

**Universität Hamburg
Historisches Seminar
HS 54-312
Politische Theorie des 14. Jahrhunderts
Ausgewählte Texte
SoSe 2013
Prof. Dr. Jürgen Sarnowsky**

**Das Gemeinwohl in ausgewählten Texten des 14. Jahrhunderts -
Eine Betrachtung der politischen Theorien von Lupold von
Bebenburg, Johannes von Quidort und Nicole Oresme**

Myriam Gröpl

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	S. 1
2. Die Quellen und ihre Autoren	S. 3
3. Das Gemeinwohl – Welcher Gemeinschaft?	S. 5
4. Das Gemeinwohl bei Jean Quidort, Lupold von Bebenburg und Nicole Oresme	S. 8
4.1 Materielle und wirtschaftliche Aspekte	S. 8
4.2 Religiöse Aspekte	S. 11
4.3 Individuelle oder persönliche Aspekte	S. 12
4.4 Politische Aspekte und Aspekte von Herrschaft	S. 13
5. Vergleichendes Fazit	S. 15
6. Quellen- und Literaturverzeichnis	S. 19

1. Einleitung

Ab dem 13. Jahrhundert „rückt das gemeinwohlorientierte politische Handeln zur primären, noch vor der Gerechtigkeit rangierenden Fürstentugend auf.“¹ Insgesamt lässt sich im vierzehnten Jahrhundert durchaus eine Mischung aus individualistischen und kollektivistischen Ideen erkennen, so dass auch bei den hier betrachteten Autoren das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum eine Rolle spielt.²

Das Verständnis mittelalterlicher Autoren von einem Gemeinwohl ist in der Forschung von verschiedenen Disziplinen aus untersucht worden. Dabei handelt es sich häufig – vor allem in der Philosophie – um ideengeschichtliche Betrachtungen, die auf die Ursprünge der Idee eines Gemeinwohls in Aristoteles‘ und Thomas von Aquins Werken hinweisen.³ In diesen Untersuchungen spielen in unterschiedlichem Maße auch sprachliche Varianten des gemeinsamen Wohlergehens eine Rolle.⁴ Besonders auch in Überblicksdarstellungen zu politischen Ideen des Mittelalters und ihrer Entwicklung findet das Gemeinwohl Erwähnung.⁵ Insgesamt ist eine relativ große Anzahl politischer Traktate aus dem späten Mittelalter erhalten, darunter besonders viele, die sich mit dem Verhältnis zwischen kirchlicher und staatlicher Macht beschäftigen.⁶

In Gelehrtexten finden vor allem *bonum commune* und *communis utilitas*⁷ sowie *bonum publicum* und *utilitas publica*⁸ als Begriffe Verwendung, die mit Gemeinwohl oder gemeinsamem Wohlergehen übersetzt werden können. Dabei lässt sich nicht eingrenzen, ob diese Ausdrücke austauschbar waren oder ob durchaus zwischen dem Wohlergehen der Gemeinschaft und dem Nutzen der Gemeinschaft unterschieden wurde, da auch *utilitas* als positiver, zum Wohl führender Nutzen aufgefasst werden kann. Zusätzlich finden vor allem

1 Thomas Simon: Gemeinwohltopik in Mittelalter und Früher Neuzeit, In: Herfried Münkler / Harald Blum: Gemeinwohl und Gemeinsinn – Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, Berlin 2001, S. 132.

2 Black, Antony: Political Thought in Europe – 1250-1450, Cambridge 1992, S. 5.

3 Siehe Keys, Miethke.

4 Siehe v.a. Münkler/Blum, aber auch Kempshall.

5 Siehe Black, Lewis.

6 Bleienstein, S. 9.

7 Kempshall, Matthew S.: The Common Good in Late Medieval Political Thought, Oxford 1999, S. 10.

8 Black 1992, S. 25.

auch bei Thomas von Aquin diverse andere Ausdrücke Verwendung,⁹ die sich allerdings in den hier betrachteten Werken nicht wiederfinden.

Unabhängig von der Wortwahl lässt sich häufig nicht erkennen, ob ein bestimmtes Wohl einer definierten Gemeinschaft oder ein generell möglicher gemeinschaftlicher Nutzen gemeint ist.¹⁰

Häufig wird das Gemeinwohl vor allem in offiziellen Dokumenten sowie philosophischen und politischen Texten angeführt, meist als Ziel oder Antrieb für eine Form von Regierung bzw. als Begründung für die Notwendigkeit einer Regierung, die dann nach dem Gemeinwohl strebt.¹¹ Insgesamt lässt sich so das Gemeinwohl auch als rhetorische Figur für die „Legitimation neuer Ordnungen und die Forderung des Friedens nach innen und außen“ lesen.¹²

Für eine Gemeinschaft ganz allgemein finden sich in mittelalterlichen Quellen vor allem *universitas* als Oberbegriff im Sinne einer gesamten Einheit, *corpus* im Sinne einer organologischen Gemeinschaftsvorstellung sowie *civitas* als Gesamtheit der Bürger, daher häufig auch als Gemeinschaft aufgefasst.¹³ Auch *communitas* kann für eine zunächst nicht näher definierte Gemeinschaft verwendet werden. Zusätzlich muss bedacht werden, dass diese (und andere) Begriffe für eine Gruppe durchaus nicht unbedingt eine emotionale Bindung oder ein Zugehörigkeitsgefühl des jeweiligen Individuums voraussetzen und teilweise eher im Sinne des heutigen Begriffs *Gesellschaft* verstanden werden müssen, als tatsächlich als *Gemeinschaft*.¹⁴ Dabei kann keine klare Trennung zwischen Staat und Gesellschaft vorausgesetzt werden. Alle drei Autoren der im Folgenden analysierten Quellen beziehen sich an verschiedenen Stellen auf Thomas von Aquin. Dieser betrachtete eine staatlich geordnete Gesellschaft als Teil gottgegebener Ordnung, so dass eine Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen nicht zwingend notwendig war.¹⁵ Die jeweiligen Themen der Autoren müssen immer auch vor dem Hintergrund politischer

9 Kempshall 1999, S. 10.

10 Ebd.

11 Black 1992, S. 25.

12 Herfried Münkler / Harald Bluhm: Einleitung – Gemeinwohl und Gemeinsinn als politisch-soziale Leitbegriffe, In: Dies.: Gemeinwohl und Gemeinsinn – Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, Berlin 2001, S. 19.

13 Black 1992, S. 14.

14 Black 1992, S. 18.

15 Black 1992, S. 23.

Debatten interpretiert werden, mit denen sich die Verfasser beschäftigten. Das Gemeinwohl in einer seiner vielen begrifflichen Erscheinungsformen findet sich in vielen politischen Traktaten besonders des späten Mittelalters, da sowohl in der philosophischen als auch der theologischen Ausbildung mittelalterlicher Gelehrter verschiedene Konzepte der Kategorien Einheit und Pluralität bzw. Teil und Ganzes gelehrt wurden und zur Bekräftigung verschiedener Argumente herangezogen wurden.¹⁶ Trotz der verbreiteten Erwähnung des Gemeinwohls wird es in mittelalterlichen Texten nicht explizit definiert oder als eigenständiges Thema behandelt, sondern meist zur Legitimation bestimmte Argumente verwendet. In dieser Untersuchung soll anhand dreier Traktate der Autoren Johannes von Quidort, Nicolas Oresme und Lupold von Bebenburg betrachtet werden, wie das Gemeinwohl benannt wird, in welchen Zusammenhängen es Erwähnung findet und welches Verständnis eines Gemeinwohls daraus für die Autoren abgeleitet werden kann.

2. Die Quellen und ihre Autoren

Analysiert werden im Folgenden Ausschnitte dreier Traktate unterschiedlicher Autoren. Als erstes entstanden ist Johannes Quidorts (um 1250/1270-1306) Traktat „De regia potestate et papali“, das um 1302 bzw. 1303 geschrieben wurde und in textkritischer Edition 1942 erstmals veröffentlicht wurde. Da das Original nicht erhalten geblieben ist, basiert diese Arbeit auf einer Edition, der alle bekannten Abschriften des Traktats zu Grunde liegen und die daher als die verlässlichste betrachtet werden kann.¹⁷ Quidorts Biographie ist schwierig zu rekonstruieren, allerdings lässt sich bestimmen, dass er die meiste Zeit seines Lebens an der Universität in Paris tätig war.¹⁸ Gegen Ende des 13. Jahrhunderts begann er dort auch zu lehren und trat um 1300 wohl dem Dominkanerorden bei.¹⁹

Weiterhin betrachtet werden Ausschnitte aus Lupold von Bebenburgs (um 1300-1363) „Tractatus de iuribus regni et imperii“,²⁰ das um 1340 entstanden ist.

¹⁶ Kempshall 1999, S. 12.

¹⁷ Johannes Quidort von Paris / Fritz Bleienstein (Hrsg./ Übers.): Über königliche und päpstliche Gewalt / De regia potestate et papali, Stuttgart 1969.

¹⁸ Jürgen Miethke: Johannes Quidort von Paris, De regia potestate et papali - Anlaß, Charakter und Technik einer Streitschrift, In: Prague Papers on History of International Relations, Prag 2000, S. 15-31, hier S. 16.

¹⁹ Bleienstein, S. 10.

Lupold von Bebenburg stammte aus der Nähe von Rothenburg o. T. und studierte von 1316 bis mindestens 1322 Rechtswissenschaften in Bologna, wo er abschließend promovierte. Daraufhin verfolgte Lupold eine kirchliche Karriere, indem er verschiedene Ämter u.a. in der Administration einiger Gemeinden ausübte. Das hier behandelte Traktat gilt als das Hauptwerk dieses „bedeutend[en] reichstheoretischen Schriftsteller[s] des Spätmittelalters“ und legt mithilfe verschiedener Argumentationsweisen Lupolds Unterstützung der kaiserlichen Seite im Konflikt Ludwigs des Bayern mit dem päpstlichen Stuhl dar. Ab 1353 fungierte Lupold von Bebenburg als Bischof von Bamberg.²¹

Außerdem werden hier Ausschnitte aus Nicole Oresmes (um 1320-1382) „De Moneta“²² verwendet, das vor 1370 entstanden und erschienen ist. Zu dieser Zeit gehörte Oresme als Theologe dem Hof König Karls V. von Frankreich an.²³ Oresme stammte aus der Normandie, studierte vermutlich Theologie in Paris und stieg am französischen Hof rasch auf, wo er sowohl Johannes II als auch dessen Sohn Karl V als Berater zur Verfügung stand. Ab 1377 bis zu seinem Tod wirkte Nicolas Oresme als Bischof von Lisieux. Oresmes Werk liegt hier nicht im Original vor, kann aber anhand verschiedener Überlieferungen zuverlässig rekonstruiert werden.²⁴ Inhaltlich bezieht sich Oresme in seinen Ausführungen zur Münzprägung vor allem auf das 1356 in der „Goldenen Bulle“ verbreitete Recht der Kurfürsten, Münzprägung vorzunehmen, und entsprechende Auswirkungen möglicher Verstöße.²⁵

Für alle drei Quellen wird hier eine kritische Edition verwendet, anhand derer erarbeitet werden soll, was die drei Autoren unter einem Gemeinwohl verstehen, welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede sich erkennen lassen. In einem ersten Schritt muss dabei zunächst erörtert werden, wie die jeweilige Gemeinschaft verstanden werden kann und wie diese und ihr Wohl sprachlich gefasst werden können. Darauf folgend werden die

20 Lupold von Bebenburg / Miethke, Jürgen (Hrsg., Übers.):– De iuribus regni et imperii / Über die Rechte von Kaiser und Reich, (=Bibliothek des deutschen Staatsdenkens Bd. 14), München 2005.

21 Schaller, Hans Martin, „Lupold von Bebenburg“, in: Neue Deutsche Biographie 15 (1987), S. 524 f. [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118575341.html>

22 Oresmes Traktat ist unter verschiedenen Titeln bekannt, u.a. auch als „Tractatus de Mutatione Monetarum“

23 Hendrik Mäkeler: Nicolas Oresme und Gabriel Biel – Zur Geldtheorie im späten Mittelalter, In: Scripta Mercaturae 37/1, 2003, S. 56-94, S. 58.

24 Verwendet wird hier als zuverlässige Zusammenfassung des überlieferten Traktats Nicolas Oresme / Charles Johnson (ed.; transl.): The De Moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents, London 1956. Im Fall von Zitaten sind diese von der Autorin übersetzt. Hier: S. 10.

25 Mäkeler 2003, S. 61.

Aussagen der drei Autoren bezüglich des Gemeinwohls anhand thematischer Kategorien analysiert, um dann abschließend ihre Ansichten zu vergleichen.

Für Oresme ist weiterhin erwähnenswert, dass er im Gegensatz zu anderen Autoren umgangssprachlich schrieb und so seine Texte einem noch breiteren Publikum leichter zugänglich machte.²⁶ Insgesamt kann dabei allerdings nicht von einer Rezeption in breiten Kreisen der Bevölkerung ausgegangen werden. Das Publikum der jeweiligen Traktate war eine begrenzte, wissenschaftliche Öffentlichkeit, das der universitär-gelehrten Argumentation der Autoren folgen konnte.²⁷ Oresme übersetzte Aristoteles' „Politeia“ ins Französische und schrieb neben Thomas von Aquin während seiner Zeit am französischen Hof einen der bekanntesten Kommentare zu Aristoteles' Werk.²⁸

Für alle folgenden Betrachtungen muss bedacht werden, dass es sich bei den verwendeten Quellen ausschließlich um theoretische Texte handelt, so dass die analysierten Gemeinschaften und deren Wohlergehen nicht als Abbild mittelalterlicher Gesellschaftsstrukturen, sondern als theoretische Konstrukte in gelehrten Traktaten verstanden werden müssen. Dabei ist auch zu beachten, dass besonders in politischen Texten des Mittelalters der Unterschied zwischen theoretischer Darstellung und zeitgenössischen Institutionen häufig verhältnismäßig groß ist.²⁹ Obwohl er bisher schwierig nachzuweisen ist, kann durchaus von einem Einfluss politischer Theorien des Mittelalters auf die Praxis ausgegangen werden.³⁰

3. Das Gemeinwohl – Welcher Gemeinschaft?

Obwohl Kempshall zufolge jeder Versuch, ein mittelalterliches Verständnis von Gemeinschaft und ihrem Verhältnis zum Individuum zu erfassen immer problematisch

26 Black 1992, S. 6.

27 Miethke, Jürgen: Politische Theorie in der Krise der Zeit – Aspekte der Aristotelesrezeption im frühen 14. Jahrhundert, In: Gert Melville: Institutionen und Geschichte – Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde, Köln/ Weimar/ Wien 1992, S. 157-186, hier S. 175.

28 Black 1992, S. 21.

29 Lewis, Ewart: Medieval Political Ideas Vol.1, London 1954, S. 9.

30 Walther, Helmut: Die Macht der Gelehrsamkeit – Über die Meßbarkeit des Einflusses politischer Theorien gelehrter Juristen des Spätmittelalters, In: Joseph Canning / Otto Gerhard Oexle (Hrsg.): Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages – Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter, (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte Bd. 147), Göttingen 1998, S. 267.

bleibt,³¹ ist es nötig, hier zumindest mögliche Ansätze zum mittelalterlichen Verständnis von Gemeinschaft und ihrem kollektiven Wohl aufzuzeigen, um die oben genannten Werke zu analysieren. Mittlerweile sind die heutige Gesellschaft bzw. Gemeinschaft und deren Wohlergehen Gegenstand verschiedenster Debatten. Anders als im modernen Verständnis einer Gemeinschaft muss für die hier betrachteten Zusammenhänge bedacht werden, dass mittelalterliche Vorstellungen und Tätigkeiten zum Gemeinwohl „nur auf eingeschränkte Weise öffentlich“³² waren, und so ohne einen aktiven Diskurs auch in den hier betrachteten Texten nicht von einer eindeutigen Definition ausgegangen werden kann.

Sprachlich lässt sich eine mittelalterliche Vorstellung von Gemeinschaft über die oben genannten Begriffe hinaus schwierig greifen. Abgesehen von der Vielfalt der Ausdrücke können diese auch ihrem Kontext entsprechend unterschiedlichste Bedeutungen haben.³³ Um im Rahmen dieser Arbeit zu bleiben, werden weitere Begriffsfelder wie die der Ordnung (*ordo*) und des Friedens (*pax*), die durchaus auch Bedeutungsdimensionen im Sinne eines Gemeinwohls haben können,³⁴ nicht zusätzlich beleuchtet.

Eine explizite Definition von Gemeinschaft und ihrem Wohl kann bei den hier betrachteten Autoren nicht vorausgesetzt werden, durchaus aber Vorstellungen von einem Individuum und seinem Wohl sowie einem daraus resultierenden gemeinschaftlichen Wohl. Da aber bereits das einzelne Wohl nicht definiert oder einheitlich verstanden wird, gilt gleiches auch für das gemeinschaftliche Wohlergehen. Häufig wird das Gemeinwohl ambivalent verstanden: einerseits als die Summe des Wohls aller Mitglieder der Gemeinschaft und andererseits aber gleichzeitig als dem Wohl jedes Einzelnen überlegene Größe.³⁵ Dabei darf das individuelle Wohlergehen nicht vernachlässigt werden, um die Attraktivität des jeweiligen Textes für seine Leser zu bewahren und Einzelpersonen nicht zu entfremden.³⁶

Gerade in organologischen Staatsvorstellungen kann dieses größere Wohl häufig verwendet werden, um soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten zu rechtfertigen.³⁷ So erläutert auch

31 Kempshall 1999, S. 1.

32 Münkler/Blum, In: Dies. Berlin 2001, S. 18.

33 Black 1992, S 14 (f.).

34 Otto Gerhard Oexle: Konflikt und Konsens – Über gemeinschaftsrelevantes Handeln in der vormodernen Gesellschaft, In: Herfried Münkler / Harald Bluhm: Gemeinwohl und Gemein Sinn – Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, Berlin 2001, S. 65.

35 Kempshall 1999, S. 1.

36 Keys, Mary M.: Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good, Cambridge 2006, S. 3.

37 Black 1992, S. 16.

Nicole Oresme anhand einer organologischen Ordnung die ungleiche Verteilung von Macht und materiellem Besitz.³⁸

Folgt man Kempshalls Unterscheidung zwischen einer essentiellen und einer universellen Gemeinschaft, so lassen sich die hier betrachteten „Gemeinschaften“ eher als universelle Gruppen kategorisieren. Es sind also Gemeinschaften, die aus subjektiven Einzelteilen bzw. Mitgliedern bestehen, und die zwar auf ihren Mitgliedern gründen, aber nicht zwangsweise alle Mitglieder benötigen, um fortzubestehen. Dabei ist jedoch zu beachten, dass in mittelalterlichen Schriften soziale Gemeinschaften durchaus auch als essentielle Gemeinschaften verstanden werden, deren Existenz von jedem einzelnen Mitglied abhängt.³⁹ Die Kombination einer neoplatonischen Hierarchie mit einem tugendhaften Leben im aristotelischen Sinne bildet das Zentrum eines mittelalterlichen gelehrten Verständnisses von Gemeinwohl.⁴⁰

Ab dem 14. Jahrhundert veränderten sich die (religiösen) Gemeinschaften, mit deren Eigenschaften sich die Autoren politischer Theorien beschäftigen. Weniger formale religiöse Vorgaben als persönliche Verbindungen und gemeinsame Werte sollten dabei im Vordergrund stehen.⁴¹ Die Einheit der Gemeinschaft lässt sich dabei nicht mit der Summe ihrer Mitglieder gleichsetzen, und auch rechtlich werden der Gesamtgemeinschaft andere Eigenschaften zugeschrieben als ihren Mitgliedern.⁴²

Eine Form der Gemeinschaft, denen eine teilweise Eigenständigkeit in verschiedenen Zusammenhängen unterstellt wird, sind Städte.⁴³ Entsprechend „gibt es bonum commune-Belege im wesentlichen bei Autoren mit einer lebensweltlichen Verankerung in der Stadt.“⁴⁴ Dies kann auch für die hier analysierten Autoren gelten. Oresme beispielsweise weist durchaus auf Untergruppen innerhalb einer städtischen Gesellschaft hin, deren Interessen nicht unbedingt deckungsgleich mit denen der *totus communitas*, der Gesamtgemeinschaft,

38 Oresme, S. 44.

39 Kempshall 1999, S. 11.

40 Kempshall 1999, S. 6.

41 Black, Antony: *Monarchy and Community*, Cambridge 1970, S. 1.

42 Black 1970, S. 12.

43 Black 1970, S. 11.

44 Peter Blickle: *Der Gemeine Nutzen – Ein kommunaler Wert und seine politische Karriere*, In: Herfried Münkler / Harald Bluhm: *Gemeinwohl und Gemeinsinn – Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin 2001, S. 99.

seien.⁴⁵ Oresme geht dabei lediglich von eigenen Interessen einzelner Gruppen aus, die die Gesamtgemeinschaft zunächst nicht beeinflussen und ihren Interessen nicht entgegen stehen. Umgekehrt seien allerdings alle Untergruppen durchaus an das größere Gesamtwohl gebunden.

Darüber hinaus wird in politischen Theorien des Mittelalters innerhalb der Städtgemeinschaften meist keine weitere Trennung in Klassen als Untergruppen relevant,⁴⁶ und auch bei den hier betrachteten Autoren spielen sie keine weitere Rolle.

Besonders in Theorien säkularer Theoretiker lässt sich die „Gemeinschaft“ durchaus als ein soziales Ganzes, eine reale Einheit mit Eigenheiten, Rechten und Charakteristika aufzeigen.⁴⁷

Problematisch ist für mittelalterliche Gelehrte auch das Verhältnis einer aristotelisch „perfekten“ Gemeinschaft, die nach einer tugendhaften Lebensweise strebt, zu hierarchischen Herrschaftsstrukturen, die wiederum über einer solchen Gemeinschaft stehen können.⁴⁸ Durch Aristoteles geprägt war die Vorstellung, dass abgesehen von Klerus und Adel durchaus auch die Gesamtheit der Bürger eine zentrale Rolle im menschlichen Leben spielte.⁴⁹ Dabei spielten die „sozio-moralischen Dispositionen der Bürger“⁵⁰ eine tragende Rolle bei der erfolgreichen Gestaltung einer Gemeinschaft, so dass eine Wechselwirkung zwischen vorhandenen Dispositionen der Mitglieder und Art und Funktion der Gemeinschaft angenommen wurde.

4. Das Gemeinwohl bei Jean Quidort, Lupold von Bebenburg und Nicole Oresme

Um die Ansichten der drei Autoren vergleichen zu können sollen im Folgenden vier Themenbereiche untersucht werden: Materielle bzw. wirtschaftliche Aspekte und religiöse Gesichtspunkte, weiterhin individuelle bzw. persönliche Aspekte des Gemeinwohls sowie

45 Oresme, S. 30.

46 Black 1992, S. 5.

47 Black 1970, S. 15.

48 Kempshall 1999, S. 6.

49 Black 1992, S. 20.

50 Münkler/Blum, In: Dies. Berlin 2001, S. 17.

politische Aspekte bzw. Anmerkungen zu Herrschaftsstrukturen. Dabei können durchaus Überschneidungen dieser Themenbereich auftreten, die dann besonders hervorgehoben werden.

4.1 Materielle und wirtschaftliche Aspekte

Nicole Oresme definiert das angestrebte Gemeinwohl auch über den erfolgreichen Handel innerhalb einer Gemeinschaft. Als Argument für die Einführung einer einheitlichen Währung führt Oresme die Förderung des Gemeinwohls an.⁵¹ Hier bezeichnet er die gemeinte Gemeinschaft ganz allgemein als *communitas*, ohne genauere Eingrenzung. Allerdings kann dabei unter Bezug auf den jeweiligen Herrscher, dem die Münzeinführung obliegt, die Bevölkerung eines Herrschaftsgebiets als Gemeinschaft verstanden werden. Dabei kann *communitas* auch die Generalstände eines jeweiligen Gebiets bezeichnen. Wenn zusätzlich noch auswärtige Handelnde mit einbezogen werden, kann die von Oresme beschriebene Gemeinschaft als Handelsgemeinschaft verstanden werden. Das Wohl dieser Gemeinschaft liegt hier darin, gesicherte Einkommensquellen zu haben und diese verhältnismäßig leicht zugänglich zu machen.

Oresme übernimmt in seiner Betrachtung die Aristotelische Sichtweise, dass eine Münze immer ein gleichbleibendes Gewicht eines seltenen und dadurch wertvollen Metalls hat. Besonders die Einführung und kontinuierliche Kontrolle einer einheitlichen Währung müssen nach Oresme durch einen Herrscher zum Wohl aller am Handel Beteiligten und einer Gemeinschaft insgesamt eingehalten werden.⁵² Hier kommt die bereits bei Aristoteles angeführte Wertgarantie durch den Herrscher⁵³ zum Tragen. Dabei sei der Gewinn des jeweiligen Herrschers durch Währungsveränderungen zu seinen eigenen Gunsten immer ein Verlust für die Gemeinschaft insgesamt.⁵⁴ Hier fasst Oresme die dabei geschädigte Gemeinschaft ebenfalls als *communitas* zusammen und beschreibt damit zunächst alle Subjekte, die durch eine eigennützige Münzveränderung durch den Herrscher betroffen wären, also zunächst wieder die Bevölkerung seines Herrschaftsgebiets. Das Wohl der Gemeinschaft besteht hier neben dem offensichtlichen materiellen Nutzen auch daraus, unter

51 Oresme, S. 8.

52 Oresme, S. 10.

53 Ebd.

54 Oresme, S. 24; S. 28.

bekannten und normierten Regelungen zu leben, die nicht der Willkür des jeweiligen Herrschers unterworfen sind. Dabei kommt dem Herrscher eine ordnende Rolle zu und die Ordnungsfunktion der jeweiligen Münzregelungen wird als dem Gemeinwohl förderlich verstanden. Verdeutlicht wird diese regulierende Funktion für den Handel und damit auch das öffentliche Leben, indem Oresme von einem *utilitas publicam*, dem Nutzen oder Vorteil für das öffentliche Leben bzw. die öffentliche Gesellschaft spricht.⁵⁵ Für ein genaueres Verständnis der beschriebenen Gemeinschaft ist es hier erwähnenswert, dass Oresme ihr durchaus den Besitz über das eingeführte Geld zuspricht und diese Gruppe damit auch als wirtschaftliche Einheit begreift. Er bezieht sich hier durchaus auf konkrete Ereignisse, 1355 hatte beispielsweise König Johann von Frankreich zugesichert, keine Münzveränderungen ohne die Zustimmung der Stände vorzunehmen.⁵⁶

Entsprechend kommt der Gemeinschaft auch eine Kontrollfunktion gegenüber ihrem Herrscher zu, indem mögliche Wertminderungen der Münzwährung anhand einer Beispielmünze aufgedeckt und angeprangert werden sollen.⁵⁷ Abgesehen davon, dass eine solche Kontrolle höchstens von Angehörigen des Adels oder des Klerus' hätte durchgeführt werden können, versteht Oresme die hier beschriebene Gesamtgemeinschaft als einheitliche Gruppe mit eigenen Interessen und durchaus auch Mitteln, diese durchzusetzen.

Bei seiner Begründung der Notwendigkeit, eine Münzwährung einzuführen und zu verwenden, führt Oresme den generellen Nutzen für die *communitas civilis* als selbsterklärendes Argument an,⁵⁸ das keiner weiteren Erläuterung bedarf. Diese begriffliche Eingrenzung der Gemeinschaft umfasst allerdings auch hier alle einem Herrschaftsbereich zugeordneten Individuen, die in diesem Fall durch die gemeinsamen Währung und den dadurch (wie oben bereits erwähnt) erleichterten Handel miteinander verbunden sind. Auch hier tritt die regulierende Funktion des Herrschers zu Gunsten der Angehörigen seines Herrschaftsgebiets in Kraft.

In Quidorts Kapitel XVII zu Stiftungen und Erstattungen begründet der Autor zunächst, weshalb Stiftungen der Kirche legitim auf einen weltlichen Herrscher übertragen werden können, sofern der ursprüngliche Wille des Stifters nicht verletzt wird. Hier wird deutlich,

55 Oresme, S. 6.

56 Mäkeler 2003, S. 64.

57 Oresme, S. 22.

58 Oresme, S. 5.

wie umfangreich Quidorts Kenntnisse des Kirchenrechts waren.⁵⁹ Weiterhin hält Quidort auch eine Rückerstattung dieser Stiftungen für möglich, unter der Bedingung, dass die erstattete Summe dem *utilitas commune*, dem Nutzen der Gemeinschaft, dient.⁶⁰ Dabei kann eine solche Rückerstattung der Gemeinschaft dienen „zu frommen Zwecken, zum Nutzen des Landes, wenn ein Notstand droht oder ein dringendes Interesse es erfordert“.⁶¹ Hier folgt der Autor Thomas von Aquins Auffassung, dass Besitzrecht immer an eine soziale Notwendigkeit oder Nützlichkeit gebunden sei.⁶² Bemerkenswert ist hier, dass für Quidort das Wohl der Gemeinschaft wichtiger ist, als das Seelenheil des einzelnen Stifters. Die getätigte Stiftung dient ursprünglich dem Stifter, um nach seinem Tod die Aufnahme in das göttliche Reich zu garantieren. Dieser Einzelnutzen (bzw. Nutzen für die einzelne Familie oder das jeweilige Adelsgeschlecht) ist also Quidort zufolge hinter dem Nutzen der Gemeinschaft bzw. der jeweiligen Bevölkerung zurück zu stellen und die Stiftung zurück zu erstatten, wenn die jeweilige Gemeinschaft in Gefahr ist. Der Nutzen bzw. das Wohlergehen kann hier unterschiedlicher Art sein. Einerseits erwähnt Quidort geistliche Anliegen der Gemeinschaft, die eine Übertragung der Stiftung rechtfertigten. Andererseits aber auch Sicherheitsaspekte sowie materielle Bedürfnisse der Gruppe, die ein Abweichen vom ursprünglichen Stiftungsvorhaben begründen können.

4.2 Religiöse Aspekte

Laut Quidort kann der Papst, als Oberhaupt der Kirche und aller Gläubigen, „bei schwerster Gefährdung von Glaube und Sitte, in welchem Falle alle Güter der Gläubigen Gemeingut sind und der Gemeinschaft verfügbar sein müssen“ zum allgemeinen Wohl auch über Güter verfügen, allerdings nur „in solchen Notsituationen für das geistliche Allgemeinwohl.“⁶³ Hier wird dem Papst als religiösem Oberhaupt eine Regulierungsfunktion zugesprochen, in der er mögliche Ungerechtigkeiten oder eben Notsituationen zum Wohl der Gemeinschaft erkennen und entsprechend beheben soll. An dieser Stelle lässt sich durchaus Thomas von Aquins

59 Quidort, S. 18.

60 Quidort, S. 298.

61 Ebd.

62 Lewis 1954, S. 211.

63 Quidort, S. 240/241.

Vorstellung von einer hierarchischen Ordnung als Hilfestellung zur individuellen Erfüllung in Gott⁶⁴ erkennen. Das hier angesprochene Wohlergehen bezieht sich zunächst ausschließlich auf eine religiöse Ebene. Die Rolle des Papstes als regulierende Instanz, die allerdings keine Laiengüter in Besitz nimmt, wird auch dadurch verdeutlicht, dass Quidort in einer solchen Notlage den Papst als Rechtsklärer, aber nicht Verwalter weltlicher Güter bezeichnet. An dieser Stelle wird Quidorts Skepsis gegenüber einem übermächtigen Kirchenoberhaupt deutlich, die seine pro-königliche Position im Streit zwischen Papst Bonifaz VIII und Philipp dem Schönen von Frankreich widerspiegelt.⁶⁵

Als Gemeinschaft wird hier eine religiöse Zusammengehörigkeit im Rahmen der Kirche verstanden, die entsprechend auch über gemeinschaftliche Kirchengüter verfügt. Zumindest auf dieser materiellen Ebene besteht für Quidort unter den Laien keine Gruppe mit gemeinsamen Interessen, sondern Einzelpersonen mit jeweils eigenem Besitz und eigenen Zielen, die nur in Ausnahmen der Gemeinschaft untergeordnet werden, um das kollektive Wohlergehen voranzutreiben.

4.3 Individuelle oder persönliche Aspekte

Johannes von Quidort führt weiter an, dass unter Umständen persönliches Eigentum auch durch einen weltlichen Herrscher umverteilt werden muss. Nach Quidort kann der allgemeine Friede gestört werden, wenn einerseits fremdes Gut unrechtmäßig genommen oder andererseits eigener Besitz zu sehr geliebt wird.⁶⁶ Entsprechend müssen also die Interessen einzelner Mitglieder jeweils dem Gemeinwohl untergeordnet werden und unter Umständen auch materielle Güter abgegeben werden, um ein Gleichgewicht innerhalb der Gemeinschaft wiederherzustellen. Den Nutzen dieser Umverteilung bzw. Verfügung über weltliche Güter bezeichnet Quidort mit *utilitas patriae*, dem Nutzen der Heimat oder der Heimatlandes. Damit wird an dieser Stelle also eine Gemeinschaft als aller in einem bestimmten Herrschaftsbereich lebenden Individuen verstanden, die von einer gleichmäßigen Verteilung von Gütern profitiert. Der Inhalt des Nutzens kann hier als eine Art ausgleichende Umverteilung gesehen werden, um soziale Gefälle zu verringern. Dabei

64 Kempshall 1999, S. 76.

65 Quidort, S. 12.

66 Quidort, S. 240.

kann kein soziales Gleichgewicht gemeint sein, aber doch eine Angleichung in einem Maße, das beispielsweise einen weiteren Handel ermöglicht und auch die Zahlungsfähigkeit der Bürger für erhobene Steuern garantiert. Folgt man Keys' Deutung von Aquinas' Verständnis einer Gesellschaft, lässt sich hier die für eine Gesellschaft essentielle „vereinende soziale Interaktion“⁶⁷ erkennen.

Ein weiterer Beitrag jedes einzelnen Mitglieds ist nach Quidort die Einhaltung bestimmter Normen und das Streben nach einem tugendhaften Lebensstil, da „zum Gemeinwohl der Bürger nicht alles Mögliche gehört, sondern virtusgemäßes Leben“⁶⁸ Damit wäre eine Art sozialer Sicherheit für die Mitglieder der Gemeinschaft verbunden, die alltägliches Agieren innerhalb der Gruppe erleichtert.

4.4 Politische Aspekte und Aspekte von Herrschaft

Das bei Quidort erwähnte „virtusgemäße Leben“ ist allerdings nicht ausschließlich als individueller Beitrag der einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft zu deuten. Das Leben nach tugendhaften und sittsamen Normen soll für die einzelnen Bürger durch eine entsprechende Gesetzgebung und Rechtsprechung ermöglicht werden. Daraus ergibt sich also auch eine Verantwortung des jeweiligen Gesetzgebers, diese Normen und Regeln zu schaffen, um so das *bonum commune civium*, das Wohl der Gemeinschaft der Bürger, zu fördern.⁶⁹

In Nicole Oresme's Traktat wird durchaus auch eine Verantwortlichkeit des jeweils Herrschenden gegenüber dem Allgemeinwohl angenommen. Der oben bereits erwähnte erfolgreiche Handel solle zum Wohl der Gemeinschaft sichergestellt werden mithilfe einer einheitlichen Währung, deren Vergleichbarkeit durch den Herrscher gewährleistet werden müsse.⁷⁰ Diese Leistungen wertet Oresme als Kriterium guter oder schlechter Herrschaft.⁷¹ Oresme konstatiert zusätzlich „der Unterschied zwischen einem Königreich und einer Tyrannei ist, dass ein Tyrann seine eigenen Interessen mehr liebt und verfolgt als das

67 Keys 2006, S. 4.

68 Quidort, S. 299.

69 Quidort, S. 298.

70 Oresme, S. 10.

71 Oresme, S. 29.

Gemeinwohl seiner Untertanen“⁷² Diese Aussage impliziert zunächst gegenläufige Interessen für Herrscher und Bevölkerung, aber im Folgenden erklärt Oresme das *bonum publicum* zum höchsten Ziel eines guten Herrschers, der zwar durchaus auf sein eigenes Wohlergehen achten sollte, aber immer das gemeinschaftliche Wohl seiner Untertanen dem des Königsamtes (nicht zwangsweise dem seiner eigenen Person) vorzieht.

Auch bei Lupold von Bebenburg wird eine Herrschaft, die nicht dem Gesamtwohl des Volkes dient, als Vergehen gegen die Bevölkerung verstanden und daher die Absetzung eines solchen Herrschers für legitim erklärt.⁷³ Obwohl Lupold von Bebenburg hier nicht explizit das Gemeinwohl benennt, ist das Konzept eines kollektiven Wohlergehens erkennbar. Als Gemeinschaft wird hier das *populus Francorum* verstanden, so dass sich die Gemeinschaft durch ihren geographischen Zusammenhang sowie ihre Zugehörigkeit zu einem Herrschaftsbereich definiert. Damit wird bei Bebenburg auch explizit der eigene Hintergrund des Autors eingebunden, der auch die meiste Zeit seines Lebens in verschiedenen klerikalen Ämtern in Franken tätig war.⁷⁴

Lupold von Bebenburg erläutert, weshalb die Absetzung des fränkischen Königs Childerich III durch seine Untertanen rechtmäßig gewesen sei, obwohl das Volk dem König generell untergeordnet sei. Bebenburg hält nur einen „nützlichen und geeigneten König“⁷⁵ für würdig. Dabei muss der jeweilige Herrscher das Wohl seines gesamten Volkes fördern, ohne Teile davon auszunehmen. Diesem Wohl kommt eine so große Bedeutung zu, dass im Beispielfall von Childerich auch die Ermächtigung des Kaisers zur Absetzung nicht abgewartet werden durfte, um weiteren Schaden am Gemeinwohl zu verhindern.

Auch Oresme verdeutlicht weiter die Verpflichtung des Herrschers gegenüber der Gemeinschaft seiner Untertanen. Der Gemeinschaft wird durchaus ein eigenständiges Urteilsvermögen zugesprochen, beispielsweise um über mögliche Maßnahmen im Falle einer Notsituation zu entscheiden.⁷⁶ Zwar darf bei gebotener Eile durchaus auch der jeweilige Herrscher im Sinne der Gemeinschaft eine Entscheidung fällen, doch muss diese immer den kollektiven Interessen der Gesamtgemeinschaft entsprechen. Damit schreibt

72 Oresme, S. 42.

73 Bebenburg, S. 271.

74 Schaller, Hans Martin, „Lupold von Bebenburg“, in: Neue Deutsche Biographie 15 (1987), S. 524 f. [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118575341.html>

75 Bebenburg, S. 271.

76 Oresme, S. 39.

Oresme der Gemeinschaft durchaus Ziele zu, die über die der jeweiligen Mitglieder hinausgehen, und so einen Charakter und Sinn der Gemeinschaft jenseits der Summe aller Einzelinteressen bilden. Zusammenfassend geht Oresme von einer *ordo publica* aus, die im Sinne dieser Gemeinschaft sowohl durch den Herrscher als auch die einzelnen Mitglieder beachtet und umgesetzt werden muss, um das Zusammenleben zu ermöglichen.⁷⁷

5. Vergleichendes Fazit

Wie eingangs bereits erwähnt, schrieb trotz allgemein getroffener theoretischer Aussagen doch jeder Autor mir einem bestimmten Herrscher und Königreich im Blick, auf das sich seine jeweiligen Überlegungen bezogen.⁷⁸ Dabei werden diese konkreten Anlässe häufig nicht explizit erwähnt. Oresme beispielsweise erwähnt erst gegen Ende seines Traktats⁷⁹ konkret französische Könige und deren Untertanen, geht aber auch dort nicht namentlich auf die gemeinten Herrscher Philipp VI und seinen Sohn Johannes II ein, deren Finanzpolitik er indirekt kritisiert. Auch das Thema seiner Ausführungen steht in Oresmes Fall in deutlichem Zusammenhang mit seiner eigenen Tätigkeit als Finanzverwalter an der Pariser Universität.⁸⁰ Bei allen drei Autoren finden sich zwei essentielle Punkte, die bereits Thomas von Aquin erwähnt. Zum einen weist dieser auf eine moralische und intellektuelle Funktion von Gemeinschaften bzw. Gesellschaften hin. Oresmes Überlegungen zur Wahrung einer einheitlichen Münzwährung verdeutlichen eine Verpflichtung des Herrschers gegenüber dem Volk, so dass der Gemeinschaft hier auch eine gewisse Kontrollfunktion zukommt. Auch das von Quidort geforderte tugendgemäße Leben weist der Gemeinschaft eine moralische Kontrollfunktion zu, indem diese Tugendhaftigkeit nur mithilfe entsprechender Gesetzgebungen und Normen erreicht werden kann.

77 Oresme, S. 40.

78 Black 1992, S. 6.

79 Oresme, S. 47.

80 Johnson, S. ix.

Zum anderen stellt Thomas von Aquin unter Bezug auf Cicero fest, dass eine Gesellschaft nicht ohne eine Form der Regierung existieren kann.⁸¹ Auch diese Überlegung findet bei den hier betrachteten Autoren Erwähnung, beispielsweise bei Oresme, als er die Gemeinschaft mit einem Chor vergleicht. Wie in einer Gesellschaft hat in diesem Chor zwar jedes Mitglied eine eigene Stimme, er bedarf aber trotzdem eines Leiters, um harmonisch zu funktionieren.⁸² Auch die anderen Autoren geben eine nötige Ordnungsfunktion des Königs für das Wohlergehen der Gemeinschaft an.

Wie die meisten mittelalterlichen Gelehrten⁸³ schreiben auch die hier analysierten Autoren den von ihnen betrachteten Gemeinschaften einen Zweck bzw. einen Sinn zu.

Anders als Lupold von Bebenburg und Nicole Oresme scheint Jean Quidort dabei durchaus verschiedene Ebenen des Gemeinwohls zu unterscheiden, wenn er zum Beispiel von einem „geistlichen Gemeinwohl“⁸⁴ ausgeht, dessen Wiederherstellung entsprechend auch dem geistlichen Oberhaupt obliegt.

Vor allem bei Oresme lässt sich die Idee eines notwendigen Gleichgewichts zwischen Bevölkerung und Herrschenden wiederfinden, die häufig in mittelalterlichen Vorstellungen des Gemeinwohls erwähnt wird.

Das eingangs erwähnte Gleichgewicht zwischen einerseits individualistischen Interessen und andererseits gemeinschaftliche Zielen wird erneut betont, indem Oresme das Machtverhältnis der Gemeinschaft zum König erläutert: Als mächtigste Instanz steht die Gemeinschaft, der das Amt des Königs dienen sollte. Dieser wiederum steht jedoch über den einzelnen Untertanen und vertritt so die Interessen der Gemeinschaft nach außen wie nach innen.⁸⁵

Allerdings kontrastiert keiner der drei Autoren das Gemeinwohl oder den gemeinsamen Nutzen direkt mit eigennützigem oder egoistischem Handeln, was wiederum auf eine Vorstellung von Gemeinwohl als eine Art Gleichgewicht zwischen Herrscher und Volk sowie zwischen dem Wohlergehen des einzelnen Mitglieds und den Interessen der Gesamtgemeinschaft hinweist.

81 Black 1992, S. 23.

82 Oresme, S. 44.

83 Black 1992, S. 24.

84 Quidort, S. 241.

85 Quidort, S. 44.

In seinen Ausführungen zur Notwendigkeit einer einheitlichen, verlässlichen Währung erwähnt Nicole Oresme sowohl für die Bevölkerung die Notwendigkeit, mithilfe einer Münzwährung ihren Handel zu vereinfachen, als auch die Pflicht des Herrschers, den gleichbleibenden Wert dieser Währung zu kontrollieren und zu garantieren.

Ergänzend lässt sich hinzufügen, dass möglicherweise gerade auch die nicht näher definierte Vorstellung des Gemeinwohls bei den drei betrachteten Autoren ihre damit begründeten Ansichten für ein breiteres Publikum zugänglich und nachvollziehbar machten, indem sie Raum ließ, eigene Vorstellungen und Wünsche für ein „Gemeinwohl“ hinein zu interpretieren.⁸⁶

Zusammenfassend wird deutlich, dass das Gemeinwohl dem individuellen Wohlergehen vorzuziehen ist, bzw. die Schädigung eines Einzelnen weniger schwer wiegt als die Schädigung der Gemeinschaft.⁸⁷

Allerdings kann das *bonum commune* auch bei Lupold von Bebenburg, Nicole Oresme und Jean Quidort nicht als eigenständiges Konzept verstanden werden, sondern dient eher der „Abgrenzung des guten Herrschers vom Tyrannen“⁸⁸ und begründet bestimmte Verhaltensweisen.

Besonders bei Oresme wird die positive Bewertung der Gemeinschaft auch im Kontrast mit denjenigen, die ihr Schaden zufügen, deutlich: Die für die Gruppe besonders nachteiligen Veränderungen von Münzen und ihrem Wert seien von solcher Bösartigkeit getrieben, dass sie beispielsweise dem zitierten Aristoteles noch nicht bekannt gewesen seien.⁸⁹

Als einziger der drei Autoren bezieht sich Oresme explizit auf die Vorstellung einer organologischen Staatsform und begründet damit das notwendige Gleichgewicht zwischen Herrscher und Gemeinschaft.⁹⁰ Um dieses Gleichgewicht und damit den „gesunden Staatskörper“ zu erhalten, sei eben auch die Betonung und die Bemühung des Herrschers um das Gemeinwohl notwendig. Bisher ist die Wirkung von Oresmes Werken auf weitere geld- oder wirtschaftstheoretische Theorien des Spätmittelalters in der Forschung umstritten.⁹¹

86 Münkler / Blume, In: Dies. 2001, S. 9.

87 Oresme, S. 28.

88 Blickle, In: Münkler / Blum Berlin 2001, S. 96.

89 Oresme, S. 27.

90 Oresme, S. 43/44.

91 Mäkeler 2003, S. 79.

Eine Gemeinsamkeit von Oresme und Quidort ist die Thematisierung von Besitz. Auch im Zusammenhang mit einer stärker verbreiteten Armutsbewegung war die Debatte um Eigentum ein verbreitetes Thema,⁹² das auch Oresme, Quidort und Lupold aufgreifen. Bei Oresme spielt es eine Rolle, wenn die Frage nach dem wahren Eigentümer des Geldes gestellt wird und Besitz wird hier nicht unbedingt nur mit physischer sondern auch geistiger oder symbolischer Eigentümerschaft verbunden. Quidort befasst sich anhand der Frage nach dem legitimen Besitzer von Stiftungen an die Kirche mit der Thematik von Eigentum und stellt hier den materiellen Besitz in den Dienst des Gemeinwohls, indem er für weltliche Güter durchaus eine Verteilung nach Bedarf für angemessen hält, im Falle kirchlicher Güter allerdings die Verwendung zum Wohl der Gemeinschaft fordert.

Bei allen drei Autoren wird die Prägung durch aristotelische (tw. durch Thomas von Aquin verarbeitete) Ideen deutlich, indem alle drei „die Anerkennung der Eigenständigkeit des Staates als einer positiv zu beurteilenden vollkommenen natürlichen Gesellschaftsform“⁹³ zumindest nicht ausschließen, und meist mit ihren Begriffen für die jeweilige Gemeinschaft keine rein religiös geprägten Gruppierungen bezeichnen.

Ähnlich wie in den Werken von Thomas von Aquin und Aurelius Augustinus wird auch bei den hier betrachteten Autoren deutlich, dass dem Gemeinwohl Aspekte auf unterschiedlichen Ebenen zugeordnet werden müssen, der „Frieden auf der Ebene des Hauses, des politischen Gemeinwesens und zwischen politischen Gemeinschaften.“⁹⁴ Auch hier werden eine individuelle Ebene, eine Ebene des sozialen Zusammenlebens und Aspekte der Gemeinschaft im Verhältnis zu anderen Gruppierungen zu einem Gesamtwohl zusammengezogen.

92 Bleienstein,, S. 27.

93 Ebd. S. 29.

94 Münkler / Blum, In: Dies. 2001, S. 17.

6. Quellen- und Literaturverzeichnis

Johannes Quidort von Paris / Fritz Bleienstein (Hrsg.; Übers.): Über königliche und päpstliche Gewalt / *De regia potestate et papali*, Stuttgart 1969.

Nicole Oresme / Charles Johnson (ed.; transl.): *The De Moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, London 1956.

Lupold von Bebenburg / Miethke, Jürgen (Hrsg.; Übers.): *De iuribus regni et imperii / Über die Rechte von Kaiser und Reich*, (=Bibliothek des deutschen Staatsdenkens Bd. 14), München 2005.

Black, Antony: *Monarchy and Community – Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, (=Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Third Series, Vol. 2), Cambridge 1970.

Black, Antony: *Political Thought in Europe 1250-1450*, (=Cambridge Medieval Textbooks), Cambridge 1992.

Kempshall, Matthew S.: *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999.

Keys, Mary M.: *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge 2006.

Lewis, Ewart: *Medieval Political Ideas (Vol.1)*, London 1954.

Mäkeler, Hendrik: *Nicolas Oresme und Gabriel Biel – Zur Geldtheorie im späten Mittelalter*, In: *Scripta Mercaturae* 37/1, 2003, S. 56-94.

Miethke, Jürgen: *Politische Theorie in der Krise der Zeit – Aspekte der Aristotelesrezeption im frühen 14. Jahrhundert*, In: Gert Melville (Hrsg.): *Institutionen und Geschichte – Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, Köln/ Weimar/ Wien 1992, S. 157-186.

Miethke, Jürgen: Johannes Quidort von Paris, De regia potestate et papali - Anlaß, Charakter und Technik einer Streitschrift, In: Prague Papers on History of International Relations, Prag 2000, S. 15-31.

Münkler, Herfried / Bluhm, Harald (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn – Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, Berlin 2001.

Schaller, Hans Martin: „Lupold von Bebenburg“, In: Neue Deutsche Biographie 15 (1987), S. 524 f. [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118575341.html>.

Walther, Helmut: Die Macht der Gelehrsamkeit – Über die Meßbarkeit des Einflusses politischer Theorien gelehrter Juristen des Spätmittelalters, In: Joseph Canning / Otto Gerhard Oexle (Hrsg.): Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages – Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter, (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte Bd. 147), Göttingen 1998.