macaulay und dem jungen Ranke als eine Vorlage des „Principe" von Macchiavelli. Wenn Petrarca a. a. O. fortfährt: „Philosophicum consilium est in Politicis latius expositum, et usu utile deprehensum et *consonum aequitati*", so möchte man fast annehmen, er habe Aristoteles garnicht gelesen.
[3] Die ästhetischen Forderungen Petrarcas werden ihm sogar v. Steiner S. 104 u. 110 als originär angerechnet.
[4] S. 45 ff. — 46, 19 f.: „Magis plebeiorum quam nobilium animi quatiuntur affectibus." Die Sitte d. Totenklage ist „gravi et *nobili* contrarium politie": S. 47, 12 f.
[5] A. Steiner, der d. Utilitarismus des Briefes nicht wahrhaben will (wie auch Körting S. 436), untersucht eigentlich nur Vokabeln; er findet das Wort „humilitas", also: „mittelalterlich" usw. — Ich schließe mich durchaus der Auffassung Eppelsheimers an (S. 130): Die „Idealität (der Ratschläge P.s) ist durchlöchert von dem neuen Realismus; das Sittlichkeitsstreben, das P. seinen Fürsten zumutet, ist getrübt durch einen Zug zynischer Opportunität". Ähnlich Chiurlo, Le idee politiche etc. S. 104: „Il principe di messer Francesco è ancora un ministro di Dio, regge i suoi sudditi con l'amore e la liberalità, adopra piuttosto la clemenza che la severità verso di loro, ma già queste sue qualità no sono più . . un effetto della sua affezione sincera verso i propri soggetti, bensì soltanto o prevalemente un'

Dichter nicht zuletzt um ihres persönlichen Nutzens oder (stoisch gedacht) um des aristokratischen Genusses willen empfohlen, den die Sittlichkeit dem Weisen gewährt. Ja, der Fürstenindividualismus, d. h. die Auffassung, daß zwar nicht die gemeine Menge, wohl aber der Fürst nach den Normen seines „Individuums" leben dürfe, findet sogar eine theoretische Formulierung. Das erste ethische Postulat Petrarcas an den Regenten lautet, wenn wir eine Kontrastformel prägen dürfen: Naturam hominis sequere! Humanitas wird zuvörderst ganz amoralisch verstanden. Um gut werden zu können, muß der Mensch erst Mensch sein, muß ihm die Natur in der „humanitas" „ihr höchstes Gut" verliehen haben — so erklärt der Dichter[1], und in dieser Erklärung versteckt sich die Meinung, daß „Humanität" weniger erwerbbare Tugend als vielmehr Naturgegebenheit, Vorzugsanlage, Talent sei, daß wahrhaft „humane Bildung" Auserwählten vorbehalten bleibe. Das zweite ethische Postulat lautet: „Naturam tuam sequere; sic optata provenient universa"[2]. Der Mensch soll sich nicht auf außer ihm liegende Reichtümer, sondern auf sein Ureigenes richten, „vergißt" er doch sonst das, „was er bereits hat", „verliert doch das Seine, wer dem Fremden folgt"[3]. Petrarca verkündet hier zweifelsfrei eine Normhaftigkeit der „Individualnatur". Denkt er sich die „Individualnatur" als intelligiblen Charakter oder als ideales Selbst wie Bernhard von Clairvaux, betrachtet er den Willen, der doch nach seiner Auffassung[4] vom guten Ziele ablenkt, im Sinne einer intellektualistischen Charakterologie, nicht als konstitutives Element der Individualnatur"? Eine schwer zu entscheidende Frage! „Keiner ist sich selbst ganz ähnlich"[5] — diesen wunderschönen Satz könnte Bernhard geschrieben haben. Im allgemeinen aber bewundert der Dichter — wie ja auch unser Brief beweist (Francesco!) — Charaktere der alten und neuen Geschichte, wenn er in ihnen im Guten und Bösen „sich Ähnliche" erblickt[6]. „Humanitas!" und: „Naturam tuam sequere!" — diese beiden Forderungen künden wirklich ein neues Fürstenideal: Der Idealfürst ist ein „egregius"[7], ist sowohl in höherem Grade Mensch wie auch in höherem Grade ein Charakter, ein „sibi similis"!

accorta e fine astuzia di governo ..." F. Engel-Janósi, Soziale Probleme der Renaissance spricht S. 80 mißverständlich von Petrarcas "naturrechtlich-optimistischem Glauben an eine Übereinstimmung v. Gerechtigkeit u. Nützlichkeit".

[1] S. 27, 25 ff. Vgl. S. 33, 10.

[2] S. 27, 5.

[3] S. 28. F. Engel-Janósi, S. 86, sagt mit Recht, daß der „Sinn des wirtschaftlichen Gutes" für Petrarca der sei, „Unabhängigkeit zu bieten", und daß P. *darum* fesselnden Reichtum verwerfe.

[4] ebda.

[5] S. 33, 13 f.

[6] Nach S. 40, 6 ahmt Francesco die viri illustres nach „non ut imitator, sed proprio instinctu". In Francesco ist etwas von antiker virtus! Vgl. S. 42, 17: Wenn du selbst auch das Gegenteil wolltest, deine Natur verbietet es dir.

[7] S. 42, 21: „egregios viros dico, quos e grege hominum vulgarium aliqua abstraxit excellentia."

4. *Petrarcas Erneuerungsgedanke in seiner Fürstenethik.* Petrarca teilt die „gesetzgeberische Willkür" gegenüber der eigenen Zeit mit großen Ethikern der neueren Geschichte, ohne selbst Ethiker im eigentlichen Sinne zu sein — das scheint das Ergebnis der Kritik seiner Fürstenethik. Man kann sich aber nicht genug hüten, die von ihm geprägten Normen in ethische, ästhetische, ökonomische usw., kurz, sie logisch zu kategorisieren, weil sie aus der Anschauung stammen. Die lebendige Anschauung des römischen Ideals gibt den Gedanken unseres Briefes die vermißte Einheitlichkeit — solange, als sie nicht ins Logische übersetzt wird. Je größer die logisch nie überbrückte Distanz des Dichters zur Zeit, umso geringer durch die Anschauung seine Distanz vom römischen Ideal! Er geht im Fürstenspiegel von 1373 so weit, den „Kommunismus" der Urkirche mit der „amicitia" Ciceros zu verwechseln![1]

Die Überzeugung, daß nur ein „ethischer Niveauunterschied" römische Vergangenheit und Gegenwart trenne („virtus sola decrevit"), bestimmt auch den Erneuerungsgedanken unserer Abhandlung. Der Mensch der Begierdelosigkeit und Gelassenheit, der Mensch der apathischen Gebärde, der Mensch, der allzeit die „gravitas morum" bewahrt, der „vernünftige", aber keinesfalls der Kontemplation verfallene Mensch, der über die Neigungen seiner Leidenschaften zur Tagesordnung übergeht und, um zum „Glück" zu gelangen, seiner „Natur" folgt, der den Tod nichts achtende Mensch — was ist dieser Idealmensch des Fürstenspiegels anders als der „Weise" der römischen Stoa? Aber „virtus Romana" bedeutet mehr! Bekanntlich bestimmte der Dichter sein Werk „De viris illustribus" für Francesco von Carrara. Er hat ihm damit einen recht eigentlich petrarchischen Fürstenspiegel geschenkt. Wieviele kleine Lehrviten muß der Signore nicht auch in unserem Büchlein über sich ergehen lassen! Und was für Viten! Es heißt freilich: „Etsi viri omnes illustres imitandi, non tamen omnia virorum illustrium amplectenda sunt"[2]. Aber die Tugenden werden Petrarca so sehr zu Eigenschaften großer Männer, ja die Eigenschaften großer Männer so sehr zu Tugenden, daß ihm die christliche Moral nur kleine Vorbehalte gegenüber der Normhaftigkeit der „viri illustres" und der römischen „Sittlichkeit" einflößt. Diokletian ist ein vir illustris, nur ordnete er leider eine Christenverfolgung an[3]. Man darf die Circusspiele der Alten nicht billigen, aber man muß der „Weisheit der alten Römer" Bewunderung zollen, „qui cognoscentes rei vanitatem, ut per ambitionem populo cari essent, non vererentur in hanc rabiem aerarium exhaurire"[4]. Nur widerwillig spricht überhaupt der den „valor antiquus" in der „virtus Romana" liebende Petrarca von den Fehlern „unserer Kaiser"[5], kann man doch getrost bei den Römern, beson-

[1] S. 34 f. Kaum hat er es übrigens gesagt, ist er sich des Fehlgriffs schon bewußt.

[2] S. 33, 12.

[3] S. 31, 18 ff.

[4] S. 25.

[5] S. 37, 22 ff.

ders bei Cicero, in die Schule gehen, „etsi in creatione hominum sive animarum diversus sit eorum loquendi modus et noster"[1].

In die Liste der viri illustres unseres Briefes sind natürlich keine nachrömischen Helden aufgenommen, aber auch keine griechischen; im Gegenteil gilt Alexander eine herabsetzende Notiz[2], und an einem Seitenhieb auf die „nostri barbari transalpini"[3] fehlt es erst recht nicht. Der ganz amoralische Beurteilungsmaßstab Petrarcas — das kommt nunmehr deutlich heraus — kennt nur zwei Kategorien: Romani und barbari. Den Barbaren aber bringt nur Rom Heil, Gesittung und Bildung. Rom ist die einzige „zivilisatorische" Macht der Erde[4]. Von dem Wert des römischen Bürgerrechts spricht sogar die Apostelgeschichte, und darum mag auch für Francesco, kann er gleich kein römisches Bürgerrecht verleihen, der „Musenhof" des Augustus Vorbild werden! Juristen und andere Gelehrte haben die römischen Kaiser fast immer um sich gehabt; Augustus aber scharte eine „familia clarissima" von berühmten Rednern und Dichtern um sich, um mit den durch ihr „ingenium" Geadelten als Herr der Welt wie ein Gleichgestellter, ja wie ein nicht ganz Gleichberechtigter zu verkehren. Die politische Macht, welche die Legionen Rom gewannen, ist dahin — aber Virgils Ruhm krönt noch immer Rom[5]; die römischen Gesetze würden „veralten", wenn sie nicht immer wieder in den Schulen gelesen würden[6], aber das Rom der Cicero, Virgil, Horaz, Ovid, Varro und Livius lebt und wird leben. Das also ist Petrarcas tiefste Forderung: Römischer Geist wird die Welt weiter unter ein „Imperium Romanum" zwingen, und Francesco soll ein Diener dieses Geistes sein.

Das Romideal des Dichters, dem die militärische Niederwerfung der katilinarischen Verschwörung durch Antonius bedeutungslos erscheint gegenüber der „Quousque tandem"-Rede Ciceros[7], dem alle Leistungen der römischen Legionen die künstlerische Tat des Virgil nicht aufwiegen, dieses Ideal, unpolitisch nach Ursprung, Wesen und Tendenz, hat die Zone der politischen Wirklichkeit gleichwohl erobert. Mochte es den Signori, Tyrannen und absoluten Herrschern der Folgezeit nicht gelingen, dem „Nützlichen" den Nimbus des Schönen, dem Schönen den Schein des Nützlichen zu geben, sie haben nach einem Grundsatz Petrarcas gelebt: „Utilitas cum decore"! Unter dem Einfluß der Ideen, die das Buch „Über die beste Art der Staatsverwaltung" ausspricht, haben sich zunächst nicht politische Institutionen, sondern Menschen gewandelt.

---

[1] S. 7, 15 ff. Nicht nur keine große sachliche Verschiedenheit römischer und christlicher Lehre, sondern mehr ein „diversus modus loquendi"!

[2] S. 38, 23.

[3] S. 37, 25 ff.

[4] Vgl. Eppelsheimer S. 151 ff.

[5] S. 44 f.

[6] S. 19, 17.

[7] Vgl. S. 43, 4 ff.

DRITTER TEIL

Verzeichnis der Fürstenspiegel von Johann von Salisbury bis Petrarca

Vorbemerkungen

In das Verzeichnis sind nach den Grundsätzen des Vorwortes nicht aufgenommen 1. unpolitische Moralschriften (wie die Somme le Roi des Laurentius, Jacobus' de Cessolis Schachbuch) und Fürstenspiegel, die Summen eingegliedert sind (Wyclif, De officio regis), 2. die Übersetzungen und Bearbeitungen arabisch-orientalischer Fsp. (wie Secretum Secretorum, Kalila und Dimna usw., vgl. dazu Teil I, S. 108 ff.), 3. die kleineren lateinischen oder nationalsprachlichen Fsp.-Gedichte (für mhd. Fsp. dieser Art ist zu verweisen auf: H. Naumann, Höfisches Lesebuch = Literarhistor. Bibl. hrsg. v. M. Sommerfeld 2, Berlin 1931, S. 68 ff. In Frankreich wären außer den aufgenommenen Robert v. Blois und Watriquet etwa zu nennen Gilles li Muisis, Jean de Condé usw.: vgl. J. Röder, Das Fürstenbild der mittelalterlichen Fsp. auf frz. Boden, Diss. Münster 1933, S. 76 ff.; Ch. V. Langlois, La vie en France au moyen âge de la fin du XIIème au milieu du XIVème siècle, 2 (Paris 1925), S. 321 ff.), 4. mir nur aus Handschriften bekannte, aber nicht identifizierte Fsp. Nur in einem typischen Exemplar aufgeführt sind die Podestàspiegel (Joh. v. Viterbo). Aus den politisch-ethischen „Fsp.-Testamenten" der Fürsten für ihre Söhne und Nachfolger wurden nur einige interessante ausgewählt (z. B. die Enseignemens Ludwigs IX.). Erwähnt werden bezeugte, aber verschollene Fsp.-Texte, denen in der Geschichte des Genus einige Bedeutung zukommt (Helinand usw.).

Die Reihenfolge ist chronologisch, wenn nicht methodische Gründe eine andere Zusammenfassung verlangen. Selbstverständlich gilt nicht eine schematische Zeitgrenze (1373 Petrarcas Brieftraktat). Es sind also für alle Länder die charakteristischen Werke der Übergangszeit 1360—90 genannt.

Innerhalb der einzelnen Nummern bestimmt die Ökonomie Umfang und Anordnung der Notizen. Zumal bei schwer erreichbaren Texten schienen kurze Inhaltsangaben zweckmäßig. Die Angaben über die Hss. können leider oft nicht so vollständig und eingehend sein, wie ich selbst wünschte.

1. Johann von Salisbury:

Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII (1159).

Incipit:

Entheticus: Si mihi credideris, linguam cohibebis . . .
Prologus: Iocundissimus cum in multis . . .
I, 1: Inter omnia quae viris solent . . .

Hss.:

s. Ausg. Webb, Prolegomena S. X ff. Für die Geschichte der Fortentwicklung des „Policraticus" würden noch viele andere, von W. nicht aufgezählte interessieren, z. B. die spanischen.

Ausg.:

ed. pr. Bruxellis apud Fratres Vitae Communis ca. 1476 (Hain, Repert. bibliogr. + 9430, Bd. 2, 1, S. 162). Weitere ed. Parisiis 1513, Lugduni 1513, Lugduni Batav. 1595, Lugd. Batav. 1639, Amstelod. 1664 usw.
Krit. Ed.: Joannis Saresberiensis ep. Carnotensis Policratici . . . . libri VIII rec. Clemens C. J. Webb, 2 Bde. Oxonii 1909.

Nachwirkung:

Die geringste Nachwirkung hatte der Pol. in England selbst. Zwar ist weder Girald v. Wales in seinem Fsp. „De instructione principis" (s. z. B. dessen Prolog) noch selbst W. Map („De nugis curialium" heißt ja auch dessen Werk) ohne Pol. denkbar. Aber die Staatstheorie Johanns findet in England bis auf den einen Joh. v. Wales keine Anhänger. Dem Waliser am Ende des 13. Jahrhunderts gefiel die Lehre

vom Staatskörper in der Fassung Johanns so, daß er sie in freilich gewandelter und glatter Form — seinem Communiloquium zugrunde legte (s. R. Galle, Eine geistliche Bildungslehre des Mittelalters in: Zschr. f. Kirchengesch. 31, Gotha 1910, S. 549 ff.; Joh. v. Salisbury mehr als hundertmal zitiert; im Communiloquium sind neue praktische Folgerungen aus dem Pol. gezogen; vgl. zu J. v. W. auch W. Kleineke, S. 58 ff.). Schon Johann v. Wales hatte aber auch als einer der besten Kenner des Altertums im Mittelalter das gleiche Interesse an unserem Buche wie etwas später Walter Burley. Burley's „Liber de vita et moribus philosophorum" (ed. H. Knust in: Bibl. des lit. Vereins Stuttgart, 177, Tübingen 1886) bedeutet die Fortsetzung der humanistischen Tradition Johanns v. Salisbury; zumal ist ihm eine neuerliche Verbreitung des Pseudoplutarchs („Über die Staatseinrichtung"), den er aus dem Pol. übernimmt (ed. Knust S. 366), und der Philosophenviten zu danken. Chaucer zitiert in Pardoners' Tale eine Stelle des Pol. (s. Webb Comm. in I, 5).

Histörchen und Anekdoten des Pol. nahmen auf in Italien der Verfasser der venetianischen Fassung des Aegidius Romanus (s. u.) und Jacobus de Cessolis im „Liber de moribus et officiis nobilium", in Spanien der Kompilator der Schlußfassung der Castigos é documentos König Sanchos IV. (Bibl. de aut. esp. 51, z. B. c. 23, S. 140b; c. 69, S. 197b; c. 72, S. 202a; c. 73, S. 203 usw.), der Verfasser des „Libro de los Exemplos" (ebda z. B. c. 220, S. 501; c. 259, S. 511) und Alvarus Pelagius im „Speculum regum" (ed. Scholz 2, S. 518). Die bis aufs Kapitel genauen, aber grundweg falschen Stellenangaben der „Castigos", die merkwürdige Anführungsweise der „Exemplos" („cuenta Policrato" o. ä.) lassen mit Gewißheit eine zweirangige Überlieferung als Vorlage erraten, eine spanische, bislang unbekannte Übersetzung des Pol. vermuten. Einzelne Bezugnahmen in Deutschland bei Engelbert v. Admont, z. B. Speculum virtutum XII, 8 (vgl. A. Posch, Staats- u. kirchenpolitische Stellung Engelberts v. A., S. 19), bei Joh. v. Neumarkt (vgl. K. Burdach, Deutsche Vierteljahrsschrift 1933, S. 550 f.).

Die größte Nachwirkung sollte Joh. v. Salisbury in seiner Wahlheimat Frankreich haben. Ununterbrochene Einflußwellen sind bis in die Zeit Jean Petits und der neuen, modifizierten Tyrannenmordlehre hinein nachweisbar (vgl. die Monographien: H. G. Schmidt, Die Lehre vom Tyrannenmord. Ein Kapitel aus der Rechtsphilosophie, Tübingen-Leipzig 1901; M. Lossen, Die Lehre vom Tyrannenmord in christlicher Zeit, Festrede der b. Akad. Wiss. München 1894; A. Coville, Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XVe siècle, Paris 1932). Auch noch die aus unmittelbarer Anteilnahme entstandenen Drucke stammen bis ins 17. Jahrhundert hinein fast ausschließlich aus dem franz. Sprachraum. Für unsere Epoche selbst lassen sich zwei besondere Einflußphasen unterscheiden: Helinand bis Vinzenz v. Beauvais und die Zeit Karls V.

Helinand v. Froidmont (s. u. dessen Fsp.) war der große Vermittler der Policraticus-Lehre, einschließlich des Pseudoplutarch für Gilbert v. Tournai, Vinzenz (der wohl nur aus zweiter Quelle schöpfte) und andere Pariser Staatstheoretiker der Jahrhundertmitte. Daß in neuester Zeit noch jemand sogar den Fsp. des Thomas von Aquin als nicht authentisch und als aus dem Kreise Johanns v. Salisbury stammend hinstellen konnte, ist bei allem Irrtum sehr bezeichnend (s. u. Thomas v. Aquin, Abhandl. v. Flori). Auch der Thomasschüler Tholomaeus v. Lucca beruft sich für seine Staatskörpertheorie in „De regimine principum" IV, 25 (Thomae Aquinatis opera omnia, Parmae 16, S. 289 a) ausdrücklich auf den Policraticus. Karl V. sodann ließ 1372 wahrscheinlich nach der lat. Hs. des Pol., die er in seiner Bibliothek besaß (Nr. 100 des Inventars — s. L. Delisle, Recherches sur la librairie de Charles V, 2, S. 85), durch Denis Foullechat (Fouchelat) O. F. M. eine franz. Übersetzung anfertigen:

Inc.:

Ci commence le prologue sur la translacion d'un livre appellé Policratique ....
Quant je os oy et entendu que il vous plaisoit et vouliés ....

Hs.:

Bibl. Nat. frç. 24287 (s. Delisle, Recherches, 1, S. 263), unediert.

Über den Übersetzer und sein Werk s. Delisle, ebda S. 85 ff., ferner derselbe, Le Cabinet des Manuscrits 1, S. 39, S. 40 Anm. 1; 3, S. 138 b. Die Übersetzung erfolgte „afin que toutes gens s'i puissent grandement profiter."

Zwei weitere interessante Zeugnisse für die Geltung Johanns v. S. in der Zeit Karls V.: Eustache Deschamps nennt den Pol. in der „Ballade" v. 1367 unter den Werken, die ein „bon rhétoricien" gelesen haben muß (vgl. Röder, Fsp. auf franz. Boden, Diss. Münster, 1933, S. 32, Anm. 6); und Raoul de Presles zitiert Joh. v. S. nicht nur unter den Autoritäten seiner kommentierten „civitas Dei"-Übersetzung (s. Autorenliste bei Delisle, Recherches 1, S. 380 ff.), sondern greift im compendium morale rei publicae (s. u.), Kap. 13 (Hs. fol. 106 va.) Johanns rex imago Dei-Lehre auf und weist Kap. 29 (Hs. fol. 125 b) auf ihn als einen von denen, die vorzüglich „de fato, fortuna et libero arbitrio" geschrieben haben.

In der ersten Einflußphase wird also die politische Lehre des Pol. mit ihren wichtigsten Teilen (corpus-Lehre, rex imago Dei-Lehre, Lehre vom Verhältnis von regnum und sacerdotium) in die neuen politischen Gedankensysteme eingebaut, in der zweiten, da diese Systeme, zumal der schrankenlose Aristotelismus, schon der Skepsis begegnen, über die Enzyklopädien hinweg erneut auf die Urquelle zurückgegriffen.

Literatur:

Ältere Gesamtwerke wie H. Reuter, J. v. Salisbury, Berlin 1842, und Demimuid, Jean de Salisbury, Thèse Paris 1873, sind, obwohl das letztere viel später erschien, überholt durch: C. Schaarschmidt, J. Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipzig 1862. In der Reihe „Great Mediaeval Churchmen" ist 1932 erschienen eine mir unbekannte Monographie J. of Salisbury v. Cl. I. Webb. Zur Bio- und Bibliographie vgl. R. L. Poole's Aufsätze in Dictionary of Nat. Biogr. 29, S. 439 ff.; R. L. Poole, Illustrations of the History of Mediaeval Thought, London 1884, 2. A. 1920; R. L. Poole, ed. Joannis Saresberiensis historiae pontificalis quae supersunt, Oxford 1927; Cl. J. Webb in: English Hist. Review 46 (1931), S. 260 ff. (zum Metalog). Über die geistesgeschichtliche Einordnung des J. v. Sal.: J. Huizinga, Ein praegothische geest, Johannes van Salisbury in: Tijdschr. v. Geschiedenis 48 (1933), S. 225 ff.

Literatur über die Politik und Geschichtsanschauung des Joh. v. Sal. bis Anfang 1935 (außer dem meisterhaften Editionskommentar v. Webb): P. Gennrich, Die Staats- und Kirchenlehre Joh. v. Salisbury, Gotha 1894; E. Schubert, Die Staatslehre Johanns v. Salisbury, Diss. Erlangen 1897; E. F. Jacob, John of Salisbury and the Policraticus in: F. J. C. Hearnshaw, Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers, New York 1923, S. 53 ff.; J. Dickinson, The Mediaeval Conception of Kingship in the Policraticus of John of Salisbury in: Speculum 1 (1926), S. 308 ff.; übernommen in: The Statesman's Book of J. of Sal. Englische Übersetzung in Auswahl mit Einleitung von 82 S., New York 1927; Joh. Spoerl, Grundformen der hochmittelalterlichen Geschichtsanschauung, München 1935, S. 73—109; W. Kleineke, Engl. Fürstenspiegel, S. 23 ff. Einzelnes bei F. Kern, Gottesgnadentum, S. 424 ff. (Die Tyrannenlehre Johanns wird von Kern wohl falsch beurteilt) und öfters; K. Brackmann, Die Wandlung der Staatsanschauungen im Zeitalter Kaiser Friedrichs I., H. Z. 145 (1932), S. 7 f.; Carlyle, Bd. 3 u. 4 pass.; Ch. H. Mc Ilwain, The Growth of Political Thought in the West, New York 1932, S. 230 ff., 320 ff.

2. Peter von Blois:

Dialogus cum rege Heinrico (1174—89), für Heinrich II. von England.

Inc.:

Filios enutrivi et exaltavi ....

Hs.:

Lambeth Palace 105 (s. 13/14), f. 130b.

Ausg.:

Petri Blesensis Opera omnia, ed. I. A. Giles, 3, Oxonii 1846 (Patr. Eccl. Angl.), S. 289 ff.

Insofern ein interessanter Vorläufer der späteren englischen Fsp., als Peter darin den „naturalistischen" Standpunkt des Königs bekämpft. Vgl. zu Peter: Manitius 3, S. 293 ff.

3. Gottfried von Viterbo:

Speculum regum (1180—83), für Heinrich VI.

Inc.:

Scientia literarum, o Henrice omnium regum felicissime ....
v. 1: Editus ex arca canitur Noe patriarca

Hss.:

s. Ausg. S. 12 ff.

Ausg.:

MGH., SS. 22, S. 21—93 durch G. Waitz.

Literatur:

Ältere Manitius 3, S. 394 f.; Inhaltsangabe bei E. Booz, Fsp. des Mittelalters bis zur Scholastik, Diss. Freiburg 1913, S. 58 ff.; zur Entstehungsgeschichte des Sp.r., des Liber memorialis und des Pantheon jetzt: E. Schulz in: NA 46 (1926), S. 86—131. Schulz' kritische Studie wird hoffentlich auch eine andere Wertung des Textes heraufführen, den man in der älteren Lit., seinen Fsp.-Charakter verkennend, gewöhnlich mit der Bemerkung beiseite schiebt: Verfall der Geschichtsschreibung seit Otto von Freising.

4. Giraldus Cambrensis:

De principis instructione (begonnen ca. 1180, vollendet ca. 1217).

Inc.:

Praef.: De principis instructione tractatum edere me compulit ....
cap. 1: In apibus rex unus est ....

Hs.:

Brit. Museum, Cotton Ms. Julius B. XIII, fol. 48—173 (vgl. ed. Introd. S. VII ff.)

Ausg.:

Rerum Britannicarum medii aevi scriptores 21 (= Giraldi Cambr. Opera), Bd. 8, ed. G. F. Warner, London 1891.

Nachwirkung:

gering. Benutzt und ausgezogen wurde „De princ. instr." im 14. Jahrhundert als Geschichtswerk von Ranulphus Higden im Polichronicon (vgl. ed. Warner S. X).

Literatur:

H. R. Luard in Dict. Nat. Biogr. 21, S. 389 ff. Die vorzüglichen Einleitungen zu den Opera von Brewer und Warner. H. Own, Girald the Welshman, London 1904 (mir unbekannt). E. Booz, Fsp. des Mittelalters, Diss. Freiburg 1913, S. 64 ff. Charl. Ahlenstiehl, G. C., Diss. Rostock 1919 (1922), Masch. (lag mir nicht vor). Ch. H. Haskins in: Essays in Mediaeval History presented to Th. F. Tout, Manchester 1925, S. 76 ff. Max Manitius, Geschichte der lat. Lit. des Mittelalters, 3 (München 1931), S. 622 ff., besonders 634 ff. J. Röder, Fsp. auf franz. Boden, Diss. Münster 1933, S. 30. F. M. Powicke, The Christian Life in the Middle Ages and other Essays, Oxford 1935, S. 106—129 (vorher im Bulletin of the J. Ryland Library, July 1928, S. 389 ff.). W. Kleineke, Englische Fsp., S. 47 ff.

5. Helinand von Froidmont, O. Cist.:

De regimine principum (o. ä.), ca. 1200 im Auftrage Philipps II. August von Frankreich.

Dieser wichtige Text ist verschollen, aber vermutlich noch vorhanden. In PL 212, col. 735 ff. sind als Flores (von Röder, Fsp. auf frz. Boden, S. 33, als der eigentliche Titel aufgefaßt!) die Fragmente ediert, die Vinzenz von Beauvais in sein Speculum doctrinale VII, c. 8 ff. und Spec. hist. 29, 121 ff. aufnahm.

Helinand erscheint nach diesen Abschnitten als der Vermittler schlechthin der Lehren des Policraticus und vor allem dessen pseudoplutarchischer Abschnitte. Nicht allein Vinzenz von Beauvais hat das Werk des Johann v. Salisbury nur aus H. gekannt (s. Gröber, Lat. Lit. in: Grundriss der rom. Phil. S. 212; C. I. Webb, Joannis Saresberiensis Pol. Oxford 1909, 1, Comm. zu IV, 4) und damit alle politischen Autoren seines Kreises; sondern auch Gilbert von Tournai lag zweifellos nicht Joh. v. Sal. und nicht Vinzenz, sondern Helinand vor (vgl. Gilbert v. Tournai, Eruditio regum, ed. de Poorter S. X, mit Röder, Fsp. auf frz. Boden, S. 35). Die Frage, ob Helinand bei seiner ausgesprochenen Eigenart nur der Nachbeter Joh.s v. Sal. war, ist mit der Zusammenstellung der identischen und ähnlichen Abschnitte in Joh. v. Sal. und H. auf Grund der Flores der PL allein (wie sie H. Hublocher, H. v. F. und sein Verhältnis zu Joh. v. S., Progr. Regensburg 1913 vorgenommen hat) natürlich noch nicht entschieden.

Wie ist der Text selbst zu finden? Früher hat man geglaubt, in Bibl. Nat. anc. f. Nr. 6779 (Cat. codd. mss. Bibl. reg. 4, 278a) den Traktat Helinands sehen zu dürfen. Diesen Irrtum berichtigte aus sachlichen Gründen die Hist. litt. 18, S. 99, ohne den Verfasser des Fsp.s dieser interessanten Hs. zu erkennen. Aber erst Guiseppe Martini (Un codice sconosciuto del „De rectoribus Christianis" di Sedulio Scoto, in: Bulletino dell' istituto storico italiano per il medio evo e archivio Muratoriano, Nr. 50, Roma 1935 mit ausführlicher Beschreibung des cod.) sah, um was es sich handelt: um den bekannten Fsp. des Sedulius Scotus (Inc.: Postquam regale sceptrum).

Vielleicht erschließt sich folgender Weg zum Text. Es ist nämlich merkwürdig, daß Vinzenz von Beauvais a. a. O. Helinand zitiert: Chron. Lib. II. Man möchte also vorläufig vermuten, Helinands Fsp. sei auch seiner Weltchronik (PL 212) inkorporiert gewesen, von der uns die ersten Bücher bislang fehlten. Eine Einsichtnahme in diese Bücher steht heute offen: P. Lehmann in: Aufgaben und Anregungen, Sb b. Akad. Wiss. 1918, S. 56) hat in Rom und London Hss. dieser ersten Bücher entdeckt.

Außerdem kennen wir wenigstens die Spur einer Handschrift. Nach C. de Visch, Bibl. Script. S. Ord. Cist., Coloniae Agrippinae 1656, S. 140—42, befanden sich zu seiner Zeit Helinands Fsp. „De regimine principum" und seine Schrift „De laude vitae claustralis" in einer Hs. „in coenobio Canonicorum Regulariorum, Tungris". Die Geschichte dieser Bibliothek in Tongern ist mir unbekannt. Vielleicht wird aber die Verkuppelung des Fsp.s mit „de laude vitae claustralis" jemand zum wichtigen Fingerzeig.

Über den Verfasser, einen humanistisch fein gebildeten Mann (seine anderen Schriften s. de Visch, a. a. O.; Hist. litt. 18, S. 87 ff.), besitzen wir von seinem Anhänger Vinzenz von Beauvais die beste Würdigung (in: Speculum hist. I. 29, c. 108): „His temporibus, in territorio Bellovacensi fuit Helinandus Monachus Frigidi Montis, vir religiosus et facundia disertus, qui et illos versus de morte in vulgari nostro, qui publice leguntur, tam eleganter et utiliter composuit et etiam chronicon diligenter ab initio mundi usque ad suum tempus in maximo quodam volumine digessit. Et hoc quidem opus dissipatum est et dispersum, ut nusquam totum reperiatur. Fertur enim, quod idem Helinandus cuidam familiario suo, scilicet bonae memoriae domino Garino Silvanectensi episcopo, quodam eiusdem operis quaterniones accomodaverit sicque sive per oblivionem sive per neglegenciam sive alia de causa penitus amiserit." — In

unserem Zusammenhang interessiert uns an diesen Sätzen die Geschichte der Weltchronik Helinands ebenso, wie uns das Schweigen des Vinzenz über einen besonderen Fsp. des Hel. neuerlich auffällt.

Literatur:

(außer der bereits angeführten) J. Röder, Fsp. auf frz. Boden, Diss. Münster 1933, S. 33 f.; Oudin, De script. eccl. 3, col. 23; zu den franz. „vers de la mort" Hel.s: C. Voretzsch, Einführung in das Studium der altfrz. Literatur, 2. Aufl. Halle 1913, S. 147 ff.

6. Aegidius von Paris:

„Karolinus" für Ludwig VIII. v. Frankreich als Thronfolger, abgeschlossen 1200.

Inc.:

Karolinus Eigidii scriptus ad instructionem illustris pueri Ludovici, Francorum regis filii ...

Prologus:

Interius si quam videatur habere medullam ...

Pr. liber:

Principis egregii que toto gessit in orbe ...

Hs.:

Paris, Bibl. Nat. lat. 6191 (Dedikationsexemplar s. Lehmann S. 52).

Unediert:

Auszüge Hist. litt. 17, S. 43; P. Lehmann, Das literarische Bild Karls des Großen vornehmlich im lat. Schrifttum des MAs = Sb b. Akad. Wiss. Phil. hist. Abt. Jahrg. 1934, 9, S. 52 ff.; das 5. zeithistorische Buch in: Bouquet, Rec. hist. des Gaules 17 (Paris 1818), S. 289 ff.

Verfasser und Werk:

Aegidius, Canonicus von Saint Marcel, geb. 1162, gest. vor 1224, Freund des Guilelmus Brito und auch sonst als Dichter bekannt, hat sein Buch „im September 1200 dem 13jährigen Prinzen Ludwig gewidmet, um diesen durch das Vorbild des großen Frankenkönigs Karl auf die von ihm dereinst zu erfüllenden Herrscherpflichten aufmerksam zu machen und dann im 5. Buch zu zeigen, daß Frankreich zwar in König Philipp August einen erhabenen Nachfolger Karls des Großen besäße, dieser König aber in manchem, besonders in seinem Verhalten gegenüber der römischen Kurie, dem Ideal doch nicht entspräche" (Lehmann a. a. O. S. 43). „Die künstlerisch beste der lat. Geschichtsdichtungen von Karl dem Großen" vom 8.—15. Jahrhundert (ebda S. 42). Schon die Gegenüberstellung des Karlslebens der 4 ersten Bücher und der gesta und virtutes Philipp Augusts zeigt, worauf es Aeg. in erster Linie ankommt: Aeg. Werk gehört in den Rahmen der Entstehungsgeschichte der politischen französischen Karlsidee unter Philipp August. Der Dichter, der sich bei seiner Darstellung der Karlsvita im wesentlichen auf Einhard und nur gelegentlich auf die Rolandssage beruft und die Vita selbst unter das Schema der 4 Kardinaltugenden rückt, denkt freilich zuvörderst an das moralische Exemplum und lobt Philipp August als den „alter Karolus" mit größerer Vorsicht als sein Freund Wilhelm. Die Konzeption seines Werkes und die Art seiner Karlsauffassung sind nur aus dem Wandel der politischen Ideologie in Frankreich begreifbar (s. Teil I).

7. Guilelmus Brito (Aremoricus):

Philippis (1214—24), verfaßt für König Ludwig VIII. von Frankreich.

Inc.:

Nuncupatio: Ad laudes, Ludovice, tuas magnique Philippi ...
Cath. mat. lib. I: Regali primus insignit honore Philippum ...
lib. I: Prelia magnanimi preclaraque gesta Philippi ...

Hss.:

Vat. Christin. 1383, s. XIII; London, Brit. Mus. Add. 21212, s. XIII; Bibl. Nat. lat. 5952 (s. Ausg. Delaborde, 1, S. LXII ff.).

Ausg.:

Ältere s. Delaborde S. LXIV ff., darunter: Speculum boni, pii cordati et fortunati principis, qualis describitur et revera fuit Francorum rex Philippus Augustus (durch Barth), Cygneae 1656. — Kritische: Oeuvres de Rigord et de Guillaume le Breton publ. par H. F. Delaborde 2 = Publ. de la Soc. de l'Hist. de France 69, 2 (Paris 1885).

Abfassungszeit und Nachwirkung:

Dazu H. F. Delaborde, Oeuvres de Rigord et G. le Br. 1, Paris 1882, S. LXVII ff.: Datierung der verschiedenen Redaktionen. Über die bedeutsame Nachwirkung der Philippis in historischen Kompilationen derselbe 1, S. LXXVII.

Verfasser:

geb. ca. 1159—69, Bretone, Studium in Mantes und Paris, Canonicus, kommt an den Hof, erlangt die Gunst Philipps II. August, wird dessen Unterhändler in der Ehescheidungsangelegenheit an der Kurie und Erzieher des illegitimen Sohnes Philipps Pierre Charlot, ist capellanus in ständiger Umgebung des Königs, auch bei Bouvines anwesend. Setzte in den Gesta Philippi Augusti die Hofhistoriographie Rigords fort.

Zum Inhalt:

Pannenborg, der Herausgeber einiger Abschnitte unseres Werkes in Mon. Germ. SS. 26, hat in: Zur Kritik (s. u.) S. 22, mit gutem Recht angenommen, daß die „Philippis" eine Antwort auf den „Karolinus" des Aeg. v. Paris darstellt: hatte Aegidius bei aller Anerkennung der Taten Philipps auf die Abirrungen vom Karlsideal hingewiesen, so tritt sein Freund Wilhelm in den panegyrischen 12 Büchern der hexametrisch und nach Walter v. Chatillons Vorbild geschriebenen „Philippis" den Beweis an, daß zumal seit Bouvines das Ideal erreicht ist und Philipp die „virtus" der Karolinger vollkommen verkörpert.

„Vivida Karolide virtus triginta duobus
Annis continuis habuit quos vinceret hostes,
Donec Theutonicos, Ottonem vicit et Anglos
Flandrigenasque uno confecit marte Bovinis"
(Nunc. v. 28—31).

Der „Pipinide" Ludwig VIII. — so nennt ihn Wilhelm lib. XII, v. 828 — dem die letzte Fassung des Buches gewidmet wurde, soll die in der Philippis niedergelegte Geschichte seines großen Vaters wie ein Programm seiner eigenen Regierung studieren. W. ermahnt ihn:

„Sors etenim celestis ad hoc iam te illa ligabat,
Ut que bella pater inconsummata reliquit,
Consummanda tuis sint omnia protinus armis
Finalemque dabunt super his tibi fata triumphum;
Tu tantum virtute velis et viribus uti."
(Lib. XII, v. 878 ff.).

Die Erneuerung der karolingischen virtus und der karolingischen vis — das eine nicht ohne das andere — ist bewußt fortzusetzen! Philipp lebte den zukünftigen Königen vor:

„Nulli damnosus, nulli gravis, omnibus equus,
Omni precipue cleri protector ab hoste;
Sicque benignus erat, quod, amico pacis amicos
Corde fovens, malefactores puniret acerbe.
Unde vocabatur omni reverenter ab ore
Cleri rex, patriae pater, ecclesieque columna;
Nec sciri poterat magis diligat an populum rex,
An regem populus" ... (Lib. XII, v. 283 ff.).

Ja, Philipp ist ein wundertuender Heiliger (Lib. XII, cath. mat.). Aber zugleich hat er, der karolingischen Ahnen würdig, den Ruhm des unbesiegbaren Frankreich wiederhergestellt. Wilhelm läßt seinen Helden vor einer Schlacht zu den Soldaten sprechen:

„Magnanimi proceres Troiano stirpe creati,
Francorum genus egregium, Karolique potentis
Rollandique coheredes et fortis Ogeri,
Qui patrie tam dulce solum, tot castra, tot agros,
Qui villas tot deliciis opibusque fluentes,
Qui tot amicorum, tot pignora coniugiorum
Cara reliquistis pro Christi lege tuenda,
Ipsum pre mentis oculis habeatis" etc.
(Lib. VIII, v. 632 ff.).

Der Verfasser der „Philippis", selbstverständlich Anhänger der Überzeugung, daß die Weihe des französischen Königs diesen über alle setzt, die lediglich „oleo materiali" gesalbt werden (s. Lib. I, v. 357 ff.), mit Rigord ferner der trojanischen Abkunft der Franken und der Tatsache der Unabhängigkeit des alten fränkischen Reiches von Rom gewiß (s. Lib. I, bes. v. 110 ff.), fordert damit nicht allein Besinnung auf die heldische Vergangenheit, er fordert ausdrücklich die politische Renovatio des karolingischen Reiches. Er kann gegen Otto IV. nicht genug betonen, daß bereits Karl der Große das französische Schwert gegen die Sachsen führte und ihnen zu Recht schwere Strafen auferlegte (Lib. X, v. 698 ff.). Er schildert dementsprechend Bouvines als einen Sieg des Karoliden Philipp über die ewigen Gegner des karolingischen Reiches. (Lib. XI). Er vergleicht den Einzug Philipps nach der Schlacht mit den Triumphzügen der Caesaren (Lib. XII, v. 183 ff.). Aber er erinnert darüber hinaus Ludwig VIII. in seinem Schlußwort an seine karolingische Abkunft und an die Grenzen des Frankenreiches gegen Spanien zur Zeit Karls des Großen und sagt dann deutlich, welche Kriege Philipp seinen Nachfolgern übrig gelassen hat:

„In Pyreneo figes tentoria monte,
Quo Pipinite sub nomine fixus, utrisque
Certa sit ut regnis distinctio . . .
Dilatare tuos fines huc usque teneris
Ius patrum et teneas nullo mediante tuorum,
Possideatque nihil in finibus advena nostris."
(Lib. XII, v. 827 ff.).

Mehrer des Reiches im Innern wie nach außen müssen mit Philipp August die kommenden französischen Könige sein (s. Lib. II, v. 1 ff. u. oft).

Literatur:

A. Pannenborg, Zur Kritik der Philippis, Aurich 1880. — H. F. Delaborde, Oeuvres de Rigord et de Guillaume le Breton, 1, S. XXXV ff. mit älterer Literatur.

8. Johannes von Viterbo:

Liber de regimine civitatum (fertiggestellt wenigstens im Konzept 1228).

Inc.:

Inter multos labores, dum potestati Florentie assiderem, nocturnas vigilias . . .

Hss.:

Laur. Strozzianus 63, sec. XIII ex.; Ambros. B. 91; vgl. außer ed. G. Salvemini, S. 216: derselbe in: Giorn. storico della lett. ital. 41 (Torino 1903), S. 285 f. mit Anm.

Ausg.:

Johannis Viterbensis Liber de regimine civitatum curante Caietano Salvemini in: Bibl. juridica medii aevi, ed. A. Gaudentius, 3 (Bononiae 1901), S. 215—280. Errata s. Salvemini Giorn. 41, S. 289, Anm. 1.

Abfassungszeit, Quellen und Nachwirkung:

Bezüglich Abfassungszeit schließe ich mich Hertter (s. u.) S. 51 ff., an. Über die Quellen des Verfassers, unter denen die frühhumanistischen Autoren besonders bemerkenswert sind, vgl. Salvemini in Giorn. S. 289 ff. — Johanns Werk diente Brunetto Latini im letzten Buch seines „Tesoro", d. h. seiner „Politik" zur Vorlage, s. den Nachweis Salveminis in Giorn. S. 293 ff.

Literatur:

J. Davidsohn, Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz, Berlin 1896, S. 141 ff. — G. Salvemini, Giorn. stor. 41, S. 284 ff. — F. Hertter, Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert, Diss. Tübingen 1910. — Über Podestàliteratur vgl. Enciclopedia Italiana 27 (1935), col. 578 ff.

9. Jaime I. von Aragon:

„Libre de saviesa ó doctrina" (Hauptteil ca. 1246), für seine Söhne.

Inc.:

Prólech I: Dedi cor meum, ut scirem . . . Salomo diu aquestes paraules . . .
Altre prólech: Dues coses son en aquest mon . . .
Corpus: Los filosofs son entesos savis . . .

Hss.:

a) Bibl. Esc. M I 29, s. XIV; b) Bibl. Nac. f. L 2. — s. Ausg., Introducció S. XXXVI ff. mit genauer Beschreibung.

Ausg.:

Libre de saviesa del Rey En Jacme I d'Aragó. Primera edició . . . per En Gabriel Llabrés y Quintana (= Biblioteca Catalana segle XIII Nr. 8) Santander 1908. Ich benutzte das Exemplar 199 des äußerst seltenen Werkchens aus der U. B. Freiburg i. Br.

Abfassungszeit und Verfasser:

Der kleine Traktat „destinat a la educació d'un princep o, més be, un llibre d'estractes de lectures", wie der Herausgeber S. XI sagt, wurde nicht planvoll komponiert, sondern nach und nach zu der breiteren Spruchsammlung erweitert, die uns der cod. der Bibl. Nac. erhält. Die letzten Abschnitte astrologischen Inhaltes beziehen sich auf die Jahre 1290—95; sie versündigen sich gegen die Absichten des ersten Sammlers. Als solcher nennt sich im ersten Prolog Jaime I., und wir haben umso weniger Grund, an seiner Urheberschaft zu zweifeln, als wir seine bewunderungswürdige Leistung als Geschichtsschreiber kennen. Andeutungen des Textes (vgl. Llabrés S. XVIII) weisen auf das Jahr 1246 hin. Der Herausgeber macht wahrscheinlich, daß dem jungen König Templer bei der Arbeit halfen.

Zum Inhalt:

Das Werkchen ist dem „Llibre de Sentencies" „comanat per Jacme II al Juen Jafuda Bonsenyor" und den Proverbia des Raimundus Lullus verwandt (s. S. XIX f.). Ein Leser zumal griechischer philosophischer Sprüche, wie sie der Orient überlieferte, merkt sich diejenigen, die ihm für den Unterricht eines Infanten von Nutzen scheinen. Der arabische Vermittler ist Honain ben Ishak.

10. Libro de la nobleza y lealtad

compuesto por doce sabios por mandado del Rey Fernando el Santo (1250—60).

Inc.:

Prol.: El muy alto e muy noble poderoso e bienaventurado sennor Don Fernando . . . cap. I: Comenzaron sus dichos estos sabios . . .

Hss.:

Escor. & II 8 (Nr. 7) s. XV/XVI, vgl. J. Zarco Cuevas, Catálogo de los Man. castellanos de la R. Bibl. del Esc. 1 (Madrid 1924), S. 266; eine weitere sah Miguel de Manuel Rodriguez (s. u.), Memorias S. 188.

Ausg.:

Valladolid 1502, Valladolid 1509, teilweise bei: Mod. Lafuente, Historia general de España, Barcelona 1889, 4, S. 379 ff. Ich benutzte: Miguel de Manuel Rodriguez, Memorias para la vida del Santo Rey Fernando III, Madrid 1800, S. 188 ff., cap. 66 S. 212 ff.

Entstehung und Inhalt:

Wenn man sich dem Text anvertraut, dann ergibt sich über die Entstehungsgeschichte folgendes: Die von Ferdinand III. in Auftrag gegebene Spruchsammlung wurde unter Alfons X. während der Kämpfe mit seinen Brüdern fertiggestellt (s. cap. 66, Memorias S. 212 ff.). „Doce sabios" sollen nach dem Prolog an Ferdinand III. (S. 188) aus allen Teilen des Reiches von Ferdinand berufen worden sein, „para dar consejo en lo espiritual e temporal" und zwar „Philosophen" und „Männer heiligen Lebens" (S. 213). Danach hätte Ferdinand also den vorläufig sporadischen Versuch gemacht, einen festen Königsrat verfassungsmäßig einzurichten, und von Alfons heißt es, er habe den Zwölferbeirat seines Vaters wieder ergänzt. Wie dem auch sei, auf jeden Fall darf nicht übersehen werden, daß sich in unserem Buche literarische Formen finden, wie sie die arabische Importliteratur aufweist; die Beauftragung des Zwölferrates mit einem Fsp. mag daher eine literarische Erfindung darstellen. Merkwürdigerweise ist ja der Kompositionsstil — jeder der zwölf „sabios" äußert sich in einem Spruch zu jeder Frage — nicht immer aufrecht erhalten, zumal gegen Ende nicht. Unter den Verfassern, die ihre langjährigen mündlichen Ratschläge schriftlich fixieren, damit der König und die Infanten ein Handbuch der Sitte und der Regierung haben „para la estudiar é mirar en ella como en espejo" (Prolog S. 188), mag man Männer wie Ramón de Lozana vermuten.

Der erste kastilianische Fsp. ist in der Form dem Libre de saviesa Jaimes I. verwandt, jedoch den arabischen Quellen gegenüber von weit größerer Selbständigkeit. Hier bekommen wir wirklich ein klares, typisch spanisches Fürstenbild. Stoßen wir im übrigen Abendland auf das Gegensatzpaar: superbia-humilitas, iustitia, so hier auf das spanische: cobdicia-lealtanza (S. 189 f.). Wird dort die Ordnung, zu der man sich „übermütig" oder unterwerfungsvoll und „gerecht" stellen kann, als eine abstrakte Planung der Dinge gedacht, wird in unserem „Libro" gefordert, daß das Treuverhältnis als die Grundlage der völkischen Gemeinschaft unter Hintansetzung des eigenen Ichs geachtet wird. Die Wahrung der Treueordnung wird in erster Linie ein Werk der „nobleza", des Standes der nobles sein, und „mas razon es quel grado dependa de la persona que la persona del grado". Nobleza ist eine Voraussetzung der Tugend und Tüchtigkeit. Es versteht sich also von selbst, daß der König zunächst nach Blut und Art König sein muß, „de sangre real, de mayor linage e de mayor estado que los que han de ser por él regidos" (S. 190). Realistisch verlangt der Libro weiter nicht allein die christlichen Tugenden der temperanza, castidad usw., nicht nur daß der König enseñador de vertudes, pastor seines Volkes, Spiegel der sittlichen Vollkommenheit sei (S. 192 f.), sondern er sagt: Ohne Macht, militärische Tüchtigkeit und Regierungsweisheit, d. h. die Fähigkeit, kraft der man versteht, „zu strafen und zu lohnen", Taten abzuwägen, Tatsachen und Menschen zu erkennen, Gelegenheiten zu erfassen — ohne sie gibt es keine wahre Herrschaft (S. 190 ff.). Alles kommt darauf an, sich von vornherein Respekt zu verschaffen, sich zum wirklichen Herrn und sattelfest zu machen. Was anfangs ein Wort vermag, vermag später Mord und Totschlag nicht mehr. Man darf sich mit niemand auf die gleiche Stufe stellen, sondern muß den Abstand wahren; denn die Furcht der Untergebenen ist der Anfang dauerhaften Ansehens (S. 194). Darum „cruel contra los crueles", rücksichtslose Rache an allen Friedensbrechern und Treulosen (S. 196 f.). All das schließt zwar nicht aus, daß der König im Guten wie im Bösen ein guter „compannero", im Ernstfalle der erste ist, der zur Waffe greift, durch rechte Freigebigkeit die Vornehmen an sich bindet

und so zur Treue verpflichtet. Soll Ordnung statt Unordnung, d. h. Treulosigkeit herrschen, dürfen aber die Mächtigen niemals so mächtig sein wie er, müssen die von ihm nach ihren Befähigungen ausgesuchten und verwandten Leute fest in seiner Hand sein. Menschenkenntnis ist darum eine besonders königliche Tugend. Nur keine nichtsnützigen Hofschranzen! Gegen ungerechte Richter und Beamte gibt es nur Tod oder Gefängnis auf Lebenszeit (S. 194—197). Gerechtigkeit, diese „corona de los reyes, el poblamiento de la terra, la seguranza del pueblo, la consolacion de los pobres" liegt zumal in dem Schutz der kleinen Leute. Zwei- bis dreimal wöchentlich sind Audienzsitzungen für jedermann mit Anhörung aller Bitten vonnöten (S. 197 f.).

Nur bei einer solchen straffen inneren Ordnung ist die große nationale Aufgabe der Reconquista (traer muchas provincias a la fé de Dios) ermöglicht, zu der die sabios unter Berufung auf die Beispiele der conquistadores Alexander, Caesar, Pompeius, Hannibal zu begeistern versuchen und technisch-militärische Vorschläge (z. B. zur Verproviantierungsfrage) unterbreiten. Die Reconquista soll der König nicht nur vom wirtschaftlichen Standpunkt aus betrachten. Kaufleute haben im heiligen Heer nichts zu suchen, zumal schon ohnedies die Gefahr der Kriegsgewinnlerei und der Brotverteuerung droht (S. 199 ff.).

11. Robert von Blois:

L'enseignement des princes (Mitte des 13. Jahrhunderts).

Inc.:

Robers de Blois qui ot laisié . . .

Hss.:

Vgl. Ulrichs Einleitung zur Ausg.

Ausg.:

in: Robert v. Blois, sämtl. Werke hrsg. v. J. Ulrich, 3 (Berlin 1895), S. 1—54. Die Ausgabe läßt nach Ch. V. Langlois, La vie en France au moyen âge, 2 (1925) S. 180, zu wünschen übrig.

Zum Inhalt:

Wahrscheinlich hat Robert seine kleineren Werke in seine großen hineingearbeitet. Das „enseignement des princes" findet sich so auch als Teil des Romans „Beaudous". Das Stück ist eine typisch höfische Fürstenmoral-Lehre: Tadel der geringen Freigebigkeit, Forderung der Defensorschaft gegenüber der Kirche, Forderung des Frauendienstes usw. Daneben werden im Anschluß an Gregor den Großen (zit. v. 943) die üblichen christlichen Tugenden, humilité etc., behandelt.

Literatur:

Hist. litt. 23, S. 735 ff.; Langlois, La vie etc., 2, S. 180; P. Meyer in: Romania 16 (1887), S. 42 ff.; Röder, Fsp. auf frz. Boden, S. 78 ff.

12. Johannes von Limoges, O. Cist.:

Morale Somnium Pharaonis sive de regia disciplina (ca. 1255—60), für Thibaut v. Navarra.

Inc.:

Victorioso principi, potestates aereas debellanti . . .

Hss.:

Außer den von den beiden Herausgebern benutzten schlechten und unvollständigen codd. in Leipzig und Upsala finde ich im Vorübergehen folgende (ihre Zahl ließe sich leicht bedeutend erhöhen): Troyes 556, sec. XIII ex. (Clairvaux B. 88), eine schöne kalligraphische Hs., vielleicht (s. d'Arbois de Jubainville S. 637—40) das

Widmungsexemplar (Cat. des mss. des Bibl. des Dép. 2, 1855, S. 241); Troyes 1534, sec. XIII/XIV, ebenfalls aus Clairvaux (ibid. S. 646); Prag UB, XII. B. 12, s. 14 (Truhlár 2, 2117); Oxford, Balliol Coll. 263, s. 15 in. (Coxe, Cat. codd. Oxon. 1); Oxford, Coll. S. Joh. Bapt. 172, s. 15 in. (Coxe ebda 2); Douai 764 (Cat. des mss. des Bibl. des Dép., 6, 1878); Laon 337 (ebda 1, 1849); Cambridge, Libr. of Peterhouse I. 7. 7., s. 15 ex. (M. R. James, Cat. of the mss. of Peterhouse, Nr. 173).

Ausg.:

a) Christ. Wagenseilius, Altdorfii 1690 (liegt mir nicht vor).
b) Nach Wagenseil J. A. Fabricius in: Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti ed. I, Hamburgi 1713; ed. II, ebda, 1722 (von mir benutzt), S. 441—496. Die im Cod. pseudepigraphus fehlenden Briefe 18—20 druckt Fabr. in: Bibl. med. et infimae lat., 1858, 4, S. 376 ff.

Zur Abfassungszeit:

vgl. d'Arbois de Jubainville S. 637, mit dem ich dafür halte, daß Thibaut II. von Navarra der Adressat ist. Thibauts Interesse für Fsp. ist ja bezeugt; vgl. u. die Fsp.-Kompendien der Jahrhundertmitte, Vinzenz II.

Verfasser:

Wir wissen von Johann nur durch die Titel seiner ununtersuchten und unedierten literarischen Arbeiten, von denen C. de Visch S. 224 f. nennt: Elucidarium declarationum religionis; De stylo dictionario; De oculo morali; Expositio super psalm.; De futurorum praecognitione, den Hymnus „Omnibus consideratis" (letzterer ed. de Visch, S. 225 f.). Die meisten dieser Werke und weitere Hymnen, Exegesen, theologisch-moralische Traktate finden sich heute in den codd. 556, 893, 1452, 1534 von Troyes (Cat. des mss. des Bibl. des Dép. 2 (Paris 1855), S. 241, 369, 608, 646 f.), von denen cod. 1534 eine Sammlung der Werke Johanns zu bieten scheint; ob alles echt ist, ist allerdings fraglich.

Daß Johann Mönch in Clairvaux war, steht fest. Aufschlüsse über sein Leben dürften eine Untersuchung des Libellus de dictamine in cod. 893 und vor allem ein Studium seiner Briefe in cod. 1452 erbringen.

Literatur:

G. de Visch, Bibl. Script. S. Ord. Cist., Coloniae Agrippinae 1656, S. 224 ff. Danou in: Hist. litt. 18, S. 393—95. H. d'Arbois de Jubainville, L'histoire des ducs et des comtes de Champagne 4, 2 (Paris 1865), S. 637—40. Notiz bei: R. Steele, Secretum secretorum cum glossis fratris Rogeri, Oxonii 1920, Introd. S. IX und J. Röder, Das Fürstenbild in den mittelalterlichen Fsp. auf französischem Boden, Diss. Münster 1933, S. 40 (der Hist. litt. nachgeschrieben).

13. Gilbert von Tournai, O. F. M.:

Eruditio regum et principum (Oktober 1259), für Ludwig d. Hl. von Frankreich.

Inc.:

Kapitelübersicht: Iste libellus, qui dicitur Eruditio regum et principum fundatur super quatuor . . .
Prologus: Clementissimo domino suo Ludovico . . .
Gratias ago gratiarum omnium . . .

Hss.:

Brügge 490; Paris Bibl. Nat. nouv. acq. lat. 480; Oxford, Jesus College 18 (Näheres s. Ausg. S. VII ff.).

Ausg.:

Le Traité Eruditio regum et principum de Guibert de Tournai O. F. M. par A. de Poorter — Les Philosophes Belges 9, Louvain 1914.

Verfasser und Abfassungszeit:

Gilbert v. Morielporte aus der vornehmen Familie As-Piès in Tournai; magister an der Universität Paris; seit ca. 1235/40 Minorit; Freund Ludwigs des Heiligen und berühmter Prediger; schrieb außer der „Eruditio" vor allem eine große didaktische Enzyklopädie „Rudimentum doctrinae" (pars III: „De modo addiscendi" hat selbständige Verbreitung gefunden), mehrere Sermones-Sammlungen, einen verlorenen Bericht über den Kreuzzug Ludwigs (de Poorter, S. VI, äußert gegen Kervyn de Lettenhove Zweifel über Gilbert als Autor), ein liturgisches Werk „De officio episcopi et ecclesiae caeremoniis", Heiligenviten, asketische Traktate von hohem Gedankenflug (darunter „De pace") und wahrscheinlich die früher Bonaventura zugeschriebene „Pharetra". Gest. 1284. Ein Epitaph (Bibl. Nat. cod. lat. 17541, fol. 196) feiert G. als „cultor iustitiae".

Die Abfassungszeit ist im Explicit angegeben: „Anno 1259, mense Octobri, in die octabarum b. Francisci" (Ausg. de Poorter, S. 91).

Literatur:

Hist. litt. 19, S. 138 ff. — Ältere Arbeiten (u. a. von J. C. Kervyn de Lettenhove) sind in ihrem Ergebnis von A. de Poorter in der Praefatio der ed. zusammengefaßt, was den Fsp. betrifft; vgl. noch Röder, Fsp. auf frz. Boden S. 34 ff. — Beste Biographie mit vielen Handschriftenangaben von Ephraim Longpré in seiner praef. (44 S.) zu seiner ed. des „Tractatus de pace" auctore fr. Gilberto de Tornaco = Bibl. Franc. Ascetica medii aevi 6, Quaracchi 1925. — Zur Pädagogik des G. s. A. de Poorter, Un traité de pédagogie médiévale, le „De modo addiscendi" de G. de T. in: Rev. néoschol. de philos. 24 (Louvain 1922) S. 195—228. — Lit. über den Philosophen G. nennt M. de Wulf, Hist. de la philos. médiévale 2, Louvain-Paris 1934, S. 248 ff.

14.—16. Die drei Pariser Fürstenspiegel-Kompendien aus der Mitte des 13. Jahrh.'s:

a) Vinzenz von Beauvais O. P.: „De eruditione filiorum regalium (bzw. puerorum nobilium)";
b) Derselbe: „De morali principis institutione";
c) Der Pseudothomas O. P.: „De eruditione principum".

Vorbemerkung:

Die engen Zusammenhänge, welche nach der folgenden quellenkritischen Untersuchung zwischen den drei Schriften bestehen, und zugleich methodische Gründe zwingen uns, die chronologische Anordnung des Verzeichnisses zu durchbrechen. Das geschieht umso passender, als der erste Traktat, dem allein die schematische Registrierung einen anderen Platz geben würde, von seinem Verfasser nur als eine Vorarbeit für die beiden anderen Schriften gedacht war. Es soll an der Entstehungsgeschichte der Traktate gezeigt werden, weshalb wir in Teil I und in unserer Analyse den drei Kompendien eine besondere Bedeutung innerhalb der Geschichte des literarischen Genus der Fsp. und der politischen Ethik des Mittelalters überhaupt zuschreiben.

14. Vinzenz von Beauvais:

De eruditione filiorum regalium bzw. puerorum nobilium = Vinzenz I.

Inc.:

Serenissime ac reverendissime domine sue Francorum dei gratia regine Margarete frater Vincentius . . . Nuper si bene recolitis . . . Filii tibi sunt . . .

Hss.:

Dedikationsexemplar Bibl. Nat. 7605, fol. 104. — Vgl. andere Hss. Hist. litt. 18, S. 466 ff.; ferner A. Steiner in: Speculum 8 (1933), S. 52 Anm. 1.

Ausg.:

1. Basel 1481 (s. Proctor Nr. 7562). Exemplar in der Stadtbibliothek Dresden. 2. „Rostochii: Fratres domus horti viridis" ca. 1476, jedenfalls nicht nach 1477 (gütige Mitteilung des Herrn Ohly vom Ges. Kat. der Wiegendrucke Berlin). Dieser Druck ist der Inc. 4° 1515/5 der Berliner St. B.: Officia Ciceronis Mainz 1465 = Hain, Rep. bibl. Nr. 5238 angeheftet. Das von Reichling, Appendices ad Hainii, Copingeri Repert. Fasc. I Nr. 358, verzeichnete Exemplar aus dem Katalog J. Rosenthal 24 ist nach der dankenswerten Mitteilung des Antiquariats Rosenthal München, heute im Brit. Mus.; wohl gleich Cat. of books printed in the XVth century now in the Brit. Mus. 2 (1912) S. 567.

Ich benutze und zitiere im Folgenden nach der Berliner Inc., die auch Vinzenz II: „De morali principis institutione (s. u.) und die „epistola consolatoria super morte filii" des Vinzenz' enthält; das Dresdener Exemplar der ed. 1 sah ich flüchtig ein. In der Berliner Inc. sind Vinzenz I und die Epistola consol. dem Vinzenz II (wie in den Handschriften) als 2. und 3. Buch angefügt.

Literarische Fortwirkung:

Der Traktat wird in der Zeit Karls V. und VI. neu bekannt durch die französische Übersetzung des Jean Daudin, „Canonicus sacre capelle palatii" (Chartul. univ. Paris. III, 116), Karls V. Petrarca-Übersetzer (vgl. L. Delisle in: Notices et extraits des manuscrits, 34, pars 1, 1891, S. 273—304, wo gezeigt wird, daß Daudin und nicht Nicole Oresme Petrarcas „De remediis utriusque fortunae" übertrug). Die Übersetzung wurde 1380 Karl VI. übergeben (vgl. Delisle, Le Cabinet des Manuscrits 3, S. 140b). Jean Daudin übersetzte nach Delisle, Recherches sur la librairie de Charles V, 1, S. 94, auch die epistola consolatoria des Vinzenz.

Hs. der franz. Übersetzung:

Bibl. Nat., fonds franç. 9683 (schlechte Abschrift). Das Incipit ist im Cat. des mss. frç., Ancien suppl. frç. 2, (1896) S. 22 nicht angegeben.

Literatur:

Ich gebe nur die Lit. zu den ethisch-politischen Traktaten des Vinzenz an, ferner die quellenkritischen Abhandlungen, die ich im Folgenden zitiere. Sonstige Literatur über Vinzenz von Beauvais s. Potthast, Bibl. hist. med. aevi 2,² 1896, S. 1095f. und vor allem: Überweg-Geyer, Grundriss der Geschichte der Philosophie 2, 11. A. Berlin 1928, S. 733 (wo, soviel ich sehe, an Wichtigem nur nachzutragen ist: Ludw. Lieser, V. v. B. als Kompilator und Philosoph. Eine Untersuchung seiner Seelenlehre im Speculum maius. Leipzig 1928 = Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik 3, 1).

Fr. Chr. Schlosser, Vincent v. Beauvais, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer. Frankfurt 1819 (veraltet). — Hist. litt. 18 (1835), S. 449 ff., besonders 466/67 (das Zusammenfassendste über Leben und Werke des Vinzenz, wenn gleich zum Teil überholt; vgl. unten Oursel). — B. Hauréau in: Notices et extraits des mss. 5, S. 110—13 (Liste der von Vinzenz in „epist. cons." und „De erud. puerorum" benutzten Dichter und Prosaiker). — R. Friedrich, Vincentius v. Beauvais nach seiner Schrift „De erud. fil. regal.", Diss. Leipzig 1883. — A. Millauer, V. v. B. über die Erziehung (Übersetzung), Ellwangen 1887 (lag mir nicht vor). — L. Delisle, in: Recherches sur la librairie de Charles V, 1 (Paris 1907), S. 92 ff. (über Jean Daudin und seine französ. Übersetzung). — W. Münch, Gedanken über Fürstenerziehung, München 1909, S. 38 (wie auch sonst dürftig und wertlos). — Giuseppina Bientinesi, Vicentio di Beauvais e Pietro Dubois considerati come pedagogisti in: Atti della R. Accademia di Torino 51 (1915/16), 1411 ff.; 52 (1916), 191 ff. (fußt fast ausschließlich auf der Dissertation Friedrichs). — P. Mandonnet in: Dictionnaire de Théologie Catholique 6 (Paris 1920), col. 905. — C. Oursel, Un exemplaire du Speculum maius de Vincent de B. provenant de la bibliothèque de Saint Louis in: BECh 85 (1924), S. 251—62 (wichtige Aufschlüsse über Vinzenz' Arbeitsweise und seine Beziehungen zu Ludwig dem Heiligen). — A. Valentini, Vicenzo di B. e la conoscenza della letteratura cristiana in Francia nella prima metà del sec. XIII in: Didaskaleion 4, (1915), S. 108—169 (diese wichtige Arbeit fand ich zu spät, als daß ich sie noch hätte ausnutzen können). — A. Steiner, Guillaume Perrault and Vincent of Beauvais in: Speculum 8 (1933), S. 51—58. — J. Röder, Fsp. auf franz, Boden, Diss. Münster 1933, S. 37 ff. (bespricht Vinzenz, berücksichtigt aber kurz und bündig ausschließlich Buch 7 des Spec. doctr.).

Quellenkritisches:

Verfasser und Abfassungszeit; der fragmentarische Charakter des Vinzenz I:

Wir verschaffen uns Klarheit über die Entstehung des Werkes und betrachten deshalb zunächst den Prolog genauer, als das bisher geschehen ist:

Serenissime ac reverendissime domine sue Francorum dei gratia regine Margarete frater Vincentius Beluacensis de ordine predicatorum, qualiscumque lector in monasterio suo de Regali Monte, perpetuam in domino salutem et paratam in omnibus ad eius obsequia voluntatem. Nuper, si bene recolitis, vestra sublimitas meam parvitatem rogare dignata est, ut de scripturis divinis flosculos competenter excerperem, ex quibus compendiosum aliquid ad liberorum vestrorum eruditionem salutarem conficerem, quo videlicet eorum tenera infantia salubriter imbui posset et quasi vas novum recenter infusum odorem sapientie suavissimum eorum memoria perpetuo retineret. Nam quod nova testa capit, inveterata sapit. — Cum igitur in illo articulo temporis ob amorem et honorem illustrissimi domini nostri regis opus quoddam universale de statu principis ac totius regalis curie sive familie necnon et de rei publice administratione ac totius regni gubernatione non solum ex divinis scripturis, verum etiam ex doctorum catholicorum sententiis, insuper etiam philosophicis et poeticis conficere iam cepissem, ut vestre petitioni, que apud nos merito precepti vigorem obtinet, citius satisfacerem, ordine pretermisso partem illam prefati operis, que ad puerorum regalium instructionem pertinet, componere festinavi eamque dignationi vestre per manum Simonis clerici, videlicet eruditoris Philippi boni indolis filii vestri, qui etiam in hoc ipso valde sollicitus fuit apud me, ut opusculum istud explerem, citius destinavi. In quo opusculo diligenter ex sanctorum ac prudentium virorum sentenciis variis compilato, licet idem pueri propter nova infantie rudimenta nondum apti sunt ad legendum et intelligendum, interim tamen ipsorum dydasculi sive magistri poterunt ex diversis eius capitulis, prout eorum discretione visum fuerit, eisdem accipere et dare materiam literarum ac versuum. Ipsi quoque pueri, dum aliquantulum in doctrina profecerint, per se ipsos inde poterunt addiscendi ac bene vivendi multiplex accipere documentum.

Über die Entstehung des Vinzenz I erfahren wir also: 1. der Gelehrte ist bei der Niederschrift des Werkes noch Lektor in Royaumont. R. P. Mandonnet wies mich liebenswürdigerweise brieflich darauf hin, daß Vinzenz offenbar infolge des Beschlusses des Generalkapitels in Citéaux von 1245, das die Einrichtung des Theologiestudiums in den Abteien des Dominikanerordens bestimmte (vgl. Denifle-Chatelain, Chart. Univ. Paris. I, 187), Lektor in Royaumont wurde. Nach dem Prolog zur „epistola consolatoria" von 1260. wenn wir ihn recht verstehen, hatte er das Amt bei Niederschrift des Trostbuches, also kurz nach dem Tode des Erbprinzen Ludwig, nicht mehr inne (vgl. ed. in der beschriebenen Berliner Inc.). Wir können die Spanne 1245—60 indes noch herabsetzen. Die „pueri" können noch nicht lesen: nämlich Prinz Ludwig geb. 1244 und der erwähnte Philipp (der spätere König Philipp III.) geb. 1245. R. Friedrich, V. v. B. Diss. Leipzig 1883, S. 9, glaubt die Tatsache anziehen zu können, daß die Adressatin, die Königin Margarete, mit auf dem Kreuzzug war, und datiert deshalb die Schrift vor 1249, ohne daß seine Begründung recht zu überzeugen vermöchte. Ich nehme mit Mandonnet, Dictionnaire de Théologie catholique 6, col. 905 an, daß Vinzenz I eher 1250—52 entstanden ist; geht doch (Angaben wie „tenera infantia" dürfen nicht gepreßt werden) aus dem Prolog hervor, daß das Buch vor allem dem Erzieher des Prinzen Philipp, dem clericus Simon, Richtlinien seiner Lehrtätigkeit geben sollte: deshalb wahrscheinlich auch die starke Berücksich-

tigung methodischer Fragen im Traktat! Den Unterricht kann man sich also kaum früher beginnend denken; manche Kapitel können, so meint der Verfasser sogar, als Stoff erster grammatikalischer Übungen dienen.

2. Die interessanteste Bemerkung des Prologs, welche die Entstehungsgeschichte des politischen Schrifttums unseres Vinzenz recht eigentlich aufklärt, wurde von der Forschung bisher ganz unbeachtet gelassen: Vinzenz I ist nur ein Teil aus einem „opus universale". Ludwig der Heilige hat also dem Verfasser des Speculum maius aufgetragen, eine umfassende politische Summe zu schreiben. Für das offenbar riesig angelegte Werk, über dessen Programm wir dahin unterrichtet werden, daß es alle Fragen 1. des Fürstenstandes, 2. des Hoflebens und der königlichen Familie, 3. der Verwaltung und Regierung behandeln soll — für dieses Kompendium wird das Material bereits seit längerer Zeit und nach einem bestimmten „ordo" gesammelt: Excerpte aus Bibel, Kirchenvätern und anderen „catholica", aus den Philosophen und Dichtern. Um den Bitten der Königin schnell nachzukommen, stellt V. vorweg und „ordine pretermisso" den Abschnitt über die Prinzenerziehung fertig.

Unsere Vorstellung von dem geplanten politischen „opus universale" wird klarer durch einige Hinweise des Textes auf das Gesamtwerk: a) cap. 1 gegen Ende: „de quibus iam alias dictum est in tractatu correptionis"; b) cap. 2: „Hugo: primum in vita solacium est sapientia studium. De hac materia iam alias dictum est supra, ubi actum est de excellentia principis in sapientia; c) cap. 28: „et quoniam de moribus et bona conversatione et actuum ac gestuum sensuumque regimine, que ad disciplinam pertinent, plurima iam diximus in tertio huius operis libro superius, hic solum ad presens dicamus" etc. Die Angaben über den Inhalt der vorausgehenden Abschnitte des Gesamtwerkes berücksichtigen wir weiter unten (Vinzenz II und Pseudothomas). Wir erfahren darüber hinaus, daß die Materialsammlung für die „politische Summa" bei Abfassung des Vinzenz I bereits bis ins kleinste gegliedert vorliegt und daß dem Vinzenz I (über die Prinzenerziehung) im „opus universale" mindestens drei Bücher vorangehen sollten.

Welchen Anteil Ludwig der Heilige an den wissenschaftlichen Enzyklopädien der Dominikaner nahm, zeigt C. Oursel's Bericht (s. o. Literatur). Aber durch diesen Bericht bekommen wir auch einen Geschmack von den Schwierigkeiten, denen die Komposition der Kompendien zu damaliger Zeit begegnete. Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß die Anordnung des Materials nicht nach alphabetischen Stichworten, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten, nach „Disciplinen" erfolgte und daß der Autor, eben in den Autorstellen, seine persönliche Meinung und sein Urteil zu jeder Frage vortrug. Ist es Vinzenz gelungen, seinen ungeheuren Plan des „opus universale" allen Schwierigkeiten zum Trotz in die Tat umzusetzen? Das ist die Frage, die wir nunmehr beantworten müssen.

15. Vinzenz von Beauvais:

De morali principis institutione (= Vinzenz II).

Inc.:

Prologus: Clarissimis ac religiosissimis in Christo viris et illustrissimis dominis ... Ludovico dei gratia ... ac Theobaldo eiusdem favente clementia regi Navarre ... frater Vincentius Beluacensis ... Olim dum in monasterio ... (s. u.)
cap. 1: Sicut dicit apostolus ad Romanos XII: multi unum corpus ...

Hss.:

U. a. drei englische Hss.: 1. Oxford, Merton College Nr. CX, fol. 352b—374b, sec. 14 ex. (s. H. O. Coxe, Cat. codd. mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur, Ox. 1852, p. I.) — 2. Cambridge, Corpus Christi College I, 7, fol. 152b—190b, sec. XIV (M. R. James, A descriptive cat. of the mss. in the libr. of Corp. Chr. Coll., Cambridge 1912, 2, Nr. 325). — 3. Cambridge, Trinity Coll. B. 15. II, fol. 71—92b, ca. 1430 (M. R. James, cat. of the Western mss. in the Trin. Coll., 1, 1900, Nr. 347). — Die bei Bernard, Cat. libr. mss. Angl. et Hiberniae, 2 (Oxoniae 1697), p. I, Nr. 25 angeführte Hs. „ecclesiae Cathedralis et Metropoliticae S. Petri apud Eboracum" liegt, wie die Dean and Chapter Library in York mir gütigst mitteilte, nicht mehr dort.

Ausg.:

Rostochii: Fratres domus horti viridis ca. 1476. s. o. Vinzenz I, unter Ausg.

Quellenkritisches:

Dieses Buch des Vinzenz, schon im Mittelalter offensichtlich von geringer Nachwirkung, wird von uns zum ersten Mal quellenkritisch und auch (in unserer Analyse) auf seine politische Ethik betrachtet. Der quellenkritische Fragenkomplex um den Pseudothomas „de eruditione principum" kann mit Erfolg nur von ihm aus angegriffen werden. Da der Text schwer zugänglich ist, stellen wir den aufschlußreichen Prolog ohne Auslassungen und die Kapitelüberschriften mit gelegentlichen Kürzungen nach der Berliner Inc. voraus:

Prolog:

Clarissimis ac religiosissimis in Christo viris et illustrissimis dominis omnique honore ac reverentia dignis principibus Ludovico dei gratia regi Francorum ac Theobaldo eiusdem favente clementia regi Navarre et comiti Campanie frater Vincentius Beluacensis de ordine predicatorum salutem in omnium salvatore. — Olim dum in monasterio Regalis Montis ad exercendum lectoris officium iuxta sublimitatis vestrae placitum, domine mi rex, moram facerem ibique vos et familiam vestram divinis eloquiis aurem pariter et mentem prebere diligenter interdum adverterem, mihi quidem utile visum est aliquid de multis libris, quos aliquando legeram, ad mores principum et curialium pertinentia summatim in unum volumen per diversa capitula distinguendo colligere: quatinus quod ego et fratres ceteri de ista materia, de qua nimirum pauca inveniuntur scripta, speciale quid in promptu haberemus, ad quod opportune possemus recurrere, si quando nobis incumberet, huiuscemodi generibus hominum, videlicet principibus, militibus, consiliariis, ministris, ballivis, prepositis, ac ceteris sive in curia residentibus sive foris rem publicam administrantibus, ea que ad vite honestatem et anime salutem spectant, unicuique, prout statui suo competit, privatim sive publice suadere. — Quod ergo tunc temporis occasione vestri, domine mi rex Francorum, incepi, sed aliis quibusdam prepeditus negotiis emergentibus intermisi, nunc tandem accedente vestra petitione, domine mi rex Navarre, non immerito vicem iussionis apud nos obtinente, que videlicet postulatio vestra per venerabilem patrem, nostrum fratrem Humbertum, totius ordinis rectorem atque magistrum, mihi primum innotuit, opitulante domino placuit consumare. Verum quia pluribus aliis occupatus negociis opus illud incoeptum, prout vellem, accelerare nullatenus commode possum, primum eius libellum iam editum interim sublimitati vestre transmitto per subiecta capitula distinctum.

Kapitelüberschriften:

(in Form und Ausdruck vielleicht nicht von Vinzenz; von mir nach den drei Teilen des Buches geliedert).

(I.) 1. De corpore rei publicae. 2. De regis institutione. 3. Quare preest homo hominibus. 4. Quo iure licet regna teneri. 5. Quod omnis terrena potestas collata est a summa potestate. 6. Quod mali potentes sunt flagellum irae Dei. 7. Quod omnia regna disponuntur voluntate Dei. 8. De varietate terrene potestatis. 9. De prava qualitate curie.

(II.) 10. Rex preferre debet ymaginem sancte trinitatis et populum excellere virtutibus. 11. Rex precellat alios in sapientia. 12. Qualiter amicus sit eligendus et consiliarii. 13. Qualiter temporalia sunt dispensanda. 14. Qualiter princeps familiam tractet. 15. Reges et presidentes debent scire sacram scripturam. 16. Rex omnes debet precellere in bonitate. 17. De sapientia, potentia et bonitate.

(III.) 18. De detractoribus principum. 19. Sequitur de adulatoribus. 20. De invidia. 21. Detrahere principibus gravius est quam aliis. 22. De ambitione. 23. De multiplici materia ambitionis. 24. Adulatio quomodo comparatur figuris. 25. De duplici cupiditate adulatorum. 26. De adulatoribus repellendis. 27. Quod prelati vel presidentes de facili credere non debent.

Zeit:

Vinzenz II ist dem Prolog gemäß nach der Zeit des „Lektorats" in Royaumont, also nach rund 1260 (vgl. Vinzenz I oben) zustande gekommen. Man hat die Abfassung des Buches also in die Zeitspanne ca. 1260—63, in welchem Jahr Humbertus de Romanis die Würde des „rector ordinis predicatorum" niederlegte, anzusetzen.

Vinzenz II und opus universale:

Der Prolog belehrt uns über die weitere Geschichte des opus universale seit 1250/52. Das opus universale, so werden wir belehrt, war zwar von Ludwig dem Heiligen angeregt, aber der große Plan entsprach auch einer Absicht der Pariser Dominikaner selbst. Man sammelte bereits Material, um eventuelle Anfragen aus hohen und niederen politischen Kreisen über Themen der politischen Ethik „privatim et publice" hinreichend beantworten zu können. Der Dominikanerkonvent „wissenschaftlicher Beirat" der Regierung! So sehr Vinzenz als erster Redaktor des opus auftritt, so waltet doch kein Zweifel, daß die „fratres ceteri" sich an der Sammelarbeit beteiligen — ein wichtiges Faktum für die Weiterentwicklung des opus (s. u. Pseudothomas). Das Entscheidende: Vinzenz II ist selbst das erste Buch des großen Werkes. Abermals gelingt es Vinzenz infolge Arbeitsüberlastung (man darf an die Arbeit am Speculum Maius denken) nur, ein weiteres Einzelbuch des Kompendiums abzuschließen, und abermals will er die auf Fertigstellung drängenden Interessenten des opus, zu denen jetzt auch Theobald, der König von Navarra und Schwiegersohn Ludwigs IX., getreten ist (wie V. v. B. durch seine Ordensoberen berichtet wird), mit einer „Abschlagszahlung" beruhigen.

Kap. 11 (de sapientia) ist offenbar das Kapitel, das Vinzenz I (s. o. Texthinweis 3) bereits zitierte, bevor es überhaupt ins Reine gebracht war.

Rund 10 Jahre hat es also gedauert, bis ein zweites Buch des Gesamtwerkes (das erste im opus universale) dem Vinzenz I (dem mindestens 4. Buch des opus) folgen konnte. Ist das zu Bergen aufgeschichtete Material der fratres O. P. für die politische Summa später doch noch mal in einem einzigen Werk zusammengefaßt worden? Ja, im „Pseudothomas".

16. Anonymus:

De eruditione principum (= Pseudothomas).

Inc.:

Prologus: Cum pars illustris ecclesiae sit coetus principum . . .
cap. I: Cum inordinatus amor potestatis terrenae multum noceat . . .

Hss.:

Um nur einige zu nennen: Escorial lat. Q. III. 7 s. XV; Esc. lat. S. II. 24, sec. 14; Nîmes 227 s. XV (Cat. de mss. des bibl. des départ. 7, S. 639) usw.

Ausg.:

Ein Wiegendruck ist mir nicht bekannt geworden. Seit der Ausg. Piana der Werke des Aquinaten (Rom 1570) wurde „De eruditione principum" als Opusculum 37 des Thomas gedruckt: z. B. noch in den Opera omnia ed. Stan. Eduard Frette, Paris 1875 Bd. 27 (über die Gründe dieser falschen Zuweisung des Werkes s. u.). Ich benutze die Ausg. S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici O. P. Opera omnia, Parma 1865, 16, S. 390—476.

Literarische Fortwirkung:

Große handschriftliche Verbreitung.

Zum mindesten die Materialien der Schrift, d. h. also die Exzerptsammlungen der Pariser Dominikaner für die politische Summe, sind dem Anonymus: Liber de informatione principum von ca. 1300 bekannt (s. u. diesen, Vergleichstellen A—C).

Französische Übersetzung des 14. Jahrhunderts: ms. Bibl. de Besançon 434 (vgl. Catal. des mss. de la Bibl. de B. 1 (1897), S. 250—53 und: A. Castan in BECh 43 (1882), S. 211—18); Bibl. Nat. f. franç. 1728. Inc.: Come la compaignie des princes soit noble partie de l'eglise et la vie du menu pueple . . . In den aufgeführten Hss., von denen die erste 1372 für Karl V., die zweite durch dessen Schreiber Henri de Trevou geschrieben wurde, und die also der Bibliothek Karls angehört haben (vgl. außer den Katalogen und Castan auch: L. Delisle, Recherches sur la librairie de Charles V, Paris 1907, 1, S. 258—62), findet sich der französische Pseudothomas innerhalb von Übersetzungen von Jean de Vignai, der für Philipp von Valois (1328 bis 1350) und dessen Gemahlinnen Johanna von Burgund und Blanca von Navarra arbeitete (Delisle a. a. O. S. 160 f.). — Der Druck des lateinischen Werkes als Opusculum des Thomas hielt das Interesse am Pseudothomas bis in die Neuzeit wach.

So verwertete ihn Bossuet für seine „Politique sacrée", und Du Guet (1649 bis 1733) benutzte ihn in seiner „Institution d'un prince" (4 Bde., Leyden 1729) für Viktor Amadeus, König von Sardinien; vgl. dazu Hist. litt. 19, S. 316. — Bischof von Ketteler ließ den Pseudothomas 1868 als Erbauungsbuch übersetzen.

Literatur:

Auf Angabe der älteren Literatur, wie z. B. der observationes Bellarmins, verzichte ich und führe nur das quellenkritisch noch Brauchbare auf:

a) Biographisches und Kritisches:

Quétif-Echard, Scriptores O. P. 1, col. 131—136, besonders 135a. — J. Bernhardi Mariae de Rubeis O. P. Dissertatio quarta (u. zwar Kap. IV) in: S. Thomae Aquinatis Opera omnia ed. Parm. 16 (1865), S. 505b ff. — L. Ch. F. Petit-Radel in: Hist. litt. de la France 19, S. 307 ff. — Paulus von Loë in: Lex. der Pädagogik (hrsg. v. Roloff) 3, col. 1148 f. (über Peraldus). — P. Mandonnet, Dict. de Théologie cath. 4, 905 (nur kurze Notiz). — A. Steiner, Guillaume Perault and Vincent of Beauvais in: Speculum 8 (1933), S. 51 ff.

b) Zum Inhalt:

W. Münch, Gedanken über Fürstenerziehung, München 1909, S. 43 ff. — J. Röder, Das Fürstenbild in den Fsp.n auf franz. Boden. Diss. Münster 1933, S. 40 ff. (beide wertlos).

c) Deutsche Übersetzungen:

W. E. von Ketteler gab das Büchlein in einer Übersetzung von H. Bone heraus unter dem Titel: Die Pflichten des Adels. Eine Stimme aus den Tagen des hl. Thomas v. Aquin. Mainz 1868 (Vorrede v. Ketteler). Dieselbe Übersetzung erschien nach dem Lex. der Pädagogik a. a. O. S. 1149 noch öfter; das 5. Buch allein in: Bibl. der Kath. Pädagogik 3 (Freiburg 1910), S. 212 ff.

Quellenkritisches:

Wir beschreiben zunächst den Stand der Forschung bezüglich der Verfasserfrage: 1. Ansicht: Verfasser Thomas von Aquin. Diese völlig willkürliche Zuschreibung erfolgte durch die Herausgeber der Ed. Piana auf Grund einer irrigen Schreibernotiz in einer Hs., welche datiert ist: Tolosae Anno 1303 (s. ed. Parm. 16, S. 476b). Soweit ich sehe, sind alle anderen Handschriften anonym. — 2. Ansicht: Verfasser Wilhelm Peraldus (zu seiner Biographie vgl. vor allem Hist. litt. a. a. O.). Diese Ansicht wurde zuerst vertreten von Echard a. a. O., von de Rubeis geteilt und hat bis 1920 unumstritten gegolten. Der 1. Ansicht wurde mit Recht die ganz und garnicht Thomas gemäße Arbeits- und Schreibweise unseres Buches entgegengehalten, die nach begründeter Ansicht Echards und anderer dafür trefflich auf Wilhelm Peraldus paßt. Der Stil der Werke des Wilhelm Peraldus gleicht wirklich

dem des Pseudothomas „wie ein Ei dem anderen" (Echard, col. 135a). Man kann hinzufügen, daß die Abschnitte des Pseudothomas über die „disciplina" ähnlich, V cap. 19 gar buchstäblich wiederzufinden sind in einem Werk, das verbürgter Weise Wilhelm Peraldus gehört, nämlich im „Speculum religiosorum" (s. dazu Hist. litt. 19, S. 312), vgl. II, 17 (ed. Bibl. Max. Patrum 25, 665 ff.). Diese Übereinstimmung zwischen Pseudothomas und Peraldus ist aber nicht die einzige: Vgl. z. B. Pseudoth. I, 14 „De clementia" (ed. Parm. 16, S. 404a ff.) und: G. Peraldi Summa de virtutibus et vitiis (ed. Coloniae Agrippinae 1629, S. 182 ff.), tom. 1, pars III, tract. III, cap. 6. Der neben Vinzenz größte Enzyklopädist des 13. Jahrhunderts Wilhelm Perald hatte häufiger das Schicksal, daß seine Werke später unter ersten Namen umgingen (vgl. über dieses Schicksal Hist. litt. 19, S. 316), und die Forschung, die sich darum hüten muß, dem gelehrten Dominikaner allzu leicht Autorrechte abzuerkennen, wird die Gründe für seine Verfasserschaft besonders wichtig nehmen. — Die 3. Ansicht: Verfasser des Pseudothomas ist Vinzenz v. Beauvais. Vertreten von P. Mandonnet, der darüber im Dict. de Théol. cath. a. a. O. so knapp, wie es der Zusammenhang gebietet, sagt: „Vincent de Beauvais a particulièrement écrit pour l'éducation des princes. Il composa d'abord (1250—52) son „De eruditione filiorum regalium", Bâle 1481, puis le „De eruditione principum", publié parmi les oeuvres de saint Thomas, à tort, ainsi à qui on l'a attribué qu'a Guillaume Perrault; enfin (vers 1260) le Tractatus „De morali principis institutione", qui est un ouvrage d'ensemble inédit". Daß „De morali principis institutione" ediert ist, sahen wir (s. o. Vinzenz I Ausg.). Im übrigen hatte der verstorbene Prof. Mandonnet die Güte, mich brieflich über seine Ansicht des Näheren zu unterrichten, und ich bin ihm dafür von Herzen dankbar. Ich komme auf seine Theorie unten zurück.

Schicken wir unserer Untersuchung eine Bemerkung über die Abfassungszeit voraus. Man verlegt die Abfassung allgemein aus Gründen des Inhalts und der handschriftlichen Überlieferung in die 60er Jahre; Münch z. B., Gedanken über Fürstenerziehung, S. 39, datiert die Schrift ca. 1265, und auch unsere nachfolgenden documenta sprechen für das Datum 1260—65. Die Zeitangaben in Mandonnets Notiz beruhen auf einem Versehen, und Mandonnet war zuletzt über die Erscheinungsfolge der drei Werke Vinzenz I, Vinzenz II und Pseudothomas einer Meinung mit mir.

Betrachten wir die Prologworte des Pseudothomas (ed. Parm. 16, S. 390a): „. . . Propterea ego in ordine fratrum predicatorum minimus a quodam principe rogatus et ad acquiescendum eius precibus a maioribus meis, quibus oboedire debebam, inductus, ad gloriam beatissimae Trinitatis colligere volui aliqua ad instructionem et ad exhortationem principum utilia". . . Die Prologformeln sind uns aus dem Prolog zu Vinzenz II vertraut. Das politisch-ethische Kompendium des Pseudothomas („colligere aliqua" heißt es; wieder also vorwiegend eine Exzerptensammlung politisch-ethischer Sentenzen, wie sie die Komposition des Buches ja auch zeigt) entsteht ebenso wie Vinzenz II nicht nur auf einen fürstlichen Auftrag hin, sondern auch auf Befehl eines Ordensoberen.

Man kann sich nicht gut denken, daß in Paris zu gleicher Zeit und von den gleichen Ordensbrüdern zwei voneinander unabhängige politisch-ethische Enzyklopädien großen Ausmaßes zustande kamen, und das wäre der Fall, wenn das Anfang der 60er Jahre mühsam auf zwei abgeschlossene und eine Reihe noch unfertiger Bücher gediehene „opus universale" den Pseudothomas unbeeinflußt ließe. Läßt sich dagegen nachweisen, daß der Pseudothomas einen Platz in der Geschichte der von Vinzenz konsultierten und teilweise bis 1260/63 fertiggestellten politisch-ethischen Enzyklopädie hat, dann kann der fürstliche Auftraggeber des Pseudothomas kein anderer sein als Ludwig der Heilige und der Ordensobere, der die Durchführung des Auftrages überwacht, kaum jemand anderes als der „rector ordinis" selbst, also noch Humbert de Romanis (wie bei Vinzenz II) oder sein Nachfolger im Rektorat. Der Nachweis läßt sich erbringen.

So wie die Dinge Anfang der 60er Jahre lagen, verhieß die bisherige mühsame und an Hindernissen reiche Entwicklung des „opus universale" keine allzu baldige Vollendung des Werkes. Ja, Vinzenz von Beauvais schiebt damals (Prolog zu Vinzenz II) die Fertigstellung ausdrücklich auf. Offenbar trug nicht allein die sonstige Arbeitsüberlastung des Hauptredaktors die Schuld, wenn die Komposition nur schleppend vorwärtskam. Wie Vinzenz für sein „Speculum Maius" schließlich nur ein Drittel seiner Materialsammlung ausnutzte, so werden sich auch die Exzerpte und Noten zum „opus universale" so gehäuft haben, daß eine vollständige Kompilation des Materials überaus schwierig, wenn nicht unmöglich wurde. In irgendeiner Form aber mußte die politische Summe nach dem Willen der Auftraggeber abgeschlossen werden. Wir vergessen ihren Zweck nicht: ein wissenschaftliches politisch-ethisches Handbuch für alle politischen Kreise.

Nun schreibt der Verfasser des Pseudothomas 1. in seinem fünften Buch Vinzenz I aus. Mit dem Nachweis dieser Übereinstimmung (sie war schon von Mandonnet erkannt) kam mir A. Steiner, Speculum, S. 51 ff., zuvor. Die Übereinstimmung ist so groß, daß Steiner S. 58 naiv schreibt: „It is unlikely that in 1265, sixteen years after Vincent's treatise, such a manifest plagiarism could have escaped notice" und deshalb entweder den Pseudothomas für eine viel spätere Kompilation angesehen oder zum mindesten durch eine spätere Interpolation des 5. Buches bereichert wissen will. Nichts von alledem! Vielmehr: der Verfasser des Pseudothomas hat die Aufgabe, das „opus universale" zu vollenden, und nimmt den schon fertigen Teil, Vinzenz I, natürlich mit herein. Er setzt es an den Platz, den es nach dem ursprünglichen Plan im Gesamtwerk einnehmen sollte. Vinzenz I war ja nach dem Anfang der 50er Jahre festliegenden Programm mindestens das vierte, eher ein fünftes oder sechstes Buch des „opus universale". Unorganisch wirkt das fünfte Buch im Pseudothomas (67 Kap. des Lib. V entsprechend 68 Kap. der übrigen Bücher), weil offenbar für die übrigen Bücher nicht mehr das gesamte Material der Pariser Dominikaner ausgewertet worden ist. Der König drängte, die Ordensoberen mahnten; also komprimierte man den Stoff der inedita.

Der Verfasser des Pseudothomas benutzte außerdem noch die Materialsammlung für das „opus universale", die seine Ordensbrüder angelegt hatten. So geht z. B. Pseudothomas I, cap. 2 „De sapientia principis" zweifellos auf die gleiche Exzerptensammlung zurück wie Vinzenz II, Kap. 11 ff., und die Ausführung über die „göttlichen" Regententugenden potentia, sapientia, bonitas — sonst in der gesamten uns beschäftigenden Fsp.-Literatur nur ganz selten ähnlich wiederzufinden — kommen in beiden Werken bis auf gleiche Beweisstellen überein. Von einem Abschnitt, den der Pseudothomas Liber V vor Vinzenz I voraus hat (das sind die Kapitel 14 ff. über die „Disciplin"), wissen wir aus Vinzenz I, Kap. 28 (s. o. Hinweis 3), daß er im dritten Buch des Gesamtwerkes behandelt werden sollte. Das Material dazu mußte 1250—52 also schon vorliegen. Kein Zweifel, der Verfasser des Pseudothomas hat auch hier darauf zurückgegriffen. — Der Verfasser des Pseudothomas hielt ferner im großen und ganzen die Ordnung des Werkes aufrecht, soweit wir sie aus dem Prolog zu Vinzenz I kennen. Die politische Theorie schließlich ist im Pseudothomas gleich einseitig wie in Vinzenz I und II, offenbar weil sie sich mit dem gleichen einseitigen Auswahlprinzip auf die gleichen Autoritäten stützt wie die ihrer Vorgänger.

Nach dem Vorausgegangenen kann es als fest erwiesen gelten, daß der Pseudothomas eine Fassung des „opus universale de statu principis" etc. ist. Er ist aber nicht nur eine Fassung, sondern die letzte autorisierte Kompilation. Bis ca. 1260—62 dachten die Pariser Dominikaner nicht daran, den Urplan des Werkes aufzugeben, und die Entwicklung des „opus universale", wie wir sie an den Fragmenten Vinzenz I und Vinzenz II verfolgen können, verläuft trotz aller Hemmnisse gradlinig. Vinzenz II entstand in einer Zeit, als es neben dem opus universale noch keinen Platz für eine Fassung gab, die des Materials in gewaltsamer Weise Herr zu werden sucht. Der Plan zum Pseudothomas wurde offensichtlich gefaßt 1. nach Erscheinen des Vinzenz II, 2. nur kurze Zeit nach Erscheinen dieses Werkes, denn neue 10 Jahre werden sich die hohen Auftraggeber und „Subskribenten" schwerlich haben gedulden wollen, 3. aus jenen schon charakterisierten Gründen, die Streichungen, Kürzungen und eine Änderung des Urplanes verlangten. Die Art der Korrekturen und Änderungen, soweit wir sie kontrollieren können, begreift sich indessen nicht so leicht.

Weshalb, so fragen wir uns nämlich, wurde nicht Vinzenz II ebenso wie Vinzenz I vollständig in den Pseudothomas übernommen? Wir finden die Antwort, wenn wir uns

die Neufassung des Vinzenz I im Liber V des Pseudothomas ansehen. Es hätte ja an und für sich nahe gelegen, den Vinzenz I ohne jede Änderung einzugliedern. Das 5. Buch des Pseudothomas zeigt nun ein Mehr an „asceticism", wie es Steiner S. 53 nennt, als Vinzenz I (man vergleiche Pseudothomas Liber V, 19, S. 348b ff., das als II, 17 im „Speculum religiosorum" des Peraldus wiederkehrt). Es läßt ferner — darüber einzelnes bei Steiner — die praktischen Beispiele aus und führt nur die allgemeinen Grundsätze an. Es zitiert schließlich die heidnischen Autoren seltener, und wenn, dann gewöhnlich nur mit einem: „Sapiens dicit...", statt die Verfasser so klar zu verifizieren, wie es Vinzenz I tat. All diese Änderungen werden einmal verständlich, wenn man die rückläufige Bewegung in den Bettelorden und zumal im Predigerorden kennt, die sich gegen die neue, an den klassischen Philosophen und Schriftstellern orientierte Philosophie richtet. Und Vinzenz von Beauvais selbst, der bedeutende Verkünder klassischen Gedankengutes, ließ sich in seiner Spätzeit von dieser Bewegung erfassen; man vergleiche seinen „Libellus apologeticus" zum „Speculum Maius" (vor allem Kap. 18: „Retractatio utriusque partis"), den der R. P. Mandonnet in einem Brief an den Schreiber dieses mit Recht eine wahre „Selbstanklage" nannte. Entstand also die neue Fassung des „opus universale" unter dem Druck der gekennzeichneten starken philosophischen Bewegung, so werden andere Änderungen aus der Geschichte des „opus" begreiflich: Nur radikale Kürzung des Stoffes versprach eine Vollendung des Buches. Während Vinzenz von Beauvais im Speculum Maius das zunächst „Speculum Naturale" eingeschlossene „Speculum doctrinale" später absonderte, um den Stoff zu bewältigen (s. Oursel, BECh 85, S. 254f.), entschloß sich der letzte Redaktor des „opus universale de statu principis", im Pseudothomas nur Fragen der Moral zu behandeln. Daß seine Änderungen das erste schon fertige Buch des „opus", also den Vinzenz II, mehr trafen als Vinzenz I, daß der Verfasser des Pseudothomas in der Hauptsache nur das im zweiten Teil des Vinzenz II (Kap. 10—17; s. o. Kapitelübersicht des Vinzenz II) gebrauchte Exzerptenmaterial verwandte und die historischen und staatsrechtlichen Abschnitte des Vinzenz II nur für Gelegenheitsbemerkungen aufhob (Kap. 3 des Vinz. II kehrt z. B. im Pseudothomas I, 1 aufs äußerste zusammengedrängt, aber unverkennbar wieder) — das verlangte also nicht nur die neue philosophische Haltung, sondern mehr noch der umgeänderte Gesamtplan. Vinzenz II holte zu weit aus, während Vinzenz I ein in sich abgeschlossenes Ganzes ist.

Abgesehen davon, daß große Teile der Materialsammlung für die politische Summe im „Speculum doctrinale" verwertet sein mögen — im Pseudothomas hat also das eigentliche „opus universale" seine endgültige Fassung erhalten. Diese endgültige Fassung kann das Niveau der Fragmente Vinzenz I und II nicht halten. Aus einer politischen Summe ist eine Sammlung von Moralsentenzen geworden. Einer der interessantesten Versuche des 13. Jahrhunderts auf dem Gebiete wissenschaftlicher Politik ist gescheitert. Nach diesem wichtigen Ergebnis kehren wir zur Verfassserfrage zurück.

Ist Peraldus der Verfasser? Jetzt, wo wir die Geschichte des „opus universale" überblicken, haben die Gründe für seine Urheberschaft an Gewicht verloren. Es ist unbezweifelbar, daß die Sammlung und Sichtung des Materials für die politische Summe durch eine ganze Gruppe von Gelehrten erfolgte. Warum sollte es bei den kompendienartigen Werken anders sein, deren Redaktor sicher Peraldus war, bei der „Summa de virtutibus et vitiis" usw.? Glauben wir doch zeigen zu können, daß noch viele Jahre später der anonyme Verfasser des „Liber de informatione principum" (s. u.) nicht den Pseudothomas selbst, wohl aber die Materialsammlung der Pariser Dominikaner verwandte. Hinzu kommt, daß sich nicht sagen läßt, wie weit die Kompetenzen der einzelnen Mitglieder der Gelehrten-Kommission gingen und ob der Anteil dieser Mitarbeiter sich auf das Exzerpieren beschränkte. Der Stil des Pseudothomas nicht, seine Methode ebensowenig, aber auch die Übereinstimmungen zwischen Pseudothomas einerseits und „Summa de virtutibus et vitiis" und „Speculum religiosorum" andererseits können nicht mehr zugunsten einer Verfasserschaft des Peraldus geltend gemacht werden. Nach den bisherigen Erwägungen ließe sich der Pseudothomas ebenso gut einem anderen Pariser Dominikaner der gleichen Zeit zuschreiben wie Perald.

Nichts liegt näher, als mit Mandonnet den Verfasser des Pseudothomas in dem Mann zu vermuten, der das opus universale konzipierte und bereits zwei Bücher des

Gesamtwerkes der Öffentlichkeit übergab. Alle die Gründe, die zur Änderung des Gesamtplanes führten, treffen für Vinzenz von Beauvais am ehesten zu, und bei ihm läßt sich auch der Wandel der philosophischen Stellung nachweisen. Einem starken Bedenken gegen die Verfasserschaft des Vinzenz v. Beauvais können wir aber auf keine Weise ausweichen; V. mag im Pseudothomas kürzen, er mag den Ordo des Werkes ändern, er mag die Namen der „heidnischen" Autoritäten oder gar ihre Zitate ausmerzen; sollte er jedoch wirklich bei all seiner Arbeitsüberlastung das eben erst geschriebene Buch I des Gesamtwerkes (Vinz. II) bis auf jene kleinen Abschnitte des zweiten Teiles so vollständig annulliert haben, als ob es nicht vorhanden wäre, und von neuem auf das gleiche Material zurückgegangen sein, um es von frischem zu bearbeiten? Daß der Nachfolger des V. das literarische Eigentum seines großen Vorgängers nicht kennzeichnete, versteht sich aus der Zeit; aber auch nur ein Nachfolger konnte so rücksichtslos gegen die Vorarbeit mit dem Neubau des Werkes beginnen und den unpersönlichen und farblosen Prolog zum Pseudothomas als der endgültigen Fassung des „opus universale de statu principis" schreiben.

Zusammenfassung: Unter der wissenschaftlichen Leitung des Enzyklopädisten Vinzenz von Beauvais und auf die Initiative König Ludwigs des Heiligen arbeiteten die Pariser Dominikaner von 1250 bis ca. 1265 an einer großen politischen Summe, die ein wissenschaftliches Handbuch für alle politischen Kreise werden sollte. Vinzenz von Beauvais konnte selbst zwei Bücher dieser Summe fertigstellen, und zwar wahrscheinlich ca. 1250—52 die Schrift: „De eruditione filiorum regalium" (= Vinzenz I) als viertes oder späteres Buch des „opus universale" und Anfang der 60er Jahre das erste Buch, das handschriftlich unter dem Titel bekannt ist: „De morali principis institutione" (= Vinzenz II). Mancherlei Gründe zwangen die Pariser Dominikaner dann, den Urplan des Werkes fallen zu lassen und es nach einem bescheideneren Programm im sogenannten Pseudothomas: „De eruditione principum" ca. 1265 notdürftig fertigzustellen. Die Verfasserschaft des Pseudothomas kann mit dem bis heute bekannten Material nicht geklärt werden. Für Peraldus sprechen nur vage Vermutungen; für Vinzenz von Beauvais lassen sich einige gute Gründe geltend machen, aber noch stärkere Bedenken gegen ihn.

Von der Tatsache aus, daß in Paris 1250—65 eine Art „politischer Akademie" bestand, deren Mitarbeiterstab man sich groß genug vorzustellen hat, und die von Männern wie Vinzenz und Perald geleitet wurde, wird man nicht nur etwa noch aufzufindende Texte wie etwa den Liber tertius des Bartholomäus Vicentinus (s. u.) begreifen lernen, sondern auch ein berühmtes quellenkritisches Problem neu aufrollen müssen. Ich meine den Fragenkreis der „Sommele Roi" des Dominikaners Laurentius, der 1279 auf Aufforderung Philipps III. eine moralische Summe zu schreiben begann, die unseren Fsp.n verwandt und keinesfalls ohne die jahrzehntelange Vorarbeit der Ordensgenossen des Verfassers zu denken ist. Ch. V. Langlois, der den Stand der Forschung in der Somme le Roi-Frage festgelegt hat (La vie en France au moyen âge, 4, 1927, S. 123 ff., vgl. auch Hist. litt. 19, S. 397 ff.; G. Bertoni, Richerche sulla Somme le Roi di Frère Laurent in: Poeti e Poesie del Medio Evo e del Renascimento, Modena 1922, S. 83 ff.), hat schon gesehen, daß der Nachweis einzelner literarischer Abhängigkeiten des frater Laurentius nicht zur Erklärung des Buches genügt. Hier ist eine Erklärung! In der „Somme le Roi" mit ihrer ungeheueren internationalen Verbreitung (noch Gerson — s. Röder „Fsp. auf franz. Boden", S. 67 — kann sie im „Tractatus de considerationibus" als moralisches Handbuch der Fürsten und Prinzen empfehlen) wirkt die politische Wissenschaft der Mitte des 13. Jahrhunderts im Kreise des V. v. B. fort. Mehr noch: Frater Laurentius und anderen Summenverfassern standen die riesigen Kollektaneen der Pariser Dominikaner zur Verfügung.

17. Bartholomäus Vincentinus (de Breganza) O. P.:

Liber tertius de informatione regiae prolis ad Margaritam illustrem reginam Francorum (1260?).

Der Text ist uns nur bekannt aus einer Angabe des Inventars, das B. ca. 1260 als Bischof von Vicenza machte (s. Ang. di Santa Maria 1, S. 56 u. 94 ff.); er ist

wohl auch nicht so ganz „fuori di controversia", wie der Herausgeber des Inventars meint, ein Werk des B., da man in der Liste die Bücher der Bibliothek und die vom Bischof selbst geschriebenen nicht deutlich unterscheiden kann. Zweifelsfrei gehört der Liber tertius schon nach seinem Titel in den Zusammenhang der Pariser Fsp.-Kompendien; auch machen die engen Beziehungen des B. zum französischen Königshaus seine Mitarbeiterschaft in der „politischen Akademie" Ludwigs wahrscheinlich. Hatte doch Ludwig der Heilige selbst auf seinem ersten Kreuzzug in dem damaligen Bischof auf Cypern einen befähigten Mann entdeckt, ihn mit Ehrungen überhäuft und ihm, da er von seinem neuen Bischofssitz Vicenza (1256) infolge der Treibereien Ezzelinos zunächst nicht Besitz ergreifen konnte, 1259—60 in Paris ein Asyl geboten.

Literatur:

Angiolgabriello di Santa Maria, Bibl. e storia di quei scrittori ... di Vicenza, 1 (Vicenza 1772), S. XXXVIII ff. — Thom. Faccioli, Vita e virtù del b. Bartolomeo de conti de Breganzie, Parma 1794 (von mir nicht eingesehen, da in den Preuß. Bibl. u. München nicht vorhanden). — Lex f. Theol. u. Kirche, 2, (Freiburg 1931), S. 3 mit Lit. — Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques, 6 (Paris 1932), col. 1036.

18. Konungs-Skuggsjá (Speculum regale).

(kurz vor 1260).

Inc.:

þá er eg leidda allar iþrottir . . .

Hss.:

Übersicht in der Ausg. Jónssons 2, Kopenhagen 1921, S. 1 ff., wo die gesamte ältere Literatur verarbeitet ist. Dazu die Einl. zu Floms phototypischer Ausg. der Haupths. Cod. Arnamagn. 243 Ba der Kgl. Bibl. Kopenhagen. Ferner Fragment RA 58 C of Konungs Skuggsjá, from an Old Norwegian Parchment Codex of the XIIIth Century, with Heliotype Copy and a Study of the Paleography and the Language, by. G. T. Flom, Urbana Ill. 1911. G. T. Flom, Fragment RA 58 A of an Old Norwegian Codex of the Speculum regale ... in: The Journal of English and Germanic Philology, 29 (1930), S. 182 ff.

Ausg.:

1. Kongs-Skuggsio (mit dän. u. lat. Übersetzung) udgivet af Halfdan Einersen, Sorøe 1768. — 2. Kongespeilet. Udg. (R. Keyser, P. A. Munch og C. R. Unger) efter Foranstaltning of det akademische Collegium ved det Kongelige norske Frederiks Universitet. Christiania 1848. — 3. Speculum regale. Ein altnorwegischer Dialog nach Cod. Arnamagn. 243 fol. B und den ältesten Fragmenten hrsg. von Oscar Brenner. München 1881. — 4. The Main Manuscript of Konungs Skuggsjá in Phototypic Reproducion with Diplomatic Text ed. for the University of Illinois by George T. Flom. Urbana Ill. 1915. — 5. Die klassische Ausg.: Konungs Skuggsjá — Speculum regale — udg. efter Handskrifterne af det Kongelige nordiske Oldskriftselskab. . . . F. Jónsson. Kopenhagen 1920. Einleitungsband: ebda 1921. — Wir benutzen Ausg. 5.

Übersetzungen:

1. Lat. Fragment; Übersetzung für eine Ingeburga, filia regis Norvegiae (Ingeborg Haakonstochter?, Herzogin von Schweden 1301—60). Hs.: AM 904, 4°, Kopenhagen. Hrsg. v. G. Storm, Arkiv f. nord. Fil. 1, S. 110 ff., vgl. Jónsson ed. (s. o. Nr. 5), 2, S. 39 f. — 2. Lat. Übersetzung von Einersen, 1768 (s. ed. 1) mit gleichzeitiger dän. Übersetzung. — 3. Dän.: Kongespeilet i Uddrag. Oversat fra Islandsk af Chr. Dorph. Kopenhagen 1892. — 4. Neunorwegisch: Kongespegelen. Umsatt fra Gamalnorsk av K. Audne. Oslo 1909. — 5. Englisch: The King's Mirror. Translated from the Old Norwegian by Laurence Marcellus Larson. New York 1917. 6. Dän.: Kongespeilet. Konungs Skuggsjá. I dansk Oversættelse ved F. Jónsson. Kopenhagen 1926.

Abfassungszeit:

Über die älteren Auffassungen bis 1921 gibt F. Jónsson ed. 2, S. 43 ff. Bericht. Finsen (Abhandlung in der ed. 1) und die Herausgeber von 1848 schrieben das Speculum in die Zeit vor 1202 zurück, und zwar der erste aus „quellenkritischen" Gründen in die Mitte des 12. Jahrhunderts, die letzteren aus sprachlichen und inhaltlichen in die Sverrir-Epoche. Aus dem Studium zumal der kriegstechnischen Abschnitte setzte O. Blom, Bemærkninger om Kongespeilets Affattelsetid (Aarboger f. nord. Oldkyndighed og Historie 1867, S. 65 ff.) die Abfassungszeit auf ca. 1250. Wichtig war der Beweis, den G. Storm im Arkiv f. nord. Fil. 3 (1886), S. 83 ff. brachte, daß die biblischen Erzählungen des Königsspiegels auf der alten nord. bibl. Geschichte „Stjórn" basieren, die er auf ca. 1225 datiert, und daß der kirchenpolitische Standpunkt unseres Verfassers auf die Zeit nach 1220 — am ehesten auf 1250—60 — hinweist. Die Hypothese einer Identität zwischen dem Autor der „Rede gegen die Bischöfe" und den des Ksp.s läßt sich nicht mehr aufrechterhalten (vgl. Jónsson a. a. O. S. 45 ff.). F. Paasche hat in seiner hochinteressanten Studie: Om Kongespeilets forfatter in: Festskrift til H. Falk, Oslo 1927, S. 170 ff. (Wir möchten seine wichtigen Bemerkungen 171 ff. über die Bibelbenutzung und die Quellen des Ksp.s hervorheben) die Datierung 1250—60 endgültig gefestigt. Er betont gegen diejenigen, die den Abschnitten über das Kriegswesen zu großen quellenkritischen Wert beimessen, mit Recht den stark theoretischen Charakter dieser Abschnitte, beweist den Terminus post 1230 durch Quellenbeleg für das Aufkommen des „pluralis maiestatis" in Norwegen, beweist ferner — sein besonderes Verdienst! — den Terminus post 1250 durch die einwandfreie Feststellung, daß der Ksp. die nicht früher, sondern lieber später anzusetzende E-Interpolation des Indienbuches zur Vorlage hat. Seine Verfassertheorie verführt P. zu der immerhin zweifelhaften Präzisierung des Entstehungsdatums auf den Winter 1261/62. Der Satz ed. S. 187, 9 f.: „Jeder, der volle Königswürde trägt, heißt mit Recht Gesalbter des Herrn" darf nicht dahin gedeutet werden, der Verfasser des Ksp.s schreibe erst dem Gesalbten königliche Würde zu. Nach einer weit verbreiteten Ansicht des Mittelalters (vgl. F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, Leipzig 1915, S. 85) macht nicht erst die Weihe zum christus domini, und der ganzen kirchenpolitischen Theorie des Ksp.s entspricht am ehesten die Auffassung, die in Salbung und Krönung nur eine feierliche Manifestation des Gottesgnadentums sieht. Aber ganz davon abgesehen, so lassen weder der zitierte Satz noch die Bemerkung des Ksp.s über die Würde der Könige noch schließlich die angeblichen Gleichheiten zwischen Stellen des Königsgebetes im Ksp. und solchen des Krönungsformulars mit Sicherheit darauf schließen, daß bei Abfassung des Ksp.s soeben eine Königskrönung (die des Magnus Lagabøter 1261) stattgefunden hat und der Verfasser auf jüngste Ereignisse anspielt. Es dürfte also bei dem Ergebnis bleiben: terminus p. q. 1250, terminus a. q. ca. 1260 (Thronfolgegesetz).

Abfassungsort:

Die astronomischen Beobachtungen des Ksp.s sind nördlich von Nidaros zwischen 64° 42' und 65° nördl. Br. angestellt worden. Ein abschließendes Referat seiner Forschungen zur Frage gibt H. Geelmuyden, Om stedet for Kongespeilets forfattelse im 2. Bd. der ed. Jónsson S. 101 ff. Der Verfasser hat aber trotz Ich-Erzählung des Vaters im Dialog die Beobachtungen nicht notwendig selbst angestellt; vgl. G. T. Flom, The Main Manuscript etc. S. 1 ff.

Verfasser:

Der Verfasser will (Prologus ed. S. 3, 27 ff.) aus guten Gründen anonym bleiben, und er ist es auch allen gelehrten Bemühungen zum Trotz bis heute geblieben. Zur Geschichte der Kontroverse: F. Jónsson 2, S. 46 ff.

Gegen alle älteren Vermutungen (Finsen, Daae, Heffermehl), die nur phantasiereicher Kombination ihre Entstehung verdanken, wendet sich die vorsichtige Gelehrsamkeit Jónssons a. a. O. mit vollem Recht; wirklich ließen sich noch etliche Dutzend „gelehrter Männer" des 13. Jahrhunderts ausfindig machen, auf welche die spärlichen Angaben des Textes schlecht und recht passen würden. Der Text, vgl. Jónsson S. 49 ff., bietet nur folgende Angaben: Der Vater des Dialogs saß im Königsrat:

der Verfasser versteht Lateinisch und Französisch; er hat ungewöhnliche theologische Kenntnisse, große wissenschaftliche Erfahrung; manches spricht dafür, daß er im Ausland war (Jónsson S. 51, der auch hier vorsichtig urteilt; Paasche, Om Kongespeilets forfatter, S. 176 Nr. 2, der zuversichtlicher bejaht); Hofleben und Hofsitten sind ihm vertraut; er vertritt die kirchenpolitischen Theorien der Birkebeinerpartei. Darüber hinaus besteht Einheitlichkeit in der Auffassung, daß der Verfasser Geistlicher war. Jónssons Bedenken stießen sich an der Antwort des Vaters S. 123, 16 f., über die göttlichen Dinge könnten die „Lehrväter" den Sohn besser unterrichten als er, ferner an den kriegstechnischen Kenntnissen des Anonymus. Paasche a. a. O. S. 170 f. hat die Bedenken dieser Art beseitigt: nicht nur, daß der Verfasser formell mit dem Sohn, nicht mit dem Vater des Dialogs identisch ist, daß die Aufzeichnung wirklich auf Grund von Erzählungen der älteren Generation (Schilderung des Bürgerkrieges!) erfolgt sein mag, daß Männer wie Aegidius Romanus sich über kriegswissenschaftliche Dinge verbreiteten, ohne darum „ungeistlich" zu werden — in Wirklichkeit zeigt sich der Vater des Dialogs ja in „göttlichen Dingen" aufs trefflichste unterrichtet. Paasche hätte noch hinzufügen sollen, daß ein Laie der Zeit unmöglich ein „Speculum clericorum" verfassen konnte, wie es der Verfasser als dritten Teil seines Buches plante (ed. Jónsson S. 2, 13 f.). Im übrigen sagt Jónsson in seiner Übersetzung 1926, Inledning S. 1: „At han (d. Verf.) var gejstlig viser indholdet tydeligt".

Die neueste Verfassertheorie, die Paasches, sieht den Anonymus in Einar Smjorbak, Erzbischof von Nidaros, gest. 1263. Sie ist besonders verlockend nicht nur, weil der Text als einziger Zeuge keinerlei Widerspruch erhebt, sondern vor allem, weil bewiesen werden kann, daß Einar für das Einkönigtum eintrat, als Birkebeiner einer starken Monarchie das Wort reden mochte, enge Beziehungen in seiner amtlichen Funktion zum Königshause hatte und daß schließlich sein Vater Gunnar Grjonbak (als der mutmaßliche Haupterzähler des Dialogs) den Königen Sverrir und Haakon an hervorragender Stelle treu gedient hat. Nicht spricht gegen Paasches These, daß ein Geistlicher von hohem Rang die kirchenpolitische Theorie des Ksp.s verteidigt, mag man sich auch wundern, daß gerade der Metropolit des Landes sich dazu bereit gefunden haben soll; es hätte des unglücklichen Vergleichs Einars mit Aegidius Romanus (S. 180) nicht bedurft, der beweisen soll, auch ein erklärter Hierokrat könne durchaus für die Rechte des Königtums mit Schärfe eintreten (bekanntlich hat Aegidius eine schroffe Wandlung durchgemacht). Auch daß die Gleichheiten zwischen dem lateinischen Königsgebet des Ksp.s und dem Krönungsformular für Einar als den naturgemäß besten Kenner des Krönungsformulars in Norwegen geltend gemacht werden können, spricht für Paasche. Was allerdings die angeblichen „Gleichheiten" betrifft, so belehrt mich Herr Prof. Schramm, Göttingen, daß die wenigen gleichen Floskeln beider Texte so allgemein gebräuchlich sind, daß ihretwegen allein die Vertrautheit des Ksp.s-Verfassers mit dem Krönungsordo nicht angenommen zu werden braucht. Sind also der Gründe Paasches, die eine Autorschaft Einars denkbar erscheinen lassen, genug, so hat der gelehrte Verfasser der Norsk Litteraturhist. doch keinen Grund vorgebracht, der Einars Autorschaft über alle Wahrscheinlichkeit hinaus beweist.

Zur literarischen Fortwirkung:

Die Frage, ob der Fsp. den Redaktoren der „Hirðskraa" direkt vorgelegen hat, muß unentschieden bleiben. Daß Ausdrucksähnlichkeiten und wörtliche Übereinstimmungen vorhanden sind, ist unbestreitbar. Vgl. Jónsson, 2, S. 59 f. (ed. der Hirðskraa in: Norges gamle Love indtil 1387 II, Christiania 1848, S. 387 ff.).

Literatur:

Zur Sprache: George T. Flom, The Language of the Konungs Skuggsjá (Speculum regale). According to the Chief Manuscript ... Bd. 1 = University of Illinois Studies in Language and Literature 7 (Urbana Ill. 1921), Nr. 3, Bd. 2 = vol. 8 (1923), Nr. 4. Die hochverdienstliche Arbeit ist ein vollständiges grammatisches Speziallexikon. Reiches Literaturverzeichnis S. 140 u. 323. Über die Quellen des Ksp.s F. Jónsson Bd. 2 der ed. (Kopenhagen 1921), S. 53 ff. mit Lit. Dazu Paasche, Festskrift til H. Fjalk 1927, S. 171 ff.

Eine Monographie zur Staatstheorie des Ksp.s liegt meines Wissens nicht vor. Kurze Notizen und Würdigungen: F. Jónsson, Oldnorske og oldislandske Litt. Hist. 2,2 (Kopenhagen 1895) S. 992 ff. — Grundriss der germanischen Philologie 2, 1 (Straßburg 1901—09), S. 910 ff. — F. Bull og Fr. Paasche, Norsk Litt. Hist. 1 (Oslo 1924), S. 442 ff. — A. Bugge, Norges Hist. 2,2, Christiania 1916, S. 314 ff. K. Gjerset, History of the Norwegian People, New York 1927, S. 428 ff.

19.—20. Thomas von Aquin. O. P.:

De regno, oder: De regimine principum ad regem Cypri (1265/66) mit der Fortsetzung des **Tholomäus** von Lucca (ca. 1302).

Inc.:

Prologus: Cogitanti mihi quid offerrem regiae celsitudini dignum ...
Liber I, cap. 1: Principium autem intentionis nostrae ...

Hss.:

Vollständigste Zusammenstellung der Hss. von A. O'Rahilly, Notes on St. Thomas IV: De regimine principum in: Irish Ecclesiastical Record 1928, S. 396 ff. F. Pelster ergänzt in seiner Rezension dieser Arbeit in der Zeitschrift: Scholastik 4 (1929), S. 129 f. noch: cod. Basil. (Univ. Bibl.) B. VII, fol. 4r—12v, sec. 13.

Ausg.:

Incun.: 1486 (s. l. et a.), 1487, 1488 (Colon. Arnold Therhoernen) — s. Hain I, 1 S. 180. Michelitsch, Untersuchungen über die Schriften des Thomas von Aquin, Graz-Wien 1913, S. 214 nennt noch eine Utrechter Ausg. von 1488 (nicht bei Hain).
Das Werk wurde in mehreren Sonderdrucken und immer wieder in den Opera des Thomas unter den Opuscula gedruckt. Ich benutze: S. Thomae Aquinatis Opera omnia, ed. Parm. 16, Parmae 1865, S. 225 ff.
Neueste Sonderausgabe: Divi Thomae Aquinatis De regimine principum ad regem Cypri et de regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae. Politica opuscula duo ad fidem optimarum editionum recusa ... Jos. Mathis curante ... Taurini 1924.

Zur Echtheitsfrage:

Die Frage nach der Echtheit des Textes ist seit Jahrhunderten umstritten, ohne daß bis auf den heutigen Tag eine allseitige Einigung hätte erzielt werden können. Über die Geschichte dieses unrühmlichen Gelehrtenstreites kann man sich vorzüglich unterrichten, da sie 1928 in Ezio Flori ein Geschichtsschreiber fand. Wir müssen uns hier wie in den folgenden Abschnitten mit einer Übersicht informierenden Charakters begnügen.

Die „opinio communis" geht heute auf Grund der Forschungen besonders von Mandonnet, Zeiller und Grabmann dahin: 1. Der Text fällt in zwei völlig andersartige, auf keinen Fall von einem und demselben Verfasser herrührende Teile, deren erster in l. II, cap. 4 mit dem Satze endet: „ut animi hominum recreentur". Dafür spricht a) die handschriftliche Überlieferung: die ältesten und besten Handschriften überliefern nur l. I bis l. II, cap. 4 und schließen gleich; b) die Verschiedenheit der Anschauungen und des Stils beider Teile; c) die Unterbrechung des in I, 13 und 15 angekündigten Plans der Schrift mitten in II, 4 (worauf ich — s. Analyse — besonderen Wert legen möchte). — 2. Handschriftliche Überlieferung und die frühen Zeugnisse des Thomasschülers Tholomäus von Lucca (Hist. eccl. l. 23, cap. 13 in: Muratori 11, Mediolani 1727, col. 1171) und des offiziellen Katalogs der Opera von 1319 für den Kanonisationsprozeß des Thomas von Aquin und anderes sprechen unbedingt für eine Verfasserschaft des Aquinaten für Teil I, und das umso mehr, als die wenigen Zeitangaben dieses Teiles dem nicht entgegenstehen, ja die Unterbrechung der Arbeit an dem Fürstenspiegel durch den unerwarteten Tod Hugos II. von Cypern, des vermutlichen Adressaten, der 1267 erfolgte, begründet werden kann (so Zeiller S. 5 ff.). Außerdem lassen sich starke Widersprüche zwischen „De regimine

principum", Teil I, einerseits und dem Politikkommentar und der „Summa" des Thomas andererseits nur gewaltsam konstruieren. Mehr als bislang dürfte freilich statt der üblichen „systematischen" eine genetische Betrachtung der politischen Ideen des Aquinaten notwendig sein, wie sie A. Dempf, Sacrum Imperium, München-Berlin 1929, S. 377 ff. versucht.

Darüber hinaus haben die Forschungen Krammers, Grabmanns, Schmeidlers ergeben: 3. Teil II (ab liber II, cap. 4) ist im ersten Jahrfünft des 14. Jahrhunderts geschrieben. B. Schmeidler, der Herausgeber der „Annalen" des Tholomäus von Lucca = MG SS, NS 8, Einl. S. XXXI, Anm. 2, führt die einleuchtendsten Gründe für die genauere Datierung ins Feld: nach Mai 1301, vor September 1303. 4. Es besteht große Wahrscheinlichkeit, daß der Thomasschüler Tholomäus von Lucca, der seinen Lehrer eben zu der Abfassungszeit des ersten Teiles von „De reg. princ." begleitete, Teil II geschrieben hat. Für Thol. als Urheber der Fortsetzung kann man geltend machen: die Ähnlichkeit der Redewendungen und des Stiles der Fortsetzung mit denen anderer Werke des Thol.; die Benutzung der „Determinatio compendiosa", die M. Krammer in seiner Ausg. der „Determ." einwandfrei Thol. zugewiesen hat (s. auch M. Grabmann, Ein Selbstzeugnis des Thol. v. Lucca in: NA 37, 1912, S. 818 f.; B. Schmeidler a. a. O. S. XII), in Teil II von De reg. princ.; die Gleichheit der historischen und politischen Auffassungen des Thol. und des Fortsetzers, der zweifellos von Haus aus Geschichtsschreiber ist und dem Fsp. des Teiles I weniger einen Fsp. als einen historisch-politischen Traktat an die Seite gesetzt hat usw. 5. All dem Gesagten steht weder die Auffassung entgegen, daß Teil II ursprünglich vielleicht ein selbständiger Traktat war, der erst später mit dem Fsp.-Torso des Aquinaten schlecht und recht verbunden wurde (so nimmt F. Pelster, Scholastik 4, 1929, S. 129 anscheinend einen eigenen Fsp. des Tholomäus an), noch auch die Meinung, der Fortsetzer habe Teil I möglicherweise seinen Zwecken entsprechend leicht umgemodelt (diese Möglichkeit läßt Mandonnet, Bibliogr. Thom., XX, offen). Wesentliche Änderungen des Thomastextes können nicht angenommen werden.

Gegen die „opinio communis" ist neuerdings Ezio Flori aufgetreten, der durch höchst sonderbare Interpretation Widerspruch auf Widerspruch zwischen den Auffassungen des „De reg. princ." und der sicher authentischen Texte des Thomas entdeckt und, die Argumente seiner Gegner leicht verwerfend, „De reg. princ." am liebsten dem Kreis der Nachfolger Johanns von Salisbury zuschreiben und auf den Anfang des 13. Jahrhunderts zurückdatieren möchte. Was Flori gegen die Verfasserschaft des Thol. S. 51 f. und öfter bemerkt, ist gelegentlich überlegenswert. Im übrigen hat seine Kritik die berechtigte Gegenkritik gefunden. Eine Zurückdatierung des Textes, stellt Pelster a. a. O. fest, ist schon deshalb unmöglich, weil in Teil I die Aristotelesübersetzungen des W. Moerbeke benutzt sind.

Zur Nachwirkung des Fürstenspiegels des Aquinaten im MA:

Ich verweise auf M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas, Augsburg 1925, S. 174 f. und Derselbe, Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat = S. b. Akad. Wiss. Phil. hist. Klasse, Jahrg. München 1934, H. 2, besonders S. 66 ff. und S. 107 ff. Grabmann zeigt, wie lebendig zumal innerhalb der thomistischen Schule die Theorien unseres Fsp.s immer blieben.

Unter den Fsp.n wurde der Fsp.-Torso des Aquinaten freilich an Ansehen zunächst durch das gleichnamige Buch seines Schülers Aegidius völlig verdrängt, ein Buch, das seinerseits nicht ohne Thomas' „De regno" (s. Grabmann, Studien über den Einfluß ... S. 67) denkbar ist. Immerhin wurde der Fsp. des Aquinaten schon früh, wahrscheinlich schon im 13. Jahrhundert ins Italienische übersetzt (s. Marsand, I manuscritti italiani della Reg. Bibl. Parigina 2, Nr. 706, S. 7; ferner Boffito, Saggio di bibliografia Egidiana, Firenze 1911, S. 8) und später auch ins Kastilianische (Escorial f. III, 3, sec. XV u. f. III, 4, sec. XV; s. Katalog von Zarco Cuevas 1, S. 141 f.; Inc.: Imaginando e considerando en mi). Ferner benutzen ihn Alvarus Pelagius, Speculum regum (ed. R. Scholz 2, S. 517), der Aegidiuskommentator Guillaume („di Beles Vois"?) von 1330 (s. u. Aeg., Franz. Übers.), der Verfasser des Fsp.s „Konunga och höfdinga styrilse" (ed. R. Geete, Stockholm 1878 — s. u. Aegidius), der Verfasser des Songe du Verger (vgl. K. Müller, Über das Somnium viridarii in: Z. f. Kirchenrecht 14, 1879, S. 168 ff.), im 15. Jahrhundert der unter dem Namen Ludwigs XI. laufende Fsp. „Rozier de Guerres" (s. Röder, Fsp. auf franz. Boden, S. 72 f.) und Savonarola in: „Del Reggimento del Governo della città di Firenze (vgl. P. Villari, N. Macchiavelli u. seine Zeit. Übers. von B. Mangold 2, Rudolstadt 1882, S. 218 und: Friedr. Engel-Janósi, Soziale Probleme der Renaissance, 4. Beiheft der Vjschr. f. Soz. und Wirtschaftsgeschichte, Berlin 1924, S. 46, Anm. 4a). Vgl. ferner Michael, Vikar der Karthause bei Prag, unten Nr. 46.

Literatur:

(soweit sie der ersten Einführung dient und in der Analyse benutzt ist):

1. Quellenkritische Fragen: P. Mandonnet, Des écrits authentiques de St. Thomas d'Aquin, 2. Aufl. Fribourg 1910. — J. Zeiller, L'idée de l'État ... (s. u.). — M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas v. Aquin, Münster 1920 (= Beitr. z. Gesch. der Philos. des MAs, 22, H. 1. 2), S. 261 ff. — Ezio Flori, Il trattato „De regimine principum" e le dottrine politiche di S. Tommaso, Bologna 1928, Kap. I: storia della questione (vgl. Rezension: Pelster in „Scholastik", Vjschr. f. Theol. u. Phil. 4, 1929, S. 129 f.). — Speziell zu Thol. v. Lucca: Tholomaeus, Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii ed. M. Krammer = Fontes iur. germ. ant. ex MG sep. editi, Hannover-Leipzig 1909. — B. Schmeidler, ed. der Annalen des Th. v. Lucca = MG SS, NS 8. — M. Grabmann (außer dem schon erwähnten Aufsatz in: NA 37, S. 818 f.), Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik u. Mystik, München 1926, S. 354 ff. — B. Schmeidler, Studien zu Tholomaeus v. Lucca in: NA 33 (1908), S. 285 ff.; 34 (1909), S. 723 ff.

2. Zur Staatstheorie: J. Zeiller, L'idée de l'État dans St. Thomas d'Aquin, Paris 1910. — A. Malagola, Le teorie politiche di S. Tommaso d'Aquino, Bologna 1912. — W. Müller, Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas v. Aquin, Münster 1916. — P. Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin und seiner Schule, München 1923. — O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin, ²München 1930. — R. Linhardt, Die Sozialprinzipien des hl. Thomas v. Aquin, Freiburg 1932. — An Monographien benutzte ich: H. A. Montagne, La pensée de Saint Thomas sur les diverses formes de gouvernement in: Revue Thomiste 8 (1900), S. 4 ff., S. 631 ff.; 9 (1901), S. 322 ff., S. 674 ff.; 10 (1902), S. 282 ff. — Th. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Th. v. Aquino (= Beitr. f. Geschichte der Philos. des MAs 11, H. 1), Münster 1912. Das Beste zur Staatstheorie des Thol. Zeiller a. a. O. S. 161 ff.

Im übrigen vgl. P. Mandonnet et J. Destrez, Bibliographie Thomiste = Bibliothèque thomiste 1, Kain (Belg.) 1921, bes. S. 57 ff.

21. Ludwig der Heilige:

Enseignemens au Prince Philippe (1270?).

Inc.:

Biaus fiz, la premiere chose que je t'enseing (so Joinville) ...

Ausg.:

N. de Wailly, Mémoires de l'Académie des Inscriptions 28, p. I (1874), S. 313 ff. Vgl. H. Fr. Delaborde, Le texte primitif des „Enseignemens de saint Louis à son fils" in: BECh 1912, S. 73 ff. Bei W. und D. vgl. auch über die Hss. — Ch. V. Langlois (s. u.), La vie en France 4, S. 33 nennt die Ausg. von de Wailly „vicée dans son principe".

Die nach Jean de Joinville, Histoire de Saint Louis, ed. N. de Wailly, 2. ed. Paris 1874, S. 400, während seiner letzten Krankheit, also 1270, vom König ab-

gefaßten „Enseignemens" waren lange der Gegenstand einer gelehrten Kontroverse, bis man resigniert die Unmöglichkeit einsehen mußte, den Urtext erschließen zu können, wie es noch de Wailly versuchte. Geschichte des philologischen Problems bei Ch. V. Langlois, La vie en France au moyen âge, 4, S. 23 ff. Ungeheuere Nachwirkung in Frankreich. Noch im 17. Jahrhundert Bearbeitungen: 1. A. Théveneau, Les préceptes du Roy S. Louis a Philippes III, son fils, pour bien vivre et regner. Paris 1627. 2. A Godeau in: Institution du prince chrétien, Paris 1644 (Versbehandlung). Vgl. J. Röder, Fsp. auf franz. Boden, S. 46.

22. Aegidius Romanus (O.E.S.A.):

De regimine principum, ca. 1277—79 (f. Philipp den Schönen als Kronprinzen).

I. *Inc.:*

Ex regia ac sanctissima prosapia oriundo . . .

II. *Hss.:*

Fast alle west- und mitteleuropäischen Bibl. besitzen ein, viele sogar mehrere Exemplare. Die kleinen Handschriftenlisten bei A. Tille, Z. f. die ges. Staatswiss. 57 (Tübingen 1901), S. 487, Anm. 1 (nach G. Haenel, Catalogi . . . libr. mss., qui in Bibl. Gall. . . Leipzig 1830) und Boffito, S. 4 ff. sind überholt durch die von G. Bruni S. 346 ff.

III. *Ausg.:*

Genannt seien lediglich die unzweifelhaften lat. Incun.: 1. ed. princeps sine l. et typ. 1473 (Hain, Repert. bibliogr. Nr. 107), 2. per mag. Stephanum Plannck Romae 1482 (Hain 108), 3. per magistrum Simonem B. Venetiis 1498 (Hain 109). Die ed. Venetiis 1489 ist offenbar ein bibliographisches Märchen. Für die übrigen Ausg. s. Boffito S. 1 ff., Bruni S. 371 f.

Ich benutze die vollständige letzte lat. Ausgabe: Aegidii Columnae arch. Bituricensis De regimine principum libri III per Fr. Hieronymum Samaritanum . . . in lucem editi Romae, apud Barth. Zannettum, 1607.

IV. *Datierung:*

t. a. qu.: 1282 = älteste Hs. der franz. Übersetzung des Henri de Gauchi (Dôle 156). Wahrscheinlicher t. p. qu. 1277: Die Pariser und Oxforder Urteile, welche Aeg'. akademische Laufbahn unterbrechen (vgl. Mandonnet, La carrière scolaire . . S. 480 ff.). August 1279 kehrt Aeg. nach Italien zurück, um bis 1285 dort zu bleiben (so Mariani, Scrittori politici . . . s. u. und ergänzend Bruni S. 345). Also mit ziemlicher Sicherheit 1277—79.

V. *Literarische Fortwirkung:*

a) Lateinische Umarbeitungen und Exzerpte:

1. Das „Compendium libri de regimine principum" (auch: „De regimine princ. in compend. redactus").

Hs.:

u. a. Angelica Nr. 1010 (R. 6. 25), membr. in 4., sec. XIV in., fol. 1—89a (H. Narducci, Cat. codd. mss. in Bibl. Angelica, 1 (1893), 420b).

Inc.:

Moralis philosophia dividitur . . . . cap. I: Est figuralis et grossus . . .

Diese unedierte Fassung, die vielleicht von Aegidius selbst stammt, war sicher von größtem Einfluß auf die nationalsprachlichen Versionen. Ob sie allerdings, wie F. Corazzini, Del reggimento de' principi, Firenze 1858, S. XLIII, vermutet, Henri de Gauchy (s. u.) zur Vorlage diente, möchte ich bezweifeln. (Bruni konsultiert man vergebens).

Außer dem „Compendium" wären zu nennen: 2. Larcastus: De regimine principum (Hss.: Bibl. Nat. lat. 15107 u. 15966); nach der Hist. litt. 30, S. 596 ff. von dem „Sorboniker" Larcastus 1299—1315 verfaßt. 3. Leoninus v. Padua (O. E. S. A.) sec. 14/15: Aegidii Romani de regimine principum libr. tres abbreviati (ed. Zeitschr. f. d. ges. Staatswiss. 36 (Tübingen 1880), S. 96—114, 568—78, 673—749. Vgl. noch Bruni S. 359, Anm. 6. 4. Bartholomaeus v. Urbino (O. E. S. A.) ca. 1350. Sein Compendium wird erwähnt von Meibom SS II, 162. Vgl. ferner Hurter, Nom. litt. 2 (1906), 565—6; Bruni S. 359. 5. Über andere Compendien vgl. Bruni S. 358 f. Die lectura S. Aeg. Rom. De regimine princ. in Krakau 711 und das Breviloquium super libro Aeg. de Roma de regimine princ. Bartholomaei Capitiglisti fr. O. P. im cod. Reims 884 verdienen einiges Interesse.

b) Französische Übersetzungen und Versionen:

1. Henri de Gauchi: Li livres du gouvernement des rois (ca. 1282).

Inc.:

A son especial seigneur, né de lignie roial et sainte . . .

chap. 1: Le livre de governier les cités, que l'en apele Politique, nos enseigne.

Hss.:

Molenaer hat sein Verdienst um diese Schrift und ihre Edition erheblich geschmälert, als er seine Ausgabe nur auf eine einzige und schlechte Hs. stützte, nämlich auf eine Hs. aus der Privatbibliothek von J. E. Kerr, New York, die Kerr 1894 von Quaritch erwarb. Ich vermute, daß es sich um die von B. Quaritch Kat. 75 S. 11, Nr. 150 angezeigte Hs. handelt (membr. sec. XIV). Molenaer erwähnt Introduction S. XXVII noch 3 Hss. des Brit. Mus.; die zahlreichen Hss. der weitverbreiteten Version Henris de Gauchi werden aufgeführt: Hist. litt. 30, S. 525 ff.; s. ferner Boffito, Aegidiusbibliographie S. 7 f.; am umfassendsten über die Hss. wieder Bruni S. 361.

Ausg.:

Li livres . . . A XIIIth century French version of Egidio Colonna's treatise „De regimine principum" by S. P. Molenaer, New York und London 1899.

Datierung:

ca. 1282. Die von Corazzini (s. u.) veröffentlichte italienische Fassung von 1288 geht bereits auf Henri de Gauchy zurück. Vgl. Boffito S. 7 ff. und das Explicit bei Corazzini S. 314.

Verfasser:

Henri stammt aus Gauchy in Vermandois, Département de l'Aisne. H. erhielt den Auftrag zu seiner Übersetzung von Philipp dem Schönen selbst (vgl. ed. Molenaer, S. 422). Vgl. Hist. litt. 30, S. 525 ff. und 30, S. 620.

Zur Nachwirkung:

s. u. die italienische Version von 1288 und die ältere mittelniederdeutsche Fassung.

2. Guillaume (di Beles Voies?) 1330.

Inc.:

A son seigneur especial de real et tres sainte lignee atreit, monseigneur Phelippe . . . La sentence dou livre de Politiques.

Hs.:

Bibl. Arsenal Paris, Nr. 2690, sec. XIV.

Datierung und Verfasser:

Der Verfasser, der in langen „Translateur"-Stellen Aeg. zugleich kommentiert, ist vermutlich Dominikaner, da er sich gelegentlich mit Wärme auf Thomas v. A. beruft. Daß er aber, wie Boffito S. 8 aus Lajard, Hist. litt. 30, S. 533, zu schließen

scheint, selbst „di Beles Voies" war, läßt sich aus den folgenden Schlußworten nicht ersehen. Wilhelm übersetzte nur auf Ansuchen des Guillaume di Beles Voies, eines Bürgers der Stadt Orléans: „A l'instance de Guillaume di Beles Voies, citoien de Orliens, en l'an mil CCC et XXX (1330)".

3. Anonyme Übersetzung von 1444.

Inc.:

Au sien especial seigneur de real et tres saincte lignee nasqui, Philippe ...
La sentence de Politiques crie toutes principautez ...

Hs.:

Bibl. Arsenal Paris 5062, sec. XV.

Datierung und Verfasser:

Der Verfasser ist Dominikaner und schreibt in Vannes (Bretagne) auf Befehl des Grafen von Laval 1444. Vgl. Lajard in: Hist. litt. S. 535 f.

Zur angeblichen französischen Übersetzung des Aegidius Romanus selbst: Das Werk „Mirouer exemplaire et tres fructueuse instruction selon la compilation de Gilles de Rome" ist von Corazzini (s. u. ital. Fassung v. 1288, S. XLII) u. a. wegen des irreführenden Inc.s der zugehörigen Hs. Bibl. Nat. franç. 579 (früher 7073) als eine Übersetzung des „Aegidianischen Fürstenregiments" durch den Autor selbst angesehhen worden. Dieses Inc. lautet nämlich: „Cy commence le livre du Regime des princes, translaté du latin en françois par missire Gilles de Rome, archevesque de Bourges, en la faveur ..." cap. I beginnt aber: „Regnabit rex etc. Le glorieux prophète ..." Es handelt sich um eine französische Übersetzung des anonymen Traktats „De informatione principum" (ca. 1297—1314), über dessen Inhalt ich unten die ersten Mitteilungen mache. Bruni (S. 358 u. 362) läßt sich durch den Reklametitel des Druckes von 1517 verführen, im „Mirouer" wenigstens eine „Imitation" des „Regiments" zu sehen, und behauptet: è certamente di larga inspirazione egidiana. Nichts weniger als das! Der Anonymus steht ganz in der augustinischen Tradition und kennt von „Aristoteles" beinahe nur — das Secretum Secretorum!

c) Italienische Übersetzungen und Versionen:

1. Die Übersetzung von 1288: Del reggimento de' principi:

Inc.:

Al suo speciale signore ...
El liure del chouvernamento delecitta cinsegna ...

Hs.:

Bibl. Nazion. Firenze, Magliab. cl. XXX cod. I (jetzige Signatur: II, IV, 129), sec. XIII. Beschrieben bei Boffito S. 8.

Ausg.:

Del reggimento ... di Egidio Romano. Volgarizzamento trascritto nel MCCLXXXVIII pubbl. per cura di Fr. Corazzini, Firenze 1858 (über ältere unvollständige Exzerpte s. Bruni S. 366 f.).

Datierung und Verfasser:

Nach dem Expl. (Corazzini S. 314) abgeschlossen im Juni 1288. — Der Verf. ein Florentiner Diotidiede? Vgl. zu dieser äußerst fragwürdigen Vermutung Corazzini, S. XLIV. Nannucci, Manuale di lett. italiana III, 302 ff. identifizierte über die obige Vermutung hinaus den angeblichen Diotidiede mit Diotidiede Bonincontri. Der Name D. soll in folgende Zeile der Übersetzung hineingeheimnißt sein: „questo libro maestro..." à traslatado di latino in francesco eddio di francesco in toscano..." (Corazzini S. 314). Daß der Verf. auf Henri de Gauchy fußt, sagten wir schon oben.

2. Giovanni di Guanto: Il libro del ghovernamento delli Regi e delli principi.

Inc.:

Al suo speciale signore ...
Il libro del ghoverno il quale luomo appella Politichorum Insegnia ...

Hs.:

Laurenziana Pl. 89 sup. cod. 116, fondo Gaddiano, sec. XV. (Vgl. Boffito S. 9).

Verfasser:

Vgl. Explicit (Boffito S. 9): „Io Giovanni di Nichola di Guando a petitione et preghiera d'uno prudentissimo Giovane cittadino Veronese chiamato Giovanni Sotonsò(?) ale Traslatato di Francioso in italiano il meglio chio saputo". Auch er übersetzt, wie er vorher gesteht, nach dem französ. Text Henri's de Gauchi.

3. Boffito (S. 67) hält einen Traktat in Barberin. 4094, sec. XIV in., für eine von 1 abweichende Übersetzung des Aeg. durch den bekannten Übersetzer „Ser Zucchero Bencivenni". Bruni S. 367 stellt fest, daß der Text Barberin. 4094 sich wenig von der Handschrift der anonymen Übersetzung von 1288 zu unterscheiden scheint, und läßt dann die Frage der Verfasserschaft offen.

4. Venezianische Version des Fra Paolino Minorita: De regimine rectoris s. de recto regimine.

Inc.:

Proemiale: Magnifico et predenti viro domino Ma(rino).
cap. II: La prima si è ch'elo abia dreta ententione.

Hss.:

Vgl. Mussafia S. XII ff.

Ausg.:

Trattato de regimine rectoris di Fr. Paolino Min. pubbl. da Adolfo Mussafia. Vienna-Firenze 1868.

Datierung, Verfasser, literarische Einflüsse:

Das Datum ergibt sich aus der Tatsache, daß Marinus als „dux Cretensis" genannt wird, was er von 1313—15 war. Vgl. Flaminio Cornaro, Creta sacra 2 (Venetiis 1760) S. 307. Ferner Mussafia, S. I.

Der Traktat wurde für den Herzog von Kreta Marino Badoer in altvenetianischem Dialekt verfaßt und ist ein wichtiges Sprachdenkmal. Es bleibt zweifelhaft, ob Paolinos Buch auf einer lat. oder französ. Version des Aegid. fußt. Die Bearbeitung ist freier als die genannten italienischen Übersetzungen und den venetianischen Verhältnissen und der besonderen Veranlassung mehr angepaßt. Paolino, der dank seiner Verdienste um Johann XXII. 1324 Bischof von Pozzuoli wurde (vgl. Mussafia, Schiaramenti H, S. XXIV), fügt gern Anekdoten und Exempla ein; darunter aus Helinand (S. 81), aus dem Secretum Secretorum, aus Barlaam und Josaphat (S. 83). Die mittelbare Wirkung des „Policraticus" von Johann v. Salisbury kann Mussafia in seinen „citazioni e riscontri" immerzu aufzeigen.

5. Anonyme Übersetzung der Hs. Belluno cod. 48.

Inc.:

Al suo speziale Segnore messere Philippo nato di leguaggio reale et santissimo ...
In ciascheduno cosa e bisogno ... (vgl. Bruni S. 368).
Über einige zweifelhafte Übersetzungen s. Bruni S. 369.

d) Die kastilianischen Versionen:

1. Fray Juan Garçia Castrojeriz O.F.M.: Regimiento de los principes, f. den Infant Pedro (ca. 1345). Übersetzung und Kompilation.

Inc. der Übersetzung:

Al muy alto e muy noble sennor don felipe primo genjto . . .
La sentencia de las polyticas . . . cap. I: Conviene que la largez de los sermones . .

Inc. der Kompilation:

Primeramente conviene de saber que este libro muestra a todos los reyes . . .

Hss.:

In Escorial h. I. 8, sec. XV in. (J. Zarco Cuevas, Catal. de los manuscr. castell. de la Bibl. . . . Escorial 1, S. 184) nur Übersetzung, während der Kommentar Juans in den Marginalien steht. In den meisten Hss. ist die Kompilation in den Text gedrungen, und zwar recht verschieden (darüber Fernández s. u.). s. Esc. h. III. 2 Zarco Cuevas 1, S. 211), h. III. 18 (ebda 1, S. 229), K. I. 5 (ebda 2, S. 144 ff.).

Ausg.:

Reg. de los princ. Hispali 1491 (Hain, Repert. bibl. Nr. 111). Die Existenz dieses Wiegendruckes wird allgemein angezweifelt: Haebler, Bibl. Hib. 69, Nr. 135; Brunet col. 58; Boffito S. 2, Nr. 5.
Regimiento de los principes . . . Fecho y ordenado por Don fray Gil de Roma de la Orden de S. Aug. E fizolo trasladar de latin en romance don Bernardo opispo de Osma: por honra et enseñamiento del muy noble infante don Pedro . . . Impresso Sevilla a espensas de maestre Conrrad aleman et Melchior gurrizo — per Meynardo Ungut aleman et Stanislao Polono. Acabaron se a veynte dias del mes octubre año 1494. — Hain Nr. 112; vgl. Bruni S. 360. In dieser Ausg. ist fast ausschließlich der Kommentar Juans gedruckt; sie mag auf eine Hs. wie Esc. K. I. 5 zurückgehen (s. Zarco Cuevas 1, S. 184 f.; 2, S. 144 ff.).
Reg. de princ. unter dem Namen des Thomas v. Aquin gedruckt Madrid 1625 (so Potthast, Bibl. med. aev. 1, S. 17b).
Ruf. Blanco y Sánchez druckte in: Bibliografia pedagógica de obras selectas en castellana 4, S. 514 ff. lib. 2, p. II. (so Zarco Cuevas, Cat. 3, S. 206).

Datierung:

ca. 1345. Vgl. Amador de los Rios, Hist. crit. de la lit. esp. 4, S. 339, Anm. 2.

Über Verfasser und Werk:

Vgl. B. Fernández in: La ciudad de Dios 1909 u. 1911, S. 41—47, 107—118, 195—200, 355—59 betr. die einzelnen Fassungen und ihr Verhältnis zur Inkun. Ich kenne F.s Aufsätze nur durch Zarco Cuevas, Cat. 1, S. 185 u. 2, S. 144 ff. Weitere Lit. bei G. Bruni S. 360.

Literarische Fortwirkung:

Juan Garçias kommentierte Übersetzung (er bereicherte das Buch, wie er sagt, durch Beispiele usw.) diente dem Interpolator der sogen. „Castigos é documentos del rey Don Sancho". Vgl. dazu unten.

2. In Esc. h. III. 8 (Zarco Cuevas 1, S. 217 f.) findet sich eine anonyme Übersetzung „por un doctor", die sich in weitgehendem Maße auf die Kompilation Juan Garçias zurückführt. Inc.: Primeramente conviene de saber que este libro . . .

e) Die katalanische Version:

Frare Arnau Stanyol: Lo libre del regiment dels princeps.

Inc.:

Açi comença lo libre del regiment dels princeps, fet e conpilat per frare Egidi Roma del Orde dels frares ermitans de Sant Augusti, declarat e explanat per frare Arnau Stanyol . . .

Hs.:

u. a. Escorial R. j. 8. Vgl. ferner J. Massó y Torrents, Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans 3 (Barcelona 1909/10), S. 607.

Ausg.:

Filosofia moral. auctore Aeg. Rom. ord. S. Aug. gotholaunice ab anonymo conversa. Barcinone per Nicolaum Spindler 2 de noviembre 1480 (Hain, Nr. 110). ibid. 1498 per Juan Luschner (22 de octubre). Haebler 70, Nr. 157.

f) Die portugiesische Übersetzung:

Don Pedro v. Portugal (geb. 1392, König 1438—48) hat nach dem Chronisten Ruy de Pina Aeg. übersetzt (vgl. C. M. de Vasconcellos u. Th. Braga, Gesch. der portug. Lit. in Gröbers Grundriß der rom. Phil. 2, 2, S. 246). In der Tat findet sich in dem Bücherkatalog des Don Duarte von Portugal (1433—38) unter Nr. 13 ein lat. Exemplar des Aeg., unter Nr. 34 eins „em vulgar" (s. ebda, S. 246 not. 3). Die Übersetzung ist verschollen.

g) Die mittelhochdeutsche Version:

puch von ordnung der fursten.

Inc.:

Hye ist zemerchen der nutz ditzs puchs . . .

Hss.:

Wien Nat. cod. 2815, a. 1412. Wien cod. 3061, a. 1421. München cod. germ. 1107, a. 1437. ebda cod. 201, a. 1484. Beschreibung bei A. Mante, Aeg. Rom. de reg. princ. Eine mittelniederdeutsche Version Diss. Lund 1929, S. XV ff. Nicht ediert. Datum und Übersetzer unbekannt.

h) Mittelniederdeutsche Fassungen:

1. Das Reeser Fragment:

Hs.:

Stadtarchiv Rees/Niederrh., etwa 1400.

Ausg.:

A. Tille, Zeitschr. f. d. ges. Staatswiss. 57 (1901), S. 484 ff.
Das Fragment findet sich als Umschlag zu einem Aktenstück von 1578. Es enthält die Übersetzung III, 2, cap. 13—16 des Aeg. — Tille a. a. O. S. 486 vermutet, daß sie für einen niederrheinischen Fürsten erfolgte. Das hochinteressante Stück fußt auf der französ. Übersetzung des Henri de Gauchi. Das scheint m. E. schon ein kurzer Vergleich zu lehren, bei dem man auf die Romanismen des mittelniederdeutschen Textes achten möge. Man vergleiche etwa lat. Aegidius III, 2, 15 (ed. 1607, S. 493) — Henri de Gauchi ed. Molenaer, S. 328 und mittelniederdeutsches Fragment ed. Tille, S. 493. Beispiel: Henri: „. . . comment eles (les choses) ont esté jugiez" etc.; mndt: „wie si hebben gheordeilt ghewest".

2. Die Version des Johann von Brakel, „lesemester te Osenbrughe" (O. S. E. A.), 1350—80.

Inc.:

Also de wolrukende sprute des eddelen Stammes von Francriken koningh Philippus . . Darumme in den anuanghe desses bokes sal men merken . . .

Hs.:

Wernigerode, Fürst zu Stolberg-Wernigerodesche Bibliothek, Sign. Zb 37, sec. 15 inc. (vgl. Mante, S. XXXII).

Ausg.:

Aegidius Romanus De regimine principum. Eine mittelniederdeutsche Version, hrsg. von A. Mante. Diss. phil. Lund 1929.

Verfasser:

Johann von Brakel (Westf.), ausgebildet im Augustinerkloster Herford, Lektor in Lippstadt und Osnabrück, will in seiner vom Reeser Fragment völlig verschiedenen, sehr freien, aber vollständigen Übersetzung den lat. Aegidius für jedermann „summeren". Johanns Werk ist wie das Reeser Fragment eine Meisterleistung mittelniederdeutscher Sprachkunst.

i) Englische Versionen und Bearbeitungen:

1. Die englische Übersetzung des John Trevisa (1326—1412).

Inc.:

To his special lord icome of Kynges blood and of most holy kyn sire Phelyp . . .

Hs.:

Bodl. Digby 233, sec. XV.

Verfasser:

bekannter englischer Übersetzer; vgl. die Lit. bei Bruni S. 364.

2. Thomas Occleve: De regimine principum 1411/12.

Inc.:

Mysyng upon the restles bisynesse . . .

Hs.:

Vgl. Ausg. Furnivall.

Ausg.:

von Th. Wright 1860 und: Early Engl. Text Soc., Extra Series 72: Hoccleves Works III De reg. princ. ed. F. J. Furnivall. London 1897.

Quellen und Datierung:

Aeg'. Buch ist nur die wichtige Vorlage des Th. Occl. neben Jacobus de Cessolis und dem Secretum Secretorum. Thomas bietet also keine eigentliche Bearbeitung des Aeg. Fsp.s, wie man früher annahm. Zum Datum vgl. ed. Furnivall.

Literatur:

H. F. Aster, Das Verhältnis des altenglischen Gedichtes De reg. princ. zu seinen Quellen. Diss. Leipzig 1888. — A. H. Gilbert, Notes on the influence of the Secretum Secretorum: Speculum 3 (1928), S. 93 ff. — W. Kleineke, Engl. Fsp., S. 112 ff.

Nebenbemerkung:

Über die englischen Fsp. des späten MAs unterrichtet jetzt die Göttinger Diss. von W. Kleineke, Halle 1937. Angeblich fußt noch das Werk „The pleasaunt poesye of princelic practice" von William Forest (1548) auf Aegidius; s. Bruni S. 364 f. Nach Kleineke S. 155 ff., bes. 157 ist indes die Ausgabe des W. Forest zu schlecht, als daß die Abhängigkeit von Aeg. heute schon behauptet werden könnte.

j) Die altschwedische Bearbeitung des Aegidius:

Konunga och höfdinga styrelse.

Inc.:

Bok thessin är uttakin . . . .

Hss.:

s. Geetes Ausg. und bibliografi (s. u.).

Ausg.:

1. Konunga och höfdinga Styrilse. Hoc est regum principumque institutio. Ab incerto auctore gentis Sueticae ante saecula nonnulla patrio sermone conscripta . . . In latinum vertit Joannes Schefferus . . . Holmiae 1669 (Karl XI. von Schweden gewidmet). — 2. Um styrilsi konunga och höfdinga. utg. af Robert Geete, Stockholm 1878.

Über andere Ausg. vgl. Geete, Fornsvensk bibliografi — Sammlinger utg. af Svenska Fornskrift-Sällskapet. Häft 124. Stockholm 1903, S. 132.

Datierung und Verfasser:

Sicher läßt sich nur ausmachen, daß das Buch 1335—50 von einem Geistlichen verfaßt ist, der außer Aegidius auch Thomas von Aquin und Augustin benutzt. Vielfach wird Torkel Knutson als Verfasser angenommen. Vgl. Lit. bei Geete, bibl. S. 133.

k) Hebräische Übersetzung:

Hs.:

Akademie Leyden, Cod. Warn. 11, cart., fol. 202 (vgl. Steinschneider, Cat. codd. hebr. Bibl. Academ. Lugd. Bat. 1858, S. 30). — Boffito S. 10 zitiert ferner Laurenziana Plut. I cod. 22, sec. XV, fol. 78.

VI. *Einige weitere Daten zur Fortwirkung des Aegidianischen Fürstenregiments:*

Bjarne Audunsson, der Schatzmeister des norwegischen Königs Haakon Magnusson (1299—1319), besaß „De regimine principum" in seiner Bücherei: vgl. A. Bugge, Norges Historie 2,2 (Kristiania 1916), S. 352. An die Schrift des Thomas, die Bugge auch in Frage zieht, ist nicht zu denken.

Dante gebraucht Aegidius und zitiert ihn Conv. IV, 24.

Juan Manuel empfiehlt „De reg. princ." in dem „Libro De los Castigos" für seinen Sohn Ferdinand (Bibl. de autores españoles 51, S. 268 b); ebenso später Pedro Lopez de Ayala im „Rimado de Palacio" (Bibl. de aut. esp. 57, S. 444 b).

Johann v. Neumarkt interessiert sich für De reg. princ. und läßt sich eine Abschrift anfertigen (vgl. K. Burdach, Vom MA zur Reformation, 1. Heft, Halle 1893, S. 79 f.).

Am Hofe Juans I. von Portugal (1385—1433) spielte das „Fürstenregiment" des Aegidius eine große Rolle. Es wurde „in seinem Arbeitszimmer unablässig befragt". (Vgl. C. M. de Vasconcellos und Th. Braga, Geschichte der port. Lit. in Gröbers Grundriß der rom. Phil. 2, 2, S. 242). Auf der Expedition nach Ceuta 1415 empfahl Juan seinen Edelleuten und Rittern die Maximen und Vorschriften des Buches besonders dringlich. (Vgl. die Chronica do descobrimento e conquista de Guiné des Gomes Eannes de Azurara ed. Carreira e Santarem Pariz 1841, S. 259 Anm.).

Nikolaus v. Cues glossiert Aegidius (Cod. Cus. Nr. 102).

Noch Gustav Adolf läßt seine Tochter Christine durch die schwedische Bearbeitung des Aeg. politisch unterrichten (vgl. Die Widmungspraefatio des Kanzlers Magnus Gabriel de la Gardie an Karl XI. von Schweden in der oben genannten ed. des „Konunga etc." von Joh. Schefferus S. III).

Abschließend läßt sich sagen, daß die Gedanken des Aeg. Rom. weit über 3 Jahrhunderte fast in allen europäischen Ländern von Kreta bis Schweden und von England bis Portugal lebendig und fruchtbar waren.

VII. *Literatur:*

G. Boffito, Saggio di bibliografia Egidiana. Precede un studio su Dante, S. Agostino ed Egidio Colonna. Firenze 1911. — Zur Biographie des Aeg. und zum

Fürstenregiment: Cavalli, La scienza politica in Italia. In: Memorie dell' I. R. Ist. Veneto di Scienze, Lettere ed. Arte 11 (1862) S. 418 f. — F. Lajard, Gilles de Rome religieux augustin théologien in: Hist. litt. 30 (1888), S. 421—566, zu „De reg. princ." S. 517 ff. — Nic. Mattioli, Studio critico sopra Egidio R. Col. = Antologia agostiniana 1, Roma 1896. — R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. S. 32—129 = Kirchenrechtl. Abhandlungen, hrsg. v. U. Stutz, 6./8. Heft, Stuttgart 1903. — J. Zeiller, L'idée de l'État dans Saint Thomas d'Aquin, Paris 1910, S. 162 ff. — F. Mandonnet, La carrière scolaire de Gilles de Rome. In: Revue de Sciences philos. et théol. 4 (1910), S. 480—499. — A. Dyroff, Aegidius Colonna? in: Philos. Jhb. 38 (1925) S. 18 ff. — J. Riviere, Le problème de l'eglise et de l'État au temps de Philipp le Bel. Louvain 1926 = Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents 8. — Ugo Mariani, Scrittori politici agostiniani del sec. XIV, S. 10—136, bes. S. 111 ff. = Bibl. agost. N. 2 (serie 2a) Firenze 1927. (Vorher z. T. in: Giornale Dantesco 28 (1925) Nr. 2 und ebda 29 (1926), S. 1 ff., S. 111 ff.) — L. K. Born, The perfect prince. A study in 13th and 14th century ideals. Speculum 3 (1928), S. 488 ff. Ger. Bruni, Il „De regimine principum" di Egidio Romano, Studio bibliografico in: Aevum 6 (1932), S. 339—372. — „De reg. princ." als pädagogische Schrift: vgl. E. M. Roloff, Lexikon der Pädagogik 1 (Freiburg 1913), col. 676 ff. — Die deutsche Übersetzung von Michael Kaufmann in: Bibl. d. kath. Pädagogik Bd. 15 liegt mir nicht vor. — Die Lit. zur Philosophie des Aeg. ist zusammengestellt: Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie 2 (bearb. v. B. Geyer) 11. Aufl. 1928, S. 543 ff., S. 774 ff. Dazu ist wohl nur nachzutragen: E. Hocedez, Gilles de Rome et St. Thomas in: Mélanges Mandonnet I = Bibl. Thomiste 13 (1930), S. 385 ff.

23. Juan Gil de Zamora (O. F. M.):

Liber de preconiis Hispaniae 1282 für den Thronfolger Sancho IV. v. Kastilien.

Inc.:

Serenissimo domino suo Infanti Sancio Illustrissimi Aldefonsi regis . . .
frater Johannes Egidii. Quemadmodum sanguis animalium . . .

Hs.:

Escorial Q II 17 (vgl. Fidel Fita, Bol. de la Real Academia de Historia 5 (Madrid 1884), S. 131 f.).

Unediert:

soviel ich sehe. Prolog bei Fidel Fita a. a. O. S. 132 f.

Zum Inhalt:

Der Erzieher König Sanchos, der Geschichtsschreiber und Hymnendichter, der berühmte Bischof von Zamora, stellt sich in seinem lat. Fsp. für den damaligen Erbprinzen Sancho die Aufgabe, eine Exempla-Sammlung des politischen Handelns zu liefern. Denn „magis movent exempla quam verba, facta quam dicta, experimenta quam hostentamenta, exemplum Alexandri pugnantis quam verba Aristotelis disputantis etc." Jeder lebensfremden Gelehrsamkeit abhold, verficht er bewußt und begeistert die nationale Tradition und berücksichtigt im wesentlichen nur spanische Verhältnisse und Menschen. Traktat I behandelt also die Entstehung Spaniens und seine Bevölkerung, Traktat II seine natürlichen Reichtümer. Franquezia, fortitudo, strenuitas, perspicacitas, Frömmigkeit und Treue — durch diese Tugenden haben sich die spanischen Helden und Fürsten immer ausgezeichnet. Juan schließt mit einer Schilderung des Vasallenrechts und kriegstechnischen Erörterungen. „Hec autem scribuntur propter mores et non propter historias."

Literatur:

Fidel Fita a. a. O. S. 131—200; derselbe, in: BAH 6 (1885) S. 379 ff. Nicht einsehen konnte ich: G. Cirot, De operibus historicis Joh. Aeg. Zamorensis, Burdeos 1913.

24. Engelbert von Admont (O. S. B.):

1. De regimine principum (1290—92).

Inc.:

Philosophus dicit in secundo Rhetoricae capitulo . . .
cap. I: De regimine itaque regum seu principum dicturi . . .

Hss.:

Vgl. Posch, S. 25 f. Interessant Codex. Vindobon. 5158 v. 1495, in dem Engelberts „De regimine principum" in einem zusätzlichen deutschen Gedicht Maximilian I. empfohlen wird.

Ausg.:

Engelberti Admontensis De regimine principum libri VII primum in lucem evulgati . . . J. Georgius Theophil. Huffnagl. Ratisbonae s. a. (1725).

2. Speculum virtutum (kurz nach 1298): für die Söhne Albrechts I.

Inc.:

Excellentissimis et gloriosis principibus dominis suis Alberto et Ottoni illustribus ducibus iunioribus Austriae etc. Cum publica et solemni fama . . .

Hs.:

Schottenkloster Wien 30 (s. cat. codd. mss. mon. B. M. V. ad Scotos Vindobonae ed. A. Hübl S. 28).

Ausg.:

Bibl. Ascetica Bernardi Pezii, Bd. 3, Ratisbonae 1724.

Während „De regimine principum" ein sehr schulmäßiges Erstlingswerk ist, das E. kurz nach Abschluß seiner Studien in Padua verfaßt haben mag, gehört das „Speculum" in die Anfänge seines Wirkens als Abt von Admont (seit 1297; gest. 1331) und in eine Zeit engster politischer Beziehungen des Klosters zu den Habsburgern. Zur Datierung s. Posch S. 28 f.

Literatur:

Alle ältere Lit. (z. B. S. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern, Leipzig 1874) überholt durch die Monographie: A. Posch, Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont = Veröffentlichungen der Sektion f. Rechts- und Sozialwiss. der Görresges. H. 37, Paderborn 1920.

25. Die Castigos é documentos König Sanchos IV. v. Kastilien

für seinen Sohn Ferdinand IV. (1292/93).

Inc.:

Prólogo: Por tal como nuestro sennor djos es jnfinjda bondat . . .
cap. I: Mio fijo mucho amado, tu eres mio fijo carnal mente . . . (nach D).

Hss.:

1. Madrid, Bibl. Nac. 6559 (fr. S. 1) = A.
2. ebda 6603 (fr. S. 23) = B.
3. ebda 3995 (fr. P. 23) = C.
4. Bibl. del Escorial III Z. 4 = D.

Eine summarische Beschreibung aller 4 Hss. bei: R. Foulché-Delbosc S. 348 ff.; danach sämtlich sec. XV. Über B und C s. Amador de los Rios, Hist. crit. de la lit. esp. 4, S. 35 A., der seine Stilbeispiele und Illustraciones (S. 570 ff.) nach

C druckt, sodaß wir uns durch Vergleich einen Begriff von dem hohen textkritischen Wert von C machen können. Zu D s. J. Zarco Cuevas, Catálogo de los mss. castellanos de la Real Bibl. del Escorial 3, 1929, S. 133 f. (danach ist D, wenn gleich sec. XV, die älteste und wertvollste Hs.) Worauf beruft sich A. Ballesteros y Beretta, Hist. de España y su influencia en la historia universal 3 (Barcelona 1922), S. 419, wenn er zu den Probebildern aus dem illustrierten Codex C sagt: Bibl. Nac. aus dem Jahre 1330?

Ausg.:

Vollständig in: Bibl. de Autores españoles 51 (Madrid 1860) S. 79—228 v. Pasqual de Gayangos (kritiklos fast ausschließlich nach Hs. A, die nicht nur stark interpoliert, sondern auch sehr fehlerhaft ist).

Literatur:

J. Amador de los Rios, Hist. crit. de la lit. esp. 4 (Madrid 1863), S. 35 ff., 569 ff. — P. Groussac, Le livre des „Castigos é documentos" attribué au roy D. Sanche IV. in: Revue hispanique 15 (Paris 1906), S. 212 ff. — R. Foulché-Delbosc: Les „Castigos é documentos" de Sanche IV., Revue hisp. a. a. O. S. 340 ff. — Vgl. ferner J. Zarco Cuevas a. a. O. S. 134.

Prolegomena zu einer künftigen kritischen Ausgabe:

Bis 1906 mißachtete eine unkritische Geschichtsschreibung die verwickelte Überlieferungsgeschichte des Textes: man traute ganz unbesehen dem Selbstzeugnis des Prologs, zahlreicher Kapitel und des Schlußwortes: „Nos el rey Don Sancho . . . con la gracia de Dios ordené é fice este libro para mi fijo . . é ficelo en el año que con ayuda de Dios gané á Tarifa de los moros" (Ausg. S. 87b), und Gayangos konnte in seiner sowohl unzulänglichen wie gefährlichen Ausgabe in der Bibl. de Aut. esp. 51 allen Ernstes der breitesten Fassung A die größere Ursprünglichkeit zuschreiben, B (von den anderen Hss. zu schweigen) nur dann der Einsichtnahme für wert halten, wenn „Lücken" in A zu finden waren. Daß der von G. gedruckte Text von Widersprüchen wimmelt und, als Ganzes genommen, gegen die Urheberschaft Sanchos und das Datum 1292, für eine fälschliche Unterstellung des Autornamens und eine Entstehung um 1350 bis 1360 spricht, setzte P. Groussac 1906 in seiner Abhandlung auseinander. Seine Ergebnisse schienen sich vollauf zu bestätigen, als im gleichen Jahre R. Foulché-Delbosc die Abhängigkeit der Fassung A von der ca. 1345 ff. entstandenen kastilischen „Kompilation" des Aegidianischen „Fürstenregiments" durch Juan Garçia de Castrojeriz (s. oben: Aegidius) dartat und zeigte, daß der Fassung A mit 90 Kapiteln in der Hss.-gruppe BCD eine nicht interpolierte Fassung mit 50 Kapiteln gegenüber steht. Hätte der gelehrte Herausgeber der Revue hispanique sich nicht mit einer „summarischen" Hss.-beschreibung begnügt (über die Filiation der Hss. BCD erfahren wir nichts; und gibt es übrigens wirklich nur 4 Hss.?), wäre er gewiß nicht so eilig der These Groussacs beigesprungen: Der Text ist fraglos unecht. Gegen das schnellfertige Verfahren der beiden Kritiker, das nicht dadurch erfreulicher wird, daß Groussac die Verdienste Amadors de los Rios ungebührlich schmälert, erhebt Zarco Cuevas 1929 in einer Note zu seiner Hss.-beschreibung von D die ersten Bedenken.

Das ist die Geschichte des Textes in der Kritik. M. Gaibrois de Ballesteros, Historia del reinado de Sancho IV de Castilla, 1 (Madrid 1922), S. 48 f. hat versprochen, ihrerseits zu dem Problem Stellung zu nehmen. Wenn hier, ohne daß die Hss. selbst zu Rate gezogen werden können, eine Kritik der Kritik folgt, so einzig darum: die Untersuchungen von 1906 haben eine kritische Ausgabe der bedeutsamen Schrift nicht gefördert, sondern geradezu verhindert, und diese kritische Ausgabe ist ein dringendes Erfordernis.

Foulché-Delbosc selbst stellt uns Beweismaterial für unsere Behauptung zur Verfügung: die Untersuchungen von 1906 haben lediglich für die Hs. A Gültigkeit, und der künftige Herausgeber kann auf einen Nachdruck der Interpolation wahrscheinlich verzichten. Ist ein Text schon darum „unecht" und untergeschoben, weil er auch in einer Fassung mit Interpolation überliefert ist? Ja, scheinen Gr. und F.-D. zu antworten, und Gr. geht auf Abenteuer, um sich die Entstehung des Werkes zu erklären. Nach ihm machte man sich Randnotizen zu einer ersten Vorlage, etwa zum „Libro de consejos" des Pedro Gómez, schrieb man vielleicht den lat. Aegidius aus, hatte man für die Form des „castoiement" das Vorbild Salomons, las man den Policraticus, war man im kanonischen Recht bewandert, und schließlich wurde mit der Thronbesteigung Heinrich des Bastards die Pedro I. gewidmete Kompilation Juan Garçias gegen alle Plagiatoren schutzlos (S. 335 f.)! Es lebe die Phantasie! Nun, statt die Geschichte des Dramas von Montiel für die Erklärung um Rat fragen zu müssen, wollen wir lieber glauben, daß Sancho IV. Schriften kannte, die zu seinen Lebzeiten noch nicht abgefaßt waren. Merkwürdig genug bewahren die Hss. des Escorial die mehr oder minder feierliche Widmungsadresse an Pedro, die Juan Garçia seiner Aegidiuskompilation vorausschickte — so schlecht hat der erste Trastamara für die Vernichtung aller Erinnerungen an seinen Vorgänger gesorgt! Und noch merkwürdiger berührt es nebenbei, daß der Romanist Gr. nicht erkannte, daß Werke wie der „Libro de los buenos proverbios" zum direkten Vorbilde in der Form dienten, weniger Salomo. Das stereotype „fijo, para mientes . . ." der Kapiteleingänge findet sich z. B. in den Proverbios, ed. H. Knust (in: Bibl. des lit. Vereins Stuttgart Bd. 141, 1879, S. 32), das ebenso stereotype Finale: „bienaventurado es el . . ." ebda S. 33, wo es mit fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem Schluß des Kap. 18 der „Castigos" (Ausg. S. 133a) heißt: „Bienaventurado es el onbre, que se castiga en mal ageno, pues quanto mas se deve castigar en el suyo". Das Buch des Maestre Pedro Gómez ferner müßte man wenigstens kennen, um Vermutungen daran zu knüpfen. Vorläufig schläft es in den Hss.

Und Aegidius und Juan Garçia? Foulché-Delbosc gibt uns 1. (S. 350 ff.) eine Liste der Stellen, die A vor BCD voraus hat außer den eingefügten und angeflickten 40 Kapiteln. Daß es sich bei diesen Stellen um Interpolationen handelt und ein späterer Bearbeiter die Kapitelzahl auf 90 erhöhte (die Kapitel 54—89 sind samt und sonders und restlos sein Werk), daß nicht umgekehrt, wie Gayangos wähnte, BCD innerhalb der ersten 50 Kapitel dies und das „unterdrückten" und dann irgendein Schreiber dieser Handschriftengruppe 54—89 sogar mit Stillschweigen ausließ, weil ihm die Arbeit am Ende sauer fiel, erkannte schon Foulché-Delbosc (S. 357) an. Brauchte es eines Beweises, so könnte man des Näheren anführen: 1. Die Zusätze in A stören den inhaltlichen und logischen Zusammenhang (z. B. ist Ausg. S. 118a mit „Qué te diré mas" und der zusammenfassenden Sentenz das Kapitel offenbar wie in BCD zu Ende; A fährt aber mit unangebrachten „Beispielen" fort). 2. Die Zusätze sind an den steifen Übergangsfloskeln wie: „aquí conviene de notar . . ." leicht erkennbar und zerbrechen überhaupt die Stileinheit. Man vergleiche z. B. den Beginn des nur in A überlieferten Kapitels 37 S. 159a: „Mio fijo, en este capitulo demostréte qué cosa era mansedumbre, é cerca de quales cosas ha de seer, é cómo conviene á los reys é principes de ser mansos" — also eine typisch-scholastische Gliederung vorauf, an die man sich streng hält — mit dem Beginn von Kap. 38 (in allen 4 Hss.): „Mio fijo: para mientes cuánt buena cosa es é cuánt provechosa á muchas cosas haber el home esfuerzo bueno en si" usw. 3. Die Zusätze selbst sind in sich nach Charakter und Stil einheitlich. — Aber dieser ganze Beweis erweist sich umso mehr als überflüssig, als BCD eine ältere Überlieferung darstellen, wenigstens D wesentlich älter ist (Zarco Cuevas a. a. O.) und hier sich die besseren Lesarten finden. Foulché-Delbosc bietet uns nun 2. eine Liste der Stellen, die auf Juan Garcias Aegidiuskompilation zurückgehen: Kap. 54—89 der „Castigos" stammen, wie zu erwarten war, ganz aus der Kompilation mit nur geringfügigen Änderungen (Foulché-Delbosc S. 358 ff.). Für die Kap. 1—54 will F.-D. (S. 368 f.) nur eine Auswahl von Stellen anführen, die auf der Kompilation fußen: es stellt sich heraus, daß sie sich sämtlich und ausschließlich in den Zusätzen von A finden. Ich kann aus eigener Lektüre hinzufügen: in dem allen 4 Hss. gemeinsamen Text steht nichts „Aegidianisches", nichts vom Aristotelismus Infiziertes. Diese Tatsache gibt zu denken, und die Erwägung dieser Tatsache muß den Folgerichtigen zu der Vermutung zwingen, daß auch vielleicht die von Groussac aufgezeigten Schwierigkeiten der Quellenkritik leichter zu überwinden sind, wenn man Urtext und Interpolation reinlich scheidet.

Folgende Bedenken G.s — und das sind seine gewichtigsten — sind gegenüber

der „Stammfassung" nicht stichhaltig. Nach Gr. konnte sich Sancho IV., der Rebell gegen seinen Vater, nicht so überschwänglich über die Sohnesliebe äußern wie in dem Exemplum Absalom (Ausg. S. 139a) — das Exemplum hat nur A (vgl. Gr. S. 251f.). Nach Gr. konnte sich Sancho nach den Kämpfen um die Legitimation seiner Ehe mit Maria de Molina nicht zu heftig gegen die Verwandtenehe äußern wie — der Interpolator A (Ausg. S. 213; Gr. S. 253ff.). Die Anspielungen und Hinweise auf die Tagesevangelien der Fastenzeit (Ausg. S. 218ff.) widersprechen nicht dem Selbstzeugnis, da die Schrift zum Teil während des Tarifafeldzuges 1292 selbst entstand — auch sie gehören nur A (Gr. S. 259 f.). Ferner: die Zitate aus der später geschriebenen Historia ecclesiastica des Tholomäus von Lucca (Ausg. S. 143, aber auch S. 121, 107, 127) weist nur A auf (Gr. S. 262). Nur A (Ausg. S. 120 u. 127) spricht von Ludwig dem Heiligen, der erst 1297 kanonisiert wurde (Gr. S. 264). Was endlich Gr.s lexikographische Chronologie betrifft (Gr. S. 278 ff.), so bleibt von den Stellen, an denen das nach seiner Meinung auf das 14. Jahrhundert zu datierende Wort „perro" vorkommt, eine einzige übrig (Ausg. S. 136; aber nicht in A!), und gerade der „locus", der „dezisiven" Wert haben soll, ist der Interpolation von 1350/60 eigen (S. 196).

Nach diesem ersten Ergebnis scheinen uns auch andere Bedenken nicht mehr zu wiegen. S. 131b der ed. lesen wir von einem „wunderbaren" Zwischenfall, der sich während der Grenzstreitigkeiten März 1286 zwischen Navarra und Aragon, namentlich zwischen dem Navarresen Corbarán und dem Aragonesen Pedro Coronel zugetragen haben soll. B hat hier übrigens die Lesart: „Muy pocos dias há en nuestro regno!" Bei dieser Gelegenheit wird Philipp IV. von Frankreich König von Navarra genannt (vgl. Gr. S. 293 f.). Man müßte sich an diesem Titel stoßen, wenn er ein Diplom Philipps IV. zierte. Die Juristen freilich mochten erst Ludwig X. den Titel offiziell zuerkennen, aber sicher galt selbst den eifersüchtigen Kastilianern schon Philipp IV. seit seiner Ehe mit Johanna von Navarra 1284 de facto als König von Navarra, und mit Recht kann Ballesteros (Hist. de España 3, S. 277) zur Thronbesteigung Philipps einschränkungslos sagen: „Es coronado soberano de Francia el que ya lo era de Navarra". An zeitgenössischen Beweisstellen in Chroniken und Annalen dürfte es wohl nicht fehlen. Drolligerweise führt Gr. (S. 294, Anm.) selbst ein Dokument an, in dem sich die Notabeln von Beaucaire 1302 den juristischen Irrtum leisten zu schreiben: „Philippo Dei gratia Francorum et Navarrae rege . . ." — Warum soll man ferner 1292/93 in Kastilien noch nichts von dem Verlust Akkons und damit der gesamten „tierra de Ultramar" wissen (Ausg. S. 161b: ganze 4 Zeilen!) und dazu noch so außerordentlich wenig wissen (Gr. S. 245)? Und warum soll die Geschichte Gottfrieds von Bouillon und sein im Mittelalter geflügeltes Wort, er werde an der Stätte, wo Christus die Dornenkrone getragen habe, keine goldene tragen (Ausg. S. 89a) — ausgerechnet aus der „Gran Conquista" des 14. Jahrhunderts (wenn man sie da datiert) stammen? (Gr. S. 265 ff.) — Mit dem Alter von Sprichwörtern zu argumentieren (nach G. S. 301 ff. sollen einige Sprichwörter der Castigos nach Inhalt und Form dem 14. Jahrhundert angehören), ist zum mindesten dann müßig, wenn dieses Argument nicht von anderer Seite gestützt wird. Aus der Tatsache vollends, daß Juan Manuel in seinen Castigos (geschrieben 1333 ff.) als einstiger Vertrauter Sanchos unsere „Castigos" nicht zitiert, eine Alternative herzuleiten: entweder sind die einen oder die anderen „Castigos" nicht echt (Gr. S. 308 f.), wird nur jemand einfallen, der um jeden Preis beweisen will. Gr. meint: Sancho konnte sich nicht Señor de Molina nennen (Prolog ed. S. 87 — Gr. S. 262); er hätte sich über diese Frage (s. jetzt: M. Gaibrois de Ballesteros, Hist. del reinado de Sancho IV. de Cast. 2, Madrid 1928, S. 222 ff.: Übernahme der Herrschaft Juni 1293) und die Politik Sanchos schon 1906 besser belehren können.

An Bedenken gegen die Auffassung, daß die Stammfassung unseres Textes 1292/93 entstand, bleiben noch einige allgemeiner Art zurück, wobei von vornherein unter Hinweis auf die Entstehung der Fsp. des Vinzenz von Beauvais und Aegidius Romanus und die Kapitel des Aegidius über die Ehe der läppische Vorwurf übergangen werden kann, König Sancho (oder einer seiner Leute) werde schwerlich für einen erst sechsjährigen Erben geschrieben und obendrein so heikle Geschichten eingefügt haben wie die von der Nonne von Fontevrault (Ausg. S. 130b; Gr. S. 246 mit Anm.). Ich schicke voraus, daß man zwar erst von einer gründlichen Kollation der Hss. BCD

endgültige Aufklärung erwarten darf, daß wir aber schon jetzt die ausdrücklichen Selbstzeugnisse von BCD zugrunde legen müssen, nicht die der völlig verdorbenen Hs. A. Genauer kennen wir nur die von Zarco Cuevas a. a. O. aufgezeichneten Selbstzeugnisse von D, da Gayangos die B-Varianten nur gab, wo es ihm paßte. Hat nun schon A im Prolog, mag er echt sein oder nicht (Ausg. S. 87b), die klare Datumsangabe: „en el año que con el ayuda de Dios gané á Tarifa de los moros" (es heißt doch nicht: während des Tarifafeldzuges!), so ergibt ein Vergleich des Schlußsatzes in A (ed. S. 228b), C (s. Amador de los Rios 4, S. 35 Anm. 2) und D (Zarco Cuevas S. 133): Nur C gibt als Datum der Vollendung (acabamos!) die Zeit des Tarifafeldzuges selbst an („teniendo cercada la villa de Tarifa"); A und die älteste Hs. D stimmen fast wörtlich überein: „Et nos el rey Don Sancho que fezimos este libro lo acabamos aquj en este logar (en este capitulo A), en la era de mill é trecientos é treynta é un annos". Wir haben also keinen Grund, mit Gr. (S. 259 u. 242 ff.) 1. zu lesen: „Pendant le siège de Tarifa" und 2. zwischen dem Prologdatum 1292 und dem Schlußdatum 1293 einen Widerspruch zu sehen. Aber D behebt auch eine weitere Schwierigkeit. Es heißt im cod. Esc. f. 2 a-b ausdrücklich: „. . . con ayuda de çientificos sabios ordené é fize este libro para mi fijo". Ist dieses Zeugnis nichts wert? Dieses Zeugnis, das Sancho nur zum Redaktor macht und das uns gleichwohl wahrhaftig nicht veranlassen soll, alle Unstimmigkeiten auf das Konto der Mitarbeiter zu setzen (man denkt hier an Maestre Pedro Gómez), erlaubt uns immerhin, die Möglichkeit einer Entstehung des Werkes unter der Leitung Sanchos 1292—93 nicht schon darum zu verwerfen (vgl. Gr. S. 249), weil wir gelegentlich (Ausg. S. 122 ff.) einen kleinen Prälatenspiegel vorgesetzt bekommen (übrigens ein großer Teil davon wieder in A) und Sancho, den wirklichen und vorgeblichen, über „clementia" reden hören (Ausg. S. 114ff. Ein Teil wieder nur A). Auf Grund dieses Zeugnisses können wir des weiteren verstehen, daß die Verarbeitung der Exzerptensammlung (und eine solche Sammlung lag, wie die kritische Ausgabe nachweisen wird und auf das genaueste nachweisen muß, bei Beginn der Arbeit sicher vor) nicht immer glatt von statten ging. Es liegt mir natürlich fern, die Interpretationsschwierigkeiten, welche die jetzt zu nennende Stelle aufgibt, zu leugnen, aber gleichviel, wer der Verfasser der „Castigos" ist und wann er schreibt — die von Gr. (S. 247 f.) mit Recht beanstandeten Abschnitte über die Pflichten des Vasallen gegenüber dem Señor (z. B. Ausg. S. 153b) gehen zweifellos auf ungeschickt eingefügte Exzerpte zurück und klingen nur ihrer Form wegen in einer Rede an einen Thronerben übel. Vielleicht nimmt sich einmal ein Historiker des Lehnrechts dieser Stellen an.

Indessen, wie gesagt, keine Mitarbeitertheorie! Ich will vielmehr ausdrücklich betonen, daß ich im Gegensatz zu Gr. (S. 291 f.) z. B. keinen Anstoß daran nehme, wenn in den „Castigos" des Königs Sancho (Ausg. S. 137a) die Geschichte der Jüdin von Toledo erzählt wird. Sancho, der Rebell, ist gerade der Mann, der Rücksicht auf das Andenken seines Urgroßvaters Alfons VIII. nimmt, sobald er pro domo argumentieren muß, und die Geschichte der Jüdin von Toledo gehört in den Rahmen einer interessanten Argumentation unseres Autors, auf die ich unten zurückkomme. Man erwäge diese Argumentation und lese hier vor allem nichts in den Text hinein, wie es Gr. tut, da er dem Verfasser der „Castigos" Unkenntnisse über die historische Vergangenheit der Dynastie ankreidet. Der Verfasser irrt sich im Datum einer Klostergründung oder er hat wenigstens nicht die gleiche Meinung wie Flores (auf den sich Gr. beruft) — das ist alles. Wenn er schreibt: „Nuestro Señor matóle (Alf. VIII) los fijos varones é hobo el reino el rey Don Fernando su nieto etc." — seit wann heißt das: Ferdinand III. folgte „direkt" auf Alf. VIII? Zumal bei einem Schriftsteller, der sich kurz zuvor (Ausg. S. 119b) über die in Frage stehende Erbschaftsangelegenheit so klar und ausführlich geäußert hat, daß man sich ordentlich daran erbaut? Der Autor der „Castigos" soll von Heinrich I. und Donna Berenguela nichts wissen, und er nennt sie und schreibt über sie.

Wir möchten auch nicht argumentieren: Alfons der Weise — Sancho IV.: talis pater, talis filius! Zarco Cuevas (S. 134) verlangt von denen, welche die Echtheit der Castigos anzweifeln, weil sie Sancho eine solche literarische Leistung nicht zutrauen (zu ihnen gehört, nur leise zweifelnd, sogar Gayangos Introd. S. VII, gegen den sich

schon Amador de los Rios 4, S. 36 wandte), den umgekehrten Beweis, daß Sancho IV. ein „Illiterato" war. Was hat es mit der „immensa erudicion" (Gayangos) des Verfassers der „Castigos" auf sich? Es geht uns nur der Verfasser des Urtextes an, und der hat nach meiner Liste der förmlichen Zitate in dem allen 4 Hss. gemeinsamen Text (also auch Kap. 20 mit seinen B-Zusätzen ausgeschlossen) unbedeutende literarische Kenntnisse. Er kannte nämlich außer der Bibel eine Legendensammlung (Ausg. S. 88b, 98 b, 99a, 123b usw.), die „hestorias de los santos padres" (S. 163a; wenn sie nicht mit der Legendensammlung zu identifizieren sind), eine Chronik, in der sich etwas über die 5 Zeitalter fand (ed. S. 107 ff.), eine „hestoria de Hierusalem" (S. 96a; welche?), eine „hestoria de Troya" (S. 167b; welche? das ist auch nach Gr.s Ausführungen S. 299 ff. noch die Frage), eine Dekretalensammlung (S. 93a, 100a, 130b), die Disticha Catonis (Ausg. S. 152b), eine Proverbiossammlung (das Aristoteleswort S. 130a, das Wort eines Weisen S. 142a u. a.; man möchte an eine „Übersetzung" aus dem Arabischen denken wie die „Bocados de oro", Flores de filosofia usw.), einen Traktat des hl. Bernhard (S. 96a), einige Geschichten und Fabeln (S. 142b) aus der „Disciplina clericalis", Senecas De clementia (S. 114b). Was die Sentenzen des Petrus Lombardus und die Entgegnung seines Widersachers Joachim (genannt, nicht zitiert S. 101a) angeht, so weiß der Verfasser nach der Art seiner Darstellung mit größter Wahrscheinlichkeit nur aus zweiter Quelle von ihnen, zumal er sie sonst nicht ein einziges Mal ausbeutet. Mag der Verfasser der Stammfassung manches andere kennen, ohne zu zitieren, mit seiner „immensa erudicion" ist es jedenfalls nichts, und nur er und der Interpolator zusammen hören sich gelehrt an.

Die unübersteiglichen Schwierigkeiten für die Annahme, daß die „Castigos" wirklich 1292/93 unter der Leitung Sanchos IV. entstanden und 1350/60 mit Hilfe der Aegidiuskompilation Juan Garçias bearbeitet wurden, scheinen mir nunmehr weggeräumt. Es fehlt aber auch nicht an neuen positiven Argumenten. 1. Bei aller berechtigten Skepsis gegenüber den Selbstzeugnissen des Textes — die Hss.-Überlieferung will geachtet sein. Man muß den kürzeren Text, wie wir sahen, früher ansetzen, also möglichst weit vor 1350/60. Denn selbst, wenn jemand der abenteuerlichen Hypothese Gr.s zur Entstehungsgeschichte des Buches folgen wollte, wie will er erklären, daß in dem allen Hss.n gemeinsamen Text mit Sicherheit keine einzige Tatsache auf eine Entstehung nach 1300 hinweist? 2. Die Tendenz eines besonders geschickten Fälschers müßte nachweisbar sein. In der Tat verspürt man in den „Castigos" zuweilen Tendenz, z. B. in einer Gr. (S. 250 f.) anstößigen Stelle (Ausg. S. 119a ff.). Dort verteidigt Sancho (oder jedenfalls der Verfasser) 1. seine Rebellion, 2. sein Erbrecht, und Gr. meint, daß er sich sehr schlecht verteidigt. Nun, die Rechtfertigung einer Rebellion ist nie ganz leicht, und das umso weniger, wenn man sich so schuldig fühlt, wie es Sancho tat (s. den Bericht Juan Manuels im: „Tractado . . .", Bibl. de aut. esp. 51, S. 263 f.). Sancho konnte wirklich keinen anderen Grund ins Feld führen, als den Reichsteilungsplan seines Vaters. Dann heißt es: „Nos el rey Don Sancho . . . que fezimos este libro, heredamos los regnos que habia nuestro padre, el rey Don Alfonso, porque el infante Don Fernando que era mayor que nos, seyendo él casado é habiendo fijos, morió grand tiempo ante que el rey nuestro padre finase; ca si él un dia visquiera mas que nuestro padre, non hobiéramos nos ningund derecho en el regno". Es gibt eine Art Präzedenzfall, will der Verfasser sagen, wenn er darauf hinweist, daß Ferdinand, der Sohn Alfons IX. aus seiner Ehe mit Therese von Portugal, noch zu Lebzeiten des Vaters starb und Ferdinand der Heilige Reichserbe wurde; es hat nämlich immer wieder Fälle gegeben, in denen die göttliche Vorsehung selbst „anordnet", daß die Ältesten nicht nachfolgen oder doch früh sterben; Alfons' VIII. Sünde wurde in seinen Söhnen gesühnt. Hier in den „Castigos" wird also der einzige Erbrechtgrundsatz vertreten, den Sancho IV. und dann sein Sohn Ferdinand IV. (der Adressat der „Castigos") bzw. Maria de Molina für Ferdinand gegen die Infanten de la Cerda geltend machen konnten. War es politisch richtig, wenn Sancho seine Rechtfertigung schriftlich und mit dem Nachdruck niederlegte, wie er es in den „Castigos" tut (nehmen wir das einmal an!) — welches Interesse sollte dagegen jemand in der Zeit Peters des Grausamen und Heinrichs des Bastards an einer solchen nachdrücklichen Rechtfertigung Sanchos nehmen? 3. Der Interpolator ergänzt gelegentlich die Histörchen des Verfassers (man vergleiche z. B. den A-Zusatz ed. S. 132a: „é el yogó-morió"), und diese Ergänzung würde sich der Verfasser schwerlich haben entgehen lassen, wenn er die Fortsetzung der Geschichte noch erlebt hätte.

Nach alledem halte ich mich für vollauf berechtigt, anzunehmen, daß der Urtext der „Castigos é documentos" tatsächlich 1292—93 von Sancho IV. und seinen „sabios" verfaßt wurde. Die Bestätigung wird die künftige kritische Ausgabe bringen.

26. Maestre Pedro Gomez:

Tratado del consejo y consejeros de los principes para su buen gobierno (1290—1300?).

Inc.:

Prolog: Segund cuenta un sabio que ha nombre servio . . .
cap. 1: Dize un sabio que ha nombre boeçio . . .

Hss.:

1. Z. III. 4 Escorial (unter Nr. 2), vgl. Zarco Cuevas 3, S. 134. — 2. Madrid, Bibl. Nac. 6559 (fr. S. 1) vgl. R. Foulché-Delbosc, Rev. hisp. 15 (1906), S. 348 f. (reicht nur bis ins 15. Kapitel, während 19 angekündigt sind). — Über eine weitere Hs. s. Amador de los Rios, Historia crit. lit. esp. 4, S. 91 Anm.

Ausg.:

Prolog und 1 Fragment bei: Rodriguez de Castro B. E. 2, 725 und 729—30.

Literatur:

Über Pedro Gomez Barroso: Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques, 6 (Paris 1932), col. 934 ff.; Fr. Vera, La cultura española medieval 1 (Madrid 1933), S. 339. Vgl. auch J. Amador de los Rios, Hist. crit. de la lit. esp. 4. S. 89 ff.

Eine zukünftige Edition des Werkchens wird die Verfasserfrage entscheiden. Hielt man bislang mit Amador de los Rios den berühmten Kardinal Pedro Gomez Barroso für den Verfasser und das Büchlein für ein Jugendwerk des Gelehrten, dem Sancho IV. seine glänzende kirchliche Laufbahn eröffnete, als er ihn dem Erzbischof von Toledo 1293 empfahl, vermutet man neuerdings (Zarco Cuevas und Hurtado-González Palencia, s. F. Vera a. a. O.) in dem Maestre den jüngeren Pedro Gomez de Albornoz.

Zum Inhalt:

(nach Amador de los Rios): Der Verfasser wendet sich im Prolog an ein weiteres Publikum, „mas sennaladamiente conviene á los reyes et á todos aquellos que tienen estado de onrra et de poderio". Es scheint ihm richtig, seine Lehre durch die „Dichos de los sabios" und überhaupt durch Sätze der orientalischen Spruchsammlungen (Bonium) zu autorisieren, weil man in politischen Fragen außer dem eigenen Gewissen die Gelehrten hören soll. Auf die Verbreitung politisch-ethischen Wissens erstens und die sorgfältige Einrichtung und Überwachung des Consejo zweitens kommt alles an.

27. Raimundus Lullus:

Proverbia (1296), für die Söhne Jaimes II. von Aragon.

Das Hauptwerk des Raimundus über Fürstenerziehung, vermutlich in den 80er Jahren des 13. Jahrhunderts geschrieben, ist verschollen (s. Obras rimadas de Ramón Lull, escritas en idioma catalan-provençal, publ. por primera vez, con un articulo biografico por G. Rosselló, Palma 1859, S. 48; Hist. litt. 29, S. 13). Es hat wahrscheinlich bei der Abfassung der Hofgesetze Jaimes III. von Mayorca, veröffentlicht 1330 und ihrerseits auf die aragonesischen Hofsatzungen ähnlicher Art wirksam, zur Vorlage gedient (vgl. A. Lecoy de la Marche, Les relations politiques de la France avec le royaume de Majorque, 2, Paris 1892, S. 24 f.).

Erhalten ist uns von Raimundus außer der allgemein gehaltenen „Doctrina puerilis" von 1275 (vgl. Hist. litt. 29, S. 325; Ch. V. Langlois, La vie en France

au moyen âge de la fin du 12me siècle au milieu du 14me siècle, 4, Paris 1928, S. 327ff., S. 353) die Raimundsche Fassung der Kalila und Dimna-Erzählung als Fsp. in Buch VII des „Libro de les Maravelles" (ed. K. Hoffmann 1872 unter dem Titel: Ein katalanisches Tierepos). Am bekanntesten sind noch seine Proverbia für die Könige von Aragon und Mallorca. Von dem „liber proverbiorum" sagt der selbstbewußte Verf. in einem Briefe von 1309 an Jaime II. v. Aragon (H. Finke, Acta Aragonensia 2, 879), daß darin „multe subtilitates continentur, que sunt utiles ad sciendum, in tanto quod homo laycus sciens ipsas erit supereminens in intellectu omni alii layco qui non sciat... Quare, domine, erit bonum quod infantes hunc adiscant ad hoc ut regnare sciant".

Inc.:

Cum proverbium sit brevis propositio...

Hss.:

z. B. München 10545, 10546, 10547, 10550 und 10573.

Ausg.:

Barcelona 1473, Valencia 1507 u. 1510, Venedig 1507, Paris 1516. Ferner in: Beati Raymundi Lulli, doctoris illuminati et martyris (ed. Salzinger) 6, Mainz 1742.

Von diesem „Liber proverbiorum" sind zwei andere Proverbia-Sammlungen Raimunds zu unterscheiden: 1. die „Proverbes d'ensenyament" von ca. 1275—82, ed. A. Morel-Fatio in: Romania 11, S. 188 ff. 2. Der libre de mil proverbis (Inc. der lat. Fassg.: Cum homo sit creatus...) von 1302, ed. Palma 1746. — Lull setzt in den proverbia eine typisch aragonesische Tradition fort (s. oben Jaime I).

Literatur:

Über die politische Theorie Lulls ist mir Lit. nicht bekannt geworden. Bei der engen Verquickung der missionarischen Ideen des Mallorkaners mit seinen politischen liest man mit Nutzen: B. Altaner, Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raimundus Lullus in: Histor. Jahrb. der Görresges. 48 (München 1928), S. 586 ff. Zu dem Inhalt des liber proverbiorum s. Hist. litt. 29, S. 207 ff. — Neueste Gesamtdarstellung: E. Allison Peers, Ramon Lull, London 1929.

28. Anonymus: Liber de informatione principum.

(um 1300).

Inc.:

Regnabit rex et sapiens erit...

Hss.:

1. Redaktion: UB Leyden, Voss. ser. 4, Nr. 82 (sec. XV). Diese Fassung ist an der Prologfortsetzung: „In verbo proposito dominus..." zu erkennen. Sie weist ferner ein Zusatzkapitel aus dem Pseudocyprian auf (vgl. aber die bisher nicht beachtete Hs. Rouen, anc. fonds, I. 56, dazu Cat. des mss. des départ. 1, 938, wo dieses Zusatzkapitel zu fehlen scheint).

2. Redaktion: Bibl. Nat. lat. anc. fonds 6698, 6698a, 6780, 16 622. — Diese Fassung ist an der Prologfortsetzung: „Si quis in praeclarissimo..." zu erkennen, die ein Lob des jungen Ludwigs X. enthält.

Verfasser:

Es ist denkbar, ja wahrscheinlich, daß die beiden Redaktionen nicht von ein und demselben Verfasser herrühren. Zwei Hss. der franz. Übersetzung der 2. Redaktion (Bibl. Nat. franç. 1210 u. 9629), freilich gerade die unzuverlässigsten (vgl. Hist. litt. 31, S. 38), nennen ihn „ung maistre en theologie de l'ordre saint Dominique..."

Zur Entdeckung unseres Anonymus kann vielleicht später einmal die Erkenntnis nützlich sein, daß Kap. 20—30 des Liber IV großenteils dem „Speculum dominarum", einem moralischen Handbuch für Frauen von Durand de Champagne, entstammen (Hist. litt. 31, S. 39ff.; zum „Speculum dominarum" vgl. R. Limmer, Bildungszustände und -ideen des 13. Jahrhunderts, München-Berlin 1928, S. 251 und Hist. litt. 30, S. 302 ff.).

Wie eine kleine Inhaltsangabe zeigen soll, bleibt der Verfasser vom politischen Aristotelismus unberührt; er fußt vielmehr auf den Werken der Pariser Kompendienverfasser. Ja, ein Vergleich des „Liber de inform. princ." mit dem Pseudothomas zwingt uns, anzunehmen, daß er zwar nicht diesen selbst ausschrieb, wohl aber die Autoritates-Sammlungen der Pariser Dominikaner benutzte; ein Grund mehr, die erste Redaktion des „Liber" zeitlich früh anzusetzen und in Einklang mit den schlechten Hss. in dem Verfasser einen Dominikaner zu vermuten.

Ich kann für den Vergleich nur die französische Übersetzung des „Liber" durch Jean Golein (Mirouer exemplaire Ausg. 1517 s. u.) benutzen und nur auf einige der auffälligsten Übereinstimmungen hinweisen: a) Über den Ursprung der Herrschaft und der sozialen Ungleichheit: Pseudothomas I, 1 (Thomae Aquinatis Opera ed. Parm. 16, col. 390b f.) und Liber II, 6 (Mirouer f. 48a).

b) Über die sapientia als Regententugend: Pseudothomas I, 2 (col. 392b ff.) und Liber III, 1 f. (Mirouer f. 83b f.). In beiden Texten findet sich hier im gleichen Zusammenhang der wenig schmeichelhafte Vergleich: „wenn ein Blinder einen Blinden führt"... und das Beispiel des weisen Königs „Ptolomaeus Rex Aegypti".

c) Über die göttlichen Regententugenden: Pseudothomas II, 1 ff. (col. 406a ff.) und Liber I, cap. 12 ff. (f. 12b ff.).

Abfassungszeit:

Der Prolog zur zweiten Redaktion liefert uns den terminus a. qu. 1314: Prinz Ludwig hat den Thron noch nicht bestiegen. Liber I, cap. 26 und 30 lassen darauf schließen, daß die Kanonisation Ludwigs des Heiligen schon stattgefunden hat. also nach 1297. Freilich ist durch diese Angaben der zweiten Redaktion nichts Sicheres über die Abfassungszeit der ersten Redaktion ausgemacht, die zeitlich wohl früher liegt.

Literarische Fortwirkung:

Verhältnismäßig große Anzahl Hss. Dazu wird „De inform. princ.", soviel wir wissen, zweimal in die Nationalsprache übertragen. In einer französischen Übersetzung hat sich das Werk bis in die Druckerzeit gerettet, charakteristischerweise Seite an Seite mit dem „Secretum Secretorum" und unter Zuschreibung der Autorschaft an Aegidius Romanus. Der begeisterte Förderer politisch-wissenschaftlicher Studien, Karl V. der Weise, besaß ein lateinisches Manuskript in seiner Bibliothek (vgl. L. Delisle, Le Cabinet des mss. 3, S. 140, Nr. 522); er war auch der Auftraggeber der

1. französischen Übersetzung durch Jean Golein, „de l'ordre des Carmes" (vgl. Delisle, a. a. O. Nr. 523).

Inc.:

Regnabit rex et sapiens... Le glorieux prophète Hieremie, qui...
cap. I: Pour déclairer la matière...

Hss.:

Bibl. Nat. frç. 126, 579, 581, 1209, 1210, 1211, 1213, 9629, 12 254. Besonders zu erwähnen ist Bibl. Nat. frç. 1950, eine Kopie der Übersetzung, die Henri de Trevou 1379 für Karl V. anfertigte. Vgl. zu den Hss. Hist. litt. 31, S. 43; zu Bibl. Nat. frç. 1950 ferner L. Delisle, Recherches sur la librairie de Charles V, 1 (Paris 1907), S. 101.

Ausg.:

Von 1517. Ich beschreibe diesen Druck nach dem Exemplar der Pr. Staatsbibl. Berlin, Sign. Fa 4207.

Titel: Le mirouer exemplaire et tresfructueuse instruction selon la compillation

de Gilles de Rome tres excellent docteur du regime et gouvernement des Roys Princes et grandz seigneurs qui sont ... par Guillaume Eustace Libraire du Roy nostre Sire cum privilegio regis. — An die Übersetzung schließt sich fol. 118r eine französische Version des „Secretum Secretorum" an, und zwar, wie ich glaube, eine gekürzte Fassung der von Steele aufgestellten dritten Gruppe der französ. Versionen des „Secr. Secret." (vgl. R. Steele, Secr. Secret. cum glossis et notulis fratris Rogeri, Oxonii 1920, S. XXXII f.). — Ab folio 138b ff. eine versifizierte Liste der französischen Könige.

Abfassungszeit:

Das Dedikationsexemplar für Karl V. schrieb Henri de Trevou kaum lange nach der Fertigstellung des französischen Textes durch J. G. Dieses Exemplar wurde nach der Einleitung (vgl. Delisle, Recherches a. a. O. S. 101) September 1379 vollendet.

Verfasser:

Jean Golein, „magister in sacra pagina", Karmeliter, ist aus den Akten der Universität Paris (hier tritt er seit 1369 auf, einmal in einer Untersuchung über einen unbekannten Übersetzer des „Defensor Pacis"), vor allem aus seinen zahlreichen Übersetzungen für Karl V. bekannt. Delisle, Recherches S. 95 ff., zählt an Übersetzungen und Umarbeitungen 8. Große Bedeutung hatte seine Übertragung des „Rationale" des Wilhelm Durandus für Karl V. 1372, in der sich die neuerdings durch M. Bloch (Les rois thaumaturges, Straßburg 1924, besonders S. 478 ff.) ans Licht gestellte wichtige Abhandlung: Du sacre du roy de France et de la Royne inkorporiert findet. Für uns ist bedeutsam, daß Jean Golein sich am Schluß dieses Abschnittes mit besonderer Wärme zu seinem „maistre" Raoul de Presles bekennt (vgl. Bloch S. 489). J. G. lag bei seiner Übersetzung von „De inform. princ.", wie aus Prolog und Anlage leicht ersichtlich ist, die zweite Redaktion des lat. Textes vor.

2. französische anonyme Übersetzung gegen Ende des 15. Jahrhunderts für Karl VIII. nach der ersten lat. Fassung (vgl. Hist. litt. 31, S. 46).

Inc.:

Le livre qui enseigne comment les roys se doivent gouverner.
Regnabit ... in terra. Le roy regnera et sera sage ...
En ces paroles proposées, Dieu nostre createur ...

Hs.:

Bibl. Nat. frç. 1212.

Kurze Inhaltsangabe des Traktats:

Da der Inhalt des „Liber de inform. princ." bislang in der Forschung keinerlei Erörterung fand, glaube ich an Hand des „Mirouer exemplaire" wenigstens eine kurze Übersicht über seinen Inhalt geben zu müssen, die zeigt, daß der Verfasser ganz in der „augustinischen" oder, wenn man will, frühscholastischen Tradition der Pariser Kompendien steht. Dem Ordo des Buches, wie ihn der Prolog begründet, liegt die Prophetie des Jeremias 23,6 zugrunde: „Regnabit rex et sapiens erit et faciet iudicium et iustitiam in terra". Diese Prophetie geht auf den idealen, Christus nachgebildeten König und enthält eine vierfache ethische Bestimmung: 1. Rex — die Bestimmung des hohen Standes, 2. regnabit — die Bestimmung der hohen Funktion, 3. sapiens erit — die Bestimmung der spezifisch königlichen Tugend, 4. faciet iudicium etc. — die Bestimmung des Aufgabenkreises: Recht und Gerechtigkeit.

Buch I: Über den königlichen Stand. Der König ist „en la chose publique" das Haupt des Körpers (hier folgt der organologische Vergleich in üblicher Form), und dieser Stand ist ihm von Gott verliehen, den er immerfort um Inspiration anrufen soll, auf daß er in göttlichem Geiste regiere wie ein rechter „lieutenant" und vicarius dei (fol. 1a). „Nomina vestra sint consonantia rebus", und seine Würde erwirbt man erst, wenn man sein „nomen" ausfüllt (f. 1b). Höchster Stand, d. h. höchste Verantwortung und schönste Sitte, denn nach Claudian lebt das Volk nach dem Vorbild des Herrschers. Die populäre Auffassung des Königtums hat darum nur

in modifizierter Form Berechtigung. Sein Ehrenvorrang erstens verpflichtet den König mehr, als daß er ihm Rechte gibt, verpflichtet ihn titelgemäß zur Nachahmung seines göttlichen Auftraggebers (f. 2b ff.). Was seinen Machtvorrang angeht, so sollte man weniger seine ungeheuere Befehlsgewalt als solche hoch anschlagen als vielmehr bedenken, daß erst ein großes, ein „loyales" und ein gebildetes Volk dem König Macht verleiht. Vor allem: „multitudo sapientum sanitas orbis terrarum" (f. 4b ff.). Daß der König drittens begütert ist, fordert die Billigkeit, soll er doch in Notzeiten mit tatkräftiger Hand helfen können; aber seine Reichtümer sind die des Volkes; „il les possède pour la commune utilité". Eigennützige Einkünfte zum Schaden des Volkes und Steuererpressungen sind ihm nicht erlaubt (f. 6a ff.). Schließlich bestechen den einfachen Mann der Prunk, die Eleganz und die Vergnüglichkeiten des Hoflebens. Mehr als das liebt der ideale König die Kontemplation. Er weiß genau, daß ihm seine Würde nur „transitorisch" zufiel (f. 7b ff.). Außerdem: „cui multum committitur, multum exigitur ab eo" (f. 9b ff.).

Es scheint dem Verfassser des Traktats angebracht, der populären Auffassung des Königtums die ethischen Normen schroff entgegen zu stellen, und zwar im Einklang mit der antik-christlichen Tradition (Seneca, Bibel, Väter, vor allem auch Boethius und St. Bernhard) und an Hand zahlreicher Exempla aus dem A. T. und aus antiken und neuen Anekdoten- und Fabelsammlungen. Er zeigt sich, mag er auch die Bedeutung der „noblesse de lignage" (fol. 14a) des Königs nicht verkennen, mehr als Anhänger der kirchlichen „Idoneitätslehre" als der Legitimitätslehre. Der Anonymus handelt dementsprechend über den königlichen Stand im wesentlichen nach zwei Gesichtspunkten: rex imago dei (Kap. 8 ff.; f. 10a ff.) und rex exemplum populi (Kap. 19 ff.; f. 28a ff.). 1. Was zunächst die Gottesgnadentumstheorie betrifft, so betont er ungewöhnlich stark den Amtscharakter des Königtums. „Deus dux in nostro exercitu" (f. 13b), Gott ist der einzige „souverain roy" (f. 16b). Die Institution des Königtums unterliegt in der Welt Wandlungen und dem Wechsel nach dem Worte des Gottkönigs: „ipsi regnaverunt, sed non ex me principes exstiterunt et ego ignoravi" (f. 25a). Durch die Weihe über das gewöhnliche Maß hinaus begnadet (f. 14b) — das gilt (f. 13a) zumal vom französischen König als dem „roy très chrétien" (Symbol: er darf während der Messe das Evangelienbuch küssen) — und Macht, „noblesse de lignage" und Reichtum seinem „Souverän" schuldend (f. 14a), tritt der König erst durch die göttlichen Tugenden wirklich in seinen Stand als „defensor fidei" (f. 13a) und als Verkünder der „lex divina" (f. 16b). Die „lex divina" und der göttliche Gesetzgeber selbst, der „auctor iustitiae", dessen iudicium er vermittelt, sie verpflichten ihn auch zur pietas gegenüber der Kirche und ihren Dienern (f. 15b—17a). Jener durch die Geschichte bewiesene „finis cruentus tyrannorum", durch den sich Gott an denjenigen rächt, die aus eigener Vollmacht regieren zu können glauben, führt sich in den meisten Fällen zurück auf die „impietas" der Fürsten gegen die Kirche (f. 17b). Da Gnadenbegabung und angeborene Talente ohne persönliches Zutun nicht hinreichen, wenn der König sein göttliches Amt ausfüllen will, soll Unterricht und beharrliche Selbsterziehung zum Gottesverständnis führen (der Gottkönig ist sowohl Gegenstand der Lehre wie Lehrer des politischen Regiments — f. 16a ff.) und seine „ratio" schulen: „multos reges, si ratio te rexerit" (Seneca f. 22b). Empfohlen werden muß den Fürsten besonders das Studium der Exempla (bibl. Königsgeschichte) und Fabeln (letzteres f. 22a). — 2. Nach dem Verfasser ist der wahre König sodann leibhaftige Norm der Sitte für sein Volk. Der ausgedehnte Tugendkatalog, der in diesem Betracht folgt, atmet den Geist höfischer Ethik, mögen Zitat und Beweisführung auch manchmal dawider zu sprechen scheinen: der Fürst soll sein „constant en operation et estable" (über die „staete" cap. 19), „honneste en conversation" (cap. 20), „moderé en sermens et faictz" (cap. 21), „discret en parler" (cap. 23), „courtois" (cap. 24), „de grant couraige et de magnificence" (cap. 25 u. 26) usw.

Buch II: Über das „regimen". Dieses Thema wird nach dem üblichen Schema abgehandelt: 1. regimen sui ipsius, 2. regimen familiae, 3. regimen subditorum — und bietet in Anordnung und Beweisführung nichts Neues. Ausgangspunkt: die etymologische Definition Isidors: „rex dicitur a regendo" ... Bemerkenswerterweise finden die Deutungen des regimen-Prinzips, zu denen Thomas, Aegidius und andere durch

das Studium der aristotelischen „Politik" geführt werden, garnicht oder nur selten Eingang in die Ethik unseres Buches. Im Sinne des Vinzenz von Beauvais läßt sich der Verfasser über den Ursprung des Staates aus. Seine diesbezügliche Theorie baut auf den altbekannten Formeln: die Natur erschuf die Menschen ursprünglich gleich; die sozialen Unterschiede sind Folge der Sünde; erst „nachdem der Mensch gesündigt hatte, gab das göttliche Gesetz die Erlaubnis zu herrschen und den Befehl, Menschen zu gehorchen" (f. 43a ff.).

Buch III: Über die „sapientia". Dies Buch, mit wie lebhafter Anteilnahme es auch geschrieben ist, wirkt wie eine Exzerptensammlung aus dem „Buch der Weisheit" und Bernhards von Clairvaux „De consideratione". Demgemäß wird die „sapientia" als Gnadengabe Gottes (f. 84a), als mit göttlicher Hilfe durch Meditation und Studium „der hl. Schrift, der Bücher der Philosophen und der alten Weisen" erwerbbare Fähigkeit und spezifische Regententugend begriffen. „Sapientia" ist die Geisteskraft, welche die ursprünglichen Ordnungsgesetze der Welt versteht und wieder anwendet (Kap. 12 ff.; f. 87a ff.). Sie ist es. die alle „confusio ordinis" vernichtet und den Urfrieden wiederherstellt.

Buch IV: Über die Gerechtigkeit. In einer Kritik der Zeitgebrechen in Gerichtswesen und Rechtsprechung (Bevorrechtigung der oberen Gesellschaftsklassen, Bestechlichkeit usw.) arbeitet der Verfasser das Bild des idealen Richters heraus, ohne von Allgemeinheiten loszukommen. Wie Gilbert von Tournai ist der Anonymus ein Anwalt der „kleinen Leute". „Iustitia" wird von ihm nach der ciceronianischen Definition (= „noblesse de couraige rendant à chacun ce qui est sien" — fol. 108a) im Sinne Augustins aufgefaßt. Eine eingehende, aber oberflächliche Behandlung der Begriffstrennung: iustitia commutativa und iustitia distributiva (fol. 110b ff.).

29. Arnald von Villanova:

1. Allocutio christiani de hiis, quae conveniunt homini secundum propriam dignitatem creaturae rationalis ad inclitum dominum tertium Fredericum Trinacriae regem illustrem (1302—04).

Inc.:

Volens Deus . . .

Hs.:

Cod. Vatican. 3824 fol. 217—226. (Vgl. Menéndez y Pelayo S. 210).

Der Charakter des Büchleins:

Schon mit dem „Dyalogus de elementis catholicae fidei", einem Katechismus für die Kinder des aragonesischen Königs, der freilich nur für die Geschichte der Katechese bedeutsam ist, hatte Arnald sich der praktischen Fürstenerziehung gewidmet (vgl. darüber Lit. bei Diepgen S. 16). In der „Allocutio" (zur Abfassungszeit vgl. Diepgen S. 40, Anm. 2) umreißt Arnald das Fürstenideal schon deutlicher nach der politischen Seite. Seine Forderungen lauten: Gerechtigkeit, Einrichtung einer sauberen Justizverwaltung, strenge Überwachung der Beamtenschaft, Durchführung des Grundsatzes der rechtlichen Gleichheit aller Personen, Armenschutz, sparsames Haushalten statt Prunk aus „egoistischer Ruhmsucht", Kampf gegen Münzverfälschung (vgl. Diepgen S. 40 ff.).

2. Der Traktat: „Seynor vos sots tengut" (1310).

Hs.:

Der nach seinem Inc. benannte Traktat ist in einer einzigen Abschrift im „Archivo de la Corona de Aragón" erhalten (s. Menéndez y Pelayo S. 188).

Ausg.:

Menéndez y Pelayo, Hist. de los Heterodoxos 3, Appénd. S. LXXXIII—XCII.

Inhalt des Traktats:

In diesem Traktat von 1310 (vgl. Diepgen S. 89) bezieht sich Arnald auf die „Allocutio". Der König wird seiner Würde durch zweierlei gerecht: 1. durch die Förderung der „utilitat publica en tot lo regne et en cascu dels membres", was eine Unterordnung des Privatwohls unter das Allgemeinwohl voraussetzt, 2. durch gleichmäßige Gerechtigkeit. Christliches Königtum steht darüber hinaus ganz im Dienst der evangelischen Lehre, der Verbreitung der drei Prinzipien des Christentums: Trinität, Erlösung und Apostolat. Wer das Apostolat auf sich nimmt, verpflichtet sich zu dem Gemeinschaftsgeist der ersten Jünger. Der nicht tyrannische Fürst wird alles daran setzen, die Wahrheit des Evangeliums durch die Tat zu beweisen. Äußere Einfachheit ist selbstverständlich; kein Aufwand, sondern Werke der Demut (Nachahmung der Fußwaschung in der Passionswoche; zwölf Arme sollen täglich an dem Tisch des Fürsten speisen usw.). Der Königin ist das Gleiche aufgegeben. Sie hüte sich vor allem vor Kleiderluxus, lese statt der „romanças" religiöse Bücher, übe Werke der Caritas usw. Die Prinzen beginnen mit dem sechsten Jahre ihren Unterricht, in dessen Zentrum ebenfalls die religiöse Unterweisung stehen muß (Menéndez y Pelayo S. 83-87).

Das über die dignitat real im allgemeinen und das christliche Königtum insbesondere Gesagte führt zu folgenden speziellen Forderungen: Restituierung des Kirchengutes, soweit es nicht schlecht verwaltet wurde; Ausrottung alles Aberglaubens; Christianisierung der Sarazenen; „geistige und körperliche Fürsorge" für die Neophyten; Einsetzung eines geistlichen Gerichts für die Renegaten; wie in England und Frankreich Duldung der Juden nur, falls sie binnen Jahresfrist Christen werden, denn sie möchten sonst, wohnen sie unter christlicher Bevölkerung, werben „per la constitucion diabolica que an en lo Talmut contra los crestians"; keine Behandlung der Christen durch jüdische Ärzte; umfangreiche Armenschutzgesetzgebung mit Gründung von Heimen und Hospitälern; Abschaffung alles Prunks in Kleidung und Nahrung; Landesverweisung der Wucherer; Beseitigung des Seeräubertums; Überwachung der Beamten und besonders der Richter usw. Ein Königtum, das diese Forderungen erfüllt, wird propagandistisch für die evangelische Wahrheit unter den pflichtvergessenen Christen und nicht minder unter den Ungläubigen wirken.

Arnalds Traktat wurde die Grundlage einiger Konstitutionen Friedrichs von Sizilien, welcher die Stellung der Sklaven, die Judenfrage, das Aberglaubenunwesen u. a. betreffen. — Ein bedeutsames Beispiel des Einflusses der Fsp. auf die politische Praxis (s. Diepgen, S. 92 f.).

Literatur:

Vgl. die Arnald-Bibliographie bis 1917 bei Menéndez y Pelayo, S. 179, Anm. 1 und S. 225, Anm. 1. Das Wichtigste: M. Menéndez y Pelayo, Hist. de los Heterodoxos esp. 3 = Obras completas del Señor M. Menéndez y Pelayo 8 (Madrid 1917), S. 179—255. — Hauréau, Hist. litt. 28, S. 26 ff. — P. Diepgen, Arnald v. Villanova als Politiker und Laientheologe. Berlin und Leipzig 1909 = Abh. z. mittl. und neueren Gesch. H. 9 (zu den Fsp.n s. S. 40 ff. und 89 ff.).

30. Juan Manuel:

Libro del Infante ó el libro de los estados (1327—30).

Inc.:

(Este libro compuse don Juan, fijo del muy noble infante don Manuel) . . .
cap. I: Hermano señor don Johan arzobispo de Toledo: Yo don Johan . . .

Hs.:

Bibl. Nac. 6376 (früher S. 34).

Ausg.:

1. A. Benavides (= B) in: Memorias de D. Fernando IV de Castilla 1 (Madrid 1860), S. 444 ff. 2. Pascual de Gayangos (= G) in: Bibl. de autores esp. 51 (Madrid 1860), S. 278 ff. Wir zitieren in unserer Analyse beide Aus-

gaben unter den Kennzeichen B und G, weil bald die eine, bald die andere besser liest. Eine genaue Kollation mit wichtigen textkritischen Bemerkungen und Emendationsvorschlägen hat G. Baist in seiner ed. des „Libro de la caza", Halle 1880, S. 176 ff. gemacht.

Abfassungszeit:

G. Baist a. a. O., Beilage I: Die Zeitfolge der Schriften Juan Manuels, S. 139 ff. hat die Entstehung des Infantenbuches zur Genüge aufgehellt. Es steht danach mit ziemlicher Sicherheit fest, daß J. M. in einer ersten Redaktion 1327—28 das eigentliche Infantenbuch komponierte, also den Teil des Gesamtwerkes, der uns am meisten angeht, und dann in einer zweiten Redaktion 1329—30, das Infantenbuch zu einem umfassenden, in zwei Teile gegliederten Ständebuch erweiterte.

Literatur:

Eine hinreichende Monographie fehlt, soviel ich sehe, noch immer. Das angekündigte Buch von A. Giménez Soler, Don Juan Manuel (s. Fitzmaurice-Kelly, Geschichte d. span. Lit., deutsch v. Vischer-Hämel, Heidelberg 1925, S. 551: dort auch Literaturübersicht über die Ausgaben der übrigen Werke und kleine Aufsätze) ist wohl noch nicht erschienen. Vgl. J. Amador de los Rios, Hist. crit. lit. esp. 4 (Madrid 1863), S. 205 ff.; Cejador y Frauca, Hist. de la lengua y literatura castellana I, 1, 2. Aufl. (Madrid 1927), S. 278 ff. mit Lit. Ich benutze zum Vergleich Juan Manuels „Libro del Cavallero y del Escudero" in der ed. S. Gräfenberg: Roman. Forschungen 7 (Erlangen 1893), S. 427 ff.; alle übrigen zitierten Werke in der ed. v. Gayangos in Bibl. aut. esp. 51.

31. Jean d' Anneux (de Annosis):

De regimine principum (1320—29) f. den Grafen Wilhelm I. von Hennegau.

Inc.:

A vous prinches poissans en tierre Jehans d'Anneus, entre les mestres de divinité li meures, desire vo salut . . .

Hs.:

Bibl. de l'Arsenal 2059, fol. 211—223 v., geschr. 1351. Vgl. L. Delisle, BECh 38 (1877), S. 663; M. H. Martin, La diatribe de Jean d'Anneux in: Mélanges Emile Picot II (Paris 1913), S. 232 (von mir nicht eingesehen).

Unediert bis auf einen kleinen Abschnitt bei Delisle a. a. O., der für die Geschichte der Renardfabel interessant ist, verdient auch die ed. nach dem Urteil der Hist. litt. 35 (1921), S. 455—462, besonders 461, kaum. Interessant immerhin die anklägerische Schlußepistel, in der Wilhelm I. schlecht wegkommt. Es wird ihm die Entlassung guter Ratgeber und die Bevorzugung der „Lombars" und Juden vorgeworfen.

32. Watriquet de Couvin:

Le Mireoirs as princes 1327.

Inc.:

En cours des rois, des dux, des contes . . . (1022 Verse)

Hss.:

Bibl. Nat. fr. 14 968; Bibl. de l'Arsenal 3525 (vgl. Hist. litt. 35, Paris 1921, S. 394 f.), das Exemplar der Bibl. Karls V.

Ausg.:

A. Scheler, Dits de W. de C., Bruxelles 1868, S. 200 ff.

Literatur:

Außer der Ausg. und Hist. litt. a. a. O., bes. S. 409 f. vgl. J. Röder, Fsp. auf franz. Boden, Diss. Münster 1933, S. 82 ff.

Der Dichter, der im 2. Viertel des 14. Jahrhunderts nur in Jean de Condé seinesgleichen hat (Hist. litt. a. a. O. 421) und noch weitere Fsp.-ähnliche Gedichte verfaßte, spricht seine ethischen Sentenzen im Rahmen einer Erzählung aus. Danach versetzt ein König, der nur seinem Amt und seinem Volk lebt und sich aus Turnieren und Festen nichts macht, seinen lockeren und spöttischen Bruder einige Stunden in Todesangst, um ihn zu seiner strengen und pflichtbewußten Lebens- und Regentenauffassung zu bekehren. Die Zeitkritik des Dichters ist zuweilen recht treffend. Was die Fabel angeht, so wird sie auch von Jean de Condé behandelt (s. Hist. litt. 35, S. 430) und erinnert an die Barlaam und Josaphat-Legende und Stücke der „Gesta Romanorum".

33. Simon Islip (?):

Speculum regis (1337—1349).

Inc.:

Recensio A: Domine, mi rex, ex quo res publica tibi committitur gubernanda . . .
Recensio B: O domine mi rex: Utinam saperes et intelligeres ac novissima provideres . . .

Hss.:

Vgl. Moisant, S. 10 ff.

Ausg.:

J. Moisant, De speculo regis Edwardi III seu tractatu quem de mala regni administratione conscripsit Simon Islip . . . Thèse Paris 1891.

Abfassungszeit:

Rec. A: ca. 1337; B ca. 1344/45 (vgl. Moisant S. 19 ff.).

Die Verfasserschaft Simons ist nicht ganz sicher. Simon aus Islip in der Nähe von Oxford, der spätere Kanzler und Sekretär Edwards III. (seit 1348) und Erzbischof von Canterbury (seit 1349), schrieb diesen zeitkritischen Traktat gegen die mißbräuchliche Ausnutzung der Regalien, gegen Übergriffe gegenüber der Kirche und gegen die Ausbeutung der kleinen Leute durch die großen Kronvasallen. Ein Versuch, die Spezialfragen in dem größeren Rahmen einer systematischen politischen Moral abzuhandeln, wird nicht unternommen. Vielmehr ist das Speculum regis in Predigtform gehalten und arbeitet mit entsprechenden Mitteln. So steht es jenseits der Tradition der Speculum-Literatur. Vgl. über den Verfasser noch: Tait, English Histor. Review 16, S. 110—115; W. Kleineke, Engl. Fsp. S. 66 ff.

34. Alvarus Pelagius O. F. M.:

Speculum regum (1341—44) f. Alfons XI. von Kastilien.

Inc.:

In nomine domini nostri Jesu Christi, qui est alpha et o, principium et finis . . .

Hss.:

Vat. Barb. lat. 1447, fol. 1—59 v. (s. R. Scholz, Unbek. Streitschriften 1 (Rom 1911), S. 202). Troyes 91, sec. 14/15 (cat. des mss. des Bibl. des dép. 2, 1855, S. 56) u. a.

Ausg.:

Auszüge nach Cod. Vat., und zwar mit besonderer Berücksichtigung der historisch bedeutsamen Abschnitte durch R. Scholz in: Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern, 2 (= Bibl. des Kgl. Pr. Histor. Inst. in Rom, Bd. 10), Rom 1914, S. 514—529.

Abfassungszeit:

s. Scholz 1, S. 202 ff.

Zum Inhalt des Traktats:

(nach Ausg. Scholz): Der durch seine „kurialistische" Stellungnahme in den kirchenpolitischen Kämpfen der Zeit („Planctus ecclesiae"; „Collirium adversus hereses novas" usw.) bekannte portugiesische Bischof und Minorit will unter dem überwältigenden Eindruck des Sieges über die Mauren 1340 (Salado) Alfons XI. von Kastilien durch seinen Fsp. („Speculum mentis, in quo te assidue intueris") zur Besinnung nicht nur auf die allgemeinen Regentenpflichten, sondern auch auf die großen historischen Aufgaben der spanischen Könige aufrufen.

Was zunächst die Regentenpflichten schlechthin betrifft, so begründet sie A. mit seiner Auffassung vom Ursprung des Staates und der Regierungsgewalt. Historisch gesehen, wurden die ersten dominia, nach dem A. T. unzweifelhaft „Usurpationen" gegen das Recht des Ursprungsstatus, durch Gott ausdrücklich genehmigt und für die Zukunft des genaueren geordnet, während unter den „gentiles" die Römer, wie schon Augustin festgestellt hat, ihre Gewaltherrschaft einem Plan der Vorsehung gemäß gewannen und sie durch „amor patriae, traditio legum sanctissima" und „morum benevolentia" legitimierten. Gott ist es auch, der die electio regis vornimmt und der das besondere Recht der traditio des königlichen Amtes der Kirche verlieh. Salbung, Krönung, Einsetzung in den Königsstand (gradus) durch den „vicarius" des hl. Jakob von Compostella, diese Akte bestätigen nicht Recht, sondern schaffen es. Kaiser und Könige als defensores fidei „in tota policia christiana" haben daher die rechtlich verbriefte Absetzung durch den Papst zu gewärtigen, falls sie den Usus der Gewalt nicht nach dem Modus acquirendi richten. Die Kirche greift zuständig ein, wenn das Volk vergebens nach Hilfe gegen seinen Tyrannen sucht.

Das gekennzeichnete Ordnungsverhältnis in der „policia" schränkt die Macht des Königs auf die „temporalia" ein, ohne indessen von dieser eingeschränkten Iurisdiktion die „regalia tenentes" unter den Bischöfen auszunehmen. Sind die temporalia der Geltungsbereich der königlichen Gewalt, so bleibt sie selbst gleichwohl indirekt und in Hinsicht auf ihr Ziel und das der ganzen christlichen policia „suo modo spiritualis". Innerhalb des „ordo officiorum" ist das „defensor-officium" des Königs umschrieben durch folgende Aufgaben: Rechtsprechung, Gesetzgebung, Sorge für die „sufficientia et dispensatio bonorum", Friedenserhaltung. In der Schilderung dieser Aufgabenkreise und in seiner Tugendlehre am Schluß des Buches steht A. in der Tradition. Er kennt oder nennt Augustin, „Cyprian", Policraticus, Thomas und Aegidius, aber auch den „Alexander" Walther von Chatillons.

Die spanischen Könige im besonderen sind dem Verfasser allen Fürsten voran (auch die Wunderkraft fehlt ihnen nicht — s. S. 517) „Bannerträger" Christi und Verteidiger des Glaubens, sind sie doch die Nachfahren Sisibuts, Hermenegilds, Reccareds, Ferdinands des Heiligen. Sie schützen nicht nur ihre Länder, sondern die übrige katholische Welt mit. Das Recht, ja das Erbrecht der Nachkommen der Goten auf das von den Goten christianisierte Afrika („tibi de iure debetur Africa . . . posside eam, sicut alias terras hespireas, iure hereditario tua est") setzt Entschlossenheit zum Glaubenskrieg ebenso voraus wie besondere Glaubensfestigkeit der reconquistadores. Niemals ein Pakt mit den Mauren, aber auch niemals eine Billigung des Aberglaubens, der sich allerorts in Spanien breit macht: Zeichen- und Traumdeuterei, Astrologie usw.

Mit einem traditionsgemäßen Hinweis auf die „mala mors malorum regum" charakterisiert Alvarus in 71 Punkten für die Kulturgeschichte sehr aufschlußreich die typischen Zeitsünden der Fürsten insgemein und der spanischen insbesondere. Er hat zu tadeln die Übergriffe in die geistliche Gerichtsbarkeit, Einmischung in geistliche Wahlen, sakrilegische Vergehen gegen Geistliche, Erpressungen von Klerikern, unrechtmäßige Enterbungen von Vasallen ohne Lehnsprozeß, arge Zollerhebungen, Münzverfälschungen „sine populo approbante", Mangel an Kreuzzugseifer, Veräußerung der Thronrechte gegen den Krönungseid („non enim sunt reges proprietarii regni sui, sed defensores et administratores et augmentatores" S. 520 nach einem „Dictum Gratiani"), ungerechte Eroberungen, Zulassung von Juden und Sarazenen in Verwaltung und Königsrat (ein sakrilegisches Verbrechen!), Grausamkeiten („cum deberent — i. e. reges — esse ad exemplum Christi regis regum"), Duldung von Aberglauben, Nichtanerkennung der Oberherrschaft des Kaisers (S. 522) von seiten der nichtspanischen Könige („ab ista regula excipiuntur reges Yspaniae, qui cum non subessent imperio, regna sua ab hostium faucibus eruerunt"), Reichsteilungen, Verleugnung des Grundsatzes: „Quod omnes tangit, ab omnibus debet approbari", Anmaßung priesterlicher Funktionen (z. B. Predigen), verkehrte Auffassung von der Göttlichkeit des Herrschers (sie sagen contra Ez. 28,2: Deus sum), Verwandtschaftsehen, Prostitution, Vielweiberei und Mätressenwirtschaft, Aussaugung und Plünderung der Untertanen, schlechten Armenschutz usw.

Literatur:

R. Scholz (s. oben Ausg.), besonders Bd. 1, S. 202 ff. S. 197 Anm. 3 ältere Literatur. — N. Jung, Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle, Alvaro Pelayo évêque et pénitencier de Jean XXII, Paris 1931 (wurde mir zu spät bekannt).

35. Rabbí Sem Tob:

Proverbios morales al rey Don Pedro (1350—69).

Inc.:

Sennor noble rrey alto
oyd este sermon
que vos dize don santo
Judio de carrion (nach b. IV 21).

Hss.:

u. a. Escorial b. IV. 21, sec. XV (Zarco Cuevas 1, S. 58).

Ausg.:

Bibl. de autores esp. 57, S. 331—372. Auch bei M. Menéndez y Pelayo, Antologia de poetas liricos castellanos desde la formacion . . . 3, CXXIV—CXXXVI, Madrid 1891.

Das formale Können des Sem Tob, das immer, oft bis zur Dunkelheit, auf geistreichelnde Kürze drängt, kann nicht über den Mangel an originalem Gedankengut hinwegtäuschen. In den „Proverbios" spricht ein an der arabischen Spruchweisheit geschulter „Akademiker" ohne Sinn für das eigentümlich Spanische.

Literatur:

Leopold Stein, Untersuchungen über die Proverbios morales v. Santob de Carrión, Berlin 1900 (habe ich nicht eingesehen). — J. Amador de los Rios, Hist. crit. litt. esp. 4 (Madrid 1863), S. 474 ff.; Cejador y Frauca, Hist. leng. y lit. cast. I, 1, 2. Aufl. (Madrid 1927), S. 316 ff.

36. Infant Peter von Aragon:

Tractatus de vita, moribus et regimine principum, für König Peter IV. v. Aragon (el Ceremonioso) 1355—58.

Inc.:

Prolog: Excellentissimo ac magnifico principi domino Petro . . . domino et nepoti meo carissimo eius humilis avunculus et submissus infans Petrus . . .
cap. I: Fuit vir unus de Ramathaim . . .

Hs.:

Der Traktat ist nur in einer Kopie aus der Mitte des 18. Jahrhunderts erhalten: Madrid, Bibl. Nac. 12987 (fr. D. D. 6); vgl. F. Valls-Taberner, Est. Franc. 37 (1926 I), S. 285: Kopie wahrscheinlich nach einer guten Hs. sec. XIV.

Ausg.:

Durch F. Valls-Taberner in: Estudis Franciscans 37 (Barcelona 1926 I), S. 432—450 (capp. 1—15); ebda 38 (1926 II), S. 107—19 (capp. 16—24), S. 199—209 (capp. 25—35).

Literatur:

F. Valls-Taberner, El tractat „De regimine principum" de l'infant Pere d'Aragó in: Estud. Francisc. 37, S. 271—87 (histor. Einführung); P. Alfons Maria de Barcelona, El infante fray Pedro de Aragon in: Revista de Estudios franciscanos 12, S. 132 ff. (zur Biographie; von mir nicht eingesehen); P. A. Ivars, Testamento del infante Fr. Pedro de Aragón, O. F. M. in: Archivo Ibero-Americano 15 (Madrid 1921 I), S. 102 ff. (dort S. 102 ältere Lit.); F. Valls-Taberner, L'hospital del Coll de Balaguer fundat per l'infant Pere d'Aragó, Est. Franc. 39 (Barcelona 1927 I u. II), S. 104 ff., 255 ff. (wichtige Dokumente).

Verfasser und Datum:

Der Infant Peter, vierter Sohn Jaimes II. aus dessen Ehe mit Blanca von Anjou, geb. gegen 1305, Graf von Ribagorça seit 1322, vermählt mit Johanna von Foix 1331, führte schon unter seinem Vater, dann aber von allem unter seinem Bruder Alfons IV. und seinem Neffen Peter IV. bedeutende politische Missionen in Avignon und Paris durch, wurde von Alfons zum Vollstrecker seines Testaments und zum Tutor über Peter IV. bestimmt und gelangte 1338 in das wichtigste Staatsamt, das des Kanzlers. 1354 übertrug ihm Peter IV. für die Zeit der sardinischen Expedition die Statthalterschaft mit allen Vollmachten. Als sich der gewiegte Politiker zum Eintritt in den Franziskanerorden entschloß (1358), legte er in unserem Traktat seine politisch-ethischen Ideen nieder. Sein Buch ist also eine Art „politisches Testament" (Valls-Taberner 37, S. 286). Der Infant hat einen guten Ruf als Lyriker, und er selbst war es, der die Festgedichte zur Krönung seines Bruders verfaßte. Gest. 1381.

Zum Inhalt:

Augustin, Gregor, Isidor, Bernhard ad Eugenium, das „Secretum Secretorum", gelegentlich das kanonische und römische Recht, das sind die Autoritäten, auf die sich der Infant beruft, um seine „allegorische" Bibelerklärung zum Buch der Könige, vor allem zur Geschichte der Salbung Sauls zu stützen. Das A. T. scheint ihm alle Aufschlüsse über Ursprung, Zweck und Wesen der Institution des Königtums zu bieten.

Man wundert sich also nicht, in dem Infanten 1. einen besonders energischen Vertreter des theokratischen Gedankens zu entdecken. Samuel war nur das Werkzeug Gottes, „in cuius potestate sunt regna et omnia iura regnorum", und er salbte Saul „super hereditatem Dei". Gottes ist das Reich, sein die Befehlsgewalt, sein das Erbe und die Macht. Er erwählt sich seinen „Baiulus, procurator et villicus". Der höchste König und Lehrer aller Könige stieg in Christus auf die Erde, um seinen Vikaren ein Beispiel zu geben, daß man sein Volk, und sei es durch den freiwilligen Tod, vom Tod retten muß. Alle „christi domini" sollen sich darum bemühen, nicht nur so zu heißen, sondern „pastores gregis domini" zu werden (Kap. 14), wenn sie nicht in die Hände dessen fallen wollen, der aus freier Wahl Saul einsetzte und verstieß, weil Saul der Herkunft seines Herrschaftsrechtes vergaß (Kap. 28). Die Salbung erhebt den Fürsten in der Tat über alle hinaus, macht aus ihm einen „vir alter" und einen „angelus Dei" (Kap. 17) — aber nur unter einer Bedingung: „si vita sacrae unctioni concordet" (cap. 12). Alle jene Zeremonien der Weihe: die Anlegung der weißen Tunika, die Salbung und die Art der Salbung, der Friedenskuß usw. (Kap. 1 und Kap. 12 ff.) haben rechtsetzende Kraft und ethische Bedeutung zugleich. Der Krönungsordo ist also nach dem Infanten Peter ein Codex der Regimen-Lehre, und „Tag und Nacht" soll der König über die Geheimnisse des Weiheaktes und über den ethischen Sinn der Einzelzeremonien nachdenken, auf daß ihr Recht wirksam werde. „Miser ille rex et plusquam miser filius sceleratus, filius perditionis et irae, qui hoc sacro oleo ungitur et opera oleo (sic!) non exercet" (cap. 12). Ohne Kontemplation vernachlässigt der Regent seine Aufgabe: die Vollkommenheit des, mit Bernhard zu reden, „unus de habentibus se". Und doch wird er die Vollkommenheit nur erreichen, wenn er über der Kontemplation nicht seine nüchternen Geschäfte und zu handeln vergißt. Vorbild: der vom Berge herabsteigende Moses, dieser Freund Gottes und eifrige Förderer des Volkswohls zugleich (Kap. 9).

Der Infant, der die hohe Würde und die dieser Würde entsprechenden erhabenen Pflichten des Königs nicht genug hervorheben kann, verficht 2. eine kräftige Zentralisation des Reiches. In seinem Munde hört sich die corpus-Lehre so an: „corpus regis regnum est" (Kap. 6). Diese drastische Formulierung würde vielleicht nicht auffallen, wenn man den Verfasser nicht zugleich bemüht sähe, die „electio populi" zu ignorieren. Samuel stellt dem Volk, so heißt es, einen bereits von Gott Erwählten vor (der Infant kennt nur diese „Wahl"), und wenn das Volk heute wie damals akklamiert und das „vivat rex" ausbringt, so darum, weil es zu allen Zeiten Grund hat, seinem Fürsten ein langes Leben zu wünschen: er ist der Garant ihres Lebens! „Ipso moriente, non corporali, sed civili morte, prout in multis experientia docuit, subditi moriuntur"; man lese in der Geschichte nach, was man darin über den exitus tyrannorum findet (Kap. 21). Diesen Auffassungen über die „collaudatio" entspricht die Lehre des Infanten Peter über die Teilnahme des Volkes am „regimen". Ein Aragonese des 14. Jahrhunderts kann natürlich nicht den „consensus maiorum" ausschalten (s. Kap. 26: „de comitiva") und nicht einmal theoretisch die wichtigeren politischen Entscheidungen der Autorität des Königs allein unterstellen wollen. Beispiel: „rex non proprio capite nec paucorum, sed multorum, maxi ne magnorum et potentiorum regni sui suffultus consilio ad bellum peragendum se preparet" (Kap. 24, S. 115). Aber der Infant schreibt auch ein eigenes Kapitel über die „congregationes populi" (Kap. 19) und stellt dort fest: das Volk soll nur zusammentreten 1. wenn wirklich eine gerechte, ehrenhafte und das Gemeinwohl betreffende Angelegenheit zu verhandeln ist, 2. „tempore opportuno". Eine solche Formel stimmt wahrhaftig für eine elastische Auslegung der königlichen Befugnisse! Und ferner: der Vasalleneid legt besondere, nur dem „miles" zukommende Verpflichtungen auf, aber alle Untertanen schulden dem König dieselbe Treue wie die Vasallen ihrem Señor. Einschränkungslose Übertragung der wichtigsten Vasallenpflichten auf die Untertanen (Kap. 4)! Aufrührer verdienen schwerste Bestrafung, in Kriegszeiten ohne Gnade die Todesstrafe, gleichgültig, ob es sich um nobiles oder nicht handelt (Kap. 27). — Mit all diesen Bestimmungen sind auch neue ethische Pflichten des Königs selbst gegeben: eigene Treue, iustitia, soziale Fürsorge. Richtlinie alles Handelns: das Gemeinwohl.

Der Infant verficht 3. den Erbrechtsgedanken als staatsrechtlichen Grundsatz. Mit der „hereditas Dei" vereinbart sich die „hereditas regis" sehr wohl: Gott erwählt ganze Geschlechter, wenn sie ihm wahrhaft dienen. „De regali propagatione duritia oritur videlicet antiqua donatio diutius duratura que apud nos naturale dominium nuncupatur. De naturali dominio petitio nascitur quia fideles et naturales vasalli semper in desiderio et in petitione existunt ut heredem et dominum habeant naturalem post vitam principis in regimine feliciter successurum" (Kap. 10). Das „naturale dominium" sichert also ein Interesse aller: die Erhaltung des guten alten Rechts. Pflicht des Königs: „conservatio status". Aber die konstante Erbfolge rechtfertigt sich nur, wenn der Thronerbe es den „virtuosis parentibus" gleich tut. Wie die sakrale Wirkung der Weihe von dem sittlichen Verhalten des Geweihten abhängt, so die Erbberechtigung von der virtuositas des Erben. Voll Begeisterung kann unser Infant den Adressaten an die Taten seiner großen Vorgänger erinnern, an Alfons IV., Jaime I. usw. (Kap. 8). Wie kann Peter IV. „iuxta mores patrum" handeln?

Der Friedenskuß bei der Weihe, was besagt er, „nisi quod inter sacerdotium et regnum concors amicitia et inseparabilis unitas vigeat animorum"? Zwei Schwerter, eine Aufgabe (Kap. 13). Wenn ferner der Konsekrant die scapulae des Königs in Kreuzform salbt, so wird der König über die „amicitia" hinaus zur aktiven Defensorschaft verpflichtet. „Ipse sit crucis signifer gloriosus, non contra domesticos fidei nisi coactus, sed contra eiusdem inimicos bella agat et actus armorum exerceat viriliter et potenter" (Kap. 12). Gerade die Defensorschaft hält sich im Rahmen der Grundsätze des iustum bellum, daß 1. nur ein Fürst oder König de causa iusta den Krieg erklären kann, 2. auch das nur unter Zustimmung des Volkes: „quod omnes tangit, ab omnibus debet approbari"; 3. daß das Motiv des Krieges nicht Eigennutz ist usw. (Kap. 24 nach dem Decretum). Nun, wer anders als die Könige von Aragon hat sich so tatkräftig für die Kirche eingesetzt und so oft für sie „iusta bella" geführt? „Reges enim Aragonum in fide et pro fide vicerunt bella ... quis unquam fuit rex vel princeps in Aragonia qui non sit pro fide catholica mortuus aut proprio sanguine lotus"? Nicht allein an Jaime I. ist zu denken. Die Flottenexpedition Jaimes II. z. B.

gegen seinen Bruder Friedrich von Sizilien, den er doch so sehr liebte, erfolgte lediglich „pro oboedientia matris ecclesiae", Hat nicht auch schon Peter IV., der Adressat des Traktats, mit der Sardinienexpedition einen verheißungsvollen Anfang gemacht, in die Fußstapfen seiner Ahnen zu treten? „Pro ecclesia cuius negotium agebatur et pro defensione regni tui tibi lucrum erat mori et vivere Christo"! Möge der König so fortfahren, lautet der Wunsch und die Hoffnung des scheidenden Kanzlers (Kap. 8).

37. Johannes Caligator:

Speculum morale missum duci Brabantiae (1358), für Herzog Wenzel.

Der Text ist verschollen. Daß der bekannte Hymnendichter einen Fsp. dieses Titels schrieb, wissen wir aus der testamentarischen Verfügung Philipps von Leyden über seine Bücher (ed. Molhuysen S. 481), in welcher das Werk wie in unserer Überschrift angezeigt ist. Die zahlreichen Zitate in Philipps Hauptwerk (a. a. O. S. 22, 25, 32 f., 45, 53, 58 f., 70 f., 82 ff., 90 f., 96 f., 103, 147, 152, 167 f., 172 f., 179, 202 f., 213 f., 221, 240, 302, 328 f., 354 f.), das uns im ganzen ungefähr 330 Hexameter aus Johanns Vers-Fsp. überliefert, beweisen uns ferner, daß es sich um ein umfangreiches und gelehrtes Buch handelt, dem entweder Prosasentenzen eingereiht waren oder ein Prosaprolog voraufging (a. a. O. S. 97; Biogr. Nat. de Belgique 10, S. 388 glaubt an eine besondere Prosaschrift). Nach denselben Zitaten zu rechnen, mag Walthers von Chatillons „Alexander" dem Dichter im Vers bei der bündigen Formulierung moralischer Forderungen vorbildlich gewesen sein.

Außer den angeführten Werken in Philipps „De cura rei publicae" können einer etwaigen Identifizierung des Fsp.s vielleicht noch folgende seiner Angaben dienen: S. 58: „Innuit Joh. in Speculo suo, titulo de prudentia" etc.; S. 70: Joh. „de constantia"; S. 167: „Johann in Speculo Brabantinorum de modestia"; S. 221: Joh. „De amicitia"; S. 230: „De istis quattuor incentivis sive ducibus ad bene vivendum et peccata vitandum prosequitur latius Joh. in Speculo suo" (die vier Lebensführer sind: der Gedanke an die Providenz, die Philosophie, die natura und die ratio). Neben Philipp von Leyden hat noch J. Molanus einige Verse überliefert, anfangend mit: princeps illustris qui se volet esse potentem ... Nach Biogr. Nat. de Belg. S. 388 wäre das das Incipit, was mir aber nicht sicher erscheint.

Literatur:

Art. Jean Coussemaecker in: Biogr. Nat. de Belg. 10 (1888/89), S. 388 ff.; J. Molanus, Historiae Lovaniensium ed. de Ram, Bruxelles 1861, 2, S. 700.

38. Philipp von Leyden:

De cura rei publicae et sorte principantis (1355 ff.).

Inc.:

Proemium: Cum me iuvenem et immeritum ad sacrum scrinium ... Widmung: Illustri et potenti principi, Duci Wilhelmo de Bavaria, comiti Hollandiae ...

Ausg.:

Da keine Hs. erhalten ist, ist die ed. princeps durch Jodocus Franconis v. 1516 (vgl. Molhuysens Vorrede S. VII, Fruin's Inl. S. XXI f.) einzige Textgrundlage. Kritische Ausg.: Philippus v. Leyden. De cura rei publicae et sorte principantis opnieuw uitg. met de inleiding van R. Fruin door P. C. Molhuysen, s'Gravenhage 1915.

Abfassungszeit:

Widmung: An den Grafen Wilhelm V., der nur comes Hollandiae genannt wird, also vor 1356. Die Angaben des Traktats, die einer späteren Zeit entsprechen, beweisen nur, daß Ph. an seinem Hauptwerk noch Jahrzehnte fortgearbeitet hat (vgl. Fruin, ed. S. XXVI).

Verfasser:

Aus einem Leydener Patriziergeschlecht, einer typischen „Klerkenfamilie" (Fruin, S. XXX), die der Grafschaft hervorragende Juristen und Kanzleibeamte stellte. Philipp wird Geistlicher und geht 1345 zu vermutlich vorwiegend juristischen Studien nach Orléans. Nach seiner Rückkehr nach Holland erste Fixierung seiner Ideen im ersten Teil des Traktats, der ihm die Berufung in den Fürstenrat Wilhelms V. einträgt. Es folgen Jahre der politischen Praxis; 1356 als Gesandter des Grafen in Avignon. 1369 Doktor decretorum in Paris. Nochmalige praktische Politik als Vikar des Bischofs von Utrecht, dann bis zu seinem Tode, 9. Juni 1382, zurückgezogenes Gelehrtenleben in seiner Heimatstadt.

Literatur:

R. Fruin, Over Philipps van Leiden in der ed. Molhuysen S. 15—45. H. Wilfert, Philipp v. Leyden, Ein Beitrag zur Vorgeschichte des modernen Staates = 5. Beiheft z. Vierteljahrsschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. Berlin 1925.

39. Levold von Northof:

Chronica comitum de Marka (1357/58), f. Engelbert III. (1347—91) von der Mark.

Inc.:

Nobili viro, domino suo carissimo, domino Engelberto ...
Christi nomine invocato, ex speciali affectione ...

Hss.:

Vgl. Ausg. Zschaeck Einl. S. 16 ff., 45 ff.

Ausg.:

Monumenta Germaniae SS, NS 6: Die Chronik der Grafen von der Mark von L. v. N. hrsg. von F. Zschaeck, Berlin 1929.

Der Westfale Levold, Domherr in Lüttich, beschreibt für seinen einzigen Schüler Engelbert als 80jähriger die Taten der Grafen von der Mark mit dem ausschließlichen Zweck, daß der Landesherr „auf den Spuren seiner Ahnen in Gerechtigkeit und Gottesfurcht" sein Land und seine Untertanen „recht regieren lerne" (S. 2). Der durchaus als Fürstenspiegel aufgefaßten Schrift geht S. 2—13 ein durch Reimprosa hervorgehobener ausdrücklicher Fsp. vorauf, der nicht nur die Ergebnisse der Geschichtsbetrachtung zusammenfaßt, sondern (s. S. 3) eine Gedächtnisstütze für bereits mündlich erteilte Instruktionen in politisch-ethischen Dingen sein soll. Die kurzen Bemerkungen zur Tugendlehre sind recht traditionell, auf die hohe Bedeutung dieses Fsp.s für die Geschichte der Staatsanschauungen in den deutschen Territorien aber ist schon von Werminghoff mit Recht hingewiesen worden: Levold ist nicht allein ein glühender Patriot, sondern von einem für das damalige Deutschland einzigartigen Staatsbewußtsein erfüllt. Besseres gegen die weitere politische Zersplitterung und den kurzsichtigen Egoismus der Barone und „milites" (wenn es keine starke Landesgewalt gibt, ist es doch auch um ihre Sicherheit geschehen S. 11), Besseres für das Unteilbarkeitsprinzip in den Territorien (S. 9 ff.) und für eine energische Zentralisierung (besonders dürfen die kleinen Herren keine Politik auf eigene Faust treiben vgl. S. 4), Besseres über die Einrichtung und den Ausbau eines disziplinierten Beamtenkörpers hat keiner seiner zeitgenössischen Landsleute gesagt. Interessanterweise werden die Ritter und Städte aufgefordert, ohne Eigensucht Garanten der staatlichen Einheit zu sein und zu werden, muß es sein, sogar gegen den Fürsten und seine Familienpläne (S. 11 f.).

Literatur:

Außer der Einleitung des Hrsg.s mit weiteren Lit.-Angaben s. A. Werminghoff, Drei Fsp. des 14. und 15. Jahrhunderts = Geschichtl. Studien A. Hauck dargebracht Leipzig 1916, S. 152 ff.

40. Raoul de Presles:

Compendium morale rei publicae (1361—64).

Inc.:

Quamvis teste Fulgencio inscientiae formidosa suspicio . . .

Hss.:

Paris. 1. Bibl. Nat. 15 690, 144v ff., sec. XIV; vgl. L. Delisle, Inventaire des mss. latins 15 176—16 718, Paris 1870, S. 21. — 2. Bibl. Nat. nouv. acqu. lat. 1821, sec. XIV/XV; vgl. H. Omont, nouv. acq. du départ. des mss. pendant les années 1891—1910 (Paris 1912), S. 242. Beides nur Kopien. Das Kompendium ist nicht ediert.

Ich benutze eine Photographie von fol. 94v.—146v. des Sammelcod. 1821. 94v. geht voraus das „morale metrum in rhythmo serpentino": „Fili mandata data . . .", ed. Dreves, Anal. hym. 41a, S. 169 mit bedeutsamen Abweichungen. Das Kompendium selbst f. 95r.—146v. ist in zwei Kolonnen von einer Hand des endenden 14. oder beginnenden 15. Jahrhunderts sauber, aber recht fehlerhaft geschrieben. Der erste Schreiber ist durch eine Hand des 15. Jahrhunderts — nur teilweise mit Glück — korrigiert worden, die auch den Titel erneuerte, der Korrektor seinerseits dürfte von einem gesprächigen Marginalien-Verfasser zu unterscheiden sein, und schließlich hat noch hie und da ein Leser des 18. Jahrhunderts Randbemerkungen gemacht (z. B. f. 98r.). Durchgängig Initialen, f. 95 Randschmuck, f. 95r. Miniatur, in welcher der Autor sein Buch dem Bischof Johann überreicht, 95v. eine weitere mit dem lesenden und schreibenden Raoul.

Als Beispiel des Raoulschen Stils bringe ich den Eingang des Textes, die Excusatio, unkritisch zum Abdruck:

Ad venerendum in Christo patrem et dominum, dominum Johannem de Angerante Carnotensem episcopum librum qui intitulatur morale compendium de re publica Radulphi de Preslis.

Incipit excusatio:

1 Quamvis teste Fulgencio insciencie formidosa suspicio excusandi semper querat suffragia, quo quidquid ignorancia incursionum mater peccaverit, id venie peticio absolvat, que culpas vestire consuevit, verum quia nunquam de se male existimat sermo, dum ad iudicem mittitur amantem, familiareque est sapienti tollerare
5 nescientem, ideo insipienciam meam tibi aperire non timui quia erat cum sapiente colloquium. Attendens insuper, quod sicut livoris nota est silere que noveram, ita non crimen narrare que senseram, ea propter ad te, pater, tuus cytharista novicius dirigit mutam lyram. Quod si his amplius sapis, lauda mentem purissimam, que quod habuit non negavit, et si hec ante nescieras, habes harenam nostri
10 studii, ubi tu palestram tui ingenii exerceas. Et ne teste Arristophane mecum furti agere constituat Tholomeus tamquam cum eis fusus, qui invidi moribus aliorum violant scripta et temere gloriantes pro suis predicant, vel — quod absit — quidam emuli detractores, qui foris vultu aplaudunt virgines, mellitum preparantes toxicon et letale virus miscentes interius scorpionis pungunt aculeo, in me malig-
15 nitatis et acerbitatis sue valeant virus evomere et tamquam collubri soporati aculeos suscitare, indicendorum seu pocius recitandorum me non actorem sed recitatorem agnosce, qui quos valui ex doctorum auttencis (sic!) decrevi flores decerpere et in unum breve compendium ordinare, e quorum viridariis tanta scientie semina pullularunt et tot rivuli scaturiunt aque vive, ut absque diminucione haurire
20 valeant universi. Quid enim proprium nostrum esse possit cum nihil omiserit antiquitatis diligencia quod intactum ad hoc usque evi permaneat? Verum quia, sicut dicitur fabulose, omnis bestia fetus suos Iovi probandos presentasse dicitur, inter quas et symia deformem natum trahens risu omni castigari non potuit, quoniam suum ceteris anteferret, omnique animanti proprium est amare quod

25 genuit, idcirco — Plinii ad Romanum Voconium verbis utens — libro, quem mitto tibi, annota que putaveris corrigenda; ita enim credam cetera tibi magis placere, si quedam noveris displicuisse. Attendens, quod ipsius tibi commissum examen vel industria suffragium vel benignitas veniam spondeat faciliorem, insuper queso, ne de presenti tempore editionis huius fidem libres, quoniam quidem
30 monete veteris vestigia persequti opiniones universas eligere maluimus pocius quam innovare. Itaque si qua ex istis secus quam optamus in animum tuum venerint, des velim infancie nostre veniam; nam constancia veritatis penes eos est quos secuti sumus. Hinc etiam opusculo derogare non temptent, qui celum vertice pulsant aut alciori spondent milicie. Quod si lector ab hiis melius sapit, illum
35 preferat qui meliora concessit; quoniam non hec nostra sunt sed eius donum, et que ampliora eveniunt, non hominis sed divinum est largimentum, cum sit certum, quod multo labore, assiduo studio, varia exercitatione, plurimis experimentis, altissima prudencia, precellentissimo consilio constat ars discendi. Et quamquam ingeniis nostris sunt innata semina virtutum, que si adolescere liceret ipsa nos ad
40 beatam vitam perducerent, tamen vita brevis, sensus ebes, negligencie torpor, inutilis occupacio nos pauca scire permittunt; simulac editi et in lucem suscepti in omni continuo pravitate et summa opinionum perversitate versamur, cum adeo volubilis sit puerorum et qui eos gubernat animus et quam plures iuvenilis etas habeat mortis casus perpaucique ad senectutem perveniant. Et ideo in remedium
45 humane infirmitatis usum litterarum divina miseracio procuravit, cuius pia sollicitudo et triumphatrix inercie diligencia transmisit ad posteros, ne ab animo fraudatrix inimica sciencie oblivio et noverca memorie semper infida avelleret et excuteret toto posse.

---

1 „insciencie — amantem" Fulgentius, ed. Helm 58, 16—20.
6 „sicut — senseram" Fulgentius 35, 19—20.
8 „si his — exerceas" Fulg. 35, 20—23.
22 „fabulose . . ." 364. Fabel Äsops.
26 „annota-displicuisse" Plin. epp. III, 13.
34 „Quod si lector-largimentum" Fulg. 35, 14—18.
37 „multo labore . . ." wohl nach Hugo v. St. Viktor, Didask. III, 13—20.

Abfassungszeit:

Das Kompendium wird von Raoul selbst in der Einleitung zu seiner kommentierten Übersetzung der „Civitas Dei" und im Prolog zu seiner Bibelübertragung (vgl. Lancelot, Amsterdam 1743, S. 429 f.) als erstes seiner Werke genannt. Es dürfte umso mehr vor seiner „Musa" geschrieben sein, als R. eine deutlich erkennbare Entwicklung vom abstrakten Theoretiker zum tagesnahen Propagandisten durchmacht und die leider noch immer unveröffentlichte „Musa" gegenüber unserem Werk einen großen Fortschritt in dieser Richtung bedeutet. Term. a. q.: „Musa" ca. 1365. Aber die Abfassungszeit läßt sich noch genauer bestimmen. Die ersten beiden Werke Raouls zeigen sein erfolgreiches Bestreben, sich bei Hofe Gehör zu verschaffen. Wendet er sich in der „Musa" direkt an Karl V., so im Kompendium an einen besonders einflußreichen „Minister" Johanns des Guten und Karls, den Maître de Requêtes de l'Hôtel Jean d'Angerant (vgl. R. Delachenal, Histoire de Charles V, 2, Paris 1927, S. 194), der offenbar als erster das Talent Raouls entdeckte, ihm den Auftrag zu seinem Kompendium gab (vgl. Excusatio f. 95 u. Schlußkap. 146v.) und ihn gewiß weiter gefördert hat. Dank ihm, möchte man vermuten, ist R. aus der Stellung des „Advokaten" gleichfalls zum Requêtenmeister und „Minister", d. h. also zum „Amtsnachfolger" Jeans aufgestiegen. Wie aus dem Titel und dem Satze des Schlußkap.s 146v.: „Cum tot dictiores, tot doctiores virga tue potestatis et dignitatis coherceat" etc. hervorgeht, ist Jean bei Abfassung des Kompendiums bereits Bischof vor Chartres (1361—68). Der Term. p. q. 1361 wird noch dadurch bestätigt, daß der Vertrag von Brétigny als bereits vollzogen erscheint und sich zur Abfassungszeit in seinen Auswirkungen fühlbar macht; vgl. fol. 137v. a: „patria . . . sub iugo servitutis

est posita, tributariis tributaria, servis serva" etc. Die Schilderung der ungeheueren Leiden, die Frankreich durch die „Compagnien" erfährt, fol. 136v. ff., die übrigens in der „Musa" zum Teil wörtlich wiederkehrt (vgl. Lancelot 1743, S. 431), weist auf die Glanzperiode dieses Banditenunwesens 1362—64. Darüber hinaus halte ich es für sicher, daß die bitteren Vorwürfe der Schwäche, die Raoul der französischen Staatsführung macht, nicht auf Karl V. gemünzt sein können, sondern in erster Linie Johann dem Guten selbst gelten. So heißt es fol. 137v. b: „Unum tamen scio, quod cicius navem procellosa tempestas absorbet, cum deficiente gubernatoris animo consilioque perdito ceteros suos commissos regimini timor involvit, et quod sepius per custodum vecordiam improvisam et ignaviam insolentem ruunt stipendiarii catervatim". Johann starb am 8. April 1364.

Literatur:

Raoul, „à coup sûr un des écrivains les plus distingués de la seconde moitié du XIVe siècle" (Delisle, Recherches ... 1, S. 107), hat noch nicht das Interesse gefunden, das er verdient. Delachenal, der Geschichtsschreiber Karls V., erwähnt ihn in seinem fünfbändigen Werke mit keiner Zeile, wie er denn überhaupt die Mitarbeiter Karls und damit die vielleicht größte Leistung des Königs ignoriert: seinen Versuch der geistigen und moralischen Erneuerung. — Eine einzige Monographie: M. Lancelot, Mémoire sur la vie et les ouvrages de Raoul de Presles, in: Mémoires de litt. tiréz des registres de l'Académie royale des Inscriptions et Belles Lettres 13 (Paris 1740), S. 607 ff.; erneut abgedruckt in: Mémoires de litt. (wie oben) 25 (Amsterdam 1743), S. 401 ff. (ich zitiere nach dem zweiten Druck).

Über Raoul als Bibelübersetzer: S. Berger, La bible française au moyen âge 1884, S. 244 ff. Über seine Übersetzertätigkeit, die Hss. seiner Werke usw. L. Delisle, Recherches sur la librairie de Charles V, 1 (Paris 1907), S. 107 ff.; ebda S. 380 ff.: Liste der „Auteurs consultés par R. d. P." nach Raoul selbst. Über Raoul als Übersetzer der Quaestio in utramque partem (Ed. Goldast I, 39 ff.), J. Rivière, Le problème de l'église et de l'Etat au temps de Philippe le Bel, S. 37 ff. Über dasselbe, ferner über Raouls Nachwirkung und seine „Schüler" (Jean Golein und Christine von Pisa) und Raouls Königsauffassung M. Bloch, Les rois thaumaturges ... Straßburg 1924, S. 130 ff. und 478 f.

Die Frage, ob Raoul nicht nur den französischen „Songe du Verger", sondern auch den lateinischen Urtext geschrieben hat, wird heute meistens gegen R. entschieden: vgl. G. de Lagarde, Le „Songe du Verger" et les origines du gallicanisme in: Revue des sciences relig. 14 (1934), S. 1 ff. u. 219 ff. (S. 1, Anm. 1, ältere Literatur), der sich gegen die Verfasserthese ausspricht (S. 4), die M. A. Coville, Evrart de Tremaugon et le Songe du Verger, Paris 1933, aufgestellt hat. Ältere Auffassung bei: A. Franck, Réformateurs et publicistes de l'Europe ... Moyen âge — Renaissance, Paris 1864, S. 219 ff.

41. Francesco Petrarca:

De re publica optime administranda 1373 (= Rer. sen. l. XIV, ep. 1), für Francesco von Carrara.

Inc.:

Dudum tibi, vir clarissime, scriberem ...

Hss.:

U. a. Florenz, Bibl. Nat. C. 5. 2560. Ebda Laurent. Acq. 266. Venedig, Marc. 1547 (Näheres s. ed. Ussani).

Ausg.:

Ed. princeps der Epp. Venetiis 1501 per Simonem de Luere. — ed. Basil. 1581, 1, S. 372 ff. (sehr fehlerhaft). Kritische Ausg.: Fr. Petrarche laureati rerum senilium liber XIV. Ad magnificum Franciscum de Carrara Padue dominum epistola I: Qualis esse debeat qui rem publicam regit ... rogatu Mariae Papafava de Carraria ed. Vincentius Ussani, Padua 1922.

Vgl. die „Lettere senili di Fr. P volgarizzate e dichiarate con note da G. Fracassetti, Firenze 1870, 2, S. 183 ff.

Auch Fam. XII, 2 an Niccola Acciaiuoli ist eine Art kleiner Fsp. und fand als solcher Verbreitung (Vgl. die katalanische Übersetzung bei E. Moliné y Brasés in: La „Lettra de Reyals Costums" del P. in: Institut d'Estudis Catalans, Annuari Barcelona 1907, S. 345 ff.).

Literatur:

(Selbstverständlich zeige ich nur Spezialarbeiten zum Fsp. und zu den politischen Anschauungen Petrarcas an, indem ich im übrigen auf die neueste Bibliographie Eppelsheimers verweise).

Petrarca und die Carraras: A. Zardo, Il P. e i Carraresi, Milano 1887. — V. Tamassia, F. P. a gli Statuti di Padova in: Atti e Mem. dell Accadem. di scienze, lett. ed arti di Padova NS 13 (1896), S. 201 ff. — V. Lazzarini, La seconda ambasceria di F. P. a Venezia in: Miscellanea di studi critici pubbl. in onore di Guido Mazzoni, Firenze 1907 I, S. 173 ff. — G. Cappelletti, Storia di Padova 1 (Padova 1874), bes. S. 278 ff. (S. 321 f. zur venet. Gesandtschaft P.'s).

Politische Anschauung P.s: A. Bartoli, Appunti per uno studio sulla politica del P. in: Rev. Europea NS 5 (1878), S. 293 ff. (von mir nicht eingesehen). — Gius. Brizzolara, Il P. e Cola di Rienzo in: Studi storici 8 (Pisa 1899), S. 239 ff., 423 ff. — Derselbe, Ancora Cola di Rienzo e F. P. in: Studi storici 12 (1903), S. 353 ff.; 14 (1905), S. 69 ff.; 243 ff. — C. Steiner, La fede nell' Impero e il concetto della patria italiana nel P. in: Giornale Dantesco 14 (1906), S. 8 ff. — N. Chiurlo, Le idee politiche di Dante Alighieri et Fr. Petrarca in: Giornale Dant. 16 (1908), S. 1 ff.; 89 ff. — H. W. Eppelsheimer, Petrarca, Bonn 1926, S. 97 ff. — Vgl. ferner Fr. Engel-Janósi, Soziale Probleme der Renaissance = 4. Beiheft der Vierteljahrsschrift f. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Stuttgart 1924, bes. S. 68 ff. — Die Charakteristik Petrarcas als Politiker bei F. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, 3. Aufl. 1 (Berlin 1893), bes. S. 51 ff., 97 ff. — P.s Briefwechsel mit deutschen Zeitgenossen, hrsg. v. P. Piur = Vom Mittelalter zur Reformation, Forschungen zur Geschichte der deutsch. Bildung, 7. Bd., Berlin 1933, Einleitung.

Zum Fsp.: G. Körting, Petrarcas Leben und Werke = Gesch. der Lit. Italiens im Zeitalter der Renaissance, 1, Leipzig 1878, S. 433 ff. (kurze Inhaltsangabe). F. W. Eppelsheimer, a. a. O. S. 129 f. — Arpad Steiner, Petrarch's Optimus Princeps in: Romanic Review 25 (1934), S. 99 ff. (diese einzige Monographie zu unserem Thema polemisiert gegen Eppelsheimers treffende Charakteristik des Fsp.s mit einer erstaunlichen Naivität).

42. Der sogen. Fsp. Karls IV. (1377).

Inc.:

Brief Wenzels: Letatus sum et letarer hilarius ...
Brief Karls: Solida generosi animi tui epistola ...

Hs.:

Prag UB cod. VIII A 19, f. 28a—34b (Kopie sec. XIV ex.). Ausführliche Beschreibung bei Steinherz, S. 10 ff.

Ausg.:

S. Steinherz, Ein Fsp. Karls IV., Prag 1925 = Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, hrsg. v. d. histor. Komm. der dtsch. Ges. ... für die tschechoslow. Rep. H. 3, S. 43—65.

Quellenkritisches:

Im Prager Sammelkodex VIII A 19, f. 28 seq. finden sich zwei von einem Schreiber Ende des 14. Jahrhunderts kopierte, inhaltlich eng zusammenhängende anonyme Briefe: in dem ersten bittet der eben zum römischen König und zum heres

legitimus im „natale regnum" erklärte Briefschreiber seinen kaiserlichen Vater um Belehrung über die „norma" und den „modus regnandi"; im zweiten gibt der Vater seiner Freude darüber Ausdruck, daß sein Sohn für die Wiederherstellung des zerstückelten römischen Reiches Sorge zu tragen gewillt ist und um Ratschläge für seine Regierung des römischen und böhmischen Reiches nachsucht, und antwortet sodann mit einem Fsp., der sich darauf beschränkt, unter Berufung auf Bibel, klassische Autoritäten (Cicero, De officiis; Seneca usw.) und auf Petrarca („de avaritia vitanda") den üblichen Tugendkatalog aufzuführen. Alle angegebenen Tatsachen und Daten treffen nur auf Kaiser Karl IV. und seinen Sohn Wenzel zu. Weitere andere Hinweise des Buches auf Zeitereignisse (vgl. Steinherz, S. 20 ff.) stimmen nur für das Jahr 1377. Mit diesen Einsichten ist die Verfasserfrage indes noch nicht klargestellt. Es besteht durchaus die Möglichkeit, daß ein mit dem Briefstil der kaiserlichen Kanzlei und den politischen Geschehnissen vertrauter Mann einem eigenen Fsp. die „seltsame Verkleidung" (Steinherz, S. 27) gab. In diesem Falle, so glaube ich, mochte ihm die Form und der Aufbau des „Secretum Secretorum" vorbildlich sein. Eine Schrift in solcher Verbrämung wäre noch nicht notwendig eine „Fälschung" im eigentlichen Sinne (vgl. Steinherz ebda), wenigstens nicht eine, derentwegen der Verfasser hätte üble Folgen befürchten müssen; fehlt doch den Briefen alles Urkundenhafte, legen sie es sodann — ihre Unechtheit einmal angenommen — garnicht darauf an, Originaldokumente zu scheinen, sind sie ferner so allgemein gehalten wie andere Übungen in der ars dictandi, die für die historische Forschung verwertbare Anspielungen auf Zeitereignisse enthalten. Schließlich wissen wir garnicht, ob sie überhaupt für die Öffentlichkeit bestimmt waren. Sicherheit des Urteils könnte uns erst die Auffindung des Originals bieten. Steinherz, der Herausgeber, hat sich aus beachtenswerten Erwägungen für die Echtheit entschieden (S. 28 ff.). Er hätte noch geltend machen können, daß diese Art Fsp.-Testamente der Fürsten für ihre eigenen Söhne 1377 schon eine literarische Tradition hatten (Friedrich II., Alfons der Weise von Kastilien, Ludwig IX. von Frankreich, Sancho IV. usw.).

In unserem Fsp. Karls IV. wird zum ersten Mal in der Fsp.-Literatur Petrarca als Autorität zitiert. Immerhin ist er doch viel mehr mittelalterlich gehalten, als Steinherz will.

Literatur:

Vgl. außer Steinherz' Einleitung die Kontroverse J. B. Novák in: Český časopis historický 31 (1925), S. 566 ff. (diese Arbeit, die sich scharf gegen die von Steinherz angenommene Verfasserschaft Karls IV. ausspricht, kenne ich nur mittelbar). — S. Steinherz, Zum Fsp. Karls IV. in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 64 (1926), H. 2, S. 111 ff. Ähnlich wie von mir selbst wird die Echtheitsfrage betrachtet von F. Baethgen in seiner Rez. der Ausg. HZ 134 (1926), S. 168 f.

43. Francisco Eximenes (Eiximenis o. ä.) O. F. M.:

Regiment de la cosa publica (1383).

F. E., einer der bedeutendsten politischen Schriftsteller des Mittelalters überhaupt, hat drei umfangreiche und wohl zu unterscheidende Werke zur Politik geschrieben, nämlich 1. die Doctrina compendiosa de viure iustement e de reger ... (ed. Coleccion de documentos inéditos del archivo general de la Corona de Aragon, publ. por P. de Bofarull y Mascaró, 13, Barcelona 1857, S. 311 ff.; kritische ed.: Fr. Eiximenis, Doctrina compendiosa. Text i anotació pel P. Martí de Barcelona in: Els nostres clàssics 1929); 2. unser „Regiment von 1383", 3. das zwölfte Buch der Enzyklopädie „Crestia" („El Dotzè del Crestia"), das allein nicht weniger als 907 Kapitel und 2 dicke Bände umfaßt, mit dem Spezialtitel: Regiment de princips. e de comunitats oder: De l'estament reial e de la governació de la cosa pública, In das 12. Buch der Enzyklopädie von ca. 1385—92 (wohl nur Buch I, II, III und XII wurden von F. E. fertiggestellt) ist das „Regiment" von 1383 hinein-

gearbeitet. Der Anfang des 12. Buches ediert von Ant. Bulbena, Tractat del regiment dels princeps ... Lo 12 libre del Chrestia P. 1. Barcelona 1904 ff.

Die bibliographischen Schwierigkeiten, die dem deutschen Forscher das Studium der altkatalanischen Literatur erschweren, ja teilweise unmöglich machen, zwingen mich im Folgenden zu einer Beschränkung der Angaben auf das Allernotwendigste.

Inc.:

Molt sabis, honorables e reverents senyors en Bernat Malet ...
(Adresse an die „Jurats" v. Valencia).

Hs.:

Sala del Consell in Valencia. Vgl. J. Massó y Torrents S. 611.

Ausg.:

ed. princ. durch Crist. Cofmann Valencia 28. 1. 1499 (vgl. Massó y Torrents ebda). Exemplare Madrid Bibl. Nac., UB Valencia, Brit. Mus.
ed. crit.: Fr. Eiximenis, Regiment de cosa publica. Text pel Daniel de Molins de Rei = Els Nostres Classics XIII Barcelona 1927.

Zur Vita des Fr. Eximenes:

(nach P. Martí de Barcelona S. 437 ff.) geb. ca. 1340 in Girona, also Katalane. Eintritt in den Franziskanerkonvent seiner Vaterstadt. Lehrausbildung in Valencia und an den Universitäten Köln, Paris und Oxford, dann am Hofe zu Avignon, endlich seit 1371 Lektor der Theologie in Lleyda. Mit dem Lektorat beginnen seine Beziehungen zu Peter IV. (el Ceremonioso) und zu den übrigen Mitgliedern des Königshauses. Von 1383—1408 weilt F. E. in Valencia, wo er neben seiner politischen Tätigkeit seine großen literarischen Arbeiten vollendet. Seit 1408 Vertrauter Benedikts XIII. und von diesem zum Patriarchen von Jerusalem und zum Bischof von Elna (Roussillon) ernannt, gest. in Perpignan zwischen 1409 und 1412.

Literatur:

Zur Biograpie und Bibliographie: O. Denk, Einführung in die Geschichte der altkatalanischen Literatur, München 1893, S. 77 f. — J. Massó y Torrents, Les obres de Fra Francesch Eximeniç (1340?—1409?), Essaig d'una bibliografia in: Inst. d'Est. Catalans Annuari 3 (Barcelona 1909—10), S. 588—692 (eine wahre Meisterleistung!) — P. A. López, Datos para la biografia de Fr. Francisco Eximenis, Patriarca de Jerusalem. Arch. Ib. Amer. 2 (1914), S. 229 ff. — A. Ivars, El escritor Fr. Eiménes en Valencia (1383—1408) in: Archivo Ib. Amer. 14, S. 76 ff.; 15, S. 289 ff.; 19, S. 359 ff.; 20, S. 210 ff.; 24, S. 325; 25, S. 5 ff., 269 ff. — P. Martí de Barcelona, Fra Francesc Eiximenis (1340?—1409?) in: Estud. Franciscans 40 (Barcelona 1928), S. 437—500 (mit vorzüglichem biograph. Abriß und gediegener Bibliographie nach dem Forschungsstand 1928).

Über die politischen Anschauungen des F. E.: José Torras y Bages, La Tradició Catalana, Barcelona 1892, 4. Aufl. 1924 (war mir nicht erreichbar; der Verf. behandelt ausführlich den „sentimiento imperialista del pueblo catalan", wie er bei F. E. zum Ausdruck kommt).

Vgl. auch die Literaturangaben bei A. Ballesteros y Beretta, Hist. de España y su influencia ... 3, Barcelona 1922, S. 645.

Vor allem benutze ich: I. H. Probst, Francesch Eximeniç. Ses idées politiques et sociales in: Rev. hispan. 39 (Paris 1917), S. 1—82. Von Probst ist für 1938 ein neuer Aufsatz über „Die ethischen und politischen Ideen des Eximeniç" in Jahrgang 5 von „Wissenschaft und Weisheit, Vierteljahrsschrift f. system. franziskan. Philos. u. Theologie" angekündigt.

44. Robert Gervais O. P.:

Speculum morale regium (Oktober 1384) f. König Karl VI. von Frankreich.

Inc.:

Metuendissimo ac illustrissimo domino, domino Karolo, moderno divina providentia regi Francorum, fr. Robertus ... zelator fervidus honoris domus Francie.

Hss.:

Bibl. Nat. 6485 (Cat. 4, S. 248 col. I); Paris, Bibl. Mazarine 3524 (geschr. 1427; s. Cat. des mss. de Bibl. Maz. A. Molinier 3, Paris 1890, S. 121 f.); Auszüge Carpentras 1769, f. 258—60 u. a. Vgl. zum Exemplar Karls VI. L. Delisle, Recherches ... 2, S. 91 (= Inventar Nr. 530) und zum Verfasser und den Hss. Quétif-Echard 1, 689 ff., Oudin, Comm. 3 (1722), col. 1888 ff. Unediert. Eine genauere Einsichtnahme würde für die Überlieferungsgeschichte der Fsp.-Gattung wohl lohnend sein und ergeben, was die Generation Karls V. an Traditionen weiterleitet; das Werk ist nämlich „recollectum ex multis tractatibus".

45. Kanzler Pedro López de Ayala:

Rimado de Palacio (1385 ff.).

Inc.:

En el nombre de Dios que es uno trinidat
padre, fijo, espiritu santo, en simple unidat ...

Hs.:

U. a. Escorial h. III. 19. Vgl. im übrigen die Ed.

Ausg.:

Bibl. de aut. esp. 57 (Madrid 1864), S. 425—476. Ferner durch Alb. F. Kuersteiner: Las poesias de P. L. de A., 2 Bde., New York 1920 (liegt mir nicht vor).

Gerade der Hauptteil des Buches, den der berühmte Geschichtsschreiber und „Minister" Peters I., Heinrichs II. und Johanns I. 1385 in der portugiesischen Gefangenschaft in der Festung Oviedes schrieb, fällt durch seine stimmungsbedingte realistisch-resignierte Weltbetrachtung bei allem ethischen Rigorismus aus dem Rahmen der gern schönfärberischen Fsp.-Literatur heraus. Wir haben die Möglichkeit, Ideal und Wirklichkeit zu messen. Man sieht dann, daß sich jene soziale Zerklüftung, von der sich Spanien nicht wieder befreien sollte, entgegen dem altspanischen „sozialen Ideal" vollzogen und dementsprechend die Isolierung des Königtums in einer Kaste bereits eingetreten ist.

Literatur:

Vgl. Bibliographie bei: J. Cejador y Frauca, Hist. de la lengua y lit. cast. I, 1, 2. Aufl., Madrid 1927, S. 325.

46. Michael Vikar der Karthause bei Prag:

De regimine principum (1387).

Inc.:

Cum sit beati Jeronimi sententia dicentis ...

Hss.:

Cod. Vat., Palat. 725, sec. 14 ex.; Clm 11 478, s. 15; Pr. Staatsbibl. Berlin, Cod. 943, lat. qu. 30, sec. 15.

Unediert.

Verfasser und Abfassungszeit:

Der Fsp. wurde 1387 für den späteren Ruprecht II. von Bayern geschrieben. Ist der Verfasser, der sich in Prolog und Explicit zu erkennen gibt, sonst nicht bekannt?

Nach Grabmann gliedert der Verfasser seine Abhandlung nach den vier Kardinaltugenden, sind seine Hauptautoritäten Thomas, Aristoteles, das „Secretum Secretorum", Hugo und Richard v. St. Viktor, Bernhard von Clairvaux, wird von ihm Aegidius Romanus nur gelegentlich, dagegen die thomistische Monographie „De regimine principum" außergewöhnlich oft zitiert.

Literatur:

Wir machen unsere Angaben nach dem Entdecker des Traktats: M. Grabmann, Studien über den Einfluß der Aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat = Sb d. b. Akad. Wiss. Phil. hist. Abtlg. Heft 2 (1934), S. 38—40.

Verzeichnis der allgemeinen Literatur.

Bemerkung: Trotz großer Bedenken schien es geboten, die Texte und die Sonderliteratur zu den Texten und Autoren, auf denen unsere Arbeit in erster Linie aufbaut, allein in den bibliographischen Abschnitten des Fsp.-Verzeichnisses aufzuführen. Das nachfolgende Verzeichnis nennt also die in Teil I und II benutzte Literatur, nur soweit sie über den Rahmen der Sonderliteratur hinausgeht. Garnicht berücksichtigt werden im Verzeichnis Hilfswerke wie die Staatslexika, die Bände der „Histoire littéraire de la France" (Hist. litt.) usw. Ebenfalls ungenannt bleiben fast ausnahmslos die Texte der antiken Klassiker (Bibliotheca Teubneriana), die der Väter (Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum = CSEL; Bibliothek der Kirchenväter), die der mittelalterlichen Scriptores (Migne, Patrologia latina = PL; Monumenta Germaniae = MG) usw., da die Gelegenheitszitate daraus an Ort und Stelle genau gehalten sind. Ferner verwerte ich in der Arbeit kleine Notizen (z. B. Rezensionen) der Zeitschriften (unter den üblichen Abkürzungen: Historische Zeitschrift = HZ; Neues Archiv = NA usw.), ohne sie hier zu erwähnen.

Altmann, W. — Bernheim, E.: Ausgewählte Urkunden zur Verfassungsgeschichte Deutschlands im Mittelalter. 5. Aufl. Berlin 1920.

Amador de los Rios, J.: Historia critica de la litteratura española, 2—6, Madrid 1862 ff.

Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans 3, Barcelona 1909/10.

Aristotelis Politicorum libri VIII cum vetusta translatione Guillelmi de Moerbeka, rec. F. Susemihl. Lipsiae 1872.

Ballesteros y Beretta, A.: Historia de España y su influencia en la historia universal, bes. 3, Barcelona 1922.

Ballesteros, M. Gaibrois de: Historia del reinado de Sancho IV de Castilla, 1—3, Madrid 1922—28.

Balogh, J.: Rex a recte regendo, in: Speculum 3 (1928), S. 580 ff.

Bardenhewer, O.: Geschichte der altkirchlichen Literatur, 3. Bd. (2. Aufl.), Freiburg 1923.

Bernhardus, Silvester: De mundi universitate sive Megacosmos et Mikrocosmos, ed. C. S. Barrach. Innsbruck 1876.

Bernheim, E.: Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. Tübingen 1918.

Biblioteca de Autores españoles. 51: Escritores en prosa anteriores al siglo XV ed. Gayangos (mit altspanischer Version v. „Kalila und Dimna"). Madrid 1860.

Bloch, Marcel: Les rois thaumaturges. Etude sur le charactère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre. Straßburg 1924.

Blok, P. J.: Geschichte der Niederlande, 1. u. 2. Bd. = Geschichte der europäischen Staaten 33, Gotha 1902 ff.

Böhmer, H.: Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi. Tübingen-Leipzig 1904.

Bonaventurae Opera omnia. Bd. 5, Venetiis 1754.

Booz, E.: Die Fsp. des Mittelalters bis zur Scholastik. Diss. Freiburg 1913.

Born, L. K.: Erasmus on political ethics, in: Political Science Quarterly 43 (1928), S. 540 ff.

— The perfect Prince. A study in 13th and 14th century ideals, in: Speculum 3 (1928), S. 470 ff.

Boutaric, E.: La France sous Philippe le Bel. Paris 1861.

Brackmann, A.: Kaiser Friedrich II. in mythischer Schau, in: HZ 140 (1929), S. 534ff.
— Die Wandlungen der Staatsanschauungen im Zeitalter Friedrichs I., in: HZ 145 (1932), S. 1 ff.
Brandi, K.: Die Renaissance in Florenz und Rom. Leipzig 1900 (7. Aufl. 1927).
Bugge, A.: Norges Historie, Bd. 1 u. 2, Kristiania 1912—16.
Burchard, L. (Übers.): Die Legende von Barlaam und Josaphat. München 1924.
Burdach, K. (und *Piur, P.*): Vom Mittelalter zur Reformation = Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, bes. 2, 1 u. 7. Berlin 1913 u. 1933.
Buschmann, J.: Das Herrscheramt nach der Lehre der mittelalterlichen Fsp. Diss. Frankfurt (Masch.) 1918.
Campanella, Th.: Civitas solis poetica. Idea rei publicae philosophica. Ultraiecti 1619.
Carlyle, R. W. u. A. J.: History of the Mediaeval Political Theory in the West. Edinburgh-London. 5 Bde. 1903—1928.
Cejador y Frauca, J.: Historia de la lengua y litteratura castellana. Bd. I, 1 u. 2. 2. Aufl. Madrid 1927.
Codigos Españoles, Bd. 1 ff. (Bd. 2 ff.: Siete Partidas). Madrid 1847 ff.
Delachenal, R.: Histoire de Charles V., 5 Bde., Paris 1909—1931.
Delisle, L.: Recherches sur la librairie de Charles V. Paris 1907.
Dempf, A.: Ethik des Mittelalters, in: Handbuch der Philosophie, herausgegeben v. A. Bäumler u. M. Schröter, 3, München-Berlin 1931.
— Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München-Berlin (Rez. v. H. Michael in HZ 145, 1932, S. 155). 1929.
Dittrich, O.: Geschichte der Ethik. Systeme der Moral v. Altertum bis zur Gegenwart. 3. Bd. Leipzig 1926.
Dodu, G.: Les Valois. Histoire d'une maison royale (1328—1589). Paris 1934.
Doren, A.: Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, in: Vorträge der Bibl. Warburg 2, 1 (1923—1925).
Ehrismann, G.: Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, in: Zeitschr. f. deutsches Altertum 56 (1919), S. 137 ff.
Engel-Janósi, F.: Soziale Probleme der Renaissance = Beihefte zur Vierteljahrsschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. 4/5, Berlin 1924.
Eppelsheimer, H. W.: Petrarca. Bonn 1926.
Erdmann, C.: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Stuttgart 1935 = Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Bd. 6.
Finke, H.: Die Beziehungen der aragonesischen Könige zur Literatur, Wissenschaft und Kunst i. 13. u. 14. Jahrh., in: Archiv f. Kulturgeschichte, 8 (1910).
Fitting, H.: Juristische Schriften des früheren Mittelalters. Halle 1876.
Fitzmaurice-Kelly, J.: Geschichte der spanischen Literatur, deutsch Heidelberg 1925.
Flores de filosofia s. Knust.
Frazer, J. G.: Golden Bough. Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings. 2 Bde. 3. Aufl. London 1922.
Galle, R.: Eine geistliche Bildungslehre des Mittelalters, in: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 31 (Gotha 1910).
Gerould, G. H.: King Arthur and Politics, in: Speculum 2 (1927), S. 33 ff.
Gierke, O.: Das deutsche Genossenschaftsrecht. Bd. 2 ff., Berlin 1873—1913.
— Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie. = Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. Bd. 7. Breslau 1880.

Gilson, E.: La philosophie de Saint Bonaventure = Etudes de philosophie médiévale 4, Paris 1924.
Gosses, J. H. und *Japiske, N.:* Handboek tot de Staatkundige Geschiedenis van Nederland. s'Gravenhage 1927.
Grabmann, M.: Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterliche Theorie über das Verhältnis von Staat und Kirche = Sitzungsberichte der bayer. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl. München 1934. Heft 2.
— Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des 13. Jahrh.s. Münster 1916 = Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters XVII, 5/6.
Guevara, A. de: Horologium principum. Lipsiae 1624.
Guillaume de Conches: Das Moralium Dogma Philosophorum des G. de C. lateinisch, altfranzösisch u. mittelniederfränkisch, herausgeg. v. J. Holmberg, Upsala 1929.
Harnack, A. v.: Christus praesens — vicarius Christi, in: Sitzungsber. der Berl. Akademie 1927, S. 430 ff.
Haskins, Ch. H.: Studies in mediaeval Culture. Oxford 1929.
Hellmann, S.: Sedulius Scottus. München 1906 = Quellen u. Untersuchungen z. lat. Philologie des Mittelalters I, 1.
— Pseudocyprian, De duodecim abusivis saeculi. Leipzig 1909 = Texte und Untersuchungen z. Gesch. der altchristlichen Literatur. 3. R. Bd. 4, Heft 1.
Hertel, J.: Das Pañçatantra, seine Geschichte und Verbreitung, Leipzig-Berlin 1914.
Hertling, G. v.: Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter, in: Histor. Beiträge z. Philosophie, herausgeg. v. J. A. Endres, S. 20 ff. Kempten-München 1914.
Hertter, F.: Die Podestà-Literatur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert. Diss. Tübingen 1910.
Hölzle, E.: Die Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu. München-Berlin 1925 = Beiheft 5 der HZ.
Hüffer, H.: Die leonesischen Hegemoniebestrebungen und Kaisertitel. In: Spanische Forschungen der Görres-Ges. 1. R. Bd. 3 (Münster 1931), S. 337 ff.
Mc Ilwain, Ch. H.: The Growth of Political Thought in the West from the Greeks to the End of the Middle-Ages. New York 1932.
Jacobus de Cessolis: Solatium ludi scacorum, hrsg. v. F. Vetter = Bibl. älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz, Erg.-Bd. 2, Frauenfeld 1892.
Janet, P.: Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. 3. éd. Paris 1887.
Joinville, J. de: Histoire de Saint Louis, éd. N. Wailly, 2. Aufl. Paris 1874.
Kamlah, W.: Apokalypse und Geschichtstheologie. Diss. Göttingen 1931 (ersch. 1935).
Kampers, F.: Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik. Leipzig-Berlin 1924.
— Die Fortuna Caesarea Kaiser Friedrichs II. in: Histor. Jahrb. 48 (1928).
Kämpf, H.: Pierre Dubois = Beiträge z. Kulturgesch. Bd. 54, Leipzig-Berlin 1935.
Kehr, P.: Das Papsttum und der katalanische Prinzipat bis z. Vereinigung mit Aragon. Berlin 1926 = Abhandl. der preuss. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Nr. 1.
Kern, F.: Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Leipzig 1914 = Mittelalterl. Studien I, 2.
Keyser, R.: Den norske Kirkes Historie under Katholicismen. Kristiania 1856—58.
Kissling, H.: Die Ethik Frauenlobs = Sächs. Forsch. Inst., neuere Philologie, I. Altgerm. Abt., H. 3. Halle 1926.
Kleincke, W.: Englische Fürstenspiegel vom Policraticus bis zum Basilikon Doron König Jacobs I. = Studien z. engl. Philol. 90, Halle 1937.

Knust, H.: (Hrsg.): Dos obras didácticas (Flores de filosofia etc.) = Soc. de bibliófilos esp. 17, Madrid 1878.

— Mitteilungen aus dem Escorial (Libro de los buenos Proverbios und Bocados de Oro) = Bibl. d. literar. Vereins Stuttgart Bd. 141, Tübingen 1879.

— Gualteri Burlaei libellus de vita et moribus philosophorum. ebda Bd. 177, Tübingen 1886.

Körting, G.: Litteratur Italiens im Zeitalter der Renaissance. Bd. I: Petrarca. Leipz. 1878.

Krauss, W.: Das tätige Leben und die Literatur im mittelalterlichen Spanien. Stuttgart 1929.

Kühne, A.: Das Herrscherideal des Mittelalters und Kaiser Friedrich I. Leipzig 1898 = Leipz. Studien aus d. Gebiet der Gesch. 5, 2.

Lancelot, M.: Mémoire sur la vie et les ouvrages de Raoul de Presles = Mémoires de litt. tiréz des registres de l'Académie royale des Inscr. et Belles Lettres, 20, Amsterdam 1743, S. 401 ff.

Langlois, Ch. V.: La vie en France au moyen-âge de la fin du 12e au milieu du 14e s. Paris 1924, 1925, 1927, 1928.

Lebeau, Ch.: Histoire du Bas-Empire. Nouv. éd. par M. de Saint-Martin, Bd. 11 (Paris 1830).

Lecoy de la Marche, A.: Les relations politiques de la France avec le royaume de Majorque, 2 Bde, Paris 1892.

Lehmann, Karl: Abhandlungen z. germanischen, insbesondere nordischen Rechtsgeschichte. Leipzig 1888.

Lehmann, Paul: Das literarische Bild Karls des Großen vornehmlich im lat. Schrifttum des Mittelalters = Sitz. Ber. d. bayr. Akad. d. Wiss. München 1934, Heft 9.

Lemaire, A.: Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime. Thèse Paris 1907.

Levin, R.: Claude de Seyssel = Heidelberger Abhandlungen zur mittleren u. neueren Gesch. Heft 65, Heidelberg 1933.

Liebeschütz, H.: Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik = Vorträge der Bibl. Warburg 1923/24, Berlin 1926, S. 83 ff.

Lilienfein, H.: Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reiche der Karolinger = Heidelberger Abhandlungen, Heft 1 (1902).

Limmer, R.: Bildungszustände und -ideen des 13. Jahrhunderts. München-Berlin 1928.

Manitius, M.: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, bes. Bd. 3 (1931) = Handbuch der Altertumswissenschaft 9.

Meister, A.: Verfassung, Recht u. Wirtschaft vom Ende der Karolinger bis z. Interregnum: Gebhardts Handbuch d. deutsch. Gesch. 6. Aufl. Stuttgart-Berl. 1922, S. 490 ff.

Melchior, W.: Der Vergleich des Staates mit einem Organismus. Diss. Göttingen 1934 (Berlin 1935).

Menéndez y Pelayo, M.: Historia de los Heterodoxos esp. Bd. 3 = Obras Bd. 8, Madrid 1917.

Meunier, F.: Essay sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme. Paris 1857.

Mitteis, H.: Lehnrecht und Staatsgewalt. Weimar 1933.

Münch, W.: Gedanken über Fürstenerziehung aus alter und neuer Zeit. München 1909.

Norges gamle Love udg. v. Keyser og Munch, 2. Bd. Kristiania 1848.

Olrik, A.: Nordisches Geistesleben, übers. v. W. Ranisch, Heidelberg 1925.

Pohlenz, M.: Cicero de officiis = Nachrichten der Gesellschaft d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. NF. I, 1. Berlin 1934.

Pomtow, M.: Über den Einfluß altrömischer Vorstellungen v. Staat auf die Politik Kaiser Friedrichs I. u. d. Anschauungen seiner Zeit. Diss. Halle 1885.

Posch, A.: Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts v. Admont, Paderborn 1920 = Veröff. d. Sekt. d. Görres Ges. f. Rechts- u. Soz. Wiss., 37. Heft.

Probst, J. H.: Francesch Eximenic, ses idées politiques et sociales. Revue hispan. Paris 1917, Bd. 39, S. 1—82.

Richter, Gustav: Studien z. Geschichte der älteren arabischen Fsp. = Leipz. semitische Studien N. F. 3, Leipzig 1932.

Richter, Johann: Prolegomena zu einer Ausgabe des Palponista des Bernhard v. der Geist. Diss. Münster 1905.

Rivière, J.: Le problème de l'église et de l'État au temps de Philippe le Bel = Spicilegium Sacrum Lovaniense, Fasc. 8, Louvain 1926.

Rodriguez, M. de Manuel: Memorias para la vida del Santo Rey Don Fernando III, Madrid 1800.

Röder, J.: Das Fürstenbild in den mittelalterlichen Fsp.n auf französ. Boden. Diss. phil. Münster (Emsdetten 1933).

Rygh, O.: Om norske Kongers Hylding og Kroning i ældere Tid. Christiania 1873.

Sandrock, L.: Das Fürstenideal in der mittelhochdeutschen erzählenden Dichtung. Diss. Münster (1934).

Sauter, J.: Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Wien 1932.

Schaarschmidt, C.: Johannes Saresberiensis. Nach Leben und Studien, Schriften u. Philosophie. Leipzig 1862.

Schilling, O.: Naturrecht u. Staat nach der Lehre der alten Kirche. Paderborn 1914.

Schirrmacher, F. W.: Geschichte Spaniens, Bd. 5 ff., Gotha 1890 ff.

Schmitt, C.: Politische Theologie. 4 Kapitel z. Lehre von der Souveränität. München 1922.

Scholz, R.: Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttgart 1903 = Kirchenrechtl. Abhandl., hrsg. v. Stutz, 6.—8. Heft.

— Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern. Rom 1911—14 = Bibl. d. kgl. preuss. hist. Instituts, Rom, Bd. 9 u. 10.

Schramm, P. E.: Die Krönung bei den Westfranken u. Angelsachsen von 878—1000. In: Zeitschr. f. Rechtsgeschichte 54 (1934), Kan. Abtl. 23, S. 117 ff.

— Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des salischen Hauses. ebda 55 (1935), Kan. Abtl. 24, S. 184 ff. = Krönung in Deutschland.

— Der König von Frankreich. ebda 56 (1936), S. 222 ff.; 57 (1937) S. 161 ff.

— Die Krönung im katalanisch-aragonesischen Königreich in: Homenatge a A. Rubió i Lluch, Bd. 3 (Barcelona 1936), S. 577 ff.

— Das Herrscherbild in d. Kunst d. frühen Mittelalters = Vorträge d. Bibl. Warburg 1922/23 I (Leipzig 1924).

— Kaiser, Rom und Renovatio. 2 Bde. Leipzig-Berlin 1929 = Studien d. Bibl. Warburg 17.

Schroers, H.: Hinkmar, Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften. Freiburg 1884.

Scriptores rerum Brunsvicensium, ... cura Leibnitii, Bd. 1 u. 2, Hannoverae 1707—10.

Secretum Secretorum cum glossis et notulis fratris Rogeri (Bacon). ed. R. Steele. Oxonii 1920.

Secretum Secretorum. Three prose Versions of the S. S. by R. Steele, London 1898. = Early English Text Society, Extra Series 74.

Siete Partidas s. Codigos.

Smith, R. M.: The Speculum Principum in the Early Irish Literature, in: Speculum 2 (1927), S. 411 ff.

Spörl, J.: Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. München 1935.
Thule: 2. Reihe, Bd. 14—16 u. 17—18: Heimskringla u. norwegische Königsgesch. Jena 1922—28.
Tiralla, H.: Das augustinische Idealbild der christlichen Obrigkeit als Quelle der Fsp. des Sedulius Scottus und Hinkmar v. Reims. Diss. Greifswald 1916.
Troeltsch, E.: Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912. = Ges. Schr. Bd. 1.
Überweg, F. — Geyer, B.: Die patrist. u. scholast. Philosophie. 11. Aufl. Berlin 1928 = Grundr. d. Gesch. der Philosophie 3.
Vallentin, B.: Der Engelstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung v. Staate = Grundrisse u. Bausteine z. Staats- u. Gesch.-Lehre zusammengetr. z. Ehren G. Schmollers, Berlin 1908, S. 40 ff.
Vera, Fr.: La cultura esp. medieval, Bd. 1, Madrid 1933.
Villari, P.: Niccolò Macchiavelli und seine Zeit. Übers. v. B. Mangold. Bd. 1—3, Leipzig-Rudolstadt 1877—83.
Vogt, F.: Das Königs- und Kaiserideal in der deutschen Dichtung des Mittelalters. Marburg 1908 = Marb. akad. Reden 19.
Voigt, G.: Die Wiederbelebung des klass. Altertums, 2 Bde., 3. Aufl. Berlin 1893.
Voretzsch, C.: Einführung in d. Studium d. altfranz. Literatur, 2. Aufl. Halle 1913.
Vossler, K.: Die philosophischen Grundlagen z. „süßen neuen Stil" des Guiccinelli, Cavalcanti u. Dante Alighieri, Heidelberg 1904.
Walther v. d. Vogelweide: 8. Ausg. v. K. Lachmann, besorgt von C. v. Kraus. Berlin-Leipzig 1923.
Werlauff, E. Ch.: Anecdoton historiam Suerreri regis Norwegiae illustrans. Havniae 1815.
Werner, F.: Königtum u. Lehnswesen im franz. Nationalepos. in: Roman. Forsch. 25, 2 (Erlangen 1908), S. 321 ff.
Werminghoff, A.: Die Fsp. der Karolingerzeit, in: HZ 53, 1902.
Wieruszowski, H.: Vom Imperium z. nationalen Königtum. Vergleichende Studien über d. publizist. Kämpfe Kaiser Friedrichs II. u. König Philipps des Schönen mit der Kurie = Beiheft 30 der HZ (München-Berlin 1933).
Wohlhaupter, E.: Aequitas canonica. Eine Studie aus dem kanonischen Recht = Veröffentl. der Sekt. f. Staats- u. Rechtswiss. d. Görres-Ges. 56 (Paderb. 1931).
Wolters, F.: Über d. theoret. Begründung des Absolutismus im 17. Jahrh. = Grundr. u. Bausteine . . . z. Ehren G. Schmollers. Berlin 1908, S. 201 ff.
Wyclif, J.: Tractatus de officio regis, ed. Pollard = Wycl. Soc. 10, London 1887.
Zeumer, K.: Quellensammlung zur Geschichte d. deutsch. Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit. 2. Aufl. Tübingen 1913.
Zielinski, Th.: Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 2. Aufl. Leipzig 1902.
Zorn, Ph.: Staat und Kirche in Norwegen. Untersuchungen zur Geschichte des kanonischen Rechts . . . München 1875.

Behandelte Autoren

Die fetten Zahlen weisen auf die Analysen oder auf das bibliographische Verzeichnis, die Zahlen mit Stern auf die Anmerkungen der gleichen Seite.