

# **Das sogenannte Böse**

Die Fürstenspiegel Machiavellis und Erasmus': Ein Vergleich

Von:

Andreas M. Skrziepietz

## Inhalt

1. Das sogenannte Böse.....	2
2. Die Fürstenspiegel.....	3
3. Die Kopernikanische Wende.....	7
4. Die Taube und der Fuchs.....	9
5. Literatur.....	16

### 1. Das sogenannte Böse

*„Daß uns heute die Funktionen unseres Verdauungstraktes gründlich bekannt sind und daß aufgrund dieser Kenntnis die Medizin /.../ alljährlich Tausenden von Menschen das Leben rettet, verdanken wir ausschließlich dem glücklichen Umstande, daß die Leistungen dieses Organs in niemandem besondere Ehrfurcht und Hochachtung erweckt“ (LORENZ 1983: 211)*

Beim Gehirn ist das anders. Seine Leistung erweckt Hochachtung. Es ist das, was den Menschen ausmacht, der Sitz der Intelligenz, also das, was den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, ihn einzigartig macht. Der Mensch weiß, und er weiß, daß er weiß. Und entsprechend kritisch wird auch heute noch jeder medizinische Eingriff bewertet, der Auswirkungen auf die Persönlichkeit haben kann, man denke z.B. an die Verfahren der Psychochirurgie, an die Elektrokrampftherapie oder an die Pharmakotherapie gewisser Geisteskrankheiten wie z.B. der Schizophrenie.

Die Erforschung solcher Vorgänge, die dem Menschen als hohe Werte erscheinen, so Konrad Lorenz, werde verhindert durch die Abneigung gegen die Erkenntnis, daß das menschliche Handeln natürlicher Verursachung unterliegt (S. 209). „Natürliche Verursachung“, das bedeutet Evolution. Spätestens seit Darwins „Entstehung der Arten“ sind die Schlagworte bekannt: „Struggle for life“ und „survival of the fittest“. „Es ist“, um noch einmal Lorenz zu zitieren, *„für die Art /.../ immer von Vorteil, wenn der stärkere von zwei Rivalen das Revier oder das unworbene Weibchen erringt.“* (S. 37). Für das Tierreich ist das allgemein anerkannt. Werden diese Prinzipien auf die menschliche Gesellschaft angewendet, spricht man von „Sozialdarwinismus“, und sofort bekommt die Sache einen unangenehmen Beigeschmack. Das hängt einerseits mit der besonderen Auffassung vom Menschen zusammen, nämlich damit, daß man ihm eine Sonderstellung innerhalb der Schöpfung/Evolution zubilligt. Schon bei den Vorsokratikern findet sich der Satz: Homo mensura est.

Andererseits hängt es zusammen mit der Annahme gewisser unveränderlicher Werte. „Was ist Wahrheit?“, lautet die Frage des Pilatus in Joh. 18, 38. Was ist Gerechtigkeit? Was ist das Gute? Was können wir wissen, was dürfen wir hoffen, was sollen wir tun? Zu allen Zeiten scheinen sich Denker solche Fragen gestellt zu haben, ohne jedoch zu befriedigenden Antworten gekommen zu sein. Niemand hat das Problem besser formuliert als Kant in der Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft“

*„Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“*  
(KANT 1977: 11)

Was ist z.B. „das Gute“? Das Gute ist, wonach alles strebt, das Ziel des Handels, sagt z.B. Aristoteles (ARISTOTELES 1977: 209f.), womit er sich geschickt aus der Affäre zieht. Diese Antwort gleicht in etwa der Antwort auf die Frage „Wer soll herrschen?“, wenn wir sie mit „Der Beste“, „Der Intelligenteste“ oder „Der Fähigste“ beantworten würden, denn es würde ja wohl niemand auf die Idee kommen, einen unfähigen Herrscher zu fordern.

„Das Gute“ wird im allgemeinen (zumindest in der Zeit vor der Aufklärung) mit Gott identifiziert, es gibt auch böse Götter oder dualistische Systeme, in denen das Reich des Lichts gegen das der Finsternis kämpft, aber normalerweise geht man davon aus, daß das erstere die Oberhand behält. Platon beispielsweise betrachtet die Sonne (den Sonnengott) als Abbild des Guten, sie ist *„jener Sproß des Guten, den sich das Gute als Abbild seiner selbst gezeugt hat.“* (PLATON 1958: 508a-c).

Wenn man weiter davon ausgeht, daß der Mensch einerseits gottähnlich ist und also zum Guten strebt, andererseits aber erkennt, daß es neben dem Guten auch das Böse gibt, hat man ein Problem, das Theodizeeproblem.: Man muß die Existenz des Bösen erklären, ohne auf Gott zu verzichten (verschiedene Systeme haben das auf verschiedene Weise versucht, erwähnt sei der „Sündenfall“ oder der „Demiurg“ der Gnostiker). Und man hat das Problem, daß man auf den Menschen einwirken muß, da er ja offensichtlich dazu neigt, von den Wertvorstellungen abzuweichen.

## **2. Die Fürstenspiegel**

Akut wird das Problem, wenn diese Abweichung von der Norm bei Herrschern auftritt, denn niemand möchte gerne von Tyrannen regiert werden. Wie die Geschichte der Fürstenspiegel zeigt, hat man offenbar schon in der Antike das Bedürfnis verspürt, auf den künftigen Herrscher Einfluß zu nehmen, ihn auf seine Rechte und Pflichten hinzuweisen. Die ersten Fürstenspiegel sollen um 2000 v. Chr. in Ägypten entstanden sein (SINGER 1983: 707).

Platon schildert im siebten Buch des Staates die Ausbildung der Philosophenkönige (537a ff.), Aristoteles gibt in der „Politik“ eine Beschreibung dessen, was den König vom Tyrannen unterscheidet (ARISTOTELES 1314a 33ff.), Xenophon, Isokrates, Seneca und Plutarch sind weitere prominente antike Autoren des Genres. Ab dem hohen Mittelalter nimmt die Beliebtheit deutlich zu. Wilhelm Berges zählt in seiner Studie über die mittelalterlichen Fürstenspiegel zwischen dem 12. und 14. Jh. 46 Exemplare auf, ab dem 15. Jh. steigt die Anzahl dieser Werke noch weiter an, wohl nicht zuletzt aufgrund der zahlreichen Humanisten, die sich an den Höfen als Berater und Autoren verdingten. Wenn man will, kann man noch Max Webers Rede über „Politik als Beruf“ aus dem Jahre 1920 als zum Genre gehörig auffassen.

Insgesamt geht man für den Zeitraum vom 13. zum 19. Jh. von ca. 500 Fürstenspiegeln aus (SINGER: 710). Ob das nun einer besonders pessimistischen Auffassung vom Menschen in dieser Epoche oder besonders verkommenen Herrschern entspringt, sei dahingestellt. Von Friedrich II., dem Stauferkaiser, soll die Bemerkung stammen, daß Moses, Christus und Mohammed Schwindler waren (RUNCIMAN 1995: 967). In Anbetracht seines sonstigen Verhaltens in religiösen und weltlichen Angelegenheiten wäre er damit einer gewesen, der einen Fürstenspiegel dringend nötig gehabt hätte. Und es ist vielleicht nicht zuletzt seinem schlechten Ruf geschuldet, daß in der Kyffhäuser-Sage der zweite gegen den ersten Friedrich ersetzt wurde (ENGELS 1984: 163ff.). Aber wie dem auch sei: Daß zwischen der Theorie vom gerechten Herrscher und der Praxis der Staatsführung ein Unterschied bestand, hatte schon Platon festgestellt: *„Wenn nicht die Philosophen in den Staaten Könige werden oder die Könige /.../ echte und gute Philosophen /.../ gibt es kein Ende des Unglücks in den Staaten.“* (PLATON 473d). Wohl in Erkenntnis der wahren Verhältnisse hatte er hinzugefügt, daß ein vernünftiger Mensch in seinem *„gegenwärtigen Vaterlande“* keine politische Tätigkeit ausüben wird und zugegeben, daß der Platonische Idealstaat nur im Himmel existiert (592a).

Aus den Titeln der Fürstenspiegel - sie heißen eher selten „Speculum regum/regale/regis“ sondern z.B. „De officio principis“, „De morali principis institutione“, „De cura rei publicae“, „De bono principe“ oder „Abhandlung von den weisen Befehlen guter Regenten“ (weitere Beispiele bei PHILIPP 1990: 308ff.; BERGES: 291ff.), geht schon hervor, worum es geht. Zur Präzisierung seien hier einige Kapitelüberschriften aus einem Fürstenspiegel des 13. Jh. genannt:

*De corpore rei publicae; De regis institutione; Quare preest homo hominibus; Quo iure licet regna tenere; Quod omnis terrena potestas collata est a summa potestate; Rex preferre debet imaginem sancte trinitatis et populum excellere virtutibus; Rex precellat*

*alios in sapientia; Qualiter amicus sit eligendus e consilarii; Reges debent scire sacram scriptura; Rex omnes debet precellere in bonitate; De adulatoribus repellendis* (BERGES: 307f.)

Daß hier bereits über den „Staatskörper“ gesprochen und vom König Kenntnis der Schrift gefordert wird, deutet darauf hin, daß es sich um ein Werk des Spätmittelalters handelt. Zu Beginn des Mittelalters hatte noch ganz die Vermittlung der christlichen Ethik an den Herrscher im Vordergrund gestanden, da es ja zunächst nicht selbstverständlich war, daß die Herrscherdynastie auf eine lange christliche Tradition zurückblicken konnte. Das Christentum war nicht die Religion der Herrschenden, es war eher, wie Nietzsche etwas drastisch formuliert, „*ein Aufstand alles Am-Boden-Kriechenden*“. (NIETZSCHE 1995: 55). Wie es nun dazu kam, daß aus diesem Aufstand eine Staatsreligion wurde, darauf kann hier nicht eingegangen werden. Jedenfalls hatte Paulus, als er im 13. Kapitel des Römerbriefes den Gehorsam gegen die Obrigkeit predigte, bestimmt nicht an eine christliche Obrigkeit gedacht. Es ging wohl eher darum, nicht unangenehm aufzufallen, um nicht mit staatlichen Repressalien rechnen zu müssen. Und auch Christus selbst hatte bekanntlich nie weltliche Macht angestrebt, im Gegenteil, Joh. 18: 36 heißt ausdrücklich: mein Reich ist nicht von dieser Welt.

Paulus hatte in Röm. 13 jegliche Obrigkeit als von Gott gegeben abgeleitet. Das war im Grunde nichts Neues: Götter spielen in der Antike häufig eine Rolle bei der Legitimierung von Herrschaft: Mars war der Vater von Romulus und Remus, Cäsar führte das Geschlecht der Julier auf Venus zurück. Man möchte sich also offensichtlich auf eine Autorität berufen, an der nicht gezweifelt werden kann.

Wenn nun vom christliche Herrscher Eigenschaften gefordert werden wie Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigung, ist das nichts spezifisch christliches. Es sind die Kardinaltugenden, die bereits Platon den Teilen der Seele zugeordnet hatte. Daß der Herrscher sie nicht nur besitzen, sondern gegenüber seinen Untertanen auch darin hervorragen muß, versteht sich schon aufgrund seiner göttlichen Abkunft von selbst.

Für den christlichen Herrscher ist es nun erforderlich, daß er neben diesen heidnischen Tugenden auch christliche besitzt, es treten folgerichtig Begriffe wie „*humilitas*“ und „*misericordia*“ ins Zentrum sowie der Gedanke des Königs als „*minister dei*“ und „*imago Christi*“. Nach dieser Auffassung, die auf Augustinus und Gregor den Großen zurückgeht (BERGES: 22ff.), gab es eine Zeit der unmittelbaren Gottesherrschaft, den „*status innocentiae*“; da alle Menschen untereinander gleich waren (das ist also ungefähr das, was man später in den Theorien über den Gesellschaftsvertrag mit dem Naturzustand bezeichnete). Er wurde beendet durch den Sündenfall und durch Leute, die sich göttliches Wissen angemaßt

hatte, wie z.B. Nimrod beim Turmbau zu Babel (Gen. 10ff.). Das war der „status defectus iustitiae“. Gott setzte einen Stellvertreter ein, dessen Aufgabe es war, „Pax“ und „Iustitia“ aufrecht zu erhalten. Die verdorbenen menschlichen Natur machte das erforderlich, denn „*si homini homo non praeesset, propter defectum iustitiae genus humanum sese mutua caede laceraret.*“ (zit. n. BERGES: 25). Das Prinzip der Monarchie wurde hier noch nicht in Frage gestellt, im Gegenteil, es wurde sogar gestützt, z.B. mit dem Königsgesetz aus Deut. 17,14ff. Man hielt die Monarchie für die natürliche Staatsform, weil sie eben das in der Natur vorherrschende Prinzip zu sein schien. Und auch Gott ließ bekanntlich nicht demokratisch abstimmen, er ordnete an. Aber der Herrscher benötigt die Sanktionierung durch die Kirche, die das weltliche Schwert an den König weiterverleiht. Das ist zumindest die Auffassung der kirchlichen Partei (daß es auch eine andere Auffassung gab, die beide Parteien gleichberechtigt sah, darauf kann hier nicht näher eingegangen werden), die den Herrscher als Vasallen des Papstes sieht: „*Gladium de manu ecclesiae accipit princeps /.../ Est ergo princeps sacerdotii quidem minister.*“ (zit. n. BERGES: 37).

Mit Thomas von Aquin gewannen die Auffassungen des Aristoteles an Gewicht. Aristoteles hatte bekanntlich neben der Monarchie die Aristokratie und sogar die Demokratie als gleichwertig, wenn nicht gar überlegen anerkannt: „... *ist offenbar für die Staaten die Aristokratie wünschbarer als das Königtum ...*“ /.../ *Ebenso sind die Demokratien sicherer als die Oligarchien und dauerhafter ...*“ (ARISTOTELES 1286 b5; 1296 a10ff.).

Der König, der aufgrund seiner Tüchtigkeit eingesetzt wurde, war dieser Theorie zufolge nicht mehr ein Ausführer der göttlichen Gewalt sondern eher der Inhaber eines Amtes mit Rechten und vor allem Pflichten. Der weltliche Staat war nicht mehr etwas, daß im Gegensatz zum Reich Gottes stand und weitestgehend gemieden werden mußte. Er war der natürliche Zustand des Zusammenlebens, da er „*zu den naturgemäßen Gebilden gehört*“ und „*der Mensch von Natur ein staatenbildendes Lebewesen ist.*“ (1253 a1ff.), mit dem Herrscher als Verkörperung des Gemeinwesens. Begriffe wie „Volkssouveränität“, „Widerstandsrecht“ und „Tyrannenmord“ wurden verstärkt diskutiert (SINGER 708), „*man fühlt und will sich als autonome Kraft, nicht als Teil, Erscheinung, Verwirklichung einer transzendenten Kraft.*“ (BERGES: 50). Es ist die Geburt des Individuums, eines Individuums, von dem man, insbesondere wenn es eine herausragende Funktion im Staate einnehmen wollte, auch einen gewissen Bildungsgrad erwartet: „*Rex illiteratus quasi asinus coronatus*“ wird zum geflügelten Wort (S. 51). Diese Tendenzen, die bereits ab dem 12. Jh. erkennbar sind, werden im Zeitalter von Renaissance und Humanismus ihren Höhepunkt erreichen.

### 3. Die Kopernikanische Wende

In diesem „Herbst des Mittelalters“ ist es also, daß eine neue Astronomie begründet, neue Kontinente entdeckt, eine neue Theologie und Staatstheorie entwickelt werden. Was aber Ursache ist und was Wirkung, läßt sich wohl nicht eindeutig feststellen: Machen die Umstände das Individuum oder das Individuum die Umstände? Ein Beispiel: Die Reformation habe durch Verlegung der Dogmen in die religiös-sittliche Innerlichkeit die Ausbildung der Autonomie der Person ermöglicht (DILTHEY 1969: 39). Die Reformation, das ist aber Luther und die Korruption der Kirche. Insbesondere die Idee seines vorgesetzten Bischofs, Ablassbriefe für bereits Verstorbene zu verkaufen war es ja, was Luther dazu entschloß, den Schritt in die Öffentlichkeit zu tun. (PRAUSE 1998: 86). Und auch Machiavelli sagt an einer Stelle der „Discorsi“, daß die Völker, die Rom am nächsten seien, am wenigsten Religion hätten und daß die Italiener es der Kirche verdankten, daß sie irreligiös und schlecht geworden seien. (zit. n. DILTHEY: 27). Trotzdem kam die Reformation nicht aus Italien sondern ist verbunden mit dem Namen eines Augustinermöchs aus Thüringen. Was ist hier nun das Frühere, Ursächliche: die Umstände, die geniale Einzelpersönlichkeit oder eine Kombination aus beidem? Bedient sich der „Weltgeist“, um mit Hegel zu sprechen, zur Durchsetzung seiner Interessen der großen *„welthistorischen Individuen, welche den Beruf hatten, Geschäftsführer des Weltgeistes zu sein.“* (HEGEL 1973: 46)? Am Ende steht in jedem Fall etwas, von dem Pico della Mirandola, einen Propheten zitierend, sagen konnte: „Ihr seid alle Götter und Söhne des Höchsten.“ (DELLA MIRANDOLA 1990: 11).

Die Keime zu diesem Individualismus liegen wohl eher in den Bildungszentren Frankreichs und Englands als in Italien, neben dem politischen Aristotelismus spielt die Entwicklung des naturwissenschaftlichen Denkens eine entscheidende Rolle (CROMBIE 1965: passim), ebenfalls als Folge des aristotelischen Gedankensystems, das auf der Annahme beruhte, daß der Forscher mit dem anfangen müsse, was in der Reihenfolge der Wahrnehmung das Frühere war, nämlich die Sinneswahrnehmung. Daraus ergab sich die Methode der Induktion, also der Schluß vom Spezialfall auf das zugrunde liegende Allgemeine. Diese Bemühungen sind schon ab dem 12. Jh. erkennbar, sie sind verbunden mit Namen wie Grosseteste, Roger Bacon, Duns Scotus und Ockham. „*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*“ (CROMBIE: 245) war ein geflügeltes Wort.

Für das Gebiet der Theologie bedeutet dieses Denken im Universalienstreit den Sieg des Nominalismus über den Realismus. Das ist insofern von Bedeutung, als mit der Annahme der Formel des Realismus: „*universalia ante res*“ z.B. die Erbsünde als etwas verstanden werden konnte, was dem „Menschen an sich“ anhaftete. Und verschiedene Denker hatten ja, wie oben

gezeigt, gerade den Sündenfall als eine, wenn nicht die Ursache für die Königsherrschaft angenommen. Insgesamt ergibt sich damit eine Erschütterung der Lehre vom „vorherbestimmten Heilsplan“, an ihre Stelle tritt die Auffassung von einem allmächtigen Gott, der die herrschende Ordnung zwar gegeben hat aber auch anders entscheiden könnte. Die Lehre von der Macht Gottes sollte mehr auf dem Glauben als auf der Vernunft beruhen (HIRSCHBERGER: 565). Das ist ein weiterer Schritt in der Herausbildung des Individuums, denn die Vernunft ist etwas, das den Menschen im allgemeinen ausmacht, der Glaube hingegen ist individuell.

Mehr als Nebenprodukt, wie Huizinga meint, entsteht in dieser Atmosphäre der Humanismus, als nämlich gelehrte Kreise *„etwas mehr als üblich sich eines reinen Lateins und eines klassischen Satzbaus befleißigten.“* (HUIZINGA 1953: 348). Die Wiederentdeckung der Antike bringt aber auch weiteres antiklerikales Gedankengut, z.B. die Auffassung der Epikureer, daß die Seele mit dem Leibe zugrunde gehe, was einen weiteren Schlag gegen die alte Religion bedeutet, *„weil er ihrer Einmischung auf das Schicksal des einzelnen Menschen nach dem Tode allen Wert benahm.“* (BURCKHARDT 1976: 472). Andererseits ist auch Cicero, zunächst wohl aus stilistischen Gründen, ein Vorbild der Epoche, also alles andere als ein Epikureer. In der in bekannten Stelle des „Traum Scipios“: *„Allen, die das Vaterland gerettet /.../ haben, ist im Himmel ein sicherere Platz bestimmt ... /.../ Aber das Beste, das es gibt, sind die Bemühungen um das Wohl des Vaterlandes.“* (CICERO 1985: 141; 148) propagiert er ein Ideal, daß mit dem christlichen zwar einerseits übereinstimmt, nämlich das Ideal der Einheit von Ehre und Nutzen, „honestum“ und „utile“ - wobei die christliche Ethik unter „honestum“ natürlich nicht weltlichen Ruhm versteht (entsprechend unterscheidet man bekanntlich zwischen weltlichen und geistlichen Kardinaltugenden – aber beides sind eben Tugenden), sondern eher Weltflucht predigt. Die antike Religion verherrlichte aber andererseits Ruhm und der historischen Größe, und dieses *„heroische Ideal“* sprang *„hinüber auf die neue Lebensform des Macht im Staate erstrebenden Individuums, des rücksichtslosen Machtmenschen ...“* (MEINECKE 1976: 30).

Wenn nun von den *„italienischen Tyrannengesichtern“* ein *„diabolischer Glanz von Atheismus“* ausstrahlt (DILTHEY: 17) liegt das am ehesten daran, daß sie am meisten von der geistigen Entwicklung profitieren konnten: Die letzte Zentralgewalt nach dem Untergang des Römischen Reiches war das Langobardenreich, aber auch das erstreckte sich nur über Norditalien. Schon in dieser Zeit also war es lokalen Machthabern im Süden möglich, ihre Herrschaft zu etablieren (SEIDLMEYER 1989: 55f; 78f.). Als die Langobarden von den Franken vertrieben wurden, blieb als einzige dauerhafte Autorität der Kirchenstaat, damals



jedoch noch nicht als selbständige Militärmacht auftretend, sondern auf die Hilfe der französischen Könige und deutschen Kaiser angewiesen. Hinzu kommt, daß kein Gebiet Europas seit dem 1. Kreuzzug so intensiv vom Fernhandel profitierte wie Italien (ENGELS: 84) – wohl einer der Gründe, warum das „kaufmännische Denken“ gerade hier entstand. Genug Zeit also für die örtlichen Condottieri oder republikanisch geführten Gemeinden auf der Grundlage ihrer wirtschaftlichen Bedeutung ein starkes Selbstvertrauen aufzubauen. Schon Barbarossa hatte Schwierigkeiten, sich gegen die Oberitalienischen Städte durchzusetzen (S. 83ff.). Daß sich solche neuen Dynastien, die darüber hinaus häufig wechselten (BURCKHARDT: 9ff.), ihre Herrschaft nicht mit der Stellvertreterschaft Gottes rechtfertigen konnten, versteht sich von selbst. Was für ein Glück, möchte man sagen, daß sie sich auf dem Boden des Reiches befanden, in dem die antike Religion Ruhm und Größe verherrlicht hatte, so daß diese Tradition nun aufgegriffen werden konnte.

Wie ein Blick auf die politische Situation des 15. Jh. zeigt, „profitieren“ letztlich alle europäischen Herrscher von einer Entwicklung, die lediglich das Gleichgewicht der Kräfte („the balance of power“, wie man heute sagen würde, „*uno certo modo bilanciata*“, wie Machiavelli das im 20. Kapitel des „Principe“ nennt) als Regulativ gelten ließ und nicht Fragen nach Gut und Böse im christlichen Sinne. Der Friede von Lodi z.B. war entstanden als Folge dieses Gleichgewichtes, und als es durch den Tod Lorenzos des Prächtigen gestört wurde, brach der Krieg aus.

#### **4. Die Taube und der Fuchs**

Mit dem, was oben Grundsätzliches über die Fürstenspiegel und die geistige Entwicklung gesagt wurde im Hinterkopf, können wir nun einen Blick auf zwei Exemplare der Gattung werfen.

Machiavellis Leistung habe darin bestanden, den Tyrannen zu emanzipieren (STERNBERGER 1978: 160f), mit ihm beginne die Idee der Staatsräson im modernen Abendland (MEINECKE: 34). Das ist wohl hauptsächlich bezogen auf die Kapitel 7 und 8 sowie 15-18 des „Principe“, in denen das propagiert wird, was fortan unter dem Stichwort „Machiavellismus“ bekannt werden sollte: Das zweckgerichtete politische Handeln ohne Rücksicht auf moralische Kategorien. Kurz: Der Zweck heiligt die Mittel. Machiavelli ist also der Mann, der das sogenannte Böse salonfähig gemacht hat. Wie macht er das? Mit Hilfe eines gewöhnlichen Fürstenspiegels, allerdings (mit Ausnahme der Überschriften) verfaßt in der Landessprache anstatt in Latein. Daß Machiavelli des Lateinischen mächtig war, versteht sich von selbst. Aber er geht offensichtlich nicht davon aus, daß auch der Herrscher dieses

Maß an Bildung besitzt. Man weiß, wer im Mittelalter lesen und schreiben konnte: Geistliche, Juristen, Mediziner - also Leute mit Universitätsausbildung - und Kaufleute (WENDEHORST 1986: 9ff.). Das Lateinische wiederum ist nur im Kreise der Akademiker bekannt. Man kann sich den typischen „Principe“ eines italienischen Stadtstaates also wohl so vorstellen, wie ihm Machiavelli selbst im „Castruccio Castracani“ ein Denkmal gesetzt hat. Der typische Fürst ist alles andere als ein Intellektueller, er ist das, was man heute einen „Macher“ nennen würde. Aristoteles hat einmal gesagt, daß es für einen König nicht nur nicht notwendig, sondern sogar hinderlich sei, Philosophie zu treiben (ARISTOTELES 1977: 76), wohl weil er erkannt hatte, daß ein Intellektueller niemals in der Lage wäre, in einer von Kriegen bestimmten Zeit die richtigen Entscheidungen zu treffen. Machiavellis Fürst lebt in einer solchen Zeit. Deshalb, und weil ihm aufgrund des mittelalterlichen Interregnums in Italien die dynastische Tradition fehlt, die ihm die Thronfolge erleichtern würde, muß auch er ein „Macher“ sein. Dieser Macher kann günstigstenfalls die lateinischen Überschriften lesen, für den „Rest“ ist er auf einen Text in seiner Muttersprache angewiesen. Machiavelli ist Realist genug, um die Natur des modernen Staates zu erkennen. Im 15. Kapitel heißt es folgerichtig: Viele haben sich Republiken oder Fürstentümer vorgestellt, die nie jemand gesehen oder tatsächlich gekannt hat (*„E molti si sono imaginati republiche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero...“*) (MACHIAVELLI 2004: 119/118). Das ist ein Seitenhieb gegen Platons von Philosophenkönigen regierten Idealstaat, und gegen alle, die in seiner Tradition schrieben. Damit steht Machiavelli in der Aristotelischen Tradition des Empirismus.

Schon im Widmungsschreiben heißt es, daß das Werk nicht *„mit rhetorischen Floskeln geschmückt“* (S. 5) sei. Das ist einerseits nicht falsch, denn er spricht in der Folge ja tatsächlich Dinge in einer Deutlichkeit aus, die vor ihm noch keiner gewagt hatte. Andererseits verzichtet ein versierter humanistischer Autor wie Machiavelli natürlich nicht auf die bekannten rhetorischen Topoi. Ernst Robert Curtius hat die Stichworte genannt: *„Affektierte Bescheidenheit“* und *„Exordialtopik“* (CURTIUS 1973: 93ff.) fehlen auch in der Einleitung zum „Principe“ nicht: Der Autor versucht, Aufmerksamkeit und Wohlwollen zu erregen, indem er darauf hin weist, daß er *„dieses Werk nicht Eurer Hoheit für würdig (io giudichi questa opera indegna)“* erachtet und *„ein Mann von geringem und durchaus niederem Stande (uno uomo di basso ed infino stato)“* ist, der sich *„erkühnt (ardisce)“* über Fürstenherrschaft zu sprechen. Die Abfassung der Schrift begründet er u.a. mit dem Besitz von Wissen, der zur Mitteilung verpflichtet: Auch andere sollen von seiner *langen „Erfahrung mit den gegenwärtigen Zuständen (una lunga esperienza delle cose moderne)“* profitieren, die er *„in so vielen Jahren und unter so vielen Unannehmlichkeiten und Gefahren*

*erkannt und verstanden hat (in tanti anni e con tanti mia disagi e pericoli ho conosciuto e inteso.)*(MACHIAVELLI: 5/4).

Im Aufbau des Werkes kann man zunächst drei Bereiche unterscheiden: In den ersten 11 Kapiteln spricht Machiavelli über die Arten der Fürstenherrschaft. In den Kapiteln 12-14 geht es um das Heerwesen, in Kapitel 15 bis 24 über die Eigenschaften und das Verhalten des Fürsten selbst. Die beiden letzten Kapitel passen nicht ganz in dieses Schema, das eine ist Machiavellis Reflexion über das Verhältnis von Glück und Tüchtigkeit, jener beiden Kräfte, die das Schicksal des Menschen bestimmen. Zum Schluß zeigt sich der Zyniker bei seinem Aufruf zur Einigung Italiens dann doch als Patriot und gibt zu erkennen, daß auch für ihn gewisse ewige Werte existieren.

Vergleicht man diesen Aufbau mit dem Aufbau eines mittelalterlichen Fürstenspiegel wie er oben beschrieben wurde, ergibt sich formell eine durchaus konventionelle, dem üblichen Muster folgende Einteilung. „De corpore rei publicae“ entspricht das, was Machiavelli über die Fürstentümer sagt, wobei er natürlich weit vom mittelalterlichen Ideal des Staates als „Corpus Christi mysticum“ entfernt ist: Der moderne Fürst ist kein Abbild Gottes, denn ein Herrscher, der möglicherweise dadurch zur Macht kam, daß er seinen Vorgänger ermorden ließ, welcher seinerzeit auf die gleiche Weise die Herrschaft errang, kann sich nicht auf die Formel „rex imago dei“ berufen. Friedenswahrung, Wohlfahrt und soziale Gerechtigkeit (BERGES: 36) sind aber nicht nur Forderungen, die die mittelalterliche christliche Soziallehre vom Herrscher verlangt – auch ein italienischer Condottiere kommt nicht ohne das aus, denn *„ein Fürst kann sich niemals gegen ein ihm feindlich gesinntes Volk sichern“*(*„ praeterea del populo inimico uno principe non si può mai assicurare“*) (MACHIAVELLI: 77/76), er ist *„stets auf die Zuneigung der Einwohner angewiesen, wenn er in ein Land eindringt („ sempre /.../ ha bisogno del favore de' provinciali a intrare in una provincia.“*) (S. 12/13) und *„die Bevölkerung verhält sich ruhig, solange man /.../ ihre Lebensgewohnheiten nicht verändert.“*(*„ non vi essendo disformità di costumi, gli uomini si vivono quietamente.“*) (S. 14). Deshalb ist es für den Fürsten *„notwendig, das Volk zum Freund zu haben.“* (*„necessario avere el populo amico.“*) (S.78/ 77), denn verhaßt macht sich, wer *„nach der Habe und den Frauen seiner Untertanen trachtet.“* (*„usurpatore della roba e delle donne de' sudditi.“*) (S. 141/140).

Da Machiavelli offensichtlich die Absicht hatte, eine Art Lehrbuch für einen bereits regierenden Fürsten zu verfassen, der seine Position festigen oder seinen Machtbereich erweitern möchte, hat er auch keinen Bedarf für ein Kapitel über die Erziehung (Institutio) des Fürsten. Stattdessen finden wir einiges über das Heerwesen, was wohl nicht zuletzt damit

zusammenhängt, daß er in der Zeit der Republik für diesen Bereich zuständig war (MÜNKLER 1985: 31). Hinzu kommt, daß Machiavelli natürlich auch weiß, daß er in einer gewalttätigen Epoche lebt, in der der Krieg im allgemeinen mit Söldnerheeren geführt wird, die in keinem Treueverhältnis zum Fürsten stehen: Schon um sich hier Respekt verschaffen zu können („*essere stimato da' sua soldati*“) (MACHIAVELLI: 115/114), darf der Fürst im Grunde keine anderen Interessen haben als die Kriegskunst („*nè prendere cosa alcuna per sua arte, fuera della guerra*“) (S. 113/112).

Machiavellis Fürst wird nicht erzogen, er erzieht sich selbst, indem er aus der Geschichte lernt und „*die Taten hervorragender Männer studiert*“ („*le azioni degli uomini eccellenti.*“) (S. 117/116) studiert. Die zahlreichen Beispiele für militärische und politische Erfolge stammen zum großen Teil aus der griechischen und römischen Antike, aber ebenso häufig werden zeitgenössische Herrscher genannt, der ideale Fürst wäre bekanntlich Cesare Borgia gewesen - Machiavelli wüßte ihm nicht nur „*keinen Tadel auszusprechen*“ („*non saprei prenderlo*“), sondern es scheint ihm sogar geboten, ihn „*als Vorbild hinzustellen*“ („*preporlo imitabile a tutti*“)“ (S. 63/62) - wenn er das nötige Glück gehabt hätte.

Vergangenheit und Gegenwart erscheinen also als gleichwertig, was daran liegt, daß nach Machiavellis Auffassung das Verhalten der Menschen zu allen Zeiten dasselbe war. Deshalb geht er davon aus, daß man weder „*von etwas abweichen kann, wozu man von Natur aus neigt*“ („*non si può deviare da quello a che la natura lo inclina*“); noch in der Lage ist sich zu „*entschließen, einen Weg zu erlassen, den man immer mit Erfolg gegangen ist.*“ („*avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella*“)“ (S. 195/194). Die menschliche Natur ist konstant, aber sie ist konstant schlecht: „*Auf der Welt gibt es nur Pöbel.*“ („*nel mondo non è se non volgo*“)“ (S. 141/140), und die Erfahrung lehrt, daß die Menschen „*undankbar, wankelmütig, unaufrichtig, heuchlerisch, furchtsam und habgierig sind.*“ („*ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi de guadagno*“)“ (S. 129/128). Deshalb kann man mit dem, was im allgemeinen als Tugenden betrachtet wird, auch nichts anfangen. Das könnte nur dann funktionieren, wenn die Menschen gut wären. „*Da sie aber schlecht sind und ihr Wort dir gegenüber nicht halten würden, brauchst auch Du Dein Wort ihnen gegenüber nicht halten.*“ („*ma perchè sono tristi, e non la osservarebbono a te, tu etiam non l'hai ad osservare a loro*“)“ (S. 137/136).

Ein Fürst, der sich an die Grundsätze des Römischen Rechts („*pacta sunt servanda*“) halten, ein Philosoph auf dem Königsthron oder ein „*imago dei*“ sein wollte, würde in Machiavellis Welt zugrunde gehen. Es ist wohl kein Zufall, daß mit Moses nur ein einziges biblisches Beispiel genannt wird und das dieses Beispiel ausgerechnet aus dem alten Testament stammt.

Aber auch Moses ist kein wirklich brauchbares Beispiel, weil er ja selbst mit Gottes Hilfe nur dasselbe erreicht, wie Romulus und Cyrus ohne. Die Antike Religion ist also allemal vorzuziehen, denn, so sagt Machiavelli:

*„Unsere Religion hat mehr die demütigen und beschaulichen Menschen verklärt als die handelnden. Sie hat das höchste Gut in die Demut, die Niedrigkeit und die Verachtung des Irdischen gesetzt, die alte setzte es in Geistesgröße, Körperstärke und alles, was sonst geeignet ist, die Menschen recht tapfer zu machen.“* (zit. n. DILTHEY: 27).

,und nimmt damit, nebenbei bemerkt, schon den ganzen Nietzsche vorweg. Für die Eigenschaften dieses Fürsten gilt nicht das mittelalterliche „rex omnes debet precellere in bonitate“; er muß „precellere in calliditate“. Aber Schlaueit, die der Fuchs symbolisiert, dem der Fürst gleichen soll („bisogna essere golpe“) (MACHIARELLI: 137/136), ist nicht unbedingt Klugheit oder gar Weisheit.

Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit sind die platonischen Kardinaltugenden. Erasmus nennt sie in seiner „Institutio Principis Christiani“ gleich auf der ersten Seite (ERASMUS 1990: 113). Nachdem er das Gleichnis vom Steuermann zitiert hat<sup>1</sup>, dem man das Schiff anvertrauen soll: nämlich dem Besten, zählt er die Eigenschaften auf, an denen man den Besten erkennt, eben jene Tugenden. Damit ist die Richtung, in die es in dieser Schrift gehen wird, schon vorgegeben: Platonismus und stoische Ethik. Aus den Schriften Platons zitiert Erasmus sogar genauso häufig wie aus dem Alten und Neuen Testament zusammen (nämlich jeweils etwa 20mal), wenn man nun noch die Zitate aus den Schriften Senecas und Ciceros (zwar Eklektiker, aber was die Staatslehre angeht, deutlich von Platon beeinflusst) hinzuzählt, überwiegt das platonische Gedankengut eindeutig.

Die Monarchie ist für Erasmus die natürliche Herrschaftsform, weil sie dem Urbild Gottes entspricht. In Übereinstimmung mit Aristoteles hält er jedoch eine Gewaltenteilung für wünschenswert, weil das Ideal des vollkommenen Herrschers schwer zu erreichen ist (S. 187). Im Grunde steht er der dynastischen Tradition wohl ablehnend gegenüber, denn *„die Zustimmung [der Untertanen] macht erst zum Herrscher.“* (S. 201). Daß er mit dieser Auffassung keineswegs eine revolutionäre Außenseiterposition vertritt, zeigt ein Blick in Geschichte der Staatstheorie: Kein Geringerer als Thomas von Aquin befürwortete ein Widerstandsrecht bei Mißbrauch der königlichen Gewalt (BERGES: 19).

Auch Erasmus' Fürstenspiegel kann man in drei Bereiche gliedern: Der wichtigste ist die Erziehung des Fürsten, ihr widmet er fast die Hälfte der ganzen Schrift. Die Kapitel 2-10 sind verschiedenen innenpolitischen Problemen gewidmet, z.B. Finanzpolitik (Kap. 4),

---

<sup>1</sup> Offenbar ein beliebtes Gleichnis schon in der Antike. Auch Cicero bringt es in „De re publica“ (CICERO: 46). Da diese Schrift jedoch erst 1819 wiedergefunden wurde, kann Erasmus es nicht von dort haben.

Verwaltung (Kap. 7), Rechtsprechung (Kap. 6), in deren Rahmen auch die Eigenschaften des Herrschers erörtert werden. Das letzte (11.) Kapitel behandelt den Krieg.

Warum ist die Erziehung so wichtig? Weil der Mensch, und hier stimmt Erasmus mit Machiavelli überein, schlecht ist: *„Da die menschliche Natur zum Bösen geneigt ist und überdies keine Anlage so glücklich ist, daß sie nicht durch eine verkehrte Erziehung verdorben werden könnte, ...“* (ERASMUS: 121), bedarf es für diese Aufgabe *„unbestechliche /.../ Männer von großer Erfahrung“* (S. 119), denen man zum Dank eigentlich Triumphbögen errichten und Titel verleihen müßte (S. 115). Man sieht also, daß auch Erasmus nicht ganz ohne Eitelkeit ist. Über den Grund der Schlechtigkeit des Menschen äußern sich übrigens weder Machiavelli noch Erasmus, man wird aber wohl nicht fehlgehen, wenn man bei einem christlichen Denker wie Erasmus ein religiöses Motiv wie z.B. den Sündenfall als Ursache annimmt, während bei Machiavelli die christliche Religion bekanntlich eher eine Nebenrolle spielt.

Der Fürst soll ebenso wie bei Machiavellis aus Beispielen lernen, aber entscheidend sind hier nicht die Erfolge, die die berühmten Männer vorzuweisen haben, sondern die Grundsätze, aus denen sie ihren Taten vollbrachten (S. 125), weil es nicht darauf ankommt lange, sondern anständig zu leben (S. 133). Das wichtigste Beispiel ist eigentlich Christus, denn das, was er lehrte, gilt für niemanden mehr als den Herrscher (S. 131). Das ist der typische „*rex imago dei*“-Gedanke des Mittelalters. Daneben steht der Gedanke des Philosophen-Königs aus Platons „*Staat*“: *„Wer nicht ein Philosoph gewesen ist, kann kein Herrscher sein.“* . Gemäß der platonischen Ideenlehre ist der Philosoph derjenige, der *„den Schein verachtet“* und *„die wahren Güter betrachtet.“* (S. 135). Auch Platon hatte ja zugegeben, daß der ideale Staat nur im Himmel existiert. Deshalb muß der ideale Herrscher weltliche Güter wie z.B. Ruhm und Reichtum verachten und stattdessen nach Weisheit streben. Das ist eine Auffassung, die sich als roter Faden durch das ganze Werk zieht: *„Du bist auf Christus vereidigt worden und abgefallen zu den Sitten eines Cäsar oder Alexander des Großen?“* (S. 141). Für Machiavelli, hätte er Cäsar wegen dessen Zerschlagung der römischen Republik nicht ablehnend gegenüber gestanden, wäre er im Hinblick auf seine Leistungen durchaus als Vorbild in Frage gekommen. Für Erasmus hingegen ist die Lektüre der Taten „großer Männer“ eine Vorbereitung auf die Tyrannei (S. 241). Stattdessen empfiehlt er die Schriften Senecas und Cicero und die „*Politik*“ des Aristoteles - die zweifellos auch Machiavelli bekannt war: Beide Autoren entlehnen von dort (ARISTOTELES 1981: 1315a) den Rat, das Unangenehme von anderen durchführen zulassen (MACHIARELLI: 149; ERASMUS: 263) sowie Haß und Verachtung zu meiden (ARISTOTELES 1981: 1312b; ERASMUS: 259, MACHIARELLI:

141). Und natürlich, gemäß der Maxime „Reges debent scire sacram scriptura“, die heilige Schrift mit besonderer Hervorhebung Salomos aufgrund dessen Weisheit und Verachtung weltlicher Macht (S. 241).

Für einen Herrscher, der auf Christus vereidigt wurde, gibt es nur ein Vorbild: Gott selbst (S. 155, 209). Ein Privatleben kann es für diesen Fürsten nicht geben, denn *„wenn Du Dich einmal dem Staat gewidmet hast, bist Du schon nicht mehr frei, auf Deine Weise zu leben.“* (S. 205). Der Fürst denkt bei all seinen Handlungen ausschließlich an das Gemeinwohl (S. 161, 263, 277, 347), er tut es unentgeltlich (S. 161) und dürfte aufgrund seiner vielfältigen Pflichten eigentlich nicht eine Nacht durchschlafen (S. 163, 209).

Daß er auf Kriege (zumindest gegen christliche Staaten) vollständig verzichten (S. 251, 339) und unbedingte Vertragstreue zeigen wird (S. 319), versteht sich von selbst.

Der Besitz all dieser Eigenschaften macht den christlichen König aus. Kann er die Herrschaft nicht diesen Maßstäben gemäß ausüben, wird er sie eher niederlegen als dagegen zu verstoßen (S. 145). Daran, an den angewendeten Mitteln, gemessen ist der Fürst, den Machiavelli beschreibt, ein Tyrann - und nicht deshalb, weil er nach Reichtum strebt (S. 163) oder die Bürger ihm verhaßt sind (S. 165).

Das Ziel ist für beide Fürsten dasselbe: Der König, den Erasmus beschreibt, beurteilt alles nach dem Gemeinwohl (S. 167). Der ideale Fürst ist für Machiavelli der, dem es gelingt, das Reich zu einen. Die Fürsten Italiens haben außer durch militärisches Versagen vor allem deshalb die Herrschaft verloren, weil sie *„das Volk zum Feind hatten ( che arà avuto inimici e' populi)“* (MACHIARELLI: 189/188), also das Gemeinwohl zu wenig achteten. Auf die Notwendigkeit, die Zuneigung der Bevölkerung zu besitzen, wird auffallend oft hingewiesen (neben den oben zitierten Stellen z.B. S. 81; 147, 161, 171).

Der Unterschied besteht darin, daß Machiavellis Überlegungen nicht herkömmlichen, insbesondere christlichen Moralvorstellungen entspringen, sondern einzig der Zweckmäßigkeit dienen. Die Frage ist in beiden Fällen die gleiche: „Warum soll ich so handeln?“ Aber bei Machiavelli lautet die Antwort nicht: „Weil Du ein moralische Gesetz in Dir fühlst, das Dich dazu zwingt.“, sondern sie lautet: „Weil Du ein bestimmtes Ziel erreichen willst.“ Das ist eine andere Auffassung des „Guten“: Das Gute ist hier per definitionem das Erreichen des Zieles. Max Weber hat ca. 400 Jahre nach Erasmus und Machiavelli zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik unterschieden. Erasmus war dieser Definition zufolge ein Gesinnungsethiker, für den *„jedes Handeln, welches sittlich gefährliche Mittel anwendet, zu verwerfen“* ist (WEBER 1992: 72f.). Machiavelli hingegen verlangt vom Benutzer seines Lehrbuches keine metaphysische Begründung. Als Verantwortungsethiker weiß er, daß *„die*

Erreichung „guter“ Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, daß man sittlich bedenkliche /.../ Mittel in den Kauf nimmt.“ (WEBER: 71). Das ermöglicht es ihm, zu Maßnahmen zu raten, die von Erasmus als Kennzeichen des Tyrannen angesehen werden: „Der Tyrann will gefürchtet sein“ (ERASMUS: 165) - „...ist es viel sicherer, gefürchtet als geliebt zu werden. (è molto più sicuro essere temuto che amato)“ (MACHIARELLI: 129/128); „Dem Tyrannen bereitet es ein Vergnügen, unter den Bürgern Parteiungen und Spaltungen herbeizuführen, ...“ (ERASMUS: 165) - Parteiungen „gereichen ihm /.../ in Friedenszeiten zum Vorteil, da man mit ihrer Hilfe die Untertanen leichter regieren kann. (le fanno solo profitto a tempo di pace, potendosi, mediante quelle, più facilmente maneggiare e' sudditi)“ (MACHIARELLI: 167/166), und Dinge auszusprechen, die ihm den bis heute gültigen Ruf eingetragen haben. Ratschläge wie „das Geschlecht des bisher regierenden Fürsten auszulöschen (spenta la linea del principe che li dominava)“ (S. 15/14), den Krieg eher zu suchen als ihn zu lange hinauszuzögern (S. 23, 29), bei der Aneignung eines Staates „alle Gewalttaten in Betracht zu ziehen (discorrere tutte quelle offese che gli è necessario fare)“ (S. 73/72), sein Wort nicht zu halten (S. 137) oder anderen so großen Schaden zuzufügen, daß man keine Rache zu fürchten hat (S. 18f.) wird man in anderen Fürstenspiegeln kaum finden.

## 5. Literatur

- Aristoteles: Politik. München 1981  
Aristoteles: Hauptwerke. Stuttgart 1977  
Berges W: Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters. Leipzig 1938  
Burckhardt J: Die Kultur der Renaissance in Italien. Stuttgart 1976  
Cicero MT: Über den Staat. Stuttgart 1985  
Crombie AC: Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft. Köln 1965  
Curtius ER: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern 1973  
Dilthey W: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. In: Gesammelte Schriften Bd. 2. Stuttgart 1969  
Engels O: Die Staufer. Stuttgart 1984  
Erasmus: Die Erziehung des christlichen Fürsten. In: Ausgewählte Schriften Bd. 5. Darmstadt 1990  
Hegel GWF: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Werke in 20 Bänden, Bd. 12. Ffm 1973.  
Hirschberger J: Geschichte der Philosophie I. Freiburg o. J.  
Huizinga J: Der Herbst des Mittelalters. Stuttgart 1953  
Kant I: Kritik der reinen Vernunft. In: Gesammelte Werke in 12 Bänden, Bd. 3. Ffm. 1977.  
Lorenz K: Das sogenannte Böse. München 1983  
Machiavelli N: Il Principe/Der Fürst. Stuttgart 2004  
Meinecke F: Die Idee der Staatsräson. München 1976



Münkler H: Staatsräson und politische Klugheitslehre. In: Pipers Handbuch der politischen Ideen Bd. 3. München 1985  
Nietsche F: Der Antichrist. München 1995  
Philipp M: Die Fürstenspiegel in den Beständen der ÖWB. In: Mühleisen H.-O., Stammes T (Hg.): Politische Tugendlehre und Regierungskunst. Tübingen 1990.  
Pico della Mirandola G: Über die Würde des Menschen. Hamburg 1990  
Platon: Der Staat. Stuttgart 1958  
Prause G: Niemand hat Kolumbus ausgelacht. Düsseldorf 1998  
Runciman S: Geschichte der Kreuzzüge. München 1995  
Seidlmayer M: Geschichte Italiens. Stuttgart 1989  
Singer B: Fürstenspiegel. In: Theologische Realenzyklopädie Bd. XI. Berlin 1983  
Sternberger D: Drei Wurzeln der Politik. Frankfurt a. M. 1978  
Weber M: Politik als Beruf. Stuttgart 1992  
Wendehorst A: Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben? In: Fried J (Hg.): Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters. Sigmaringen 1986, S. 9-34