

Universität Hamburg
Fakultät für Geisteswissenschaften
Philosophie- und Geschichtswissenschaft
Hauptseminar WS 2006/07
„Die politische Theorie des 14. Jahrhunderts: Kaiser und Papst“
Prof. Dr. Jürgen Sarnowsky

Der ideale Herrscher –

Ein Vergleich zwischen den Fürstenspiegeln im
Defensor pacis des Marsilius von Padua und im
Dialogus Wilhelms von Ockham

Kerstin Sandfuchs

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	S. 3
2.	Fürstenspiegel und Herrscherideal	
2.1	Heranführung an die Gattung	S. 3
2.2	Forschungsstand und Gattungsfrage	S. 4
2.3	Das mittelalterliche Tugend- und Lastermodell	S. 7
2.4	Geschichte der Fürstenspiegel	S. 8
3.	Der ideale Herrscher – Vergleich zwischen <i>Defensor pacis</i> und <i>Dialogus</i>	
3.1	Marsilius von Padua: <i>Defensor pacis</i>	S. 11
3.2	Willhelm von Ockham: <i>Dialogus</i>	S. 12
3.3	Die Tugenden des idealen Herrschers bei Marsilius und Ockham	S. 13
3.3.1	Glaube	S. 14
3.3.2	Liebe	S. 14
3.3.3	Tapferkeit	S. 15
3.3.4	Weisheit	S. 16
3.3.5	Gerechtigkeit	S. 18
4.	Zusammenfassung und Ausblick	S. 19
	Quellen- und Literaturverzeichnis	S. 21

1. Einleitung

In der vorliegenden Arbeit sollen zwei Texte untersucht und miteinander verglichen werden, die einen bedeutenden Beitrag zur politischen Theorie des 14. Jahrhunderts geliefert habe. Es handelt sich um den *Defensor Pacis* des Marsilius von Padua (ca. 1280-1342/43) und den *Dialogus* Wilhelms von Ockham (ca. 1280-1347). Dabei werden hier im Speziellen die Textauszüge verglichen, die sich mit der Frage nach dem idealen Herrscher befassen. Die Autoren befanden sich zeitgleich am Hofe Ludwigs IV. in München und trugen dort mit ihren Schriften zur damaligen Auseinandersetzung zwischen dem Kaiser und Papst Johannes XXII. bei. Zwar gilt es in der Forschung nicht als sicher, aber doch wahrscheinlich, dass zumindest Marsilius von Padua dort auch als Ratgeber des Königs „in geistlichen Angelegenheiten“¹ fungierte. Entsprechendes könnte man auch für den Franziskanermonch Wilhelm von Ockham annehmen. Da beide als Parteigänger des Kaisers eingestuft werden können, erscheint die Frage interessant, welches Bild eines *princeps perfectus* die Gelehrten entwarfen, und welche Eigenschaften sie von einem idealen Herrscher verlangten.

Texte, die ein solches Idealbild eines Herrschers zeichnen, werden Fürsten- oder Regentenspiegel genannt, lateinisch meist *speculum principum*, *regis* oder *regale*. Da nach Meinung des Fürstenspiegel-Spezialisten Hans Hubert Anton der Begriff „durchweg unscharf verwandt wird, für ein breites Spektrum von Schriften, (...) für Traktate politisch-theoretischer, staatsphilosophischer und publizistischer Natur, für Ratgeber-Texte diversen Zuschnitts, für Tableaus und Spiegel der Gesellschaft“², soll zunächst dieser Terminus geklärt werden.

2. Fürstenspiegel und Herrscherideal

2.1 Heranführung an die Gattung

Von Seneca (ca. 1-65 n. Chr.) stammt der Ausspruch "*Qui ad speculum venerat ut se mutaret, iam mutaverat*."³ Und der römische Philosoph war es auch, der in seiner an Kaiser Nero gerichteten Schrift *De clementia* nachweisbar erstmals die Spiegelmetapher verwandte. Die Metapher hat dabei verschiedene Funktionen: der „Spiegel“ kann

¹ Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens, Bd. 2, Stuttgart/Weimar 2004, S. 261.

² Anton, Hans Hubert: Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters, Darmstadt 2006, S. 3.

³ Seneca d. Jüngere: De Ira, XXXVI, 1.

Abbild oder Zerrbild sein und wird in der Relation, nämlich in der entsprechenden Selbstprüfung, zum ansponnenden Vorbild.⁴

In nahezu allen Bereichen mittelalterlicher Literatur gibt es Werke, die ihren Inhalt und Zweck mit dem Begriff *speculum* bezeichnen und bereits im Titel tragen. Im theologischen Schrifttum kann unterschieden werden zwischen Werken, die die Welt- oder Heilsgeschichte abbilden wie beispielsweise des *Speculum maius* (um 1256) des Vinzenz von Beauvais, und Werken, „die dem Leser einen Spiegel der Selbsterkenntnis vorhalten und den Weg der moralisch-geistlich-sittlichen Besserung vorzeichnen“⁵ wie der *Speculum disciplinae* von Bernardus a Bessa aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. In der weltlich-didaktischen Literatur gibt es neben Rechtsspiegeln eben jene Fürstenspiegel, die „ein großes, für das Mittelalter und die Frühe Neuzeit wichtiges Korpus politischen Schrifttums“⁶ darstellen. Der deutsche Begriff „Fürstenspiegel“ ist allerdings nicht vor dem 16. Jahrhundert entstanden und wird als Gattungsbegriff erst seit dem 19. Jahrhundert in der deutschen Historiographie gebraucht.⁷ Dabei muss festgehalten werden, dass eine definitorische Abgrenzung dieser Gattung eine Reihe von Problemen birgt und „bei weitem nicht so eindeutig [ist], wie einige Bemühungen um eine Spezifizierung in der bisherigen Forschungsliteratur (...) vermuten lassen.“⁸ Es ergeben sich verschiedene Definitionsansätze, die zusammen mit dem Forschungsstand im Folgenden vorgestellt werden sollen.

2.2 Forschungsstand und Gattungsfrage

Wie Otto Eberhardt im Jahr 1977 feststellte, hat die Mittelalter-Forschung den Fürstenspiegel lange nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt, was er damit begründete, dass man „den allgemeingültigen und theoretischen Charakter der Fürstenspiegel-Lehren noch zusätzlich verabsolutierte, [weshalb man] in ihnen mehr die Entfernung von der faktischen Realität [sah] und (...) allzu sehr die konkreten historischen Bezüge

⁴ Vgl. Eberhardt, Otto: *Via Regia. Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung*, (Münstersche Mittelalter-Schriften, 28), München 1977, S. 402.

⁵ Roth, G.: *Spiegelliteratur*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, Sp. 2101.

⁶ Philipp, Michael u. Theo Stamm: *Fürstenspiegel*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding und Max Niemeyer, Bd. 3, Tübingen 1996, S. 495.

⁷ Vgl. Grassnick, Ulrike: *Ratgeber des Königs. Fürstenspiegel und Herrscherideal im spätmittelalterlichen England*, (Europäische Kulturstudien. Literatur, Musik, Kunst im historischen Kontext, 15), Köln/Weimar/Wien 2004, S. 41.

⁸ Ebd., S. 41.

[vermisst].“⁹ Dabei bemängelte Eberhardt außerdem den Umgang mit dem Gattungsbegriff in der bisherigen Forschung:

„Zwar sprach man immer wieder von der literarischen Gattung der Fürstenspiegel, aber zumeist ohne genaue Definition (...); die Existenz der Gattung wurde einfach angenommen. (...) Danach könnte also letztlich alles, was in irgendeiner Weise das Idealbild eines Fürsten' zum Thema hat, zur Gattung gerechnet werden.“¹⁰

Entlang bestimmter methodischer Mittel wie der Kategorie „Sitz im Leben,“ also der Stellung und Aufgabe der Texte im Lebensbezug, entwickelte Eberhardt seine Arbeitsdefinition des Begriffes:

„Ein Fürstenspiegel ist ein geschlossenes Werk, das mit dem Zweck der grundsätzlichen Wissensvermittlung oder Ermahnung möglichst vollständig das rechte Verhalten des Herrschers im Blick auf seine besondere Stellung erörtert.“¹¹

Als grundlegend für die Forschung über mittelalterliche Fürstenspiegel gilt bis heute die Untersuchung von Wilhelm Berges „Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters“ aus dem Jahr 1938. Die eigentliche Gattungsfrage stellte er jedoch nicht. Einen weiteren entscheidenden Beitrag zum Thema lieferte erst Hans Hubert Anton mit seiner Monographie „Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit“ von 1968. Inzwischen beschäftigt sich Anton seit mehr als vierzig Jahren mit dem Thema der „Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters“ und im Jahr 2006 erschien nun die gleichnamige Quellenedition, in der er folgende Gattungsdefinition vorschlägt:

„Ein Fürstenspiegel ist eine in paränetischer Absicht verfasste Ausarbeitung, gerichtet an einen König, Fürsten oder Regenten jeweils als Person oder an einen (fiktiven) Amtsträger als Repräsentanten einer sozialen Gruppe. Sie muss abgefasst sein als selbständiges Werk oder als abgeschlossener Teil in einem größeren Zusammenhang. Die Paränese kann sich ausdrücken in direkten Ermahnungen zur Gestaltung der herrscherlichen Ethik und Amtsführung (...). Sie kann bezogen sein auf Person und Amt des Herrschers (...). Der konkrete Ort der Texte ist zwischen Sein und Sollen, mit den genannten theoretischen Werken ist ihnen die Behandlung der politischen Ethik gemeinsam.“¹²

Es stellt sich die Frage, ob diese auf früh- und hochmittelalterliche Texte der Gattung bezogene Definition ohne weiteres auf Fürstenspiegel des Spätmittelalters angewendet werden kann. Wie weiter gezeigt wird, gab es deutliche Unterschiede zwischen den Texten der Gattung in den verschiedenen Epochen. Zeitlich gesehen näher an den

⁹ Eberhardt, S. 7.

¹⁰ Ebd., S. 270.

¹¹ Ebd., S. 280.

¹² Anton, 2006, S. 4.

Textstellen der vorliegenden Arbeit sind die Fürstenspiegel, die Ulrike Grassnick in ihrer Studie von 2004 untersucht. Ihrem Werk „Fürstenspiegel und Herrscherideal im spätmittelalterlichen England“ legt die Autorin eine Arbeitsdefinition zu Grunde, die einen etwas anderen Fokus setzt:

„Spätmittelalterliche Fürstenspiegel sind Texte pragmatischer Schriftlichkeit in unterschiedlichen Formen, die zur Erziehung und Beratung von Fürsten und Königen Modelle herrscherlichen Handelns fixieren. (...) Es handelt sich um Schriften, die den Erwerb pragmatischer Fähigkeiten und personaler 'Schlüsselqualifikationen' ermöglichen, die Werte und Normen setzen, damit handlungsanleitend und -regulierend sind und auf die Gesellschaft zurückwirken. (...) Ihr Ziel ist eine bestimmte Persönlichkeit mit einem spezifischen Habitus, der ideale Herrscher.“¹³

Was die Definitionen gemein haben, ist, den Texten eine paränetische, also ermahnende, oder beratende Absicht zuzuschreiben, die „Aufgabenstellung politischer Pädagogik, der Reflexion und Belehrung über politische Ethik.“¹⁴

Der erwähnten Spiegel-Metapher kommt dabei eine besondere Bedeutung zu: sie steht für die Allgemeingültigkeit dessen, was durch die Texte vermittelt werden soll, da dem Betrachter, also dem Fürsten, ein umfassendes Bild seines Wesens und vor allem seiner Pflichten gezeigt wird, das er „wegen der gleich bleibenden Objektivität in Gegenwart und Folgezeit immer wieder anschauen kann und soll.“¹⁵ Es wird ein Idealbild des Herrschers gezeigt, damit sich der Betrachter darin spiegle. So haben konkrete Situationen in den Fürstenspiegeln selten eine Bedeutung, es geht vielmehr um Handlungsanleitungen mit „transsituationaler Gültigkeit“,¹⁶ deren Ziel die „Beeinflussung des herrscherlichen Habitus“¹⁷ ist. „Könige sollen immer, das heißt transsituational konsistent so handeln, dass sie dem Herrschaftsideal möglichst nahe kommen.“¹⁸ Der ideale Herrscher verfügt über eine besondere Ausprägung an Tugendhaftigkeit. So können die Handlungsanweisungen zu tugendhaftem Verhalten als ein Kernelement der Gattung charakterisiert werden. Tugendhaftigkeit ist „das entscheidende Merkmal des herrscherlichen Habitus, da die Fürstenspiegel die Herrschaftsinhaber anweisen, stets über mehr Tugenden zu verfügen und stets tugendhafter zu handeln als alle anderen Menschen. Der ideale Herrscher ist der tugendhafte Herrscher, denn nur er kann das

¹³ Grassnick, S. 44.

¹⁴ Philipp, S. 495.

¹⁵ Eberhardt, S. 402.

¹⁶ Grassnick, S. 8.

¹⁷ Ebd., S. 8.

¹⁸ Ebd., S. 8.

Gemeinwohl fördern, der Tyrann hingegen ist von Lastern geprägt und entsprechend handlungsmotiviert."¹⁹

Auf die Ursprünge und Bedeutung dieses Tugenden- und Lasternmodells für die Vorstellungswelt des Mittelalters und insbesondere die Literaturgattung der Fürstenspiegel wird im Folgenden kurz eingegangen.

2.3 Das mittelalterliche Tugend- und Lasternmodell

Wie alle Bereiche des menschlichen Lebens und Handelns im Mittelalter war auch die Herrschaftspraxis stark von christlich-religiösen Wertvorstellungen geprägt.²⁰ Das Konzept der Tugenden und Laster hatte innerhalb der mittelalterlichen Vorstellungen einen bedeutenden Stellenwert. Es ging in die pragmatischen wie auch narrativen Texte sowie in die bildende Kunst in ganz Europa ein. So entstand eine eigene mittelalterliche Gattung der *tractatus de viiis et virtutibus*, der Tugenden- und Lasterkataloge, in denen die Laster meist die gewichtigere Rolle spielten. Der Ursprung der Laster- bzw. Sündenlehre ist in der Antike, insbesondere im hellenistischen Zeitalter, zu verorten. Dieses Konzept griffen die Kirchenväter in ihrer Lehre auf, die besagte, dass die Todsünden zur Verdammnis führen.²¹ Gregor der Große (um 540-604) stellte dann die bekannteste Aufzählung der sieben Todsünden zusammen, die sich bis in die heutige Zeit bewahrt hat: Stolz (*superbia*), Zorn (*ira*), Neid (*invidia*), Geiz (*avaritia*), Trägheit (*acedia*), Völlerei (*gula*) und Wollust (*luxuria*). Ihnen als ein analoges erlösendes System gegenüber gestellt wurden die auf das alte Testament zurück gehenden christlichen Kardinaltugenden Glaube (*fides*), Hoffnung (*spes*) und Liebe (*caritas*) in Kombination mit den von Platon angeführten antiken Tugenden Tapferkeit (*fortitudo*), Mäßigkeit (*temperantia*), Weisheit (*prudentia*) und Gerechtigkeit (*iustitia*). Das Tugendkonzept wurde im Mittelalter zur gesellschaftlichen Norm und Grundlage höfischen Handelns und somit auch ein charakteristisches Merkmal der Fürstenspiegel, das sich durch die gesamte Gattungsgeschichte zieht.

¹⁹ Ebd., S. 8.

²⁰ Vgl. ebd., S. 209.

²¹ Vgl. ebd., S. 211.

2.4 Geschichte der Fürstenspiegel

Die Tradition fürstenspiegelähnlicher Texte kann lange vor die Zeit des europäischen Mittelalters zurückverfolgt werden. Die ersten Texte dieser Art stammen aus Mesopotamien und Ägypten und sind im 2. Jahrtausend v. Chr. entstanden. Daneben gibt es Beispiele aus China, den arabischen Ländern und Byzanz. Bereits in den antiken Schriften der hellenistischen und römischen Antike zeichnete sich der ideale Herrscher durch die Tugenden *virtus* (Tüchtigkeit/Tapferkeit), *clementia* (Milde), *iustitia* (Gerechtigkeit) und *pietas* (Frömmigkeit) aus, war ein Vorbild an Weisheit und Diener des Gemeinwohls und stellte so als *philosophus rex* das Gegenbild zu einem tyrannischen Herrscher dar.²²

Wenngleich diese frühen Formen von Fürstenspiegeln wegen ihres Inhalts bereits als Vorläufer der Gattung gelten, treten Texte, die auch formal gesehen in die Gattung eingeordnet werden können, erst im merowingischen und frühkarolingischen Frankenreich des 6. – 9. Jahrhunderts auf.²³ Als Beispiele seien die Fürstenspiegel des Smaragdus von St. Mihiel, Hinkmar von Reims und Sedulius Scottus genannt. Die im frühen Mittelalter verfassten Texte der Gattung wandten sich fast ausschließlich an Könige. Inhalt entsprechender Schriften dieser Phase war die Verbindung von Königtum und christlicher Ethik, also die Darlegung sittlicher Grundsätze für Person und Amt des Herrschers, dessen Stellung in der Weltordnung häufig mit *minister*, *imago* oder *vicarius Dei* bezeichnet wurde. Die aufgeführten Tugenden waren meist die allgemeinchristlichen (...), die als spezielle *virtutes regiae* erwiesen werden sollten.²⁴ Auch der „Exemplum-Gedanke“, wonach der König seinem Volk durch tugendhaftes Verhalten ein Vorbild sein soll, wurde häufig thematisiert. Die Exempla stammten meist aus dem Alten Testament; christliche Vorbilder waren vor allem Konstantin und Theodosius.²⁵ Vereinzelt fanden sich auch schon Erörterungen zu den Grundlagen des Gemeinwesens, der *utilitas publica* und zum Gewaltverhältnis.²⁶ Nach der Herausbildung und vorübergehende Behauptung im 9. Jahrhundert trat die Gattung zunächst längere Zeit zurück.

²² Philipp, 1996, S. 497. Der Ausdruck „philosophus rex“ geht auf Platon zurück, der die Forderung erhob, die Philosophen sollten Könige, die Könige Philosophen sein. Vgl. hierzu Berges, Wilhelm: Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, (Schriften des Instituts für ältere deutsche Geschichtskunde/Monumenta Germaniae historica, 2), Stuttgart 1952, S. 50.

²³ Vgl. Singer, Bruno: Fürstenspiegel, in: Theologisches Reallexikon, Bd. 11, S. 707.

²⁴ Vgl. Anton, Hans Hubert: Fürstenspiegel, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, 1989, Sp. 1040-1058

²⁵ Vgl. B. Singer, S. 708. Als Herrscherexempla aus dem Alten Testament erwähnt Singer namentlich Samuel, David und Salomon.

²⁶ Vgl. Anton, 1989, Sp. 1041-1044.

Erst im Hoch- und Spätmittelalter führten Veränderungen vor allem in den politischen, sozialen und kulturellen Entwicklungen dieser Zeit, wie die „kirchlich-politische Auseinandersetzung innerhalb des Investiturstreits, das politische Erstarren einzelner europäischer ‚Nationen‘ und die Auswirkungen der Entwicklung der höfischen Kultur“²⁷ zu einer Neubelebung der Fürstenspiegelliteratur, wobei die Hauptthemen des Frühmittelalters erhalten blieben.²⁸

Dennoch unterschieden sich die hoch- und spätmittelalterlichen Fürstenspiegel in vielerlei Hinsicht von ihren karolingischen Vorgängern. Eine Neuheit war beispielsweise die Übernahme des organologischen Staatsmodells, das seit dem 12. Jahrhundert nachweislich in den Fürstenspiegeln eingesetzt wurde.²⁹ Dieses Gesellschaftsmodell orientierte sich am Körperschema, in dem das Zusammenspiel von Haupt und Gliedern als Vorbild genommen wurde. Diese Vorstellung beinhaltete ein „umfassendes Harmonieideal (...), dass das Haupt (*caput*) den Gesellschaftskörper (*corpus*) so repräsentiere, dass sich das Gemeinwesen darin ganz erkenne.“³⁰ Damit wurde der Fokus der Aufmerksamkeit darauf gelenkt, wie sich der Fürst als Haupt des Staates in der Öffentlichkeit verhalten sollte. Die öffentliche Erscheinung des Herrschers galt nun „als orientierendes Gesetz, als Licht und identitätsstiftender Spiegel, dessen Unebenheiten auch das Selbstbild derer stören und verzerren, die ihn anschauen, um sich selber zu erkennen.“³¹

Wesentlich mehr Einfluss auf die neue Konstruktion des Herrscherideals hatte jedoch die zunehmende Rezeption der Schriften des Aristoteles. Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts kannte man im lateinischen Westen eigentlich nur die logischen Schriften des Aristoteles. Erst damals wurden unter anderem über Spanien lateinische Übersetzungen aus arabischen Texten der politischen und metaphysischen Werke, sowie diesbezügliche Kommentare von arabischen und jüdischen Philosophen bekannt. Aus den griechischen Originalen wurden aristotelische Schriften erst seit der Mitte des 13. Jahrhunderts ins Lateinische übersetzt. Damals ist wohl auch die aristotelische *politica* erstmals in Mitteleuropa bekannt geworden.

²⁷ Grassnick, S. 55.

²⁸ Vgl. Singer, S. 708.

²⁹ Grassnick, S. 56. Diese klassische Theorie über den Staat als natürlichen Organismus und die damit verbundene Herrscherethik ging auf ein Plutarch zugeschriebenes Werk mit dem Titel „Instituto Traiani“ zurück. Vgl. Anton, S. 9.

³⁰ Wenzel, Horst: Öffentliches und nichtöffentliches Herrschaftshandeln, in: Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, hg. v. Gerd Althoff, (Vorträge und Forschungen/Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte, 51), Stuttgart 2001, S. 247.

³¹ Ebd. S. 247f.

In den Fürstenspiegel dieser Phase wurden nun umfassendere staatsrechtliche Fragestellungen aufgegriffen. „Hierarchien- und Ständelehre, das Naturrecht, Lehnrecht, Widerstandsrecht, der Tyrannemord, Verfassungsfragen, die Volkssouveränität“³² bildeten die neuen thematischen Schwerpunkte, was eine „Politisierung der Auseinandersetzung mit dem Herrscheramt“³³ zur Folge hatte. Zudem stellten seit dem 13. Jahrhundert neben Monarchen auch territoriale und städtische Herrschaftsträger Adressaten von Fürstenspiegeln dar.³⁴ Als einer der bedeutendsten und einflussreichsten Texte dieser Phase ist der unvollendet gebliebene *De regimine principum* (manchmal auch *De regno ad regnem Cypri*, ca. 1265) des Thomas von Aquin für König Hugo II. von Zypern zu nennen. In Anlehnung an Aristoteles definiert Thomas den Menschen als *animal sociale et politicum*, wodurch die staatliche Gemeinschaft ein neues Selbstverständnis gewinnt und als natürliches Gebilde gesehen werden kann. Der ideale Herrscher dient bei Thomas „dem Gemeinwohl als Vater des Volkes, im Unterschied zum eigennützligen Tyrannen“³⁵ und auch die besagten sieben Tugenden werden angeführt. Der bekannteste und am weitesten rezipierte Fürstenspiegel des okzidentalen Mittelalters³⁶ trägt den gleichen Titel *De regimine principum*, ist zwischen 1277 und 1279 entstanden und stammt aus der Feder des Thomas-Schülers Aegidius Romanns. Seine Fürstenlehre ist noch detaillierter als die des Lehrers, das Herrscherideal ist „vom Erziehungsgedanken und der Bildungsidee bestimmt, zusätzlich werden Sittsamkeit und Schicklichkeit als Tugenden eingeführt.“³⁷ Aegidius erstes Ziel ist die Anleitung zum rechten Glauben, aus dem „ein Verhalten entspringt, das den ethischen Anforderungen genügen muss, um ein Gemeinwesen und das öffentlichen Wohl hervorzubringen.“³⁸ Um sich richtig verhalten zu können, ist nach Aegidius der Erwerb von Wissen eine unabdingbare Voraussetzung und diese gilt für den Fürsten im Besonderen.

In den Fürstenspiegeln des Spätmittelalters werden diese Ansätze weiterentwickelt. Im Zuge des Humanismus erhält der Erziehungsgedanke eine größere Bedeutung und die Pädagogik wird zur zentralen Disziplin. Hier werden wieder die antiken Leitbilder des „gebildeten *princeps literatus* und des weisen, am Beispiel des platonischen

³² Singer, S. 708.

³³ Grassnick, S. 58.

³⁴ Vgl. Singer, S. 708.

³⁵ Philipp, S. 500.

³⁶ Vgl. Menzel, Michael: Die "Katherina divina" des Johann von Vippach. Ein Fürstenspiegel des 14. Jahrhunderts, (Mitteldeutsche Forschungen, 99), Köln 1989, S. 15.

³⁷ Philipp, S. 500.

³⁸ Schmidt, S. 307.

Philosophenkönigs entwickelten *princeps optimus*³⁹ formuliert. Diese humanistische Phase der Fürstenspiegel erreicht mit der *institutio principis christiani* (1515) des Erasmus von Rotterdam ihren Höhepunkt. Die anthropologischen Grundauffassungen von der Erziehbarkeit des Menschen zum Guten und seiner Bildungsfähigkeit setzen sich im Pietismus und der Aufklärung fort und fanden sich in Texten der Fürstenspiegel-Gattung bis ins 18. Jahrhundert. Seitdem übernahm mehr und mehr auch die Presse

„jene zentrale Funktion dieser Schriften, nämlich das Propagieren politischer Kritik und Moral, vor allem das Anprangern verwerflichen Verhaltens (...) [weshalb] der Fürstenspiegel damit zunehmend seine öffentliche Funktion als literarische Gattung politischer Theorie [verlor].“⁴⁰

3. Der ideale Herrscher – Vergleich zwischen *Defensor pacis* und *Dialogus*

3.1 Marsilius von Padua: *Defensor pacis*

Marsilius von Padua (ca. 1280/85-1324) war „der schärfste Kritiker des Papsttums, den das Mittelalter hervorgebracht hat,“⁴¹ sein 1324 entstandenes Werk, der *Defensor pacis*, „die kühnste kirchenpolitische Schrift“⁴² dieser Zeit. Mit seiner Forderung nach einer kompletten Trennung von weltlicher und geistlicher Gewalt und bereits deutlichen Ansätzen des späteren Konziliarismus gehörte er zu den radikalsten Schriftstellern seiner Epoche. Der „Verteidiger des Friedens“ besteht aus drei *dictiones*. Im ersten Teil werden in starker Anlehnung an Aristoteles’ *politeia* die Grundlagen der politischen Gemeinschaft dargestellt. Der zweite Teil bestreitet den päpstlichen Anspruch auf *plenitudo potestatis* unter Berufung auf die Heilige Schrift und die Kirchenväter Augustinus, Ambrosius und Hieronymus. Die Aristotelische *politeia* wird in dieser Diktion fast nicht mehr zur Argumentation herangezogen. Während der erste Teil des Werks „um einen sachlichen Ton bemüht [war], (...) [ist] der zweite (...) durch und durch polemisch.“⁴³ So attackiert Marsilius den kurialen Anspruch auf Vollgewalt aufs Heftigste. Der dritte Teil resümiert die beiden ersten *dictiones* des *Defensor Pacis* und bringt außer einer Abhandlung zur *translatio imperii* wenig Neues. Im Jahr 1326 wurde das Werk der Kurie bekannt, ein Jahr später wurde es von Papst Johannes XXII. als

³⁹ Philipp, S. 500.

⁴⁰ Ebd., S. 506.

⁴¹ Ottmann, S. 260.

⁴² Ebd., S. 261.

⁴³ Ebd., S. 267.

häretisch verurteilt. Marsilius hatte vermutlich damit gerechnet und war bereits vorher nach München geflohen, wo er am Hof des größten Kontrahenten des Papstes, Ludwigs IV., Schutz fand. Er wirkte dort als *vicarius in spiritualibus* und konnte zeitweilig wahrscheinlich sogar einen gewissen Einfluss auf die Politik des Kaisers ausüben. In der Forschung vermutet man, dass die Idee, Ludwig am 17. Januar 1328 in Rom zum Kaiser krönen zu lassen, von Marsilius stammte.⁴⁴

Der für diese Untersuchung herangezogene Quellenausschnitt stammt aus dem ersten Teil, Kapitel 14. Hier schreibt Marsilius über „die Eigenschaften oder Anlagen des vollkommenen Regenten“ – des *principantis perfecti*.⁴⁵ Das entsprechende Kapitel ist also nicht explizit als Fürsten- bzw. Kaiserspiegel bezeichnet, doch widmet er sich als ein abgeschlossener Part innerhalb des Gesamtwerkes ausschließlich der Frage, „was für ein Mensch der sein muss, der mit der Regierung betraut werden soll.“⁴⁶ Insofern dürfte es legitim sein, diesen Abschnitt des *Defensor pacis* als Fürstenspiegel zu bezeichnen, ihn anhand der Gattungsmerkmale zu analysieren und mit einer ähnlichen Textstelle zu vergleichen, nämlich mit dem „Kaiserspiegel“ Wilhelms von Ockham aus seinem *Dialogus*.

3.2 Wilhelm von Ockham: *Dialogus*

Der Franziskanermonch Wilhelm von Ockham (ca. 1280-1347) kam 1330 an den Hof Ludwigs und auch er war von der Kurie geflohen, nachdem er sich zuvor etliche Jahre wegen seiner Lehren vor dem Papst hatte verantworten müssen. In München verfasste Ockham eine Reihe kirchenpolitischer Schriften, unter denen der *Dialogus* – mit vollem Titel „*Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*“ („Dialog zwischen einem Lehrer und einem Schüler über die Macht der Kaiser und Päpste“) – die bedeutendste ist. Auch Ockhams Werk ist dreigeteilt, wobei es im ersten Teil um die Häresie im Allgemeinen geht, sodann um die Feststellung, dass auch der Papst ein Ketzer sein kann, und um die Konsequenzen, die notwendigerweise daraus folgen. Ein zentrales Argumentationsmuster bei Ockham ist die Unterscheidung zwischen Regel und Ausnahme, Normalfall und Notfall. Der zweite Teil des *Dialogus* ist nach dem Tod Johannes XXII. 1334 verfasst und behandelt das Leben des verstorbenen Papstes. Der dritte Teil ist unvollendet geblieben, von den neun geplanten

⁴⁴ Ottmann, S. 261.

⁴⁵ Vgl. *Defensor pacis*, S. 145.

⁴⁶ Ebd., S. 145.

Traktaten sind nur zwei vorhanden. Nach der Erörterung der Rechte des Papstes, wendet sich Ockhams Blick im zweiten Traktat zu Kaiser und Reich und darin eingliedert findet sich auch sein Fürstenspiegel. Bei der Interpretation dieser Quelle ist man als Leser vor ein Problem gestellt. Denn die Antworten des Lehrers im Dialog mit dem Schüler erscheinen als eine „Enzyklopädie aller erdenklichen Argumente,“⁴⁷ hinter denen Ockham seine eigene Meinung verbirgt. In der Forschung besteht daher die Forderung, jegliche Deutungen des *Dialogus* „einer Gegenprobe durch jene Werke [zu unterziehen], in denen der Autor seine Meinung offen ausgesprochen hat.“⁴⁸ Eine solche Vorgehensweise ist in diesem Rahmen jedoch nicht möglich. Es wird daher bei der Interpretation darauf verzichtet, die verschiedenen Argumente, die Ockham zu einem bestimmten Punkt anführt, zu gewichten. Vielmehr muss es hier genügen, die zentralen Argumente wiederzugeben und mit den Ausführungen Marsilius' zu vergleichen.

3.3 Die Tugenden des idealen Herrschers bei Marsilius und Ockham

Die Gegenüberstellung des *Defensor pacis* und des *Dialogus* soll anhand des vorgestellten Tugendmodells erfolgen, das für mittelalterliche Fürstenspiegel typisch ist. Dementsprechend werden die Quellenausschnitte von Marsilius und Ockham dahingehend verglichen, inwieweit sie sich zu den Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe, Tapferkeit, Mäßigkeit, Weisheit und Gerechtigkeit äußern. Dabei fällt zunächst auf, dass zwei der aufgezählten Tugenden bei keinem der Autoren behandelt werden, nämlich *spes* und *temperantia*. Außerdem wird deutlich, dass Ockhams Abhandlung über die Frage, „mit welcher hervorragenden Eigenschaften oder Gaben, mit welchem Verhalten oder welcher [besonderer] Tüchtigkeit einer, der Kaiser über die Welt ist, glänzen sollte,“⁴⁹ um einiges umfangreicher ist, als Marsilius' Fürstenspiegel. Während bei Ockham fast alle übrigen Tugenden ausführlich abgehandelt werden, legt Marsilius den Schwerpunkt auf lediglich „zwei innere Eigenschaften eines künftigen vollkommenen Regenten,“⁵⁰ und zwar *prudencia* und *iustitia*.

⁴⁷ Ottmann, S. 281.

⁴⁸ Ebd., S. 281.

⁴⁹ Wilhelm von Ockham: *Dialogus*. Auszüge zur politischen Theorie, ausgewählt u. übersetzt von Jürgen Mietzke, Bibliothek klassischer Texte), Darmstadt 1992, zit. als *Dialogus*, S. 118.

⁵⁰ *Defensor pacis*, S. 145.

3.3.1 Glaube

Ockham beginnt seine Ausführungen mit der ersten der Kardinaltugenden, dem „wahren und katholischen Glauben,“ den zu haben „jeder erwachsene Sterbliche im Vollbesitz seiner Vernunft gehalten“⁵¹ sei. Erstaunlicherweise äußert sich Marsilius zur *fides* des Herrscher überhaupt nicht, vielleicht, um in der absoluten Trennung von geistlicher und weltlicher Sphäre konsequent zu bleiben. Dementsprechend findet man bei Marsilius auch nichts zu der Frage, ob der Weltkaiser besondere Kenntnis der Heiligen Schrift haben müsse. Nach Ockham gibt es hier verschiedene Auffassungen, grundsätzlich müsse jeder katholische Kaiser „Kenntnis der heiligen Texte haben und ständig über Gottes Gesetz nachsinnen.“⁵² Außerdem käme es dem Herrscher zu, „den christlichen Glauben (...) zu verteidigen“ und da niemand imstande sei, zu verteidigen, was er nicht kenne, sei dieses Wissen wichtig. Darüber hinaus gebe es laut Ockham aber auch die Auffassung, dass der Kaiser sich nicht notwendigerweise in der Hl. Schrift auskennen müsse, da er auch ohne ein solches Wissen „über die zeitlichen Dinge mit Erfolg und in Gerechtigkeit verfügen“⁵³ könne. Hier zeigt sich also auch bei Ockham der Ansatz, weltliche Bereiche von geistlichen zu trennen, und die Verfügungsgewalten entsprechen zu verteilen.

3.3.2 Liebe

Die Liebe findet bei Ockham keine Erwähnung, dafür bei Marsilius. Allerdings verwendet er nicht den Terminus *carritas*, sondern *amor* und widmet dieser christlichen Tugend auch nur einen recht kurzen Abschnitt. Er leitet die Liebe aus der *epieikeia* ab, einer bei Aristoteles angeführten Tugend.⁵⁴ So sei „die besondere Liebe oder wohlwollende Gesinnung für Staat und Bürger“ eine besonders wichtige Eigenschaft eines Herrschers. Aus dieser Liebe heraus würden „die Handlungen des Regenten für den Nutzen der Allgemeinheit und der einzelnen in ihrer Fürsorglichkeit und Güte gesteigert.“⁵⁵ Zur Bekräftigung bezieht sich Marsilius auf Aristoteles, der in seiner

⁵¹ Dialogus, S. 121.

⁵² Dialogus, S. 121.

⁵³ Ebd., S. 122.

⁵⁴ Auf den Begriff der *epieikeia* wird weiter unten im Abschnitt zur Tugend der Gerechtigkeit genauer eingegangen.

⁵⁵ Defensor pacis, S. 151.

politeia gefordert habe, dass der „künftige Träger der obersten Staatsämter (...) Liebe zum bestehenden Staate“⁵⁶ haben müsste.

3.3.4 Tapferkeit

Marsilius spricht die Tapferkeit nicht konkret an, doch findet er, der Regent brauche „ein gewisses äußeres Werkzeug, eine bestimmte Zahl von Bewaffneten, die es ihm [ermögliche], seine richterlichen Entscheidungen gegen Aufführer (...) durch eine zwingende Macht zu vollstrecken.“⁵⁷ Dies müsse aber genauso begrenzt sein wie die übrigen staatlichen Rechte des Regenten und dürfe „nur so stark sein, dass sie (...) nicht über die [Macht] aller zusammen oder des größeren Teils“ hinausgehe. So solle vermieden werden, dass der Regent die Macht habe, die Gesetze zu verletzen. Bei diesen Ausführungen zeigt sich bei Marsilius deutlich die Tendenz, in staats-theoretische Fragen abzuleiten, statt sich auf die eigentlichen Eigenschaften eines idealen Herrschers zu konzentrieren.

Ockham bleibt da etwas pragmatischer und beschäftigt sich mit den Zusammenhängen zwischen Macht, Reichtum und Großzügigkeit. Es gebe nämlich die Meinung, dass das „kaiserliche Amt ohne Reichtum nicht gut ausgeübt werden“⁵⁸ könne, da für die Autorität eines Kaisers Macht vonnöten sei, die Macht aber „ohne Freunde oder Anhänger nicht Bestand haben“ könne. Freunde schließlich ließen sich nur gewinnen und halten, wenn der Reichtum freigiebig an sie weitergegeben werde. Diese Auffassung sei bereits im Alten Testament vertreten, wo es hieße: „Nützlicher ist Weisheit von Reichtum begleitet, denn die Weisheit schirmt, so schirmt auch Reichtum. (...) Dem Gelde gehorcht alles.“ Zudem äußert sich Ockham auch direkt zur *fortitudo*: zwar müsse jener „Tapferkeit als Seelenkraft (...) in hervorragendem Maße haben,“ jedoch sei „körperliche Kriegstauglichkeit (...) für den Kaiser nicht in gleichem Maße nötig“ und auch keinesfalls anderen Eigenschaften vorzuziehen, „weder Verständnis noch Gerechtigkeit noch anderen Tugenden.“⁵⁹ So sei „Weisheit besser als Stärke und ein kluger Mann [gelte] mehr als ein starker.“

⁵⁶ Ebd., S. 155.

⁵⁷ Ebd., S. 152f.

⁵⁸ Dialogus, S. 130.

⁵⁹ Ebd., S. 131.

3.3.5 Weisheit

Auch Marsilius greift die *prudentialia* auf. Seiner Meinung nach ist Klugheit neben sittlicher Tüchtigkeit sogar die zentrale Eigenschaft eines künftigen Regenten. Sie sei notwendig, da sie den Herrscher „zu einem Urteil über das im Sinne des Staates Nützliche und Gerechte [befähige], wobei er ohne Klugheit fehlgreifen könnte.“⁶⁰ Marsilius verwendet dabei ein typisches Stilmittel der Fürstenspiegel und führt zum Thema Klugheit ein *exemplum* aus der römischen Antike an.⁶¹ Auch Aristoteles wird hier zitiert, der die Klugheit als „unbeirrbar[e]n] Habitus vernünftigen Handelns“ bezeichnet habe. Laut Marsilius sei Klugheit vor allem dann von Bedeutung, wenn etwas „seinem Wesen nach oder nach einer Besonderheit oder einem Umstand durch Gesetz nicht festgelegt“ sei und man die Entscheidung deswegen „dem Ermessen der Regenten zur Beurteilung überlassen“⁶² müsse. In dem jedoch, was gesetzlich geregelt sei, müsse sich der Regent an diese Bestimmungen halten.

Ockham führt zur Gesetzestreue des Herrschers eine konträre Meinung ins Feld und behauptet, jener sei „den Gesetzen los und ledig und (...) nicht gehalten, mit Notwendigkeit nach den Gesetzen zu urteilen.“⁶³ Wie gesagt, kann nicht bestimmt werden, ob sich hier die Meinung Ockhams widerspiegelt oder ob er lediglich kontroverse Argumente anführt. Die Behauptung hängt bei Ockham mit der Frage zusammen, inwieweit der Regent des Zivilrechts kundig sein muss. Er stellt die Frage, ob ein Kandidat für das Herrscheramt, der sich in der Heiligen Schrift und im Zivilrecht auskenne, einem Unkundigen vorzuziehen sei und überlegt, ob ein unkundiger Regent Abstand von diesem Amt nehmen solle, um sich stattdessen dem Studium zu widmen. Ockham kommt aber zu dem Schluss, dass ein solches Studium nur dann für einen Herrscher infrage käme, wenn ihn das nicht von seinen Pflichten abhielte. Denn „seine Untertanen zu vernachlässigen (...) oder die Hauptaufgaben der Regierung einem anderen anzuvertrauen, um solch einem Studium zu obliegen, [müsse] bei einem Kaiser oder König als tadelnswert angesehen werden.“ Zur Bekräftigung dieser Aussage beruft sich Ockham sogar auf das Canonische Recht und die Bibel selbst, und zitiert: „Wenn

⁶⁰ Defensor pacis, S. 147.

⁶¹ Marsilius bezieht sich auf die Geschehnisse im Zusammenhang mit der sog. Catilinarischen Verschwörung; Cicero habe als Konsul besondere Klugheit bewiesen, indem er die Verschwörer ohne Prozess habe hinrichten lassen. Laut Marsilius sei dadurch ein Bürgerkrieg unter den Römern verhindert worden. Vgl. Defensor pacis, S. 147.

⁶² Ebd., S. 149.

⁶³ Dialogus, S. 122.

aber jemand die Seimen (...) nicht versorgt, der hat den Glauben verleugnet und ist ärger als ein Ungläubiger.“⁶⁴

Ebenso behandelt Ockham die Frage, welche Kenntnisse der König oder Kaiser in „weltlichen Geschäften“ und dabei vor allem im „Naturrecht“ haben müsse. Wichtig sei hier, eine doppelte Unterscheidung zu machen. Da gebe es zum einen einige „aus sich selbst bekannte Prinzipien“, die „jedermann sofort erkennen“⁶⁵ könne. Des Weiteren gebe es „natürliche Rechte, die aus den ersten Prinzipien klar und ohne große Überlegung (...) abgeleitet werden können.“ Und schließlich gebe es auch andere Rechte, „die von wenigen, auch wenn sie Experten [seien], nur mit großer Aufmerksamkeit (...) und durch viele Zwischenschritte aus den ersten natürlichen Rechten abgeleitet werden“⁶⁶ könnten. Ein Regent müsse lediglich bemüht sein, die Kenntnis jener letztgenannten Rechte zu erwerben. Für die Entscheidungen in Fragen der beiden erstgenannten Arten von natürlichem Recht hingegen, müsse ein Herrscher „viele Männer aus der Menge um sich [haben], die ihm Rat geben [können]“. ⁶⁷ Doch auch bei der Frage der Ratgeber unterscheidet Ockham wieder sehr differenziert nach verschiedenen Fällen. Wenn nämlich ein „Ratschlag über Geheimes“ gefragt sei, dessen öffentliche Behandlung gar gefährlich sein könnte, oder wenn man einen Rat bräuche, „damit das durch die Räte Erwogene endlich durchgeführt“ werde, dürfen nur wenige „getreue, gelehrte und befreundete Ratgeber“ herangezogen werden. In öffentlichen Angelegenheiten hingegen könne man, durch eine höhere Anzahl von Ratgebenden eine größere Autorität erreichen. Dann wäre es auch möglich, die Urteilsfähigkeit der Ratgeber zu erproben, und zu prüfen, wie es um ihre Klugheit und Treue bestellt sei. Und schließlich sei manchmal sogar der „Rat von Gottlosen oder Überwollenden zu erfragen, denn manchmal [können] ein Weiser aus der Antwort auch derer, die ihm schaden oder ihn betrügen wollen, besser sehen, was er tun [müsse]“. ⁶⁸

Außerdem fordert Ockham, ein Herrscher müsse alle anderen an „natürlicher Auffassungsgabe und geistiger Urteilskraft“ überragen. Diese Anlagen würden auch den Vorzug verdienen vor „Gelehrsamkeit, Beredsamkeit, Rednergabe, Erfahrung, Gedächtniskraft, so hervorragend die auch ausgebildet sein mögen.“ ⁶⁹ Es geht Ockham an dieser Stelle also um Eigenschaften, die nicht erlernt werden können, sondern eine

⁶⁴ Ebd., S. 123.

⁶⁵ Ebd., S. 124.

⁶⁶ Ebd., S. 125.

⁶⁷ Ebd., S. 125.

⁶⁸ Ebd., S. 126.

⁶⁹ Ebd., S. 123.

Art angeborener Weisheit, die bei einem perfekten Herrscher schon von vorneherein vorhanden sein muss. „Um seine Untergebenen mit Nutzen regieren zu können,“⁷⁰ seien zudem „Kennerschaft und Unterscheidungsvermögen,“ sowie „Wahrhaftigkeit“ notwendig. Ein Kaiser dürfe weder „etwas Falsches behaupten oder etwas arglistig oder betrügerisch (...) versprechen,“ noch dürfe er „irgendein Versprechen widerrufen,“ es sei denn er erkenne später, dass das Versprechen schädlich sei. Ockham besteht darauf, dass ein Herrscher „sich hüten [müsse], etwas rasch oder leichtfertig zu behaupten oder zu versprechen,“⁷¹ wohl um nicht Gefahr zu laufen, unglaubwürdig zu werden.

3.3.6 Gerechtigkeit

Für Marsilius ist eine weitere innere Eigenschaft des idealen Herrschers die sittliche Tüchtigkeit und „von allen Tugenden besonders die Gerechtigkeit.“⁷² Da ja nicht alles durch Gesetze festgelegt werden könne, sondern einiges dem Regenten überlassen bliebe, sei es besonders wichtig, dass dieser gerecht handle. Deswegen müsse der künftige Regent „auch eine gewisse Tugend besitzen, *epieikeia* genannt, die den Richter besonders in seiner inneren Einstellung [leite], wo das Gesetz [versage].“⁷³ Marsilius übernimmt den Begriff *epieikeia* von Aristoteles und übersetzt ihn mit *aeguitas*, Billigkeit. Diese beinhalte „eine Art wohlwollender Auslegung oder Milderung des Gesetzes“⁷⁴ für den Fall, dass das Gesetz versage.

Wie sich die Milde des Herrschers dann auswirken könnte, beschreibt Ockham in seinen Ausführungen zur *iustitia*. Er stellt fest, dass der „Kaiser bisweilen die Gerechtigkeit gänzlich beiseite lassen (...), die Strenge des Rechts durch Milde mäßigen, (...) bisweilen (...) auch die Strenge des Rechts heilsnotwendig anwenden“⁷⁵ müsse. Nach Ockham sei ein Kaiser, obwohl er über dem positiven Recht stehe, „nicht über die Billigkeit des Naturrechts gestellt.“ Vielmehr müsse er dort, „wo eine bestimmte Strafe im Gesetz nicht festgelegt [sei] (...) eine Strafe unter Wahrung der Billigkeit (...) verhängen,“⁷⁶ um zum Wohl seiner Untertanen und für das Gemeinwohl zu handeln. Ockham unterscheidet hier wieder zwei Fälle von Milde. Wenn zu erkennen sei, dass ein Verbrecher sich gebessert habe, könne der Kaiser ihm die Strafe erlassen.

⁷⁰ Ebd., S. 129.

⁷¹ Ebd., S. 130.

⁷² Defensor pacis, S. 149.

⁷³ Ebd., S. 151.

⁷⁴ Ebd., S. 151.

⁷⁵ Dialogus, S. 127.

⁷⁶ Ebd., S. 127f.

Wenn ein Verbrecher aber zu mild bestraft würde, und „gefürchtet werden [müßel], dass er bei sich bietender Gelegenheit seine üblen Pfade [fortsetze],“⁷⁷ wäre dies eine falsche Form von Barmherzigkeit. Der Kaiser wäre dann „als allgerausamster, unmenschlichster und gottlosester Mensch einzuschätzen,“⁷⁸ weil er die Billigkeit überschreite, das Gemeinwohl bedrohe und damit sogar eine Todsünde begehe.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Was sich anhand des Umfangs der verglichenen Textstellen bereits anzudeuten schien, hat sich auch inhaltlich bestätigt. Während Marsilius bei sehr allgemein gehaltenen Aussagen zu ganz grundsätzlichen Fragen bleibt, ist Ockham eher ins Detail vertieft. Ihm scheint es bei seinen Ausführungen weniger um eine prinzipielle Spiritualität zu gehen, als vielmehr um praktisches machtpolitisches Denken. Dabei könnte man in einigen Punkten bereits machiavellistische Tendenzen erkennen, wie etwa bei Diskussion über die Frage, wie milde ein Herrscher überhaupt sein dürfe.

Der leider etwas unbefriedigende Eindruck von den beiden Fürstenspiegeln wird auch durch das Urteil der Forschung bestätigt: so wird Marsilius' Herrscherideal als „wenig originell“⁷⁹ bezeichnet und inhaltlich in einem Satz zusammengefasst. Auch Ockham bleibt von der Kritik nicht verschont, das Herrscherportrait des Fürstenspiegels bleibe blass, heißt es. Ockhams idealer Herrscher sei „ein Mann der politischen Praxis, abgegrenzt vom Gelehrten und Theoretiker, ein Mensch, ausgestattet mit praktischer Urteilskraft und traditionellen Herrschertugenden.“⁸⁰ Gerade weil beide Autoren ihre Werke für einen bestimmten Fürsten verfasst haben und in Anbetracht des zeitpolitischen Geschehens hätten Marsilius und Ockham die Fürstenspiegel besser nutzen können, um ihre Parainahme für Ludwig IV. zu unterstreichen.

Wagt man den Sprung vom 14. in das 21. Jahrhundert, stellt sich die Frage des idealen Herrschers erneut. Heute übernimmt die Presse die Aufgabe der mittelalterlichen Fürstenspiegel, sie propagiert politische Kritik und Moral, prangert verwerfliches Verhalten an und definiert damit einen bestimmten Habitus eines Politikers. In Zeiten eines globalen Nachrichtenwesens stehen politische Entscheidungsträger mehr denn je

⁷⁷ Ebd., S. 129.

⁷⁸ Ebd., S. 129.

⁷⁹ Ottmann, S. 266.

⁸⁰ Ebd., S. 267.

in der Öffentlichkeit. Ein Staatsoberhaupt muss vor allem medienwirksam sein, um erfolgreich Politik machen zu können. Die Frage ist, ob es ausreicht, wenn das Bild eines Politikers von der Presse nach deren Bedürfnissen vorgezeichnet wird. Gerade in Anbetracht weltpolitischer Ereignisse ist es vielleicht notwendig, dieses Bild neu zu überdenken und sich zu fragen, was die „Tugenden eines Herrschers“ in der heutigen Zeit sein könnten und müssten. Und womöglich würde es nicht schaden, sich dabei zunächst einmal an althergebrachten Idealen zu orientieren.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellen

Marsilius von Padua: *Der Verteidiger des Friedens*, bearbeitet u. eingeleitet von Horst Kusch, 2 Bde., Berlin 1958.

Wilhelm von Ockham: *Dialogus*. Auszüge zur politischen Theorie, ausgewählt u. übersetzt von Jürgen Miethke, (Bibliothek klassischer Texte), Darmstadt 1992.

Literatur

Anton, Hans Hubert: *Fürstenspiegel*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, 1989, Sp. 1040-1058.

Ders.: *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters*, Darmstadt 2006.

Ders.: *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, (Bonner Historische Forschungen 32), Bonn 1968.

Berges, Wilhelm: *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, (Schriften des Instituts für ältere deutsche Geschichtskunde/Monumenta Germaniae historica 2), Stuttgart 1952.

Eberhardt, Otto: *Via Regia*. *Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung*, (Münstersche Mittelalter-Schriften 28), München 1977.

Goldberg, Benjamin: *The Mirror and Man*, Charlottesville 1985.

Grassnick, Ulrike: *Ratgeber des Königs*. *Fürstenspiegel und Herrscherideal im spätmittelalterlichen England*, (Europäische Kulturstudien. Literatur, Musik, Kunst im historischen Kontext 15), Köln/Weimar/Wien 2004.

Menzel, Michael: *Die "Katherina divina" des Johann von Vippach*. *Ein Fürstenspiegel des 14. Jahrhunderts*, (Mitteldeutsche Forschungen 99), Köln 1989.

Mühlaisen, Hans-Otto, Theo Stammes u. Michael Philipp (Hg.): *Fürstenspiegel in der Frühen Neuzeit*, (Bibliothek des Deutschen Staatsdenkens 6), Frankfurt a.M./Leipzig 1997.

Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2, Stuttgart/Weimar 2004.

Philipp, Michael u. Theo Stammes: *Fürstenspiegel*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding und Max Niemeyer, Bd. 3, Tübingen 1996, S. 195-507.

Roth, G.: *Spiegelliteratur*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, 1989, Sp. 2101-

Schmidt, Hans-Joachim: *Mittelalterliche Konzepte zur Vermittlung von Wissen, Normen und Werten an Kinder und Jugendliche*. *Zur Analyse des Fürstenspiegels von*

- Aegidius Romanus, in: *Europa und die Welt in der Geschichte*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg, hg. v. Raphaela Averkorn u.a., Bochum 2004, S. 293-312.
- Singer, Bruno: *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation*, (Humanistische Bibliothek 34), München 1981.
- Ders.: *Fürstenspiegel*, in: *Theologisches Reallexikon*, Bd. 11, 1983, S. 707-711.
- Wenzel, Horst: *Öffentliches und nichtöffentliches Herrschaftshandeln*, in: *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, hg. v. Gerd Althoff, (Vorträge und Forschungen/Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 51), Stuttgart 2001, S. 247-260.